

## مرجعیت‌زدایی‌پساساختارگراد تربیت اخلاقی‌بارویکردی انتقادی از منظر اسلامی

مریم‌نابان\*

### چکیده

نگرش‌پساساختارگرایی به اخلاق، بر محور تأکید بر کثرت، تنوع و تفاوت در حوزه ارزش‌ها، نفسی قطعیت، تعین، و فراگیر بودن اصول اخلاقی استوار است. بر این مبنا، پاساختارگرایی نمی‌تواند با پذیرش مرجعیت اصول اخلاقی عام و همگانی سازگار باشد. در مقابل، رویکرد اسلامی به اخلاق با تکیه بر وجوه مشترک انسانی، بیش از توجه به تفاوت‌های ارزشی؛ بر تشابه‌ها و اصول جهانی اخلاق تأکید دارد؛ لذا می‌توان گفت از منظر اسلامی، دست کم، پذیرش مرجعیت برخی اصول اخلاقی ضروری است. چنین به نظر می‌رسد که نفسی مرجعیت اصول اخلاقی از تربیت اخلاقی نتایج و پیامدهای ناخوشایندی همچون شیوع نگرش‌های فردی، نسبی و کثرت‌گرایانه در حوزه اخلاق و بسط شرایط تصمیم‌ناپذیری و عدم قطعیت و دامن زدن به شک و تردید مداوم و همیشگی را به همراه دارد که امکان تربیت اخلاقی را متزلزل می‌نماید. در این مقاله، تبیین اهم نتایج و پیامدهای حاصل از مرجعیت‌زدایی اخلاقی در قالب نقد بیرونی رویکرد پاساختارگرایی به تربیت اخلاقی از منظر اسلامی محور اساسی بحث واقع شده است. کلیدواژه‌ها: مرجعیت اخلاقی؛ اخلاق پاساختارگرا؛ اخلاق اسلامی؛ مرجعیت‌زدایی؛ تربیت اخلاقی

## مقدمه

پساساختارگرایی، برای مجموعه خلقت هیچ هدف متعین و والایی را متصور نمی‌شود تا جهت‌گیری افعال آدمی را نسبت به آن قابل سنجش و قضاوت ارزشی بدانند. از منظر پاساساختارگرایی، ساختار نظام‌مندی از ارزش‌ها وجود ندارد. ارزش‌ها متغیر، متکثر، و فردی است. بنابراین، سخن گفتن از اصول اخلاقی مشترک، فراگیر و ثابت، محلی از اعراب ندارد. درحالی‌که، از منظر اسلامی ارزش‌ها براساس میزان اثربخشی در حصول به کمال و تعالی انسانی دارای انواع و مراتب مختلف‌اند که متخلق شدن به هر کدام مرتبه اخلاقی متفاوتی را برای انسان رقم می‌زند. ارزش‌های ذاتی و عرضی، مطلق و نسبی، واسطی و غایی در تناسب و تناظر با هدف غایی آفرینش مطرح شده‌اند. از سوی دیگر، انسان‌ها بر مبنای فطرت و به‌طور غیراکتسابی دسته‌ای از امور را حسن و پسندیده می‌دانند و دسته‌ای دیگر را قبیح و ناپسند می‌شمارند؛ و این نگرش در میان تمامی انسان‌ها صرف نظر از تفاوت‌های نژادی، فرهنگی، و قومی عمومیت دارد. بدون تردید، این دو رویکرد متفاوت به ارزش‌ها و اصول اخلاقی متضمن پیامدها و نتایج متفاوتی در حوزه اخلاق و تربیت اخلاقی است که هدف از انجام این پژوهش تصریح اهم آنهاست. این مقاله حاصل انجام پژوهشی در حوزه مرجعیت‌زدایی اخلاقی پاساساختارگراست و برآن است تا با رویکردی انتقادی از منظر اسلامی نتایج و پیامدهای رویکرد مرجعیت‌زدایی اخلاقی پاساساختارگرا را برای اخلاق و تربیت اخلاقی آشکار کند. روش پژوهش توصیفی-تبیینی است. به این منظور، ابتدا با تعریف و توصیف مفهوم مرجعیت اخلاقی آغاز می‌کنیم. به دنبال آن، به‌منظور تصریح نگرش پاساساختارگرایی نسبت به مرجعیت اخلاقی، به تبیین اخلاق و تربیت اخلاقی از این منظر می‌پردازیم؛ و پس از آن، نظر اسلام به-عنوان رویکرد بدیل در این ارتباط تبیین شده، و در نهایت در قالب نقد رویکرد مرجعیت‌زدایی اخلاقی پاساساختارگرا از منظر اسلامی به پیامدهای این رویکرد برای اخلاق و تربیت اخلاقی اشاره می‌شود.

## مفهوم مرجعیت اخلاقی

authority به‌عنوان قاعده، قدرت، سلطه، کنترل، و تأثیر است که قدرت یا حق هدایت

اعمال یا افکار دیگران را معنی می‌دهد. این واژه، در لغت‌نامه حقوق وبستر به معنای تصمیم رسمی دادگاه، قدرت اعمال نظر، به‌خصوص بر دیگران که از حکومت، موقعیت، یا مرجعیت رسمی رئیس برگرفته می‌شود، تعریف شده است (وبستر<sup>۱</sup>، ۱۹۹۶: ۱۰۷).

مفهوم مرجعیت اغلب در حوزه‌های علوم سیاسی و اجتماعی کاربرد داشته است. در حوزه علوم سیاسی و اجتماعی، مرجعیت به معنای اقتدارگرایی<sup>۲</sup> و سلطه‌جویی<sup>۳</sup> نمودی ناخوشایند از این مفهوم را به نمایش گذاشته است. بی‌تردید، رفتارهای استبدادی و سلطه‌جویانه صاحبان قدرت در طول تاریخ زمینه مخالفت با هرگونه مرجعیت را فراهم آورده است. مفهوم قدرت‌طلبانه نهفته در این واژه وجهه نازیبایی را برای آن در بر داشته است؛ به طوری که مفهوم «شخصیت قدرت طلب<sup>۴</sup>» به کیفیاتی اشاره می‌کند که مطابق نظریات تئودور آدورنو (۱۹۵۰) بالفوقی شخص را برای رفتارها و تمایلات فاشیستی و ضددموکراتیک آشکار می‌سازد. آدورنو معتقد است که مرجعیت‌گرایی به وسیله مقیاس اف<sup>۵</sup> عملی می‌شود. این مقیاس روان‌شناختی شامل شاخصه‌های متفاوتی است که متفقاً سندرمی را با ساختاری کم و بیش بادوام در فرد شکل می‌دهند که او را پذیرای تبلیغات ضد دموکراتیک می‌گرداند (آدورنو: ۱۹۵۰). با چنین رویکردی، مرجعیت به عاملی برای تربیت افرادی با روحیات سلطه‌پذیر در برابر مراجعی با ویژگی فاشیستی تبدیل می‌شود. درحالی‌که، مفهوم مرجعیت مورد نظر در این پژوهش با ویژگی‌هایی چون تمامیت، مرکزیت، اطلاق، ثبات، قدرت کنترل و هدایت، و جز این، منحصر به حوزه اخلاقیات و به معنای ابتدای افعال اخلاقی بر برخی اصول اخلاقی متعین، همگانی<sup>۶</sup>، ثابت، و فراگیر<sup>۷</sup> است.

مرجعیت اخلاقی در صورت مختلف ظهور می‌کند: گاه یک فکر، نظر، اندیشه، تصور، و گمان، نگرش ارزشی فرد را شکل می‌دهد و او را به سمت کنشی متناسب با آن سوق می‌دهد، به-نحوی که عملکردی را پسندیده و خلاف آن را ناپسند می‌داند. از این رو، «ایده اخلاقی» به-

1. Webster
2. Sovereignty
3. Aggressiveness
4. Authoritarian personality
5. F scale (Fascism scale)
6. universal
7. pervasive

عنوان یکی از صور مرجعیت می‌تواند جنبه زیبایی‌شناسانه یا عقلی داشته باشد. از جنبه زیبایی‌شناسانه، مبنای یک ایده اخلاقی احساسات و عواطف فردی است؛ و از جنبه عقلی، مبنای آن تأمل و استدلال عقلی است که مرجع فعل اخلاقی واقع می‌شود. زمانی، قرار گرفتن در محیط و فضای فرهنگی خاص، زمینه بروز ویژگی‌های اخلاقی خاصی را در فرد ایجاد می‌نماید. زمانی دیگر، فرد تحت تأثیر ایده مستتر در متنی مکتوب، عملی را حسن و خلاف آن را قبح می‌شمارد؛ یا متأثر از تجویزات صریح و آشکار یک متن به ویژه متون مقدس، نگرش ویژه‌ای نسبت به حسن و قبح، و اخلاق و ضد اخلاق می‌یابد؛ یا آنکه جذابیت و ویژگی‌های شخصیتی فردی، او را آنچنان مجذوب می‌سازد که خوب و بد، و زشت و زیبا را از منظر نگاه وی در می‌یابد و سعی در مشاکلت و مشابهت با او خواهد داشت. بنابراین، مرجعیت اخلاقی می‌تواند در سه صورت «ایده، متن<sup>۱</sup>، و شخص» ظهور و بروز داشته باشد.

در برابر مرجعیت اخلاقی، مرجعیت زدایی اخلاقی به انکار وجود اساس، منشأ و شالوده ثابت و پیشینی برای اخلاقیات اشاره دارد. مرجعیت زدایی، نفی کانون ارجاع و نقطه محوری است که همچون معیاری برای داوری در نظر آورده می‌شود و نیز به معنای نقض و انکار تمامی ویژگی‌هایی است که برای مرجع مطرح می‌شود همچون: کلیت، تمامیت، مداومت، قداست، مرکزیت، هدایت، اقتدار، و اطلاق. زدودن کامل مرجعیت از حوزه اخلاق به معنای پذیرش اخلاق کاملاً موقعیتی، ذهنی، و نسبی است که امکان داوری ارزشی را نفی می‌کند.

### نگرش پساساختارگرایی به اخلاق

پساساختارگرایی، همچون سایر رویکردهای پست مدرنیستی، منکر وجود ارزش‌های متعین، متقدم، و فراگیر است. پساساختارگرایی، همانند پست مدرنیسم بخشی از جنبش مقاومت در برابر هرگونه کلیت‌سازی و خاتمیت دیدگاه‌ها و نظریه‌های علمی است (مارشال، ۱۹۹۲). مطابق این دیدگاه، هرگونه ماهیت از پیش تعیین شده برای انسان مردود شناخته می‌شود. «خود» ساخته و پرداخته اجتماع است. در واقع، آنچه به نام جوهر انسانی نامیده می‌شود، از طریق روابط اجتماعی خاص، زبان، و فرهنگ شکل می‌گیرد. بنابراین، تصور «انسانیت مشترک» توهمی بیش نیست.

۱. منظور از متن به عنوان یکی از صور مرجعیت اخلاقی text و context هر دو را شامل می‌شود.

در واقع، دستور زبان، اتحاد، تمامیت، مشابهت، و اجماع کاربرد اندکی در تفکر پست‌مدرن می‌یابد. چنانکه لیوتار در بیانیه پست‌مدرن خود اعلام می‌دارد که: «اجماع، بی‌حرمتی به عدم تجانس بازی‌های زبانی است» و لازم است که ما «عدم سازگاری را تحمل کنیم»، «با تمامیت بجنگیم»، و «تفاوتها را فعال کنیم». عدم تجانس، چندگانگی، تنوع، تفاوت، عدم سازگاری، و عدم اجماع دسته‌بندی‌های تفسیری تفکر پست‌مدرن است (اسکاگ، ۱۹۹۷).

دریدا استدلال می‌کند که تاریخ فلسفه غرب در تلاشی مداوم برای استقرار یک زمینه بنیادین است، یک مرکز دائمی ثابت، یک نقطه ارضمیدسی که از دو جهت می‌تواند حاکمیت داشته و کنترل کند: یکی به‌عنوان نقطه آغازین مطلق و دیگری به‌عنوان کانونی که همه چیز از آن سرچشمه می‌گیرد، یک منشأ به «بازی» که گشاینده است و امکان را فراهم می‌آورد خاتمه می‌بخشد» (دریدا، ۱۹۷۸: ۲۷۹). چنانچه ساختارشکنی‌های دریدا را دنبال کنیم درمی‌یابیم که از نظر وی هیچ منشأ خالص یا نقطه آغازینی وجود ندارد. منشأ، همیشه با آنچه به‌دنبال آن می‌آید ملوث می‌شود. بنابراین، هر منشأ، خود، از جای دیگری منشأ می‌گیرد: هر منشأ یک منشئی دارد. منشأ خودش، بیش از آنکه نقطه آغازین باشد، باید مجعول و بخشی از یک زنجیره بی-انتهای باشد (ویلیامز، ۲۰۰۵: ۳۲).

از منظر دریدا «اشاره متافیزیکی فلسفه غرب متضمن یک «ارزش‌شناسی سلسله‌مراتبی» است که در آن، منشأ با صفات خالص، بسیط، عادی، استاندارد، خودبسنده، و خودهمانند برای فکر کردن بر حسب اشتقاق، پیچیدگی، زوال، رخداد معرفی می‌شود. این اقتضای متافیزیک است که پایدارترین، ژرف‌ترین و تواناترین بوده است» (دریدا، ۱۹۷۸: ۹۳). مخالفت دریدا با برداشت متافیزیکی از منشأ، در نهایت می‌تواند نشانی از مخالفت با مرجعیت باشد.

پساساختارگرایی، با گشودگی در برابر امور جدید (نسبت به تفاوت خالص) به‌طور دائم تجدید حیات می‌شود. پساساختارگرایی، با هر قطعیت مطلق در تضاد است، صرفاً از طریق همین تضاد است که می‌تواند شیوه‌های خلاقانه و انتقادی مکرر را به کار بندد (ویلیامز، ۲۰۰۵: ۶). کارهای پساساختارگرا تنوع‌هایی از تعابیر مختلف را فرامی‌خواند و با معانی قطعی یگانه و فراگیر جهانی مخالفت می‌کند (همان: ۱۴)، زیرا «از منظر پساساختارگرایی، حقیقت بیشتر به

موضوع چشم‌انداز تبدیل می‌شود تا به یک نظم مطلق» (همان). یکی از ویژگی‌های مورد تأکید پساساختارگرایی، نفی بنیادگرایی و قطعی‌نگری است که از معرفت‌شناسی آغاز شده و به حوزه ارزش‌شناسی نیز نفوذ می‌کند. تأکید بر آن است که به‌جای اطمینان و یقین، باید خطاگرایی<sup>۱</sup> را بپذیریم؛ یعنی دیدگاهی که مدعی است ما همواره در حال تزلزل و خطا هستیم و درصدی از فعالیت‌های ما دچار تردید است. پس، نمی‌توان با یقین و اطمینان کامل از پیامد نهایی عمل صحبت کرد. طبق نظر خطاگرایان، دیدگاه‌های ما حساس‌تر و متزلزل‌تر از آن است که بگوییم به حقیقت رسیده‌ایم. از این رو، باید نسبت به رفتارها و دیدگاه‌های دیگر، نگرشی متواضعانه داشته باشیم (کار<sup>۲</sup>، ۲۰۰۳: ۲۸). مطابق این نگرش، تشخیص قطعی حسن و قبح اعمال، مورد انکار است.

از منظر پساساختارگرایی، ساختارشکنی، «تصدیق چیزی است که از هم اکنون قابل پیش‌بینی نیست، چیزی فراتر از افق مشابه و یکسان، تصدیق از «چیزی دیگر» است که همیشه به‌عنوان یک اتفاق رخ می‌نماید. اتفاقی که بر محاسبه، قواعد، برنامه‌ها، پیش‌بینی‌ها، و اموری از این دست پیشی می‌گیرد (دریدا، ۱۹۹۲: ۲۷). بنابراین، ساختارشکنی بیش از آنکه یک گشودگی نسبت به دیگری باشد، گشودگی نسبت به ظهور غیرقابل پیش‌بینی دیگری است. همان‌طور که کاپوتو<sup>۳</sup> مطرح کرده بهترین نظر در مورد ساختارشکنی «ابداع‌گرایی»<sup>۴</sup> است (کاپوتو، ۱۹۹۷: ۴۲).

آنچه دریدا سعی دارد به نمایش بگذارد تصمیم‌ناپذیری نهایی تقابل‌ها و در نتیجه عدم امکان جداسازی چیزی به‌عنوان یک منشأ خالص، ناب<sup>۵</sup>، و خود موجود است (بیستو<sup>۶</sup>، ۲۰۰۲: ۴۱). به عبارت دیگر، باور به وجود مرجعی یگانه و کامل به معنی حل تضادها و تقابل‌ها و حصول تصمیم‌پذیری است و این از منظر دریدا امری ناشدنی است.

بنابراین، پیش‌فرض پساساختارگرایی در حوزه «اخلاق»، موقعیتی و موقتی دیدن ارزش‌هاست. سیلان و تزلزل نظام ارزشی به واسطه تنوع و تغییر در کنار توجه به «اراده معطوف به

1. Fallibilism
2. Carr
3. Caputo
4. intentionalism
5. uncontaminated
6. Biesta

خواست»، صحه گذاردن بر رویکرد کثرت‌گرایی ارزشی را به‌دنبال دارد. تغییر مداوم سبک‌های زندگی و تنوع بازی‌های زبانی، خبر از الزام به «شدن‌های» متوالی می‌دهد. برای تطبیق با «شدن‌ها»، «شکستن‌های» مکرر لازم است تا صیوروت و قلمروزدایی مداوم امکان‌پذیر شود. از منظر پساساختارگرایی، «شکستن نباید به‌عنوان یک واژه منفی لحاظ شود. یک جنبه پساساختارگرایی توان و نیروی آن در مخالفت و کار بر علیه حقایق ثابت و تضادهاست» (ویلیامز، ۲۰۰۵: ۳). پساساختارگرایی، گاه آشکار و گاه پنهان، بر ضد فشار ارزش‌های مستقر همچون اخلاقیات معین یا یک چارچوب قانونی ثابت می‌جنگد (همان: ۴).

بر مبنای چنین نوع رویکرد نظری است که پساساختارگرایی بر زبان و گفتمان در حوزه تربیت اخلاقی تأکید دارد. این تأکید، به‌منظور فراهم آوردن زمینه افزایش ضریب تحمل عقاید مخالف و اجازه ظهور و بروز نظرات دیگر است. تجربه اخلاقی از منظر پساساختارگرایی، در نتیجه آشنایی با شیوه‌های اخلاقی مختلف و متفاوت حاصل می‌شود. ارتقای توانایی ارتباط برقرار کردن با دیگران، که می‌تواند شامل گروه‌های اقلیت باشد، به معنی احترام به دیگری است که، یکی از اهداف تربیت اخلاقی کثرت‌گرایانه پساساختارگراست. تأکید بر تفکر انتقادی و تأمل درباره آنچه متداول شده است و شک نسبت به صحت آنها، راهی به‌سوی ساختارشکنی از وضع موجود است، که اخلاق و تربیت اخلاقی مرسوم را نیز شامل می‌شود. پس از شکستن ساختارهای تربیت اخلاقی مرسوم، نوبت به خلق ساختارهای نوین به دست متریبان اخلاقی می‌رسد تا شیوه خودآفرینندگی اخلاقی را بیاموزند. زیرا از این منظر، اخلاق نتیجه تجارب متریبان اخلاقی است. پس، می‌توان گفت پساساختارگرایی به نوعی عمل‌گرایی اخلاقی معتقد است.

پرورش تفکر انتقادی، مستلزم اعتقاد به مؤلفه ضدبازنمایی‌گرایی هر نوع شناخت است که موجبات یقین و اطمینان از نتایج پژوهش را به احتمال خطا - به سبب ایجاد شک و تردید در صحت آنها - تبدیل می‌کند. تردید نسبت به ارزش‌های اخلاقی متداول در کنار محدود نشدن به ارزش‌های مرسوم، فضایی گشوده نسبت به پذیرش هر نوع ارزش دیگر بدون التفات نسبت به پیامدها و آثار آن ایجاد می‌نماید. تفکر انتقادی، درصدد ایجاد فکر، اعتقاد، و باور تازه یا بازنگری در افکار و باورهای پذیرفته شده است. لذا زمینه تردید و عدم اطمینان مداوم را فراهم می‌آورد. به این ترتیب، می‌توان شک و تردید، کثرت‌گرایی، و تحدیدناپذیری را از

پیش فرض‌های مرجعیت‌زدایی اخلاقی پساساختارگرا دانست.

### نگرش اسلامی به اخلاق

از منظر اسلامی، توجه و تمایل به سمت فضایل و صفات پسندیده اخلاقی ریشه در فطرت سلیم انسانی دارد. از این روست که دفاع از مرجعیت اخلاقی به معنای دفاع از اصول فراگیر و همگانی‌ای است که در نزد نوع بشر مقبول، مطلوب و لازم‌الاجراست.

اسلام دارای دو دسته احکام و مقررات است: ثابت و متغیر. همین امر، در حوزه ارزش‌ها و اخلاقیات نیز ظهور و بروز دارد. ارزش‌های متغیر، موقعیتی و موقتی در کنار ارزش‌های ثابت و مطلق مورد توجه قرار می‌گیرند. علامه طباطبایی اخلاق را از امور اعتباری می‌داند. اعتباریاتی اموری وضعی و قراردادی است که منطق حقایق بر آنها حاکم نیست، و نمی‌توان آنها را از راه برهان و قیاس عقلی ثابت نمود؛ بلکه ذهن انسان آنها را جعل نموده و به آنها اعتبار می‌بخشد. هر چند مبنای اعتبار آنها حقایق و امور نفس‌الامری است.

از این منظر، اعتباریاتی به دو دسته پیش از اجتماع و بعد از اجتماع تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی، با احکام ثابت و متغیر در اسلام مطابقت دارد، چنانکه اعتباریاتی پیش از اجتماع مربوط به نیاز زودگذر و قراردادی و موقتی انسان نیست. این نوع اعتباریاتی هیچ‌گاه از میان نرفته و تغییری در ذات آنها پیدا نمی‌شود. لذا آن دسته از اصول اخلاقی که ریشه در گرایش‌های ثابت فطری دارد به عنوان اعتباریاتی پیش از اجتماع تابع شرایط نبوده و همواره صادق است و همین بخش از اصول اخلاقی است که می‌تواند میان انسان‌ها - صرف نظر از مختصات جداکننده ایشان - مشترک و فراگیر باشد. از جمله اصول اخلاقی ثابت می‌توان از کمال‌طلبی نام برد. نکته آن است که اصول اخلاقی می‌تواند مصادیق متفاوتی داشته باشد که متناسب با فرهنگ، زمان و مکان تغییر نماید. اما آنچه ثابت و بدون تغییر می‌ماند اصل اخلاقی است.

علامه طباطبایی، اخلاق و تشخیص حسن و قبح را در حوزه عقل عملی می‌داند و معتقد است که عقل عملی در انسان بالفعل است و مانند عقل نظری که وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است مشروط به فعلیت یافتن نیست. ایشان بیان می‌دارد که «عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد، که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است، و احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد، و این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است، و



اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان بالقوه است، و هیچ فعلیتی ندارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۲۲). اعتقاد به فعلیت عقل عملی در انسان تأییدی است بر الهام فطری به فجور و تقوا که آن هم به نوبه خود تأییدی بر وجود اصولی همگانی در جایگاه مرجعیت اخلاقی است.

از منظر اسلام، عنصر حرکت و زمان را از جهان آفرینش و به ویژه از حیات انسانی نمی‌توان گرفت. اسلام «اصل تغییر» را که از نوامیس عالم ماده است در حوزه اخلاق نیز جاری و ساری می‌داند. حرکت و تغییر، اجزای به هم پیوسته زمان محسوب می‌شوند. هرآنچه قابلیت حضور در بستر زمان داشته باشد، نمی‌تواند از حرکت و تغییر مصون بماند. «زمان مقدار حرکت است، پس جایی که حرکت و تغییر و دگرگونی نباشد، زمان وجود ندارد و اعتبار زمان در محدوده امور متغیر است» (طباطبایی، بی‌تا، ترجمه تدین: ۳۷۷). از آنجا که زمان ظرف موجودات مادی است، آنچه آشکارا تغییر می‌کند بعد جسمانی وجود آدمی است. در حالی که، بعد روحانی وجود، قابلیت استکمال دارد و از این راه مشمول اشتداد وجود می‌گردد. اخلاق فاضله موجب تغییر در بعد جسمانی نیست، بلکه موجب کمال یافتگی نفس و اشتداد وجود است. این امر با ثبات نفس - که از ظرف زمان و ماده خارج است - مغایرت ندارد. امکان تغییر در نفس، خود دلیلی بر ضرورت تربیت اخلاقی است. نفس، زمانی می‌تواند ذیل عنوان اماره قرار گیرد و زمانی دیگر تحت عنوان لوازمه و مطمئنه، این به معنای نسبت نیست، بلکه تغییر عنوان است. نکته قابل تأمل آن است که تغییر را نباید به تبدیل معنا نمود. زیرا اساساً در حرکت و تغییر برخلاف تبدیل، همه چیز دگرگون نمی‌شود، بلکه از ابتدا تا انتها یک چیز ثابت و یکنواخت باقی می‌ماند. لذا اساس نفس تغییر نمی‌کند، بلکه صفات آن است که مشمول تغییر می‌شود. بنابراین، مطابق نظر اسلام در حوزه اخلاق و ارزش‌ها، ثابت در کنار متغیر و همراه آن است.

در مبحث ارزش‌ها و اخلاق، اصول، و احکامی که بر مبنای ویژگی‌های هویتی و فطری انسان تدوین یافته، مشمول اطلاق و جاودانگی است که نوع انسان را بدون هیچ قیدی در بر می‌گیرد. اما آنچه در شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی ظهور می‌کند؛ بخشی از ارزش‌ها و اخلاقیات قابل تغییر است. واضح است که منظور از این تغییر نه در اساس اصول، بلکه در مصادیق و احکام اجرایی آن است. بنابراین، مطابق نظر اسلام «علی‌رغم آن که انسان‌ها از نظر مادی و طبیعی در مواضع و مواقع مختلف قرار گرفته‌اند، و در شرایط مختلف، نیازهای

بدنی‌شان متغیر هست از جنبه آن کمال صعودی و معنوی همه انسان‌ها در وضع متشابهی قرار دارند و قهراً دوست داشتنی‌ها و خوب‌ها و بدها در آن جا یکسان و کلی و دائم می‌شود» (جعفری، ۱۳۵۴: ۳۵۳).

دلیل دیگر رویکرد اسلامی به وجود ثبات و توجه به ضرورت آن در اخلاق با تأکید بر وجود ارزش‌های ذاتی مطرح می‌شود. تأکید بر وجود فطرت در کنار اعتقاد به تقسیم ارزش‌ها به ذاتی و عرضی دلیلی است بر تأکید اسلام بر ضرورت توجه به ثبات در حوزه اصول اخلاقی. بدین تعبیر که اختلاف محیط‌ها و دگرگونی تمدن‌ها و رنگارنگی عادات بر کلیت و پیوستگی اصول مبتنی بر ارزش‌های ذاتی خدشه‌ای وارد نمی‌سازد و از دوام و ثبات آن نمی‌کاهد. سعادت و کمال به‌عنوان اهداف زندگی از مطلوبیت ذاتی برخوردار است؛ اما افعالی که به‌عنوان وسایل رسیدن به این اهداف اتخاذ می‌شوند، مشمول مطلوبیت عرضی شده و در نتیجه قابل تغییر می‌باشند.

بنابراین، قضایای اخلاقی و ارزشی، قابل استدلال و مبتنی بر حقایق نفس‌الامری و مصالح و مفاسد واقعی هستند، و تا آنجا که روابط افعال خاص با هدف نهایی، قابل تشخیص باشد، می‌توان قواعد جزئی اخلاقی را اثبات نمود. «پس مفاسد و مصالح واقعی و همچنین صفاتی که با آن دو است و آدمی را به انجام و ترک کارهایی وامی‌دارد، مانند حسن و قبح و همچنین احکامی که از آن صفات منبعث می‌شود، مانند وجوب و حرمت، همه اینها دارای ثبوت واقعی هستند، و فنا و بطلان در آن‌ها راه نداشته و قابل زوال و تغییر نیستند. از سوی دیگر، عقل آدمی همانطوری که به موجودات خارجی و واقعیت آن‌ها نائل می‌شود، همچنین به اینگونه امور نفس‌الامری هم نائل می‌گردد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۷۰).

### عمده‌ترین پیامدهای مرجعیت‌زدایی اخلاقی پس‌اساختارگرا

عدم پذیرش کدهای اخلاقی مشترک و جهانی، به‌عنوان اصول اخلاق انسانی، و مرجعیت آن‌ها در قضاوت درباره اعمال خوب و بد، به‌نظر می‌رسد پیامدهای نامطلوبی را به‌دنبال دارد. ویل هربرگ در این باره هشدار می‌دهد. وی معتقد است «تهدید جدی اخلاقیات در زمان ما شامل زیرپا گذاشتن چندین برابر کدهای اخلاقی پذیرفته شده نیست، بلکه در واقع کدهای اخلاقی معنای خود را برای بسیاری از افراد اجتماع از دست داده‌اند. اینجاست که شاهد

تخریب اخلاقیات به شکلی افراطی، و بی‌سابقه هستیم. سرپیچی از استانداردهای اخلاقی، در عین تصدیق آنها؛ از دست رفتن معنای دعاوی اخلاقی، انکار هرگونه مرجعیت اخلاقی و هر استاندارد اخلاقی بسیار جدی‌تر است» (هربرگ<sup>۱</sup>، ۱۹۶۸: ۶۴).

از نظر دیوید کار، بسط فضای عقلانی- فرهنگی پست مدرن کثرت‌گرا به حوزه اخلاقیات منجر به پروردن غرایز فرومایه‌تر انسانی، کسب سود مادی و مصرف‌گرایی، بی‌هنجاری، بی‌ثباتی و ملالت جوانان، به همراه جهت‌گیری‌های فردگرایانه و لذت‌طلبانه فزاینده‌ای است که مردم را عموماً به سمت رضایت شخصی متمایل می‌سازد (کار، ۱۹۹۹: ۳۴).

آنچه از مؤلفه‌های اندیشه پساساختارگرایی همچون ساختارشکنی، نفی فراروایت‌ها، تمرکززدایی، نفی لوگوس محوری، نسبی‌گرایی، نفی تقدس‌گرایی، به دست می‌آید آن است که مؤلفه‌هایی از این دست که هرکدام به نوعی اشاره دارد به تکذیب و تردید نسبت به نقطه قانونی ارجاع نمی‌تواند با پذیرش مرجعیت سازگار باشد. اندیشه پساساختارگرایی، هیچ‌یک از ویژگی‌های مرجعیت همچون کلیت، سندیت، اعتبار، اقتدار، نفوذ، و ثبات را نمی‌پذیرد. پیام کلی مؤلفه‌های پساساختارگرایی، تأکید بر تحدیدناپذیری و عدم قطعیت به منظور ایجاد فضایی سیال و پویا و فراهم آوردن بستری برای حرکت و سیورورت مداوم انسان است.

شیوع نگرش‌های فردی و ذهنی‌گرایانه به اخلاق و نفی امکان قضاوت ارزشی از بارزترین نشانه‌های نفوذ اندیشه‌های مخالف با مرجعیت در تربیت اخلاقی است که از عدم اعتقاد به قطعیت و فراگیری اصول اخلاقی ناشی می‌شود. نگرش پساساختارگرایی به اخلاق در راستای نگرش‌های سودمندگرا ملاک صحت اخلاقی را «توانایی آن عمل برای افزایش شادی و تخفیف رنج بیان می‌دارد، با صرف نظر از این، یک ترجیح ارزشی تفاوتی با دیگری ندارد» (کار، همان: ۳۱). به نظر می‌رسد که منطقاً طبق چنین برداشتی درک و تطبیق با یک نظریه معتبر ارزشی غیرممکن است (همان: ۳۸).

در این شرایط چگونه می‌توان به یقین از حسن یا قبح سخن گفت. یکی از بارزترین نتایج این رهیافت، ترویج نسبیت‌گرایی و کثرت‌گرایی در حوزه اخلاق و تربیت اخلاقی است. شرایط تصمیم‌ناپذیری و عدم قطعیت، فرد را در زمینه صحت و ارزش انتخاب خویش با شک و تردیدی همیشگی و مداوم روبه‌رو می‌سازد و از دیگر سوی شرایط متناقضی را فراهم می‌-

آورد که یک عمل واحد در یک زمان مطابق با نشانه‌ها و رمزگانی صحیح و مطابق با نشانه‌های دیگر اشتباه است. زیرا هرکسی کدهای مخصوص خود را برای رمزگشایی دارد. از سوی دیگر، هیچ تضمینی برای مداومت صحت یک فعل وجود ندارد چراکه نشانه در بسترهای متفاوتی ظاهر می‌شود که مطلقاً مشابه نیستند و از دیگر سوی معنای حسن هم درگیر تغییر و تفاوت خواهد شد.

نکته قابل توجه دیگر، لزوم اجتناب از حذف اشتراکات به بهانه اهمیت دادن به تنوع‌ها و تفاوت‌هاست. زیرا این امر به معنای نادیده انگاشتن تعلق انسان‌ها به یک نوع است. لذا انتخاب ارزش‌ها و لاقبل آن دسته از ارزش‌ها که در ارتباط با ماهیت و طبیعت انسان‌هاست باید یکسان باشد. واضح است که انسان‌ها از نظر زیست‌شناختی یکسان‌اند؛ اما اختلاف مورد نظر در اینجا از منظر هستی‌شناختی است که بخشی از طریق فلسفه و بخشی از طریق روان‌شناسی قابل شناسایی است. ویژگی‌هایی که بدون احتساب آن‌ها فرد را نمی‌توان به‌عنوان انسان دانست، ویژگی‌های ماهوی انسان است. منظور از ماهیت بشری فقط هویت زیست‌شناختی نیست، بلکه هویت انتزاعی است که ویژگی‌های مشابهی را در تمام افراد انسان تولید می‌کند. «اگر نبود چنین ماهیت مشترکی در میان انسان‌ها، هیچ جایگاهی برای رشته‌های تحصیلی چون تعلیم و تربیت، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی یا حتی اقتصاد وجود نداشت. چرا که پیش‌فرض تمامی این علوم این است که انسان‌ها مشابه یکدیگرند و در شرایط مشابه، مانند هم رفتار می‌کنند» (شمالی، ۲۰۰۱: ۲۳۰).

از این رو، می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مرجعیت نقش آن در هماهنگی، اتحاد و اجماع است؛ امری که از منظر پسااساختارگرا با عنوان نفی رابطه دال و مدلول تکذیب می‌شود. اندیشه‌های مرجعیت‌گرا در حوزه تربیت اخلاقی، عموماً ناظر بر ویژگی‌های مشترک انسانی است و ابتدای نظام ارزشی بر این ویژگی‌ها را ضروری می‌داند. این مفهوم در اسلام، با ارجاع به فطرت سلیم انسانی و سلسله مراتبی از ارزش‌های ذاتی تأمین می‌شود که نه تنها اصول اخلاقی را از قید زوال‌پذیری و کهنگی می‌رهاند؛ بلکه امکان قضاوت اخلاقی را نیز فراهم می‌آورد.

مرجعیت اخلاقی، یک نقطه محوری ترسیم می‌کند که اعمال در مدار آن به ویژگی اخلاقی

و ارزش باری متصف می‌شوند. ویژگی اساسی مرجعیت پیشینی بودن و تعیین‌کنندگی است. بنابراین، به نظر می‌رسد که اعتقاد به اصول و قواعد کلی، ثابت و فراگیر اخلاقی که در میان تمامی انسان‌ها - صرف نظر از ویژگی‌های جداکننده‌ای چون زبان، فرهنگ، قوم، نژاد و جغرافیا - قابل احترام و حائز ارزش است و نقطه محوری در ارزیابی و قضاوت ارزشی است، معنای پذیرش مرجعیت اخلاقی است؛ و التزام به ارزش‌هایی که عامل پایداری صفات انسانی است و پایبندی به آن‌ها ضرورتی همگانی دارد، و همین امر امکان و ضرورت تربیت اخلاقی را توجیه می‌نماید، نتیجه پذیرش مرجعیت اخلاقی است.

### نقد مرجعیت‌زدایی اخلاقی پسااخترارگرا از منظر اسلامی

در اینجا نگاه به پیامدهای مرجعیت‌زدایی اخلاقی پسااخترارگرا را با رویکردی انتقادی از منظر اسلامی به مبانی فلسفی پسااخترارگرایی دنبال کرده؛ نظر اسلام را در جایگاه رویکرد بدیل ارائه می‌نماییم.

چنانچه بخواهیم اندیشه مرجعیت‌زدایی اخلاقی پسااخترارگرا را از منظر مبنای معرفت-شناسی آن پی بگیریم، به اعتقاد پسااخترارگرایان به موقتی و موقعیتی بودن معارف و طرح این ادعا که «هیچ معرفت متقن و تغییرناپذیری وجود ندارد» می‌رسیم. این ادعا، جدای از اینکه خودمتناقض است، با وجود برخی معارف و قواعد ثابت و لایتغیر همچون قوانین ریاضی و قواعد منطقی نیز نقض می‌شود. در حالی که، از نظر اسلام امکان و وجود شناخت یقینی امری معقول و مورد تأیید است. قرآن کریم، در موارد متعدد، انسان‌ها را به تحصیل یقین فراخوانده است.<sup>۱</sup> در مقابل معرفت‌شناسی پسااخترارگرا، با تأکید بر پلورالیسم معرفتی و هم سطح دیدن ارزشی همه معارف، راهی برای تشخیص معرفت قابل قبول از غیر آن باقی نمی‌گذارد. از این منظر، هر نوع شناختی، صرف نظر از مبدأ و ابزار شناخت، از سطح یکسانی از اعتبار برخوردار است. این نوع نگرش به شناخت در حوزه ارزش‌ها، نمود کثرت‌گرایی ارزشی را به خود می‌گیرد. اما از منظر اسلامی هر یک از دسته‌بندی‌های مختلف معارف - معارف عقلی، حسی، تجربی، وحیانی، شهودی - از درجه اتقان و اعتبار متفاوتی برخوردار است. علامه، معارف را به‌طور کلی «به سه دسته حقایق، اعتباریات، و وهمیات» (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۱، ج ۱: ۵۷

۱. همچون: رعد/۲، بقره/۴ و ۱۱۸، مائده/۵۰، نمل/۳ و ۸۲

و ۵۸) تقسیم می‌کند که در آن حداقل دو گروه اول به نسبتی متفاوت از قطعیت معرفتی برخوردار است. واقع‌گرایی اسلامی ایجاب می‌نماید که مبانی و اصول تعلیم و تربیت در تناسب با واقعیت باشد. در حوزه تربیت اخلاقی اسلام هم متضمن مبانی مطلق، عینی و ثابت است و هم مشمول گزاره‌های تغییرپذیر متناسب با نیازهای مستحدثه. از نظر پساساختارگرایی شناخت و معرفت معادل تأویل و تعبیر است و از قطعیت برخوردار نیست و حقایق اموری امکانی‌اند. اما مبانی شناخت از منظر اسلام مطابقت با واقع است. پساساختارگرایی به ضدبازنمایی‌گرایی به معنای شکستن و طرد هرگونه ارتباط این همانی میان امور قائل است. کثرت‌گرایی افراطی و وابستگی هر نوع معرفت به زمینه، لغو تعمیم‌پذیری و فراگیری را به دنبال دارد، که این در تضاد با رسالت مرجعیت در تربیت اخلاقی است.

از منظر اسلامی، راه‌های کسب معرفت به معرفت حصولی منحصر نمی‌شود. بخشی به عنوان معرفت حضوری با مراتب مختلف مورد توجه است. اما به دلیل نفی متافیزیک و معارف شهودی و حضوری از منظر پساساختارگرایی، بخشی از تربیت اخلاقی که ناظر بر تقویت این بعد وجود آدمی و مبتنی بر آن است مغفول می‌ماند. یکی دیگر از راه‌های کسب معرفت، «مرجعیت» به معنای عام آن است یعنی استناد به صاحب رأی، همچون کسب معرفت و علم از طریق مرجع قرار دادن معصومان و سخنان ایشان، که از منظر پساساختارگرایی تحت عنوان نفی اقتدارگرایی قابل پذیرش نیست.

از منظر هستی‌شناسی می‌توان گفت مطابق با هستی‌شناسی اسلامی جهان خالقی حکیم، مدبر و توانا دارد که برای خلقت هر موجود هدف و غایتی در نظر داشته است، «همه موجودات متوجه هدف‌هایی هستند که متناسب با وجود آنهاست و نظام خلقت، آنها را به طرف اهداف نامبرده سوق می‌دهد و انسان نیز از این حکم کلی مستثنا نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۲). گذشته از نفی خالق و صرف نظر از نگاه الحادی نسبت به جهان خلقت، پساساختارگرایان تصور غایت و مقصد معین را به دلیل محدودیت بخشی و نشانه‌گذاری مسیر حیات طرد می‌کنند. هستی‌شناسی اسلامی، هر موجودی را دارای ویژگی‌های منحصر به فردی می‌داند که از او جدایی‌ناپذیر است. به عبارت دیگر، هر موجودی ماهیتی امکانی دارد که در پرتو رابطه علیت چنانچه شرایط یا علل تأمه آن حاصل شود بروز می‌نماید. مطابق این تعبیر از هستی، بخشی از تربیت اخلاقی بر محوریت شکوفایی و تقویت استعدادها

و بالقوگی‌هایی صورت می‌پذیرد که فطری انسان‌هاست. درحالی‌که، این نوع نگاه به هستی با نگاه پساساختارگرایی که مبتنی بر نفی هستی‌شناسی این همانی استوار است در تضاد است. ضد بنیادگرایی پساساختارگرا مانع پذیرش هر امر متعین فرافرهنگی، فرازمانی، و فرامکانی می‌شود.

تأکید بر هستی و هویت‌های متکثر راه را بر ارائه روش‌های معین تربیتی - که ناظر بر اهدافی ویژه است - می‌بندد. از منظر اسلامی، اعتقاد به ذومراتب بودن هستی انسان خود دلیلی است بر امکان و ضرورت تربیت؛ درحالی‌که، مراتب و تشکیک وجود و هستی به‌عنوان حرکتی خطی، پیوسته و مداوم که مولد تقابل‌های دوگانه و ترجیح است از نظر پساساختارگرایان قابل پذیرش نیست. از منظر اسلامی تشکیک وجود نشان از تدریجی بودن هستی انسان و حرکت جوهری دارد؛ «حرکت به‌طور کلی خروج از قوه به فعل است و این خود کمال است ولی وقوع آن در جوهر ملازم با اشتداد جوهر و تکامل مضاعفی می‌باشد جوهر با وقوع حرکت در آن لحظه به لحظه به تکامل جدید نائل می‌آید» (دهقانی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۴۷). اما هستی‌شناسی پساساختارگرا، حرکت را بدون جهت و غایت و در گسست و مستقل از لحظه پیشین مورد نظر دارد. حرکتی که هستی را از یک روند خطی و پیش‌رونده برهاند. بر مبنای چنین نگرش هستی‌شناسانه‌ای، ترسیم محصول مطلوب و غایی برای تربیت اخلاقی ناخوشایند می‌نماید. درحالی‌که، از منظر اسلامی، فرآیند تربیت اخلاقی ضمن صحنه گذاشتن بر اصل استمرار و در عین تناسب با مراحل وجود بر محوریت اصول ثابت کلی استوار است. این نگرش به هستی، با نگرش پساساختارگرایی که هستی امور را بی‌بنیاد، به دور از انسجام، گوناگون، و ناپایدار می‌داند در تقابل است. نقد دیگری که می‌توان به مبنای هستی‌شناسی پساساختارگرا وارد دانست، عدم توجه به تمامی زوایای وجودی انسان است. تأکید بر بعد جسمانی وجود انسان تا اندازه‌ی زیادی منجر به نادیده گرفتن بعد معنوی وجود انسان به‌عنوان بخش مهمی از هستی اوست و همین امر موجبات بروز مشکلاتی را در امر تربیت اخلاقی فراهم می‌آورد.

اما، از بعد انسان‌شناسانه می‌توان ادعان داشت که تقلیل‌گرایی پساساختارگرا، همه‌ وجوه و توانایی‌های انسان را به زبان تقلیل می‌دهد. در این میان، جنبه‌ی درونی وجود و نیت و انگیزه‌ی انسانی بیش از وجوه دیگر مغفول می‌ماند. نگاهی که امکان شناخت انسان را به چالش می‌-

کشد، انسان را آنقدر دستخوش تفاوت‌ها و تغییرات می‌بیند که امکان تصور قطعی و واحد از او را مخدوش می‌سازد. انسان، در معناسازی نیز متحیر و شکاک است و جایی برای قطعیت شناختی وجود ندارد. زیرا این قطعیت به معنی برگزیدن و ترجیح است. از منظر اسلامی، انسان با اراده و اختیار خویش نقش آفرینی می‌کند. درحالی‌که، با وجود تأکید بسیار پسا ساختارگرایی بر اختیار و خویش‌سازي، این رویکرد، انسان را مجعول زبان و محصور در گفتمان می‌داند و این تناقضی دیگر را نشان می‌دهد. ترسیم انسان محصور در گفتمان، هرچند به‌طور موقت، ترسیم ساختاری برای اندیشیدن و نوع زندگی انسان است؛ اما این در تضاد با مفهوم تحدیدناپذیری، قلمروزدایی و اندیشه ساختارشکنی است. متعاقب این معنا بر هویت‌های متکثر و ناپایدار تأکید می‌کند، گویی انسان ظرفی تهی از مظروف است که هر زمان با مظروفی متفاوت پر می‌شود. چنین رویکردی نسبت به انسان، با وجود آنکه سخن از اختیار و برخورداري از «بازی آزاد» است، در حقیقت هیچ‌گونه اقتدار و انتخابی را برای انسان متصور نمی‌شود.

پسا ساختارگرایی، همچون سایر رویکردهایی که دارای جنبه‌هایی از وجوه مادی‌گرایی است، وجود انسان را در وجود مادی او منحصر می‌داند. از این منظر، سخن گفتن از نفس در برابر جسم، امری مبهم و بی‌معنی است. درحالی‌که، قرآن از نفس اماره و لوامه و مطمئنه سخن به میان می‌آورد و کمال وجودی انسان را نه در ساحت جسمانی که در ساحت روحانی او می‌داند. همین ساحت است که مشمول تحول تربیتی می‌شود و مورد نظر در تربیت اخلاقی است. اسلام، بر وجود فطرت و سرشتی مشترک در میان انسان‌ها تأکید دارد، و این امر مؤید پذیرش مرجعیت اصول اخلاقی فراگیر است. درحالی‌که، پسا ساختارگرایی انسان‌ها را با ویژگی‌هایی متباین، متکثر و سرشار از تفاوت‌ها می‌نگرد که امکان وجود هرگونه «انسانیت مشترک» را منتفی می‌سازد. از نظر اسلام، انسان موجودی کمال‌گراست و کمال‌طلبی او نامتناهی است. اما این سخن معادل تحدیدناپذیری مورد نظر پسا ساختارگرایی نیست. نامتناهی دیدن کمال به معنی آن است که انسان از منظر اسلامی در پی کمال نهایی یعنی قرب الهی است و به این دلیل در دوران حیات خود در این جهان هرگز به کمالی این جهانی بسنده نخواهد کرد، از سوی دیگر، این کمال‌طلبی نامتناهی نشان از نیاز به تربیت مداوم و آمیخته با زندگی دارد.



اما از منظر مبنای ارزش‌شناسی باید گفت که از دیدگاه پساساختارگرایی امکان ارائه تعریف مشخص و متمایز برای ارزش‌ها وجود ندارد. ملاک و معیاری معین برای ارزشمندی پذیرفته نیست. زیرا ارزش‌ها اموری نامتعیین، موقعیتی، و فردی هستند و هرکس می‌تواند مجموعه‌ای از کدهای ارزشی را برای خود صورت‌بندی نماید. اما مشکل جایی رخ می‌نماید که ارزش‌های پذیرفته شده فردی، در سطح جامعه، در تضاد باهم قرار گیرند. پساساختارگرایی، با ابتدای بر کثرت‌گرایی ارزشی، راه حلی برای رفع تضاد ارزشی ندارد. اما «در نگاه اسلامی در صورت تزامم میان ارزش‌ها ارزش برتر ملاک انتخاب معقول است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۰۱).

از منظر اسلامی، تعیین ارزش‌های اخلاقی، نه براساس خواست و اراده شخصی، بلکه در پیوستگی با هدف غایی حیات آدمی تدوین می‌شود. از آنجا که حیات آدمی مشمول یک هدف غایی واحد است، امکان اشتراک مبنای ارزش‌شناختی وجود دارد. این نوع نگاه به هستی ارزش‌هاست که به آن‌ها قابلیت تعلیم و آموزش می‌بخشد. علامه تأکید دارد که «کل جامعه هیچوقت بی‌نیاز از هدف مشترک نیست، و آن هدف مشترک عبارت است از سعادت حقیقی، (نه خیالی) و رسیدن به قرب و منزلت نزد خدا، و این خود یک پلیس و مراقب باطنی است که همه نیت‌ها و اسرار باطنی انسان را کنترل می‌کند تا چه رسد به اعمال ظاهری» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۵۴). بنابراین، وجود هدف مشترک بهترین تأیید برای ضرورت پذیرش مرجعیت اصول اخلاقی مشترک است.

از سوی دیگر، تعلیم و تربیت فرآیندی هدفمند است و تناسب مراحل تربیت با مراتب رشد ناظر بر اصل تدریج و استمرار در تربیت است. چنانچه هدف نهایی برای این فرآیند ترسیم نشده باشد، امکان ارزیابی حصول مقصود در مرتبه پیشین، و مجوز ورود به مرتبه پسین چگونه خواهد بود. با نفی هدف نهایی از سوی پساساختارگرایان، رسالت تربیت اخلاقی به کسب تجارب زیسته تقلیل می‌یابد.

بدین ترتیب، از منظر اسلامی، همه امور نمی‌توانند از ارزش یکسانی برخوردار باشند و این نشان بر تأیید وجود سلسله مراتب ارزشی است و مقید شدن به هر مرتبه از ارزش‌ها، شیوه‌ها، و روش تربیتی خاصی را اقتضا می‌نماید. در چنین نظامی از ارزش‌ها، امکان قضاوت و داوری ارزشی نیز فراهم است. درحالی‌که، ارزش‌ها از منظر پساساختارگرایی در ارتباطی افقی با

یکدیگر قرار دارند. در این صورت، سخن گفتن از معیار، تقدم و تاخر و در نهایت داوری ارزشی بی‌معنی است. نکته دیگر، نادیده گرفتن تفاوت و تمایز میان دو دسته ارزش‌های ذاتی و عرضی با عنوان نفی سلسله مراتب ارزشی و نفی تقابل‌های دوگانه است. از منظر اسلامی، آن دسته از ارزش‌ها که در شرایط خاص می‌توانند دستیابی به ارزشی ذاتی را تسهیل نمایند از مرجعیتی موقت و نسبی برخوردار هستند. تشخیص و تمایز میان ارزش ذاتی و عرضی مانع از خلط میان وسیله-هدف می‌شود؛ و موجب حفظ متریبان اخلاقی در مسیر کمال حقیقی و نیل به مطلوب و هدف غایی است.

### بحث و نتیجه‌گیری

رهیافت کلی مرجعیت‌زدایی اخلاقی پس‌اساختارگرا، برای تربیت اخلاقی، درکنار تأکید بر خواست ارزش‌گذار، نگرش‌های ذهن‌گرایانه به اخلاق، و صحنه‌گذاران بر هویت‌های متکثر؛ بالابردن ضریب تحمل عقاید مخالف است. بازتاب نهایی رهیافت مذکور تقویت روحیه انفعالی نسبت به رویکردهای ارزشی رقیب و تهی از حس مفاهمه و همدلی است. در واقع، نگرش پس‌اساختارگرایی به اخلاق، کثرتی از افراد با دیدگاه‌های متباین را بدون هیچ‌گونه رابطه مشترک انسانی در انفصال با یکدیگر نگاه می‌دارد.

بدون ترسیم هدف و غایت نهایی، ارزیابی میزان موفقیت یا عدم موفقیت در تربیت اخلاقی امکان‌پذیر نیست. تنوع، تفاوت و کثرت نظرات ارزشی خود بخشی از واقعیت است که ضرورت توجه را ایجاد می‌نماید؛ اما توجه به تفاوت‌ها به‌طور مطلق و نادیده گرفتن شباهت‌ها با ادعای نفی جزم‌گرایی و تصلب، خود نوعی نگرش جزم‌گرایانه است که در ترویج روحیه خودمحوری و خودمرجعی در اخلاق بسیار مؤثر است. نفی مرجعیت به‌طور کامل از حوزه اخلاق نه فقط بی‌اعتنایی به ارزش‌های مشترک انسانی است، بلکه به جهت دامن زدن به نگرش‌های فردگرایانه و نسبی امکان و ضرورت تربیت در ساحت اخلاقی را نیز با تردید مواجه می‌سازد. می‌توان گفت تربیت اخلاقی پس‌اساختارگرا نقش اصول محوری اخلاقی، مربی و الگوهای تربیتی، تعاملات فرهنگی و سلامت جامعه را در نهایت به نقش خواست‌متریبی و فهم شخصی او از اخلاق تقلیل می‌دهد.

آنچه اهمیت نظر اسلام را در حوزه تربیت اخلاقی دو چندان می‌کند توجه به انسان با تمام

ویژگی‌های فطری و طبیعی اوست. همانگونه که تغییر و تفاوت از واقعیات حیات انسانی است، ثبوت و تشابه نیز از ضروریاتی است که در حوزه اخلاقی به‌طور خاص غیرقابل انکار است. انکار ویژگی‌های فراگیر و جاودانی نوع انسان به معنای تهی کردن انسان از معنای انسانیت و عدم توجه به امکان گفتمان، مفاهمه و همگرایی جهانی است که منجر به تأکید بر نابرابری‌ها به‌جای تقویت نگاه برادرانه به یکدیگر است.

مرجعیت مورد نظر اسلام، در حوزه تربیت اخلاقی، مرجعیتی معتدل است که می‌تواند با نیازها و شرایط متغیر جوامع انسانی همراه شود. مرجعیت‌پذیری اخلاقی در اسلام، به‌معنی عدم توجه به تفاوت‌ها یا نادیده گرفتن اصل تغییر و لزوم تحول نیست. در واقع، اسلام ثبات و تغییر را به‌طور مطلق نمی‌پذیرد. اسلام دارای احکام و مقررات ثابت و متغیر است. همین امر در حوزه ارزش‌ها و اخلاقیات نیز بروز و ظهور دارد. تربیت اخلاقی واقع‌گرا، تربیتی است که ثبوت و تغییر مبانی و اصول تربیتی را در تناسب با حرکت به‌سوی سعادت واقعی و تکامل مورد توجه قرار دهد. این نوع تربیت اخلاقی می‌تواند با شرایط پیشرفت فناورانه و فضای متغیر جهانی متناسب شود، ولی با استحاله اخلاقی، انسان را از انسان بودنش دور نسازد. این امر، مستلزم اعتقاد به مرجعیت و قطعیت مجموعه‌ای از اصول اخلاقی، و در عین حال منعطف و موقعیتی دیدن احکام و مصادیق آن است.

## منابع

- دهقانی، محسن (۱۳۸۸). فروغ حکمت، ترجمه و شرح نهاییه‌الحکمه، ج ۱، قم: بوستان کتاب.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۵۴). اخلاق و مذهب. قم: تشیع.
- شریعتی سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۱). تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۱، ۲، ۳. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). تفسیرالمیزان. ج ۲، ۴، ۷. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامع مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). روابط اجتماعی در اسلام. به کوشش سیدهادی خسروشاهی و محمد جواد حجتی کرمانی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی تا). نهاییه‌الحکمه (نهایت فلسفه). ج ۱. ترجمه مهدی تدین. قم: بوستان کتاب.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۱). اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی، قم: حوزه علمیه قم.
- مصباح یزدی، محمد تقی و گروهی از نویسندگان (۱۳۹۰). فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. تهران: مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه).
- Adorno, T.W., Frenkel-Brunswick E., Levinson, D.J. & Sanford, N. S., (1950). *The Authoritarian Personality*. Harper and Row. New York.
- Biesta Gert J.J. (2002). *Preparing for the incalculable: Deconstruction Justice, and The question of education*. in " *Derrida and Education*" London: Routledge.
- Caputo, J.D.(ed). (1997). *Deconstruction in a Nutshell, A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Carr, David. (2003). *Education, Knowledge And Truth: Beyond the postmodern impasse*. Taylor & Francis e-Library.
- Carr, David & J.W.Steutel (eds). (1999). *Virtue Ethics and Moral Education*. London: Routledge.
- 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, Dialouges 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*”.NewYork and  
London:Routledge.

Herberg, will (1968).*What is the Moral Crisis of Our time?* Available at:  
[www.mmisi.org/ir/04\\_02\\_03/herberg.pdf](http://www.mmisi.org/ir/04_02_03/herberg.pdf)

Marshall James D. (ed). (2004). *Poststructuralism, Philosophy, Pedagogy*. USA:  
Kluwer Academic Publishers.

Marshall, B.K.(1992). *Teaching the Postmodern*. London: Routledge.

Schag, Calvin, O. (1997). *The Self after Postmodernity*”.Yale University press.  
New Haven and London.

Shomali, Mohammad A. (2001). *Ethical Relativism: An Analysis of the  
Foundations of Morality*. published by Islamic College for Advanced Studies  
Press (ICAS).

Webster Marriam (1996). Dictionary of Law.

