

فلسفه اخلاق استاد جوادی آملی

سید علیرضا صالحی ساداتی *

**
محسن جوادی

چکیده

استاد جوادی آملی ماهیت گزاره‌های اخلاقی را اعتباری می‌داند. اعتبار یک فعل نفسانی است که انسان با توجه به واقعیت‌های موجود و غایات مطلوب، قبل از هر عملی عموماً و نیز قبل از عمل اخلاقی خصوصاً مرتکب می‌شود. نظریه اعتبار نظریه‌ای است در باب فلسفه عمل به طور عام و فلسفه اخلاق به طور خاص. به تصریح ایشان ماهیت گزاره‌های اخلاقی انشائی است که ابراز همان اعتبار است و گزاره‌های اخلاقی که صورت خبری دارند نیز در واقع انشائی هستند. اعتبارات در حوزه اخلاق، اعتبارات دل‌بخوایی و گزارف نیستند، بلکه بر در نظر گرفتن واقعیات و اهداف مشترک انسانی مبتنی‌اند. این نظریه را می‌توان از نظریات ناشناخت‌گرایی اخلاقی برشمرد که گزاره‌های اخلاقی را قابل صدق و کذب نمی‌دانند. بر خلاف بسیاری از ناشناخت‌گرایان، ایشان مطلق‌گرای اخلاقی است و معتقد است گزاره‌های اخلاقی با وجود غیرشناختی بودن برهان‌پذیرند و همان‌گونه که بدیهیاتی در حوزه نظر وجود دارد، بدیهیاتی نیز در حوزه عمل وجود دارد. این امر باعث می‌شود که برهان و بداهت، مختص قضایای خبری نباشند. غایت اخلاق تکامل فرد است که به تبع، تکامل جامعه را به همراه خواهد داشت. بنابراین گرچه حسن فعلی فواید خویش را دارد، تکامل به حسن فاعلی نیز نیاز دارد. تبلور حسن فاعلی در ملکه شدن فضایل است. ملکه شدن فضایل، بصیرت‌هایی را در قوه تشخیص به دنبال دارد. به نظر می‌رسد به لحاظ هنجاری می‌توان استاد جوادی آملی را فضیلت‌گرا نامید؛ اما این فضیلت‌گرایی با عمل به وظیفه و در نظر گرفتن نتایج

* دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم. (salehiali20@gmail.com)

** استاد دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۳/۱۲؛ تاریخ پذیرش ۹۷/۰۸/۰۲.

عمل در شرایطِ مخصوص منافاتی ندارد، بلکه شخص فضیلت‌مند در تشخیص افعال نیک و نتایج افعال نیک، بصیرتی افزون خواهد داشت. اخلاق در حوزه تدین معنای متفاوتی خواهد داشت؛ زیرا اعتبارها بر واقعیت‌ها مبتنی‌اند، و وجود خدا و زندگی پس از مرگ، به عنوان واقعیت، اعتبارات خاص خود را برای اعمال، طلب می‌کنند. همچنین اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ، انگیزه اخلاقی را تشدید می‌کند و هدف زندگی اخلاقی را از زندگی دنیوی فراتر خواهد برد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اخلاق، شناخت‌گرایی، ناشناخت‌گرایی، اعتبار، جوادی آملی، حکمت عملی.

مقدمه

اخلاق علمی است که در باب ارزش‌ها و رفتارها بحث می‌کند. سابقه این علم به صورت مدون به یونان باستان برمی‌گردد؛ و توصیه‌های اخلاقی اگرچه همواره در متون به دست رسیده از فرزندان تاریخ وجود داشته، با ادیان آسمانی نیز پیوندی ناگسستنی دارند. با ظهور اسلام و تجلی آن در قرآن و سیره و کلام معصومان و شرح و بسط آن توسط عالمان دینی، توجه به اخلاق و گزاره‌های اخلاقی در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی تبلور پیدا کرده است. در سنت اسلامی علم مستقلی متکفل بحث فلسفی حول اخلاق نبوده و هر علمی از منظر خود و عمدتاً فارغ از بررسی فلسفی، مستقیم به ماهیت اخلاق پرداخته است. بحث درباره گزاره‌های اخلاقی در فلسفه اسلامی، عمدتاً ذیل بحث اثبات وجود نفس و قوای آن قرار می‌گرفت (ادعا می‌شد که اخلاق از جنبه‌های عقل عملی است و این عقل یکی از قوای نفس است)؛ در علم کلام ذیل بحث صفات و افعال الهی، در علم منطق تحت عنوان مشهورات، و در اصول فقه نیز تحت عنوان مستقلات و ملازمات درباره آن بحث می‌شد. در سنت فلسفی غرب بحث از اخلاق با شروع این سنت موجود بوده است. با ظهور جریان فلسفه تحلیلی در قرن بیستم که تخصصی شدن بحث‌های فلسفی را نیز در ضمن خود داشت، رشته فلسفه اخلاق به عنوان علمی مستقل به وجود آمد که حاوی پیشرفت‌های چشم‌گیری تاکنون بوده است. فلسفه اخلاق شامل سه حوزه است: ۱. فرااخلاق^۱ که عمدتاً به بررسی معناشناختی^۲، معرفت‌شناختی^۳، هستی‌شناختی^۴ گزاره‌ها و مفاهیم ناظر به موضوعات و ارزش‌های اخلاقی می‌پردازد؛ ۲. اخلاق هنجاری^۵ که به نظام‌های اخلاقی — دستوری می‌پردازد. بحث درباره نظام‌های اخلاقی وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی و فضیلت‌گرایی در این

1. Meta ethics.
2. Semantic.
3. Epistemic.
4. Ontologic.
5. Normative ethics.

حوزه است؛^۳ اخلاق عملی^۱ که به اخلاقی بودن امور عملی خاص مانند سقط جنین و ساخت سلاح‌های کشتار جمعی می‌پردازد.

برخی متفکران متأخر سنت شیعی مانند محقق اصفهانی و علامه طباطبایی اخلاق و گزاره‌های اخلاقی را ناشی از اعتبار دانسته‌اند. از جمله مدافعان نظریه اعتباری علامه طباطبایی با مقداری تغییر و اصلاحات، شاگرد ایشان استاد جوادی آملی است. در این مقاله کوشش بر آن است که با تکیه بر آثار مختلف استاد جوادی آملی و با استفاده از روش تعقلی-تحلیلی نظریه ایشان در باب ابعاد مختلف ماهیت اخلاق به دست داده شود.

ماهیت گزاره‌های اخلاقی

فیلسوفان فرااخلاق در مواجهه با گزاره‌های اخلاقی به دو دسته شناخت‌گرایان^۲ و ناشناخت‌گرایان^۳ تقسیم می‌شوند؛ هر یک از این دو دسته نیز زیرمجموعه‌های زیادی دارند، اما وجه جامع شناخت‌گرایان این است که گزاره‌های اخلاقی را دارای ویژگی‌های زیر می‌دانند:

۱. قابل صدق و کذب هستند (اعم از این که صادق باشند یا کاذب)؛

۲. متعلق باور قرار می‌گیرند (رابطه گزاره با فاعل شناسایی)؛

۳. معرفت‌بخش^۴ هستند (رابطه گزاره با محکمی) (Fisher, 2011: 23).

از نظر شناخت‌گرایان، گزاره‌ای مانند «راست‌گویی خوب است» اولاً قابل صدق و کذب است؛ ثانیاً ابرازکننده متعلق باور ما است؛ و ثالثاً معرفت‌بخش است و از وضعیتی گزارش می‌دهد. در مقابل، ناشناخت‌گرایان گزاره‌های اخلاقی را فاقد ویژگی‌های فوق دانسته، تبیین‌های متفاوت دیگری از جملات اخلاقی دارند. طبق نظر آن‌ها گزاره‌های اخلاقی، حتی اگر ظاهراً خبری باشند، از چیزی خبر نمی‌دهند، بلکه کارکرد آن‌ها ابراز عواطف یا توصیه به یک فعل،

-
1. Applied ethics.
 2. Cognitivism.
 3. Non-cognitivism.
 4. Informative.

و اموری از این دست است.

به نظر می‌رسد یکی از دلایل مهم این اختلاف، انگیزشی بودن گزاره‌های اخلاقی است. گزاره‌های اخلاقی افراد را به سمت انجام فعل مورد نظر سوق می‌دهند یا از آن دور می‌کنند که برخی ناشناخت‌گرایان این را دلیلی (و دست‌کم یکی از دلایل) بر این دانسته‌اند که گزاره‌های اخلاقی چیزی را بیان نمی‌کنند بلکه شأن تحریکی دارند.

استاد جوادی آملی با بیان دو اصطلاح از عقل نظری و عقل عملی در سنت فلسفی اسلام و پذیرش یکی از این اصطلاحات، گزاره‌های اخلاقی را از مدرکات عقل نظری می‌داند. اولین معنا که مشهورتر است، این است که عقل نظری مسئول درک گزاره‌های غیرعملی (هست‌ها و نیست‌ها) و عقل عملی مسئول ادراک گزاره‌های ناظر به عمل (باید و نباید) است. دومین معنا که مختار ایشان است، با بیان این استدلال که انسان یک قوه شناختی و نظری دارد و یک قوه عملی، عقل نظری را مسئول شناخت - اعم از امور ناظر به نظر (که به آن حکمت نظری گفته می‌شود) و امور ناظر به عمل (که به آن حکمت عملی گفته می‌شود) - و عقل عملی را مسئول عمل (اعمالی از قبیل اراده و نیت و تحریک عضلات و...) می‌داند.^۱

لازم است عنایت شود که اولاً عقل عملی دو اصطلاح دارد: یکی آن‌که مُدرک مطالب حکمت عملی (باید و نباید) است و دیگری که چندان رایج نیست، ولی در مکتوبات راقم سطور دارج است، این است که ادراک حکمت عملی مانند ادراک حکمت نظری فقط به عهده عقل نظری است که مسئول جزم و علم است؛ اما عزم، تصمیم، اراده، اخلاص و سایر مطالب عملی، همگی به عهده عقل عملی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۳).

1. Motivational.

۲. نیز ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج: ۴۶؛ ۱۳۹۱: ۱۱۸؛ ۱۳۸۸: ب: ۲۸۰/۲؛ و ۱۳۸۹: ب: ۶ و ۳۷؛ از نظر ایشان آنچه در جوامع روایی به عنوان «العقل ما عُهِد به الرحمن و اکتسب به الجنان» آمده، همین عقل عملی است (۱۳۸۸: ب: ۵۵۰/۲ و ۱۳۸۹: ج: ۴۵ و ۴۶).

عقل یا نظری است یا عملی. در بین تعاریفی که برای این دو ذکر شده، مناسب‌ترین تعریف آن است که گفته شود: دو نیرو در انسان وجود دارد که وی با یکی از آنها می‌فهمد و با دیگری عمل می‌کند. به آن نیرویی که عهده‌دار جزم و فهم و اندیشه انسانی است، عقل نظری می‌گویند؛ و به آن نیرویی که عهده‌دار عزم و اراده است، عقل عملی گویند؛ پس عقل یا عالم است یا عامل که از این دو به قوه علامه و قوه عماله، قوه بینش و قوه کنش تعبیر شده است. البته هر یک از این دو دارای درجات و مراتب مختلفی است که برای هر کدام فروع و احکام خاص خود است؛ احساس، تخیل، توهم، تعقل و جزم در برابر شک، از شئون عقل نظری؛ و نیت، اراده، عزم، در مقابل تردید، از شئون عقل عملی است (همو، ۱۳۸۳: ۶۴۲).

این بیانات نشان می‌دهد ایشان در باب گزاره‌های اخلاقی شناخت‌گرا هستند؛ زیرا کارکرد عقل نظری علم است و علوم مختلف، مطابق تقسیم‌بندی سنی ارسطو نیز حاصل کارکرد همین عقل نظری است:

حکمت نظری و عملی، هر یک، از تقسیمات ثانوی دیگری نیز برخوردار هستند. فلسفه و حکمت نظری را به سه بخش تقسیم کرده‌اند:

۱- فلسفه علیا؛

۲- فلسفه وسطی؛

۳- فلسفه سفلی.

فلسفه علیا و اولی همان فلسفه به معنای اخص است که شامل بخشی خاص از مسائل و مباحث نظری علوم می‌شود. وجه اشتراک این مسائل در کاوش پیرامون اصل واقعیت اشیا و احکام و عوارض ذاتی هستی آنهاست. بنابراین فلسفه علیا و اولی همان هستی‌شناسی است. فلسفه آن‌گاه که به صورت مطلق ذکر می‌شود، همین بخش از حکمت نظری، یعنی هستی‌شناسی به ذهن متبادر می‌شود.

فلسفه و حکمت وسطی شامل علوم ریاضی است که تعلیمات نیز نامیده می‌شوند و فلسفه سفلی تمامی علوم طبیعی و مادی را در بر می‌گیرد.

حکمت عملی نیز به سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌شود

(جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۱۲۳).

اما تصریحات دیگری از ایشان نشان می‌دهد که بیانات فوق و نظایرشان در آثار ایشان تعبیرات مسامحی هستند و گزاره‌های اخلاقی ولو ظاهراً خبری باشند، در واقع، انشائی هستند. به تعبیر دیگر، خبری و انشائی بودن، ویژگی الفاظ و جملات نیست، بلکه ویژگی مفاهیم است و گزاره‌های اخلاقی صرفاً الفاظشان حالت خبری دارد، ولی مفهوم و معنای آن‌ها انشائی است و حالت روانی ما نیز نسبت به آن‌ها باور نخواهد بود:

در علوم نظری قضیه واقعاً قضیه و خبر است؛ و موضوع، محمول و جهت دارد؛ ولی در امور عملی، قضیه در حقیقت، قضیه نیست، بلکه «انشاء» است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۴).

گزاره‌های اخلاقی در واقع، ابراز اعتبار نفسانی در راستای عمل خاصی هستند. به نظر می‌رسد نظریه اعتباریت عموماً نظریه‌ای در باب فلسفه فعل و خصوصاً نظریه‌ای در باب فلسفه اخلاق است؛ بدین معنا که انسان قبل از هر فعلی، طبق وضعیت بالفعل خویش و وضعیت مطلوبش، یک «باید» برای انجام آن فعل اعتبار می‌کند:

از آن‌جا که انسان موجودی ادراکی است و کارهای خود را با اختیار و اراده انجام می‌دهد تا آن‌جا که می‌فهمد، آن‌ها را بر اساس «باید» و «نباید» تنظیم می‌کند؛ اما آن‌جا که ادراک ندارد، خود را آزاد می‌پندارد؛ مثلاً می‌گوید من در هوای سرد باید لباس ضخیم بپوشم تا سرما نخورم و در هوای گرم باید لباس نازک بپوشم تا از گرما آسیب نبینم؛ چنان‌که در گرسنگی و سیری این چنین است. انسان در فصول گوناگون، تصمیم‌های مختلفی می‌گیرد و بایدها و نبایدهای گوناگونی دارد، حتی در شبانه روز نیز بایدها و نبایدهای گوناگونی دارد؛ زیرا حوادث یکسان نیست؛ مثلاً گاهی وقت کار و گاهی وقت استراحت است. این بایدها و نبایدها از کیفیت برخورد انسان با حوادث پیدا می‌شود؛ به عبارت دیگر، انسان بایدها و نبایدها را بر اساس روابطی که بین خود و جهان تکوین می‌بیند، تنظیم می‌کند (همان: ۲۶).

این تبیین با تبیین سنتی از فعل تفاوت دارد؛ تبیین سنتی از فعل معمولاً بدین شکل بود:

۱. تصور فعل، ۲. درک مصالح فعل، ۳. شوق به فعل، و ۴. تحریک عضله به سمت فعل

(ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۴۲).

اما به نظر می‌رسد از نظر ایشان انسان با توجه به هدف، الزامی بودن فعل مناسب آن هدف را اعتبار می‌کند. بنابراین تفاوت نظر ایشان با نظریه سنتی از فعل را می‌توان این‌گونه بیان کرد: اولاً مبدأ برخی افعال درک مصلحت و علم نیست، بلکه میل نفسانی یا نیاز غریزی و یا نیاز اجتماعی و یا میل به کمال است. کار عقل، کشف راه‌های منجر به کمال است. به تعبیر دیگر (در برخی افعال) این‌گونه نیست که ابتدا فعل را تصور کنیم و مصلحت آن را دریابیم، بلکه با توجه به واقعیت‌های موجود، ابتدا در خود نیازی به حالتی را احساس می‌کنیم و سپس فعل مناسب با آن حالت را اعتبار می‌کنیم. ثانیاً بعد از شوق، نفس یک فعل نفسانی انجام می‌دهد که آن را اعتبار می‌گوییم:

انسان در بخش حکمت عملی، پدیدآورنده اعتبارات است و نه کاشف حقایق؛ زیرا بر اساس غرایز درونی، نیازمند اموری مانند غذا، مسکن، لباس، همسر و... است و چون این نیازمندی‌ها از نظر سود و زیان و ملامت و... گوناگون است، انسان را وامی‌دارد به چیزی که نیازش را برطرف می‌سازد، علاقه پیدا کند و آن را نیکو بشمارد و از آنچه مانع رفع نیازش می‌شود، متنفر شود و آن را قبیح پندارد. پس عناوین حُسن و قبح، محبت و عداوت و مانند آن، اعتباریاتی هستند که جایگاه آن، حوزه اعتبار خود انسان است و خارج از وجود انسان حقیقت و واقعیتی ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۳۶/۱۰).

گزاره‌های اخلاقی نیز از این قانون پیروی می‌کنند. انسان با توجه به ویژگی‌های نفسانی و ملکات متناسب با آن و شناخت سعادت و تکامل خویش، برای دستیابی به سعادت فردی و اجتماعی، گزاره‌های اخلاقی را اعتبار می‌کند:

البته امور اعتباری و عناوین معتبر در اخلاق، فقه و حقوق، محفوف به دو امر تکوینی و حقیقی است: زیرا از یک سو، تکیه‌گاه حقیقی و تکوینی دارد که از آن‌جا نشأت می‌گیرد و خاستگاه واقعی دارد که از آن منشأ پدید می‌آید؛ و از سوی دیگر، آثار حقیقی و تکوینی دارد که در روح انسان عامل و متصف و متخلق پدید می‌آید و در معاد که ظرف ظهور همه حقایق و بروز همه امور تکوینی است، متبلور می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۹۲/۵).

اعتبارات اخلاقی، اعتباراتی برای سعادت هستند. این اعتبارات، هم برای ارتقای زندگی

دنیوی (چه فردی و چه اجتماعی) و هم برای ارتقای زندگی معنوی افراد خواهند بود؛ لذا توحید الهی و عقلانیت در آن ملحوظ است:

چون انسان دارای حیثیت اجتماعی است، بدون جامعه نمی‌تواند زندگی کند و زندگی اجتماعی وی نیز بدون قانون مدون، میسر نیست و این قانون را امور اعتباری تشکیل می‌دهد؛ زیرا عنوان حسن و قبح، عدل و ظلم، صدق و کذب، امانت و خیانت، بیع، اجاره، صلح و دیگر مسائل فقهی و حقوقی، همه از سنخ امور اعتباری است که بیرون از اعتبار، مصداق عینی ندارد؛ چنان‌که برخی از همین امور با اختلاف اقلیم و نژاد و زبان و زمان دگرگون می‌شود؛ پس جامعه انسانی به امور اعتباری قانون‌مند نیاز دارد و مهم‌ترین عامل رابط میان مبدأ و منتهای انسان، همین قوانین اعتباری است که بدون آن، نه زندگی اجتماعی انسان میسر است و نه تکامل وی متصور. ... همانا ملاحظه توحید خدا و اسمای حسناى او در مبدأ، و مراعات مرجعیت خدا و صفات علیای او در منتهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۰۱-۱۰۲).

اعتبار یک فعل نفسانی است که مبتنی بر واقعیات موجود و غایات مطلوب مشترک انسانی است. عمل طبق آنچه اعتبار شده است، دارای آثار واقعی دنیوی و اخروی است؛ لذا لازمه اعتباری بودن، گزاف بودن و نسبی‌گرایی اخلاقی^۱ نیست، بلکه اعتباری بودن به این معناست که مفاهیم و محمولات اخلاقی، مدلولات خارجی ندارند:

اخلاق، علمی اعتباری و مسائل اخلاقی جزو امور اعتباری است، لیکن از امور اعتباری محض نیست تا به دست معتبر سپرده شده باشد؛ مثلاً گاهی انسان برای انجام کاری به کاغذی بها و اعتبار می‌دهد، ولی بعد آن را باطل می‌کند؛ این گونه از اعتباری‌ها ریشه تکوینی ندارد؛ مانند صدر و ذیل یک مجلس که امری اعتباری است؛ به این معنا که ممکن است انسان، در فصلی، گوشه‌ای از یک اتاق و در فصلی دیگر، گوشه دیگر آن اتاق را صدر مجلس قرار دهد و مقابل آن را ذیل بداند، هیچ‌کدام از صدر و ذیل اعتباری، واجد اصالت تکوین نیستند؛ ولی بعضی از امور اعتباری ریشه تکوینی دارند. معنای اعتباری بودن اخلاق،

1. Moral Relativism.

این است که اخلاق، در خارج «مابازاء» ندارد؛ یعنی در خارج، چیزی مثلاً به نام درخت، زمین، آب، انسان، ستاره و صدها و هزارها موجود خارجی دیگر وجود دارد؛ اما چیزی به عنوان صدق، کذب، ظلم، عدل، حُسن، قبح و مانند آن‌ها وجود ندارد که ما بتوانیم به آن اشاره کنیم و بگوییم این، حَسَن و آن، قَبیح و یا این، حُسن و آن قُبَح است. البته منشأ انتزاع اعتبار این امور در خارج وجود دارد. چقدر فرق است بین نظری که اخلاق را اعتباری محض بداند و بگوید چون هیچ «مابازاء» ندارد مانند سنن و رسوم عادی، به قرارداد محض وابسته است، (لذا ممکن است وصفی از اوصاف نفسانی، مانند تقوا در عصری و یا برای مردم منطقه‌ای، خوب و در عصر دیگر و برای مردم منطقه‌ای دیگر، بد باشد) و بین آن نظر نهایی که در حکمت متعالیه مطرح است که اخلاق اعتباری محض نیست، بلکه امری اعتباری است که دارای منشأ تکوینی و واقعی است، بلکه واقعیت‌ساز نیز هست. این نظر دوم در اوج اخلاق‌شناسی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۸).

فردگرایی فضیلت محور

از نظر استاد جوادی آملی اخلاق به ملکه شدن فضایل در نفس به دست می‌آید (همو، ۱۳۹۰: ۵۱). حسن فعلی به تنهایی موجب کمال نخواهد بود، بلکه به حسن فاعلی نیز نیاز دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب: ۱۱۳). حسن فاعلی با تخلق روح به اخلاق به دست می‌آید و عمل کردن به اخلاق به همراه نیت و اعتقاد، نفس را دارای ملکات نفسانی می‌کند. این ملکات نفسانی خود موجودات واقعی و دارای آثار واقعی در جهان کنونی و جهان پس از مرگ هستند:

یک مطلب این است کسی که دارای رذایل اخلاقی شد، از برکات محروم است و آن کس که دارای فضایل اخلاقی شد، از برکات متنعم است؛ یعنی اگر جامعه اهل نماز استسقاء، دیانت، عدل و قسط و عمل صالح باشد، برکات را به موقع می‌بیند، وگرنه برکات از او گرفته می‌شود.

درباره نعمت‌های آخرت، تعبیر دیگری دارد و آن این‌که: اعمال شما در آخرت به صورت نعمت ظهور می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۱۰۷).

بر این اساس، معارف و اخلاق و احکام دینی نیز که امور اعتباری هستند، در صورت علم و عمل و التزام به آن‌ها اثر تکوینی بر روح انسان می‌گذارند و روح را به دید بصیرتی نورانی می‌سازند (همو، ۱۳۸۸ ب: ۲۲۱/۱۲).

بنابراین هدف اخلاق در ابتدا تکامل فرد است و تکامل جامعه، تابع تکامل فردی است؛ زیرا افراد برتر هستند که جامعه برتر را می‌سازند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج: ۱۷۱-۱۷۳). می‌توان گفت به لحاظ هنجاری، معیار فعل نیک، در راستای فضیلت بودن و ناشی شدن از فضیلت است. البته این به معنای نفی حسن و قبح فعلی و در نظر گرفتن نتایج عمل نیست، بلکه شخص فضیلت‌مند بصیرت افزونی در تشخیص افعال نیک و غایات آن خواهد داشت. تکامل، امری تشکیکی و مدرج است و اخلاق گرچه شرط لازم تکامل است، شرط کافی نیست، بلکه توجهات به معارف عرفان عملی و سلوک طبق آن، غایت نهایی تکامل را حاصل خواهد کرد:

اخلاق علمی، جهاد اوسط است؛ زیرا انسان در این مرحله باید متخلّق شود: منافع خود را بر مصالح امت مقدم نماند و مرتکب گناه و حرام نشود؛ اعمال واجب و مستحب را انجام دهد؛ اهل عبادت و زهد و ... باشد. هرچند پیمودن این مرحله سخت است، جهاد اوسط نام دارد؛ اما عرفان عملی این است که انسان بکوشد از خود بالا بیاید و آنچه انبیا به او وعده یا وعید داده‌اند (بهشت و دوزخ)، هم‌اکنون ببیند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۱۱۴/۲۴).

نکته مهمی که باید بدان توجه کرد، این است که استاد جوادی آملی در برخی از آثار خود از تجربی بودن گزاره‌های اخلاقی سخن گفته‌اند:

اخلاق، که مایه سلامت یا بیماری روح است نیز جزو علوم تجربی است که وحی از آن پرده برداشته (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۱).

مراد ایشان از تجربی بودن، همان تجربی بودن آثار و منشأ اخلاق است و تجربی بودن به معنای مورد تجربه بودن مفاهیم اخلاقی نیست که در فلسفه اخلاق غربی به عنوان

طبیعت‌گرایی^۱ یا طبیعت‌گرایی تقلیل‌گرا^۲ (که دو نظریه شناخت‌گرایانه و واقع‌گرایانه هستند) از آن‌ها بحث می‌شود (Simon, 2012: 41-88).

از مجموع سخنان ایشان برمی‌آید که استاد جوادی آملی در بحث انگیزش اخلاقی، برون‌گرا^۳ هستند؛ به این معنا که انگیزش اخلاقی صرفاً از خود گزاره‌های اخلاقی ناشی نمی‌شود، بلکه انگیزش اصلی برای انجام دادن افعال اخلاقی را غایت یا غایاتی که اخلاق در راستای آن است، تأمین می‌کنند؛ به این معنا که انسان می‌بیند ملکات نفسانی و سعادت (مثلاً لقای الهی) با انجام افعال اخلاقی حاصل می‌شوند و به همین دلیل آن‌ها را اعتبار می‌کند.

مطلق‌گرایی اخلاقی^۴

در اذهان بسیاری ناشناخت‌گرا بودن با نسبی‌گرایی پیوند دارد؛ زیرا اعتبار یک عمل نفسانی است و ممکن است هر فردی یا هر فرهنگی، بسته به شرایط زمانی و مکانی و اهداف مختلف خویش افعال گوناگونی را اعتبار کند. استاد جوادی آملی دلایل گوناگونی در برابر این شبهه و به نفع مطلق‌گرایی اخلاقی بیان می‌کند.

استدلال از راه تجرد قوا بر جاودانگی اخلاق

این استدلال مبتنی بر پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی است. مقدمات استدلال به این نحو است:

۱. روح مجرد است؛
۲. تمامی قوای روح (حس، تخیل، توهم، عقل) نیز مجرد هستند؛
۳. متعلقات هر یک از این قوا نیز مجرد هستند؛
۴. فضایل و رذایل نفسانی در تجرد مانند متعلقات این قوا هستند؛
۵. امر مجرد قابل تغییر و زوال نیست.

1. Naturalism.
2. Reduction Naturalism.
3. Externalist.
4. Moral Absolutism.

بنابراین وقتی این علوم و نیز صاحبان و موصوفان آن‌ها، یعنی قوای یادشده، مجرد باشند، ملکات فاضله یا رذیله‌ای که همتای این علوم در حد احساس یا تخیل یا توهم یعنی در حد شهوت یا غضب و مانند آن هستند، مجردند و مجرد، ابدیت و دائمی بودن را به همراه دارد؛ و در نتیجه، مسائل اخلاقی را با این ابدیت که با تجرد روح انسانی همراه است، می‌شود تضمین کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۳).

استدلال بر اساس درک کلیات

ما کلیاتی را از موضوعات نظری و عملی انتزاع می‌کنیم و این انتزاع توسط نفس مجرد صورت می‌پذیرد و بنابراین این کلی نیز یک امر جاودان است. در ضمن این استدلال، استاد جوادی آملی استدلال دیگری را مطرح می‌کند مبنی بر این که چون روح امری جاویدان است، بنابراین مسائلی که برای تطهیر آن لازم است نیز باید جاودان باشد:

پس ما با بررسی در هر یک از مسائل نظری و مسائل حقوقی، عملی و اخلاقی، بخشی از مسائل کلی را در دست ذهن داریم و معلوم است که کلی را روح مجرد درک می‌کند و روح مجرد امری جاودانه است؛ و اگر امری جاودانه شد، برای تطهیر و تهذیب یک امر جاودانه، مسائل جاویدان لازم است. از این جهت، اخلاق یک مسأله جاودانه یعنی یک امر ثابت و «لایتغیر» می‌شود (همان: ۱۲۱).

البته باید مقدمه دیگری به استدلال جاودان بودن روح افزود و آن نیز وجود فطرت مشترک در انسان‌هاست که استاد بدان اشاره می‌کند (و البته خود به عنوان یک استدلال مستقل نیز طرح خواهد شد):

فطرت انسان‌ها در همه یکسان است و اگر چیزی خوب است، برای همه انسان‌ها خوب و اگر چیزی زیان‌بار است، برای همه آن‌ها زیان‌بار است (همان: ۱۲۵).

استدلال بر اساس درک قضایای جزئی

استدلال دیگر بر جاودانگی اخلاق این است:

۱. انسان برای انجام اخلاقیات به درک امور جزئی نیاز دارد؛

۲. امور جزئی مانند خود انسان «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» هستند؛

۳. بنابراین فضایل و اوصاف جزئی نیز جاودانه هستند.

معنای جاودانه بودن اخلاق، تنها در این نیست که انسان قضایای کلی را ادراک می‌کند، بلکه به این نیز هست که اگر قضایای جزئی را هم ادراک کند و کارها را بر اساس آن قضایای جزئی، تنظیم کند، آن قضایای جزئی مانند خود روح، «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است؛ زیرا کارهای جزئی در اوایل، مادی است، ولی در پایان مجزّد می‌شود؛ چون همراه با روح حرکت می‌کند؛ وقتی خود روح، سیار باشد و به مقام روحانیت و تجرّد برسد، ملکات و اوصافی که در متن آن تعبیه شده و همگام با روح، سیر و حرکت جوهری یافته‌اند نیز «روحانیة البقاء» می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۵).

استدلال از راه مشترک بودن فطرت انسانی

استدلال دیگر بر مطلق بودن قضایای اخلاقی، فطرت مشترک بشری است که باعث می‌شود نیاز به کمال و وسایل رسیدن به آن برای همه مشترک باشد؛ بنابراین همه انسان‌ها برای کمال، اعتبارهای یکسان انجام می‌دهند:

معیار در حسن و قبح حکمت عملی نیز ملایمت یا منافرت با اغراض شخصی افراد بشر نخواهد بود، بلکه مدار همان تلائم و تنافر با نظام هماهنگ فطرت مشترک انسانی است که به‌مثابه فصل مقوم انسانیت انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج: ۴۹).

محدوده اعتباری بودن اخلاق

ابتدا باید یادآور شد که حسن و قبح در فلسفه و کلام معانی متفاوتی دارد و تمام اقسام آن‌ها اعتباری نیستند.

استاد جوادی آملی حسن و قبح در حکمت نظری و حکمت عملی را از هم تفکیک می‌کند: حسن عدل و قبح ظلم گاهی در حکمت نظری مانند علم کلام مطرح می‌شود و گاهی در حکمت عملی مانند اخلاق، حقوق و فقه. آنچه در حکمت نظری مورد بحث قرار می‌گیرد، به موجود حقیقی و عدم آن برمی‌گردد که از حوزه اعتبار انسان بیرون است؛ و آنچه در حکمت عملی مطرح می‌شود، به موجود اعتباری و عدم آن برمی‌گردد که از حوزه حقیقت خارج است. حسن و قبحی که در کلام مورد بحث

قرار می‌گیرد، به کمال وجود حقیقی و نقص آن برمی‌گردد؛ قهراً منظور از حسن عدل و قبح ظلم در علم کلام، حسن و قبح حقیقی خواهد بود، نه اعتباری؛ چه این که مراد از آن‌ها در علم اخلاق، حقوق و فقه، اعتباری خواهد بود، نه حقیقی (همان: ۴۶).

ایشان بیان می‌کند که حسن و قبح افعالی که به خدا نسبت می‌دهیم، حسن و قبح مورد بحث در حکمت نظری است و نه حسن و قبح مورد بحث در حکمت عملی. تفاوت این دو در این است که حسن و قبح در حکمت نظری، حقیقی است و خبری و جهت قضیه در آن امکان و امتناع است؛ یعنی وقتی در کلام می‌گوییم که مثلاً گزاره «الصدق حسن» که برای خدا به کار می‌رود، یک گزاره حقیقی و جهت آن ضرورت است، در این گزاره، ما از یک وضعیت ضروری گزارش می‌دهیم که ضرورت صدور فعلی از خداوند متعال است؛ اما «الصدق حسن» که برای انسان‌ها به کار می‌رود، به معنای اعتبار حسن صدق است برای رسیدن به هدفی؛ و اساساً فعل بر اساس اعتبار در مورد خداوند جاری نمی‌شود؛ زیرا خداوند هدفی زاید بر ذات خویش ندارد که برای رسیدن به آن اعتباری انجام دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۹).

وقتی گفته می‌شود صدور کار حسن از خداوند واجب است، منظور از وجوب در این جا همان ضرورت فلسفه و کلام است (همو، ۱۳۸۹ ج: ۴۷).

بنابراین حوزه اعتبار تنها در افعال انسانی است، نه افعال الهی؛ به همین دلیل در حسن و قبح مربوط به انسان‌ها (حکمت عملی) در جهت قضایا اولویت هم وجود دارد؛ اما در حسن و قبح مربوط به خداوند (حکمت نظری) تنها سه جهت ضرورت و امکان و امتناع وجود دارد؛ زیرا در امور تکوینی اولویت وجود ندارد و اشیا تا به مرحله وجوب نرسند، محقق نمی‌شوند:

یکی از فرق‌های اساسی بین حکمت نظری و عملی و نیز امور اعتباری و واقعی و بین باید، نباید و شاید حقیقی و تکوینی و باید، نباید و شاید اعتباری، این است که در علوم نظری، جهت قضیه بیش از سه قسم نیست؛ یعنی شیء یا حتمی الوقوع است یا حتمی‌العدم، و یا نه حتمی الوقوع است و نه حتمی‌العدم؛ ولی در علوم

عملی، جهات قضیه به پنج قسم می‌رسد (همو، ۱۳۸۷: ۳۶).

ایشان تصریح می‌کنند که موضوع احکام اعتباری مکلف بودن است و موجودی که مکلف نیست، باید و نباید اعتباری او را در بر نمی‌گیرد:

ممکن است موجودی ذی شعور و مدرک باشد، ولی محکوم قوانین اخلاقی نباشد؛ مانند خود ذات اقدس خداوند و نیز مانند فرشتگان و مجردات...؛ معیار و محور فرق باید و نباید اعتباری و حقیقی، صرف ادراک و شعور و اراده نیست، بلکه مدار تکلیف است (همان: ۴۳).

برهانی بودن گزاره‌های اخلاقی

عموماً منسوب به فیلسوفان مسلمان است که گزاره‌های اخلاقی را جزو مشهورات دانسته‌اند که ظاهراً کارکرد گزاره‌های اخلاقی را یک کارکرد جدلی نشان می‌دهد؛ اما از نظر استاد جوادی آملی گزاره‌های اخلاقی با وجود اعتباری بودن، برهان‌پذیر هستند (برهان به معنای قیاسی است که مقدمات آن را قضایای یقینی (اعم از بدیهی و نظری) تشکیل داده باشند) (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۶۱)؛ و در اخلاق نیز برخی «بایدها» و «نبایدها» بدیهی هستند که «بایدها» و «نبایدهای» نظری اخلاق بر آن‌ها مبتنی هستند:

بنابراین اخلاق و فقه نیز، اگر نظری باشد، بایدها و نبایدهای خود را از بایدها و نبایدهای اولی و بدیهی خود کسب می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۲).

اما از مقدمات نظری نمی‌توان «باید» و «نباید» نتیجه گرفت؛ بنابراین باید حداقل یکی از مقدمات مشتمل بر باید و نباید باشد، و مقدمه‌ای که مشتمل بر باید و نباید است، اُخس المقدمتین است (همان: ۴۳) و نتیجه، تابع آن است:

بر همین اساس، شبهه‌ای مطرح می‌شود که اگر بخواهیم «باید» و «نباید»ها را از «هست» و «نیست»ها استنتاج کنیم، بین نتیجه و مقدمه، هم از لحاظ قضیه و هم از لحاظ مفردات، گسیختگی است. گسیختگی در کل قضیه این است که مقدمات، واقعاً قضیه‌اند ولی نتیجه حقیقتاً قضیه نیست؛ چون خبر نیست، بلکه انشاء است و بین انشاء و خبر هم تناسبی نیست؛ ... در پاسخ به شبهه مذکور باید گفت: کسانی که در مسائل اخلاقی استدلال می‌کنند،

هرگز از دو مقدمه ناهماهنگ به یک نتیجه غیرمنسجم با آنها نمی‌رسند، بلکه در همه موارد، قیاس مرکب یا قیاس بسیطی است که بعضی از مقدماتش «مطوی» است و در نتیجه، اگر استدلالی اخلاقی می‌شود، همه یا برخی از مقدمات آن، اخلاقی است و هرگز از دو «باید» یک «هست» و یا از دو «هست» یک «باید» استنتاج نمی‌شود و آنها که بر مسائل اخلاقی استدلال می‌کنند، می‌گویند: «این کار خوب است و هر خوب را باید انجام داد؛ پس این کار را باید انجام داد» که در این گونه موارد، قیاس، مرکب از مقدمه‌های اعتباری و نتیجه، اعتباری است (همان: ۴۴-۴۶).

قیاس در منطق سنتی به معنای استدلالی است که از گزاره‌های خبری (اگر نگوئیم خود گزاره متضمن خبری بودن است) تشکیل شده است که اگر آنها را بپذیریم، ضروری است که گزاره دیگری را (به عنوان نتیجه) بپذیریم:

قول مؤلف من قضایا متی سُلمت لزم عنه لذاته قول آخر (مظفر، ۱۳۸۷: ۲۳۵).

در تعریف قضیه نیز قابلیت صدق و کذب لحاظ شده است (همان: ۱۵۲) که طبق آن، برهان مختص به جملات خبری خواهد بود. بنابراین طبق بیان استاد جوادی آملی باید در تعریف قیاس، اصلاحاتی انجام داد؛ زیرا مطابق نظر ایشان مقدمات قیاس لازم نیست حتماً قابل صدق و کذب باشند.

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، این است که بداهت یک گزاره و یا بداهت اعتباری محمولی برای موضوعی به معنای بداهت اجزای آن جمله نیست؛ همان‌گونه که بداهت اجزای یک جمله به معنای بداهت جمله نیست؛ لذا بداهت گزاره‌های «العدل حسن» و «الظلم قبیح» با نظری بودن مفهوم «عدل» و «ظلم» تنافی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۵۲: ۵۲).

ذاتی بودن حسن و قبح

بسیاری از متفکران اسلامی (عموماً متکلمان و اصولیان) معتقدند که حسن و قبح اگر محمول واقع شوند، دست‌کم در برخی گزاره‌ها، برای موضوعاتشان ذاتی هستند. تفسیرهای مختلفی از ذاتی بودن مطرح شده است؛ اما عموماً پیش‌فرض این تفاسیر، شناخت‌گرایی و واقع‌گرایی در حوزه اخلاق بوده است. آیا ذاتی بودن با نظریه اعتباری بودن گزاره‌های

اخلاقی قابل جمع است؟

استاد جوادی آملی بیان می‌کنند که ذاتی در حکمت نظری سه معنا دارد:

۱. ذاتی در اقسام سبق و لحوق در قبال زمانی، وصفی، دهری و...؛

۲. ذاتی باب ایساغوجی که همان جنس و فصل است؛

۳. ذاتی باب برهان که طبق نظر ایشان یعنی محمولی که جزء جنس و فصل نیست اما از

ذات موضوع انتزاع می‌شود؛ مانند انتزاع مفهوم امکان ماهوی از یک ماهیت (همان: ۵۳).

اما تمامی این اقسام جزو امور عینی هستند؛ بنابراین در روابط اعتباری جاری نخواهند شد (همان).

همچنین مراد از ذاتی بودن، عقلی نیست؛ زیرا کسی می‌تواند معتقد به حسن و قبح عقلی باشد، ولی حسن و قبح را ذاتی نداند؛ و نیز عقلی بودن ناظر به مقام اثبات است و ذاتی بودن ناظر به مقام ثبوت (همان: ۵۳-۵۴).

ذاتی بودن امور اعتباری نیز اعتباری است. ایشان بیان می‌کنند با توجه به این که اصل موضوع مانند عدالت و اصل محمول مانند حُسن، اعتباری است، ذاتی بودن به این معنا است که در همان حوزه اعتبار آن، محمول اعتباری از موضوع اعتباری تفکیک نمی‌پذیرد. در این حال، عقل حکم اقسام ذاتی در امور تکوینی را برای این رابطه اعتباری، اعتبار می‌کند و اقسام تفکیک‌پذیر را عرضی و غیرذاتی می‌نامد:

وقتی طرفین قضیه، اعتباراً موجود شدند، عقل نحوه ارتباط آن‌ها را نیز مانند ارتباط تکوینی طرفین حقیقی، بررسی می‌کند. گاهی برخی از محمول‌های اعتباری از موضوع‌های 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 اعتباری‌اش، اعتبار می‌کند و آن قسم را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار جدا می‌شود، عرضی و غیرذاتی می‌نامد و قسم دیگر را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار هرگز جدا نمی‌شود، ذاتی می‌نامد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج: ۵۴).

اخلاق و دین

نیاز اخلاق به دین را معمولاً از پنج جهت برمی‌شمارند:

۱. **نیاز معناشناسانه:** به این معنا که روشن شدن معنای مفاهیم اخلاقی منوط به وجود خدای متشرع است.
۲. **نیاز هستی‌شناسانه:** به این معنا که به جهت وجودشناختی، ویژگی‌های اخلاقی منوط به وجود خداوند هستند. البته قابل ذکر است که هر چیزی به صورت تکوینی مخلوق خداوند است و مراد از نیاز هستی‌شناسانه این نیست، بلکه مراد، عدم امکان وجود ویژگی‌های اخلاقی بدون فرض وجود خدا است.
۳. **نیاز معرفت‌شناسانه:** به این معنا که معرفت اخلاقی تنها با وجود خدا و اخبار او حاصل می‌شود.
۴. **نیاز روان‌شناسانه:** به این معنا که تنها خدا انگیزه روانی اخلاق را ایجاد می‌کند.
۵. **نیاز اخلاق به دین برای عقلانی شدن:** به این معنا که اگر خدا وجود نداشته باشد، عمل به اخلاق عقلانی نیست (فناپی، ۱۳۹۲: ۱۶۳-۱۷۲).

استاد جوادی آملی نیاز معناشناسانه را قبول ندارند؛ زیرا عقل معنای حسن و قبح را فارغ از نقل درک می‌کند:

تصدیق به حسن عدل به معنای سزاوار مدح بودن و تصدیق به قبح ظلم به معنای سزاوار قدح بودن، مطلبی است بدیهی (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۵۱).

اما به جهت هستی‌شناسانه کمال تحقق اخلاق (نه اصل آن) مبتنی بر پذیرش خداوند است. از آن‌جا که اعتبارات مبتنی بر واقعیت‌ها و اهداف است، وجود خدا و زندگی پس از مرگ به عنوان یکی از واقعیت‌ها اعتبارات مختص به خود را می‌طلبد. از منظر یک انسان دیندار، تمامی موجودات جهان مخلوق خداوند متعال و وابسته به او هستند و اعتقاد به خدا و جهان پس از مرگ، سهم بسیار مهمی در رشد معنوی دارد و دین به ما گزارش می‌دهد که عمل اخلاقی چه تأثیرهایی در زندگی پس از مرگ ما خواهد گذاشت و اساساً هدف نهایی یک انسان متدین که در درجه بالایی از تدین است، این است که به لقای الهی برسد (همو،

۱۳۸۹ الف: ۹۰) و کسی که به خدا اعتقاد ندارد، چنین هدفی نخواهد داشت. البته عقل صرفاً قوه‌ای مدرکه است و مولویتی ندارد و حتی انشای عقل نیز به دلیل درک و علم به مصالح و مفاسد ناشی از یک عمل است (همو، ۱۳۸۹ د: ۳۹-۴۵). اما حتی اگر کسی به وجود خدا قائل نباشد، باز هم برای رشد شخصیتی و زندگی اجتماعی، به اخلاق نیاز دارد (گرچه از بصیرت‌های انبیا محروم خواهد بود) و اساساً در تقسیم‌بندی علوم، وجود خدا یا عدم خدا لحاظ نشده است، بلکه ملاک، بشر است:

مباحثی مانند تهذیب نفس، پرورش روح، رشد اخلاق و فضایل انسانی، تدبیر منزل و کیفیت بهتر اداره کردن امور خانوادگی، تربیت فرزند و نیز معنای عدالت، تقوا، زهد و راه رسیدن به این ملکات، اداره صحیح امور جامعه و ... در حیطة اختیار و قدرت بشر است؛ به گونه‌ای که اگر بشر نباشد، جایی برای این مباحث وجود نخواهد داشت. کمال پژوهشگران در این دسته از مباحث که حکمت عملی نام دارد، آن است که پس از شناخت و آگاهی از این مسائل، متصف بدان شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۵۷/۲).

به جهت معرفت‌شناسانه نیز عقل که هم علوم ناظر به هست و نیست را کشف می‌کند و هم علوم ناظر به باید و نباید را و چون باید و نباید بدیهی برای تمامی افراد مشترک است بنابراین حتی اگر کسی اعتقاد به خدا ندارد باید و نبایدهای بدیهی را درک می‌کند و از منظر دینی نیز عقل نظری چه در حوزه حکمت نظری و چه در حوزه حکمت عملی یکی از منابع کشف اراده الهی است:

کسانی که به منزلت عقل در درون معرفت دینی توجه نمی‌کنند پژوهش محدود را پایان مراحل وصول به فهم حجت و معتبر از دین می‌دانند و گمان می‌برند به صرف مراجعه به ادله نقلی؛ یعنی کتاب و سنت، فهم از دین حاصل شده است حال آن‌که اگر به شأن عقل در بُعد معرفت‌شناختی دین توجه شود باید سهم عقل در شکل‌دهی فهم از دین مورد اعتنا قرار گیرد (همو، ۱۳۸۹ د: ۷۳).

در تعارض نقل و عقل (از آن‌جا که خود عقل نیز از منابع دین است، باید گفت تعارض «نقل و عقل» نه تعارض «دین و عقل» (همان: ۷۸)) ملاک واحدی وجود ندارد و در هر

موردی باید دید وزن معرفتی کدام یک بیشتر است (همان: ۷۰-۷۶):

به هر حال، در موارد تعارض عقل و نقل، ضابطه کلی وجود ندارد؛ گاهی دلیل نقلی مقدم است، در صورتی که به لحاظ وضوح و دلالت و اعتبار، اقوی از مطلب عقلی باشد (و برخی از حدود آن کاملاً روشن نباشد)؛ و گاه مضمون عقلی مقدم است و این تقدم یا از باب مقید و مخصص لبی است و یا از باب اتقن و اقوی بودن آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷۶).
اما از جهت روانی نیز دوری از عذاب الهی و رفتن به بهشت برای متدینان متوسط و لقای الهی برای متدینان عالی، انگیزه بسیار شدیدی برای عمل به اخلاق است؛ بنابراین متدینان نسبت به غیرمتدینان انگیزه بیشتری برای عمل به اخلاق خواهند داشت. همچنین عمل به اخلاقیات برای آن‌ها عقلانی‌تر خواهد بود؛ زیرا خدانا باوران به دلیل عدم اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ، همواره در معرض از دست دادن انگیزه و ندادن هزینه برای عمل به اخلاق هستند.

نتیجه‌گیری

استاد جوادی آملی ابتدا بین دو اصطلاح از عقل نظری و عقل عملی (به عنوان دو قوه از قوای نفس) تفکیک می‌کند. به نظر ایشان آنچه مربوط به شناخت است، چه جزو «هست و نیست» باشد که به آن حکمت نظری گویند، و چه جزو «باید و نباید» باشد که به آن حکمت عملی می‌گویند، به عقل نظری مربوط است. عقل عملی مجری امور مربوط به عمل مانند نیت و اراده است. گزاره‌های اخلاقی که داخل در حکمت عملی هستند، گزاره‌هایی انشائی هستند که مبتنی بر واقعیت‌های مشترک انسانی و لذا جاودانه هستند. برخی از این گزاره‌ها بدیهی و برخی نظری هستند و استدلال بر نظریات، از طریق گزاره‌های بدیهی صورت می‌گیرد. نیز برخی ذاتی و برخی غیرذاتی هستند. ذاتی بودن در این جا به معنای ذاتی بودن در ظرف اعتبار است، نه به معنای دیگر ذاتی (ذاتی در سبق و لحوق، ذاتی باب برهان، ذاتی ایساغوجی) که در امور تکوینی جاری است. غایت اخلاق، تکامل فردی و تخلق به اخلاق الاهی است. البته غایت نهایی تکامل انسانی به معارف عرفان عملی و سلوک بر طبق آن وابسته است.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، *توحید در قرآن*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۲. _____ (۱۳۸۴)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ دوم.
۳. _____ (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ سوم.
۴. _____ (۱۳۸۷)، *مبانی اخلاق در قرآن*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ ششم.
۵. _____ (۱۳۸۸ الف)، *ادب فنای مقربان*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ پنجم.
۶. _____ (۱۳۸۸ ب)، *تفسیر تسنیم*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ هشتم.
۷. _____ (۱۳۸۹ الف)، *جامعه در قرآن*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ سوم.
۸. _____ (۱۳۸۹ ب)، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ هفتم.
۹. _____ (۱۳۸۹ ج)، *فلسفه حقوق بشر*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ ششم.
۱۰. _____ (۱۳۸۹ د)، *منزلت عقل در هندسه معرفت بشری*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ چهارم.
۱۱. _____ (۱۳۹۰)، *ادب قاضی در اسلام*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۲. _____ (۱۳۹۱)، *نسیم اندیشه؛ دفتر اول*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۳. _____ (۱۳۹۳)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: معاد در قرآن*، ج ۴ و ۵، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۴. فنایی، ابولقاسم (۱۳۹۲)، *دین در ترازوی اخلاق*، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم.
۱۵. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷)، *المنطق*، مؤسسه نشر اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین قم)، قم، چاپ ششم.
۱۶. ملکی اصفهانی، مجتبی (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات اصول*، قم، نشر عالمه، چاپ اول.

17. Fisher, Andrew (2011), *Metaethics An Introduction*, Acumen.

18. Simon, Kirchin, (2012), *Metaethics*, Palgrave-Macmillan.