

مبناگرایی در اخلاق از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

مجید ابوالقاسم زاده*

چکیده

وجود قضایای بدیهی و ارجاع قضایای نظری به آنها (= نظریه مبناگرایی) از جمله مباحث مهم معرفت‌شناسی عام است. در معرفت‌شناسی اخلاق نیز، به‌عنوان معرفت‌شناسی مقید یا مضاف، این پرسش مطرح است که آیا علم اخلاق از قضایای بدیهی برخوردار است؟ اگر پاسخ مثبت است وجه بدهات آنها چیست؟ و در ادامه، آیا علم اخلاق می‌تواند با این بدیهیات، قضایای نظری خود را اثبات کند و از علوم دیگر بی‌نیاز باشد؟ تحلیل درست این‌گونه مسائل معرفت‌شناختی تأثیر زیادی در دفاع از ارزش‌های اخلاقی و پاسخ به شبهات آن به‌ویژه نسبت و کثرت‌گرایی اخلاقی دارد. آیت‌الله جوادی آملی به‌عنوان نظریه‌پرداز برجسته و کم‌نظیر حوزه علوم انسانی و اسلامی، در آثار خویش به این مسائل پاسخ داده است؛ این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به تمام آثار ایشان، به نتایجی دست یافت: در علم اخلاق بدیهیاتی وجود دارند که وجه بدهات‌شان به اولی و وجدانی بودن آنهاست؛ این بدیهیات هرچند نقش زیادی در اثبات قضایای نظری اخلاق دارند اما موجب نمی‌شوند که علم اخلاق تماماً از علوم دیگر بی‌نیاز باشد. همچنین در برخی عبارات ایشان ابهاماتی وجود دارد که در ابتدا متناقض به نظر می‌آیند لیکن نویسنده کوشیده است با استفاده از نظریات دیگر ایشان، توجیه و جمع مناسبی ارائه داده، تناقض ظاهری را رفع نماید.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، حکمت نظری و عملی، قضیه اخلاقی بدیهی و نظری، مبناگرایی، آیت‌الله جوادی آملی.

* استادیار دانشگاه معارف اسلامی قم. (m.abolqasemzade@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۴/۲۳)

مقدمه

درباره اینکه آیا همه تصدیقات بدیهی اند یا نظری و یا اینکه برخی بدیهی اند و بقیه نظری، دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است.^۱ نظر صحیح دیدگاهی است که برخی از تصدیقات را بدیهی و برخی را نظری می‌داند؛ چون اگر همه تصدیقات بدیهی باشند، دیگر چیزی برای ما مجهول نمی‌ماند در حالی که امور بسیاری مجهول ماست؛ و اگر همه آنها نظری و مجهول باشند، باید از طریق استناد به تصدیقات دیگر معلوم شوند و بنا بر فرض همه تصدیقات دیگر نیز نظری هستند، پس کار به دور یا تسلسل می‌کشد که هر دو باطل‌اند. افزون اینکه لازم می‌آید به هیچ تصدیقی معرفت نداشته باشیم؛ حال آنکه بالوجدان می‌یابیم که به اموری علم داریم. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۱۸/۳؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۸/۲؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۲ و ۴۷؛ حلی، ۱۴۱۲: ۱۸۴؛ مظفر، ۱۴۲۳: ۳۲۶) اکنون باید دید آیا حکمت عملی که اخلاق جزء آن است، بدیهیات جداگانه‌ای دارد یا همه قضایای آن نظری و وابسته به بدیهیات حکمت نظری است؟

در این باره دو پرسش اساسی مطرح است: پرسش اول این است که آیا علم اخلاق از قضایای بدیهی برخوردار است و وجه بدهت یا ملاک و سر بدهت آنها چیست؟^۲ پرسش دوم این است که آیا وجود قضایای بدیهی در اخلاق به این معناست که علم اخلاق برای اثبات قضایای نظری‌اش خودکفاست و به علوم دیگر نیاز ندارد یا اینکه باید آنها را بر اساس نظریه مبناگروی^۳ به بدیهیات حکمت نظری ارجاع داد؟ به این پرسش‌ها پاسخ‌های مفصلی داده شده است؛^۴ ما در این پژوهش به دنبال یافتن پاسخ‌های علامه جوادی آملی بر این

۱. ر.ک: عارفی، عباس (۱۳۸۹)، *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ص ۱۶۷-۲۰۰، ۲۷۳-۲۹۴.

۲. ر.ک: عارفی، عباس (۱۳۸۹)، *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ص ۲۰۳-۲۷۰.

3. Foundationalism.

۴. عارفی، عباس (۱۳۸۸)، *مطابقت صور ذهنی با خارج: پژوهشی درباره رئالیسم معرفت‌شناختی و ارزش‌شناخت*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۲۸۵-۳۳۴؛ حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۵)، *پژوهشی تطبیقی در*

مسائل هستیم؛ ایشان معتقدند برخی قضایای اخلاقی بدیهی‌اند و به عنوان اصول احکام اخلاقی و بر اساس نظریه مبنای مبنای توجیه قضایای نظری اخلاق قرار گیرند. البته تبیین ملاک یا وجه بدهت را نباید استدلال و برهان قلمداد کرد؛ زیرا چنانکه بعضی از حکما تصریح نموده‌اند، بدیهی برهان نمی‌طلبد. (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۲؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۲)

بدهت برخی احکام اخلاقی یا به تعبیر کلامی بدهت حسن و قبح برخی افعال، از همان اوائل در علم کلام، مورد پذیرش اندیشمندان عدلیه و به ویژه امامیه بوده است. ابواسحاق نوبخت (حلی، ۱۳۶۳: ۱۰۴)، سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۸۷)، ابن میثم بحرانی (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۴)، علامه حلی (حلی، ۱۹۸۲: ۸۴)، جمال‌الدین مقداد سیوری (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۵۵)، قطب‌الدین سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۵۴)، فیاض لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۰-۶۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۳۴۳-۳۴۴) و حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۲) از جمله چهره‌های شاخص این دیدگاه هستند.

برخی از معاصرین قائل به این دیدگاه عبارتند از: شهید صدر (صدر، ۱۴۰۸: ۵۴۴؛ همو، ۱۴۱۷: الف: ۳۵۳/۸؛ همو، ۱۴۱۵: ۲۴۱؛ همو، ۱۴۱۷: الف: ۱۳۷/۴)، شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۲: ۳/۴۶۷، ۴۷۶، ۶۱۳؛ همو، ۱۳۸۱: الف: ۱۱۸/۴؛ همو، ۱۳۸۱: الف: ۱۲۰/۱۷؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۰/۱۷۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۸۷/۲۶)، مرحوم مهدی حائری (حائری، ۱۳۸۴: ۱۲۶-۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۶۲، ۱۷۰، ۲۳۳، ۲۵۳) و آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۴۲۰: ۴۶-۴۸؛ همو، ۱۴۱۱: ۱/۲۴۰؛ همو، ۱۴۱۲: ۶/۱۸۲؛ همو، ۱۳۷۰: ۳/۴۶۱؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۶۳، ۱۷۴؛ همو، ۱۴۲۳: ۱۸/۳).

هرچند حکمای متقدم بیشتر به اصل بدهت توجه داشته و معاصرین افزون بر آن از نوع و وجه بدهت قضایای اخلاقی نیز بحث کرده‌اند، اما مبنای این بحث در اخلاق بحثی است که در

آثار فیلسوفان و نویسندگان معاصر سابقه ندارد جز در برخی آثار آیت الله جوادی آملی که اشاره اجمالی به آن شده است. همین امر سبب شد که نگارنده این بحث نو و مهم را از منظر ایشان به طور کامل تبیین و بررسی نماید.

لازم به ذکر است همان طوری که نظریه مبنای مبنای بر وجود بدیهیات است، بداهت قضایای اخلاقی نیز مبتنی بر آن است که اولاً قضایای اخلاقی و به یک معنا قضایای حُسن و قبح، عقلی باشند نه شرعی و ثانیاً یقینی باشند نه مشهوری. درباره هر یک از این دو مسئله که نزاع جدی میان موافقان و مخالفان را در پی داشته، مباحث مفصلی مطرح شده که جای طرح آنها اینجا نیست و ما آن دو را مفروض و مسلم انگاشته و اشاره داریم که یکی از دلایل مهم موافقان عقلی و یقینی بودن قضایای اخلاقی، مسئله بداهت است. با اثبات بداهت، هم عقلی بودن قضایای اخلاقی و هم یقینی بودن آنها اثبات می شود.^۱

۱- مبادی نظری بحث

از آنجا که نظریه پردازی‌ها اغلب بر اساس مبانی نظری شکل می‌گیرند، پیش از تبیین دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره بداهت اصول اخلاقی و به تبع آن، مبنای گرای در اخلاق، به مبادی نظری مؤثر و دخیل در نظریه ایشان، اشاره می‌شود.

۱-۱- معنای ذاتی در حسن و قبح ذاتی

آیت الله جوادی آملی، حکمت نظری و حکمت عملی را حاصل عقل نظری می‌داند؛ چون از نظر ایشان تنها عقل نظری مدرک است و عقل عملی قوه محرکه نفس و مبدأ افعال است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۵-۱۶، ۳۵-۳۷، ۷۶؛ همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۲-۱۳۴؛ همو، ۱۳۸۹ ج: ۲۸۰؛ همو، ۱۳۸۷ د: ۵۲۶-۵۳۰؛ همو، ۱۳۸۸ ج: ۴۴۰-۴۴۱؛ همو، ۱۳۸۶ ب: ۱۲۲-۱۲۳، ۱۲۸، ۱۵۳-۱۵۴، ۱۵۸؛ همو، ۱۳۷۷: ۴۵؛ همو، ۱۳۸۶ ج: ۱۸۸، ۱۹۸، ۲۳۷-۲۳۸؛ همو، ۱۳۸۷ ج: ۱۲۷، ۱۶۱-۱۶۳، ۲۴۷؛ همو، ۱۳۸۴ الف: ۲۹-۳۱؛ همو، ۱۳۸۴ ب: ۷۶؛ همو، ۱۳۸۷ ب: ۳۳؛

۱. ر.ک: ابوالقاسم زاده، مجید (۱۳۹۶)، معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی، مجمع عالی حکمت اسلامی، قم، ص ۱۴۳-۲۲۷.

همو، ۱۳۸۶ الف: ۲۹۲-۲۹۳) از این رو تفاوت‌هایی را میان دو قسم حکمت باور دارد که از جمله آنها عبارتند از: تفاوت در ماده و جهت قضیه (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۰، ۱۳۴-۱۳۵)؛ تفاوت در حجیت ادراک (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۱۱۳-۱۱۴)؛ تفاوت در معنای حسن و قبح (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۰؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۲۹۸)؛ تفاوت در فطری بودن ادراکات (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۳۱-۳۲؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۲۸۱) و تفاوت در معنای «ذاتی» و لوازم آن.

از میان این تفاوت‌ها فقط به دیدگاه آیت‌الله جوادی درباره تفاوت اخیر؛ یعنی تفاوت در معنا و لوازم «ذاتی» که متأثر از دیدگاه استادش علامه طباطبایی بوده و نقش مستقیم در بحث دارد، اشاره می‌کنیم.

ذاتی در حکمت نظری معانی مختلفی دارد؛ از جمله ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان است. این معانی جزء حقایق عینی و یا بود و نبود واقعی‌اند، نه جزء باید و نباید اعتباری؛ در حالی که حسن عدل و قبح ظلم جزء باید و نباید اعتباری‌اند نه بود و نبود واقعی. همچنین منظور از ذاتی در این بحث، عقلی نخواهد بود چنانکه برخی پنداشته‌اند.^۱ زیرا عقلی ناظر به مقام کشف و اثبات است نه تحقق و ثبوت. مراد از ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم، ذاتی اعتباری است که شبیه ذاتی باب برهان است. ذاتی بودن حسن و قبح که ناظر به مقام ثبوت است نه کشف و اثبات، به معنای مناسب حوزه اعتبار در قبال قلمرو تکوین است. توضیح آنکه: اصل تحقق موضوع مانند عدل و تحقق محمول مانند حُسن، اعتباری است؛ یعنی عقل حکم موجود تکوینی را که اصل ثبوت باشد برای هر کدام از موضوع و محمول اعتبار می‌نماید و آنها را ثابت می‌یابد (البته در حوزه اعتبار نه تکوین). وقتی طرفین قضیه، اعتباراً موجود شدند، عقل نحوه ارتباط آنها را نیز مانند ارتباط تکوینی طرفین حقیقی، بررسی می‌نماید. گاهی برخی از محمول‌های اعتباری از موضوع‌های

۱. سبحانی، جعفر (۱۳۸۲)، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، ص ۳۰.

اعتباری در همان حوزه اعتبار جدا می‌شوند و گاهی برخی از محمول‌ها در همان حوزه اعتبار هرگز از موضوع خود جدا نمی‌شوند. آنگاه عقل، احکام ارتباطهای متفاوت تکوین را برای انحای ارتباطهای اعتباری، اعتبار می‌نماید و آن قسم را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار جدا می‌شود، عرضی و غیر ذاتی می‌نامد و قسم دیگر را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار هرگز جدا نمی‌گردد، ذاتی می‌نامد.

بنابراین، ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم شبیه ذاتی باب برهان است؛ یعنی عقل اگر بخواهد حکم حقیقی تکوین را برای موجود غیر حقیقی اعتبار نماید، نیازمند يك الگو است تا حکم آن را برای موجود اعتباری معتبر بداند. هنگامی که عقل طرفین قضیه حسن عدل را بررسی می‌کند، چنین می‌یابد که محمول بدون آنکه عین یا جزء تحلیلی موضوع باشد از موضوع خود در حوزه اعتبار هرگز جدا نمی‌گردد، شبیه ذاتی باب برهان که محمول بدون آنکه عین یا جزء موضوع باشد، از موضوع خود از حوزه حقیقت و تکوین هرگز منفک نمی‌شود.

لازمه ذاتی بودن يك شیء خواه در تکوین و حقیقت و خواه در تشریح و اعتبار این است که آن شیء برای ذوالذات نه اختلاف‌پذیر است و نه تخلف‌پذیر. فرق اختلاف و تخلف آن است که در اختلاف، زوال شیء با بدیل و جایگزین است؛ ولی در تخلف، زوال شیء بدون بدیل و خلیفه است، به طوری که شیء مفروض زایل می‌شود بدون آن که چیزی بدیل و جایگزین او باشد. ذاتی تکوینی نظیر ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان، و همچنین ذاتی اعتباری که در حسن و قبح اخلاقی مطرح است، همه دارای ویژگی مزبور بوده و هرگز، محمول قضیه در صورتی که ذاتی باشد از موضوع آن در حوزه تکوین یا قلمرو اعتبار جدا نخواهد شد، اعم از آنکه آن زوال با بدیل باشد یا نه. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۲-۵۶، ۵۹-۶۱؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۰۱-۳۰۶، ۳۱۰-۳۱۲)

۱-۲- عدم ملازمه میان بدهت تصور و بدهت تصدیق

تقسیم تصور و تصدیق به بدیهی و نظری به این معنا نیست که اگر تصور چیزی بدیهی بود، تصدیق به ثبوت آن چیز برای شیء دیگر یا تصدیق به ثبوت شیء دیگر برای آن نیز

بدیهی باشد؛ و یا بالعکس اگر تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع بدیهی بود، تصور هر کدام از موضوع و محمول آن هم بدیهی باشد؛ زیرا انفکاک بین تصور و تصدیق در بدیهی و نظری بودن ممکن است و هیچ گونه تلازمی در بین نیست. بنابراین ممکن است بررسی معنای عدل و ظلم و نیز تحلیل معنای حسن و قبح، نیازی به تأمل داشته باشد ولی تصدیق به ثبوت حُسن برای عدل و قبح برای ظلم نیازی به تدبّر نداشته باشد. از همین روست که مدعیان بدهت حسن عدل و قبح ظلم، ادعایی درباره بدهت معنای پیچیده عدل و ظلم به معیار سنجش آنها نداشتند، بلکه چنین گفته و می‌گویند: اگر معنای عدل به خوبی بررسی شود و معنای حسن به دقت ارزیابی گردد، به طور روشن ثبوت ذاتی محمول برای موضوع مورد تصدیق قرار می‌گیرد، یعنی تصدیق بدیهی است به تصور اطراف آن. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۱، ۵۶-۵۵؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۲۹۹-۳۰۰، ۳۰۵)

۳-۱- تفاوت قضیه بدیهی با قضیه اولی

تعریف رایج و مشهور از بدیهی آن است که نیاز به فکر و استدلال نداشته باشد اعم از آنکه استدلال‌پذیر باشد یا نه، و تعریف اولی نیز آن است که صرف تصور طرفین قضیه برای تصدیق کافی باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵-۶؛ حلی، ۱۳۷۱: ۱۹۲؛ همو، ۱۴۱۲: ۱۸۴-۱۸۵؛ قطب‌الدین رازی، [بی‌تا]: ۱۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۰)^۱

از نظر علامه جوادی آملی، بدهت غیر از اولی بودن است؛ زیرا بدیهی عبارت از امری است که ذهن به روشنی متوجه آن می‌شود، ولیکن اولی امری است که علاوه بر بدهت، این خصوصیت را داراست که هرگز قابل شک و تردید نبوده و بر فرض شک، که فرض محال است، هیچ راهی برای استدلال آن وجود نداشته باشد. به بیان دیگر، قضایای بدیهی تعلیل‌بردار است ولی نیازی به تعلیل ندارد، مثل «الکل أعظم من الجزء» و «الواحد نصف

۱. ر.ک: عارفی، عباس (۱۳۸۹)، بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ص ۸۳-۱۰۲؛ عارفی، عباس (۱۳۸۸)، مطابقت صور ذهنی با خارج: پژوهشی درباره رئالیسم معرفت‌شناختی و ارزش‌شناخت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، صص ۵۳۴-۵۳۹؛ سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۱)، معیار دانش، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ج ۲ صص ۲۵۶-۲۶۷.

الإثنين». ولی قضایای اولی تعلیل بردار نیست مانند «اجتماع النقیضین محال». بنابراین، آنچه که تعلیل بردار نیست به آن «اولی» گویند. گرچه گاهی عنوان اولی بر بدیهی نیز اطلاق می‌شود. قضیه اولی با این تعریف، قضیه‌ای منحصر به فرد است و آن همان قضیه امتناع اجتماع نقیضین است که از آن به عنوان «مبدأ المبادی» یاد می‌کنند و اما سایر قضایا حتی امتناع ارتفاع نقیضین نیز در ردیف این قضیه نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۴ الف: ۱۹۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۵۶)

۱-۴- رابطه قضایای تحلیلی و ترکیبی با بدیهی و نظری

آیت‌الله جوادی آملی درباره قضایای تحلیلی و ترکیبی و ارتباط آن دو با بدیهی و نظری بر این باورند که محمول تحلیلی آن است که از تحلیل موضوع به دست آید و بر آن حمل شود و به اصطلاح از صمیم و حاق ذات موضوع استخراج گردد و بر او حمل شود. مثل حمل موجود بر وجود. محمول ترکیبی آن است که با ضمیمه‌ای بر موضوع حمل شود. مثل حمل ایض بر جسم. حال ملاک و معیار در نیازمندی به دلیل، تحلیلی یا ترکیبی بودن محمول نیست بلکه ملاک در نیازمندی به دلیل، نظری بودن یا بدیهی بودن است که نظری دلیل می‌خواهد و بدیهی دلیل نمی‌خواهد نه این که معیار تحلیلی و ترکیبی بودن باشد؛ زیرا ممکن است چیزی ترکیبی باشد اما دلیل نخواهد، چنان که ممکن است تحلیلی باشد ولی احتیاج به دلیل داشته باشد. پس اگر قضیه‌ای بدیهی بود، واسطه در اثبات نمی‌خواهد چه تحلیلی باشد و چه ترکیبی؛ و اگر نظری بود نیازمند دلیل است چه تحلیلی باشد و چه ترکیبی. بر این اساس، چون حسن و قبح از صمیم و حاق ذات عدل و ظلم استخراج می‌گردند و نیاز به ضمیمه و واسطه ندارند، باید تحلیلی باشند. و چون قضایای حسن و قبح، بی‌نیاز از استدلالند، بدیهی‌اند آن هم از نوع اولیات که اگر معنای عدل و معنای حسن به دقت بررسی شود، به طور روشن ثبوت ذاتی محمول برای موضوع مورد تصدیق قرار می‌گیرد؛ یعنی تصدیق بدیهی است به تصور اطراف آن. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۱-۵۲؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۰۵؛ همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۹؛ همو، ۱۳۸۴ الف: ۳۴-۳۶)

۲- بداهت اصول اخلاقی

پس از بیان مبانی بحث، اکنون باید به دو پرسش اصلی مقاله پاسخ دهیم. پرسش اول این بود که اگر قضایای بدیهی در علم اخلاق وجود دارد، وجه بداهت‌شان چیست؟ آیت‌الله جوادی پس از نکات مقدماتی گفته شده، درباره بداهت حُسن عدل و قبح ظلم بر این باور است که تصدیق به حسن عدل و قبح ظلم به دو معنا بدیهی است و به معنای سوم نظری است. تصدیق به حسن عدل به معنای کمال اخلاقی و تصدیق به قبح ظلم به معنای نقص اخلاقی بدیهی است؛ همچنین تصدیق به حسن عدل به معنای سزاوار مدح بودن و تصدیق به قبح ظلم به معنای سزاوار قدح و ذمّ بودن مطلبی است بدیهی. اما حسن و قبحی که مستلزم ثواب و عقاب اخروی است، ثبوت هر يك از آنها برای موضوع خاص خود یعنی عدل و ظلم، بدیهی نیست و مورد اختلاف میان اشاعره و عدلیه است. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۱-۵۲؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۰۰)

لکن با توجه به تفاوتی که میان حکمت نظری و عملی در معنای ذاتی گفتیم؛ یعنی ذاتی اعتباری و تخلّف ناپذیری آن از ذی‌الذاتی، باید گفت اگر موضوع قضیه نظیر عنوان عدل و ظلم بود، لازمه ذاتی چنین موضوعی همان حسن و قبح است که عقل با اندک التفات به پیوند ناگسستنی این دو با هم اذعان می‌نماید. آنگاه سایر موارد حسن و قبح را که نظری‌اند، به وسیله این قضیه اولی یا بدیهی که به مثابه مبدأ المبادی برای مسائل حکمت عملی است، می‌توان تعلیل یا تبیین نمود و هرگز با عروض هیچ عنوانی دگرگون نخواهد شد و گرنه سلب شیء از نفس می‌شود؛ یعنی عنوان عدل مثلاً با حفظ همین عنوان هرگز غیر عدل نخواهد شد لذا حُسن برای آن ذاتی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۶؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۰۶). برخلاف حسن و قبح صدق و کذب که اقتضایی است نه ذاتی؛ لذا گاهی حسن صدق و قبح کذب از آنها زایل می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ د: ۸۹)

استاد جوادی با توجه به مبنای سوم یعنی تفاوت میان قضیه اولی و بدیهی، دو قضیه حُسن عدل و قبح ظلم را از یک طرف بدیهی و از طرف دیگر اولی دانسته‌اند. دیدگاه ایشان درباره بداهت این قضایا از این قرار است که مطالب حکمت عملی را از باید و نباید بدیهی

می‌گیرند، چنانکه مطالب حکمت نظری را از بود و نبود بدیهی به دست می‌آورند؛ یعنی نظری هر فنی را از بدیهی همان فن می‌فهمند. البته هر دو فن در بستر مبدأ المبادی و قضیه اولی بی‌بدیل قرار دارند که آن اصل «امتناع جمع دو نقیض» است. در حکمت عملی، حُسن عدل و قبح ظلم بدیهی به شمار می‌روند و سایر قضایای حکمت عملی را که نظری‌اند، باید بر پایه این دو قضیه تبیین و تعلیل کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۷ ب: ۳۳؛ همو، ۱۳۸۹ ا ب: ۳۲۴؛ همو، ۱۳۸۹ د: ۸۹)

درباره اولی بودن قضایای مزبور بر این باورند که قواعدی نظیر «قاعده اضطرار»، «قاعده عسر و حرج»، «قاعده نفی ضرر و ضرار»، و غیره، قابل انکار نیست که همه این قواعد، اعم از اصولی و فقهی با تحلیل نهایی به حسن عدل و قبح ظلم برمی‌گردند؛ چون هر حکم غیر اولی باید در سیر علمی خود به حکم اولی ارجاع شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۴۴؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۲۹۱) در جای دیگر می‌فرماید: «...این قضیه اولی یا بدیهی که به مثابه مبدأ المبادی برای مسائل حکمت عملی است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۶؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۰۶)

حال با توجه به تفاوتی که استاد جوادی میان بدیهی و اولی قائل‌اند، چطور ممکن است قضایای حُسن عدل و قبح ظلم هم بدیهی باشند هم اولی. پاسخ بر اساس دیدگاه مشهور، معلوم است. مطابق نظر مشهور حسن عدل و قبح ظلم از اولیات است؛ یعنی هم بدیهی است هم اولی؛ چون صرف تصور اجزاء قضیه موجب تصدیق آن می‌شود (که از این جهت اولی است)، از این رو نیاز به استدلال ندارد (که از این جهت بدیهی است). طبق نظر آیت‌الله جوادی نیز، قضایای مزبور اگر بی‌نیاز از استدلال باشند، بدیهی محسوب می‌شوند و اگر فراتر از بی‌نیازی از استدلال، استدلال‌ناپذیر هم باشند، اولی شمرده می‌شوند. به بیان دیگر، حُسن عدل و قبح ظلم بر اساس آنچه که در بیان ذاتی اعتباری گفته شد، اگر صرفاً جنبه تنبیهی داشته باشند به طوری که حتی امکان تعلیل را هم ممتنع بدانیم، در این صورت اولی خواهند بود که فوق بدیهی است. اما اگر حُسن عدل و قبح ظلم را به معنای ملائمت و منافرت با فطرت یا مصالح و مفاسد نوعی تلقی کنیم و بر این اساس آنها را تعلیل بردار بدانیم، بدیهی خواهند بود. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۶-۵۷؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۰۶-۳۰۷)

به نظر می‌رسد آنجا که آیت‌الله جوادی بدیهی و اولی را مترادف می‌دانند، قضایای حُسن عدل و قبح ظلم از منظر ایشان بدیهی و اولی‌اند؛ اما آنجا که میان‌شان فرق می‌گذارد و تنها مصداق قضیه اولی را اصل امتناع اجتماع نقیضین می‌داند که استدلال ناپذیر است، قضایای مزبور بدیهی‌اند اما اولی نیستند، چون امکان ارائه استدلال برای آنها وجود دارد و پذیرش آنها همانند پذیرش همه بدیهیات دیگر، مبتنی بر تنها قضیه اولی یعنی امتناع اجتماع نقیضین است. از سویی، می‌دانیم بدیهیات منحصر در اولیات نیست بلکه وجدانیات نیز از جمله آنهاست. اگر در بدهت دیگر اقسام بدیهی مانند محسوسات، مجربات، متواترات، حدسیات و فطریات بتوان تردید کرد، در بدهت وجدانیات که حکایت از علم حضوری دارند، نمی‌توان تردید کرد؛ چون معلوم در این علم نزد عالم حاضر است و با آن اتحاد وجودی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۷-۲۸، ۴۴-۴۷، ۱۱۳-۱۱۵، ۱۱۸، ۲۸۰، ۳۳۴-۳۳۶؛ همو، ۱۳۸۷ الف: ۲۴۰-۲۴۱؛ همو، ۱۳۸۹ الف: ۹۷؛ همو، ۱۳۸۹ هـ: ۳۰۳-۳۱) آیت‌الله جوادی علم به مصادیق اصول اخلاقی را از سنخ علم حضوری نیز می‌داند. این مطلب از تفسیر معظم‌له از آیات ۷ و ۸ سوره شمس (وَنَفْسٍ و ما سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا و تَقْوَاهَا) قابل استفاده است که مضمونش چنین است: الهام فجور و تقوای نفس در کمال هستی انسان دخیل است؛ به طوری که بدون آگاهی فطری انسان از بد و خوب، نفس ناقص است. این‌گونه حقایق فطری که همراه با روح خلق شده‌اند، همانند آگاهی حضوری انسان از ذات خود، معلوم به علم حضوری‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۵۷-۵۹؛ همو، ۱۳۸۴ الف: ۱۷۲-۱۷۳؛ همو، ۱۳۸۹ الف: ۶۵، ۶۷؛ همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۷؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۱۶۶-۱۶۷؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۱۲۶؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۳۷) بنابراین، از منظر استاد جوادی نه تنها اصول احکام اخلاقی (دست‌کم دو حکم حسن عدالت و قبح ظلم) بدیهی اولی‌اند، بلکه مصادیق آنها نیز از بدیهیات وجدانی یا وجدانیات هستند.

۳- مبنایابی در اخلاق

اکنون باید به پرسش دوم مقاله پاسخ داد و آن اینکه آیا بدیهی دانستن برخی قضایای اخلاقی به این معناست که علم اخلاق برای اثبات قضایای نظری خود از علوم دیگر

همچون فلسفه بی‌نیاز است؟ آیت‌الله جوادی در پاسخ به این سؤال که «مگر می‌شود در حکمت نظری با چند حکم بدیهی عقلی همه مسائل آن را حل کرد یا در حکمت عملی با برخی قضایای بدیهی مانند «العدلُ حسنٌ» و «الظلمُ قبیحٌ» بتوان همه مسائل حکمت عملی را حل کرد؟» می‌فرماید:

بسیاری از مسائل حکمت عملی در فقه و اخلاق و حقوق و مانند آن، با دلیل معتبر نقلی حل می‌شود و آن بخشی که با دلیل عقلی حل می‌گردد، بعید نیست که مبادی تصدیقی اساسی آن، بیش از سه یا چهار قضیه نباشد؛ چنان‌که سرمایه اصلی در حکمت و کلام و فلسفه، تنها چند قضیه بدیهی و اولی است؛ مانند «ضرورت ثبوت شیء برای خودش»، «استحاله سلب شیء از خودش»، «استحاله اجتماع ضدین»، «استحاله دور» و «استحاله اجتماع مثلیین» که بازگشت همه این‌ها به «امتناع اجتماع نقیضین» است. با همین قضایای بدیهی، بشر این همه علوم را به وجود آورده است که همه این قضایای بدیهی به قضیه اولی اجتماع نقیضین منتهی می‌شود. بنابراین، همان‌گونه که در قضایای حکمت نظری از اصول بدیهی و اولی محدود و محصور استفاده می‌شود و دایره علوم توسعه پیدا می‌کند، در مسائل حکمت عملی نیز از چند قضیه محدود و محصور می‌توان مسائل فراوانی را استنباط و استخراج کرد و با سرمایه محدود به تجارت علوم فراوانی راه یافت. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۵-۱۳۶)

مطابق بیان آیت‌الله جوادی، به نظر می‌رسد اندک قضایای بدیهی حکمت عملی برای اثبات قضایای نظری آن کافی است. به بیان دیگر، علم اخلاق برای اثبات قضایای نظری خود از علوم دیگر بی‌نیاز است.

حاصل آنکه از منظر آیت‌الله جوادی اولاً برخی احکام اخلاقی برای ما معلوم به علم حصولی بدیهی‌اند که در این صورت به یک معنا اولی و نیز تحلیلی خواهند بود. محمول در این قضایای ذاتی موضوع است؛ لکن به معنای ذاتی اعتباری یا شبه ذاتی باب برهان؛ یعنی حسن و قبح از لوازم ذاتی عدل و ظلم است و چون بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است، لازم بین محسوب می‌گردد. ثانیاً می‌توان به برخی احکام اخلاقی علم حضوری پیدا کرد که در

این صورت قضایای به دست آمده، بدیهی از نوع وجدانیات خواهند بود. ثالثاً بدیهیات حکمت عملی می‌توانند مبنا برای اثبات قضایای نظری آن قرار گیرند.

۴- بررسی

در بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی سه نکته قابل توجه است: اول آنکه چگونه ممکن است حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم به معنای ایساغوجی نباشد؛ یعنی محمول جنس و فصل موضوع نباشد اما قضیه تحلیلی باشد؟ دوم آنکه مراد از اعتباری بودن حسن و قبح و نیز عدل و ظلم چیست؟ آیا اعتباری صرفاً به نحوی که هیچ ارتباطی با واقع ندارند؟ سوم آنکه با توجه به مبدأالمبادی و أم‌القضایا بودن اصل تناقض، چگونه می‌توان بدیهیات علم اخلاق را برای اثبات احکام نظری آن کافی دانست و آنها را در نهایت به اصل تناقض ارجاع داد؟

۴-۱- قضیه تحلیلی و ذاتی اعتباری

در مورد نکته اول، چون پاسخ آن به نوع مبنا و اصطلاح وضع شده بستگی دارد، از این رو جای اشکال و نقد ندارد. می‌توان معنایی از «تحلیلی» ارائه کرد که هم با ذاتی باب برهان و هم با ذاتی اعتباری سازگار باشد.^۱

بنابراین، اگر قضیه تحلیلی را مختص ذاتی باب ایساغوجی بدانیم که محمول ذات یا ذاتی موضوع است، آن وقت اشکال بر استاد جوادی وارد است که از یک طرف حُسن و قبح را ذاتی عدل و ظلم نمی‌داند و از طرف دیگر قضایای «عدل حُسن است» و «ظلم قبیح است» را تحلیلی می‌داند. در حالی که قضیه تحلیلی را می‌توان قضیه‌ای دانست که علاوه بر آنکه محمول ذات یا ذاتی موضوع است و جنس و فصل موضوع را تشکیل می‌دهد - مانند «انسان، انسان است» و «انسان، حیوان ناطق است» - می‌تواند عرضی لازم موضوع هم باشد

۱. برای آگاهی از تعریف قضایای تحلیلی و ترکیبی و تفاوت آن دو با یکدیگر ر.ک: ابوترابی، احمد (۱۳۹۵)، چیستی و نقش قضایای تحلیلی و ترکیبی در منطق و معرفت‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، صص ۳۸۵-۴۳۲؛ حسین زاده، محمد (۱۳۹۳) مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری: تصدیقات یا قضایا، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، صص ۱۸۴-۲۳۸

مانند «چهار زوج است»، «ماهیت ممکن است» و «عدل حسن است». طبق این تعریف - که در مبنای چهارم از مبادی بحث به آن اشاره شد - قضیه تحلیلی منافاتی با بداهت پیدا نمی‌کند؛ چون اگر صرف تصور اجزاء قضیه موجب تصدیق آن شود، بدیهی است حتی اگر موضوع عرضی لازم محمول باشد.

۴-۲- ذاتی اعتباری

در مورد نکته دوم نیز همچون نکته اول، می‌توان معنایی از «اعتباری» ارائه کرد که در عین اعتباری بودن، مرتبط با واقع باشد. استاد جوادی، خود مفاهیم اخلاقی را از قبیل مفاهیم فلسفی می‌داند که هر چند مابازاء عینی و خارجی ندارند اما دارای منشأ انتزاعی عینی و خارجی هستند. از این رو مبتنی بر واقع بوده و از پشتوانه حقیقی و تکوینی برخوردارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۶-۲۸) بنابراین، اگر دایره تکوین و واقعیت را شامل امور واقعی و امور مبتنی بر واقع با هم بدانیم، آن وقت مفاهیم اخلاقی با واسطه و غیر مستقیم از امور واقعی محسوب شده و ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم نیز از قبیل ذاتی باب برهان خواهد بود که به امور عینی و تکوینی مربوط می‌شود نه اعتباری تا لازم باشد عنوان دیگری به نام ذاتی اعتباری وضع کنیم. اما اگر ذاتی باب برهان را صرفاً مربوط به امور واقع بدانیم، آن وقت باید برای امور مبتنی بر واقع اصطلاح دیگری مانند «ذاتی اعتباری» یا «شبه ذاتی باب برهان» وضع کرد.

در مقابل، با توجه به دیدگاه آیت‌الله جوادی درباره حکمت نظری و عملی و ارتباط آن دو با عقل نظری و عملی - که در مبنای اول به آن اشاره شد - وضع اصطلاح جدید چندان توجیهی نخواهد داشت. مطابق نظر معظم^{له}، انسان بیش از یک قوه ادراکی ندارد که همان عقل نظری است. عقل عملی، قوه محرکه نفس است که منشأ و مبدأ افعال واقع می‌شود. بدین سان، هر دو قسم حکمت نظری و حکمت عملی حاصل ادراکات عقل نظری می‌شوند. به بیان دیگر، ادراک کننده تمام مسائل حکمت نظری و حکمت عملی، عقل نظری است که هم بود و نبود را ادراک می‌کند و هم باید و نباید را می‌فهمد و اما عقل عملی تنها عهده‌دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است و هرگز عهده‌دار ادراک نخواهد بود. از

همین رو، استاد جوادی استدلال و برهان را - که در واقعیات یا امور مبتنی بر واقع جاری است - در «باید» و «نباید» جاری می‌داند و از این جهت فرقی میان آندو و «هست» و «نیست» قائل نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۴۲، ۴۵) پس میان ذاتی در حکمت نظری و ذاتی در حکمت عملی نیز نباید فرقی باشد تا یکی را واقعی و دیگری را اعتباری و غیر واقعی بدانیم.

بر این اساس، به نظر می‌رسد قول به «ذاتی اعتباری» یا «شبه ذاتی باب برهان» چندان هم خالی از تلکف نباشد. چنانکه خود آیت‌الله جوادی بر این باورند که «ذاتی بودن با اعتباری بودن بدون تکلف نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۱۱۴) و نیز با اینکه ایشان در موارد متعدّد، ذاتی در حکمت عملی را «شبه ذاتی باب برهان» معرفی می‌کنند، اما به «ذاتی باب برهان» نیز اشاره کرده‌اند.

گفته شد که حسن و قبح، ذاتی اشیا و افعال است، ولی مراد ذاتی باب برهان است، نه ذاتی باب ایساغوجی و کلیات خمس. توضیح آن که در علم منطوق در دو جا مسأله ذاتی را مطرح می‌کنند؛ ذاتی در باب کلیات خمس که در مقابل عَرْضی است و مصداق آن را جنس و فصل و نوع می‌دانند و ذاتی باب برهان. ذاتی در باب برهان، به این معناست که محمول از عوارض ذاتی موضوع باشد، چه در حکمت نظری و چه در حکمت عملی؛ با این فرق که در حکمت نظری، سنخ محمول و موضوع به «هست و نیست» بر می‌گردد و در حکمت عملی به «باید و نباید». مثلاً در قضیه «ماهیت انسان، ممکن است به امکان ماهوی» یا در قضیه «وجود انسان ممکن است به امکان فقری» که محمول از موضوع انتزاع می‌شود و بر آن حمل می‌شود، ذاتی بودن امکان برای انسان، از باب ذاتی باب برهان است؛ چنان که در قضایای «عدل، حسن است» و «ظلم، قبیح است»، این حسن و قبح، ذاتی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۸-۱۴۹)

البته، نظر نهایی آیت‌الله جوادی همان ذاتی اعتباری یا شبه ذاتی باب برهان است؛ چون در ادامه عبارت بالا، تصریح می‌کند که «ذاتی باب برهان در حکمت عملی راه ندارد.» معظّم له در جای دیگر، همین که حکمت عملی به حوزه اعتبار و «باید» و «نباید» مربوط

می‌شود را توجیه مناسبی برای ذاتی اعتباری و در نتیجه مانع تکلف دانسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۱۱۴)

۴-۳- نیازمندی علم اخلاق به علوم دیگر

درباره نکته سوم؛ یعنی بی‌نیازی اخلاق از علوم دیگر در اثبات قضایای نظری خود، باید بگوییم که با توجه به عبارت نقل شده از استاد جوادی، هرچند به نظر می‌رسد که ایشان اندک قضایای بدیهی حکمت عملی را برای اثبات قضایای نظری آن کافی و علم اخلاق را برای اثبات قضایای نظری خود از علوم دیگر بی‌نیاز می‌دانند، اما حقیقت غیر از آن است. درست است که ایشان از یک سو، اثبات قضایای نظری در حکمت عملی را مبتنی بر بدیهیات آن می‌دانند؛ اما از سوی دیگر، به تفاوت قضیه «اولی» با قضیه «بدیهی»، انحصار قضیه «اولی» در اصل تناقض و ارجاع تمام بدیهیات - از هر علمی - به اصل تناقض باور دارند، که در این صورت بدیهیات حکمت عملی نیز مانند «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» باید به اصل تناقض که اصلی فلسفی است، ارجاع یابند.

عقل به عنوان منبع مستقل در بخش‌های حکمت عملی به حسن و قبح برخی امور فتوا می‌دهد. مستقالات عقلی، منحصر در حسن عدل و قبح ظلم نیست؛ بلکه همان‌گونه که در مستقالات عقل نظری، قضایای بدیهی‌ای از قبیل «استحاله اجتماع نقیضین»، «استحاله اجتماع ضدین»، «ضرورت ثبوت شیء لنفسه» و «استحاله سلب شیء از نفس»، اساس حکمت نظری را تأمین می‌کند، اساس حکمت عملی را نیز می‌توان با چند قضیه، پایه‌گذاری کرد و مسائل بی‌شماری را با آن حل نمود؛ لیکن باید توجه داشت که اولاً بین «قضیه اولی» که برهان‌پذیر نیست و استدلال کردن بر آن محال است و «قضیه بدیهی» که برهان‌پذیر است ولی محتاج به استدلال نیست فرق است؛ در حکمت نظری، اصل تناقض اولی است و دیگر قضایای یاد شده بدیهی‌اند. در حکمت عملی نیز ممکن است ادعا شود که قضیه حسن عدل و قبح ظلم، برهان‌پذیر نیست و دیگر قضایا مانند حسن امانت، قبح خیانت و... برهان‌پذیرند. ثانیاً تکیه‌گاه قضیه حسن عدل و قبح ظلم، قضیه امتناع جمع متناقضان است؛ یعنی پس از بررسی مبادی تصویری این قضیه و بعد از پذیرش اصول اخلاقی و اجتماعی، اگر بنا شود که قضیه

حُسن عدل و قبح ظلم تعلیل شود، حتماً به اصل تناقض تکیه می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۰)

ناگفته نماند که نیازمندی علم اخلاق به علوم دیگر به ویژه فلسفه، با نظریه مبنایگرایی تعارضی پیدا نمی‌کند. بر اساس مبنایگرایی، قضایای نظری باید به قضایای مبنا و بدیهیات ارجاع یابند و به واسطه آنها اثبات و معتبر گردند. پس قضایای نظری اخلاق نیز باید به بدیهیات ارجاع یابند؛ اعم از بدیهیات علم اخلاق یا بدیهیات علوم دیگر. به بیان دیگر، علم اخلاق در درون خود چند قضیه بدیهی دارد که دست‌کم برخی قضایای نظری اخلاق با ارجاع به آن بدیهیات اثبات می‌گردند و ارزش معرفتی پیدا می‌کنند و برای اثبات دیگر قضایای نظری باید علاوه بر بدیهیات اخلاق، از قضایای خارج از قلمرو اخلاق - اعم از بدیهی و نظری - نیز کمک گرفت.

علاوه بر اینکه، هرچند بازگشت همه قضایای بدیهی و نظری - چه در علم اخلاق و چه در علوم دیگر - در نهایت به اصل تناقض است، اما فیلسوف اخلاق می‌تواند این اصل و دیگر بدیهیات حکمت نظری مانند اصل علیت را به عنوان مبانی بدیهی و اصول متعارفه خود قرار دهد و با بدیهیات علم اخلاق به اثبات احکام نظری آن بپردازد. در این صورت، علم اخلاق دست‌کم در اثبات برخی احکام نظری خود نیازمند علوم دیگر نیست. مؤید این مطلب آن است که نه تنها اخلاق بلکه هیچ علمی از تناقض و علیت بحث نمی‌کند بلکه همه آنها این اصول را - که فلسفه عهده‌دار آنهاست - مسلم و مفروض می‌گیرند.

نتیجه‌گیری

در این اثر ما دو پرسش اساسی را در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق مطرح نمودیم و بر اساس آثار و آراء آیت‌الله جوادی آملی به آن دو پاسخ دادیم. پرسش اول این بود که آیا علم اخلاق از قضایای بدیهی برخوردار است؟ اگر پاسخ مثبت است، وجه بدهت آنها چیست؟ پرسش دوم این بود که آیا وجود قضایای بدیهی در اخلاق به این معناست که علم اخلاق برای اثبات قضایای نظری‌اش به علوم دیگر نیاز ندارد؟ یا اینکه برای اثبات این قضایا، باید آنها را بر اساس نظریه مبناگروی به بدیهیات حکمت نظری ارجاع داد؟

آیت‌الله جوادی در پاسخ به سؤال اول، دست‌کم دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» را بدیهی و تحلیلی می‌داند. چون حسن و قبح از صمیم و حاق ذات عدل و ظلم استخراج می‌گردند و نیاز به ضمیمه و واسطه ندارند، تحلیلی‌اند. و چون قضایای حسن و قبح، بی‌نیاز از استدلالند، بدیهی‌اند آن هم از نوع اولیات که اگر معنای عدل و معنای حسن به دقت بررسی شود، به طور بدیهی ثبوت ذاتی محمول برای موضوع مورد تصدیق قرار می‌گیرد. البته، استاد جوادی در یکجا با فرق نهادن بین «بدیهی» و «اولی»، دو قضیه مزبور را بدیهی غیر اولی دانستند، در مقابل اصل امتناع اجتماع نقیضین که بدیهی اولی است. به نظر می‌رسد آنجا که آیت‌الله جوادی بدیهی و اولی را مترادف می‌دانند، قضایای حُسن عدل و قبح ظلم از منظر ایشان بدیهی و اولی‌اند؛ اما آنجا که میان‌شان فرق می‌گذارد، قضایای مزبور بدیهی‌اند اما اولی نیستند، چون امکان ارائه استدلال برای آنها وجود دارد.

از منظری دیگر، محمول در این قضایا، نه ذات موضوع است و نه ذاتی آن بلکه عرضی لازم موضوع است؛ از این رو نمی‌تواند ذاتی باب ایساغوجی باشد. و چون به حوزه اعتبار و حکمت عملی مربوط می‌شود که مبتنی بر امور واقع‌اند، نمی‌توان آن را ذاتی باب برهان دانست که مربوط به امور واقع است؛ بلکه باید آن را ذاتی اعتباری یا شبه ذاتی باب برهان نامید.

آیت‌الله جوادی افزون بر آنکه علم به اصول اخلاقی را بدیهی و به یک معنا اولی می‌داند،

برخی احکام اخلاقی را بدیهی وجدانی نیز می‌داند؛ یعنی قضایای که حکایت از معلومات حضوری ما دارند.

و اما در پاسخ به سؤال دوم هرچند به نظر می‌رسد که استاد جوادی اندک قضایای بدیهی حکمت عملی را برای اثبات قضایای نظری آن کافی و علم اخلاق را برای اثبات آنها از علوم دیگر بی‌نیاز می‌دانند، اما حقیقت آن است که ایشان به تفاوت قضیه «اولی» با قضیه «بدیهی»، انحصار قضیه «اولی» در اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارجاع تمام بدیهیات - از هر علمی - به اصل مذکور باور دارند، که در این صورت بدیهیات حکمت عملی نیز مانند «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» باید به اصل تناقض که اصلی فلسفی است، ارجاع یابند. البته این امر ناقض نظریه مبناگرایی نیست؛ چون بر اساس مبناگرایی، قضایای نظری باید به قضایای مبنا و بدیهیات ارجاع یابند. پس قضایای نظری اخلاق نیز باید به بدیهیات ارجاع یابند؛ اعم از بدیهیات علم اخلاق یا بدیهیات علوم دیگر. هرچند فیلسوف اخلاق می‌تواند بدیهیات حکمت نظری مانند اصل تناقض و اصل علیت را به عنوان مبانی بدیهی، مسلم و پیش‌فرض بگیرد و خود را از مراجعه به آنها بی‌نیاز سازد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، دانش نامه علائی: منطق، دهخدا، تهران.
۳. _____ (۱۴۰۴)، الشفا: المنطق، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم.
۴. بحرانی، کمال الدین میثم (۱۴۰۶)، قواعد المرام فی علم الکلام، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف)، دین شناسی، اسراء، قم.
۶. _____ (۱۳۷۶)، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، اسراء، قم.
۷. _____ (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق بشر، اسراء، قم.
۸. _____ (۱۳۷۸)، معرفت شناسی در قرآن، اسراء، قم.
۹. _____ (۱۳۸۴ الف)، فطرت در قرآن، اسراء، قم.
۱۰. _____ (۱۳۸۴ ب)، تبیین براهین اثبات خدا، اسراء، قم.
۱۱. _____ (۱۳۸۶ الف)، سرچشمه اندیشه، جلد ۴، اسراء، قم.
۱۲. _____ (۱۳۸۶ ب)، ریحیق مختوم، جلد ۱/۱، اسراء، قم.
۱۳. _____ (۱۳۸۶ ج)، مراحل اخلاق در قرآن، اسراء، قم.
۱۴. _____ (۱۳۸۷ ب)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، اسراء، قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۷ ج)، مبادی اخلاق در قرآن، اسراء، قم.
۱۶. _____ (۱۳۸۷ د)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، جلد ۱۱، اسراء، قم.
۱۷. _____ (۱۳۸۸ الف)، زن در آینه جمال و جلال، اسراء، قم.
۱۸. _____ (۱۳۸۸ ب)، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، اسراء، قم.
۱۹. _____ (۱۳۸۸ ج)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، جلد ۱۲، اسراء، قم.
۲۰. _____ (۱۳۸۹ الف)، انتظار بشر از دین، اسراء، قم.
۲۱. _____ (۱۳۸۹ ب)، تفسیر انسان به انسان، اسراء، قم.
۲۲. _____ (۱۳۸۹ ج)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، جلد ۲، اسراء، قم.
۲۳. _____ (۱۳۸۹ د)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، جلد ۱۸، اسراء، قم.

۲۴. _____ (۱۳۸۹هـ)، حیات عارفانه امام علی علیه السلام، اسراء، قم.
۲۵. _____ (۱۳۹۱)، مفاتیح الحیاة، اسراء، قم.
۲۶. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، کاوش های عقل عملی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۷. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۷۱)، الجوهر النضید، بیدار، قم.
۲۸. _____ (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، الشریف الرضی، قم.
۲۹. _____ (۱۴۱۲) القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
۳۰. _____ (۱۹۸۲) نهج الحق و كشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، بیروت.
۳۱. رازی، قطب الدین (۱۳۸۴)، تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية، بیدار، قم.
۳۲. _____ [بی تا]، شرح مطالع الانوار فی المنطق، انتشارات کتبی نجفی، قم.
۳۳. سبحانی، جعفر (۱۴۱۱)، الالهیات، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، قم.
۳۴. _____ (۱۳۷۰)، بحوث فی الملل و النحل، جلد ۳، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم.
۳۵. _____ (۱۴۲۰)، رسالة فی التحسین و التقیح، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم.
۳۶. _____ (۱۴۲۳)، رسائل و مقالات، جلد ۳، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم.
۳۷. _____ (۱۴۱۹)، مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، دارالاضواء، بیروت.
۳۸. _____ (۱۴۱۲)، مفاهیم القرآن، جلد ۶، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم.
۳۹. سبزواری، قطب الدین (۱۳۷۳)، الخلاصة فی علم الکلام، چاپ شده در: میراث اسلامی ایران، دفتر اول، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۴۰. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲)، شرح الاسماء الحسنی، دانشگاه تهران، تهران.
۴۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۴۲. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱)، الذخيرة فی علم الکلام، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.

۴۳. سیوری حلی، جمال‌الدین فاضل مقداد (۱۴۰۵)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم.
۴۴. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۴۵. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۴۶. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ الف)، بحوث فی علم الاصول، جلد ۸، تقریر حسن عبدالساتر، الدار الاسلامیة، بیروت.
۴۷. _____ (۱۴۱۷ ب)، بحوث فی علم الاصول، جلد ۴، تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی، مؤسسه دایرة‌المعارف فقه اسلامی، قم.
۴۸. _____ (۱۴۱۵)، جواهر الاصول، بیروت، دارالتعارف، بیروت.
۴۹. _____ (۱۴۰۸)، مباحث الاصول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۵۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵)، تلخیص المحصل، دارالاضواء، بیروت.
۵۱. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، سایه، تهران.
۵۲. _____ (۱۳۶۴)، سرمایه ایمان، الزهراء، تهران.
۵۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، جلد ۳، صدرا، تهران.
۵۴. _____ (۱۳۸۱ الف)، مجموعه آثار، جلد ۴، صدرا، تهران.
۵۵. _____ (۱۳۸۱ ب)، مجموعه آثار، جلد ۱۷، صدرا، تهران.
۵۶. _____ (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، جلد ۲۰، صدرا، تهران.
۵۷. _____ (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، جلد ۲۶، صدرا، تهران.
۵۸. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۳)، المنطق، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.