

## استقلال اخلاق، مبنایی برای سکولاریسم

محمد سربخشی\*

### چکیده

بحث ماهیت حسن و قبح و رابطه آن با آموزه‌های دینی، دستمایه اختلافات کلامی فراوانی شده که ثمره آن وابستگی دین به اخلاق یا برعکس خواهد بود. عده‌ای با کشیدن این بحث به سلاح اجتماعی، گستره دین و اخلاق را بریده و یکدیگر و مابین با هم می‌دانند و از فتوا به سکولاریسم بودن دین سلام می‌دهند. این نوشتار بر آن است تا بررسی دیدگاه‌های ایده‌پردازان آن، این طرح را بل‌خوانی کند.

### واژگان کلیدی

سکولاریسم، حسن و قبح، استقلال اخلاقی.

### طرح مسأله

در جهان اندیشه، برای اثبات سکولاریسم که یک مکتب فکری و داعیه‌دار اداره زندگی نیوی بشر براساس اندیشه‌های عقلانی صرف و تجربه‌های بشری است، رویکردهای مختلفی اتخاذ شده است. برخی با استفاده از ادله جامعه‌شناختی، برخی دیگر با رویکرد روان‌شناختی و برخی با رویکرد سیاسی و حتی بعضی با استفاده از دین درصدد اثبات آن برآمده‌اند. برای مثال، برخی جامعه‌شناسان معتقدند وحدت اجتماعی، یکی از لوازم زندگی اجتماعی است و امروزه به‌علت تکثر ادیان نمی‌توان اداره جامعه را بر عهده یک حکومت دینی و غیر سکولار وانهاد؛ چراکه این امر موجب درگیری بین دین رسمی و دولتی شده و پیروان دیگر ادیان را تحت فشار قرار خواهد داد و همین امر باعث از دست رفتن وحدت اجتماعی که لازمه زندگی جمعی است، می‌شود. از طرف دیگر، کسانی که رویکرد روان‌شناختی داشته‌اند، مدعی‌اند اساساً سکولاریسم، تناسب و تلائم بیشتری با طبیعت انسانی دارد و انسان بهتر می‌تواند با آن کنار آید، بنابراین حکومت در عرصه‌های مختلف نباید متأثر از دین و مرجعیت دینی باشد. طرفداران رویکرد سیاسی نیز مسأله هموکراسی را به رخ کشیده‌اند و با این پیش‌فرض که هموکراسی از ضروریات زندگی سیاسی در جهان امروز است، به اثبات سکولاریسم می‌پردازند. درنهایت برخی نیز با مطرح نمودن این سخن که تاریخ ایجاد حکومت دینی گذشته است و چنین حکومت‌هایی فقط در زمان‌های خاصی امکان وجود داشته‌اند یا دستکم مقبول و مفید بوده‌اند، سعی می‌کنند زمان

\*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم.

حاضر را خالی از آن اقتضائات معرفی نمایند و به این ترتیب کسانی را که در صدد ایجاد حکومت دینی و نفی سکولاریسم هستند، به چالش بکشند. جالبتر از همه، سخن کسانی است که از موضع دین در صدد اثبات سکولاریسم برآمده‌اند. اینان برای اثبات رویکرد خود می‌گویند: متون دینی خاصی وجود دارد که می‌توان مقاصد الهی و ویژه‌ای از آنها برداشت کرد و این متون بیانگر جدایی دو حوزه امور معنوی و امور دنیوی هستند؛ برای مثال، این سخن حضرت مسیح که «کار قیصر از آن قیصر است و کار خدا از آن خدا» دلیلی بر این جدایی گرفته شده است. برخی نیز به سبب آنکه دلیل خاصی بر پیوستگی بین این دو دسته امر وجود ندارد، حکم به جدایی آنها داده‌اند؛ چنان‌که دیده می‌شود، این رویکرد نیز به نوعی توسل به متون دینی برای اثبات سکولاریسم است.

اما همه این مواضع از طرف خود مروجان سکولاریسم به چالش کشیده شده و نفی گردیده است. عادل ضاهر که خود یکی از این افراد است، تمام این ادعاها را رد کرده و معتقد است هیچ‌کدام از آنها توان اثبات سکولاریسم را ندارند. (1998: 61 - 67) از نظر او برداشت غالب موافقان و مخالفان سکولاریسم، برداشتی سطحی و بر اساس تعریف آن به اغراضی است که جنبش‌های سکولار غربی به دنبال تحقق آن بوده‌اند. وی معتقد است سکولاریسم در جوامع اسلامی، به ویژه جامعه عرب، از منظری انسان‌شناسانه، ارزشی، دینی یا معرفت‌شناسانه نگریسته نشده است. به اعتقاد او مسأله محوری، تحلیل طرز تلقی صحیح از ماهیت دین، انسان و ارزش‌هاست؛ یعنی بررسی این مسأله که از منظری معرفت‌شناسانه، رابطه دین و ارزش‌ها را درک کنیم. (همان: 9) عادل ضاهر مدعی است رویکرد او در اثبات سکولاریسم، یک رویکرد فلسفی است و معتقد است اساساً ماهیت حکومت و اداره حیات دنیوی بشر به گونه‌ای است که نمی‌تواند دینی باشد. به اعتقاد او «استقلال اخلاق از دین» و «تکای دین بر عقل» و «تقدم عقل بر نقل» از جمله دلایل صحیح بودن سکولاریسم و نفی مرجعیت دینی است. (همان: 53) ما در این مقاله به بررسی بخش نخست سخن او یعنی «استقلال اخلاق از دین» پرداخته، نظر وی را در این مورد می‌کاویم.

## سکولاریسم<sup>۱</sup>

واژه سکولاریسم<sup>۲</sup> که برگرفته از واژه سکولار است، در معانی و حیطه‌های مختلفی کاربرد دارد. این لفظ، عنوان و نشانه‌ای است که برای نامیدن انبوهی از رخدادها، مکانیسم‌ها، سنت‌ها، نهادها، گفتارها، نظریه‌ها و ایدئولوژی‌های گوناگون به کار رفته است شجاعی‌زند، (1381: 125) و همین امر موجب شده تعریفی دقیق، واضح و جامع نداشته باشد. از طرفی، چنین الفظی از امور ماهوی، دارای تعریف حدی نیستند.

شاید بتوان به عنوان یک تعریف نسبتاً جامع گفت: سکولاریسم یک گرایش طرفدار و مروج حذف یا بی‌اعتنایی و به حاشیه راندن نقش دین در ساحت‌های مختلف حیات انسانی از قبیل سیاست، حکومت، علم، عقلائیّت، اخلاق و...

1. در فرهنگ آکسفورد، این واژه چنین تعریف شده است:

The belief that laws, education, etc should be based on facts, science, etc rather than religion.

یعنی: اعتقاد به اینکه قوانین، آموزش و پرورش و سایر امور اجتماعی بیش از آنکه مبتنی بر مذهب باشند، باید بر امور واقعی (مادی) علمی (تجربی) و سایر مبانی غیردینی بنا شوند.

(CF: Oxford Advanced Learner,s Dictionary, Iran,1377: 1062.)

2. Secularism.

است. سکولاریسم در این معنا، یکی از ویژگی‌های تمدن و فرهنگ دوره‌های جدید است و از مؤلفه‌های مدرنیته غربی محسوب می‌گردد. (بیات و دیگران، 1381: 328) طرفداران ایدئولوژی سکولاریسم، آگاهانه و با اراده و انتخاب خود سعی دارند همه اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماورای طبیعی و کارکردهای مختص به آن را طرد و تخطئه نمایند و از اصول غیر دینی و بلکه ضد دینی به‌عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی حمایت کنند. (الیاده، 1374: 126) عادل ظاهر به‌عنوان کسی که سکولاریسم را یک مکتب فکری و با پشتوانه‌های معرفت‌شناختی و فلسفی می‌داند، معتقد است از نظر یک سکولاریست، انسان نفع‌نما می‌تواند مستقل از این یا آن دین به‌خصوص، شوون زندگی این‌جهانی خود را تدبیر کند، بلکه بر مبنای ملاحظات فلسفی باید دست به چنین کاری بزند. (1998: 6)

در فرهنگ بیست‌جلدی آکسفورد، سکولاریسم به‌عنوان نظریه‌ای اخلاقی قلمداد شده و در تعریف آن چنین آمده است:

سکولاریسم نظریه‌ای است درباره اینکه اخلاق صرفاً باید بر موری مبتنی باشد که با سعادت انسان در حیات دنیوی مرتبط باشد و در این‌باره همه ملاحظات اعتقادی همچون اعتقاد به خدا و جهان آخرت کنار گذاشته شود. (1961: IX, 366)

برخی از دایرة‌المعارف‌هایی که به تعریف سکولاریسم پرداخته‌اند، بر این مسأله تأکید کرده‌اند. توجه به این تعریف روشن می‌سازد که بنیان اصلی سکولاریسم، اخلاق و مبادی آن است و سایر عرصه‌های سکولاریسم از این ریشه اثرپذیرند. هم‌چنین این توجه روشن می‌کند سکولاریسم، نظریه‌ای درباره وجه عملی زندگی بشر می‌باشد و با نظریات فلسفی صرف متفاوت است. به سخن دیگر، سکولاریسم فلسفه‌ای درباره زندگی<sup>3</sup> است، نه یک نظریه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی درباره حقایق عالم.

#### رابطه سکولاریسم با دین

سکولاریسم دست‌کم در مرحله ادعا، مخالفتی با اعتقادات دینی و حتی عمل به گزاره‌های دینی ندارد؛ بلکه فقط خواستار نفی معیار جداگانه در مقابل عقل خودبنیاد و تجربه علمی در تأمین سعادت دنیوی بشر است. بنابراین اگر باورها باید و نیابدهای دینی از مسیر عقل و تجربه انسانی عبور کنند و تأییدیه بگیرند، می‌توانند یکی از ابزارهای کارآمد مورد توجه و حتی مورد استفاده سکولاریسم قرار گیرند.

این توجه نشان می‌دهد چگونه کسانی که طرفدار سکولاریسم هستند، در عین حال خود را ضد دین نمی‌دانند. در حقیقت بیشتر کسانی که طرفدار حاکمیت سکولاریسم در عرصه‌های مختلف حیات انسانی‌اند، مخالف گرایش به دین و حتی مخالف اعمال دینی نیستند؛ بلکه ممکن است اعمال عبادی همچون رفتن به مسجد و کلیسا را برای به‌دست آوردن سلامت روانی توصیه کنند. نکته قابل توجه در چنین رویکردی آن است که توصیه یک فرد سکولار به انجام این رفتارها، نه از روی اعتقاد و دیندار بودن اوست؛ بلکه این فرد رویکردی عمل‌گرایانه و روان‌شناختی به موضوع دارد.

3. Philosophy of life. (see: New Catholic Encyclopedia, 1981: 13, 36; The Encyclopedia Britannica, 1971: 2, 668)

## تاریخچه پیدایش نظریه سکولاریسم

سکولاریسم به‌عنوان یک نظریه رسمی، نخستین بار توسط جورج جی هالیواک حدود 1846 در انگلستان مطرح شد. (CF: 521, 1963: 24, The Encyclopedia Americana) گرچه نفی دخالت دین از عرصه‌های مختلف حیات انسان، امر جدیدی نیست و از دوران رنسانس و عصر روشنگری (قرن‌های پانزده و شانزده) به‌سبب درگیری‌هایی که بین علم و دین از یک طرف و عقل و دین از طرف دیگر به‌وجود آمده بود، سابقه داشته است؛ اما نباید یک امر تاریخی - که بدون توجه و تقریباً بصورت ناخودآگاه اتفاق افتاده است - را با یک نظریه ایدئولوژیک - که برخی از نویسندگان به‌عنوان طرحی بدیل برای اداره زندگی بشر و به‌دست آوردن سعادت او ارائه کرده‌اند - یکی گرفت.

تردیدی نیست که از دوران قرون وسطا، به‌ویژه از اواخر این دوران، زمزمه‌هایی در نفی دخالت دین از ساحت‌های مختلف حیات بشر برخاست و برخی درصدد جایگزین کردن عقل خودبنیاد و علم تجربی به‌جای آن بوده‌اند و پس از کشمکش‌های زیاد، تا حدود بسیاری نیز موفق شدند؛ اما مسأله این است که تا میانه‌های قرن نوزدهم، این امور هنوز تحت یک نظریه سازمان‌یافته و روشمند تبیین نشده بود و اعلام رسمی آن در تاریخ یادشده شخص هالیواک انجام داد.

## استقلال اخلاق و رابطه آن با سکولاریسم

پس از تعریف مفهوم سکولاریسم، اکنون باید به مسأله اصلی مقاله خود که دلیل اثبات این دیدگاه است، پردازیم. چنان‌که گفتیم، عادل ضاهر برای اثبات سکولاریسم و نفی مرجعیت دینی، به نفی وابستگی اخلاق به دین و اثبات استقلال آن پرداخته و معتقد است با مستدل کردن این ادعا خواهد توانست مرجعیت خرد خودبسنده و تجربه علمی در اداره امور زندگی را نیز به اثبات برساند. لازم است در اینجا به این نکته پردازیم که چگونه وابسته بودن اخلاق به دین می‌تواند مقدمه‌ای برای اثبات سکولاریسم باشد؛ چرا که در نگاه نخست به‌نظر نمی‌رسد ارتباطی بین این دو وجود داشته باشد، یا دستکم وجود این ارتباط خیلی واضح نیست.

عادل ضاهر در فصل یکم کتابش که به سؤالات محوری اختصاص دارد، می‌گوید: برای اثبات این نکته، ما ناگزیر به بررسی معرفت عملی هستیم. علت بررسی آن مقوله این است که سکولاریسم اساساً مربوط به جنبه عملی زندگی انسان است و اداره زندگی دنیوی، خود نیازمند معرفت عملی است؛ چرا که اداره زندگی اساساً با معرفت‌های عملی ممکن می‌شود. بنابراین باید سراغ ماهیت این‌گونه معارف رفت و به بررسی آنها پرداخت و از آنجا که معرفت عملی، متشکل از دو عنصر هنجاری و علمی است و عنصر هنجاری به شناخت اهدافی مربوط می‌شود که در پی تدبیر حیات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است، ناگزیر به بررسی غایات اخلاقی خواهیم بود؛ زیرا سخن گفتن در باب اهداف پیش‌گفته، در حقیقت سخن گفتن درباره اهداف اخلاقی است.<sup>4</sup> عادل ضاهر از همین‌جا نتیجه می‌گیرد که باید به بررسی ماهیت اهداف و گزاره‌های اخلاقی پردازد و فصل‌های پنجم تا هفتم کتابش را به این امر اختصاص می‌دهد. او در فصل پنجم کتاب می‌کوشد نشان دهد ماهیت منطقی قضایای متعلق به معرفت عملی، امکانی است و ضرورتی در آنها نهفته

4. عادل ضاهر عنصر علمی معرفت عملی را شناخت ابزارهای مورد نیاز برای تحقق اهداف مورد نظر می‌داند که در عرصه سیاست، اجتماع و اقتصاد شایسته پذیرش هستند. او می‌گوید: شناخت ابزارهای مناسب برای تحقق چنین اهدافی، شناختی که اماً علمی و مربوط به جنبه کاربردی علم است.

نیست؛ در حالی که ماهیت قضایای دینی ضروری است، بنابراین نمی‌توان معرفت دینی را مبنا و اساس معرفت عملی قرار داد. (همان) در فصل هفتم، جوابی را که برخی برای خروج از این مشکل مطرح کرده‌اند و بدین وسیله کوشیده‌اند نشان دهند قضایای اخلاقی، امکانی نیستند و ضرورت دارند، به‌زعم خود باطل می‌گرداند. به‌اعتقاد عادل ضاهر، ایشان با طرح نظریه امر الاهی خواسته‌اند امکانی بودن معرفت‌های عملی را رد کنند. طبق این دیدگاه، برخی پیشنهاد کرده‌اند اوامر و نواهی الاهی را به دیده معیار نهایی اخلاق بنگریم؛ یعنی متصف بودن افعال به خیریت یا شریعت به دلیل امر الاهی یا نهی اوست. بر طبق این دیدگاه، تنها معیار خیر و شر افعال بایسته و نبایسته، مشیت الاهی است. عادل ضاهر، مشکل این راه‌حل را تهی کردن الزام اخلاقی از معنا می‌داند. (همان: 20)

او در فصل هشتم به طرح این موضوع می‌پردازد که برخی اگرچه استقلال معرفت‌شناختی اخلاق را پذیرفته‌اند، مدعی‌اند به دلیل نقص عقلانی انسان، او قادر به شناخت هنجارهای اخلاقی نیست؛ به‌همین دلیل، نیازمند معرفت دینی برای کسب معرفت اخلاقی و در نتیجه معرفت عملی است؛ اما وی معتقد است این دیدگاه دارای دو اشکال اساسی است که موجب می‌شود آن را کنار بگذاریم.

آنچه در ادامه مقاله بدان خواهیم پرداخت، سه نکته است، که به بررسی سه اشکال عادل ضاهر می‌پردازد که در ضمن جماعات پیشین به آنها اشاره کردیم. یکی اینکه ما نیز نظریه امر الاهی را باطل می‌دانیم و معتقدیم به‌استناد این دیدگاه نمی‌توان ضروری بودن معرفت‌های اخلاقی را نتیجه گرفت؛ دوم اینکه، معرفت‌های اخلاقی گرچه به‌ظاهر، امکانی به‌نظر می‌رسند، در باطن خود دارای ضرورت هستند و این ضرورت به ضرورت بالقیاس است که برخی اندیشمندان آن را پیشنهاد کرده‌اند و به‌اعتقاد ما بیان کامل و درستی است و توانسته مسأله اعتباری بودن معرفت‌های اخلاقی را حل کند؛ سوم اینکه، نیاز معرفت اخلاقی به معرفت دینی، معنای ویژه‌ای دارد که با استقلال معرفت‌شناختی برخی از گزاره‌های آن منافاتی ندارد. اکنون به بررسی یک‌یک این موضوعات می‌پردازیم.

### نظریه امر الاهی

مطابق این نظریه، معرفت دینی به‌صورت عام و معرفت به اوامر و نواهی خداوند به صورت خاص، تقدم منطقی نسبت به معرفت اخلاقی دارد. به‌همین دلیل، انسان نمی‌تواند مستقل از معرفت، به اوامر و نواهی خداوند به افعال بایسته اخلاقی پی ببرد. از نظر او این دیدگاه در میان برخی متفکران دینی مغرب‌زمین رواج یافته است و در قالب یکی از صورت‌بندی‌های خود، رأی مختار گروهی از متفکران سنتی حوزه اسلامی نیز هست. این گروه که عمدتاً در قالب تفکر اشعری قرار می‌گیرند، معتقدند تنها معیار در احکام اخلاقی، شرع مقدس و اوامر و نواهی خداوند است. (درجانی، 1325: 8، 181 و 182) از نظر آنها - بر خلاف دیدگاه معتزله که شریعت را صرفاً مخبر می‌دانند و نقش تولیدکنندگی برای آن قائل نیستند - شریعت، مولد حسن و قبح است، نه مخبر آن؛ یعنی حسن و قبح افعال به این دلیل است که شرع به حسن یا قبح آنها حکم کرده است. از آنجا که شرع همان کلام خداست که در قالب اوامر و نواهی الاهی تجلی کرده است، خوب یا بد بودن یک فعل صرفاً به این دلیل است که خداوند به انجام یا ترک آن امر کرده است. همین امر باعث می‌شود معرفت ما به اوامر و نواهی الاهی، مبنای معرفت به حسن و قبح اخلاقی باشد. (ضاھر، 1998: 191 و 192)

گفتنی است نظریه امر الاهی از دو جهت مطرح شده است. گاهی گفته می‌شود برای تعریف مفاهیم اخلاقی همانند خوب و بد، باید و نباید، درست و نادرست و وظیفه، نیازمند باور دینی هستیم؛ اما نظریه امر الاهی منحصر در این جهت نیست. گاهی نیز گفته می‌شود توجیه منطقی گزاره‌های اخلاقی جز در سایه اوامر و نواهی الاهی امکان پذیر نیست. در این جهت، منظور این است که بدون تکیه بر گزاره‌های دینی به‌طور عام و اوامر و نواهی الاهی به‌طور خاص، نمی‌توان ادعایی اخلاقی داشت؛ زیرا خوبی و بدی و بایستگی و نبایستگی، حقیقتی در ورای خود ندارند که با تکیه بر آنها بتوان به توجیه و توجیه آنها پرداخت.

عادل ضاهر در گفتار خود بیشتر به بخش دوم ادعا، یعنی وابستگی احکام اخلاقی در مقام توجیه پرداخته است؛ اما ما به بررسی هر دو وجه این ادعا و نقد آن دو خواهیم پرداخت.

مسئله وابستگی تعریف مفاهیم اخلاقی به امر و نهی الاهی از دیرباز وجود داشته است. شاید نخستین بار افلاطون این مسأله را بصورت مدون مطرح کرده است. او در محاوره «اثیفرن» این‌گونه می‌گوید: «آیا دوست داشتن خدایان، موجب خوبی یک چیز می‌شود یا چون آن چیز خوب است، خدایان آن را دوست دارند؟» منظور افلاطون این است که بیان کند آیا امر خداوند به یک چیز به دلیل آن است که خیر است، یا چون خداوند امر می‌کند، آن چیز تبدیل به خیر می‌شود؟ (فرانکنا، 1376: 72 و 75) علاوه بر آنچه گفته شد، وابستگی اخلاق به دین در مقام تعریف، تقریرهای مختلفی دارد. گاهی مسأله چنان تقریر می‌شود که حسن و قبح و اراده و کراهت خداوند، عین هم تلقی می‌شوند؛ یعنی خیر اخلاقی، بر حسب تعریف، صرفاً بمعنای چیزی است که خداوند آن را می‌خواهد و شر اخلاقی هم صرفاً بمعنای چیزی است که خداوند از آن کراهت دارد؛ (Berg, 2000: 525) اما گاهی تقریری معتدل از مسأله داده شده، گفته می‌شود: اگر چه «خیر» و «خواست خداوند» یک معنا نمی‌دهند، هر دو به یک چیز اشاره دارند؛ یعنی خدا هر چیزی را که خوب است می‌خواهد و هر چه خدا می‌خواهد خوب است. (Ibid: 526)

در نقد این دیدگاه، اشکالات متعددی ذکر شده که برخی از آنها از این قرارند:

### 1. لزوم همان‌گویی<sup>5</sup>

یکی از اشکالاتی که به این نظریه وارد دانسته شده، این است که هم‌معنایی جمله «راستگویی خوب است» با عبارت «خدا فرموده راست بگویید» موجب می‌شود، عبارت اخیر به یک همان‌گویی بی‌ثمر تبدیل گردد؛ یعنی این دو جمله دارای یک معنا می‌شوند و تفاوت تعبیر فقط در حد یک تفنن خواهد بود؛ در حالی که ما آشکارا از جمله دوم، معنای دیگری غیر از معنای جمله نخست درک می‌کنیم. (فناپی، 1384: 82؛ Ibid: 525)

### 2. تغییر ماهیت ارزش‌ها، یا بی‌ضابطه شدن اخلاق

اشکال دیگر این نظریه آن است که اگر نظریه امر الاهی درست باشد، لازمه‌اش این است که در صورت امر خداوند به جنایت، نادرستی و ظلم و ستم، این امور صواب و الزامی می‌شوند؛ در حالی که خود متدینان هم اگر راه دارند چنین اموری را صواب و متعلق امر الاهی بنامند. (فرانکنا، همان: 75) عادل ضاهر معتقد است کسی نباید بگوید او هرگز به چنین کاری امر نمی‌کند؛ زیرا این گفته، متضمن این نکته است که معیارهای مستقلی برای ارزیابی هنجارهای اخلاقی وجود

5. Tautology.

دارد و این معیارها مانع چنین امری است؛ در حالی که نظریه امر الاهی اساساً مخالف این دیدگاه بود. (1998: 210)

### 3. لزوم دور

اشکال سوم این دیدگاه آن است که اگر خوبی و بدی بر حسب اوامر الاهی تعریف شوند، می‌توان از کسی که چنین موضعی دارد، پرسید: چرا خداوند به فلان کار امر کرده است؟ چنین شخصی نمی‌تواند در پاسخ بگوید: چون آن کار، کار خوبی است؛ زیرا دور پیش می‌آید. (فرانکنا، همان: 76)

### 4. مخالفت با ارتکازات عرفی

اشکال دیگر نظریه امر الاهی به اعتقاد قائلان استقلال اخلاق، منحصر ساختن امکان تعریف مفاهیم اخلاقی به امر و نهی الاهی است؛ در حالی که این امر با شهودهای زبانی ناسازگار است. به اعتقاد ایشان ما می‌توانیم خوبی و بدی و درستی و نادرستی چیزی را تصور کنیم، بدون اینکه به امر و نهی خداوند در آن زمینه توجه داشته باشیم؛ در حالی که اگر خوبی و بدی و درستی و نادرستی به لحاظ معنایی، معادل «آنچه خدا اراده می‌کند» و «آنچه خدا از آن کراهت دارد» می‌بود، چنین تصویری امکان نداشت. (فناپی، همان: 82)

### 5. جانشین‌پذیری باورهای دینی در معناداری مفاهیم اخلاقی

اشکال دیگر این است که سخن «بدون اعتقاد به خدا، مفاهیم اخلاقی معنای خود را از دست می‌دهند» درست نیست؛ زیرا قانون‌گذاری که فرض وجودش برای معنادر شدن مفاهیم اخلاقی ضرورت دارد، «خدای ادیان» نیست؛ بلکه ناظر آرمانی است و اگرچه براساس جهان‌بینی دینی، ناظر آرمانی همان خداست، عقل و وجدان اخلاقی آهمیان هم می‌توانند نقش ناظر آرمانی را بازی کنند.

### نقد و بررسی

تقریری که در وابستگی اخلاق به دین در تعریف، مطابق نظریه امر الاهی ارائه شده است، توانایی اثبات آن را ندارد و اشکالاتی که در رد این تقریر ارائه شده، کم‌وبیش وارد است؛ اما به نظر می‌رسد می‌توان نحوه‌ای از وابستگی را برای مفاهیم اخلاقی اثبات کرد که در حقیقت، بیانگر این نکته است که بدون دین و باورهای دینی نمی‌توان معنای کامل و روشنی برای مفاهیم اخلاقی همچون خوب و بد و باید و نباید ارائه کرد. در این قسمت، سعی ما بر آن است که ابعاد چنین تقریری را باز شکافیم. برای بیان این تقریر از ذکر چند نکته ناگزیریم:

یک. مفاهیمی که در محاورات روزمره و مباحث علمی به کار می‌روند، همه از یک سنخ نیستند؛ برخی از این مفاهیم، ماهوی و به اصطلاح فلسفه، جزء معقولات اولی هستند؛ اما برخی دیگر، فلسفی‌اند و در عین اینکه از امور خارجی انتزاع می‌گردند، ما به‌زای خارجی ندارند و در سایه مقایسه دو چیز انتزاع می‌گردند. (مصباح یزدی، 1382: 1، 198 - 201)

دو. مفاهیم ارزشی و اخلاقی، از قبیل مفاهیم ماهوی و معقولات اولی نیستند و مابه‌زای خارجی ندارند. برای مثال، مفهوم دزد و غاصب، صفت انسان واقع می‌شوند، نه از آن جهت که دارای ماهیت انسان هستند؛ بلکه از آن جهت که

مال کسی را ربوده است. یا مثلاً هنگل می که مفهوم «مال» را در نظر می‌گیریم، می‌بینیم بر طلا و نقره اطلاق می‌شود، ولی نه از آن جهت که اینها فلزهای خاصی هستند؛ بلکه از آن جهت که مورد رغبت و تمایل انسان واقع می‌شوند. (همان: 202)

در خصوص مفاهیم اخلاقی هم مسأله همین‌گونه است. خوبی و بدی، صفتی مطابق‌دار برای یک شیء یا یک فعل نیستند؛ بلکه اموری انتزاعی هستند و از معقولات ثانوی فلسفی به شمار می‌روند. مفاد اصلی این مفاهیم، بیان رابطه علیت است؛ علیتی که بین کار و هدف اخلاق وجود دارد. برای مثال، هنگل می که یک مربی اخلاق می‌گوید: «باید امانت را به صاحبش رد کرد» در حقیقت می‌خواهد بگوید بین این کار و هدف اخلاق، رابطه علی و معلولی وجود دارد. از اینرو وقتی از او پرسیده شود: «چرا باید امانت را به صاحبش برگرداند؟» جوابی متناسب با معیارهای اخلاقی و هدف اخلاق ارائه خواهد داد. (همان: 205)

سه. با نگاهی انتزاعی می‌توان گفت هدف نهایی اخلاق از نظر بیشتر مکاتب اخلاقی، بلکه همه آنها سعادت بشر است و تنها تفاوتی که وجود دارد در تعیین مصداق این سعادت و در تعیین شخص سعادت‌مند است. چهار. ممکن نیست همه اهدافی که به‌عنوان مصداق سعادت انسان شمرده شده‌اند، درست باشند. بالأخره از میان این همه مکتب، تنها ممکن است یکی درست بگوید و بقیه نادرست خواهند بود و البته ممکن هم هست هیچ‌کدام درست نباشد. بنابراین از میان اهداف مختلفی که برای اخلاق و زندگی بشر و به‌عنوان مصداق سعادت مطرح شده، یکی درست است و به‌اعتقاد ما این هدف، همان کمال نهایی انسان، یعنی قرب الاهی است.<sup>6</sup> با توجه به نکات چهارگانه، می‌توان وجه خاصی از نیاز اخلاق به دین در تعریف مفاهیم را تقریر نمود، که عبارت است:

اولاً، مفاهیم اخلاقی همانند خوبی و بدی، باید و نباید و... در تناسب و عدم تناسب با هدف اخلاق تعریف می‌شوند؛ به سخن دیگر، چون مفاهیم اخلاقی از امور ماهوی نیستند، بلکه از معقولات ثانوی فلسفی می‌باشند و در سایه مقایسه فعل اختیاری انسان با اثر آن بر هدف نهایی اخلاق انتزاع می‌شوند؛ ثانیاً، دیدگاه درست در هدف و مطلوب نهایی انسان، بالاترین درجات کمال است که مصداقش قرب الاهی است. نمی‌توان بدون توجه به گزاره‌های دینی، این مفاهیم را به‌درستی تعریف کرد و این گزاره‌ها در تعریف دقیق مفاهیم اخلاقی دخالت دارند. به دیگر سخن، چون کار خوب، یعنی کاری که ما را به سعادت ابدی و قرب الاهی می‌رساند و فرض سعادت ابدی و قرب الاهی، فرض و قبول گزاره‌های دینی است، می‌توان گفت مفاهیم ارزشی و اخلاقی برای یافتن تعریفی صحیح و کامل، نیازمند برخی گزاره‌های دینی هستند.

بدیهی است با انتخاب هدف دیگری برای اخلاق، مفاهیم ارزشی معنای متفاوتی پیدا می‌نمایند و چون آن اهداف، باطل و موهوم‌اند، تعریفی هم که با کمک گرفتن از آنها ارائه می‌شوند، موهوم و باطل خواهند بود. خلاصه آنکه بدون در نظر گرفتن هدف اخلاق نمی‌توان معنای دقیق و درستی برای مفاهیم ارزشی ارائه کرد. تعریف کلی «خوب یعنی فعلی که بر هدف اخلاق تأثیر مثبت دارد و بد یعنی فعلی که بر آن تأثیر منفی دارد» گرچه

6. واضح است که این سخن در این بحث در حد یک ادعاست؛ اما در جای خود با دلایل فلسفی به اثبات رسیده است. (ک: مصباح‌یزدی، 1376 الف: 98 - 101؛ همو، 343 - 350؛ همو، 1376 ب: 174 - 197)



غلط نیست، کامل هم نیست. در حقیقت تعریفی که نتواند معیار مشخصی برای تعیین هنجارهای ارزشی ارائه دهد، یا دستکم به نوعی در یافتن چنین معیاری کمک نماید، نمی‌تواند تعریف قابل قبولی باشد. علاوه بر آنکه تعریف کلی فوق نیز فقط از طرف کسانی قابل ارائه است که قائل به ضرورت بالقیاس در گزاره‌های عملی به‌طور عام و گزاره‌های اخلاقی به‌طور خاص هستند و کسانی همچون عادل ضاهر که آنها را امکانی می‌دانند، نمی‌توانند حتی به چنین تعریف علمی تمسک جویند. بنابراین باید هدف اخلاق را دقیقاً مشخص کرد و سپس با توجه به آن، تعریفی صحیح، دقیق و بدون ابهام از مفاهیم اخلاقی ارائه داد. این امر موجب می‌شود در تعیین هنجارهای اخلاقی نیز راه روشن‌تری پیش روی ما باشد و اختلافات ناشی از عوامل مختلف به کمترین حد ممکن کاهش یابد.

برای روشن‌تر و ملموس‌تر شدن قضیه می‌توان آن را در قالب مثالی این‌چنین بیان کرد که اگر کسی هدف اخلاق را سعادت ابدی و قرب الهی بداند، عدل را خوب و ظلم را بد خواهد دانست؛ اما کسی که هدف اخلاق را سعادت دنیوی و بهرهمندی از لذت‌های آن می‌شمارد، ممکن است برای این دو (عدل و ظلم) حکم مخالفی بدهد؛ یعنی ظلم را خوب و عدل را بد تلقی کند و بالأخره شخص سومی که هدف دیگری غیر از این اهداف را برمی‌گزینند، موضع بی‌طرفانه داشته باشد. چنان‌که می‌بینیم، تعریف کلی خوب و بد براساس هدف کلی اخلاق (سعادت) غلط نیست؛ اما چون این تعریف بسیار مبهم است و مصادیق متفاوتی به‌عنوان هدف اخلاق در نظر گرفته شده و در نتیجه افعال نقیض هم، احکام مشابهی از نظر اخلاقی پیدا می‌کنند، نمی‌توان چنین تعریفی را پذیرفت و آن را به‌کار بست.

اکنون می‌گوییم انتقادهای وارده به نظریه امر الهی در بعد وابستگی مفاهیم اخلاقی به گزاره‌های دینی وارد است؛ ولی به اعتقاد ما این انتقادات توان رد تقریر پیش‌گفته را ندارند؛ یعنی با تکیه بر این تقریر می‌توان نوعی از وابستگی را اثبات کرد. تعدادی از نقدهای وارده بر وابستگی نوع نخست، سالبه به انتفای موضوع هستند و خود به‌خود کنار می‌روند. برخی نیز از لابه‌لای آنچه گفته شد، جواب خود را می‌یابند. در عین حال برای وضوح بیشتر، نکاتی هرچند کوتاه ذکر می‌شود.

هرگاه گفته شود: «خوب یعنی فعل یا صفتی که موجب قرب الهی شود» هیچ‌گونه همان‌گویی در این تعریف وجود ندارد و این اشکال، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود.

با توجه به تعریف یادشده، امر الهی هرگز به جرم، جنایت، ظلم و ستم تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا این امور نافی سعادت انسان و قرب الهی هستند؛ چراکه بین افعال اخلاقی و سعادت حقیقی انسان (قرب الهی) رابط نفس‌الامری وجود دارد.<sup>7</sup>

در تعریف ما از خوبی و بدی هیچ توفیقی میان طرفین تعریف وجود ندارد؛ زیرا خوب را به قرب الهی تعریف کردیم

---

7. ممکن است کسی در اینجا اشکال کند که قائل شدن به چنین حرفی لزوماً بمعنای پذیرفتن استقلال اخلاق و عقب‌نشینی از موضع وابستگی است؛ چراکه بدی ظلم، یک امر عینی و نفس‌الامری تلقی می‌شود و دیگر نیازی به گزاره‌های دینی نخواهد داشت. در جواب باید گفت: چنین اشکالی اتفاقاً از نفهمیدن تقریر یادشده ناشی شده است؛ زیرا براساس آن تقریر گفتیم با نفی گزاره‌های دینی یا کنار گذاشتن چنین گزاره‌هایی اساساً چنین نفس‌الامری قابل اثبات نیست. در حقیقت اینکه افعال و صفات اخلاقی برای خود نفس‌الامری دارند و خوبی و بدی آنها تابع این نفس‌الامر است، بر این اساس استوار می‌باشد که کسی وجود خدا و سعادت اخروی (قرب الهی) را بپذیرد و هرگاه چنین پذیرشی اتفاق افتاد، وابستگی نیز پذیرفته شده است. می‌توان چنین گفت که تقریر ما حد وسطی میان نظریه امر الهی و دیدگاه نفی وابستگی است. مطابق این تقریر، گرچه گزاره‌های اخلاقی و نیز مفاهیم اخلاقی حاکی از حقیقتی ماورای خود هستند، این حقیقت بدون فرض وجود خدا و مصداق قرب الهی برای سعادت انسان معنایی پیدا نمی‌کند. بنابراین هم نظریه امر الهی نادرست است و هم دیدگاه نفی وابستگی.

و قرب الاهی برای خود تعریف روشنی دارد و بر اساس نگاهی هستی‌شناسانه و رابطه انسان با خدا تعریف می‌شود. اتفاقاً ارتکازات عرفی سخن ما را تأیید می‌کنند؛ زیرا عرف به چیزی خوب می‌گوید که تأثیر مثبتی در هدف مورد نظر داشته باشد. فقط آنچه هست اینکه در ارتکازات عرفی بسیاری از مردم این ابهام وجود دارد که هدف واقعی و نهائی چیست، که آن هم به دلیل دور شدن از فضای دینی و معنوی رخ داده است و برای جبران آن باید تلاش کرد. عدم فرض وجود خداوند، معاد، حساب و کتاب می‌تواند با فرض دیگری جانشین گردد و به تناسب آن، هدف دیگری برای اخلاق معین شود و بنابراین مفاهیم ارزشی نیز بر اساس آن تعریف شوند، اما چنین تعریفی یک اشکال اساسی و ریشه‌ای دارد که آن را غیرمقبول خواهد ساخت و آن باطل بودن هرگونه فرض دیگر به عنوان هدف اخلاق است.

### وابستگی اخلاق به دین در مقام توجیه

آنچه گفته آمد، جهت نخست در نظریه امر الاهی بود؛ اکنون به بررسی جهت دوم، یعنی وابستگی اخلاق به دین در توجیه گزاره‌های خود می‌پردازیم. وابستگی اخلاق به دین در توجیه، به صورت‌های مختلفی تقریر شده است؛ در این باره دو تقریر عمده را می‌توان برشمرد:

یک. گاه گفته می‌شود وابستگی اخلاق به دین در توجیه، به این معناست که صدق گزاره‌های اخلاقی، متوقف بر امر و نهی خداوند است. یعنی چیزی خوب نمی‌شود مگر آنکه امر الاهی بدان تعلق گیرد و چیزی بد نمی‌گردد مگر آنکه خداوند از ارتکاب آن نهی کرده باشد. بر این اساس خوب و بد، تابع امر الاهی‌اند.<sup>8</sup> عادل ضاهر در کتاب خود، مفاد این ادعا را چنین تقریر می‌کند:

تذ اصلی این دیدگاه این است که خوبی هر چیز یا هر فعلی منطقی از اراده یا امر الاهی سرچشمه می‌گیرد و عدم جوهر هر کاری منطقی از کرهت یا نهی الاهی برمی‌خیزد. بنابراین معیار مطلق و نهایی اخلاق، اراده الاهی است. بیرون از او امر و نولهی الاهی، چیزی نمی‌توان یافت که مبنای استنتاج لزومات اخلاقی باشد. هر خیر و شری، الزمی یا غیر الزمی، صرفاً به این دلیل و فقط به این دلیل که خداوند امر یا نهی کرده، خیر و شر است، نه بلعکس. (1998: 194)

نظریه امر الاهی، یکی از تقریرات وابستگی اخلاق به دین در باب توجیه است و چنان‌که در وابستگی مفهومی بیان شد، این دیدگاه از دوران یونان باستان وجود داشته و تا به امروز نیز ادامه یافته است. اشاعره نیز همان‌گونه که در مقام تصور، تعریف خوب و بد را وابسته به امر و نهی الاهی می‌دانستند، در مقام تصدیق نیز علت خوبی و بدی افعال را امر و نهی الاهی ذکر کرده‌اند.

دو. وابستگی اخلاق به دین در توجیه‌پذیری، یعنی اینکه اخلاق، متکی به جهان‌بینی دینی است؛ بدین معنا که تعهد اخلاقی تنها در سایه پذیرش باورهای متافیزیکی خاصی در باب جهان و انسان، معقول و معنادار می‌شود؛ باورهایی در

8. جمله مشهوری از جرجانی است که می‌گوید: «فلا حُسن و لا قبح للافعال قبل ورود الشرع و لو عكس الشارع القضیه فحسن ما قبحه و قبح ما حسنه لم یکن ممتنعاً و انقلب الامر.» (1325: 8، 182؛ ر.ک: فرانکنا، همان: 73)

باب هستی، وجود خدا، آفرینش انسان، ابعاد وجودی و ساختار روحی و روانی او، زندگی پس از مرگ و نیز هدف از آفرینش او و جایگاه و رابطه او با جهان آفرینش؛ لذا شکاکیت دینی یا انکار آن، شکاکیت اخلاقی را به دنبال خواهد داشت و التزام شکاکان دینی به ارزش‌های اخلاقی، تناقض‌آمیز بوده، تعهد اخلاقی آنان به لحاظ عقلانی قابل دفاع نیست. (فناپی، همان: 111 و 112)

با توجه به دو این تقریر، به ذکر نقدهایی می‌پردازیم که از طرف قائلان اخلاق سکولار بر پذیرفتن وابستگی در مقام توجیه وارد شده است.

### 1. لزوم تضاد

یکی از اشکالاتی که بر این نوع وابستگی وارد دانسته‌اند، آن است که اگر امر الهی، علت خوبی و بدی افعال باشد، لازمه‌اش آن خواهد بود که خیر بودن یک امر صرفاً به عنوان پیلد خواست خداوند باشد. معنای این حرف آن است که خداوند می‌تواند هر چیزی را بخواند و خیر شود، حتی دو امر متضاد را. (فرانکنا، همان: 75 و 76؛ Berg, 2000: 528)

عادل ضاهر این اشکال را به نحو دیگری تقریر می‌کند. وی می‌گوید:

لازمه آن دیدگاه این است که اگر خداوند به کشتن کودک بی‌گناهی امر کند، یا دستور دهد یک شهر بر سر ساکنانش خراب شود، بدون آنکه هیچ دلیلی در کار باشد، یا فرمان شکنجه عزیزترین کسانمان را بدهد و هیچ دلیل آشکار و پنهانی برای آن کار نباشد، بل هم آن امر، وظایف اخلاقی ما بوده و اخلاقاً ملزم به انجام آنها خواهیم بود؛ لذا این نتیجه‌گیری بدون هیچ تردیدی غیر معقول است. (1998: 199)

### 2. لزوم امری خلاف واقع

اشکال دیگری اینکه اگر خوبی و بدی افعال، ناشی از امر و نهی الهی باشد، لازمه‌اش آن است که ارزش اخلاقی برای کسانی که چنین باورهایی ندارند، مطرح نباشد؛ در حالی که بسیاری از مردم باورهای اخلاقی دارند، بی‌آنکه باورهای متناظری درباره خواسته خداوند داشته باشند. (Ibid: 5261)

### 3. انکار عقلانیت اخلاقی

اشکال دیگر این است که چنین دیدگاهی، عقلانیت اخلاقی را انکار می‌کند؛ در حالی که ما چند نوع عقلانیت داریم: عقلانیت نظری و عقلانیت عملی و هر کدام از اینها کارکردی برای خود دارند. عقلانیت عملی هم به نوع خود محور و مصلحت‌اندیش و به سخن دیگر، به عقلانیت اقتصادی و عقلانیت اخلاقی تقسیم می‌شود.

در عقلانیت اقتصادی، هر انسانی باید به دنبال تأمین منفعت خود باشد و مصلحت فردی او بر هر چیزی مقدم است و در معاشرت با دیگران در صورت لزوم می‌تواند مصلحت دیگران را فدای مصلحت خود کند. چنین کسی تا جایی پای بند اخلاق است که منافعش اجازه دهد. دزدی و دروغ ترک می‌شوند؛ چون آنها را به زبان خود می‌بیند؛ اما اگر به نفعش باشند، ترک آنها را احتمال می‌داند.

اما عقلانیت اخلاقی، آدمی را به عدالت و انصاف فرامی‌خواند و به او می‌گوید در تعقیب منافع شخصی خود به دیگران ظلم نکند و حقوق آنان را فدای خود نسازد.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان هنجارها و ارزش‌های اخلاقی را از مقتضیات عقلانیت اخلاقی دانست. در نتیجه کسی که ارزش‌های اخلاقی را مراعات می‌کند، در حقیقت از فرمان‌های عقل پیروی کرده است. می‌توان گفت قائلان فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایانی همانند کانت چنین دیدگاهی دارند.<sup>9</sup>

#### 4. انکار حکمت الاهی

برخی گفته‌اند معنای اینکه امر و نهی الاهی موجب خوبی یا بدی افعال می‌شود، آن است که پیش از تعلق امر و نهی الاهی، حکمی نداشته و خنثا بوده‌اند و پس از تعلق آن وصف، خوبی یا بدی پیدا کرده‌اند. در این صورت امر و نهی الاهی بدون هیچ منطقی به این افعال تعلق گرفته است. خلاصه آنکه متدینان با قائل شدن به این نوع وابستگی، حکمت خداوند را زیر سؤال برده، آن را انکار می‌کنند؛ در حالی‌که حکمت یکی از صفات مهم خداوند است. (مصباح‌بزدی، 1384: 96 و 97) عادل ضاهر از این اشکال با عنوان «بی‌ضابطه شدن اخلاق» نام می‌برد. (1998: 20)

#### 5. لزوم عدم تمایز میان خدای اسلام و مسیحیت و شیطان فریبکار دکارت

از جمله اشکالات اختصاصی که عادل ضاهر بر نظریه امر الاهی وارد کرده، این است که او می‌پندارد لازمه این دیدگاه، عدم تمایز میان خدای اسلام و مسیحیت و شیطان فریبکار دکارت است؛ زیرا اگر شیطان فریبکار دکارت، متصف به قدرت مطلق، علم مطلق و دیگر صفات خدا به‌جز صفت خیریت محض بشود، می‌توان او را خدا نامید. دکارت پاسخ می‌داد که آن موجود به دلیل فریبکار بودن، فاقد خیر اخلاقی است و چون خداوند خیر مطلق است، پس معقول نیست آن را خدا بدانیم. روشن است که دکارت معیارهای منطقاً مستقلی برای تشخیص خیریت فرض می‌گرفت؛ در حالی‌که قائلان به نظریه امر الاهی چنین معیارهایی را انکار می‌کنند. بنابراین نمی‌توانند خدا بودن شیطان فریبکار دکارت را از این طریق منکر شوند. (همان)

#### نقد و بررسی

چنان‌که دیدیم، از وابستگی در توجیه، دو تقریر عمده ارائه شده است؛ تقریر نخست، همان نظریه مشهور امر الاهی است که سابقه بسیار طولانی دارد و تقریباً در میان متدینان همه مذاهب، طرفدارانی داشته است. به نظر می‌رسد اشکالاتی که در رد این تقریر اقله شده است، وارد بوده و نمی‌توان با استناد به آن، وابستگی اخلاق به دین در توجیه‌پذیری را اثبات کرد. در جهان اسلام، اشاعره از این نظریه دفاع کرده‌اند؛ اما معتزله و شیعه با آن مخالفت نموده‌اند. ما نیز همانند ایشان، نظریه امر الاهی در باب وابستگی اخلاق را مردود می‌دانیم و علاوه بر اشکالاتی که از منتقدان یاد شده نقل شد، اضافه می‌کنیم که در تفکر اسلامی و شیعی، حسن و قبح یک امر ذاتی تلقی می‌گردند و به همین دلیل آن را تابع امر و نهی الاهی نمی‌دانند؛ اما در ادامه می‌گوییم این نوع وابستگی با بیان دیگری قابل اثبات است و در ادامه همین مقال به ذکر آن خواهیم پرداخت؛ اما پیش از آن چند نکته را باید گفت:

گاهی در فهم حسن و قبح ذاتی، سوء تفاهم‌هایی پیش آمده است که موجب گم شدن جایگاه بحث می‌شود و به

9. این نقد بر تقریر دوم وابستگی اخلاق در مقام توجیه وارد شده است و ناظر به نظریه امر الاهی نیست. (ک: فنایی، همان: 112 - 116)

نتیجه‌گیری‌های غیرمنطقی می‌انجامد. برای مثال، گفته می‌شود ما، عدلیه، حسن و قبح را ذاتی و عقلی می‌دانیم و در مقابل، اشاعره آنها را الهی و شرعی می‌دانند. در این خصوص باید گفت عقلی بودن حسن و قبح در مقابل شرعی بودن آن دو قرار دارد و ذاتی بودن نیز در مقابل الهی بودن آن دو است؛ به‌سخن دیگر، وقتی گفته می‌شود حسن و قبح ذاتی است، مراد آن است، که الهی نیست؛ یعنی تابع امر و نهی خداوند نیست و وقتی گفته می‌شود حسن و قبح عقلی است، یعنی برای فهمیدن حسن و قبح نیازی به شرع نیست. با توجه به این نکات، می‌توان گفت عقلی بودن در مقابل شرعی بودن و ناظر به مقام اثبات است. ذاتی بودن نیز در مقابل الهی بودن و ناظر به مقام ثبوت است. البته در کلمات متکلمان شیعه گاهی تعبیر کلی عقلی بودن حسن و قبح به‌کار رفته است و از آن، هر دو مفهوم ذاتی (در مقابل الهی) و عقلی (در مقابل شرعی) اراده شده است؛ ولی خود ایشان در ادامه مطالبشان به‌گونه‌ای مقصود خویش را عیان ساخته‌اند. (لاهیجی، 1372 الف: 59 و 60)

نکته دوم اینکه، حسن و قبح افعال، همواره غیری است و اینکه گفته می‌شود حسن و قبح ذاتی است، به‌معنای قرار دادی نبودن آنهاست. البته گاهی حسن و قبح به صفات و ملکات اخلاقی نسبت داده می‌شود و ادعا می‌گردد حسن و قبح آنها ذاتی است؛ در این صورت باید گفت این امور از سنخ صفات و ملکات هستند که در نفس آدمی به‌وجود می‌آیند و ذاتی بودن آنها همان معنای مقابل غیری را دارد. برای مثال، صفت عدالت که حاصل رفتار عادلانه است، چون در حقیقت حاکی از کمال انسانی، است و کمال انسانی مصداق حقیقی سعادت و قرب الهی است، حسن ذاتی دارد و صفت ظلم که حاصل رفتار ظالمانه است، قبح ذاتی دارد. با این بیان روشن می‌شود حتی اعمال عادلانه و ظالمانه نیز حسن و قبح ذاتی نداشته، به‌صورت غیری، حسن و قبیح تلقی می‌شوند، تا چه رسد به سایر افعال جزئی که مصادیق رفتار عادلانه و ظالمانه محسوب می‌شوند.

نکته دیگر اینکه، عقلی بودن حسن و قبح در مقام اثبات، معنایش این نیست که عقل می‌تواند خوبی و بدی همه افعال و صفات را به‌تنهایی کشف کند، تا کسانی بگویند اخلاق در مقام کشف، نیازی به دین ندارد؛ بلکه مراد این است که عقل در تشخیص خوبی و بدی اصول ارزش‌های اخلاقی، همانند حسن عدل و قبح ظلم، نیازی به ارشادهای دین ندارد؛ البته باید توجه شود این به‌معنای آن نیست که نیازی به دین و باورهای دینی ندارد؛ زیرا چنان‌که خواهیم گفت، بدون باورهای دینی اساساً توجیه مناسبی برای گزاره‌های اخلاقی وجود نخواهد داشت و در این صورت عقل نیز توان تشخیص خود را از دست خواهد داد؛ اما گذشته از اصول، در تشخیص احکام فرعی ارزشی و هم‌چنین در تشخیص مصادیق ظلم و عدل به‌شدت نیازمند گزاره‌های دینی است. (همو، 1372 ب: 345)

بالاخره اینکه نظریه امر الهی نمی‌تواند وابستگی اخلاق به دین در توجیه‌پذیری را اثبات کند؛ اما این ناتوانی دلیل این نیست که از این جهت، اخلاق نمی‌تواند وابسته به دین باشد و وجه صحیح این وابستگی در سطور آینده خواهد آمد.

### تقریر صحیح وابستگی اخلاق به دین در مقام توجیه

به‌اعتقاد ما گزاره‌های اخلاقی در مقام توجیه، نیازمند دین هستند. منظور از این سخن آن است که اگر بخواهیم عمل به

گزاره‌ها و ارزش‌های اخلاقی، معقول و منطقی باشد، باید برخی از باورهای دینی را پذیرفته، به آنها معتقد شویم. از همین‌رو تقریر دومی که از وابستگی اخلاق به دین در مقام توجیه در ابتدای همین بخش ارائه شد، تقریر تلمی است و ما این تقریر را برهانی می‌دانیم. دلیل آن هم این است که عدلیه، حسن و قبح را ذاتی می‌شمردند و امر خدا به انجام کارهای خوب و نهی او از ارتکاب کارهای بد را علت خوبی و بدی افعال نمی‌دانند؛ ولی اگر کسی مبدأ و معاد را انکار کرد و عالم را معلول تصادف و اصل وجود آن را ازلی و بی‌علت فرض نماید، حق ندارد به حسن و قبح ذاتی توسل جوید؛ زیرا حسن و قبح ذاتی به این معناست که افعال، این قابلیت را دارند<sup>10</sup> که انسان را به هدف خود که کمال مطلوب و قرب الاهی است، برساند یا از آن دور کنند و کسی که منکر مبدأ و معاد است، کمال مطلوب به این معنا برای او مطرح نخواهد بود. (مصباح‌یزدی، 1376 الف: 99 - 102؛ همو، 1376 ج: 436 و 437) چنین کسی کمال مطلوب را باید به‌رهمندی از لذات دنیوی و یا هر چیز دیگری فرض نماید. در این صورت، حسن و قبح افعال، متناسب با همان اهداف تعریف خواهند شد و چون این اهداف، هم به‌صورت فرضی و هم در عالم خارج اشکال متعددی دارند، معنای خوبی و بدی متناسب با آن اهداف، متعدد و مختلف خواهند شد و نسبت بر ارزش‌های اخلاقی حاکم خواهد گشت. (همو، 1380: 82) از طرفی قرب الاهی، تنها هدف درست و مطابق با واقع است؛ لذا ارزش‌ها و اصول اخلاقی فقط با همین هدف و در تناسب با آن موجه و عقلانی خواهند شد. به‌سخن دیگر، حسن و قبح ذاتی هیچ منافاتی با وابستگی اخلاق به دین ندارد؛ زیرا ذاتی بودن در اینجا به‌معنای تأثیر واقعی این افعال در به‌دست آمدن سعادت واقعی انسان، یعنی قرب الاهی است. بنابراین ذاتی بودن نفع‌منافاتی با وابستگی اخلاق به دین ندارد، اتفاقاً به‌معنای دینی بودن آن نیز خواهد بود؛ ولی باید توجه کرد دینی بودن اخلاق در اینجا بدین معنا نیست که افعال، حسن و قبح خود را به‌سبب امر و نهی دین کسب کرده‌اند؛ چنان‌که نظریه امر الاهی چنین ادعایی داشت؛ بلکه به این معناست که با انکار اعتقادات دینی و نفی قرب الاهی در حقیقت، هدف واقعی اخلاق انکار شده است و با نفی آن، خوبی و بدی افعال، توجیه منطقی خود را از دست می‌دهند.

به‌سخن دیگر، بین افعال اخلاقی و به‌دست آوردن صفات اخلاقی همچون صفت عدالت، که در حقیقت هدف اخلاق هستند رابطه ضروری وجود دارد و چون این صفات ارزش ذاتی دارد افعال اخلاقی نیز ارزشمند می‌گردند؛ یعنی فعلی که تأثیر مثبت در هدف اخلاق دارند، ارزش مثبت پیدا می‌کند و فعلی که تأثیر منفی در آن دارد، ارزش منفی. با یک مثال می‌توان چنین بیان کرد که خوبی رفتار عادلانه به این دلیل است که موجب به‌دست آمدن وصف عدالت - که یک نوع کمال است - می‌گردد و در نتیجه قرب الاهی را که مصداق صحیح سعادت انسانی است، موجب می‌شود و بدی ظلم نیز به این دلیل است که موجب از دست رفتن آن می‌گردد؛ حال اگر کسی اعتقادات و باورهای دینی را کنار بگذارد، حتی نه به‌صورت اینکه منکر آنها شود؛ بلکه فقط بخواهد در توجیه اخلاق از آنها استفاده نکند، چگونه می‌تواند مدعی خوبی عدالت و بدی ظلم شود؟

اما در خصوص نقدی که بر تقریر دوم وارد شده است، می‌گوییم صرف تقسیم کردن عقلانیت به انواع و اقسام مختلف نمی‌تواند مثبت وجود آنها در عالم خارج باشد. اینکه گفته شود عقلانیت یا چنین است یا چنان، باعث اثبات آنها

10. این قابلیت، یک امر واقعی و عینی است و تابع قرار داد نیست.

نمی‌شود. علاوه بر آن، بر اساس برهان‌های فلسفی، نفس انسان امری بسیط و به تبع آن عقل نیز امری بسیط است و تعددی ندارد؛ آنچه موجب تعدد اقسام عقل است، تفاوت متعلق آنهاست. به سخن دیگر، ما عقل‌های مختلف نداریم؛ بلکه این معقولات هستند که متفاوت‌اند. گاهی معقولات ما مربوط به وادی نظرنند، در این صورت عقل را «عقل نظری» می‌نامیم و گاهی مربوط به وادی عمل‌اند که در این صورت عقل را «عقل عملی» می‌خوانیم؛ اما حقیقت این دو عقل یکی بیش نیست؛ از این رو اصل این سخن که عقلانیت‌های مختلفی وجود دارند و توجیه‌کننده ارزش‌های اخلاقی، عقلانیت اخلاقی است، حرف نادرستی می‌نماید.

چنان‌که کسی مدعی شود منظور از عقلانیت اخلاقی، همان عقلی است که ناظر به وادی عمل است، می‌گوییم احکام این عقل تا متکی به احکام عقل نظری نشود، موجه نخواهند شد؛ زیرا وقتی عقل عملی حکم می‌کند که «باید عدالت ورزید» منطقاً می‌شود پرسید: «چرا باید چنین کرد؟» به اصطلاح، این مسأله هنوز یک پرسش گشوده بود، جواب نهایی را نیافته است. ممکن است کسی پاسخ دهد جواب این سؤال آن است که ارزش‌های اخلاقی ذاتاً ارزشمند هستند و به دلیل همین ارزش ذاتی، عقل اخلاقی چنین حکمی کرده است، چنان‌که وظیفه‌گرایانی مثل کانت همین‌گونه گفته‌اند.

در این صورت باید گفت: این جواب، مصادره به مطلوب است و چیزی را حل نمی‌کند؛ زیرا سؤال این بود که بدون اعتقاد به مبدأ و معاد، چگونه می‌توان برای ارزش‌های اخلاقی حسن و قبح اثبات نمود و عمل به آنها را توجیه کرد. شما در جواب گفتید: چون حسن و قبح ذاتی است؛ در حالی که یک انسان متدین معتقد است ذاتی بودن حسن و قبح به دلیل باورهای دینی است؛ یعنی با توجه به اینکه مصداق حقیقی سعادت انسان قرب الاهی است و این امر جز با به دست آوردن صفاتی همچون عدالت و عاری شدن از صفاتی همچون ظلم حاصل نمی‌شود، حسن و قبح را ذاتی می‌داند. ارزش‌های اخلاقی غیر از صفاتی همچون افعال اخلاقی نیز ارزش خود را به سبب تأثیرگذاری بر این امور به دست می‌آورند. به سخن دیگر، اگر یک متدین، حسن عدالت و قبح ظلم را ذاتی می‌داند و ارزش‌های اخلاقی را به سبب تأثیرگذاری آنها در این امور، ارزشمند تلقی می‌کند، به دلیل آن است که این امور را مصداق کمال حقیقی انسان و قرب الاهی می‌شمرد و چنان‌که روشن است، مفهوم قرب الاهی مفهومی دینی قلمداد می‌شود و جز با پذیرش باورهای دینی سلمان نمی‌یابد. بنابراین با کنار گذاشتن باورهای دینی، ذاتی بودن حسن و قبح به این معنا نیز مطرح نیست و کسی که آنها را انکار می‌کند، نمی‌تواند به آن توسل جوید و از این طریق، عقلانیت ارزش‌های اخلاقی را نتیجه بگیرد.

لازم است گفته شود اغلب اشکالات عادل ضاهر درباره نفی وابستگی در توجیه، ناظر به همان نظریه امر الاهی است. ما نیز این نظریه را در توجیه این وابستگی تام نمی‌دانیم. از این رو به ذکر اشکالات این نظریه به صورت کلی پرداخته، آنها را نقد کردیم؛ اما از آنجا که وابستگی در توجیه به اعتقاد ما، تنها از طریق نظریه امر الاهی اثبات نمی‌شود و تقریر دیگری برای اثبات آن وجود دارد - چنان‌که پیشتر بیان شد - دیدگاه عادل ضاهر در نفی وابستگی در توجیه را قبول نمی‌کنیم و معتقدیم اخلاق در حوزه توجیه، نیازمند باورهای دینی است.

## امکانی بودن قضایای اخلاقی

عادل ضاهر معتقد است گزاره‌های اخلاقی، همانند گزاره‌های تجربی، قضایایی امکانی‌اند. به اعتقاد وی، گرچه گزاره‌های تجربی گزاره‌هایی توصیفی‌اند و با قضایای اخلاقی که هنجاری‌اند، تفاوت دارند، در اینکه هر دو از قضایای امکانی هستند، مشترک می‌باشند. (1998: 126) وی معتقد است می‌توان قضایای اخلاقی را به صورت قضایایی توصیفی به‌کار برد؛ اما لازمه چنین کاری تهی کردن قضایای اخلاقی از مدلول هنجاریشان است و در نتیجه ویژگی اخلاقی بودن آنها از دست خواهد رفت. به اعتقاد وی، هنجاری و توصیه‌ای بودن قضایای اخلاقی از اموری است که حقیقت این‌گونه گزاره‌ها بدان وابسته است و با از دست رفتن این عنصر، دیگر قضیه اخلاقی نخواهند بود. وی معتقد است دیدگاه طبیعت، گرایانه که سعی نموده است قضایای اخلاقی را به صورت قضایایی توصیفی در آورد و در نتیجه امکانی بودن آنها را نفی کند، دیدگاه صحیحی نیست. (همان: 150) به اعتقاد عادل ضاهر، پیش فرض این سخن که قضایای اخلاقی، خالی از عنصر هنجاری‌اند، دیدگاه واقع‌گرایی اخلاقی<sup>11</sup> است که خوب یا الزامی بودن فعل را وصفی عینی در خود فعل می‌داند و در نتیجه کارکرد اصلی احکام اخلاقی از این نظر، توصیف جهان عینی و روابط نظام‌وار حاکم بر حوادث تجربی است. وی معتقد است دیوید هیوم کاملاً بر حق بود که می‌گفت نمی‌توان از آنچه هست، بایدها را استنتاج کرد. از نظر وی، اگر کارکرد اصلی احکام اخلاقی، کارکرد هنجاری آنها باشد، در آن صورت آنچه در گفتمان اخلاقی از درجه اول اهمیت برخوردار خواهد بود، این مسأله است که چه چیزی شایسته انجام دادن یا تصمیم‌گیری است. پس نمی‌توان امور اخلاقاً درست را صرفاً از معرفت به جهان پدیده‌های تجربی به دست آورد. (همان)

چنان‌که دیده می‌شود، دو مطلب اساسی در میان سخنان عادل ضاهر وجود دارد. از یک‌سو وی معتقد است واقع‌گرایی در گزاره‌های اخلاقی، آنها را از عنصر هنجاری بودن تهی می‌سازد و از سوی دیگر، دیدگاه هیوم در خصوص استنتاج‌ناپذیری گزاره‌های بایدی از گزاره‌های هستی‌شناختی را صحیح تلقی می‌کند. در ضمن از ظاهر کلام عادل ضاهر برمی‌آید که او واقع‌گرایی در گزاره‌های اخلاقی را منحصرأ از طریق طبیعت‌گرایی ممکن می‌شمرد. با توجه به این نکات به بررسی مسأله امکانی بودن گزاره‌های اخلاقی می‌پردازیم. به جهت اهمیتی که دیدگاه هیوم دارد، این موضوع را بررسی می‌کنیم و در ضمن نقد آن به دیگر جوانب سخن عادل ضاهر نیز خواهیم پرداخت.

سخن هیوم، یکی از اشکالات مهمی است که به مسأله وابستگی در مقام توجیه وارد شده است. و عده زیادی از طرفداران اخلاق سکولار به آن تمسک کرده‌اند. از طرفی برخی طرفداران اخلاق دینی نیز این اشکال را وارد دانسته‌اند که در بررسی تأمل بیشتری را می‌طلبد. آقای جورج ماوردس<sup>12</sup> در گزارش خود از این اشکال می‌گوید:

وابستگی گزاره‌های اخلاقی به بلورهای دینی، گله‌ی به این معنست که گزاره‌های اخلاقی ممکن است از گزاره‌های دینی لازم آمده باشند، بنابراین بلورهای دینی آنها را موجه سازند. اکنون این دیدگاه که هر نوع استلزامی از نوع مذکور نلمعتبر باشد، امری شایع است؛ لذا دلیلی که معمولاً برای آن ذکر می‌شود، همان نظریه متداول است که امکان استنتاج قبلی گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌های غیر اخلاقی به نحو معتبر وجود ندارد؛ نظریه‌ای که معمولاً به دیوید هیوم منتهی می‌شود. (1980: 214)

11. Ethical Realism.

12. George I. Mavrodes.



همان‌گونه که آقای ماوردس گفته است این مطلب را نخستین بار هیوم در کتاب رساله‌ای درباره طبیعت انسانی مطرح نمود. او ادعا کرد به‌لحاظ منطقی، هیچ‌گاه از یک گزاره ناظر به واقع، نمی‌توان گزاره ناظر به ارزش را استخراج کرد.

در فصل نخست این کتاب آمده است: چرا از عقل و منطق نمی‌توان انتظار داشت یک قضیه اخلاقی را به اثبات رسانند و یا ابطال کنند. سخن هیوم به‌صورت مختصر چنین است:

عقل (فهم) یعنی کشف صدق و کذب قضایا، صدق و کذب هم چیزی نیست جز اطباق و یا عدم اطباق با روابط واقعی مفهیم و یا وجود واقعی اشیای خارج. هرچه مشمول این اطباق و عدم اطباق نشود، صحیح یا غلط نمی‌تواند بود و بدین سبب موضوع تحقیق عقل، واقع نخواهد شد. بدیهی است عواطف، لمیال و اعمال ما به‌هیچ‌روی مشمول این‌گونه صدق و کذب نمی‌شوند... و از این‌رو ممکن نیست آنها را صحیح یا خطا دانست و یا مخلف یا موافق عقل محسوب کرد... کارهایی که می‌توانند قبل ستایش یا سرزنش باشند؛ اما منطقی نمی‌توانند بود. بنابراین ستایش‌پذیر و سرزنش‌پذیر بودن به‌معنای منطقی و غیرمنطقی بودن نیستند. (سروش، 1358: 240؛ ر.ک: هیوم، 1969: 510)

هیوم مهم‌ترین نکته خود در باب رابطه ارزش و دانش را چنین توصیف می‌کند:

از افزودن نکته‌ای به این استدلال نمی‌توانم خودداری ورزم که محتملاً خلی از اهمیت نیست. در همه نظام‌های اخلاقی که من تاکنون دیده‌ام، همیشه ملاحظه کرده‌ام که بنیانگذار مکتب برای مدتی به روش معمول استدلال می‌کند و وجود خدایی را اثبات می‌کند و یا درباره امور انسان‌ها سخنانی می‌گوید. ناگهان با کمال تعجب می‌بینیم که به‌جای روش معمول افزودن قضایایی که مشتمل بر «هست» و «نیست» اند، ناگهان همه قضایا دارای «باید» و «نباید» می‌شوند. این تغییر مورد توجه واقع نمی‌شود... اما از آنجا که مؤلفان معمولاً این نکته را رعایت نمی‌کنند، من توجه به آن را به خواننده توصیه می‌کنم و بسیار خوش‌بینم که همین توجه کوچک، بسیاری از نظام‌های علمیه اخلاقی را واژگون خواهد کرد و به ما فرصت خواهد داد تا به‌خوبی ببینیم که خیر و شر و فضیلت و رذیلت، سلسله‌ای بر مبنای روابط بین اشیای بنا نشده‌اند و مشمول ادراک عقل نیستند. (سروش، همان: 344)

برخی نویسندگان معاصر، استدلال هیوم را در چند مقدمه چنین تنظیم کرده‌اند:

- در هر استنتاج منطقی، نتیجه نباید با مقدمات در تناقض باشد؛

- نتیجه نمی‌باید مشتمل بر واژه‌ای باشد که مقدمات از آن خالی‌اند؛

..صدق و کذب نتیجه نمی‌باید نسبت به مقدمات بی‌تفاوت باشد. (همان: 208 - 210)

ملاحظه می‌شود که مهم‌ترین و اساسی‌ترین عنصر این سه مقدمه، تبعیت نتیجه از اخس مقدمات است. با توجه به این سه مقدمه، گفته می‌شود قضایای ارزشی که دارای باید و نباید و مفاهیم ارزشی هستند، منطقی نمی‌توانند از قضایای ناظر به امر واقع که دارای چنین واژه‌ها و مفاهیمی نیستند، استنتاج گردند. به‌سخن دیگر، این دوگونه گزاره، رابطه تولیدی با هم ندارند. برای مثال، نمی‌توان قضیه «باید عدالت ورزید» را از قضیه «خدا هست و معاد هست» و یا هر قضیه دینی دیگر استنتاج کرد. نویسنده مکتور می‌گوید:

... از حقیقت و عدم حقیقت نمی‌توان به خوب و بد رسید و به‌سخن دیگر، به هیچ‌روی با یک رشته برهان‌های

منطقی نمی‌توان به اثبات رسانید که چیزی خوب است یا بد. درست به‌همان دلیل که با هیچ برهان منطقی، باید و نباید کاری را به اثبات نمی‌توان رسانید. (همان: 244)

### نقد و بررسی

این سخن که منطقاً نتیجه هر استدلالی تابع اخس مقدمات است و نمی‌توان چیزی را که در مقدمات وجود ندارد در نتیجه داخل کرد، حرف درستی است و همه اهل منطق به درستی این سخن اذعان دارند؛ اما نکته این است که در خود این ادعا که نمی‌توان از «هست»ها، «باید» را انتزاع کرد، مغالطه‌ای نهفته است. به این معنا که قائلان این نظریه گمان کرده‌اند قضایای ارزشی، قضایای اعتباری و انشایی صرف هستند و نمی‌توان از جملات انشایی در مقدمه برهان استفاده کرد یا آنها را از مقدمات برهانی ناظر به واقع استنتاج نمود؛ در حالی که اگرچه قضایای ارزشی و اخلاقی دارای ظاهری انشایی هستند، از نظر حکایت‌گری و کاشفیت از واقع، هیچ تفاوتی با احکام ناظر به واقع ندارند و همان‌گونه که قضایای مربوط به عالم واقع و به‌سخن دیگر، قضایای ناظر به هست‌ها - اعم از قضایای تجربی، ریاضی و فلسفی - حاکی از واقعیات خارجی هستند، قضایای اخلاقی نیز کاشف از واقعیت نفس‌الامری‌اند. تنها تفاوتی که در این میان وجود دارد، مربوط به قیودی است که قضایای اخلاقی را از سایر قضایا جدا می‌سازند. (مصباح‌بزدی، 1380: 93 و 101)

این مطلب را می‌توان به‌طور خلاصه چنین بیان کرد که قضایای اخلاقی، مربوط به رفتار اختیاری انسان هستند، و وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف مطلوب تلقی می‌شوند و ارزشی بودن آنها نیز به‌لحاظ همین مطلوبیت است؛ مطلوب نهایی و هدف واقعی انسان نیز قرب الهی است؛ همچنین رابطه‌ای ضروری بین این رفتارها و آن هدف برقرار است، به‌نحوی که برخی موجب از دست رفتن هدف و برخی موجب به‌دست آوردن آن می‌شوند (ضرورت بالقیاس). در نتیجه می‌توان گفت قضایای اخلاقی نیز کاشف از یک واقعیت نفس‌الامری‌اند که عبارت از تأثیر و عدم تأثیر حقیقی آنها در رسیدن به هدف نهایی است یا همان قرب الهی می‌باشد. (همو، 1382: 1، 258 - 264) بنابراین گرچه ظاهر قضایای اخلاقی انشایی است، این قضایا ناظر به امور واقعی و حاکی از آنها هستند.

نکته‌ای که دانستن آن به فهم این مسأله کمک می‌کند، فایده به‌کارگیری جملات انشایی در اخلاق است. با اینکه مفاد جملات اخلاقی در اصل از سخن قضایای اخباری است و همه مفاهیم اخلاقی، بیانگر نوع رابطه میان افعال اختیاری انسان و نتایج مترتب بر آنها هستند، سهولت و سادگی‌ای که در استفاده از مفاهیم اخلاقی وجود دارد، موجب می‌شود به‌جای بیان تفصیلی روابط افعال و نتایج آنها، از روش بیان گزاره‌های اخلاقی استفاده شود. از این‌رو به‌جای آنکه گفته شود: «راست‌گویی موجب خشنودی خداوند می‌شود و دروغ‌گویی خشم خداوند را برمی‌انگیزد» در یک عبارت کوتاه و ساده گفته می‌شود: «راست‌گویی خوب است و دروغ‌گویی بد» یا «باید راست گفت و نباید دروغ گفت».

توجه به این نکته باعث می‌شود اشکال عادل ضاهر مبنی بر اینکه واقع‌گرایی در گزاره‌های اخلاقی و به‌عبارت روشن‌تر، توصیفی کردن گزاره‌های اخلاقی، آنها را از عنصر هنجاری تهی می‌سازد، پاسخ خود را پیدا کند. در حقیقت گزاره‌های اخلاقی بدین سبب دارای عنصر هنجاری شده‌اند که نقش ویژه‌ای ایفا کنند، نه آنکه با داخل شدن این عنصر در این گزاره‌ها حقیقت آنها خالی از امر توصیفی یا واقعی می‌گردد. به‌بیان دیگر، عنصر هنجاری و توصیه‌ای

بودن در چنین گزاره‌هایی، تنها یک عنصر کاربردی است و جزء ماهیت جدایی‌ناپذیر این گزاره‌ها نیست و دلیل آن هم روشن است؛ جملات امری و دستوری، از نظر تربیتی نقش مؤثرتری نسبت به قضایای خبری دارند و همین امر موجب می‌شود متربی با اعتماد بیشتری به جدیت و حقانیت سخنان مربی توجه کند و با انگیزه قوی‌تری برای انجام کارهای اخلاقی اقدام نماید؛ در حالی که جملات خبری و توصیفی چنین مزیتی ندارند. (همو، 1380: 94)

بدین ترتیب، چون این گزاره‌ها در حقیقت توصیف تأثیر افعال و رفتارهای انسان در هدف اخلاق هستند و این تأثیر، امری واقعی و عینی است و تابع قرار داد نیست. بنابراین دارای وصف ضرورت هستند و به همین دلیل می‌توان آنها را از قضایای دینی استنتاج کرد. این سخن دقیقاً نفی دیدگاه عادل ضاهر است که معتقد بود به سبب امکانی بودن قضایای اخلاقی از یک طرف و ضروری بودن قضایای دینی از طرف دیگر، امکان ندارد اخلاق بر دین مبتنی باشد. اما اینکه عادل ضاهر، واقع‌گرایی در اخلاق را در طبیعت‌گرایی<sup>13</sup> منحصر کرده است، درست نیست؛ زیرا واقع‌گرایی می‌تواند بمعنای تأثیر حقیقی افعال اخلاقی در هدف اخلاق باشد که به صورت ضرورت بالقیا بیان می‌شود و ما در ضمن مطالب پیش گفته به بیان آن پرداختیم.

### نیاز اخلاق به دین در مقام کشف

چنان‌که در مقدمه بحث آمد، عادل ضاهر به طرح این موضوع می‌پردازد که برخی اگرچه استقلال معرفت‌شناختی اخلاق را پذیرفته‌اند، مدعی‌اند انسان به دلیل نقص عقلانی قادر نیست هنجارهای اخلاقی را شناسایی کند و به همین دلیل، نیازمند مراجعه به معرفت دینی برای کسب معرفت اخلاقی و در نتیجه معرفت عملی است؛ اما او معتقد است این دیدگاه، اشکال اساسی دارد؛ لذا به نقد این دیدگاه پرداخته، آن را رد می‌کند. از نظر ما نیاز معرفت اخلاقی به معرفت دینی، معنای ویژه‌ای دارد که با استقلال معرفت‌شناختی برخی از گزاره‌های آن منافاتی ندارد. اکنون به بررسی این موضوع که آخرین موضوع این مقاله است، می‌پردازیم و جوانب مختلف آن را در حد وسع بررسی می‌کنیم.

کسانی که معتقدند معرفت اخلاقی برای کشف احکام خود نیازمند معرفت دینی است، منظورشان این است که برای فهم گزاره‌ها و ارزش‌های اخلاقی باید به گزاره‌ها و باورهای دینی مراجعه کرد؛ یعنی اگر دین، خوبی یا بدی یک فعل را نگوید، نمی‌توان خوبی یا بدی آن را به تنهایی کشف کرد یا اگر خداوند، قانون اخلاقی را به انسان وحی نمی‌کرد، ما نمی‌توانستیم به نحو وافق بفهمیم چه چیزی صواب و چه چیزی خطاست. (فرانکنا، 1376: 74) فرق این دو بیان آن است که اولی، علم به دستورهای اخلاقی را مطلقاً وابسته به دین و باورهای دینی می‌داند؛ اما دومی، فقط علم کامل را وابسته به آن می‌شمرد. چنان‌که از نظریه امر الاهی پیداست، اشاعره و کسانی که آن را قبول دارند، در این خصوص، اعتقاد دوم را دارند. (مصباح‌یزدی، 1380: 180 و 181) برخی نیز با اینکه حسن و قبح را در مرحله ثبوت ذاتی می‌دانند، از نظر اثباتی، دست‌کم در بعضی موارد، کشف هنجارها و ارزش‌های اخلاقی را وابسته به گزاره‌های دینی می‌شمردند که عدلیه عموماً چنین دیدگاهی دارند. به اعتقاد ایشان اگرچه برخی از قواعد و اصول کلی اخلاق، همانند

13. منظور از طبیعت‌گرایی در اخلاق این است که مطابق این دیدگاه، همه احکام اخلاقی به زبان تجربه ترجمه می‌شوند و آن هم مبتنی بر این مناسبت که خوب بودن یا الزامی بودن افعال، وصفی عینی است که در خود افعال وجود دارد.

حسن عدل و قبح ظلم، عقلی است، تشخیص حسن و قبح بسیاری از امور و همچنین پیدا نمودن مصادیق عدل و ظلم و از طرف دیگر، یافتن حکم صحیح در موارد تعارض، از عهده عقل بشری خارج است. بنابراین دستکم به صورت موجبه جزئی، اخلاق در این گونه گزاره‌ها نیازمند دین و وابسته به آن است. (همان: 181 و 182)

قائلان اخلاق سکولار، شامل طیف‌های مختلفی می‌شوند. برخی به‌طور کلی چنین وابستگی‌ای را نفی می‌کنند. آقای جانانان برگ<sup>۱۴</sup> از جمله ایشان است.

عادل ظاهر نیز از جمله کسانی است که معتقدند کشف گزاره‌های اخلاقی به‌هیچ‌وجه مبتنی بر معرفت دینی نیست. به اعتقاد وی این تز که انسان به دلیل وجود پاره‌ای از نواقص که بیشتر هم ناظر به نقص عقل انسان است، قادر به کسب معرفت اخلاقی مستقل از دین نیست، از اساس باطل بوده و دچار تناقض درونی است. دلیل عادل ظاهر بر این ادعا آن است که اخلاق اولاً، از نظر معرفت‌شناختی، مقدم بر دین است و اگر قرار باشد معارف اخلاقی خودمان را از معرفت‌های دینی اخذ کنیم، دچار دور خواهیم شد؛ زیرا طبق این فرض از یک‌طرف بدون رهنمود الهی نمی‌توانیم حقایق هنجاری و اخلاقی را بشناسیم و از طرف دیگر، تنها هنگامی می‌توانیم بفهمیم رهنمودی خاص، الهی است که مقدم بر آن معرفتی اخلاقی داشته باشیم. تنها در صورتی می‌توان معارف اخلاقی را متخذ از دین دانست که تقدم معرفت‌شناختی اخلاق بر دین را نفی کرده باشیم؛ در حالی که از نظر وی اخلاق از حیث معرفت‌شناختی مقدم بر دین است.

عادل ظاهر به دلیل سوء فهم یا نداشتن آشنایی کافی با دیدگاه شیعه، اشکال دیگری نیز بر این نوع وابستگی وارد می‌سازد. اشکال او این است که به دلیل استقلال معرفت‌شناختی اخلاق از دین و امکان معرفت اخلاقی مستقل از آن، این ادعا که اخلاق در مقام کشف وابسته به دین است، دچار تناقض منطقی است. وی برای نشان دادن این تناقض به یک مثال متوسل شده، می‌گوید:

بر اساس اینکه یکی از مفروضات بنیادین ادیان آسمانی آن است که خداوند از انسان‌ها خولسته او را بشناسند و معرفت هنجاری، مقدمه ضروری چنین شناختی است، متدینان به استقلال عقل در یافتن هنجارها اعتراف کرده‌اند. نتیجه منطقی این سخن، آن است که خداوند می‌خولسته تا عقل انسانی بتواند وظایف هنجاری مستقلی داشته باشد؛ لذا این نتیجه دارای تناقض است؛ زیرا از یک‌طرف به سبب آنکه کشف هنجارهای اخلاقی، وابسته به دین است - طبق ادعای وابستگی اخلاق به دین در مقام کشف - و عقل انسانی از ادای هرگونه وظیفه هنجاری مستقل معاف است، به اطلعت از این معرفت هنجاری که او را دعوت به شناخت خدامی‌کند، ملزم نیست و از طرف دیگر، از او می‌خواهند خدا را بشناسد و یک دیندار هرگز نمی‌تواند از این خولسته چشم‌پوشد و به آن اهمیت ندهد؛ زیرا معرفت خداوند از نگاه دینداران برای تحقق عبودیت، دارای بالاترین درجه ارزش است. (همان: 22)

## نقد و بررسی

در جواب این نقد باید گفت هرچند با توجه به ذاتی بودن حسن و قبح، عقل آدمی می‌تواند اصول و قواعد اساسی اخلاق را کشف نماید و به ارزشمندی آنها پی ببرد، کشف عقلانی این امر، منافاتی با دینی بودن آنها ندارد؛ زیرا وقتی عقل

حکم می‌کند عدالت، حسن و ظلم قبیح است، در همان حال به بسیاری از گزاره‌های دینی توجه دارد و براساس آنها چنین حکمی را صادر کرده است.

به‌سختن دیگر، وقتی عقل می‌گوید: «عدالت ورزیدن خوب است» یا «باید عادل بود» ناظر به چندین قضیه و باور دینی است. از جمله اینکه خدایی وجود دارد، جهان آخرتی پس از این دنیا موجود است، نفس آدمی باقی است و پس از مردن از بین نمی‌رود، سعادت حقیقی انسان در فرآیند زندگی اخروی معنا می‌یابد و مصداق حقیقی سعادت همان قرب الاهی است که با رسیدن به کمال حاصل می‌شود و کمال نیز در حقیقت متصف شدن به صفاتی همچون عدل است و این صفات بدون مراعات اولمر و نواهی دین حاصل نمی‌شود. بنابراین چنان‌که بارها در این مقاله اشاره شد، ذاتی بودن حسن و قبح در صورتی معنای دقیق و منطقی پیدا می‌کند که باورهای دینی پذیرفته شود و صفات و اعمال حسن و شایسته در سایه پذیرش این باورها تفسیر گردند.<sup>15</sup>

بنابراین اگر عقل، حسن و قبح را ذاتی می‌داند، این ذاتیت را جدای از این اعتقادات و واقعیات نمی‌شمرد. به‌همین دلیل، حکم او به حسن عدل و قبح ظلم، وابسته به چنین گزاره‌هایی است. البته گرچه عقل این گزاره‌ها را اثبات کرده است، در عین حال همه آنها به یک معنا گزاره دینی نیز هستند. شاید بتوان چنین گفت که اساساً در این‌گونه موارد گزاره عقلی و دینی یکی می‌شود و علت آن هم این است که ذات برخی قضایا چنین اقتضایی دارد که در عین عقلی بودن، دینی هم هست. این مسأله زمانی بیشتر تقویت خواهد شد که توجه نماییم به اعتقاد فلاسفه اسلامی، گزاره‌های عقل از محدوده دین خارج نیست و این‌گونه نیست که عقل برای خود یک وادی دارد و دین وادی دیگر؛ بلکه می‌توان گفت آنچه عقل می‌گوید با آنچه دین حق می‌گوید، یکی بوده، کاملاً با هم انطباق دارند.

آنچه گفته شد، در خصوص اصول و هنجارهای اصلی اخلاق است؛ اما وابستگی اخلاق به دین در کشف احکام جزئی و مصادیق اصول کلی، واضح و روشن است؛ زیرا از روی تجربه یا محاسبه عقلانی نمی‌توان آثار بسیاری از رفتارهای اختیاری انسان را در سرنوشت او تعیین کرد. برای مثال، عقل می‌تواند عدل را به‌عنوان یکی از موجبات سعادت بشر تشخیص دهد؛ اما تشخیص اینکه مصادیق عدل کدام هستند و در موارد تعارض چه باید کرد، از عهده عقل خارج است.

تجربه نیز در این زمینه، کاری از پیش نمی‌برد؛ زیرا مشاهده همه آثار رفتارهای اخلاقی بسیار مشکل، بلکه محال است؛ آثار رفتارهای اخلاقی منحصر در این دنیا نیست و آثار دنیوی هم همیشه بلافاصله ظهور نمی‌کند. چه‌بسا آثار سوء رفتاری خاص که پس از سالیانی دراز آشکار گردد. (همو، 1380: 181)

توجه به بیان یادشده، مردود بودن اشکال دوم عادل ضاهر را روشن می‌سازد. مؤمنان از نظر اخلاقی، معرفت خداوند را ضروری می‌دانند و این ضرورت بالملازمه نشان می‌دهد که حسن و قبح را عقلی بشمارند؛ اما چنان‌که دیدیم، عقلی بودن حسن و قبح، منافاتی با دینی بودن آن دو ندارد.

ثانیاً، آنچه یک متدین در این مقام ادعا می‌کند، آن است که شناخت هنجارهای اخلاقی در جزئیات و مصادیق، بدون مراجعه به معرفت دینی ممکن نیست و گرنه به‌دلیل عقلی بودن حسن و قبح در اصول، عقل توانایی تشخیص

15. این موضوعات در مباحث مربوط به خداشناسی، معادشناسی، انسان‌شناسی و فلسفه اخلاق به تفصیل بحث شده است. (ک: مصباح‌یزدی،

وظیفه یک مؤمن را دارد و ضرورت شناخت خداوند نیز از همین مقوله است.

اما اینکه برخی گفته‌اند شیوع و کثرت غیرمؤمنان معتقد به اخلاق، این وابستگی را نفی می‌کند، دلیل منطقی بر نفی توقف اخلاق بر دین در مقام اثبات نیست؛ زیرا کسی که به قول ایشان، هیچ اعتقادی درباره خدا ندارد، نمی‌تواند در خوبی و بدی ارزش‌های اخلاقی قضاوت نماید؛ چراکه اعتقاد چنین کسانی به غیر اخلاقی بودن رفتاری همچون قتل، توجیه مناسبی ندارد. می‌توان از این‌گونه افراد پرسید به چه دلیل می‌گویید قتل خطاست؟ شاید شما اشتباه می‌کنید. به‌سختی دیگر، بر اساس این مبنا هنوز پرسش گشوده‌ای وجود دارد که جواب خود را نیافته است که چرا ما باید قتل را یک عمل زشت تلقی کنیم؟ چنین کسانی، بدون آنکه توجیه مناسبی برای قضاوت‌های خود داشته باشند، ادعا می‌کنند قتل خطاست یا مثلاً احسان و نیکوکاری امری شایسته است. سخن چنین کسانی شبیه آن است که بدون حجت علمی، یک ادعای درست را طرح نمایند. چنین ادعایی صادق است؛ اما چون حجت مناسبی برای توجیه آن ارائه نکرده‌اند، نمی‌توان گفت توانسته‌اند بدون اتکا به یک مبنای خاص، سخن درستی بگویند.

### نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد، معرفت اخلاقی دست‌کم در این دو وادی، یعنی توجیه‌پذیری و کشف هنجارهای اخلاقی، وابسته به دین است و از آنجا که کسب معرفت عملی که لازمه اداره زندگی دنیوی است، بدون مراجعه به معرفت اخلاقی ممکن نیست و چنان‌که گفتیم معرفت اخلاقی نیز بدون مراجعه به معرفت دینی، هم توجیه منطقی مناسب ندارد و هم اصولاً در بسیاری از موارد امکان‌پذیر نیست، بنابراین نمی‌توان با استناد به ادعای عادل ضاهر و کسانی مانند او سکولاریسم را اثبات کرد.

### منابع و مأخذ

1. افلاطون، 1380، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
2. العطاس، محمد نقیب، 1374، *اسلام و دنیوی‌گری*، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
3. بیات و دیگران، عبدالرسول، 1381، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
4. برگ، جان‌اتان، سال چهارم، «بی‌ریزی اخلاق بر مبنای دین»، ترجمه محسن جوادی، *نقد و نظر*، ش اول و دوم.
5. جرجانی، شریف، 1325، *شرح المواقف*، مصر: السعادة، ج 8.
6. رشاد، علی‌اکبر، 1379، *دموکراسی قدسی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
7. سبحانی، جعفر، 1384، *عرفی شدن دین*، قم. مؤسسه امام صادق.
8. سروش، عبدالکریم، 1358، *دانش و ارزش*، تهران: سیستم‌فرم.
9. \_\_\_\_\_، «معنا و مبنای سکولاریسم»، *کیان*، سال پنجم، شماره 26.
10. شجاعی‌زند، علی‌رضا، 1381، *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران: باز.
11. ضاهر، عادل، 1998، *الأسس الفلسفیه للعلمانیة*، بیروت: دارالساقی.
12. فرانکنا، ویلیام کی، 1376، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
13. فنایی، ابوالقاسم، 1384، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

14. لاهیجی، عبدالرزاق، 1372 الف، سرمایه ایمان، [بی جا: الزهراء].
15. ماوردس، جورج، 1380، 1378، دین و غرابت اخلاق، ترجمه رضا اکبری، قیسات، سال چهارم، ش 13
16. مصباح یزدی، محمدتقی، 1382، آموزش فلسفه، تهران: امیرکبیر.
17. \_\_\_\_\_، 1376 الف، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
18. \_\_\_\_\_، 1384، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
19. \_\_\_\_\_، 1376 ب، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، تحقیق غلامرضا متقی فر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
20. \_\_\_\_\_، 1376 ج، معارف قرآن (خدانشناسی، کیهانشناسی، انسان شناسی)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
21. \_\_\_\_\_، 1380، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، بین الملل.
22. \_\_\_\_\_، 1372 ب، گوهر مراد، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
23. ویراسته الیاده، میرچا، 1374، فرهنگ و دین، برگزیده مقالات دایره المعارف دین، ترجمه هیئت مترجمان، زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، تهران: طرح نو.
24. ویلم، ژان پل، 1377، جامعه شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان.
25. همپلتون، ملکم، 1377، جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تبیان.
26. Mavrodes, George I. *Religion and the Queerness of Morality*, in *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, ed. Robert Audi and William J. Wainwright, (Ithaca and London, Cornell University Press, 1980).
27. *Oxford Advanced Learner,s Dictionary*, Iran, 1377.
28. *New Catholic Encyclopedia*, by the Catholic University of America, Washington, D.C., 1981, V. 13.
29. *The Encyclopedia Britannica*, V. 2.
30. *The Encyclopedia Americana*, 1963, V. 24.
31. Berg, Janatan, 2000, How could ethics depend to religion?, Janatan Berg, 2000, in *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford, Blackwell.
32. *The Oxford English Dictionary*, at the Clarendon, 1961.

## **Independence of ethics as a basis for secularism**

Mohammad Sarbakhshi

### **ABSTRACT**

Different approaches have been taken to prove secularism among which are those of sociological, psychological and political. Even some have tried to base it upon religious teachings and some other, criticizing aforementioned approaches, have also sought to base it on philosophy. Adel Zaher, an outstanding deputy of the last approach, has known ethics independent of religion, the religion based on reason and the reason prior to narration. For him, these can be counted among the reasons for secularism. In this paper the first, namely the independence of ethics from religion, has been studied. The nature of secularism, its relation to religion, various secular tendencies and its historical development have been described in first part of the paper. In the second, it has been shown that how this independency has led to secularism and then the claim has been studied in the fields of definitions, logical justification of the statements and their discovery. Meanwhile, the possibility or necessity of practical statements in general and ethical ones in particular has been studied. Furthermore, Adel Zaher and Hume's view on which ought to cannot be inducted from is has been argued against and so has been the theory of Divine command given to prove dependency of ethics on religion and finally the correct view has been introduced.

**KEY WORDS:** secular, secularism, secular ethics, religious ethics, ethics independence, conceptual dependence, dependence in justification.