

## تبیینی از مبانی نظری اندیشه مرجعیت زدایی اخلاقی پسا ساختارگرا و نقد آن

مریم بناهان \*

محسن ایمانی \*\*

سید مهدی سجادی \*\*\*

علیرضا صادق زاده \*\*\*\*

دریافت مقاله: ۹۱/۱۰/۱۹

پذیرش نهایی: ۹۱/۱۱/۲۴

### چکیده

این مقاله ضمن توصیف و توضیح روند ظهور و بروز اندیشه مرجعیت زدایی در اخلاق در بستر اندیشه های فلسفی غرب با تأکید بر رویکرد پسا ساختارگرایی به تبیین مقوله مرجعیت زدایی با معرفی سه تجلی "ایده، متن و شخص" به عنوان صورتهای مرجعیت اخلاقی پرداخته، پیامدهای مرجعیت زدایی اخلاقی را مورد نقد قرار می دهد. برآورد پژوهش این است که نگاه های نسبی گرایانه به ارزش، موجب تزلزل در استحکام مرجعیت اخلاقی می شود؛ اما به نفی مطلق مرجعیت نمی انجامد در حالی که نگاه کثرت گرای پسا ساختارگرایی با نشانه گرفتن بنیان ارزشها به ساختار شکنی از مرجعیت می پردازد و مرجعیت اخلاقی را از اساس ویران می سازد.

**کلید واژه ها:** اخلاق و غرب، مرجعیت زدایی، پسا ساختارگرایی، صورتهای مرجعیت اخلاقی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

[mbanahan@gmail.com](mailto:mbanahan@gmail.com)

\* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تربیت مدرس

[imanimomo2@gmail.com](mailto:imanimomo2@gmail.com)

\*\* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه تربیت مدرس

[sajadism@modares.ac.ir](mailto:sajadism@modares.ac.ir)

\*\*\* دانشیار گروه علوم تربیتی دانشگاه تربیت مدرس

[alireza-sadeqzadeh@yahoo.com](mailto:alireza-sadeqzadeh@yahoo.com)

\*\*\*\* استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه تربیت مدرس

## مقدمه

امروزه شاهد نشانه‌های بسیاری از بی‌هنجاری و بی‌نظمی (anomy) و گسست میان هنجار و رفتار<sup>(۱)</sup> هستیم. هنجارها تعدیل‌کننده رفتارها، و بنیادی‌ترین عامل بی‌هنجاری، مرجعیت‌زدایی از ارزشهاست. مرجعیت‌زدایی از ارزشها به حوزه فضایل و ملکات نفسانی منحصر نیست؛ بلکه نفی اعتقاد به اصالت هرگونه قاعده کلی، ثابت و فراگیر است که پابندی به آن ضرورتی انسانی دارد و به این دلیل حائز ارزش است. بحران مرجعیت‌زدایی اگرچه در فرهنگ و نهضت‌های فکری مغرب زمین ریشه دارد به مدد پروژه "دهکده جهانی" به آن سرزمین و فرهنگ منحصر نمی‌شود و دامنه نفوذ آن به فرهنگ‌های دیگر و از آن میان به فرهنگ اصیل ایرانی - اسلامی ما نیز با شدت و معنایی متفاوت نفوذ کرده است. شاید بتوان گفت اندیشه مرجعیت‌زدایی در ایران به دلیل صبغه دینی فرهنگ این سرزمین، آثاری بمراتب زیانبارتر از زادگاه خود دارد. «گسترش درک سکولار و طبیعت‌گرایانه از اخلاقیات در جهان امروز موجب کاهش مرجعیت اخلاق می‌شود و نتیجه آن، بدتر شدن رفتار مردم خواهد بود» (کلکات<sup>۱</sup>، ۲۰۰۹: ۲۳) و این امر موجب نگرانی است. با اینکه «اخلاق در اسلام معمولاً به عنوان فهرستی از قوانین، وظایف و مسئولیت‌هایی ادراک می‌شود که مرجعیتش [و مشروعیتش] را مستقیماً از قرآن و حدیث به دست می‌آورد» (هالستید<sup>۲</sup>، ۲۰۱۰: ۲۸۴)، رسوخ عواملی چون ساختارشکنی، نفی فراروایتها و تقدس‌زدایی بویژه در افکار قشر روشنفکر، باعث شده است مرجعیت و قداست آنها با برچسب تاریخ‌مند بودن نادیده انگاشته شود و موجبات گرایش به سوی خود مرجعی به عنوان یکی از مهمترین پیامدهای گسترش چنین نظریاتی فراهم آید. بنابراین مسئله این پژوهش، تبیین و بازشناسی مبانی نظری مرجعیت‌زدایی اخلاقی با تأکید بر اندیشه پسا‌ساختارگرایی است که این مهم با انتخاب روش پژوهشی توصیفی - تبیینی انجام می‌شود. اولین گام با مفهوم‌شناسی "مرجعیت" آغاز می‌شود و پس از آن با بررسی مبانی نظری، روند نضج‌گیری اندیشه مرجعیت‌زدایی از اخلاق در بستر تاریخ آشکار می‌گردد و سرانجام با نگاهی واقع‌بینانه به عمده‌ترین پیامدهای پذیرش و عدم پذیرش مرجعیت در اخلاق، مرجعیت‌زدایی مورد نقد قرار می‌گیرد.

1- Callcut  
2- Halstead

## ۱ - مفهوم شناسی مرجعیت

واژه authority در اوایل قرن سیزده در زبان انگلیسی دوره میانه به شکل autorite به معنای کتاب یا نقل قولی شناخته شد که بحثی را ترتیب می داد. این واژه برگرفته از لغت فرانسوی autorité و آن هم از واژه لاتین auctoritas به معنای " ابداع، نصیحت، نظر، تأثیر و پیشنهاد گرفته شده است و ریشه آن auctor است به معنای " صاحب، راهنما، و مؤلف " (هارپر<sup>۱</sup>، ۲۰۱۰). Authority به معنای قدرت تصمیم گیری، فتوی دادن یا بحث و مناظره؛ حق قضاوت؛ حق کنترل، حکم دادن یا تصمیم گیری است. صورت جمع این واژه به مفهوم اشخاصی است که قدرت قانونی برای قانونگذاری و تقویت قانون دارند و نیز معادل حکومت آمده است؛ همچنین به عنوان منبع پذیرفته شده اطلاعات، نصایح و از این دست تعریف شده است.

واژه authority با واژه author هم‌ریشه است. این مطلب مشعر بر این است که صاحب اقتدار و مرجعیت، منبع و منشأ چیزی است بویژه، تصمیمات و قضاوت‌های افرادی که بر آنها مرجعیت اعمال می شود. اما در جهان مدرن، که سلسله مراتب مورد توجه نیست، مفهوم مرجعیت نه با تمرکز بر مراجع بلکه با تمرکز بر آنان درک می شود که بالقوه تحت تأثیر مرجعیت هستند. به این دلیل ماهیت مرجعیت تسلیم است. افرادی که در معرض مرجعیت هستند، نسبت به پیامها و ارتباطات مراجع تسلیم هستند. در اینجا دو سؤال اساسی در باره تمکین و تسلیم به وجود می آید: "تسلیم چگونه درک می شود و چگونه توجیه می شود؟"

پاسخ به این سؤالات با تمایز میان دو موضوع آسان می شود: ابتدا تمایز میان مرجع غیر رسمی و مرجع رسمی و قانونی. منظور از مرجعیت غیر رسمی زمانی است که مردم در واقع آماده تسلیم شدن در برابر پیامهایی هستند که از پاره ای منابع صادر می شود. منظور از مرجعیت قانونی زمانی است که این تسلیم و تمکین توجیه می شود به این معنا که استدلال خوبی برای آن از دیدگاه کسانی است که تسلیم می شوند. دومین تمایز را می توان میان مرجع فرعی و مرجع خبره قائل شد. مرجع فرعی غیررسمی شامل تسلیم غیر اجباری در برابر دستورها و احکام است که عامل را به عملی معین در موقعیتی معین امر می کند. پیش فرض معقول این است که عامل، توانایی سازماندهی ذهن خود را برای کار متناسب با موقعیت و نیز تصمیم گیری شخصی با توجه به تمامی

1- Harper

ملاحظات مرتبط داراست. اما چنانچه وی مرجعیت و اقتدار منبعی را از احکام و دستورها بپذیرد، آن را بر قضاوت خویش درباره آنچه انجام می دهد مقدم می داند. جوزف راز<sup>۱</sup> مفهوم حق تقدم<sup>۲</sup> را برای توصیف رابطه میان ارتباطات<sup>۳</sup> یک مرجع و قضاوتهای کسانی به کار گرفته است که تحت تأثیر آن هستند. پذیرش مرجعیت و اقتدار منبع احکام به معنی اجازه جانشین کردن دلایلی است که قضاوت را طور دیگری رقم می زند؛ تأثیرش این است که احکام را به "دلایل قطعی" برای عمل و کنش تبدیل می کند.

مرجعیت خبره شامل پذیرش نظر کارشناسان و خبرگان موضوعات خاص است که دیگران در برابر تأییدات آنها در زمینه مورد تخصصشان تسلیم می شوند. در اینجا نیز باید میان مرجعیت غیررسمی و مرجعیت قانونی و رسمی تمایز قائل شد. به هر حال علت پذیرش مرجعیت شخص خبره یا از طریق مشاهده توانایی وی در پیش‌بینی‌های صحیح و مکرر در موقعیتهای خاص است یا از طریق تأیید صلاحیت، کفایت و قدرت خلاقیت برتر وی نسبت به دیگر افراد در نتیجه آزمونهای بسیار است. مرجعیت خبره در موضوعات اخلاقی از همین گونه است (وبستر<sup>۴</sup>، ۱۹۹۶: ۱۰۷).

امروزه واژه "authority" بدون پیشوند "anti" برای بسیاری در جوامع غربی ناکامل است. این امر ناشی از سوء استفاده‌های رهبران از اعتماد مردم به آنهاست. تاریخی طولانی از رنج و ناامیدی باعث شده است که مفاهیم مرجعیت و مرجعیت‌گرایی با سوء استفاده از مرجعیت برای اهداف خودخواهانه در اذهان مردم مترادف، و مرجعیت‌گرایی به عنوان دکترین سیاسی مدافع اصل حکومت مطلق، مطلق‌گرایی، حکومت استبدادی، استبداد، دیکتاتوری و تمرکزگرایی معرفی شود. مرجعیت زدایی در نقطه مقابل، معمولاً اعتقاد به برابری کامل در برابر قانون و آزادیهای مدنی نیرومند معرفی می شود. پاره ای مواقع این واژه به جای آنارشسیسم، ایدئولوژی ای که حکومت و گونه‌های اجباری دیگر مرجعیت سلسه مراتبی را انکار می کند، به کار می رود.

به هر حال قلمرو اصلی این واژه حوزه علوم سیاسی و اجتماعی است و از آنجا با حفظ ویژگیهایی چون تمامیت، مرکزیت، اطلاق، ثبات، قدرت کنترل و هدایت و جز این به حوزه اخلاقیات تسری یافته است. مهمترین بازتاب نفوذ اندیشه مرجعیت زدایی در صحنه تربیت اخلاقی،

---

1- Joseph Raz  
2- Preemption  
3- Communications  
4- Webster

گسترش دیدگاه های ذهنی گرایانه است که ملاک صحت کارها را به تشخیص فردی می گذارد. از این دیدگاه به معیار عمومی و مشترک به عنوان نقطه کانونی ارجاعات داوری نیازی نیست؛ در حالی که به گفته ویتگنشتاین «وظیفه داوری کردن صرفاً جایی ممکن است که در آنجا معیارهای عمومی مشترک برای قضاوت صحیح باشد؛ چرا که صحت قضاوت - و بنابراین قضاوت اخلاقی - چیزی است که در معرض ارزشیابی عمومی قرار می گیرد. اگر این چنین است، مرجعیت اخلاقی ضروری است» (وال،<sup>۱</sup>، ۱۹۷۵).

با توجه به اینکه در رویکردهای فلسفی، مرجعیت زدایی با واژه anti-authoritarianism معادل گرفته شده و این واژه در زبان فارسی بیشتر به معنای نفی اقتدارگرایی ترجمه شده، ذکر این نکته ضروری است که مرجعیت زدایی در این پژوهش مفهومی برساخته از فحوای پاره ای عوامل اندیشه های غربی بویژه اندیشه پسا ساختارگرایی هم چون ساختارشکنی، نفی فراروایتها، تمرکز زدایی، نفی لوگوس محوری، نسبی گرایی، نفی تقدس گرایی و سایر عواملی است که به نوعی به تکذیب و تردید نسبت به نقطه کانونی ارجاع اشاره دارد که ویژگیهایی چون، کلیت، سندیت، اعتبار، قداست، اقتدار، نفوذ و ثبات دارد. با پذیرش مشروعیت و اصالت این نقطه کانونی تمامی رفتار آدمی با معیار آن قابل سنجش می شود. مرجعیت نقطه بازگشت است؛ بدین تعبیر که عامل، عمل خود - اعم از کنش، ایده و نظر - را در آینه آن ارزیابی می کند و صحت و سقم و زشت و زیبای عمل را در می یابد. مرجع با توجه به این تعریف می تواند به صورت "ایده، متن و شخص" متجلی شود. بدین سخن می توان اذعان کرد که مرجع ممکن است عینی، واقعی و حقیقی و یا ذهنی و فردی باشد. به همین ترتیب و متناظر با صورتهای سه گانه تجلی مرجعیت «بنیان مرجعیت در اسلام را می توان در سه بخش مورد توجه قرار داد: گفتار پیامبر به عنوان زبان وحی، کتاب قرآن به عنوان متن مقدس و کردار پیامبر به عنوان الگوی عملی که قابل ارجاع است»<sup>(۲)</sup> (سین،<sup>۲</sup>، ۲۰۰۸) و هر سه مورد به دلیل ارتباط با خداوند مشروعیت می یابد که یگانه مرجع امور است.

## ۲- اندیشه مرجعیت زدایی اخلاقی در بستر تاریخ

مسلم است که بنیان اخلاق را نوع نگرش نسبت به ارزشها می سازد؛ لذا نگاه به ارزش است

1- Wall  
2- Singh

که به اخلاق صفت مرجعیت پذیر یا مرجعیت گریز می بخشد. اینکه رویکرد اخلاقی هر دیدگاه فلسفی نسبت به ارزشها چگونه است؛ ارزشها را دارای چه خاستگاهی می داند؛ آیا ارزش، ذاتی، عینی و حقیقی یا عارضی، ذهنی و قراردادی است؛ آیا ارزشها ثابت و مطلق است یا متغیر و نسبی، آشکارا یا تلویحاً رویکرد دیدگاه فلسفی مورد نظر را نسبت به مرجعیت در اخلاق بیان می کند.

به منظور یافتن ریشه های اندیشه مرجعیت زدایی در اخلاق لازم است با نگاهی تبارشناسانه نوع نگاه به مرجعیت را در میان نظر فیلسوفان و نیز ایده های مشترک در میان پاره ای مکاتب فلسفی به دست آوریم که صراحتاً و یا تلویحاً به مفهوم مرجعیت در اخلاق اشاره دارد؛ این امر مستلزم پیروی از نظمی خاص است. در اینجا با محور قرار دادن دوران مدرنیسم با این تصور که دوران مدرن بین دو سر طیف پذیرش و عدم پذیرش - به حد اطلاق - مرجعیت اخلاقی واقع شده است، سیر تاریخی خود را طی سه دوره پیش مدرن، مدرن و پسامدرن انجام می دهیم.

## ۲ - ۱ - مرجعیت اخلاقی در دوران پیش مدرن

چنانچه طلیعه مباحث اخلاقی به دوره کلاسیک و یونان باستان ارجاع داده شود، لزوم توجه به نقش داستانها و اشعار هومر و هیسود<sup>۱</sup> در ساختن اسطوره های ارزشی و کلیشه سازی از رفتار اخلاقی غیرقابل انکار می شود. اخلاق در معنای اساطیری آن یعنی تقلید از کنش و رفتار قهرمانی با نیروی فرازمینی، شکست ناپذیر، قدرتمند که توان رزم آوری یگانه آن حاکمیت مطلق را به ارمغان می آورد. توان و قدرت برتر جسمانی قهرمان او را شایسته ارتباط با خدایان کرده و مظهر قدرت خدایان در روی زمین است که مرجعیت، تسلط و حاکمیت از آن اوست.

سوفیست ها برای نخستین بار در سایه شک آوری فلسفی خویش، مرجعیت فرهنگ اساطیری را مورد پرسش اساسی قرار دادند (ضمیران، ۱۳۸۴: ۵۸). با اعتقادات گزنفون راه بر مرجع بودن قدرت و نیروی جسمی بسته شد و بتدریج سخن از خرد فیلسوف - شاعر به میان آمد که می توانست وسیله آرامش مدنی و حکومت مطلوب را فراهم آورد (دایرة المعارف اخلاق<sup>۲</sup>: ۶۸۷). «هراکلیتوس اولین فیلسوفی است که ما را به تأمل واقعی بر ماهیت تجربه اخلاقی و فضیلت اخلاقی واداشته است. وی می گوید: تفکر سالم برترین فضیلت است؛ برترین عقل، گفتن حقیقت و عمداً مطابق با طبیعت عمل کردن است» (همان). بدین سان رویکرد ثابت و مطلق اخلاقی عرضه شده توسط

1- Hesiod

2- Encyclopedia of Ethics

یونانیان کهن با اتکای بر اسطوره‌ها بتدریج با شیوع و ترویج صورت ابتدایی عقل‌گرایی و تفکر به سوی هرچه پیچیده‌تر شدن پیش رفت.

عقل در تعیین نوع نگرش ادوار فلسفی مختلف به اخلاق حائز اهمیت بسیاری است به گونه‌ای که نوع نگاه فیلسوفان دوران کلاسیک و قرون وسطی به عقل، اخلاقی با ویژگی ثبات<sup>۱</sup>، جامعیت<sup>۲</sup>، تعمیم‌پذیری<sup>۳</sup> و تصمیم‌پذیری<sup>۴</sup> را معرفی می‌کند که می‌تواند مرجع و منشأ خیر برای همگان باشد. عقل از دیدگاه کلاسیک یونان باستان از ویژگی ثبات، اعتبار، و مطلوبیت مطلق به دلیل تعادل بخشی برخوردار، و در دوره قرون وسطی عقل در کنار وحی و مؤید آن است. در این دوره عقل در کنار فضایل روحانی و دینی همچنان جایگاه مطلوب خود را به عنوان مرجع احکام اخلاقی حفظ می‌کند؛ لذا می‌تواند هدایتگر صادقی به سوی رفتارهای اخلاقی مطلوب باشد. اما در کنار "لوگوس محوری"، که اندیشه غالب در آموزه‌های سقراط، افلاطون و ارسطوست و وحی که عامل ارشاد به سوی فضائل روحانی و معنوی است، لازم است به دو عنصر "قانون"<sup>۵</sup> و "طبیعت"<sup>۶</sup> و جایگاه این دو در گفتمانهای اخلاقی آن دوره اشاره شود. «از دیدگاه انسانهای اساطیری، قوانین و ارزش‌های اخلاقی از فطرت و طبیعت والای مینوی سرچشمه می‌گرفت و تفاوت مهمی میان این دو به نظر نمی‌رسید. در فرهنگ اساطیری نوعی وحدت میان قانون و طبیعت و یا ارزشهای اخلاقی سنت و طبیعت مفروض بود» (ضمیران، ۱۳۸۴: ۵۹ و ۶۰) در حالی که در نوشته‌ها و متون آنتی‌فون سوفیست به نزاع میان قانون و طبیعت اشاره شده است. «اغلب آنچه مطابق با قانون صحیح است، مخالف طبیعت است. زندگی و لذت از دیدگاه طبیعی سودمند است؛ اما پیگیری این اهداف با قانون و قرارداد اخلاقی محدود می‌شود و حدود اجتماعی، آزادی و نفع شخصی را محدود می‌کند» (دایرة المعارف اخلاق: ۶۸۸). بنابراین در دوران پیش مدرن چهار مقوله به عنوان مرجع اخلاقیات<sup>(۳)</sup> با درجات متفاوتی از ثبوت و اطلاق مطرح می‌شود: قانون، طبیعت، عقل و وحی.

## ۲ - ۲ - مرجعیت اخلاقی در دوران مدرن

آغاز دوران مدرن با تأکید بر اصالت انسان و تواناییهای بشری، عقل را عامل فهم دریافتهای

- 1- permanency
- 2- comprehensive
- 3- universality
- 4- decidability
- 5- nomos
- 6- physis

حسی معرفی می‌کند؛ لذا اخلاق به جای تمرکز بر کانون یگانه عقل محض بر دو نقطه عقل و تجربه متمرکز می‌شود؛ از اینرو می‌توان گفت در دوران مدرن با نوعی تعدیل مرجعیت روبه‌رو هستیم. اخلاق به عقل و خردی وابسته به تجربه و حس ارجاع داده می‌شود.

جان لاک به عنوان فردی تجربه‌گرا ابتدای قواعد اخلاقی را بر اصول بدیهی نمی‌پذیرد و می‌گوید: «چنین مفروض است که نظام مندترین روش عرضه قواعد اخلاقی در علم اخلاق این است که برمبنای یک یا چند اصل بنیادین، قواعدی به دست آید که بدیهی فرض می‌شود و سایر قواعد و قضایا درباره اخلاق رفتار فردی از آنها گرفته شود» (کمپ<sup>۱</sup>، ۱۹۶۴: ۲۲). وی معتقد است هیچ قاعده اخلاقی نیست که نتوان به طور صحیح برای آن دلیل عرضه کرد.

در مقابل، لاک است که امکان استدلال عقلانی وابسته به تجربه را برای قواعد اخلاقی مورد تأکید قرار می‌دهد و به نوعی می‌توان گفت به ارتباط ارزش - حقیقت معتقد است. هیوم در پاسخ به این سؤال که آیا تمییز میان حسن و قبح اخلاقی صرفاً با عقل ممکن است، می‌گوید: «تمایزات اخلاقی نمی‌تواند از عقل مشتق شود. وی اذعان می‌کند: روشن است که ادراکات و قضاوت‌های اخلاقی می‌تواند بر کردار افراد تأثیر بگذارد. در واقع، میل به ایجاد این تأثیر، اقتضای اصلی چنین قضاوتی است؛ لیکن نشان داده شده است که خرد به تنهایی نمی‌تواند منشأ کردار یا نافذ بر آن باشد. در واقع، وقتی عقل نقش فرعی را در منشأ انگیزندگی‌های رفتار به عهده دارد به تبع آن در احساسات و عواطفی نیز نقش فرعی خواهد داشت که منشأ قضاوت اخلاقی است (کمپ، ۱۹۶۴: ۴۳ و ۴۴).

بدین سان آشکار می‌شود که عقل تعدیل یافته و مبتنی بر حواس نمی‌تواند مرجعیت اصول بنیادین اخلاقی را به عنوان اصولی از پیش مفروض، ثابت و قطعی بپذیرد و حتی در وجود این اصول شک روا می‌دارد. در جامعه اروپایی سنتی قرن هیجدهم، حکم به خوب بودن هر فعل به منزله حکم به آن بود که آن فعل، فعل انسان خوب است و حکم به خوب بودن انسان به منزله حکم به آن بود که او ملکاتی (فضایلی) را از خود نشان می‌دهد که او را بر ایفای نقشی از نوع معین در جامعه ای معین توانا می‌سازند (شهریاری، ۱۳۸۵: ۳۳۳)؛ این گونه فاعل و فعل اخلاقی در دوران مدرن با ملاک مفید بودن برای جامعه سنجیده می‌شود. «اخلاق نباید بر الهیات بنا شود بلکه باید بر پایه جامعه‌شناسی قرار گیرد. خیر و نیکی باید بر پایه نیازهای متغیر اجتماع باشد نه بر اصول

1- Kemp



عقاید تغییرناپذیر» (دورانت - ترجمه زریاب، ۱۳۷۶: ۲۱۰).

در عصر روشنگری با ترویج نظریات کانت صورت دیگری از اخلاق نمود می یابد که نوک پیکان فهم اخلاقی را بر خود عمل متمرکز می سازد. در دوره ای که برداشت از اخلاقیات به دلیل حضور احساس، سیال و متغیر شده بود، کانت از اخلاقی جهانی سخن به میان می آورد و قانون طلایی را به عنوان معیار سنجش کارهای اخلاقی معرفی می کند. کانت ضمن اخلاق وظیفه محور بر آن است نشان دهد که ساختار امر مطلق به آن مرجعیت جهانی می بخشد. تأکید کانت بر اطلاق اوامر اخلاقی به معنای پذیرش مرجعیت دعاوی اخلاقی نیست. آنچه بیش از هر چیز مورد تأکید کانت است، فاعل اخلاقی است. چنانچه فاعل اخلاقی در موضعی از قدرت عقلانی باشد که بتواند برای خود نسبت به صحت و سقم کارها داوری کند به هیچ موجود دیگری نیاز نیست تا کاری را که باید انجام دهد به او آموزش دهد. به اعتقاد کانت، «عیسی (ع) نمی تواند برای ما مرجع اخلاقی باشد یا به عبارت بهتر او فقط تا آنجا مرجع ماست که طبیعت عقلانی ما او را از آن حیث که اوست به رسمیت بشناسد و با مرجعیت او سازگار باشد و اگر این، آن مرجعیتی است که مورد قبول ماست در واقع عقل خود ما و نه عیسی است که مرجع نهایی، تلقی اش می کنیم؛ از اینرو بناچار هر فرد مرجع اخلاقی خود است؛ این به معنی خودآیینی فاعل اخلاقی است. در اینجاست که مرجعیت خارجی ولو مرجعیت الهی ملاکی برای نهاد اخلاق به دست نمی تواند داد» (شهریاری، ۱۳۸۵: ۳۸۹).

بسیاری از اندیشه هایی که پس از کانت در قلمرو اخلاق پدید آمد، نتیجه عملکرد، تمایلات آدمی و وضعیت ویژه فردی و اجتماعی را زمینه های اصلی سنجش ارزشهای اخلاقی برشمرد. کم کم نقش احساس و دریافتهای شخصی از ارزشها و اخلاقیات پررنگتر می شد. بنابراین مدرنیسم برای رشد قارچ گونه ایده های مختلف بر زمینه انسانگرایی فضایی مساعد فراهم آورد تا نظریاتی چون لذت گرایی، سودگرایی، نتیجه گرایی در پیوند استوار با نسبییت گرایی اخلاقی رایج شود. بررسی مبانی نظری مربوط به جایگاه مرجعیت در اخلاق آشکار می سازد که در بسیاری موارد مرجعیت زدایی و نسبییت گرایی در اخلاق، ریشه های مشترکی دارد. به هر حال اندیشه های نسبی گرایانه به مکتب و یا دوره خاص تاریخی اختصاص ندارد و شاید بتوان گفت یکی از عمومی ترین نظریاتی است که می توان رد پای آن را در بسیاری از نحله ها و مکاتب فلسفی، ادبی و اجتماعی یافت. از آن میان می توان به مکاتب اصالت وجود، عمل گرایی، فرا نوگرایی و در شکل بسیار

افراطی آن به نهضت پسا ساختارگرایی اشاره کرد.

از دیدگاه کی کگار، انسان به خودی خود آزاد است و خیلی مهم نیست چه چیزی را انتخاب می‌کند، مهمترین چیز تصمیم انتخاب است. تصمیم‌گیری، درجه شخصیت فرد را تعیین می‌کند. سارتر بعد از کی کگار، آنجا که بیان می‌کند آزادی، انتخاب کردن وجود شخص است نه تصدیق آن بر این مطلب تأکید می‌کند (بریدس<sup>۱</sup>، ۲۰۰۹: ۷۸). از دیگر سوی «فلسفه اخلاق دیویی از آنجا که صبغه اصالت سود دارد، تأیید یا تردید در اخلاقی بودن رفتار را به آثار عملی آنها وابسته می‌داند. وی معتقد است در جهان متغیر عادات هم هر قدر خوب باشند باز به اصلاح و تغییر نیاز دارند (دیویی، ۱۹۲۸: ۵۴-۴۷). رویکرد پراگماتیستی بر این است که در اخلاقیات بازسازی شده خیر باید به خیرها و غایت به غایت‌ها تبدیل شود؛ باید پذیریم که خیرها و غایات نیز متکثر و متغیر است (گائین لاک<sup>۲</sup>، ۱۹۹۴: ۱۱).

## ۲-۳ - مرجعیت اخلاقی در دوران پسا مدرن

از دیدگاه پست مدرنیسم، مفاهیمی چون "خوب" و "صحیح" محصول دیدگاه‌های چندگانه ناسازگار است که پیامد آن نبودن هویت مشترک و هنجارهای جهانی است. چنانچه هیچ حقیقت واقعی همگانی درباره اینکه زندگی انسان چگونه باید باشد، وجود نداشته و دیدگاه‌های رقیب، ناهمساز یا ناسازگار باشد، تلاش برای دسته‌بندی هنجارهای جهانی یا توصیف واقعیتهای اجتماعی در واقع، صرفاً بیان چشم اندازی ناتمام است که برای کاربرد در غیر زمینه اجتماعی خودشان نامناسب است.

جان کاپوتو<sup>۳</sup> در حمایت از اخلاق پست مدرن با تمرکز بر خواسته‌های متفاوت استدلال می‌کند که «صورت بندی مفاهیم خوب، سلسله مراتبی را معرفی می‌کند که برای کسانی که با مفاهیم ارزشی متفاوت زندگی می‌کنند، رنج غیر قابل اجتنابی را می‌آفریند» (دایرة المعارف اخلاق: ۱۳۵۱). زیگمونت بومن<sup>۴</sup> و لویناس با تأیید اخلاق موقعیتی و از دیدگاهی اگزیستانسیالیستی، اخلاق مبتنی بر اصول مشترک را مسئولیتی تحمیلی معرفی می‌کنند که ناقض آزادی فردی است. آنها ادعا می‌کنند که «محدود کردن هر چشم‌انداز اخلاقی به هنجارهای قابل تعمیم، اخلاق را صرفاً به

1- Briedis

2- Gouinlock

3- Caputo

4- Zygmunt Bauman

رفتار مرسوم تبدیل می کند؛ اخلاق دیوانسالارانه تهی را ترویج می کند و مانع پاسخهای اخلاقی اصیل ما می شود که باید به اشخاص خاص در موقعیتهای خاص داده شود و همراه می شود با معنایی از مسئولیت نامحدود که هرگز با آنچه پذیرفتنی، مورد انتظار و تلافی شده است اقناع نمی شود» (همان). لیوتار نیز معتقد است «از آنجا که هر زبان در فرهنگ خاصی ریشه دارد با بازیهای زبانی نامتجانس و ناسازگاری مواجهیم نه با زبانی واحد و بازی زبانی واحد. بنابراین معرفت، مطلق و ثابت نیست، بلکه نسبی، موقعیتی و به متن وابسته است؛ زیرا هیچ عبارتی ازلی نیست؛ عبارتها برحسب اتفاق و براساس موقعیت زمانی و مکانی از پی یکدیگر می آیند» (لیوتار<sup>۱</sup>: ۱۹۸۸).

در همین راستا چنانچه به دریدا به عنوان نماینده پسا ساختارگرایی توجه شود، می توان دریافت موضوعی که از ابتدا در نوشته های وی حضور داشته موضوع منشأ است به عبارت بهتر موضوع اندیشه منشأ، موضوع فلسفه منشأ، و خلاصه موضوع متافیزیک است. «دریدا استدلال می کند که تاریخ فلسفه غرب در تلاشی پیوسته برای استقرار زمینه ای بنیادین است؛ مرکز دائمی ثابت؛ نقطه ارضمیدسی که از دو جهت می تواند حاکمیت داشته باشد و کنترل کند: یکی به عنوان نقطه آغازین مطلق و دیگری به عنوان کانونی که همه چیز از آن سرچشمه می گیرد؛ منشئی که به "بازی" که گشاینده است و امکان را فراهم می آورد خاتمه می بخشد» (دریدا<sup>۲</sup>: ۱۹۷۸: ۲۷۹). دریدا معتقد است که: «از زمان افلاطون این منشأ و اصل همیشه با اصطلاح "حضور" متصور بوده است. منشئی که کاملاً حاضر و خودبسنده<sup>۳</sup> تلقی می شود. منشئی که خودهمانند<sup>۴</sup> است و از منطبق این همانی پیروی می کند. "تعریف وجود به مثابه حضور" از نظر دریدا موطن تاریخی متافیزیک است (همان). در حالی که دریدا قطعاً خواستار تزلزل متافیزیک است، تصدیق می کند که این نمی تواند از جایگاهی خنثی و عاری از متافیزیک صورت گیرد. دریدا می خواهد نشان دهد که متافیزیک خود از قبل متزلزل شده است؛ چرا که تلاشهایش برای ثابت یا بی تحرک کردن هستی از راه معرفی حضوری خودبسنده و خودهمانند خنثی است (بیستو<sup>۵</sup>: ۲۰۰۲: ۳۹).

ساختار شکنی یا شالوده شکنی یکی از مهمترین مفاهیم کلیدی اندیشه دریدا است. «افق اخلاقی

1- Lyotard

2- Derrida

3- Self-sufficient

4- Self-identical

5- Biesta

- سیاسی شالوده شکنی می تواند به عنوان توجهی نسبت به "دیگری"<sup>۱</sup> ترسیم شود. بیش از اینکه شالوده شکنی زیانبار، منفی و به انضمام هیچ بودگی باشد، گشودگی نسبت به "دیگری" است» (دریدا: ۱۹۸۴). از این رو بهترین ویژگی برای شالوده شکنی می تواند "تصدیق"<sup>۲</sup> باشد. تصدیق شالوده شکنانه از دیگری آشکارا مثبت نیست. شالوده شکنی صرفاً تصدیق آنچه قبلاً وجود داشته نیست؛ به همین دلیل می تواند شناخته و مشخص بشود. شالوده شکنی تصدیق چیزی است که کلاً "دیگر" است. تصدیق چیزی است که از هم اکنون قابل پیش بینی نیست؛ چیزی فراتر و ورای افق مشابه و یکسان؛ تصدیق از "چیزی دیگر" است که همیشه به عنوان اتفاق رخ می نماید؛ اتفاقی که بر محاسبه، قواعد، برنامه ها، پیش بینی ها و اموری از این دست پیشی می گیرد (دریدا، ۱۹۹۲: ۲۷).

بنابراین، شالوده شکنی بیش از اینکه گشودگی نسبت به دیگری باشد، گشودگی نسبت به ظهور غیر قابل پیش بینی دیگری است. همان طور که کاپوتو (۱۹۹۷: ۴۲) مطرح کرده بهترین نظر در مورد شالوده شکنی "ابداع گرایی"<sup>۳</sup> است.

توجه به رویکرد دیرینه شناسی فوکو و «تأکید او بر گسست ها، شکافها، خلأها و تفاوتها نه بر تکامل و ترقی و توالی اجتناب ناپذیر» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۲۱). مشی کثرت گرایانه وی را آشکار می سازد که به زدودن مرجعیت در هر حوزه بویژه حوزه اخلاق می انجامد. در همین راستا «تبارشناسی نیز در تقابل است با نمایش فراتاریخی معناهای آرمانی. تبارشناسی در تقابل است با جستجوی "خاستگاه". چرا نیچه تبارشناس دست کم در بعضی مواقع جستجوی خاستگاه را نمی پذیرد؟ چون در این جستجو بیش از هر چیز تلاش می شود که جوهر دقیق چیزها، نابترین امکانها، هویت به دقت محصور شده شان و شکل بی حرکت و مقدمشان بر هر آنچه بیرونی و غیرذاتی و پاینده است به دست آید» (فوکو، ترجمه سرخوش و جهاننده، ۱۳۷۱: ۳۷۵ و ۳۷۴).

بنابراین از بررسی سه دوره تاریخی «پیش مدرن، مدرن و پسامدرن» در باره نگاه به مرجعیت اخلاقی می توان دریافت که از یک سو عقل محض دوره کلاسیک با ویژگیهای ثبات، اقتدار، هدایتگری، کنترل، قدرت، نفوذ، اعتبار، و تمامیت، مرجعیتی با مفهوم عام و گسترده عرضه می کند که مقبولیت و پذیرش عمومی دارد و رفتار فردی و اجتماعی با محوریت آن قابل ستایش می شود و از سوی دیگر مرجعیت در قرون وسطی به معنای "قدرت کنترل کننده بیرونی" است که از

1- Otherness  
2- Acknowledgement  
3- Inventionalism

موضع قدرت، اعمال، و از موضع انفعال جمعی پذیرفته می‌شد. مرجعیت در قرون وسطی بویژه در سده های اول به معنای سلطه، حکومت مطلق و دیکتاتوری اربابان کلیسا بوده است؛ همین امر عامل و مبنای اصلی نفی مرجعیت بیرونی در دوره مدرن در تمامی زمینه ها و از جمله عرصه اخلاق است. به هر حال با اینکه عصر مدرنیسم دوران تردید در متافیزیک و مطلق گرایی و آغاز نگرشهای سرشار از بازنمایی و تجدد است به معنای رد کامل مرجعیت نیست. تعابیر گوناگون از امور ارزشی رویکردهای مختلف و متفاوت به منشأ و هدف اخلاق در دوران مدرن خود دلیلی استوار است بر اعتقاد به لزوم داشتن معیار و ملاک سنجش و قضاوت اخلاقی به عنوان جنبه ای از مرجعیت اخلاقی. در حالی که نگرشهای اومانستی و فردگرایانه، زمینه شیوع اندیشه های نسبیست گرایانه ارزشی را آسان ساخت، راه را بر تغییر مرجعیت اخلاق از عقل محض به یکی از موارد منفعت، لذت، قرارداد جمعی، وظیفه، میل شخصی و یا هماهنگی طبیعی به معنای عمل اخلاقی گشود. بنابراین مرجعیت اخلاقی با ویژگیهایی چون ثبات، نفوذ، اعتبار، قدرت، مرکزیت و هدایتگری اما در محدوده زمانی - مکانی معین و برای افرادی معین مطرح شد. مرجعیتی با این ویژگی همیشه در معرض شکستن و تغییر است؛ هرچند به طور موقت مورد پذیرش است. اما عصر پسا مدرن زمان بنیان فکنی از هر کلیت و قداست و مرکزیت است؛ عصر تمجید از تغییر و به سخره گرفتن مفهوم و معنی ثبات است. پسامدرن نه فقط عصر نفی مرجعیت هاست که عصر تلاش برای زدودن و محو مرجعیتها است.

### ۳ - صورتهای سه گانه مرجعیت اخلاقی

رهیافت کلی نسبت به نظریات در عرصه مرجعیت اخلاقی طی سه دوره «پیش مدرن، مدرن و پسامدرن» نشان می دهد که تجلی مفهوم مرجعیت اخلاقی در سه صورت «ایده، متن، و شخص» قابل بازشناسی است؛ لذا در اینجا صورتهای مرجعیت اخلاقی معرفی می شود تا از این رهگذر نشان داده شود که مرجعیت زدایی پسا ساختارگرا چگونه مرجعیت را در هر نمود و تجلی آن بر نمی تابد. ایده در لغت به معنای اندیشه، نظر، انگاره، تصور، خیال، گمان، نیت، مقصود، معنی و آگاهی آمده است. ایده، می تواند به ساخت هسته نظری تبدیل شود که شخص به آن باور و اعتقاد دارد، و بازتاب آن در سلوک، منش و رفتار وی جلوه گر شود. از این رو می توان گفت ایده، گستره

وسعی از نظر و اندیشه مبتنی بر تعقل و تفکر تا تصور و تخیل مبتنی بر تمایلات و احساسات را در بر می‌گیرد. افعال، اقوال و منش‌ها، روایتگر "ایده‌های پذیرفته شده اخلاقی" است. فعل اخلاقی، انتزاعی از "ایده پذیرفته شده" است. در واقع فعل اخلاقی تعین مستقل از ایده ندارد. اساساً یکی از ویژگی‌های ایده "کنش آفرینی" است<sup>(۴)</sup>. ایده‌های متفاوت عامل موجد اخلاقیات متفاوت است. اعتقاد به شرافت انسانی، آدمی را از پذیرش ذلت باز می‌دارد و باور به لذت طلبی، هر کاری را مباح می‌گرداند. از نظر منشأ، ایده یا خودساخته است یا دیگر ساخته؛ به عبارت دیگر ایده دارای دو منشأ درونی و بیرونی است. منشأ درونی شامل تفکر و استدلال عقلی و یا میل و رغبت شخصی است و منشأ بیرونی شامل انگیزشی حسی یا رویارویی چند باره و یا قرار گرفتن در موقعیتی خاص است که تصویری را در ذهن ایجاد می‌کند. زمانی که این تصور تثبیت شده در ذهن استقرار یابد به مرحله باور برسد آن گاه است که به ایده‌ای تبدیل می‌شود که امکان تعلق اراده به آن و به عمل وارد شدن را داراست. سخن جان راولز (۱۹۷۱) در این باب روشنگر است که در تعریف تصورات می‌گوید: تصورات شامل مجموعه‌ای از باورها و انگیزشهایی است که کمابیش به صورت منظم اطراف پاره‌ای از ویژگی‌های محوری یا اشکال مشترک گرد می‌آیند که نزد افراد و در حیطه عمل در قلمرو معینی، جنبه‌های متفاوت پیدا می‌کند (رهنما، ۱۳۷۸: ۴۳).

منظور از متن صورتی از مرجعیت اخلاقی است شامل متن نوشتاری و زمینه (context) به طور اعم که از زمینه اجتماعی تا فضای حاکم بر آن را در بر می‌گیرد که هر یک می‌تواند به نوعی کنش اخلاقی را هدایت کند. منظور از شخص، ویژگی‌های شخصیتی برخی افراد است که برای دیگران نقش الگویی، جذابیت و هدایت‌کنندگی دارد و مرجع کنش اخلاقی قرار می‌گیرد. نکته قابل تأمل در مورد دو صورت "متن و شخص" این است که هر دو ماهیت ارتباطی دارد؛ هرچند نوع ارتباط میان این دو متفاوت است. ارتباط در مرجعیت متن به استثنای متون مقدس و پاره‌ای متون نوشتاری دیگر صورتی تلویحی، با واسطه و پنهان دارد و تأثیرات آن در شکل دهی کنش اخلاقی بتدریج و با روندی کندتر و بر اثر رویارویی چندباره و در بسیاری موارد به صورت خاموش و مخفی همچون برنامه درسی پنهان صورت می‌گیرد. مرجعیت متون مقدس به صورتی آشکار و چه بسا با گزاره‌های تجویزی صریح انجام می‌گیرد. ویژگی متون مقدس دینی همخوانی با مفهوم مرجعیت است؛ به این معنا که کلام دینی اعم از وحیانی و غیر وحیانی مشمول ویژگی هدایت‌کنندگی، ثبات، کلیت، اطلاق، سندیت و اعتبار است. آشکار است که رفتارهای ارزش

محور آدمی با مرجعیت دین، رنگ دینی دارد. سرانجام تأثیر مرجعیت اخلاقی پنهان در متن - در تمامی گونه‌های ملحوظ در این پژوهش - خود را در تغییر رفتار و اندیشه‌های ارزشی - اخلاقی نشان می‌دهد.

عامل ارتباط در مرجعیت شخص بی واسطه، مستقیم و آشکار است. مشاهده چگونگی رفتار، منش، گفتار و در واقع ویژگیهای جذاب و منحصر به فرد شخصی از دیدگاه دیگری از چنان مقبولیت، مطلوبیت و حتی معقولیت برخوردار می‌شود که موجب پذیرش وی به عنوان مرجع می‌شود. توانمندیها و استعدادها و قدرت نفوذ کلام و رفتار برخی از افراد می‌تواند هدایتگر و کنترل کننده رفتار دیگران باشد.

صورت‌های سه گانه مرجعیت اخلاقی در حوزه های متناسب با خود ظهور می‌کند. ایده در حوزه نظری اخلاق، متن در حوزه ارتباطی اخلاق و شخص در حوزه کنشی اخلاق ظهور و بروز می‌یابد و هر یک در این حوزه ها جایگاه عوامل مرجعیت را انتخاب می‌کند؛ لذا آنجا که در پساساختارگرایی به قطعیت و اصالت معنا، مؤلف و الگو حمله می‌شود، شکستن این عوامل مورد نظر است. از نظر «فوکو اخلاق تغییر انگاره (یا ایده) است نسبت به هنر زیستن» (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱۸۲). یکی از هدفهای اصلی بن فکنی و ساخت زدایی، خنثی کردن و واژگونی انگاره های مسلط متافیزیکی است. دریدا با حمله به سلسله مراتب و پایگان میان مقولات فلسفی به ما می‌آموزد که مرجعیت معناها را با تردید روبه رو سازیم و هیچ تأویلی را قطعی و نهایی ندانیم. بدین سان با شکستن مرجعیت معنا یکباره قطعیت مرجعیت "ایده، متن و شخص" را مردود اعلام می‌کند؛ «به دیگر سخن، این همانی حاکم بر مناسبت دال و مدلول را واژگون نموده، دگرسانی و این نه آئی را در مورد آنها به کار می‌گیرد و از ما می‌خواهد که همین روش را میان فاعل گفتار و نشانه آوایی به کار گیریم؛ یعنی به جای هویت، وحدت و حقیقت به دیگربودگی، کثرت و مجاز بیندیشیم» (ضمیران، ۱۳۸۶: ۵۴). «ترفند بن فکنی به ما می‌آموزد که باید گرایش دیرپای متافیزیکی را رها کنیم که میان کارها و پدیده ها خط کشی، و آنها را به قابل قبول و غیرقابل قبول، صدق و کذب، خرد و بی خردی، مرکزی و حاشیه‌ای و نظایر آن تقسیم می‌کند. بن فکنی با اولویت بخشیدن به نوشتار در قیاس با گفتار نوعی سیلان، نوسان، و انتشار<sup>۱</sup> معناها را فراهم می‌سازد؛ یعنی ظهور و چیرگی نوشتار و متن، پندار ساخت و بنیاد را به چالش می‌گیرد؛ زیرا ساختار همواره وجود محور

و کانون یا اصل ثابت و سلسله مراتب معانی را مورد پرسش قرار می دهد؛ یعنی همین جاست که ما راه های ساختارگرایانه را پشت سر می نهیم و وارد عرصه پسا ساختارگرایی می گردیم» (ایگلتن، ترجمه مخبر، ۱۳۶۸: ۱۸۴).

#### ۴ - رویکرد انتقادی به مرجعیت زدایی اخلاقی

##### ۴ - ۱ - نقد مرجعیت پذیری اخلاقی

واقع بینی ایجاب می کند که مرجعیت اخلاقی از دیدگاه دو طیف مخالف و موافق مورد نقد قرار گیرد. به طور کلی می توان گفت مخالفت با پذیرش مرجعیت در اخلاق با انتقاد بر جنبه های زیر صورت گرفته است:

- ۱ - مرجعیت پذیری در اخلاق مستلزم مطلق گرایی در حوزه ارزشهاست.
- ۲ - مرجعیت پذیری در اخلاق فرا روایتی است که باید انسان از بند انگاره های متصلب آن رها شود.
- ۳ - پذیرش مرجعیت در اخلاق به معنای سلب آزادی و اختیار انسان و فراهم آوردن زمینه تقلید و تلقین است.
- ۴ - مرجعیت پذیری به معنای عدم توجه به لزوم تناسب میان قواعد اخلاقی و مقتضیات زمان و لذا به معنای غیر واقعی شدن اخلاق است.
- ۵ - اخلاق و مرجعیت اصول اخلاقی ابزاری در دست قدرت است.
- ۶ - اندیشه مرجعیت پذیری در اخلاق با تأکید بر یکسان سازی به تنوع و تفاوتها به عنوان دو عامل اساسی شخصیت انسانی بی توجه است.
- ۷ - مرجعیت اخلاقی، آگاهی و خرد فردی را نادیده می انگارد و آن را تحت الشعاع خرد جمعی یا احکام مطلق دینی قرار می دهد.
- ۸ - مرجعیت اخلاقی از طریق تحمیل ارزشهای ثابت و متعین، باعث عقیم شدن شبکه ارزشها می گردد.

این موارد از جمله مهمترین نقدهایی است که می تواند تلویحاً به اندیشه مرجعیت پذیری در اخلاق از سوی مخالفان آن، وارد شود؛ اما لازم است در اینجا به روی دیگر سکه مرجعیت نیز نگاهی بشود.



#### ۴ - ۲ - نقد مرجعیت زدایی اخلاقی

برخی از پیامدهای مرجعیت زدایی از اخلاق را می توان چنین فهرست کرد:

- ۱ - رواج اندیشه های فردگرایانه و نسبی گرا در اخلاق
  - ۲ - نفی امکان تربیت اخلاقی به دلیل پذیرش نسبی گرایی اخلاقی و عدم پذیرش مرجعیت در اخلاق<sup>(۵)</sup>
  - ۳ - عدم توجه به قدرت انسجام بخشی اصول و احکام اخلاقی مشترک و فراگیر میان جوامع و فرهنگها<sup>(۶)</sup>
  - ۴ - عدم امکان قضاوت اخلاقی با ساخت شکنی از مرجعیت از طریق ترویج اندیشه های کثرت گرایانه ارزشی
  - ۵ - عدم امکان گفتمان و مفاهمه در حوزه ارزشها و در نتیجه رواج روحیه خودمحوری و خودمرجعی در اخلاق
  - ۶ - رواج تردید و شک نسبت به صحت رفتار و کنش اخلاقی
  - ۷ - رواج اندیشه های آنارشستی در اخلاق و فراهم آمدن هرچه بیشتر زمینه ارتکاب به جرائم اخلاقی به دلیل توجیه پذیری هر عملی به عنوان عمل اخلاقی و نبودن ضمانت اجرایی احکام اخلاقی
  - ۸ - تضعیف هرچه بیشتر حق "دیگری" و "گروه های اقلیت" با رواج بی عدالتیهای ناشی از زدودن مرجعیت از اصول اخلاقی فراگیر و فردی کردن اخلاق
- به طور کلی رویکرد پساساختارگرایی با شعار حمایت از آزادی و فردیت، تفاوت، تنوع و دیگربودگی و فروریختن ساختار سلسله مراتبی و ریزومتیک دیدن شبکه ارزشها در واقع همچون شمشیر دودم عمل کرده و سعادت متناقض را به همراه آورده است که "اقلیت" را بیش از پیش به حاشیه می راند و ساختار قدرتی را جایگزین ساختار قدرت دیگر می کند.
- در نوع نگاه ساخت شکنانه و بنیان فکن، ارتباط میان کارها شکسته می شود. اولین هدف مورد هجوم ساخت شکنی، نقطه های پیوند و ارتباط میان کارها است. پیوستگی ها، تداومها و پایندها یکسره از هم گسیخته می شود. انسان پساساختارگرا یکسره در گیر شکستن ها و ساختنهای دوباره است. تجربه در این فرایند و سلوک معنایی فردی، کوتاه مدت و بی اعتبار می یابد؛ یعنی آنچه از محدوده زمانی خود فراتر شدنی نیست؛ لذا معرفت هم مجموعه متشکلی از تجربه ها نمی تواند

باشد، میراث فرهنگی که بنیانی از تجربه های پیشین است محلی از اعراب ندارد. انسانی که حتی نامش از ریشه انس است با هیچ چیز مؤانست نمی تواند داشت؛ همه چیز در دمی هست و در دم دیگر نیست. مجموعه رویکرد ساخت شکنی، انسان را در برهوت تنهایی و معلق در فضای لحظه ای دیگر و حیران از معنای آینده نگه می دارد.

بحران معنا نتیجه غیر قابل انکار مرجعیت زدایی پسا ساختارگرا و پیامد حمله به عوامل مرجعیت است. معنا از دیدگاه هستی شناسی پسا ساختارگرا متکثر، سیال، خنثی و تهی از ارزش، و لذا غیر قابل اعتماد و قضاوت است. معنا از دیدگاه معرفت شناسی پسا ساختارگرا شناختی بی اعتبار به دنبال دارد. معنا آن چنان فردی شده است که جایگاه مفاهمه خود را در ارتباطات از دست داده است. اگر تا پیش از این، فهم معنا و مفاهمه، نقطه اشتراک و امتزاج افقها بود، اینک معنا صرفاً وجود دارد؛ اما وجودی موقت، مبهم و مشکوک. پسا ساختارگرایی با هجوم به مرجعیت ها، خاستگاه و منشأ را می زداید؛ گویا به دنبال "ایجاد معنا در خلأ" است. در حالی که تداعی گری در ذات "معنا" وجود دارد؛ به عبارت دیگر هر معنایی "تداعی گر امری" است که به آن عودت یا ارجاع می دهد. پس معنا در گسست کامل و دیگر بودگی مطلق نمی تواند باشد. همیشه شکستن ساختارها معنا آفرین نیست و چه بسا شکستن ساختارها شکستن معنا و ظهور بی معنایی است. پیشرفت علوم شاهدی است بر لزوم پیوند میان ادوار دانایی و چنانچه اپیستمه ها در زمان و مکان خویش محصور بود این پیشرفت به دست نمی آمد؛ لذا مرجعیت امری غیر قابل انکار است که به موازات اشاره به زنجیره اپیستمه ها و پارادایمها، که در حوزه اخلاق می توان از آنها به عنوان "اصول بنیادین" یاد کرد، لزوم توجه به تفاوتها و اختلافها را نادیده نمی گیرد.

باید توجه کرد که « وجود اختلاف در نظامهای اخلاقی، دلیل بر واقعیت نداشتن ارزشهای اخلاقی نیست؛ هم چنانکه وجود اختلافات در نظریه های هر علم مثل فیزیک به این معنی نیست که همه نظریات درست است یا اصلاً چنان روابط واقعی وجود ندارد. وجود اختلاف در ارزشگذاریها نیز به هیچ وجه، دلیل بر این نخواهد بود که همه ارزشگذاریها درست است یا ارزشهای اخلاقی واقعی وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۵۴). از دیگر سوی این مدعا، که همه احکام و ارزشهای اخلاقی، ثابت، همیشگی و همگانی است و در هیچ موقعیتی استثنا نمی پذیرد، به معنای مطلق گرایی حداکثری، نیز قابل قبول نیست. مرجعیت اخلاقی از این رو مطابق با نوع نگاه به احکام و ارزشهای اخلاقی، حدود و ثغوری - مرجعیت مطلق، معتدل و متزلزل - دارد. آنچه

مورد پذیرش است مرجعیت اخلاقی معتدل است، مرجعیتی که مطابق است با این حکم که: « قضایای اخلاقی برخی مطلق است و برخی مقید و مشروط؛ مثلاً "عدالت خوب است" و "ظلم قبیح است"، همیشه صادق است» (میرهاشمی، ۱۳۸۹: ۳۹۹)؛ اما احکامی - مثل بد بودن کشتن انسان -، که مصلحت و مفاسد آنها تابع وضعیت و قیود خاصی است و با تغییر آن موقعیتها، مصالح یا مفاسد واقعی نیز تغییر می کند، اینها احکام مقید اخلاقی است و می توان آنها را نسبی دانست (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۵۷).

نکته قابل توجه دیگر این است که به رغم تصور و اندیشه غالب در دوره پسامدرن مرجعیت پذیری در اخلاق نمی تواند مانع و نافی آزادی و اختیار از انسان باشد؛ چراکه اساساً اخلاق معنایی از انتخاب و گزینش را با خود دارد و «ارزش اخلاقی در سایه انتخاب آزادانه و آگاهانه به دست می آید و به موجودی مخصوص است که انگیزه های متزاحم داشته باشد و یکی از انگیزه ها را بر دیگری ترجیح دهد بر این اساس که آن انگیزه در حصول کمال مطلوب مؤثر است؛ پس اگر کاری از روی غفلت بدون توجه به تأثیر در کمال مطلوب انجام بگیرد ارزشی نخواهد داشت» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۱۹).

از سوی دیگر مرجعیت پذیری در اخلاق زمینه تشخیص کمال مطلوب را فراهم می آورد این در حالی است که «ممکن است تشخیص کمال مطلوب به نظر اشخاص، تفاوت کند و همین طور تشخیص راهی که به کمال مطلوب منجر می شود و این اختلاف تشخیص ها موجب اختلاف نظر در باره رفتار اخلاقی می شود؛ به عبارت دیگر دو جور اختلاف در نظریات اخلاقی منطقی به نظر می رسد: یکی اختلافی که در تشخیص کمال مطلوب ممکن است برای اشخاص به دست آید که طبعاً در نظریه اخلاقی آنان اثر می گذارد. دوم اختلاف در تشخیص راه، یعنی با اینکه دو نفر در شناخت هدف اخلاق و کمال مطلوب مساوی هستند، ممکن است در شناختن راهی که انسان را به همان کمال می رساند، اختلاف نظر داشته باشند. پس برای عرضه نظر صحیحی در این زمینه باید کمال مطلوب، و بعد رابطه فعل را با آن شناخت؛ آن وقت می توان قضاوت کرد که چه کاری دقیقاً خوب است و چه کاری بد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۱۹).

این امر بر ضرورت ابتدای مرجعیت اخلاقی بر استدلال منطقی و معقول تأکید دارد و مرجعیتی با این ویژگی قضاوت اخلاقی صحیح و مورد وثوق را امکانپذیر می سازد در حالی که مرجعیت زدایی امکان مستدل بودن و منطقی بودن پذیرش شیوه اخلاقی خاص را از بین می برد. تأیید و

تأکید بر خواست فردی یا قرارداد جمعی، زمینه استدلال منطقی و معقول برای پذیرش یا عدم پذیرش یک شیوه خاص اخلاقی را منتفی می‌سازد.

سرانجام می‌توان اذعان کرد که مرجعیت در اخلاق کارکردهای ضروری و حائز اهمیتی همچون آگاهی بخشی، مشروعیت بخشی، کنش آفرینی، اقناع کنندگی، همگرایی، تعهد آفرینی، مطلوبیت بخشی، و کنترل کنندگی دارد که هر یک از این کارکردها و ویژگیها برای سلامت اخلاقی فرد و جامعه حیاتی است.

### نتیجه

همان طور که معرفت بشری نتیجه فراز و فرودهایی در اندیشه بشر در بستر تاریخ بوده، اخلاق و موضوعات وابسته به آن نیز از این فرایند مستثنی نیست. مرجعیت زدایی در اخلاق یکی از رخدادهای مهم در حوزه اخلاق است که در روندی ممتد و پنهان در بستر تاریخ شکل گرفته است. حاصل مرجعیت زدایی اخلاقی که بسیار کمتر و تلویحی به آن اشاره شده است، رشد روزافزون تنوعی از اخلاقیات فردی، ذهنی گرایی در اخلاق و خودمرجعی بوده است که در جریان رواج آن، اینک جوامع بشری به مرحله بی‌هنجاری و بحران اخلاقی نزدیک شده است. رویکردهای کثرت‌گرایانه به ارزش و نادیده انگاشتن لزوم‌ابتنای بر مرجعیت، اصول ارزشی فراگیر، معتبر و ثابت و نقش آن در زندگی سعادت‌مندان انسان، حیات بشری را با چالشها و مشکلات مهمی روبه‌رو ساخته است. تأکید بر اصول اخلاقی ثابت با ضرورت توجه به مقتضیات زمانی و مکانی در تضاد نیست. این امر موافق روحیه کمال طلب نفس انسانی است. حیات آدمی شئون مختلفی دارد که ارضای آنها مستلزم انتخاب و گزینش است. این انتخاب نیازمند معیار و ملاکی است که وی را از حدود ارزشی خارج نسازد؛ لذا پذیرش مرجعیت اصول اخلاقی برای انتخاب انسان محدوده امنی فراهم می‌آورد. بنابراین پذیرش مرجعیت اخلاقی نه تنها با آزادی و اختیار انسان در تضاد نیست بلکه تضمین کننده حقوق فردی و اجتماعی اوست این در حالی است که رواج خاموش و آرام اندیشه‌های پساساختارگرایانه به مدد پیشرفت روزافزون فناوری اطلاعات و ارتباطات در فضای اخلاقی حاکم بر جامعه ما به بروز ناهنجاریها و انحرافات اخلاقی منجر شده است. رویکردهای پساساختارگرایانه یا به طور کلی هر نوع مرجعیت را به هر شکلی - ایده، متن،

شخص<sup>(۷)</sup> - تکذیب می نماید و یا با شعار تنوع مرجعیتها در واقع آن را با صفت موقعیتی و موقتی دانستن از درون، دچار استحاله معنایی می کند. این امر هشدار می دهد برای برنامه ریزان آموزشی نسبت به توجه هر چه بیشتر به مقوله و عامل مرجعیت در عرصه تربیت اخلاقی.

سرانجام دقت و توجه به این نکته حائز اهمیت بسیار است که رابطه مرجعیت پذیری و نسبیّت گرای در اخلاق، معکوس است. این رابطه هر چند موجب تزلزل و گذرا بودن مرجعیت می گردد به دنبال زدودن مرجعیت اخلاقی نیست در حالی که رویکرد ساخت شکنانه و کثرت گرای افراطی پسا ساختارگرا بنیان مرجعیت را به هر شکل نشانه می گیرد و پیوستگی و پیشینی بودن را به هر درجه ای، نشانه ای از متافیزیک و فراروایت می داند و آن را بر نمی تابد.

#### یادداشتها

- ۱ - افزایش آمار خودکشی، طلاق، سقط جنین، بی حرمتی به بزرگسالان، مدرسه گریزی، لذت طلبی، روابط غیرطبیعی میان همجنس، استفاده از مواد مخدر و فرصهای روانگردان حتی در میان دانش آموزان، استفاده نادرست و زیانبار از رسانه های جدید همچون تلفن همراه، رایانه، اینترنت و ماهواره، افزایش جنایت به همراه کم شدن سن ارتکاب به جرائم، و کارهایی از این دست به طور خاص در کشورهای غربی و تاحدودی در ایران درکنار بی اعتنائی جهانی نسبت به معضلاتی همچون «مرگ یک نفر در هر چهارثانیه بر اثر گرسنگی، محرومیت یک بیلیون نفر از آب آشامیدنی مناسب و یا مرگ ۸۰۰ میلیون نفر از قحطی» (پاجازیتی، ۲۰۱۰)
- ۲ - در اینجا ذکر این نکته دور از ضرورت نخواهد بود که در اسلام علاوه بر گفتار و کردار رسول اکرم (ص)، تقریرات آن حضرت نیز به عنوان مرجع قابل استناد است. تقریرات رفتارها و یا گفتارهایی است که در برابر حضرت انجام شده، و ایشان با سکوت خویش گویی آنها را تأیید کرده است.
- ۳ - ممکن است برای خواننده این سؤال مطرح شود که مرجعیت اخلاقی با معیار اخلاقی چه تفاوتی دارد. در پاسخ باید به این نکته اشاره کرد که معیار در اخلاقیات صرفاً برای آگاهی از صحت و سقم و یا تأیید و تکذیب مورد توجه قرار می گیرد؛ لذا جایگاه معیار اخلاقی به قضاوت اخلاقی منحصر است در حالی که مرجعیت اخلاق به قضاوت اخلاقی منحصر نیست و گستره کاربرد مرجعیت در اخلاق از حوزه نظر تا عمل را پوشش می دهد. در این بین نیت، انگیزه، انتخاب، طرد، باور و هر نوع بینش شخص نسبت به اخلاقی بودن یا نبودن رفتاری با اتکای بر مرجعیت اصول پذیرفته شده اخلاقی - چه به صورت تلویحی چه آشکار - انجام می شود.
- ۴ - این سخن بدان معنا نیست که لاجرم تمامی ایده ها به فعل و کنش اخلاقی می رسد و یا تمامی رفتار آدمی با ایده های مقبول منطبق است. چه بسا اعمال و افعالی که برخلاف ایده پذیرفته شده انجام می شود. در اینجا در

- پی‌باز یافتن و عرضه دلایل ناهماهنگی نظر و عمل کنش‌گر اخلاقی نیستیم که این خود پژوهشی جدا می‌تولد؛ در پی وضوح بخشی به مفهوم مرجعیت از طریق عرضه شیوه‌های ظهور و بروز آن هستیم.
- ۵- پذیرفتن نسبی‌گرایی اخلاقی به خودی خود امکان تربیت اخلاقی را نفی می‌کند. تربیت اخلاقی به معنای آموزش و ترویج اصول اخلاقی عام است که با مبنای فلسفی نسبی‌گرایی در تضاد است؛ لذا به منظور آموزش و تربیت اخلاقی لازم است مرجعیت اصول اخلاقی تأیید شود.
- ۶- مطمئناً قوی‌ترین عامل انسجام در میان جوامع مختلف، اصول اخلاقی مشترک میان آنهاست و با فرض نبود آن اصول مشترک، جامعه دوام پیدا نمی‌کند و از هم متلاشی می‌شود (حسینی، ۱۳۸۹: ۳)
- ۷- چنانچه بخواهیم صورتهای مرجعیت اخلاقی را در ساحت آموزه‌های اسلامی وارد کنیم، می‌توانیم جهان بینی توحیدی را در جایگاه ایده، متن قرآن و احادیث و نیز زمینه‌ای را که جامعه اسلامی فراهم می‌آورد در جایگاه متن، و بالاخره پیامبر مکرم اسلام و ائمه معصومین و دیگر متمسکین به آن حضرات را و البته در مراتب پایین تر والدین، دوستان، معلمین و ... را در جایگاه شخص به عنوان صورتهای مرجعیت اخلاقی قرار دهیم.

#### منابع فارسی

- ایگلتون، تری (۱۹۹۶). پیش درآمدی بر نظریه ادبی. ترجمه عباس مخبر. ۱۳۶۸. تهران: نشر مرکز.
- حسینی، سید اکبر (۱۳۸۹). اخلاق محور گفتگوی فرهنگ‌ها: نقدی بر نسبی‌گرایی اخلاقی. رواق اندیشه. ش ۱۰.
- دریفوس، هیوبرت؛ رابینو، پل (۱۹۸۳). میشل فوکو: فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک. ترجمه حسین بشیریه. ۱۳۷۹. تهران: نشر نی.
- دورانت، ویل (۱۹۶۸). تاریخ فلسفه. ترجمه عباس زریاب. ۱۳۷۶. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- رهنما، اکبر (۱۳۷۸). بررسی و تجزیه و تحلیل خاستگاه‌ها، غایات و روش‌های تربیت اخلاقی از دیدگاه کانت و خواجه نصیرالدین طوسی. رساله دکتری فلسفه تعلیم و تربیت. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- شهریاری، حمید (۱۳۸۵). فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک اینتایر. ج ۱. تهران: سمت.
- ضمیران، محمد (۱۳۷۸). میشل فوکو: دانش و قدرت. تهران: هرمس.
- ضمیران، محمد (۱۳۸۴). گذار از جهان اسطوره به فلسفه. ج ۲. تهران: هرمس.
- ضمیران، محمد (۱۳۸۶). ژاک دریدا و متافیزیک حضور. تهران: هرمس.
- فوکو، میشل (بی تا). نیچه، تبارشناسی، تاریخ. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. ۱۳۷۱. تهران: نشر نی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). نظریه سیاسی اسلام. ج ۲. کشورداری. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). فلسفه اخلاق. تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی. تهران: نشر بین الملل.
- میز هاشمی، سید محمد (۱۳۸۹). مطلق‌گرایی در اخلاق. قم: بوستان کتاب.

## منابع انگلیسی

- Biesta Gert J.J. (2002), **Preparing for the incalculable: Deconstruction, Justice, and The question of education.** in "Derrida and Education," London, Routledge.
- Briedis, Mindaugas (2009), **Phenomenology of Freedom And Responsibility In Sartre's Existential Ethics**, Vilnius Gediminas Technical University, Department of Philosophy and Political Science.
- Callcut, Daniel (2009), "Mill, Sentimentalism and the Problem of Moral Authority", **Utilitas** Vol. 21, No. 1, UK.
- Caputo, J.D.(ed) (1997), **"Deconstruction in a Nutshell, A Conversation with Jacques Derrida**, New York: Fordham University Press.
- Derrida Jacques (1978), **"Writing and Difference**, trans. A.Bass, Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida Jacques (1984), "Dialogue with Jacques Derrida: Deconstruction and the other," **Dialogues with contemporary Continental Thinker: The phenomenological heritage**, Manchester: Manchester University Press.
- Derrida Jacques (1992), **Force of Law: The Mystical Foundation of authority**, trans. M.Quaintance, in D. Cornell, M. Rosenfel, and D.G. Carlson (eds), **"Deconstruction and the possibility of Justice"**, New York and London: Routledge.
- Dewey, John (1928). **Human Nature and Conduct**. New York: Henry Holt and Encyclopedia Britannica, 1993/XI: 414-417. Ethics, Lexico Publishing Group. Retrieved on 2008-03-27.
- Gouinlock James (1994). **The Moral Writings of John Dewey**. New York: Prometheus Books.
- Halstead J.M. (2010) "Islamic values: a distinctive framework for moral education?", **Journal of Moral Education**, vol.36, No.3, September 2007, pp. 283-296, Routledge:UK.
- Harper Douglas (2010), "Etymology Dictionary".
- Kemp J. (1964), **"Reason, Action and Morality"**, London, New York, Routledge and Kegan
- Liotard John Francois (1988), **Different phrases in Dispute**, trans. Venden Abeele G., Minneapolis: University of Minnesota press.
- Singh David Emmanuel, (2008), "Comparing revelatory utterances in charismatic Christianity and Islam", **Journal of Beliefs & Values** Vol. 29, No. 1, 61-73, Routledge:UK
- Wall, Grenville, (1975), "Moral Authority and Moral Education", **Journal of Moral Education** Vol 4, No 2, pp 95-99, Routledge:UK.
- Webster Merriam (1996), **Dictionary of Law**

