

## چکیده

# نقد و بررسی غیر واقع‌گرایی اخلاقی از نظر روشنفکری دینی

(با تکیه بر رویکرد عبدالکریم سروش)

مسلم محمدی

عدم واقع‌گرایی اخلاقی به معنای عدم ترابط و همخوانی میان دانش و ارزش، از یک سو در تفکر ظاهرگرایی اشاعره ریشه دارد و از دیگر سو به خاستگاهی تجربه‌گرایانه متکی است، این رویکرد با تأثیر و تأسی از هر دو منشأ پیش گفته، به ویژه دیوید هیوم انگلیسی، توسط برخی روشنفکران دینی داخلی، با افقی نو و نگاهی جدید استمرار یافت و همان مبنای عمومی عدم امکان استنتاج باید از هست، و اخلاق از توصیف را به آیات قرآن تسری و تعمیم داده، به این معنا که از جهان‌بینی دینی والهی ارزش‌های اخلاقی و معنوی قابل دستیابی نیست.

در این نوشته خواهد آمد که التزام به غیر واقع‌گرایی، پیامدهای سوء و نامطلوبی را در پی خواهد داشت که برجسته‌ترین آن پلورالیسم، ناپایداری و در نهایت نسبیّت‌گرایی اخلاقی است؛ افزون بر اینکه ما جداانگاری میان دانش و ارزش را ادعایی بی‌دلیل دانسته، بر این باوریم که میان هست به عنوان هدف و کمال نهایی که قرب الهی باشد و پایبندی به اوامر و نواهی دینی، تلازم و ضرورت بالقیاس الی‌الغیر برقرار است.

در پایان نیز به اشکالات نقضی این دیدگاه خواهیم پرداخت که آمیخته با ناهمخوانی‌های متعددی است که از یک سو سخن از غیر واقع‌گرایی است و از

سوی دیگر در صدد است تا خود را از پارادوکس، تناقض نما بودن و اتهام به نسبیت اخلاقی برهاند که این نیز حاکی از عدم ثبات و تحکیم اجزا و مؤلفه‌های درون ساختاری این رویکرد نوین‌یاد است.

کلیدواژه‌ها: غیر واقع‌گرایی اخلاقی، روشنفکری، نسبیت‌گرایی اخلاقی، هست، باید.

### طرح مساله

غیرواقع‌گرایی<sup>۱</sup> در صورت یکی از شاخص‌ترین و برجسته‌ترین ملاک‌های تفاوت و تمایز نگرش‌های مختلف اخلاقی، همواره معرکه آرا و نظریات فیلسوفان اخلاق بوده است. از همین رو، در تقسیم مکاتب اخلاقی، آن را به دو گروه واقع‌گرا و غیرواقع‌گرا تقسیم می‌کنند.

غیرواقع‌گرایی اخلاقی مصطلح، نظریه‌ای است که نخستین بار همزاد با رویش و پیدایش تجربه‌گرایی و انقلاب صنعتی غرب، توسط یکی از مشهورترین نظریه‌پردازان این دوران، یعنی دیوید هیوم طرح و بسط داده شد. دیوید هیوم، چنان که در مباحث پیش رو خواهد آمد، از اینکه از نظریات توصیفی و هست و نیست، باید و نبایدهای ارزشی استنتاج می‌شود، اظهار شگفتی و تعجب می‌کرد و معتقد بود، خیر و شر نمی‌توانند، در واقعیت و نفس الامر ریشه داشته باشند.

عدم واقع‌نگری ارزشی، زمینه‌ساز پیامدهای ناگوار متعددی شد که از جمله آنها پیدایش مکاتبی غیرواقع‌گرا، مانند احساس‌گرایی، جامعه‌گرایی، توصیه و قراردادگرایی و مکاتبی از این دست بود.

مهم‌تر اینکه آنچه موجب مناقشه‌هایی در انگاره‌های اخلاقی باورمندان به ادیان الهی گردید، پیامدهای چالش برانگیز غیرواقع‌گرایی بود؛ همان چیزی که آموزه‌های دینی آن را بر نمی‌تابند، و برای حسن و قبح و خیر و شر، ارزش ذاتی و

1. realism

حقیقی قائل است، و از اینکه محور این گونه مفاهیم، خواست و نظر افراد و گروه‌های بشری باشد، به شدت مقابله می‌کند، نکته قابل تأمل اینکه رویکرد روشنفکری که زمینه پیدایش نگاه‌های غیرواقع‌گرایانه به آموزه‌های ارزشی دنیای غرب را فراهم آورد، واقعیت‌های اخلاقی دیگر ادیان، به ویژه اسلام را که به شدت از نسبی‌گرایی در گریز است و به حقیقت‌گرایی معتقد است، به مناقشه کشاند.

عبدالکریم سروش در این راستا، بیش از دیگران به نگارش اثر و اظهار نظر پرداخته، و حوزه مفاهیم فلسفه اخلاق را به بحث کشانده است. ایشان در آثار متعدد خویش، به گزاره‌های ارزشی توجه کرده و از آنها سخن می‌راند، و در همه آنها بر عدم امکان ارتباط و استنتاج بایدهای اخلاقی از هست‌های واقعی اصرار دارد. در بحث پایانی کتاب دانش و ارزش، به صراحت به آموزه‌های اسلامی با استناد و تمثیل از آیات قرآن توجه می‌کند و چنین استنباط می‌کند که هیچ‌گاه از پیام‌ها، داستان‌ها و توضیحات قرآن، امر و نهی اخلاقی که راهگشای زندگی بشر باشد، به دست نخواهد آمد.

در این نوشته نخست نظریات ایشان را بررسی کرده، سپس به تجزیه و تحلیل آنها خواهیم پرداخت.

### عدم استنتاج باید از هست (غیر واقع‌گرایی)

«دانش و ارزش» و به عبارت دیگر، «هست و باید» دو مقوله کاملاً جدا بوده و ارتباطی با هم ندارند. با این تعبیر که بایدها از هست‌ها بر نمی‌خیزند، و واقعیت‌ها از دادن ارزش‌ها، برای همیشه عقیم‌اند، و طبیعت و فضیلت را یکی کردن و اخلاق را همگام علم آوردن و تکلیف را از توصیف اخذ کردن، کاری نادرست، غیرمنطقی و ناشدنی است.<sup>۱</sup> با هزار و یک برهان عقلی که مقدماتش از ادراکات حقیقی هست و نیست تشکیل شده باشند، خوبی یا بدی چیزی را

۱. سروش، دانش و ارزش، ص ۲۰۵.

نمی‌توان اثبات کرد... کسانی که به عبث می‌کوشند، تا با برهان برای کسانی اثبات کنند، فلان کار خوب یا بد است، گام در بی‌راهه می‌زنند و آب در هاون، بیهوده می‌کوبند.<sup>۱</sup>

ایشان در ادامه به راه‌ها و اشکال جهت اثبات پدید آمدن ارزش از دانش می‌پردازد که هیچ‌یک آنها نمی‌توانند، دستاویز نظریه مخالفان باشند، تا این زایش و پیدایش را اثبات کنند، زیرا استنتاج باید از هست یا به شیوه قیاسی است یا غیر قیاسی. حالت قیاسی مانند اینکه بگوییم: «سیانور کشنده است، هر کس سیانور بخورد می‌میرد»، از این دو مقدمه نمی‌توان به دست آورد که باید سیانور نخورد، زیرا از انباشتن صدها مقدمه علمی، حتی نیم‌نتیجه‌ای نیز نمی‌توان گرفت. پس این عقیم بودن، عقیم بودن منطقی است. حالت غیر قیاسی نیز اینکه مثلاً فرض کنی از قضیه سیانور کشنده است، قضیه مرکب زیر را استنتاج کرده‌ایم که سیانور کشنده است، و یا باید سیانور خورد، این قضیه وقتی صادق است، که یکی از قضایای سازنده آن صادق باشد، از این رو از صدق این قضیه، همان‌گونه که نمی‌توان لزوماً درستی «باید سیانور خورد» را نتیجه گرفت، درستی «نباید سیانور خورد» نیز تضمین شده نیست؛ یعنی از قضیه علمی سیانور کشنده است، دو نتیجه متناقض به دست می‌آید که در صحت هر دو تردید است. سروش در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد که اصولاً در قضایای اخلاقی و تکلیفی، راست و دروغ و صدق و کذب راه ندارد و نمی‌توان گفت که برای مثال دزدی بد است. صدق و کذب منحصرأز آن قضایای علمی است که می‌توان از مطابقت و عدم مطابقت آنها با خارج سخن گفت که این از جمله مهم‌ترین دلایلی است که چرا اخلاق از علم بر نمی‌خیزد، و همچنین استنتاج ما باید مبارزه کنیم، از اینکه در طبیعت جدال و مبارزه هست، کاملاً بی‌ربط است.<sup>۲</sup>

از جمله مستندات دیگر در این نازایی و عقیم بودن، وجود باید در نتیجه و

۱. همان، ص ۲۷۵.

۲. ر.ک: همان، صص ۲۱۴ - ۲۱۸.

نبودن آن در مقدمات علمی است<sup>۱</sup> و از آنجا که بین هست و باید، تفاوت ماهوی وجود دارد، پس زایش هر یک اینها از دیگری نامعقول خواهد بود.

دیگر اینکه نتیجه را با دو عبارت بیگانه از هم می‌توان بیان کرد، زیرا هم می‌توان گفت: «باید سیانور نخورد» و هم می‌توان آن را با عبارتی متفاوت از آن، یعنی نباید سیانور خورد، تعویض کرد.<sup>۲</sup> و حتی بالاتر اینکه از هر هست صد گونه باید برمی‌خیزد. اگر اخلاق علمی رواست، باید به همه آن بایدهای متناقض عمل کرد که کاری غیر عملی است، و اگر از میان آن بایدها، باید انتخاب کرد، این باید دوم، از کجا آمده و این انتخاب بر اساس چیست؟ اینجاست که می‌گوییم، اخلاق علمی، نه موجود است و نه در صورت موجودیت، کفایت و شایستگی راهنمایی را دارد<sup>۳</sup> و باید به غیرواقع‌گرایی ملتزم شد.

دلیل دیگر بر بی‌اعتباری ارزش‌ها عدم برهان‌پذیری و استدلال‌برداری آنهاست که هنگام اختلاف میان آنها، در واقع فرهنگ‌ها و تربیت آدمیان است که در برابر هم صف آرایی می‌کنند؛<sup>۴</sup> نه حسن و قبح ذاتی آنها. پس از اثبات اینکه توصیف، نمی‌تواند راهگشای چه باید بکنیم باشد، و این در همیشه بر ما بسته است که به تعبیر ایشان، چنین اقتباسی اخلاق ویران علمی است، زیرا واقع‌بینی این نیست که بینیم، راه فطرت، طبیعت یا تاریخ چیست، تا همان را برگزینیم؛ اما چون دانستن می‌تواند، به ما نشان دهد که چه کار را نمی‌توان کرد، واقع‌بینی اخلاقی این است که به دست آوریم، چه کار در تضاد و با فطرت و طبیعت و ناشدنی است؛ یعنی از توافق با طبیعت نمی‌توان درس اخلاق گرفت، اما از تضاد با طبیعت می‌توان بهره‌های اخلاقی جست.<sup>۵</sup>

۱. همان، ص ۲۱۹.

۲. همان، ص ۲۱۶.

۳. همان، ص ۱۴۷ - ۱۴۸.

۴. همو، فربه‌تر از ایندئولوژی، ص ۸۱.

۵. همو، دانش و ارزش، ص ۲۹۰.

### عدم اقتباس هست از باید

البته ایشان این ناهمخوانی را به صورت متقابل نیز معتقدند؛ یعنی همان‌گونه که اخلاق از علم بر نمی‌خیزد، علم نیز راهی به ارزش‌های اخلاقی ندارد، و به تعبیر ایشان، از انباشتن صدها قضیه اخلاقی که بر باید و نباید و خوب و بد مشتمل‌اند، نمی‌توان یک قضیه علمی به دست داد که از باید و نباید پیراسته و بر توصیف محض مشتمل باشد.<sup>۱</sup>

### رابطه هست و باید در قرآن

نویسنده دانش و ارزش، آخرین بخش مطالب خود را تحت عنوان «اخلاق علمی قرآن»، با توجه به نظریات اسلام و مبتنی بر آیات قرآن مطرح کرده، و در انگاره‌های ارزشی اسلام نیز، غیرواقعی‌گرایی را بر می‌گزیند و اینکه باید‌ها و ارزش‌های اخلاقی را از حسن و قبح‌های ذاتی آنها دریابیم، به شدت محکوم می‌کند و آن را مذموم می‌خواند و به صراحت می‌گوید که در هیچ جای قرآن نیامده که پای در راه خلقت یا طبیعت یا تاریخ یا سنت الهی بگذارید و در ادامه می‌افزاید: خدا از تسبیح موجودات نتیجه نمی‌گیرد که آدمیان نیز باید با همگامی جهان خلقت تسبیح گویند؛ نه هر چند نمی‌گوییم، خدا انسان‌ها را به تسبیح کردن دعوت نمی‌کند، و اینکه برخی می‌خواسته‌اند، از آیه فطرت<sup>۲</sup> چنین استفاده‌ای ببرند که فطرت، طالب چیزی است (خبر) و باید طالب همان چیزی بود که فطرت طالب آن است (امر)، خطای جاوادانه اخلاق علمی است. فطرت به منزله یک واقعیت می‌تواند به چیزی فرمان دهد. در پایان نیز می‌گوید: ما نمی‌گوییم فطرت انسان خدا طلب نیست، بلکه می‌گوییم نمی‌توان گفت، چون خدا مطلوب است، پس باید خدا را طلب کرد.<sup>۳</sup>

۱. همان، ص ۲۱۴.

۲. سوره روم، آیات ۲۹ - ۳۱.

۳. ر.ک: سروش، دانش و ارزش، صص ۳۱۳ - ۳۲۱.

ایشان در تحکیم نظریاتش از برخی آیات قرآن نیز سود برده و معتقد است که تبیین برخی واقعیت‌های هدایتگر، مبشرانه یا منذرانه، القاکنندهٔ اتباع پیروی از برخی سنت‌های مورد تأکید قرآن نیست؛ اما التزام به آن واقعیت‌ها، تحت عنوان یک ارزش اخلاقی، به اثبات آن از طرق دیگر منوط است. از این روی از زاویهٔ نظر ایشان، قرآن کتابی است دارای یک جهان‌بینی ژرف و ارائه‌کنندهٔ مسیر هدایت و ضلالت که بشر باید، با غور و تعمق در آن، راه‌های خوب و بد زندگی را دریابد و نیز از این طریق احوال گذشتگان را از نظر سعادت و شقاوت دنیوی و اخروی بررسی کند؛ اما این کتاب الهی در مهلکه‌ها و سرگردانی‌ها و باید و نبایدهای اخلاقی قابل استناد و بهره‌گیری نخواهد بود.

### ناپایداری اخلاقیات

از دیگر رویکردهای ایشان، اعتقاد به عدم ثبات و ذاتی بودن حسن و قبح ارزش‌های اخلاقی و روی آوری به جامعهٔ مسحوری است، زیرا وجود استثناهای مفسده‌انگیز و دروغ مصلحت‌انگیز جبههٔ اینجا می‌انجامد که قاعده‌های اخلاقی تنها در جهان و جامعهٔ کنونی قاعده‌اند؛ نه در همهٔ جهان و جامعه‌های ممکن، و اگر جهان و جامعه دگرگون شود، چه بسا قاعده‌ها استثنا و استثناها قاعده گردند،<sup>۱</sup> زیرا همان شرایطی که نیکی برخی کارها، مانند راستگویی و خوش‌قولی را اقلیت و اکثریت می‌بخشد، می‌توانند با وارونه شدنشان [یعنی پدید آمدن جهان و جامعه‌ای دیگر] آنها را هم وارونه کنند، و از اکثریت بیندازند، پس استثناپذیری نشانهٔ دخالت عوامل دیگری است که اخلاق را تابع خود می‌کند، پس در برخی جوامع، می‌توان اخلاقی داشت که در آن وفای به عهد بیشتر بد، و دروغ بیشتر خوب باشد، زیرا علم اخلاق نمی‌گوید، دروغ همه جا بد و وفای به عهد، همه جا خوب است، بلکه می‌گوید. اکثراً خوب یا بدند.

۱. همو، اخلاق خدایان، ص ۷.

پس مؤلف در اینجا به این نتیجه می‌رسد که بهتر است به جای اینکه در پی اثبات اخلاقیات غیرمتغیر باشیم و برای همه جوامع ارزش‌هایی واحد را بپذیریم، بگوییم جامعه اخلاقی آن نیست که اخلاقش مثل اخلاق ما باشد، بلکه آن است که اخلاق ویژه و در خور خود را داشته باشد،<sup>۱</sup> زیرا علم اخلاق توانایی ارائه تعریف و ضابطه‌ای روشن و دقیق برای فضیلت و رذیلت‌های اخلاقی ندارد که دروغ گفتن و صلۀ رحم کجا بد و کجا خوب است و حدشان کجاست و مصادیقشان چیست؟ پس مفاهیم اخلاقی یا تعریفشان روشن نیست یا حسن و قبحشان مطلق نیست؛ گویا در اینجا با یک اصل عدم تعیین روبه روییم که این مسئله مسئله‌هاست و حتی بر فرض که مانند معتزله، حسن و قبح را ذاتی و بایدها را از هست‌ها در آوریم، و همه موانع را در این راه برداریم، ذره‌ای از این عدم تعیین نکاسته‌ایم که تکلیف انسان سرگردان در دشواری‌های اخلاق و مخمصه‌ها نسبت به کار نیک و بد کدام است؟<sup>۲</sup>

### منشأ خوب و بد چیست؟

به نظر مؤلف دانش و ارزش تا اندازه زیادی راه ایمانوئل کانت را پیموده و به عقل محوری تکیه می‌کند، و آن را مشروعیت‌بخش خوب و بد می‌داند: خوبی و بدی از احکام عقل انسانی است و چیزی است که ما آدم‌ها آن را درست کرده‌ایم، پس باید در آن تصرف کرد و نمی‌توان گفت، عین همین خوبی و بدی را که ما می‌فهمیم، در عالم خارج وجود دارد، و نمی‌توان آنچه را به روابط انسانی مربوط است، به روابط خارجی نسبت داد.<sup>۳</sup>

منشأ سخن یاد شده این است که ایشان باور دارد، اینکه حکمای شرقی و اسلامی، ذهن را آینه تجلی‌کننده حقایق می‌دانند، خطایی بیش نیست، از این رو،

۱. همان، ص ۱۸.

۲. همان، صص ۱۱-۱۳.

۳. همو، بررسی مکاتب فلسفی، ص ۳۷.



به دنبال شناخت عینی بودن، مفهومی خام و بی پایه است، زیرا ذهن، به هیچ وجه یک منفعل مطلق نیست.<sup>۱</sup> کانت نیز غیر این نمی گفت که عقل نظری از دستیابی به حقایق نفس الامری و متافیزیکی عاجز و ناتوان است و حسن و قبح ذاتی آموزه های اخلاقی توسط آن به دست نخواهد آمد و مهم تر اینکه کانت، عقل عملی را یگانه فرمانروای علی الاطلاق زندگی اخلاقی بشر می دانست تا از این راه به مملکت غایات دست یابد، و آرمان شهر خود را سامان دهد. سروش نیز در کتاب دانش و ارزش می گوید: دست کم یک ارزش مطلق اخلاقی وجود دارد که می توان آن را به منزله معیاری برای خوب و بد به کار گرفت و آن این است که هر کس هر چه را خود خوب می داند، اگر بر وفق آن عمل نکند، سزاوار ملامت است، و هر کس هر چه را بد می داند، اگر بر وفق آن عمل کند، سزاوار ملامت است. در حقیقت ما همه در عمق خود به این اصل ایمان داریم، و امروز پیشینیان را با اتکا به همین اصل محاکمه و داوری می کنیم؛ مانند برده داری که نزد ما مذموم است؛ اما نمی توان این ارزش کنونی را به عمق تاریخ ببریم، و تمام برده داران را شرور و پلید بدانیم، و به عکس نیز کسانی که طلاق را مذموم می پنداشتند و در عین حال طلاق می دادند، ملامت می کنیم.<sup>۲</sup>

از دیگر نکات مشترک ایشان و کانت، نیت گرایی است، زیرا کانت به نیت خیر و حسن فاعلی اهمیت بسیار می داد و آن را مبنای تمایز حسن و قبح اخلاقی می دانست. سروش نیز معتقد است که وضعیت فاعل فعل اخلاقی در داوری اخلاقی شرط است؛ برای مثال نیت و علم فاعل در ارزش گذاری اخلاقی دخیل است<sup>۳</sup> که البته می توان این را از نکات مثبت نظریه ایشان به حساب آورد؛ به شرط آنکه حسن فعلی نیز به عنوان جزء مکمل یک عمل اخلاقی در نظر گرفته شود.

۱. همان، صص ۱۲-۱۳.

۲. سروش، دانش و ارزش، ص ۳۰۴.

۳. همو، حکمت و معیشت، ج ۲، ص ۱۴۵.

## خدا مرکزی یا باید آغازین

وقتی از یک سو دانش ارزش‌زا نیست، و از سوی دیگر، ما همواره با آموزه‌های اخلاقی ارتباط داریم، پس به یک فرمانروای فرمان‌آفرین و مبدأ مشروعیت‌بخش نیاز است تا بایدها و نبایدهای اخلاقی زندگی ما ارزش و اعتبار حقیقی بیابد که در این راستا ایشان، باید آغازین را به عنوان رویکردی مبنایی می‌پذیرد، و در تحلیل ضرورت این نظریه چنین می‌گوید: آدمیان خواه ناخواه در زندگی، به حکم نیاز و پیروی از محیط و به اجبار نیروهای درون، به فرمان بایدهایی تن در داده‌اند، پس با خود می‌گوید: حال که باید بایدی را برگزید، آن را برگزینیم که بالذات برگزیده باشد، و حال که ناچار باید به طلب طلبکاری تن در دهیم، طالبی را جست و جو کنیم، که از او نتوان پرسید، چرا طلب می‌کنی؟ طالبی که بودنش عین طلب و طلبش عین بودنش باشد.<sup>۱</sup> فرمانروایی که اگر او امر نکرده بود، هیچ امری شایسته پیروی نبود، و اگر او فرمانده نبود، با هر فرمانده دیگر مجال چون و چرا بود.<sup>۲</sup> اگر فرمان او نباشد، فرمان فطرت، طبیعت تاریخ و وجدان هیچ‌یک مطاع نخواهد بود،<sup>۳</sup> زیرا اخلاقی بودن، مستلزم بایدی مادر و آغازین است که نه از واقعیت اخذ می‌شود، و نه بر حسب واقعیت‌ها قابل تفسیر است.<sup>۴</sup>

حال پس از توجیه و تعلیل التزام به این باید آغازین و مرکزی که باید در برابر فرامین اخلاقی آن سر تعظیم فرود آورد، پرسش این است که آن باید ذاتی و نهایی چیست؟ ایشان معتقد است که آن فرمانروای علی‌الاطلاق خداست، آنکه همه هست‌ها و بایدها از اوست؛ ایجاد و ارشاد و امر و خلق همه به دست اوست.<sup>۵</sup> کارهایی که بد شمرده می‌شوند، تا پیش از نهی خداوند، دلیلی بر اجتناب آنها

۱. همو، دانش و ارزش، ص ۳۱۰.

۲. همان، ص ۳۱۱.

۳. همان، ص ۳۲۵.

۴. همان، ص ۳۰۸.

۵. همان، ص ۳۱۱.

نیست و این فرمان خداست که پرهیز از آنها را واجب می‌سازد، و صرف اینکه این کار منفور است، خود به خود دوری از آن کار را نتیجه نمی‌دهد.<sup>۱</sup>

در نهایت اینکه خدا مرکزی دو معنا دارد، هم او محور همه هست‌ها و هم محور همه باید‌هاست، همه موجودات وجودشان را از او می‌گیرند، و همه ارزش‌ها از او سرچشمه می‌گیرند، چه باید کرد و چه نباید کرد، مستقیماً از او فرمان می‌گیرند، و هست و نیست‌ها مستقیماً با هستی بخشی او صورت می‌پذیرد، پس خدا هم اخلاق آفرین است و هم وجود آفرین.<sup>۲</sup>

با توجه به استقصای صورت گرفته، می‌توان مجموعه رویکردهای ایشان در حوزه مفاهیم و آموزه‌های اخلاقی را چنین جمع‌بندی کرد:

۱. میان دانش و ارزش، ترابط و هم‌زیستی وجود ندارند؛ به عبارت ساده‌تر، اخلاق و ارزش هیچ‌گاه از علم و توصیف به دست نمی‌آید، پس باید‌ها و نبایدها در هست‌ها و نیست‌ها سر ندارند. در حقیقت ایشان خود را به غیرواقع‌گرایی اخلاقی معتقد و ملتزم می‌دانند.

۲. سروش در مقابل معتقد است که از باید‌ها و نبایدهای ارزشی به هست‌ها و نیست‌های توصیفی راهی نخواهیم یافت، و از قضایای اخلاقی، توقع گزاره‌های علمی داشتن، بی‌منطقی است.

۳. در مرحله بعد، به صورت خاص به آموزه‌های اسلامی و آیات قرآن توجه می‌کند که در هیچ جای قرآن نیامده که پای در راه خلقت، طبیعت یا تاریخ بگذارید، از این رو از جهان‌بینی آیات و روایات دینی، ارزش‌های اخلاقی قابل استنتاج و استنباط نیست.

۵. مسئله دیگر عدم پابندی به ثبات گزاره‌های اخلاقی از نظر حسن و قبح ذاتی آنهاست، زیرا با توجه به استثناهایی که در هر یک از ارزش‌های اخلاقی به چشم می‌خورد، به دست می‌آید که در جهان و جامعه کنونی است که ارزش‌ها

۱. همان، ص ۳۲۵.

۲. همو، ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم؟، ص ۶۶.

ارزش‌اند، و چه بسا در دیگر ملل و جوامع، ارزش‌های نزد ما ضد ارزش، و پسندیده‌های نزد آنها، برای ما نامطلوب و غیراخلاقی باشند که در حقیقت این مسئله را می‌توان غلطیدن به طرف جامعه‌گرایی نامید.

۶. ره پیمودن در مسیر عقل‌گرایی، یک ارزش مطلق اخلاقی است که در واقع از یک سو، عقل به جای حسن و قبح ذاتی می‌نشیند و به منزله معیاری برای خوب و بد به کار می‌رود و از سوی دیگر، التزام به شناخت و واقع‌گرایی مفهومی خام و بی‌پایه است که کانت به هر دو قسم آن توجه و نظر داشته است و اولی را عقل عملی و تصمیم‌گیرنده علی‌الاطلاق و دومی را عقل نظری و ناتوان از شناخت واقعیت‌ها می‌نامید.

۷. و پایانی اینکه حال که از یک سو ما به ابیدها و ارزش‌های اخلاقی نیازمندیم و از سوی دیگر، این اصول ارزشی، در هیچ واقعیت و دانشی ریشه ندارند، ناگزیریم به یک باید و فرمانروایی آغازین و ذاتی ملتزم باشیم، تا به اوامر و نواهی اخلاقی ما مشروعیت ببخشد، و آن نیست جز ذات خدا و التزام به فرامین و دستورهای او، در این صورت است که ارزشمند بودن یا ضد ارزش بودن یک کار اخلاقی معنای یابد که از آن به خدا مرکزی یا باید آغازین می‌توان یاد کرد.

### نقد و بررسی

اینکه آقای سروش در آثار خود به مباحث علم نوپای «فلسفه اخلاق» توجه کرده‌اند و زمینه تضارب آرا را در این باره فراهم آوردند، جای سپاس و ستایش دارد؛ اما آنچه موجب چالش و مناقشه در نظریات ایشان گردید، ناواقع‌گرایی و پیامدهای سوء این نظریه است.

### هیوم و رابطه هست و باید

چنان‌که پیش‌تر نیز یادآور شدیم، نخستین بار دیوید هیوم ناواقع‌گرایی را به عنوان یک ایده بنیادین در نفی حقایق اخلاقی مطرح کرد، و آن را

دلیل ناکارآمدی ایده خیر و شرّ می پنداشت.<sup>۱</sup>

عبارات معروف هیوم در کتاب رساله‌ای در باب طبیعت بشر دربارهٔ رابطهٔ

هست و باید چنین است:

با همهٔ سیستم‌های اخلاقی که تاکنون مواجه شده‌ام، توجه یافته‌ام که مؤلف تا زمانی روش معمول استدلال‌ها [سخن از است و نیست] را دنبال می‌کند، ناگهان با کمال تعجب می‌بینیم، به جای افزودن گزاره‌هایی که از است (is) و نیست (is not) تشکیل شده‌اند، با گزاره‌هایی روبرو می‌شویم که از باید (ought) و نباید (ought not) تشکیل شده‌اند... برای این مسئله کاملاً غیر قابل پذیرش، باید دلیلی ارائه شود که چگونه این رابطه تازه می‌تواند از چیزهایی که تماماً با آن فرق دارد، استنتاج شود... من معتقدم این هشدار کوچک تمام سیستم‌های اخلاقی عامیانه را نابود کند و موجب می‌شود که ما بفهمیم، تمایز خیر و شرّ، نه در روابط عینی اشیا یافت می‌شود؛ نه با دلیل اثبات می‌گردد.<sup>۲</sup>

این خود نقدی است آشکار بر روشنفکران مسلمان ما که چرا رویکردهای فکری - فلسفی خویش را از چنین نظریه پردازانی که در نفی خدا باوری شهره‌اند، و حتی رابطهٔ بدیهی میان علت و معلول را بر نمی‌تابند، اقتباس کرده‌اند؟<sup>۳</sup>

۱. لازم به یادآوری است که پیش از پیدایش تجربه‌گرایی و دیوید هیوم، در میان گرایش‌های فکری مسلمانان، تفکر ظاهرگرایی اشاعره سر برآورد که نظریهٔ غیرذاتی بودن حسن و قبح و فرامین اخلاقی را مطرح کرد، که همواره در طول تاریخ، معرکهٔ آرا و نقد و نظر موافقان و مخالفان بوده است؛ البته میان این دو رویکرد غربی و اسلامی با همهٔ همخوانی‌های اساسی، ناهمگونی‌هایی نیز به چشم می‌خورد، که شاخص‌ترین آنها اینکه اشاعره علیت را در مقام اثبات انکار می‌کنند؛ نه در مقام ثبوت، اما دیوید هیوم در مقام ثبوت؛ یعنی از اساس رابطهٔ سببیت را منکر است، و دیگر اینکه ظاهرگرایان اسلامی علیت حسن و قبح را به خدا منتسب کرده؛ اما هیوم در تمام گسترهٔ متافیزیک و ذات خداوندی شبهه ایجاد کرده و آن را انکار می‌کند.

۲. هیوم، رساله‌ای در باب طبیعت بشر، به نقل از حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی، ص ۱۴.

۳. تا آنجا که برخی نزدیکان و شاگردان آقای سروش او را در این تقلید و تبعیت مذمت کرده و می‌گویند: سروش در کتاب دانش و ارزش به گونه‌ای در مسئله استنتاج باید از هست رفتار کرده که گویی بعد از هیوم، در این زمینه هیچ اتفاقی در این موضوع فلسفه اخلاق نیفتاده است. (کاجی، اخلاق‌شناسی سروش، ص ۱۳۱).

## پیامدهای غیر واقع‌گرایی

برخی پیامدهای چالش برانگیز غیر واقع‌گرایی را به ترتیب می‌توان فهرست کرد:

۱. نیاز به انشاکننده؛ معتقدان به نظریات غیر توصیفی، در پی یافتن انشاکنندهٔ جملات اخلاقی بر آمده‌اند که همین مسئله خود موجب پدید آمدن چند نظریهٔ اخلاقی غیر توصیفی شده است که عده‌ای نظریهٔ امراللهی، برخی جامعه‌گرایی و بعضی دیگر امرگرایی، توصیه‌گرایی، و احساس‌گرایی را برای مشروعیت بخشی به انشائیات برگزیده‌اند؛ اما اگر احکام اخلاقی از نوع قضایایی خبری و حکایت‌گر واقعیات خارجی باشند، اصولاً چنین بحثی مطرح نخواهد شد،<sup>۱</sup> به ویژه اینکه ایجاد و پیدایش نظریه‌های گوناگون در ارزش بخشیدن به اوامر و نواهی، خود بی‌ثباتی گزاره‌های ارزشی را در پی خواهد داشت؛ افزون بر اینکه غیر توصیفی بودن، نه تنها عدم پیدایش مکاتب جدید را در آینده تضمین نمی‌کند، بلکه خود زمینه‌ساز رویکردهایی نو در توجیه مفاهیم اخلاقی خواهد بود.

۲. بی‌میارشدن احکام اخلاقی؛ تبیین عقلانی احکام اخلاقی زمانی ممکن است که میان ارزش‌ها و حقایق عینی، رابطه‌ای منطقی برقرار باشد، و ارزش‌ها را بتوان به گونه‌ای به هست‌ها بازگرداند، زیرا عقل تنها واقعیات را درک می‌کند، نه انشائیات را، به ویژه اینکه مسئله معقولیت احکام اخلاقی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی است.<sup>۲</sup>

از این رو گفته می‌شود که ادراکات اعتباری تنها فرض‌هایی هستند که ذهن، به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته است و جنبهٔ وضعی و قراردادی دارند و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارند؛ از این رو در مورد آنها برهان‌های علمی و فلسفی جاری نمی‌شود، و نیز به عکس ادراکات حقیقی که مطلق، دائمی

۱. مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ص ۹۵.

۲. همان، ص ۹۹.

و ضروری‌اند، ادراکات اعتباری نسبی، موقت و غیر ضروری‌اند.<sup>۱</sup>

۳. عدم امکان تمایز آرا و تساهل اخلاقی؛ چون چیزی مستقل از آرای اخلاقی ما که درستی یا نادرستی آنها را تعیین کند، وجود ندارد، در هیچ رأی اخلاقی نمی‌توان مناقشه کرد، تا چه رسد به اینکه بتوان آن را رد کرد، و نیز در این فرض، چون استوار بودن یک موضع اخلاقی از دیگری معنا ندارد، جایی برای این پرسش باقی نمی‌گذارد که کدام نظام اخلاقی درست است تا آن را برگزینیم<sup>۲</sup> که این خود تسامح و تساهل اخلاقی را در پی خواهد داشت. در این صورت است که هیچ‌کس نمی‌تواند، از انتخاب دیگری ممانعت کند و هر کسی باید در انجام کارش آزاد باشد.<sup>۳</sup> از اینجاست که می‌بینیم، باب نظریه پردازی آزاد و غیرکارشناسانه، و به بیانی دیگر، تفسیر به رأی در گستره مفاهیم دینی گشوده می‌شود، و هر گونه جزم‌انگاری تخطئه می‌گردد.

۴. بی‌محتوا شدن اخلاقی؛ چون اخلاق از هیچ واقعیتی خبر نمی‌دهد، اخلاق بی‌محتوا می‌گردد<sup>۴</sup> که یقیناً گویندگان و نظریه‌پردازان خود از چنین پیامدی گریزان‌اند.

۵. نیاز به وجود دو قوه ادراک کننده؛ اگر احکام اخلاقی از سنخ انشائیات است، با توجه به اینکه اخبار و انشاد و سنخ کاملاً متفاوتند، لازمه این سخن این است که نفس دارای دو قوه ادراکی متمایز باشد که یکی درک مفاهیم مربوط به هست‌ها و دیگری درک مفاهیم مربوط به بایدها و الزامات را عهده‌دار باشد؛ حال آنکه اگر قضایای اخلاقی از سنخ قضایای خبری باشد، به چنین چیزی نوبت نمی‌رسد؛ افزون بر اینکه ما اصولاً دو نوع قوه ادراکی نداریم، بلکه اختلاف عقل نظری و عملی، به نوع مدرکات آن بستگی دارد.<sup>۵</sup>

۱. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۲۶۹.

۲. ر.ک: ناوتن، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، صص ۲۲ - ۲۵.

۳. همان، ص ۳۱.

۴. نویسندگان، فلسفه اخلاق، ص ۴۹.

۵. مصباح یزدی، پیشین، ص ۹۸.

۶. شخصی بودن اخلاق؛ اخلاق قلمرویی از تصمیمات شخصی است، که هر کس حق دارد، درباره آنچه انجام می‌دهد، تصمیم بگیرد و متخصصی که قولش لازم‌الاتباع و تعیین‌کننده خوب و بد باشد، وجود ندارد،<sup>۱</sup> از این رو نقد رفتارهای دیگران، از نظر اخلاقی بی‌معنا خواهد بود، زیرا ملاکی برای صحت و سقم آنها وجود ندارد. نیز از این رو به دست آوردن احکام اخلاقی ممکن نخواهد بود، زیرا آنچه گفته می‌شود، انشائیات غیر مرتبط با عالم هستی است،<sup>۲</sup> پس حسن و قبح ذاتی آموزه‌های اخلاقی نیز سخنی بی‌اعتبار است.

بنابراین به دلیل قطع رابطه منطقی دانش و ارزش، قدرت قضا و داوری علمی برای بررسی شناخت صحت و سقم یک گرایش بر دیگر گرایش‌ها وجود ندارد، هر گروهی از انسان‌ها در طلب گرایش‌های مختص خود، نظام ارزشی خاصی را تبلیغ می‌کنند؛ بدون آنکه دلیلی برحق بودن راه خود یا بطلان راه دیگری داشته باشند و این معنا از باب سالبه به انتفای موضوع است؛ یعنی اصلاً قابل اثبات منطقی یا بطلان عقلی نیست.<sup>۳</sup>

۷. انکار وجود حقیقت و صدق اخلاقی؛ از آنجا که مفهوم صدق، باور و واقعیت [در واقع‌گرایی اخلاقی] به شدت به هم وابسته‌اند [در صورتی یک باور صادق است که به واقعیت بینجامد]، انکار صدق اخلاقی، غیرواقع‌گرایی را به همراه خواهد آورد، زیرا بنا بر غیرواقع‌گرایی، چیزی در جهان وجود ندارد تا مطابقت یا عدم مطابقت با آن، موجب صدق یا کذب عقاید اخلاقی گردد.<sup>۴</sup>

۸. بیهوده بودن کار پیامبران خدا؛ از دیگر لوازم غیرواقع‌گرایی، نادیده انگاشتن پیام و دستورات مصلحان، به ویژه پیامبران الهی است، زیرا عدم ارتباط میان اوامر و نواهی الهی با حقایق آنها، به گزافه بودن این‌گونه فرامین اخلاقی خواهد انجامید

۱. ناوتن، پیشین، ص ۱۹ - ۲۰.

۲. نویسندگان، پیشین، ص ۴۹.

۳. جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۲۳۴.

۴. ناوتن، پیشین، ص ۲۶.



که چنین تالی فاسدی را هیچ باورمندی به ادیان الهی بر نمی‌تابد؛ به ویژه اینکه پیامبران، برای برانگیزاندن دفائن ثابته عقلی و اکمال ملکات و مکارم اخلاقی مبعوث شده‌اند.<sup>۱</sup>

۹. بی‌ثباتی آموزه‌های اخلاقی؛ عدم پایبندی مؤمنان و معتقدان به ادیان الهی بر انگاره‌های اخلاقی و تعهد به غیرواقع‌گرایی، هرگونه دلدادگی جازمانه را کم‌رنگ خواهد کرد، و در حقیقت نسبت گزاره‌های ارزشی را در پی خواهد داشت.

۱۰. پلورالیسم اخلاقی؛ مساوی جلوه دادن آموزه‌های مختلف و گاه متضاد اخلاقی در عمل کردن و پایبندی به آنها، زیرا لازمه این نگرش، بی‌مبنایی و عدم ترجیح هیچ‌یک از ارزش‌ها و مکاتب ارزشی بر دیگری است. در این صورت منافع و مصالح فردی و گروهی و مقتضیات زمانی و مکانی تعیین‌کننده خواهند بود و در نهایت پلورالیسم اخلاقی را به دنبال خواهد آورد که در واقع، یکی از برجسته‌ترین حالت‌های نسبی‌گرایانه اخلاقی است.

۱۱. زمینی شدن ارزش‌ها؛ غیرواقع‌گرا پنداشتن حقایق اخلاقی، به ناسوتی بودن و زمینی جلوه دادن این‌گونه باورها می‌انجامد؛ و به عبارت دیگر سخن این نوع نگرش، زمینه آن می‌شود تا انگاره‌های اخلاقی در حدّ قراردادهای داد و ستدهای عرفی و اجتماعی تنزل یابند.

### تعریف باید و نباید

این نوع مفاهیم (باید و نباید)، مانند مفاهیمی که در ناحیه موضوع جملات اخلاقی قرار می‌گیرند (مانند ظلم و عدل)، از قبیل مفاهیم و معقولات ثانی فلسفی‌اند که هر چند مابه‌ازای عینی و خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع آنها در خارج موجود است، و این مفاهیم انشایی، از آن واقعیت‌های خارجی حکایت

۱. چنان‌که از برخی سخنان علی علیه السلام واقع‌گرا بودن اهداف انبیای الهی به خوبی آشکار می‌شود؛ از جمله آن‌گاه که می‌گوید: خداوند رسولان را پی در پی فرستاد تا «بستادوهم میثاق فطرته... ویشروالهم دفائن العقول»؛ نهج البلاغه، خطبه ۱.

می‌کنند و تنها در صورتی این مفاهیم موجه و معقول‌اند که بر مبنای رابطه‌ای ضروری و واقعی میان فعل و نتیجه آن اعتبار شده باشند،<sup>۱</sup> بلکه بالاتر اینکه در منطق اسلامی، قضایای ارزشی را که اصطلاحی جدید است نمی‌توان به انشائیات ترجمه کرد، زیرا انشائیات صدق و کذب نمی‌پذیرند؛ حتی مرحوم آخوند خراسانی نیز در مورد قضایای انشایی در کفایة الاصول معتقد است، امر و نهی را به صورت اخبار هم می‌توان اظهار کرد؛ مثل اینکه شارع در مقام امر می‌گوید: مسلمان دروغ نمی‌گوید که به صورت اخبار است؛ ولی اگر این اخبار از طرف قانون‌گذار و در مقام تشریح گفته شود، به این معنی است که مسلمان حتماً باید دروغ نگوید. گاهی حتی این نوع اخبار بیشتر از فرم انشایی امر و نهی بر ضرورت هستی دلالت دارد، ترجمه و تفسیر قضایای ارزشی به جملات انشایی، از درایت و تحقیق به دور است.<sup>۲</sup>

جهت مطابقت امر و نهی با واقع، در نظام‌های اخلاقی مختلف متعدد است. در نظام ارزشی اسلام قضایای اخلاقی به رفتار انسان مربوط‌اند، رفتارهایی که ارزش بودن آنها به لحاظ مقدمی بودن آنها در راستای رسیدن به اهداف، مطلوب است و انگیزه از آن رفتارها، باید در جهت رسیدن به کمال حقیقی انسان باشد که آن همان قرب خدای متعال است.<sup>۳</sup> از این رو خوبی‌ها و بدی‌ها بیان‌کننده رابطه‌ی شیء با کمال خویش است؛<sup>۴</sup> به این بیان که خوبی فراهم‌کننده‌ی دستیابی به آن کمال‌نهایی با گذر از کمالات میانی بوده و بدی‌ها زمینه‌ی فاصله گرفتن و تأخیر افتادن انسان در مسیر رسیدن به آن هدف مطلوب است. اگر چنین است که واقعاً این چنین است، امر و نهی، صرف دستوری از سر احساس و بی‌مبنا نخواهد بود، بلکه سر در یک واقعیت و به اصطلاح در نفس الامر و واقع ریشه دارد، از این رو اگر افلاطون می‌گوید، برای به وجود آمدن یک شهر آرمانی، مردم باید به هم محبت کنند، امری

۱. مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، صص ۵۸ - ۶۱.

۲. حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی، ص ۴۱.

۳. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۶۲.

۴. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳ (نقدی بر مارکسیسم)، ص ۷۴۰.

حقیقی و متوجه سعادت تعریف شده افلاطونی است، یا اگر گفته می‌شود، آب برای به جوش آمدن، باید به صد درجه از حرارت برسد، با واقعیت خاص خودش متناسب است. در واقع وجه مشترک این دو امر و دیگر اوامر و نواهی، استعمال آنها برای دستیابی به یک حقیقت معین است؛ اما آنچه در کتاب دانش و ارزش به آن اشاره شده که «باید» مشترک لفظی است که گاهی در معنای اعتباری و گاه در معنای حقیقی به کار می‌رود، حقیقی، زمانی است که از یک امر خارجی و واقعی حکایت می‌کند؛ مانند اینکه برای رسیدن به آب، باید زمین را کند که این در واقع، به یک قانون حقیقی باز می‌گردد که کندن زمین، موجب یافتن آب می‌شود؛ اما در جمله باید عادل بود، باید به هیچ امری باز نمی‌گردد و هر چه به عقب برویم، با یک باید دیگر رو به روییم و صدق و کذب در آن بی‌معناست،<sup>۱</sup> زیرا دو مفهوم ارزشی خوبی و بدی، معادل واقعیت‌های خارجی نیستند، و الا به تناقض‌ها و بن‌بست‌هایی کشیده می‌شود<sup>۲</sup> و قابل التزام و پذیرش نخواهد بود.

پرسش اساسی این است که این وجه تمایز از کجا آمده است که یک باید حقیقی و دیگری مجازی است؛ آیا صرف معقول اولی و ثانوی بودن، در تفکیک آنها از نظر حقیقی و اعتباری بودن کافی است؟ اگر معقول اولی بودن شرطی لازم و کافی است، از آنجا که تمام ادعاهای ایشان پیرامون خوب و بد و باید و نباید اخلاقی، از نوع معقولات ثانوی فلسفی بوده، غیر معتبر خواهد بود، و در واقع به نوعی پارادوکس و خود ستیزی می‌انجامد، افزون بر اینکه این ناواقع‌گرایی، با دیگر نظریه‌های ایشان، یعنی اعتقاد به یک باید مطلوب و ازلی به نام خداوند که همه باید‌ها به او می‌گردد، ناهمگون و ناسازگار است.

### باید و ضرورت بالقیاس الی غیر

با توجه به آنچه از نظر ترابط و تلازم میان باید و ضرورت بیان شد، و اینکه

۱. سروش، دانش و ارزش ص ۲۷۴.

۲. همان، ص ۱۳۳.

بایدها در هست‌ها و توصیف‌ها ریشه دارند، آن را می‌توان در قالب یکی از ضرورت‌های سه‌گانه مصطلح فلسفی تبیین کرد، که البته در این باره دو نظریه گفته شده، یکی ضرورت بالغیر<sup>۱</sup> و دیگری ضرورت بالقیاس الی الغیر که نظریه دوم از اتقان و اعتبار بیشتری برخوردار باشد، زیرا اگر وجود یک هدف و غایت نهایی، مطلوبی است دست یافتنی و راه‌هایی برای وصول به آن در نظر گرفته شده که خوبی‌ها و نیکی‌ها باشند، و از سوی دیگر، بدی‌ها نقشی مخالف دارند، پس رسیدن به غایت نهایی ممکن نیست جز با انجام اوامر و ترک نواهی، و متقابلاً این الزامات تبعیت نمی‌شوند، جز آنکه سعادت به دست خواهد آمد.

به بیان دیگر، اگر مطلوب و هدف انسان، رسیدن به قرب الهی باشد و به هر طریقی فهمیده باشیم که تحقق این هدف بی انجام افعال اختیاری خاص ممکن نیست، در این صورت گفته می‌شود که بین آن هدف و انجام این افعال، رابطه ضرورت بالقیاس الی الغیر برقرار است؛ مانند ضرورتی که بین راست گویی و قرب الهی برقرار است. درست به همان معنایی که در مثل برای پیدایش آب، باید اکسیژن و هیدروژن را با نسبت خاصی ترکیب کرد.<sup>۲</sup> از این رو در ضرورت بالقیاس گفته شده، نخست باید مطلوب‌های اساسی انسان را شناخت و از این مطلوب‌ها، آنهایی را که به سعادت و کمال آدمی مربوط است، احراز کرد، و سپس به بررسی رابطه افعال آدمی با این غایت‌های خاص پردازیم تا صحت و سقم احکام اخلاقی معلوم شود.<sup>۳</sup> در این صورت، دیگر ترابط میان علم و اخلاق لغو و

۱. از میان متفکران معاصر آقای مهدی حائری یزدی، به ضرورت بالغیر معتقدند، ایشان اخلاق را عبارت از ضرورت ایجاد اختیاری و ارادی می‌دانند؛ به این نحو که فاعل مختار با اراده خویش به فعل ضرورت و جوب می‌بخشد، و همچنین می‌گوید تکالیف شرعی که به ظاهر در نظر مکلف از نوع بایستی‌ها به حساب می‌آید، در نظر شارع از گروه هستی‌ها است. ر.ک: مهدی حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی، صص ۱۰۲، ۱۰۴ و ۱۲۸. به علت ایرادهای متعددی که بر این نظریه وارد است، طالب و پذیرنده‌ای نداشته و همواره مورد نقد و انتقاد بوده است، در این باره رجوع شود به کتاب دین و اخلاق، ماریه سید قریشی، صص ۷۷-۹۴. در این کتاب به صورت تفصیلی چهار اشکال اساسی بر این نظریه وارد شده است.

۲. مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ص ۵۸.

۳. جوادی، مسئله باید و هست، ص ۷۱.

بی پایه نخواهد بود، و معقولات ثانوی به همان اندازه‌ای معتبر است، که معقولات اولی. در این صورت می‌توان گفت، ارزش‌های اخلاقی زائیده حقایقی ثابت و جازم هستند و عدم پایبندی به این در هم تنیدگی، نسبت‌گرایی در آموزه‌های ارزشی و اخلاقی را به همراه خواهد آورد.

ضرورت بالقیاس و رابطه هست و باید را در قالب شکل اول منطقی و از طریق تطبیق دو قضیه خارجی و ارزشی نیز می‌توان تعیین کرد تا از این راه، عویصه تعجب‌آمیز آقای هیوم و متاسیانش را نیز بر طرف کرد. مثلاً پزشک به بیمار خود می‌گوید: شما خواهان سلامت هستید هر کس چنین باشد، فلان دارو برای او ضرورت دارد. (نتیجه) اینکه پزشک می‌گوید باید فلان دارو را بخوری، این باید را پزشک از کجا آورده، در حالی که اطلاعاتی که بیمار به پزشک می‌دهد، همه توصیفی بودند؟ اینکه پزشک فقط نتیجه را می‌گوید، بدون بیان دو مقدمه، زیرا آنها بر او به صورت تکوینی آشکار است، در مورد بحث مادر جمله به هر خوبی باید عمل کنی، نیز به همین شیوه است، هر کس خواهان سعادت است، انجام عمل خوب برای او ضرورت دارد. در اینجا میان سعادت و انجام عمل ضرورت بالقیاس حاکم است. از نوع علت و معلول این نتیجه را از یک قیاس استثنایی اتصالی هم می‌توان به دست آورد، اگر شما خواهان سعادت هستید، انجام عمل خوب برای شما ضرورت دارد (شرطیه)؛ لیکن شما خواهان سعادت خود هستید (حمله)، پس انجام عمل خوب برای شما ضرورت دارد (نتیجه)، پس باید چون به معنای ضرورت بالقیاس است، مفهومی انتزاعی است که از بطن تکوین گرفته شده و تحقق در وعای مناسب خود دارد.<sup>۱</sup>

عدل خوب است، به هر خوب باید عمل کرد، پس به عدل باید عمل کرد، اما اینکه مقدمه دوم، یعنی به هر خوب باید عمل کرد، از کجا به دست آمده است، باید گفت خود نتیجه دو مقدمه دیگر است که همه تکوینی است، که شما خواهان سعادت هستید، هر کس خواهان سعادت خود است، انجام عمل خوب برای او

ضرورت دارد، پس انجام عمل خوب برای شما ضرورت دارد، هم سعادت خواهی یک امر واقعی و تکوینی است و هم ضرورت به قیاس حاکم بین سعادت و انجام عمل خوب، پس نتیجه نیز امر تکوینی و از نوع هست‌ها است.<sup>۱</sup>

### یادآوری چند نکته

پس از اثبات علمی این حقیقت که باید در هست ریشه دارد و معقولات ثانیه فلسفی از معقولات اولی مقتبس‌اند، به چند نکته باید توجه کرد.

۱. این ترابط میان هست و باید، هر نوع برداشت آزاد «باید از هستی» را در بر نمی‌گیرد تا زمینه هرج و مرج رفتاری و اخلاقی را فراهم آورد، بلکه تنها در صورتی اطلاق حسن و قبح و باید و نباید در حوزه مفاهیم ارزشی معنا می‌یابد که بر حقیقتی ثابت و ماورایی متکی باشد، به بیان کوتاه و گویاتر، ارزشی بودن یک عمل، به استنتاج آن از واقعیت منوط است.

۲. همان‌گونه که دانش ارزش و توصیف اخلاق آفرین است، به صورت متقابل نیز از باید و نباید می‌توان به هست و نیست‌های اخلاقی دست یافت، به این بیان که اگر همه عاقلان عالم بگویند، ظلم بد است و باید از آن اجتناب کرد و عدل خوب است و باید به آن ملتزم شد، در آن ریشه دارد که در واقع باید عدل نیک و ظلم ناپسند باشد، و این همان اصطلاح معروفی است که بین اصولیان و متکلمان رایج است که «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع»، از این رو این سخن کتاب دانش و ارزش که می‌گوید: از انباشتن صدها قضیه اخلاقی مشتمل بر باید و نباید، یک قضیه علمی و توصیفی به دست نمی‌آید، فاقد و جاهت علمی خواهد بود.

۳. وجود مواردی مانند راست مفسده‌انگیز و دروغ مصلحت‌آمیز، نمی‌تواند بهانه‌ای برای غیرواقع‌گرایی اخلاقی باشد، زیرا نباید این گونه استثنایی را که در مقام رفتارهای متزاحم بیرونی بر آموزه‌های کلی اخلاقی وارد می‌شود، دستاویزی

۱. میرهاشمی، مطلق‌گرایی اخلاقی، ص ۳۹.

باشد، برای اینکه گفته شود، پس مفاهیم اخلاقی به صورت اغلب و در جامعه کنونی، اطلاق خوب و بد بر آنها معنا دارد؛ نه در مقام ثبوت و به عنوان حقایقی مطلق، اما با توجه به تلازم بیان شده پیشین، این گونه برداشت‌های جامعه گرایانه و در نتیجه نسبی‌گرایانه اخلاقی، مغالطه‌ای بیش نیست، و آن از نوع مغالطه قرار دادن عرضیات به جای ذاتیات است.<sup>۱</sup> (راست چون گاهی مفسده‌انگیز است، پس برای همیشه از اعتبار ذاتی خود ساقط می‌شود.)

### پارادوکس و خودستیزی

مؤلف دانش و ارزش نمی‌تواند خود را از خودستیزی و پارادوکس بر حذر دارد، زیرا او از یک سو التزام به واقع‌گرایی را در هیچ صورتی بر نمی‌تابد و بر عدم امکان آن اصراری فراوان دارد و از سوی دیگر، هنگامی که به بن‌بست غیر واقعی بودن آموزه‌های اخلاقی و رفتاری در زندگی خود و بشر بر می‌خورد و نافرمانی آنها را می‌بیند، به دنبال مبنایی می‌گردد، تا این‌گونه انگاره‌های ارزشی را مطابق و هماهنگ با آن معرفی کند، تا از اتهام به بی‌هویتی و پوچ‌گرایی مصون بماند که جمع میان این دو ناهمخوان و ناسازگار، به تناقض‌نمایی و خوشمولی می‌انجامد که ابطال و محال بودن آن از بدیهیات است.

آنچه به عنوان مبنا و نفس الامر در اعتباربخشی مفاهیم ارزشی از سوی ایشان پیشنهاد می‌گردد تا از معطله غیر واقع‌گرایی مصون بماند، دو گونه است؛ به بیان آشکارتر، باورهای اخلاقی هر انسان از نظر او، یا در عقل عملی ریشه دارد یا از فرامین واجب الوجود مطلق مقتبس است که هر دو به خودشکنی و پارادوکس می‌انجامد که در اینجا به آن دو اشاره خواهیم کرد:

۱. عقل‌گرایی؛ گفته شده هر انسانی رفتارهای خویش را بر عقل عرضه می‌کند، اگر تأیید و پسند عقل را در پی داشته باشد، تحسین‌برانگیز و آن شخص قابل

۱. برای آشنایی با انواع و اقسام مغالطات ر.ک: مغالطات، علی‌اصغر خندان، نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ستایش است؛ اما اگر با اینکه عقل عملی آنها را شایسته پیروی و پایبندی می‌دانست، مورد توجه قرار نگرفتند، ملامت و مذمت را در پی خواهد داشت؛ البته ایشان از سوی دیگر بر عقل نظری می‌تازد و اینکه به دنبال شناخت عینی باشیم را مفهومی خام و بی‌پایه می‌داند.

نخستین ایراد بدیهی و آشکاری که بر این گونه حکومت مطلقه تراشی برای عقل عملی و ناتوان جلوه دادن عقل نظری مترتب است، پیمایش راه افراط و تفریط است که از اعتدال و داوری‌های منصفانه و پذیرش عقول سلیم بشری به دور است. دیگر نقضی که بر عقل باوری مترتب است، توجه به صورت و ظواهر قوانین و امور است؛ نه باطن و حقیقت آنها و همان‌گونه که در نقد عقل‌گرایی کانت نیز گفته می‌شود، مشکل بشر تنها قانون‌گذاری نیست، تا بخواهیم از این طریق، او را به شاهره هدایت سوق دهیم، بلکه مشکل عدم بداهت خیر و شر است که تشخیص آن، از یک سو در حد توان عقل عملی نیست و از سوی دیگر، عقل نظری از نگاه کانت و متأسیان او، توانایی کشف حقایق و واقعیت‌ها را ندارد، و مهم‌تر اینکه تام‌الاختیار فرض کردن انسان‌ها با توجه به تمایلات، محیط و مصالح فردی و گروهی، نوعی قراردادگرایی را به همراه خواهد آورد، و در نهایت به نسبت‌گرایی اخلاقی خواهد انجامید که در رویکرد پدیدارگرایی کانت به صورت تفصیلی از آن سخن گفتیم.

۲. خدا مرکزی؛ پارادوکس دیگر از آن رو سر بر می‌آورد که از یک سو انسان بخواهد، اوامر و نواهی اخلاقی خویش را با خواست و اراده طالب و مطلوب نهایی، یعنی فرامین خداوندی هماهنگ کند، و از سوی دیگر هر گونه سرسپردگی به اصول ثابت و غیرمتغیر را بر نتابد، هرچند ایشان خواسته است که این را امری طبیعی و عرفانی جلوه دهد؛ ولی در واقع این تناقضی آشکار است، در واقع نویسنده کتاب دانش و ارزش خواسته است، به قدرت کلام و ادب و انباشته کردن یک سلسله مفاهیم دینی، فلسفی و علمی، معیاری نهایی برای اخلاق ارائه دهد، بی‌اینکه گرفتار استنتاج باید از هست شود؛ اما اگر حتی در کلمات خود تأمل



می‌کرد، چنین سخن نمی‌گفت، زیرا اینکه باید، بایدی را برگزینیم که بالذات برگزیده باشد، یعنی چه؟ اگر انتخاب ذاتی حق به معنای انتخاب فرامین اوست، خود به معنای استتاج باید از هست نیست؟ آیه «لا یستل عما یفعلون»<sup>۱</sup> [که ایشان آن را مستمسکی بر ایده خود می‌داند] دلالتی بر مقصود ایشان ندارد، زیرا اگر فعل خدا چون از روی حکمت است، مورد پرسش قرار نمی‌گیرد، به انتخاب ما ربطی ندارد، افزون بر اینکه چون فعل خدا از روی حکمت است، مورد پرسش قرار نمی‌گیرد؛ نه آنکه ممکن است، برخلاف عدل و حکمت باشد و مورد پرسش نباشد.<sup>۲</sup>

### غیرواقع‌گرایی و اشاعره

در حقیقت به نظر می‌آید، این نوع نگرش‌های صوری و ظاهرگرایانه به حسن و قبح افعال، همان چیزی است که اشاعره در طول تاریخ از آن دم می‌زدند. همگامی و اشتراک فکری میان اشاعره و غیرواقع‌گرایی مورد بحث، از آن روست که هر دو بر این باورند که هیچ رفتار و آموزه‌ای از خیر و شر ذاتی بهره‌مند نخواهد بود، و هر گونه مشروعیت یابی باورهای ارزشی بر تحسین و تقبیح خداوند متکی و مستند خواهد بود، و به اصطلاح معروف ظاهرگرایان: «الحسن ما حسنه الشارع والقبیح ما قبحه الشارع». «م‌انسانی و مطابقت فرهنگی» اشتراک دیگر میان این دو نظریه این است که هر گونه ثبات و جزم‌گرایی به امر و نهی خداوند با تردید مواجه است. در این صورت نسبی‌گرایی اخلاقی بارزترین نتیجه‌ای است که قشری‌گرایان ناگزیر از پذیرش آن‌اند. بنابراین، التزام به غیرواقع‌گرایی و عدم استتاج باید از هست، راه را بر هر گونه مبناسازی و معیارگذاری واقعی در مطابقت رفتارهای اخلاقی با حقایق نفس الامری مسدود خواهد کرد.

۱. انبیاء/۲۳.

۲. ر.ک: مدرسی یزدی، پیشین، ص ۲۹۰.

## نظریه پایانی نگارنده

افزون بر پارادوکس‌های بحث شده پیشین، ناهمخوانی‌های متعدد دیگری نیز در مجموع دیدگاه‌های مؤلف محترم دانش و ارزش به چشم می‌خورد که خود حاکی از تزلزل در تحکیم اصول ثابت معرفت‌شناسانه در گستره مفاهیم اخلاقی است. سخن پایانی را به مقایسه دو دسته از این ناهمخوانی فکری اختصاص داده و آن را به منزله نتیجه‌گیری از مجموعه نظریات یک روشنفکر مسلمان می‌دانیم که می‌خواهند در رویکرد حاکم و جازم اخلاقی دین، دست به اصلاحاتی زده و از تلفیق آموزه‌های اسلامی و گزاره‌های اومانستی، راهی جدید باز گشایند.<sup>۱</sup>

دسته نخست، نظریاتی است که به صورت تفصیلی از آن بحث شد و در صدد اثبات غیرواقعی‌گرایی اخلاقی بود که برخی عبارت است از:

۱. باید‌ها از هست‌ها بر نمی‌خیزند.
۲. از انباشتن صدها باید و نباید، هیچ هستی به دست نمی‌آید.
۳. قاعده‌های اخلاقی تنها در جهان و جامعه کنونی قاعده‌اند، نه در همه جهان و جامعه‌های ممکن.
۴. خوبی و بدی از احکام و مصنوعات عقل انسانی است که می‌توان در آن تصرف کرد و هر کس هرچه را عقل او خوب یا بد می‌داند، بر وفق آن عمل کند. تا اینجا به دست آمد که باید و نباید‌های اخلاقی، از هیچ ارزش و اعتبار موجه و معقولی برخوردار نیستند، و در حقایق نفس الامری سر ندارند.

۱. البته باید این نکته را مد نظر قرار داد که به قول آقای لونیس پویمن، یکی از ادله روی آوردن برخی به نسبی‌گرایی اخلاقی، افول دین در جوامع غربی است، همان‌گونه که یکی از شخصیت‌های داستایوفسکی گفته است: «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است». ر.ک: پویمن، نقدی بر نسبی‌گرایی اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، ص ۳۴۲. زیرا نظریه اخلاقی اسلام بر دو اصل بنیادین استوار است: نخست اینکه بدون اخلاق، انسانی وجود ندارد و دیگری اینکه بدون دین، اخلاقی وجود ندارد. (عبدالرحمن، مدرنیسم، اخلاق و عقلانیت، صص ۲۱۴-۲۱۵). از این رو سریان دادن رویکردهای حاکم بر مغرب زمین به آموزه‌های اسلام به دور از انصاف است.

دسته دوم نظریاتی است، که به صورت تلویحی، بازگشتی است به واقع‌گرایی در راستای فرار از اتهام به نسیت که از جمله آنها:

۱. ایدئولوژی‌ها به عنوان مظاهر بارز اخلاقی تن به داوری می‌دهند، گزینش می‌شوند و بر پایه واقع‌بین بودن آنها می‌توان، آنها را با هم مقایسه کرد که واقع‌بینی آنها با دلایل علمی و فلسفی امکان‌پذیر است و از این طریق می‌توان عملی‌تر و کارآمدتر بودن آنها را نتیجه گرفت.<sup>۱</sup>

۲. اعتباری بودن ارزش‌های اخلاقی مانع انجام داوری درباره آنها نمی‌شود.<sup>۲</sup>

۳. اعتباری بودن ارزش‌های اخلاقی به معنای دخیل بودن رأی عقلا در

ارزش‌گذاری آنهاست؛ نه بی‌اهمیت بودن آنها.<sup>۳</sup>

۴. نسیت به این معنا که ارزش‌ها برخاسته از دامن واقعیت‌های طبیعت و

اجتماع است، موجب بستن در داوری و ارزیابی، و بازکردن باب فرار و توجیه است، چرا که هرکس می‌تواند، با استناد به ارزش‌های خود ساخته خویش را تبرئه و از ملامت و مجازات مصون بدارد.<sup>۴</sup>

## نتیجه

از مجموع مباحث پیش‌گفته به دست آمد که ارانۀ نظریۀ غیرواقع‌گرایی اخلاقی توسط روشنفکران دینی، مقتبس و برگرفته از دیدگاه جداانگاری هست و باید دیوید هیوم است، زیرا او بر این باور بود که میان دانش و ارزش و علم و اخلاق ترابط، استنتاج و تلازمی وجود ندارد.

پایبندی به ناواقع‌گرایی آثار نامطلوب و ناپسندی را در گسترۀ آموزه‌های دینی و الهی به جای خواهد گذاشت که از جمله آنها بی‌محتوا و معیار شدن و عدم امکان

۱. سروش، دانش و ارزش، ص ۳۰۲.

۲. همو، اوصاف پارسیان، ص ۲۹۳.

۳. همو، مدارا و مدیریت، ص ۹۹.

۴. همو، دانش و ارزش، ص ۳۰۴.

تمایز آرا در حوزه مفاهیم ارزشی است، به ویژه اینکه دستورات دینی پیامبران الهی امری بیهوده جلوه خواهد کرد، مهم‌تر از همه بی‌ثباتی و نسبی‌گرایی اخلاقی است که این نظریه نمی‌تواند خود را از دام‌گیر شدن به آن بر حذر و مصون بدارد. همچنین این نگرش نوبنیاد به نقدها و نقض‌های متعددی مبتلاست. هم از این رو که اثبات شد در حوزه مفاهیم دینی میان هست و باید تلازم و ترابط حقیقی وجود دارد که اصطلاحاً ضرورت بالقیاس الی‌الغیر نامیده می‌شود، و هم از آن جهت که غیر واقع‌گرایی آمیخته به برخی پارادوکس‌ها، خودستیزی‌ها و ناهمخوانی‌هاست، افزون بر این تأثیرهای به‌سزایی که تجربه، عقل و جامعه‌گرایی غرب بر رویش و پیدایش آن داشته‌اند را نمی‌توان نادیده گرفت.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. پویمن، لویس، نقدی بر نسبییت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، نقد و نظر، ش ۱۴ و ۱۳، زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷.
۲. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، قم، اسراء، چ دوم، ۱۳۷۸.
۳. جوادی، محسن، مسئله باید و هست، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
۴. حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل عملی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی‌تا.
۵. خندان، علی‌اصغر، مغالطات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۶. سروش، عبدالکریم، اخلاق خدایان، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰.
۷. \_\_\_\_\_، اوصاف پارسیان، تهران، صراط، ۱۳۷۱.
۸. \_\_\_\_\_، بررسی مکاتب فلسفی، تهران، جمل، ۱۳۵۹.
۹. \_\_\_\_\_، حکمت و معیشت، تهران، صراط.

۱۰. \_\_\_\_\_، دانش و ارزش، تهران، یاران، چ هفتم، ۱۳۶۰.
۱۱. \_\_\_\_\_، فربه تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، چ پنجم، ۱۳۶۵.
۱۲. \_\_\_\_\_، ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم؟، تهران، پیام آزادی، ۱۳۵۸.
۱۳. \_\_\_\_\_، مدارا و مدیریت، تهران، صراط، ۱۳۷۲.
۱۴. سید قریشی، ماریه، دین و اخلاق، قم، بضعة الرسول، ۱۳۸۱.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۱۶. عبد الرحمن، طه، مدرنیسم، اخلاق و عقلانیت، ترجمه و تحریر مهشید صفایی، کتاب نقد، ش ۳۰، بهار ۱۳۸۳.
۱۷. کاجی، حسین، اخلاق‌شناسی سروش، تهران، روزنه، ۱۳۸۴.
۱۸. گروهی از نویسندگان، فلسفه اخلاق، قم، معارف، ۱۳۸۵.
۱۹. مدرسی یزدی، محمدرضا، فلسفه اخلاق، تهران، سروش، چ دوم، ۱۳۷۶.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران، بین الملل، ۱۳۸۱.
۲۱. \_\_\_\_\_، آموزش فلسفه، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ ششم، ۱۳۷۳.
۲۲. مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا، ۱۳۶۲.
۲۳. میرهاشمی، سید محمد، مطلق‌گرایی اخلاقی (پایان نامه) قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶.
۲۴. ناوتن، دیوید مک، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.