



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هفتم • شماره اول • بهار ۱۴۰۳

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 7, No. 1, Spring 2024



بررسی هستی‌شناختی ارزش اخلاقی از منظر علامه مصباح یزدی و جان دیویی

سید مرتضی هنرمند*

doi 10.22034/ethics.2024.51403.1681

چکیده

واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی و به طور کلی هستی‌شناسی ارزش اخلاقی همواره یکی از مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی فیلسوفان اخلاق بوده است. هدف هستی‌شناسی ارزش اخلاقی، پاسخ به این پرسش کلیدی است که آیا ارزش اخلاقی، واقعیتی مستقل از انسان یا قرارداد دارد یا تنها حاکی از سلیقه آدمی و برآمده از قرارداد است؟ در این مقاله، ضمن مقایسه و بررسی نگاه و رویکرد علامه مصباح یزدی و جان دیویی با روش توصیفی-تحلیلی دریافتیم که «ارزش اخلاقی» از منظر هر دو متفکر از نوع بالقیاس الی‌الغیر (رابطه علی و معلولی میان فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب) عینی و واقعی است؛ نه وابسته به سلیقه و خواست فرد و جامعه. علامه مصباح یزدی، واقع‌گرای اخلاقی است و جان دیویی غیر واقع‌گرا و به تبع آن به لحاظ فرااخلاقی و معرفت‌شناختی، نسبی‌گراست و البته، ریشه این اختلاف به مبانی معرفت‌شناختی در تعریف صدق، اطلاق و نسبییت ارزش‌های اخلاقی و ملاک کلی ارزش اخلاقی (مصلحت عمومی و واقعی از منظر مصباح یزدی و رشد برآمده از مکتب داروینی، از منظر جان دیویی) بازمی‌گردد.

کلیدواژه‌ها

هستی‌شناسی، ارزش اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی، علامه مصباح یزدی، جان دیویی.

* استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران. | sm.honarmand@malayer.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۶/۳۱

■ هنرمند، سید مرتضی. (۱۴۰۳). بررسی هستی‌شناختی ارزش اخلاقی از منظر علامه مصباح یزدی و جان دیویی. فصلنامه اخلاق پژوهی. ۱۲۲-۱۰۳، (۲۲)۷. doi: 10.22034/ethics.2024.51403.1681

بحث نسبیت اخلاقی^۱ یکی از مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی فیلسوفان اخلاق از دیرباز بوده است که پذیرش یا رد آن نتایج فردی و اجتماعی فراوانی دارد (Wong, 1998, vol. 6, p. 541). نسبیت‌گرایی در حوزه اخلاق، همچون نسبیت‌گرایی مطلق معرفت، ریشه در تفکرات باستان دارد و عموم نسبیت‌گرایان در حوزه معرفت را باید در حوزه اخلاق نیز نسبیت‌گرا دانست. بدین ترتیب، می‌توان پروتاگوراس (۴۲۰-۴۹۰ ق.م) را که انسان را معیار همه چیز می‌دانست از نخستین نسبیت‌گرایان در حوزه اخلاق نیز دانست. همچنین مونتین^۲ (۱۵۳۳-۱۵۹۲ م) شکاک فرانسوی نیز از نسبیت‌گرایان اخلاقی است. در دوره معاصر، تحقیقات مردم‌شناسی همچون سامنر^۳ (۱۸۴۰-۱۹۱۰ م)، بواس^۴ (۱۸۵۸-۱۹۴۲ م)، بن‌دیکت^۵ (۱۸۸۷-۱۹۴۸ م) هرسکوویتس^۶ (۱۸۹۵-۱۹۶۳ م) و وسترمارک^۷ (۱۸۶۲-۱۹۳۹ م) که به تفاوت‌های فرهنگی جوامع گوناگون توجه کردند، نسبیت‌گرایی اخلاقی را تا حدی گسترش دادند. ونگ معتقد است مردم‌شناسان شاید در واکنش به تصور غربی‌ها از پست‌تر بودن فرهنگ‌های دیگر که در استعمار نقش داشته، اغلب از نسبیت هنجاری حمایت کرده‌اند (ونگ، ۱۹۹۸، ج ۶، ص ۵۴۱).

افزون بر شکاکان و طرفداران نسبیت‌گرایی مطلق، باید که کسانی را که در اخلاق غیر واقع‌گرا هستند از طرفداران نسبیت اخلاقی دانست. بدین ترتیب می‌توان از مکی^۸ (۱۹۱۷-۱۹۸۱ م) فیلسوف استرالیایی، آیر^۹ (۱۹۱۰-۱۹۸۹ م) فیلسوف پوزیتیویست انگلیسی، استیونسون^{۱۰} (۱۹۰۸-۱۹۸۹ م) فیلسوف آمریکایی احساس‌گرا، دورکیم^{۱۱} (۱۸۵۸-۱۹۱۷ م) جامعه‌شناس فرانسوی، هارمن^{۱۲} (۱۹۳۸-۲۰۲۱ م) فیلسوف اخلاق آمریکایی و ونگ^{۱۳} فیلسوف آمریکایی



1. Moral Relativism
2. Michel de Montaigne
3. William Graham Sumner
4. Franz Boas
5. Ruth Benedict
6. Melville Herskovits
7. Edward Westermarck
8. J. L. Mackie
9. Alfred Jules Ayer
10. Charles Leslie Stevenson
11. David Emile Durkheim
12. Gilbert Harman
13. David Wong

چینی تبار به عنوان نسبت‌گرایان اخلاقی نام برد (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۸۲)

مهم‌ترین پرسشی که در این رابطه وجود دارد این است که آیا ارزش‌های اخلاقی اموری ثابت و همیشگی‌اند یا اینکه برحسب عوامل اجتماعی، روانشناختی و غیره تغییرپذیرند؟ دلایل نسبی‌گرایان اخلاقی چیست؟ خطای آنها در کجاست؟ از چه طریقی می‌توان مطلق بودن اصول و ارزش‌های اخلاقی را ثابت کرد؟ آیا همه احکام و ارزش‌های اخلاقی مطلق‌اند و ثابت یا آنکه ارزش‌های اخلاقی نسبی و متغیر نیز وجود دارد؟ (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱).

نسبت اخلاقی به این معنا است که هیچ یک از ارزش‌ها و اصول و احکام اخلاقی ثابت نیستند و همواره به اختلاف زمان و مکان و نسبت به افراد یا توافق جوامع تغییرپذیرند؛ بنا براین نسبی‌گرایان اخلاقی معتقدند که هیچ حکم اخلاقی ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد و از این جهت، وابسته به میل و سلیقه افراد یا قراردادهای خود آنهاست (پویمن، ۱۳۷۶-۱۳۷۷؛ دیری، ۱۳۹۳). از آنجا که هدف اخلاق، تربیت انسان است، بنابراین حل چالش نسبت و پیامدهای نادرست آن در تحلیل و تعیین حقیقت و هستی‌شناسی ارزش اخلاقی است. از میان دانشمندان مسلمان علامه مصباح یزدی معتقد است که ارزش نسبی نیست (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۵۱-۱۵۸). دیدگاه ایشان شباهت بسیاری به دیدگاه فیلسوف عمل‌گرا، جان دیویی دارد (علی‌پور، ۱۳۹۵، ص ۳۷؛ قاسمی و آیت‌اللهی، ۱۳۸۶)؛ این امر درحالی است که این دو متفکر در مبانی فلسفی نقطه مقابل هم هستند.

مقالاتی همچون قاسمی و آیت‌اللهی (۱۳۸۶) با عنوان بررسی انتقادی مبانی فلسفی دیدگاه‌های اخلاقی جان دیویی؛ قاسمی و همکاران (۱۳۹۶) با عنوان چگونگی نقش‌آفرینی وجه اجتماعی انسان در ارتقای اخلاقی با تحلیل دیدگاه دیویی و بازسازی بر اساس دیدگاه اسلامی؛ خاری آرانی و همکاران (۱۳۹۳) با عنوان بررسی تطبیقی آرای تربیتی ملامحسن فیض‌کاشانی و جان دیویی؛ سیدی و همکاران (۱۳۹۸) با عنوان واکاوی رویکرد فرااخلاقی جان دیویی با تأکید بر مؤلفه‌های تحول‌گرایانه داروین در مورد نظرات جان دیویی وجود دارد، اما هیچ‌کدام به بررسی هستی‌شناختی ارزش اخلاقی نپرداخته‌اند؛ از این‌رو، ضرورت دارد که آراء وی در این زمینه استخراج و با آراء علامه مصباح یزدی مقایسه شود.

بررسی مفهومی

«هستی‌شناسی»^۱ درباره قواعد، احکام و اصولی است که درباره هستی و انواع آن به بررسی و

1. Ontology



کشف می‌پردازد. تحلیل‌های هستی‌شناختی، تحلیل‌های فراگیر و عام درباره آنچه وجود دارد، می‌باشد. هر پدیده‌ای به لحاظ موجودیتش می‌تواند موضوع چنین تحلیل‌هایی باشد. هستی‌شناسی به اتکای امکانات ویژه‌اش اعم از مفاهیم و روش‌ها، گونه‌های وجودی را تعریف کرده به بررسی ویژگی‌ها و مشخصه‌های این گونه‌ها می‌پردازد (شمس، ۱۳۸۷، ص ۵۲؛ خسروپناه و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۳۸). در اینجا هستی‌شناسی اعم از هستی‌شناسی خود ارزش یا متعلق و منشأ آنست؛ زیرا در نتیجه بحث تفاوتی حاصل نمی‌شود.

علم اخلاق با هدف تأمین زندگی مطلوب، ارزش و لزوم صفات اکتسابی و کارهای اختیاری را بیان می‌کند، اما ارزش به چه معناست؟ ارزش در حیطه‌های مختلفی بکار می‌رود مانند ارزش اقتصادی، ارزش هنری، ارزش اجتماعی، ارزش اخلاقی و... پس کاربردهای متنوعی دارد، اما با بررسی تمام آنها به وجه مشترک همه این حیطه‌ها یعنی «امور مطلوب» و معادل «مطلوبیت» دست می‌یابیم، اما گاه ارزش به معنایی عام‌تر به سه قسم مثبت (مطلوب و دارای ارزش)، منفی (نامطلوب و ضد ارزش) و خنثی تقسیم می‌شود؛ به عنوان مثال، مطلوب و ارزش در مکتب لذت‌گرایی، لذت، مطلوب و ارزش در مکتب دنیاگرایی، آرامش خاطر و مطلوب و ارزش در مکتب قدرت‌گرایی، قدرت و... می‌باشد. مطلوب به معنای «خواسته شده» گاه به معنای «خواستنی» است که به دستور، سلیقه فرد یا خواست جمع وابسته است (امری عینی نیست) و گاه به معنای «شایسته خواستن» که مستقل از دستور، سلیقه فرد یا خواست جمع بوده و امری عینی است (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۱۳۶-۱۳۹). در نگاهی دقیق‌تر، میل که امری ذات اضافه و نسبی است باید به چیزی یا امری تعلق بگیرد که آن امر «ارزش» نامیده می‌شود؛ پس ارزش یعنی متعلق میل انسان. این میل به خنثی (بالتوجه یعنی به هیچ طرفی جهت‌دهی نشده) و غیرخنثی (جهت‌یافته مثبت یا منفی) تقسیم می‌گردد. البته، طرف اضافه (ارزش) یا وابسته به انسان است و هیچ واقعییتی غیر از آن ندارد و یا وابسته به انسان نیست و واقعییتی دارد. ارزش‌ها به اعتبار حوزه‌های رفتاری انسان به اخلاقی، حقوقی و اجتماعی و... تقسیم می‌شود؛ به اعتبار رفتارهای انسان، می‌توان ارزش را به اخلاقی و غیراخلاقی نیز تقسیم کرد. از منظر علامه مصباح یزدی، عناصر ارزش اخلاقی شامل مطلوبیت، اختیار، مطلوبیت انسانی و انتخاب آگاهانه و خردمندانه است (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹-۱۱۳). پس مقصود ما از هستی‌شناسی ارزش اخلاقی این است که روشن کنیم که آیا ارزش اخلاقی واقعییتی مستقل از انسان یا قرارداد دارد و یا تنها حاکی از سلیقه و قرارداد است؟

هستی‌شناسی ارزش اخلاقی

۱. نسبیت و واقع‌گرایی

در سه گزاره «مردم راستگو هستند»، «خوب است مردم راستگو باشند» و «باید مردم راستگو باشند»، گزاره اول گزارش و توصیف وضعیت واقعی مردم است. البته، ممکن است صادق یا کاذب باشد، اما گزاره دوم و سوم چنین نیست، بلکه چه مردم راستگو باشند یا نباشند می‌توان آن‌ها را پذیرفت یا نپذیرفت. گزاره اول بیانگر واقعیت یا «گزاره واقع‌نما» و دو گزاره دیگر را بیان ارزش یا «گزاره ارزشی» می‌نامند. حال سؤال این است که آیا این دو گزاره درباره هیچ واقعیت دیگری سخن نمی‌گویند؟ در توضیح می‌گوییم که واژه «خوب» و مرادف‌های آن که در محمول قرار می‌گیرد برای بیان ارزش به کار می‌رود، خوب به معنای امر مطلوب است. همچنین واژه باید برای بیان لزوم بکار می‌رود؛ پس راستگو بودن امر مطلوب و لازمی است. اگر مطلوب و لازم بودن را امری واقعی در نظر بگیریم، این دو گزاره صادق بوده و در غیر این صورت کاذب‌اند، اما مطلوبیت و لزوم چه واقعی دارد؟ با یک مثال توضیح می‌دهیم که کودک بیماری که داروی تلخ تجویزی پزشک را نامطلوب و غذایی که بیماریش را تشدید می‌کند، مطلوب می‌داند. غذای مطلوب کودک یعنی غذای خواسته شده که هیچ واقعیتهایی برای او ندارد، اما داروی تجویزی مطلوب پزشک به معنای خواستنی و شایسته خواستن بوده و وابسته به پسند خودش یا دیگری (کودک) نیست و واقعیتهایی مستقل دارد. در مورد لزوم نیز چنین است گاهی لزوم با دستور و قرارداد انجام می‌شود، اما گاه با صرف نظر از دستور و قرارداد با هدف مطلوبی تناسب دارد و برای رسیدن به آن هدف لازم است، یعنی بسته به خواست یا قرارداد نیست. با این توضیح، مسئله واقعی (واقع‌گرایی) یا غیر واقعی بودن (غیر واقع‌گرایی) ارزش روشن شد (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۴۴-۴۷). در توضیح نسبی‌گرایی، باید بگوییم که برخی از معرفت‌ها به قیود و شرایطی وابسته‌اند و تنها در همان شرایط صدق می‌کنند. برای مثال، اینکه «آب در صد درجه می‌جوشد» در صورتی صادق است که فشار هوا یک اتمسفر باشد. وابستگی این معرفت‌ها به شرایط یادشده را وابستگی به شرایط عینی می‌نامند. در برابر، برخی معرفت‌ها به طرز تلقی صاحب معرفت، مثل خواسته‌ها و سلیقه‌ها یا چارچوب ذهنی و فکری او یا توافق و قراردادهای میان افراد وابسته‌اند. برای مثال، هر یک از ما ممکن است به سبب سلیقه شخصی، مزه برخی غذاها را خوشایند یا ناخوشایند بدانیم. وابستگی این معرفت‌ها را به طرز تلقی صاحبان معرفت یا توافق و قراردادهای میان افراد وابستگی به شرایط ذهنی می‌نامند. برای تمایز نهادن میان دو نوع وابستگی معرفت (وابستگی به



۱۰۷

شرایط عینی و ذهنی)، می‌توان اولی را «نسبیت هستی‌شناختی» و دومی را «نسبیت معرفت‌شناختی یا فرااخلاقی» نامید. در معرفت‌شناسی، معمولاً معرفتی را «نسبی» گویند که به شرایط ذهنی وابسته باشد، در مقابل، معرفت مطلق که معرفتی ناوابسته به شرایط ذهنی است، اعم از اینکه به شرایط عینی وابسته باشد یا نباشد؛ پس نسبیت هستی‌شناختی با نسبیت معرفت‌شناختی کاملاً تفاوت ماهوی دارد و مورد پذیرش است؛ زیرا پیامد فاسدی از نوع نسبیت معرفت‌شناختی ندارد؛ آنچه که مهم است آنست که بدانیم نسبیت‌گرایان اخلاقی نه به نسبیت هستی‌شناختی، بلکه به نسبیت معرفت‌شناختی (نسبیت فرااخلاقی) در گزاره‌های اخلاقی معتقدند. نسبی‌گرایان فرااخلاقی به دو دسته فردی (اعتبار گزاره‌های اخلاقی به سلیقه فرد وابسته است) و اجتماعی (اعتبار گزاره‌های اخلاقی به سلیقه جمع وابسته است)؛ تقسیم می‌شوند. از پیامدهای ناپذیرفتنی نسبیت فردی آنست که همه افرادی که به خواست خود عمل می‌کنند، ارزش برابری دارند و هر گونه تلاش برای جلوگیری از تجاوز فرد به دیگران یا اصلاح رفتار وی ناموجه است. در نتیجه، وضع حقوق، تشکیل حکومت و ... توجیه معقولی ندارد؛ در حالی که نمی‌توان ضرورت این امور را نادیده گرفت. از پیامدهای ناپذیرفتنی نسبیت اجتماعی، تعارض و تنافی دو گروه درباره یک حکم اخلاقی است، حال فردی که عضو هر دو گروه است کدام یک از احکام را باید بپذیرد؛ همچنین تبعیت از جمع همیشه درست است و هر گونه حرکت اصلاحی برای تغییر ناهنجاری‌های اجتماعی محکوم است؛ مضافاً یک فرد نمی‌تواند بر اساس سلیقه خود از خواست جمع تخطی کند، اما جمع می‌تواند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱-۱۶۶؛ مصباح، ۱۳۹۵، ص ۶۹-۶۳ و دبیری، ۱۳۹۳).

۲. مقصود از نسبی‌گرایی و واقع‌گرایی در اخلاق

نسبیت‌گرایی در اخلاق یعنی اعتبار گزاره‌های اخلاقی به سلیقه فرد، خواست جمع یا دستور کسی وابسته است و در مقابل، مقصود از واقع‌گرایی اخلاقی یعنی اعتبار گزاره‌های اخلاقی به سلیقه فرد، خواست جمع یا دستور کسی وابسته نیست؛ البته، باید تأکید کنیم که این بحث مربوط به احکام اخلاقی پایه و بنیادین است نه همه احکام اخلاقی؛ یعنی مطلق‌گرایان معتدل (و نه افراطی که همه گزاره‌های اخلاقی را از عمومیتی استثنائناپذیر و بی‌قید برخوردار می‌دانند)، بسیاری از احکام اخلاقی (خوبی و بدی برخی از کارها) را منوط به شرایط واقعی خاص همانند وابستگی دسته‌ای از احکام طبیعی به شرایط واقعی می‌دانند؛ در این میان مهم تعیین آن شرایط

واقعی است (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۷۵-۷۷).

۳. مصداق ارزش اخلاقی در صورت واقعی بودن

از نظر معرفت‌شناسی مفاهیم اخلاقی باید بررسی شود که آیا مفاهیم اخلاقی که چه در موضوع (مانند عدل، ظلم و...) یا محمول (مانند خوب، بد و...) گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند، صرفاً بر اساس خواست فردی یا گروهی، قرارداد و اعتبار شده‌اند و هیچ ارتباطی با حقایق عینی و امور مستقل از تمایلات افراد یا گروه‌های اجتماعی ندارند و در نتیجه، هیچ‌گونه تحلیل عقلانی نمی‌توان داشت؟ یا می‌توان برای آنها پایگاه و جایگاهی در میان حقایق عینی و واقعیت‌های خارجی نشان داد و آنها را بر اساس روابط علی و معلولی تحلیل و تبیین نمود؟ در این رهگذر، سه نظریه الزامات اخلاقی، ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس مطرح شده است.

مهدی حائری یزدی که نظریه ضرورت بالغیر بدو منتسب است، معتقد است که قضایای اخلاقی که ارزشی اند قضایایی انشایی نیستند، بلکه از اقسام قضایای اخباری محسوب می‌شوند که محمول آن حقیقتی عینی و همان استی و واقعیت اخلاقی است. این قضایا دال بر ضرورتند پس مسلمان دروغ نمی‌گوید، یعنی نباید دروغ بگوید؛ این ضرورت حاکی از هستی و واقعیت‌های اخلاقی است. از منظر ایشان بایدهای اخلاقی ریشه در وجود که همان خیر و کمال واقعی است داشته و زیربنای آن محسوب می‌شود و در حقیقت، بایسته‌های اخلاقی از همین خیر واقعی خبر می‌دهد. از دیدگاه ایشان، بایدهای اخلاقی از خیر و شر بالقیاس غیر اخلاقی (اگر یک هستی برای هستی دیگری هستی بخش باشد و به آن نوعی کمال برساند در مقایسه با آن خیر بالقیاس و اگر مضر باشد، شرّ بالقیاس خوانده می‌شود) خبر می‌دهد. از طرفی دیگر متعلق باید اخلاقی افعال اختیاری انسان است و علم و اراده انسان علت فاعلی آن محسوب می‌شود و کلمه «باید» اخلاقی وصف رابطه میان اراده و تصمیم فاعل و نتیجه است که فعلش را در پی دارد، یعنی وصف خود رابطه است؛ نه طرفین. همچنین ایشان باید و ضرورت اخلاقی را در زمره اعتبارات نفس‌الامری (مفاهیمی که همتای عینی ندارد، اما به واسطه واقعیت‌های عینی به ذهن می‌آید) قرار می‌دهد (علی‌پور، ۱۳۹۲). در نظریه الزامات نفسانی که قائل آن حجة الاسلام صادق لاریجانی است، آمده که اخباری دانستن «باید» اخلاقی خلاف ارتکاز است و قالب انشایی آن نباید به اخبار تأویل شود؛ همچنین باید اخلاقی باید به گونه‌ای تبیین شود تا اعتباری محض و نسبی نباشد. از دیدگاه ایشان، الزام و باید اخلاقی همان لزوم است و واقعیت عینی و



۱۰۹

خارجی دارد. همچنین مصداق آن غیر از مصداق ضرورت تکوینی (یعنی ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس الی الغیر) است. از طرفی، متعلق باید اخلاقی نه فعل فاعل مختار پیش از صدور و نه خود فعل است، بلکه ماهیت و طبیعت فعل است (نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی) (علی پور، ۱۳۹۲).

اما نظریه ضرورت بالقیاس ابراز می‌دارد که انشایی یا اخباری دانستن گزاره‌های اخلاقی صرفاً نزاعی لفظی نیست، بلکه پذیرش هریک پیامدهای فراوانی دارد. پذیرش انشایی دانستن آن مستلزم پذیرش انشاء کننده و فرض دو قوه عقل نظری و عملی برای انسان و عدم صدق و کذب پذیری و در نهایت پذیرش نسبت اخلاق و عدم ارزیابی آن خواهد بود. در این منظر بایدهای اخلاقی که غالباً محمول قضایای اخلاقی قرار می‌گیرند با ویژگی‌های ذیل تبیین می‌شوند: ۱. محمول قضایای اخلاقی بیان‌کننده مطلوب یا نامطلوب بودن موضوع آنست و با الفاظ باید و نباید و خوب و بد تعبیر می‌شود؛ لفظ «باید» بکار رفته در این قضایا انشاء نیست، بلکه اخبار و توصیف واقعیت‌های خارجی است؛ ۲. مفهوم باید از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است، یعنی مصداق عینی مستقل در خارج نداشته، اما حاکی از واقعیتی در خارج است؛ ۳. متعلق باید اخلاقی واقعیتی نفس الامری است که عقل نظری آن را درک می‌کند، این واقعیت همان رابطه دو شیئی است رابطه میان عدلت تامه و معلولش یا رابطه فعل اختیاری و نتیجه آنست که از آن به ضرورت بالقیاس تعبیر می‌شود (یعنی بیانگر ضرورت انجام یا ترک کار خاصی در مقایسه با هدف معینی است به عنوان مثال، می‌گوییم «برای تحقق قرب الهی باید راست گفت») بیانگر ضرورتی میان راست‌گویی و قرب الهی به عنوان کمال مطلوب انسان برقرار است) (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۸ و ۵۸-۶۱ و ۸۰؛ مصباح، ۱۳۹۵، ص ۱۳۶-۱۵۲؛ علی پور، ۱۳۹۲).

دیدگاه علامه مصباح یزدی

علامه مصباح، در چند گام به اثبات دیدگاه خود پرداخته است. در گام نخست، به تبیین ماهیت مفاهیم اخلاقی و پاسخ به این پرسش‌های مهم می‌پردازد که مفاهیمی که در جملات اخلاقی به کار می‌روند، از چه سنخی هستند؟ چگونه پیدا می‌شوند؟ ذهن آدمی از چه طریقی با آنها آشنا می‌گردد؟ آیا از قبیل مفاهیم ماهوی‌اند یا از سنخ مفاهیم ثانوی؟ آیا همچون مفهوم «کلیت» وصف مفاهیم ذهنی‌اند یا مانند مفهوم «علیت»، اوصاف و ویژگی‌های اشیا خارجی را بیان می‌کنند؟ و یا آنکه اساساً هیچ ربطی به واقعیات و امور عینی نداشته، صرفاً حاکی از احساسات

درونی گوینده و یا طرز تلقی او نسبت به مسئله‌ای هستند؟ (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۳).

در گام دوم، اقسام سه‌گانه مفاهیم کلی را تبیین می‌کنند؛ ۱. مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی، مفاهیمی هستند که عقل به دنبال ادراکات جزئی، به وسیله حواس ظاهری یا شهود باطنی، مفهوم کلی آن را به دست می‌آورد؛ مانند مفهوم انسان؛ ۲. معقولات ثانی، منطقی مفاهیمی هستند که «هم عروضشان ذهنی است و هم اتصافشان»؛ یعنی، قابل حمل بر امور عینی نیستند و تنها بیانگر خصوصیات مفاهیم و صورت‌های ذهنی‌اند و به دلیل آنکه ناظر به موجودات عینی و خارجی نیستند، مسبوق به ادراک حسی نبوده، صرفاً با تعمق و تأمل در مفاهیم ذهنی به دست می‌آیند. همه مفاهیم اصلی علم منطقی از این دسته هستند؛ ۳. مفاهیم فلسفی، مفاهیمی هستند که مابازای عینی ندارند و یا «عروض» آنها ذهنی، اما اتصافشان خارجی است و انتزاع آنها نیازمند کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر است و غالباً بیانگر روابط و احوال اشیای خارجی و نحوه وجود آنها هستند. این مفاهیم با اینکه مابازای عینی و خارجی ندارند، اما وصف اشیای خارجی قرار می‌گیرند؛ مانند مفهوم «علت» و «معلول» که پس از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه، انتزاع می‌شوند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۳-۳۷).

در گام سوم: به تبیین و تعیین نوع مفهوم موضوع جملات اخلاقی می‌پردازند و بر این باور اند که جملات اخلاقی چه به صورت اخباری (عدالت خوب است) و چه انشائی (باید عدالت ورزید) دارای مفاهیمی در موضوع‌اند (مانند عدل، ظلم، کذب و ...). این مفاهیم از قبیل مفاهیم ماهوی نبوده بلکه از مفاهیم ماهوی انتزاع شده و به مقتضای نیازهای عملی انسان در زمینه‌های فردی و اجتماعی، در معانی قراردادی و اعتباری به کار رفته‌اند؛ به عنوان مثال، با توجه به لزوم کنترل غرایز و رعایت محدودیت‌هایی در رفتار، به طور کلی، حدودی در نظر گرفته شده و خروج از آنها به نام ظلم و طغیان و رعایت آنها و حرکت در چارچوب آن حدود، به نام عدل و قسط نام‌گذاری شده است (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۷-۳۹).

در گام چهارم، به تبیین و تعیین نوع مفهوم محمول جملات اخلاقی دست یازیده و در این راستا ابتدا به طرح نظریه‌های تعریف‌گرایانه^۱ و نظریه‌های شهودگرایانه یا طبیعت‌ناگروی^۱

۱. وجه جامع نظریه‌های تعریف‌گرا (Definist Theories) این است که مفاهیم اخلاقی قابل تعریف و تحلیل‌اند و هر مفهوم اخلاقی را می‌توان بدون ارجاع به مفاهیم اخلاقی دیگر و تنها بر اساس مفاهیم غیراخلاقی تعریف کرد. طرفداران این دیدگاه اصولاً اصطلاحات و مفاهیم اخلاقی را صرفاً علامت‌ها و نشانه‌هایی از خصایص و ویژگی

نظریه‌های غیرشناختی^۲ (توصیف‌ناگروانه) مفاهیم اخلاقی، مفاهیمی بی‌معنا و غیرقابل تعریف‌اند؛ احساس‌گرایی آیر (۱۹۸۹-۱۹۱۰) و استیونسن (۱۹۷۹-۱۹۰۸) و توصیه‌گرایی هیر (۱۹۱۹) از این دسته‌اند که مفاهیم اخلاقی را صرفاً مفاهیمی احساسی، عاطفی و یا توصیه‌ای می‌دانند؛ نه ناظر به واقع (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۴۴-۳۹).

در گام پنجم: منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی را با طرح سه دیدگاه کاویده‌اند:

۱. واقعیت خارجی: در نگاه برخی، مفاهیم اخلاقی، واقعیات خارجی و عینی هستند که به وسیله عقل یا شهود درک می‌شوند مانند خوبی در یک کار اخلاقی، درست مانند حسنی است که در اشیای محسوس وجود دارد؛ نتیجه این دیدگاه آنست که در مسئله اخباری یا انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی به راحتی می‌توان جانب اخباری بودن را گرفت؛ زیرا در آن صورت جملات اخلاقی قابلیت صدق (مطابقت با واقع) و کذب (عدم مطابقت با واقع) را دارند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۴۵-۴۴).

۲. انشائی و اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی: به اعتقاد پیروان مکتب جامعه‌گرایی و نظریه امر الهی (اشاعره)، مفاهیم اخلاقی هیچ ریشه‌ای در واقعیات عینی و خارجی نداشته، صرفاً انشائات و جعلیاتی هستند که از خواست گوینده، احساسات و عواطف و قرارداد و اعتبار وی نشئت گرفته‌اند و مانند جملات استفهامی و امری، هیچ خبری درباره عالم واقع نمی‌دهند. مطابق این دیدگاه، علم اخلاق از علوم دستوری (اوامر و نواهی) به حساب می‌آید (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۴۶-۴۵).

۳. فطری بودن مفاهیم اخلاقی: برخی نیز بر این عقیده‌اند که مفاهیم اخلاقی فطری و نهاده شده در سرشت و ذات آدمیان هستند و بر این اساس، اگر خداوند ما را طور دیگری آفریده بود، خوب و بد را به گونه دیگری درک می‌کردیم. افلاطون و رنه دکارت از قائلین آن هستند^۳ (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۵۱-۴۶).

های اشیای خارجی می‌دانند. این دسته از نظریه‌ها با دو دسته کلی طبیعت‌گرایی اخلاقی (شامل سه دسته زیست‌شناختی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی) و متافزیکی تقسیم می‌شود.

1. Intuitionism/Non-naturalistic theories

بر طبق نظر شهودگرایان/ طبیعت‌ناگروان، مفاهیم اخلاقی به دو دسته اصلی (شهودی، بدیهی و بسیط بودن یا تعریف‌ناپذیرند) و فرعی (غیرشهودی و مرکب‌اند و باید با ارجاع به مفاهیم اصلی تعریف کرد) تقسیم می‌شوند.

2. Non-Cognitivism Theories

۳. ایشان در نقد این نظریه می‌فرمایند هر انسان آگاهی با مراجعه به درون خود می‌یابد که واجد چنین مفاهیمی نیست؛ ثانیاً نمی‌توان واقع‌نمایی آن مفاهیم را اثبات کرد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۵۱-۴۶).

علامه مصباح یزدی، ضمن رد این سه نظریه، بر این باورند که مفاهیم اخلاقی، از قبیل مفاهیم فلسفی اند که منشأ انتزاع خارجی دارند و برای انتزاع آن باید تناسبی میان میان دو حقیقت عینی و خارجی باشد و نه وابسته به ذوق و سلیقه افراد؛ یک طرف، کار اختیاری انسان و طرف دیگر کمال واقعی و عینی اوست؛ هر کاری که منتهی به آن کمال مطلوب شده، خوب و هر کاری که انسان را از آن دور سازد، بد است. ایشان تأکید دارند که ریشه اختلاف میان ملل در این رابطه به دو عامل عدم شناخت کمال مطلوب (نقص در جهان بینی) و عدم درک درست رابطه میان افعال آدمی و کمال مطلوب بازمی گردد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۸۰-۸۲).

در گام ششم، علامه به تحلیل باید و نباید، خوب و بد پرداخته و معتقدند که ابطنه میان موضوع و محمول در قضیه ای مانند «الف، ب است» به سه گونه می تواند باشد: وجوب، امکان و امتناع. از این میان، رابطه وجوب و ضرورت، رابطه ای حتمی، اجتناب ناپذیر و غیر قابل تخلف است. همین رابطه وجوب، خود سه قسم است: ۱. وجوب بالذات (نه تنها محمول برای موضوع ضرورت و حتمیت دارد، بلکه این ضرورت از ذات موضوع ناشی می شود؛ یعنی ذات موضوع به گونه ای است که چنان محمولی را اقتضا دارد و محال است که بتوان آن محمول را از آن موضوع جدا کرد)؛ ۲. وجوب بالغیر (تمامی ممکناتی که موجود شده اند «واجب بالغیر» خوانده می شوند. «ممکن» چیزی است که ذاتاً نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم)؛ ۳. وجوب بالقیاس الی الغیر (قوام آن به مقایسه و سنجیدن دو چیز با یکدیگر است). علامه مصباح یزدی معتقدند که باید و نباید چه به شکل دستور و چه به شکل ضرورت انجام یا ترک فعل، چه در گزاره های علوم طبیعی (باید کلر و سدیم را ترکیب کرد تا...) و ریاضی و چه ارزشی (مانند باید راست گفت یا راستگویی خوب است) از نوع ضرورت بالقیاس الی الغیر (سبب و مسبب و علت و معلول میان دو امر حقیقی یا کار اختیاری و نتیجه آن) است (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۵۳-۵۵).

باید توجه داشت که شش گام نخست مربوط به معناشناسی جملات اخلاقی بود و در گام هفتم، علامه از منظر معرفت شناختی به گزاره های اخلاقی می نگرد و تصریح می کند که جملات اخلاقی هم به صورت اخباری (مرکب تام خبری که قابلیت صدق و کذب و حکایت گری از واقع دارد) بیان می شوند که از آن به مکاتب توصیفی (مانند نظریه های طبیعت گرایانه، شهودگرایانه و نفس الامری) و هم به صورت انشایی (عدم قابلیت صدق و کذب) ابراز می شوند که از آن به مکاتب غیرتوصیفی (مانند امرگرایی، احساس گرایی، جامعه گرایی، اعتباریات و امر الهی) نیز نام می برند؛ علامه مصباح با نقد تمام مکاتب فوق به بیان نظریه نهایی



خویش در این رابطه می‌پردازند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۸۳-۹۲).

به باور علامه مصباح یزدی، میان افعال اختیاری انسان و کمال مطلوب او یک نوع رابطه حقیقی و واقعی، از نوع روابط علی و معلولی برقرار است که با احکام اخلاقی خود آن رابطه عینی خارجی را با گزاره خبری توصیف می‌کنیم؛ از منظر ایشان، انشایی دانستن گزاره‌های اخلاقی مستلزم ۱. نیاز به انشاکننده؛ ۲. التزام به وجود دو قوه (عقل نظری و عقل عملی) ادراک‌کننده نفس؛ ۳. نداشتن معیاری برای معقولیت احکام اخلاقی؛ ۴. برهانی نبودن (ضرورت، کلیت و دوام) گزاره‌های اخلاقی؛ ۵. نسبی دانستن احکام اخلاقی است، اما در صورتی که گزاره‌های اخلاقی را از سنخ اخباری بدانیم، هیچ کدام یک از این اشکالات پیش نخواهد آمد. از طرفی، دلیل بیان جملات اخلاقی به صورت انشایی آنست که جملات انشایی نسبت به قضایای خبری، از نظر تربیتی نقش مؤثرتر و بیشتری داشته و موجب اعتماد بیشتر مرتبی به جدیت و حقانیت سخنان مربی می‌شود و هم سبب ایجاد انگیزه قوی افراد برای انجام کارهای اخلاقی (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۹۳-۱۰۴).

دیدگاه جان دیویی

۱. مبانی انسان‌شناختی

انسان از نظر دیویی، جزئی از طبیعت و حیوانی فعال، مستخدم و کنترل‌کننده طبیعت است که می‌تواند با استفاده از غرائز، رفتارهایش را به عادت و اندیشیدن تبدیل کند و در هنگام تعارض نیز هوش به حلّ معضلات وی می‌پردازد (Dewey, 1922, vol14, p.p 22, 54, 179). به نقل از علی‌پور، ۱۳۹۵، ص ۳۳ و خاری آرنی و همکاران، ۱۳۹۳). «ذهن» نیز در نظر او، اندامی است که با کنترل بسیط و طبیعی، انسان را به دستیابی به هدف مطلوب خود کمک می‌کند (Gale, و Campbell, 1995, p.32). به نقل از علی‌پور ۱۳۹۵، ص ۳۳-۳۴.

در اندیشه او - بر خلاف تعریف معروف انسان (حیوان ناطق) - ذات انسان را وجود اجتماعی وی تشکیل می‌دهد، در اجتماع، انسان رشد می‌کند و اخلاقش شکل گرفته و تکامل می‌یابد، خودشناسی اتفاق می‌افتد و در این میان، خردمندی یا حکمت استعدادی عقلانی است برای بکار بستن دانسته‌ها به منظور ارتقاء کیفیت زندگی و از میان برداشتن مشکلات و نه قوه‌ای برای انباشت معرفت؛ خردمندی و حکمت زمینه سلوک هدفمند انسان را فراهم ساخته و انسان را

فاعل اخلاقی می‌گرداند که ناشی از عادت است، اما برطبق مقتضای طبیعت‌گرایی، اصول و قواعد حاکم بر این سلوک هدفمند و اخلاقی، ثابت نخواهد بود از این‌رو، اصول اخلاقی اموری اجتماعی‌اند که تابع آداب و رسوم می‌باشند (Dewey, 1920, vol. 12, p. 193؛ Dewey, 1910, vol. 6, p. 221 به نقل از علی‌پور ۱۳۹۵، ص ۳۵-۳۴).

در مقام نقد و ارزیابی نگاه و دیدگاه انسان‌شناختی دیویی، باید گفت: ۱. ماهیت ذهن از منظر دیویی مادی است؛ در حالی که ادراک غیرمادی است و ذهن ابزاری بیش نیست و مدرک واقعی، نفس است؛ ۲. ذهن، کارکردی ابزاری در نگاه وی دارد؛ در حالی که عقلانیت اعم از آن است؛ این اشکال ناشی از نگرش تجربه‌گرایانه به معرفت است که تنها حس و تجربه را منبع معرفتی می‌داند؛ ۳. تأثیر زندگی اجتماعی بر انسان انکارناپذیر است، اما ادعای انحصاری آن و تشکیل‌دهنده هویت انسان، غیر قابل پذیرش است.

۲. مبانی معرفت‌شناختی

تقسیم معرفت به دو شاخه پیشینی و پسینی از منظر طبیعت‌گرایان موجب جدایی معرفت‌شناسی از علوم تجربی شده است؛ معرفت‌شناسی طبیعی شده تلاشی در جهت پیوند آندوست؛ طبیعت‌گرایی هنجاری، معتقد است که روان‌شناسی می‌تواند پاسخ‌گوی بسیاری از پرسش‌های مهم معرفت‌شناسانه، ارزیابی معرفتی روش‌های استنتاج استقرایی، تعیین معیار تحقیق و معیار توجیه یک باور بر اساس نفی شک‌گرایی باشد (Quine, 2008, p. 533 و Lemos, 2007, p. 212 به نقل از علی‌پور ۱۳۹۵، ص ۳۵-۳۷؛ قاسمی و آیت‌اللهی، ۱۳۸۶؛ خاری آرانی، ۱۳۹۳).

در مقام ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی دیویی، میتوان به این نکات اشاره کرد: ۱. جان دیویی با مفروض گرفتن عالم خارج (یعنی نفی شک‌گرایی) و نفی متافیزیک، با رویکردی طبیعت‌گرایانه به حل مسائل معرفتی می‌پردازد؛ در حالی که مفروض گرفتن عالم خارج، پیشینی است؛ ۲. ایشان تنها معیاری برای تصدیقات تضمین شده ارائه می‌دهد؛ در حالی که تصدیقات غیر تجربی صادق هم وجود دارند و معیاری از طرف وی ارائه نشده است، بلکه با بازتعریف معرفت، صورت مسئله را پاک نموده‌اند.

شایان ذکر است که جان دیویی ادراکات حسی (اشیاء عینی و کیفیات آن مانند سردی و ...) و ادراکات عقلی (مفاهیم و معانی ذهنی) یا فهم را قبول دارد؛ افزون بر این دو فعالیت را که به حل مشکلات بغرنج و تبدیل آن به موقعیت خوشایند با اندیشه متفکرانه و تعیین روابط و کشف نظم



ثابت کلی دینی اخلاقی (اوامر و نواهی و بایدها و نبایدها) در امور زندگی و روآوردن به قانونی که قضاوت در هر موردی را متکی بر قضاوت عوامل اساسی آن مبتنی می‌کند (Dewey, 1928, p. 103) به نقل از قاسمی و آیت‌اللهی، (۱۳۸۶) و به تبع آن بازسازی اخلاق برای پاسخ‌گویی به مسائل جدید و طرحی نو در انداختن در زمینه اخلاق و نقد آن، منجر شد (Dewey, 1964, xxiii) به نقل از قاسمی و آیت‌اللهی، (۱۳۸۶). این طرح و بنیاد جدید اخلاقی در آثار دیویی «ابزارانگاری اخلاقی» نامیده شده که مبتنی بر آن، احکام اخلاقی با ایده‌آل‌های اخلاقی مورد سنجه قرار نمی‌گیرند، بلکه ملاک، توفیق این احکام در حل مشکلات است (Spencer, 2006, p. 3, 25) به نقل از قاسمی و آیت‌اللهی، (۱۳۸۶؛ خاری آرانی، ۱۳۹۳).

انکار ایده‌های اخلاقی، خیر مطلق، منشأ آن، خیر اعلیٰ و مطلق‌گرایی به معنای عدم اعتبار آن برای همه از منزه و امکانه و هر شرایطی (maxi, 2007, p. 162 و Guin Lac, 1994, p.p 9-11) به نقل از قاسمی و آیت‌اللهی، (۱۳۸۶) که از طرف افلاطون و ارسطو بر تمدن غرب تحمیل شده بود و در نتیجهٔ بکارگیری ارزش‌های خاص و ایده‌آل‌های بشری در زندگی اجتماعی که با عمل خلاق عقل اجتماعی بدست آمده و حلال مشکلات است. مبتنی بر این اصل، غایت اخلاق، اصل غایت بودن رشد (خیر) در پایان عمل است؛ پس اخلاق و صفات اخلاقی هدف زندگی نیست، بلکه حرکت به سوی کامل شدن هدف است که هیچ پایانی ندارد (دیویی، ۱۳۳۷، ص ۱۴۶-۱۴۷) به نقل از قاسمی و آیت‌اللهی، (۱۳۸۶). این غایت از اصل تکامل داروینی اتخاذ شده است در نتیجه، اخلاق دیویی تکاملی و پسینی و مبتنی بر تجربه و اصلاح و توسعه الگوهای قدیمی و تطبیق آن با شرایط جدید است (Dewey, 1948, p. 2)؛ دورانت، ۱۳۵۱، ص ۶۹۶ به نقل از قاسمی و آیت‌اللهی، (۱۳۸۶).

از منظر دیویی، «اخلاق» با حقایق زندگی ارتباط دارد، نه با هدف‌ها و تعهدات و ایده‌آل‌ها، اخلاق از روابط افراد نسبت به یکدیگر و عواقب آن سرچشمه می‌گیرد و جنبهٔ اجتماعی دارد. این روابط باید عاقلانه باشد که لاجرم از طریق علم میسر می‌گردد؛ ایده‌آل‌های حقیقی عبارتست از احساس و درک چگونگی این روابط (Dewey, 1928, p. 329) به نقل از قاسمی و آیت‌اللهی، (۱۳۸۶)؛ قاسمی و همکاران، (۱۳۹۶). در این رهگذر، معنای خوب و بد، توصیفی برای فعل است و در مورد هر فردی متفاوت است که به حسب تجربه و توانمندی‌های وی صورتی خاص به خود می‌گیرد (Dewey, 1964, p. 167-168) به نقل از قاسمی و آیت‌اللهی؛ مهمترین اصل اخلاقی او این است که «چنان رفتار کن که پیوسته بر معنا و ارزش تجربی کنونی خود بیفزایی»؛ پس داشتن اصول غایی اخلاقی بی‌فایده است (Dewey, 1928, p. 238) به نقل از قاسمی و آیت‌اللهی، (۱۳۸۶).



در مقام نقد مبانی فلسفی دیویی نیز می‌توان گفت: ۱. عدم وجود اصول غایی، نشانه بی‌ملاکی است و خیر مطلق و کلی و بدون هر گونه سنجشی محکوم به بطلان است؛ ۲. ابزارانگاری و توفیق در عمل نسبی است و سر از شکاکیت درمی‌آورد؛ ۳. مطابق اصل تکامل، ارزیابی پیشرفت وجود ندارد؛ زیرا ملاکی ندارد؛ ۴. میل به پیشرفت و رشد دال بر وجود و اعتقاد به مطلق‌های ارزشی است؛ ۵. اگر کمال نداریم حرکت به سوی کامل شدن هم نمی‌تواند هدف باشد و اگر کمال نهایی داریم کمال عینی نهایی وجود دارد، دیویی به جای کمال نهایی کلمه رشد را نهاده است؛ ۶. ایده‌آل‌های وی ثابت و کلی نیستند، پس نظام‌ساز نیستند.

مقایسه و بررسی دو دیدگاه

هر دو متفکر در تحلیل مفاهیم بکاررفته در موضوع و محمول جملات اخلاقی و رابطه آن دو با یکدیگر و حقیقت جملات اخلاقی شباهت دارند؛ علامه مصباح یزدی این گونه مفاهیم را انتزاع یافته از مفاهیم ماهوی و به حسب مقتضای نیازهای عملی انسان در زمینه‌های فردی و اجتماعی دانسته و به عبارت دیگر، وصف اشیای خارجی قرار می‌گیرند و وابسته به ذوق و سلیقه افراد نیستند، بلکه برای انتزاع آن باید تناسبی میان دو حقیقت عینی و خارجی یعنی فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب وی وجود داشته باشد؛ این تناسب و رابطه از نوع رابطه ضرورت و وجوب بالقیاس الی‌الغیر است (رابطه علّی و معلولی) که با احکام اخلاقی خود آن را با گزاره خبری توصیف می‌کنیم (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۹۳۷، ۸۲۸۰، ۵۵۵۳). همان‌گونه که جان دیویی نیز خوب و بد را توصیفی برای فعل که نسبت به هر فرد (فعل اختیاری) و موقعیت (کمال مطلوب وی) متفاوت است و به حسب نیاز، تجربه و توانمندی‌های وی در زمینه‌های فردی و اجتماعی صورتی خاص به خود می‌گیرد تعبیر می‌کند (Dewey, 1964, p. 167-178). به نقل از قاسمی و همکاران، ۱۳۸۴). پس وی نیز به ضرورت بالقیاس الی‌الغیر قائل است.

افتراق

۱. نتیجه ضرورت بالقیاس دانستن میان افعال اختیاری انسان و کمال مطلوب وی واقع‌گرایی اخلاقی در مقابل غیرواقع‌گرایی اخلاقی و به تبع آن نسبی‌گرایی اخلاقی (نسبیت معرفت‌شناختی و فرااخلاقی) است؛ بر این مبنا، هر دو متفکر باید واقع‌گرایی اخلاقی باشند در حالی که علامه

مصباح یزدی، واقع‌گرایی اخلاقی (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱-۱۶۶؛ مصباح، ۱۳۹۵، ص ۴۴-۵۲) و جان دیویی غیرواقع‌گرای اخلاقی و به تبع آن نسبی‌گرایی اخلاقی (نسبیت معرفت‌شناختی و فرااخلاقی) است؛ ریشه این تفارق را می‌توان در تفارقات بعدی جست‌وجو کرد.

۲. علامه مصباح یزدی در تعریف «صدق» به تعریف مشهور (مطابقت با واقع) معتقدند در نتیجه حقیقت جملات اخلاقی را اخباری (حکایت از واقعیت نفس‌الامری) و قابل صدق و کذب می‌دانند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۹۳)، اما جان دیویی به تعریف مشهور وفادار نبوده و صدق را مطابقت یک گزاره با حدی آرمانی (یعنی اگر تعدادی از گزاره‌ها که در رفع و حلّ مشکل که آرمان و هدف ماست نزدیک‌کننده باشند صادق‌اند و گرنه کاذبند) تعریف می‌کند (Dewey, 1935, vol 11, p. 70 و vol 12, p. 15, Dewey, 1938, به نقل از علی‌پور ۱۳۹۵، ص ۴۴-۴۳). در این منظر صدق به معنای کارآمدی است که خود مستلزم نسبیت معرفت‌شناختی است.

۳. علامه مصباح یزدی، مطلق‌گرای اخلاقی (نه به معنای سعادت‌گرایی ارسطویی، اپیکوریسمی و جدان‌گرایی و مکتب کانتی) است؛ بدین معنا که همه ارزش‌های اخلاقی مطلق هستند و تابع سلیقه و قرارداد نیستند، در عین حال برخی از احکام اخلاقی به تبع شرایط و قیود واقعی خود، ثابت، مطلق و تغییرناپذیرند به گونه‌ای که با تغییر مصالح یا مفاسد واقعی فرد و جامعه تغییر می‌کنند (نسبیت هستی‌شناختی) (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۵۸-۱۶۶)، اما در مقابل، جان دیویی منکر مطلق‌گرایی است (نسبیت معرفت‌شناختی)؛ انکار وی بی‌ارتباط با عدم کارایی اخلاق سنتی و به تبع آن فلسفه اخلاق و در نتیجه طرحی نو در انداختن در زمینه اخلاق (ایجاد بنیاد نو اخلاقی) که «ابزارانگاری اخلاقی» نام دارد و مبتنی بر آن است که احکام اخلاقی با ایده‌آل‌های اخلاقی مورد سنجه قرار نمی‌گیرند، بلکه ملاک و ارزش احکام اخلاقی، توفیق این احکام در حلّ مشکلات است، نیست؛ همچنین فروکاستن غایت اخلاق به رشد (همان خیر پایان عمل) و حرکت به سوی هدف و تکامل (برگرفته از داروین) و ابتناء اخلاق بر عقل اجتماعی به عنوان حلال مشکلات و تجربه و علم بشری نیز بی‌تأثیر در انکار مطلق‌گرایی نیست (maxi, 2007, p. 26 و دیویی، ۱۳۳۷، ص ۲۰۸؛ Guin Lac, 1994, pp. 9-11؛ قاسمی و آیت‌اللهی، ۱۳۸۶).

لوازم واقعی بودن ارزش اخلاقی

۱. ارزش به معنای شایسته‌خواستن و نه خواستنی، امری عینی و از نوع ضرورت بالقیاس است.



۲. زندگی مطلوب به عنوان هدف اخلاق، ارزش ذاتی داشته و مجموع امور اختیاری در طول آن، ارزش گیری دارد؛ منشأ این مطلوبیت، حب ذات است و اثر آن مطلوبیت کمال (سازگاری چیزی با وجودی که مایه فزونی اوست) است.
۳. انسان در میان تراحم کمالات مطلوب، با امکان انتخاب معقول، آنچه را با کمال حقیقی وی تناسب بیشتری دارد، برمی‌گزیند. پس ارزش ذاتی در اخلاق، کمال اختیاری انسان است؛ از آنجا که کمال به معنای بهره‌مندی وجودی، امری واقعی است پس ارزش ذاتی اخلاق واقعیت عینی دارد و در نتیجه ارزش‌های اخلاقی واقعی (واقع‌نما) هستند (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۱۴۸-۱۳۶).
۴. اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی و قابلیت صدق و کذب؛ عدم نیاز به انشاء کننده، عدم نسبیّت، برهانی بودن (تبیین برهانی برای سود یا زیان احکام اخلاقی) با وصف کلیت، ضرورت و دوام، داشتن معیاری برای معقولیت احکام اخلاقی (ارزش‌گذاری و معیاری خردمند برای ارزیابی احکام اخلاقی) و عدم التزام به دو قوه ادراک کننده (عقل نظری و عقل عملی) (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۹۵-۱۰۴).

نتیجه‌گیری

۱. ارزش به معنای شایسته خواستن، امری عینی است.
۲. ضرورت و لزوم در جملات اخلاقی، بالقیاس الی الغیر و از نوع رابطه علی و معلولی است.
۳. واقع‌گرایان، گزاره‌های اخلاقی را واقع‌نما و قابل صدق و کذب می‌دانند و غیر واقع‌گرایان آن را غیر واقع‌نما و انشائی می‌دانند.
۴. غیر واقع‌گرایان متهم به نسبیّت معرفت‌شناختی در گزاره‌های اخلاقی هستند.
۵. علامه مصباح یزدی و جان دیویی به رغم تشابه در ضرورت بالقیاس بودن گزاره‌های اخلاقی (واقع‌گرایی اخلاقی)، در مطلق‌گرایی، ملاک کلی ارزش اخلاقی و تعریف صدق (مبانی معرفت‌شناختی) متفاوتند..

فهرست منابع

- انصاری، مهناز. شایگان فر، نادر. (۱۳۹۸). تبیین نسبت معرفت‌شناسی ابزارانگارانۀ جان دیویی و رهیافت هرمنوتیکی. شناخت، ۱۲ (۲)، ۴۸-۲۹.

پویمن، لوئیس. (۱۳۷۶). نقدی بر نسبییت اخلاقی. (ترجمه: محمود فتحعلی). نقد و نظر. ۴. (۱۳-۱۴).
ص ۳۲۴-۳۴۴.

خاری آرانی، مجید. اکبرزاده آرانی، زهرا. بهشتی، سعید (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی آرای تربیتی ملامحسن فیض کاشانی و جان دیویی. پژوهشی در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی. ۲۲. (۲۴). ص ۷۹-۵۳.

خسروه پناه، عبدالحسین؛ پناهی آزاد، حسن. (۱۳۸۹). هستی‌شناسی معرفت. تهران: امیر کبیر.

دیبری، احمد. (۱۳۹۳). نسبییت‌گرایی اخلاقی. پژوهش: پژوهشکده باقرالعلوم. <http://pajooh.e.ir>

سیدی فضل‌اللهی، سید صابر. (۱۳۹۸). واکاوی رویکرد فرااخلاقی جان دیویی با تأکید بر مؤلفه‌های

تحول‌گرایانه داروین. نشریه آفاق علوم انسانی. ۳ (۳۲). ۱۳۹-۱۵۲

شمس، منصور. (۱۳۸۷). آشنایی با معرفت‌شناسی. تهران: طرح نو.

علی‌پور، محمد صادق. (۱۳۹۲). نقد و بررسی سه تقریر از واقعی بودن «باید اخلاقی». پژوهشنامه

اخلاق. ۶ (۲۱). ص ۱۲۵-۱۴۲.

علی‌پور، محمد صادق. (۱۳۹۵). تحلیل و نقد دیدگاه جان‌دوئی در کتاب منطق تئوری تحقیق با رویکرد

اسلامی. پایان‌نامه دکتری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

قاسمی، اعظم؛ آیت‌اللهی، حمیدرضا. (۱۳۸۶). بررسی انتقادی مبانی فلسفی دیدگاه‌های اخلاقی جان

دیویی. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری. ۲ (۱). ص ۴۱-۳۱.

قاسمی، اعظم؛ آیت‌اللهی، حمیدرضا. (۱۳۹۳). بررسی انتقادی دیدگاه‌های سلبی جان دیویی از

ایده‌آل‌های اخلاقی. پژوهش‌های فلسفی کلامی. ۹ (۱). ص ۱۲۱-۱۴۶.

قاسمی، مریم؛ شریفی، محمدرضا؛ سجادی، سیدمهدی؛ ایروانی، شهین. (۱۳۹۶). چگونگی نقش‌آفرینی

وجه اجتماعی انسان در ارتقای اخلاقی با تحلیل دیدگاه دیویی و بازسازی بر اساس دیدگاه اسلامی.

پژوهش‌نامه اخلاق. ۱۰ (۳۸). ص ۹۹-۱۱۸.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۱). فلسفه اخلاق. (تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چاپ ششم).

قم: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

مصباح، مجتبی. (۱۳۹۵). سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۴؛ فلسفه اخلاق. (چاپ سوم). قم:

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

Campbell, J. (1995). *Understanding John Dewey: Nature and Comparative Intelligence*. Chicago: Open Court.

Dewey, J. (1910). *How We Think*. Illinois: Southern Illinois University Press. Essay reprinted in MW6.

Dewey, J. (1916a). *Experience and Thinking*. Illinois: Southern Illinois University Press. Reprinted in MW9.



- Dewey, J. (1916b). *Essays in Experimental Logic*. Illinois: Southern Illinois University Press. Reprinted separately in MW1, 2, 4, 6, 8, 10.
- Dewey, J. (1920). *Reconstruction in Philosophy*. Illinois: Southern Illinois University Press. Reprinted in MW12.
- Dewey, J. (1922). *Human nature and conduct*. Illinois: Southern Illinois University Press. Reprinted in MW14.
- Dewey, J. (1935). *An Empirical Survey of Empiricisms*. Illinois: Southern Illinois University Press. Essay reprinted in LW11.
- Dewey, J. (1938). *Logic: The Theory of Inquiry*. Edited by J.A. Boydston. Illinois: Southern Illinois University Press. Reprinted in LW12.
- Gale, R. M. (2010). The naturalism of John Dewey. In *The Cambridge Companion to Dewey* (Ed. M. Cochran). New York: Cambridge University Press.
- Lemos, N. (2007). *An Introduction to the Theory of Knowledge*. New York: Cambridge University Press, First.
- Quine, W. V. (2008). Epistemology Naturalized. Reprinted in *Epistemology: An Anthology* (2nd ed.). Blackwell Publishing Ltd.
- Wong, D. B. (1998). Moral relativism. In *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 6, p. 541). Routledge. London, New York.

