



Knowledge and Value; Critical Notes on Abdalkarim Soroush's Theoretical Approach

Saeid Muhammadpour¹  Seyed Hamidreza Mirazimi² 
Behrouz Muhammadimunfared³ Hossein Hashemnezhad⁴

1. PhD in Theology, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: mohammadpour@ut.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Ethics, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author). E-mail: hmirazimi@ut.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Ethics, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: mohammadimunfared@ut.ac.ir
4. Assistant Professor, Department of Quran and Islamic Texts, Faculty of Islamic Education and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: hashemnezhad48@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received: 08 September 2023 Received in revised form: 10 October 2023 Accepted: 16 October 2023 Published online: 22 December 2023</p> <p>Keywords: Existences, Credits, Knowledge, Needs, Relative Necessity, Soroush, Value.</p>	<p>The relationship between knowledge and value is a subject of interest within the realm of transethics. To that end, Soroush has put forth the theory of knowledge and value separation. The purpose of this article is to delineate the fundamental components of Soroush's theory through the application of descriptive-analytical methodology. Five factors, according to the research findings, influenced Soroush's conception of this notion: adhering to positivists' definitions and differentiations of sciences; the notion that the deduction of "must" from "is" violates the principles of logic; believing that values are nothing more than credits; consider scientific ethics to be an impersonal branch of ethics; the conviction that scientific ethics and determinism are inextricably linked. As evidenced by the research findings, deriving "oughts" from "beings" does not necessitate a connection between knowledge and value; rather, it enables the development of ethics through reliance on facts (beings) rather than determinism and impersonality. In reality, the moral provisions are the same necessity that exists between human action and its consequences. Science can also encompass non-experimental knowledge; it comprises experimental knowledge as well as intellectual, mystical, narrative, and philosophical knowledge.</p>

Cite this article: mohammadpour, S.; Mirazimi, S. H.; Muhammadimunfared, B.; Hashemnezhad, H; (2023). Knowledge and Value; Critical Notes on Abdalkarim Soroush's Theoretical approach. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 13(4): 77-90.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.365005.1647>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.365005.1647>



تحلیل انتقادی نسبت دانش و ارزش در دیدگاه عبدالکریم سروش

سعید محمدپور^۱ سیدحمیدرضا میرعظیمی^۲ بهروز محمدی منفرد^۳ حسین هاشم نژاد^۴

۱. دکترای الهیات، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. muhammadpour@ut.ac.ir

۲. استادیار گروه اخلاق، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). hmirazimi@ut.ac.ir

۳. دانشیار گروه اخلاق، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. muhammadiminfared@ut.ac.ir

۴. استادیار گروه قرآن و متون اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. hashemnezhad48@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

رابطه دانش و ارزش یکی از مباحث در حوزه فرا اخلاق به شمار می‌رود؛ سروش نظریه جدایی دانش از ارزش را مطرح کرده است و این مقاله با هدف احصای عوامل زمینه‌ساز طرح این نظریه از سوی سروش و به روش توصیفی-تحلیلی، انجام گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، پنج عامل سبب شد تا سروش این ایده را مطرح کند: تبعیت از پوپر و تأثیرپذیری از پوزیتیویست‌ها در تعریف علم و تمایز علوم؛ اعتقاد به اینکه استنتاج «باید» از «هست»، با قواعد منطق ناسازگار است؛ باور به اینکه ارزش‌ها، اعتباریات محض هستند؛ اعتقاد به اینکه اخلاق علمی، اخلاقی بی‌هویت است؛ اعتقاد به اینکه اخلاق علمی، با جبرگرایی ملازمه دارد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد، می‌توان «باید»‌ها را از «هست»‌ها استنتاج کرد؛ قائل شدن به وجود پیوند میان دانش و ارزش، منجر به جبرگرایی و بی‌هویتی اخلاق نخواهد شد، بلکه می‌توان با تکیه کردن بر حقایق (هست‌ها)، به اخلاق هویت بخشید؛ مفاد بایدونبایدی‌های اخلاقی در واقع همان ضرورت بالقیاس است که میان فعل انسان و نتایج فعل او برقرار می‌شود؛ علم، هم شامل دانش تجربی است و هم شامل دانش عقلی، عرفانی، نقلی و فلسفی و تعریف علم می‌تواند معارف غیرتجربی را نیز دربرگیرد.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۷/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

ارزش، اعتباریات، بایدها، دانش، سروش، ضرورت بالقیاس، هست‌ها.

استناد: محمدپور، سعید؛ میرعظیمی، سیدحمیدرضا؛ محمدی منفرد، بهروز؛ هاشم نژاد، حسین. (۱۴۰۲). تحلیل انتقادی نسبت دانش و ارزش در دیدگاه عبدالکریم سروش. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۳(۴): ۷۷-۹۰.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.365005.1647>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.365005.1647>

۱. مقدمه و بیان مسئله

یکی از مباحثی که در فلسفه اخلاق مورد توجه است، بحث تبیین رابطه دانش و ارزش است و به بررسی این موضوع می‌پردازد که آیا گزاره‌های ارزشی بر پایه «هست»ها شکل می‌گیرند. سروش معتقد است هرگز نمی‌توان گزاره‌های ارزشی را با تکیه بر حقایق (هست‌ها) استنتاج کرد. درخصوص تاریخچه این نظریه، آن‌گونه که مورخین فلسفه اخلاق می‌گویند، هیوم، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، اولین بار در سال ۱۷۴۰ در آثار خود به‌طور صریح حرف از جدایی دانش و ارزش به میان آورد و نظریه جدانگاری «باید»ها از «هست»ها را مطرح کرد (Hume 1978: 469). یکی از فیلسوفانی که بعد از هیوم به نظریه جدانگاری دانش و ارزش جانی دوباره بخشید، امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، فیلسوف برجسته آلمانی بود، او نیز بر عدم استنتاج «باید» از «هست» تأکید داشت (باربور، ۱۳۷۹: ۹۴). در قرن بیستم کارل پوپر- فیلسوف علم- نیز علم را فارغ از ارزش‌ها می‌دانست (ریموندپوپر، ۱۳۷۵: ۲۸۳-۲۸۶). سروش نیز به‌عنوان یک نوآندیش در دوره معاصر از آرای فلاسفه غربی به‌خصوص کانت و پوپر متأثر بوده است و نظریه تبیین دانش و ارزش را مطرح کرده است.

پرداختن به این موضوع از آن‌رو حائز اهمیت است که تبیین عقلانی ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی فقط زمانی میسر است که معتقد به وجود رابطه میان دانش و ارزش باشیم زیرا اگر ارزش‌ها را بیگانه از واقعیات بدانیم در آن‌صورت ارزش‌ها از محدوده عقل خارج خواهند بود. زیرا عقل، صرفاً با واقعیات سروکار دارد و زمانی که ارزش‌ها بیگانه از واقعیات فرض شوند به‌تبع با هیچ برهان عقلی نمی‌توانیم ارزش‌ها را اثبات کنیم و معیاری برای تعیین حقانیت یک حکم اخلاقی در دست نخواهیم داشت، درنتیجه قادر نخواهیم بود نظریات مختلف اخلاقی را از نظر درستی یا نادرستی ارزیابی کنیم و همه نظریات از اعتبار یکسانی برخوردار خواهند بود و در دام کثرت‌گرایی گرفتار خواهیم شد. هدف از این طرح پژوهشی، مشخص نمودن عوامل زمینه‌ساز ارائه نظریه جدا انگاری دانش و ارزش در دیدگاه سروش است تا با نقد آن‌ها بتوان پیوند میان دانش و ارزش را اثبات کرد. بنابراین سؤال اصلی پژوهش این است که چه عواملی زمینه شکل‌گیری نظریه جدانگاری دانش و ارزش را در اندیشه سروش فراهم کرد و چه نقدهایی بر این عوامل وارد است. پاسخ به این سؤال از آن‌رو مهم است که عقیده به گسست میان دانش و ارزش تبعات ناگواری مانند: نبود معیاری برای معقولیت احکام اخلاقی و پذیرش نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی اخلاقی را به دنبال دارد، چنان‌که سروش نیز ابتدا نظریه جدانگاری را پذیرفت و پس از مدتی با اتکای به همین نظریه، نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی اخلاقی را نیز مطرح کرد. اعتقاد به نسبی‌گرایی باعث می‌شود عملی که امروز خوب تلقی می‌شود به‌صرف یک تحول اجتماعی تبدیل به عمل قبیح شود و برعکس، واضح است که نسبی‌گرایی در اخلاق، نادرست و مذموم است. همچنین کثرت‌گرایی باعث می‌شود همه گزاره‌هایی که متضاد هم هستند به یک اندازه قابل قبول باشند مثلاً جمله «راستگویی خوب است» و جمله «راستگویی بد است» هر دو صحیح تلقی می‌شوند درحالی‌که مشخص است که دو جمله که متناقض و متضاد هم هستند، هر دو نمی‌توانند صحیح باشند. درواقع کثرت‌گرایی اخلاقی نظریه‌ای است که در آن اخلاق عمدتاً با هدف تأمین منافع مادی و سودانگاری معنا پیدا می‌کند.

بنابراین هرگونه موضع‌گیری در این موضوع، می‌تواند اظهارنظرهای بعدی ما در زمینه مباحث و مسائل دیگر اخلاق را به‌طور جدی تحت تأثیر قرار دهد. با توجه به اهمیت موضوع درصدد هستیم در این طرح پژوهشی با روش توصیفی-تحلیلی عواملی را که ریشه بروز نظریه جدانگاری دانش و ارزش از سوی سروش شده است را از سخنان وی احصا کنیم و سپس به نقد این عوامل می‌پردازیم.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه درخصوص رابطه علم و ارزش به رشته تحریر درآمده است و در آن‌ها تأثیر متقابل ارزش‌ها و علم مورد بررسی قرار گرفته است، اما تاکنون پژوهش مستقلی که به‌طور مبسوط بر اندیشه سروش درخصوص رابطه دانش و ارزش متمرکز شده باشد و با نگاه انتقادی این رابطه را واکاوی کند یافت نشده است. در ادامه به برخی از کتاب‌ها و مقالاتی که با این پژوهش ارتباط نزدیکی دارند اشاره می‌کنیم:

ابوالقاسم فنایی (۱۳۷۷) مقاله «پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق»: نویسنده در این مقاله به‌طور کلی رابطه علم و اخلاق را بررسی کرده است و ابتدا مفاهیم اخلاقی را از نظر عینی بودن یا ذهنی بودن بررسی کرده و سپس ویژگی‌های جملات اخلاقی به لحاظ انشایی یا اخباری بودن را بازگو کرده و اذعان می‌کند که میان علم و اخلاق اتحاد وجود دارد. با توجه به اینکه هدف مقاله، بررسی کلی رابطه علم و اخلاق بوده بنابراین به نظریات جداانگاری علم و اخلاق و دلایل افرادی که به جدایی معتقدند اشاره‌ای نکرده و به تبع در مورد نظرات سروش هم بحثی به میان نیامده است.

مهدی غیاثوند و حمید طالب‌زاده (۱۳۹۳) مقاله «دانش، ارزش، دانش ارزش‌بار»: در این مقاله تأثیراتی که ارزش‌ها بر دانش دارند بررسی شده و نظرات برخی از فلاسفه در آن مطرح شده ولی در مورد نظریه سروش و عوامل زمینه‌ساز آن نظریه حرفی مطرح نشده است. رضا صادقی (۱۳۹۳) مقاله «دانش ارزش‌مدار و مسئله عینیت»: مؤلف به‌طور در مورد رابطه دانش و ارزش بحث کرده است و ویژگی عینیت در جملات اخلاقی را در رابطه با نظریه اتحاد علم و اخلاق به بحث گذاشته و اشاره‌ای به نظریه سروش نداشته است. محسن جوادی (۱۳۷۵) کتاب مسئله باید و هست: مؤلف در این کتاب، تاریخچه بحث باید و هست را مطرح کرده و تفاسیر مختلفی که از کلام هیوم در خصوص رابطه دانش و ارزش وجود دارد را شرح داده است و سپس مکاتب واقع‌گرا و غیر واقع‌گرا را مطرح کرده است، همچنین به بحث اعتباریات نزد محمدحسین طباطبایی و محقق اصفهانی اشاره کرده و سپس مفاهیم باید، حسن و قبح را مورد بررسی قرار داده است. اگرچه این کتاب از زوایای خاصی رابطه باید و هست را مطرح و تبیین کرده است ولی نظرات سروش مطرح نشده است. محمدرضا مدرسی یزدی (۱۳۶۰) کتاب فلسفه ارزش‌ها: در این کتاب در خصوص مفهوم ارزش و انواع ارزش‌ها بحث شده است همچنین به مباحثی مانند حسن و قبح عقلی، عقل عملی و عقل نظری پرداخته است و بحثی با عنوان هست‌ها و باید‌ها را نیز مطرح کرده که در این بخش در چند پاراگراف به‌طور مختصر به نظریه جداانگاری سروش اشاره کرده ولی هیچ‌گونه شرح مبسوط و یا نقدی مطرح نشده است. رضا صابری (۱۳۸۲) مقاله «بی‌ارزشی دانش، نقدی بر کتاب دانش و ارزش»: این مقاله بیشترین تمرکز خود را بر روی نقد نظریه تکامل که در کتاب سروش به‌طور مبسوط شرح داده شده بود مبذول داشته است و از آنجا که بیشتر جنبه زیستی و علم زیست‌شناسی دارد بالتبع به رابطه علم و اخلاق توجهی نکرده است.

۳. روش پژوهش

روش انجام‌دادن پژوهش، توصیفی-تحلیلی است و شیوه گردآوری اطلاعات نیز طبق روش کتابخانه‌ای و مطالعه اسناد و مدارک است. داده‌ها با روش فیش‌برداری طبقه‌بندی شده‌اند، در گردآوری داده‌های کیفی از روش تحلیل محتوا استفاده شده است. مقاله حاضر در دسته مقالات بنیادی جای می‌گیرد. این تحقیق آرای سروش را از کتاب‌ها و مقالات متعدد وی جمع‌آوری و مورد بررسی قرار داده و سپس با روش تحلیلی-انتقادی آرای ایشان را نقد کرده است. در ادامه پس از مفهوم‌شناسی دانش و ارزش، عوامل تأثیرگذاری که زمینه شکل‌گیری نظریه تباین دانش و ارزش در اندیشه سروش شده را تبیین و نقد می‌کنیم.

۴. مفهوم‌شناسی دانش و ارزش از دیدگاه سروش

علم از دیدگاه سروش: منظور سروش از علم در بحث حاضر، هر نوع دانشی نیست بلکه علم به معنای دانستنی‌هایی است که تجربه مستقیم حسی در داوری و گردآوری‌شان دخیل باشد؛ علم در اینجا در برابر جهل قرار نمی‌گیرد، بلکه در برابر دانستنی‌هایی قرار می‌گیرد که آزمون‌پذیر نیستند؛ اخلاق (دانش خوبی‌ها و بدی‌ها)، متافیزیک، منطق، فقه و... همه بیرون از معنای علم هستند درواقع این معنای علم ترجمه کلمه «science» است (سروش، ۱۳۸۸: ۴).

ارزش از دیدگاه سروش: منظور سروش از ارزش در ترابط رابطه دانش و ارزش‌ها، مجموعه مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی یا همان فضایل و رذایل اخلاقی است که در قالب «خوب» و «بد» و «باید» و «نباید»، «درست» و «نادرست» و «وظیفه» مطرح می‌شوند (سروش، ۱۳۸۰: ۱۵-۱۲ و ۱۳۵۸: ۱۳، ۲۸ و ۳۵).

۵. نسبت دانش و ارزش از دیدگاه عبدالکریم سروش

به باور سروش علم و اخلاق دو مقوله جدا از هم هستند؛ به طوری که ارزش‌ها و اخلاقیات هیچ وابستگی به حقایق و علوم ندارند و ارزش‌ها هرگز بر علم تکیه نکرده‌اند.

سروش با مطرح کردن نظریه جداانگاری میان دانش و ارزش یا به عبارتی استقلال اخلاق از واقعیت، در جرگه قائلان به غیر واقع‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرد. در مقابل غیر واقع‌گرایی، معتقدین به واقع‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرند؛ میلر در کتاب دایره‌المعارف فلسفه اخلاق، در معرفی این دو گروه می‌گوید: واقع‌گرایان اخلاقی، احکام اخلاقی را گزاره‌های صادقی می‌دانند و نظریه غیرواقع‌گرایان را که می‌گویند احکام اخلاقی و توجیه آن احکام وابسته به باورها و احساسات گوینده و آداب و رسوم جاری در فرهنگ آنان است، نمی‌پذیرند (Miller, 1992: 848). در ادامه بحث، عواملی که منجر به ارائه نظریه جداانگاری دانش و ارزش از سوی سروش شد را تبیین و نقد می‌کنیم.

عامل اول: تبعیت از پوپر و تأثیرپذیری از پوزیتیویست‌ها در تعریف علم و تمایز روشی علوم

پوزیتیویست‌ها، یگانه‌منبع مورداعتماد برای دستیابی به معرفت علمی را تجربه می‌دانستند و می‌گفتند ادراک تجربی تنها منبع کسب دانش است که باید فاعل شناسا دخالتی در آن نداشته باشد و عاری از هر نوع آگاهی پیش‌داورانه باشد (Kolakowski, 1972: 11). پوزیتیویست‌ها در بنیان معرفت علمی، هیچ نقشی برای ارزش‌ها قائل نمی‌شدند (همان: ۱۷). سروش خود نیز در کتاب تفرج صنع بر این تأثیرپذیری اذعان کرده است و عامل اصلی تمایز علوم را در «روش» دانسته و به‌صراحت می‌گوید: «تأکید بر جداکردن شاخه‌هایی از دانش از شاخه‌های دیگر به کمک روش، نسبتاً یک بینش جدید است و یکی از محورهای اصلی تفکر پوزیتیویسم همین است که با تکیه بر روش، شناخت و دانش خود را از سایر شناخت‌ها متمایز می‌کنند نه از طریق موضوع» (همو، ۱۳۶۶: ۲۵). از دیدگاه سروش، روش علم، روش تجربی است و به هر معرفتی که از راه تجربه کسب نشود، علم اطلاق نمی‌شود؛ از طرفی روش معرفت اخلاقی یک روش غیر تجربی است و چون روش علم و اخلاق از هم متفاوت است پس هیچ ارتباطی هم میان آن‌ها وجود ندارد. او به‌صراحت به این نکته اشاره می‌کند که «روش غیر تجربی، ما را به علم و شناخت واقع نمی‌رساند و هرچیزی که از طریق روش فلسفی و عقلی به دست آید، علم محسوب نمی‌شود» (سروش، ۱۳۷۳: ۴۴۲).

پوپر نظریه تحقیق‌پذیری تجربی، که از سوی پوزیتیویست‌ها ارائه شده بود را ناقص می‌دانست به‌همین دلیل در راستای تجربه‌گرایی، نظریه ابطال‌گرایی را مطرح کرد چراکه پوزیتیویست‌ها در روش تحقیق‌پذیری، تجربه را تنها معیار معناداری علوم قلمداد می‌کردند و تجربه هم منحصر در تجربه حسی بود و هر معرفتی که از این روش تبعیت نمی‌کرد را پوچ و بی‌معنا به حساب می‌آوردند (وارنوک، ۱۳۸۰: ۱۰۴).

پوپر فیلسوف علم بود او نمی‌توانست بپذیرد که متافیزیک هم یک معرفت پوچ و بی‌معنا است و چون به نظریه تجربه‌گرایی هم تعلق خاطر داشت برای اینکه هم نظریه تجربه‌گرایی را پذیرفته باشد هم معرفت فلسفی را بی‌معنا تلقی نکند، نظریه ابطال‌گرایی را ارائه کرد و معارف را به دو دسته معارف علمی و معارف غیرعلمی تقسیم و اذعان کرد که تنها روش کسب علم همان روش تجربی و توجه به ادراک حسی است اما متافیزیک هم یک معرفت است؛ منتها معرفتی غیرعلمی است و اگرچه به‌صورت تجربی آزمون‌پذیر و ابطال‌پذیر نیست ولی معرفت‌زا به شمار می‌آید (ریموند پوپر، ۱۳۷۲: ۱۹۰-۲۲۷). سروش نیز به تبعیت از پوپر معرفت را به علمی و غیرعلمی تقسیم کرد و معرفت غیرعلمی را هم مورد توجه قرار داد، اگرچه معتقد بود باید از ورود آن‌ها در حریم علم خودداری کرد و آن‌ها را به‌عنوان پیش‌فرض علم به حساب نمی‌آورد و در مرحله داوری وارد نمی‌ساخت. او معرفت‌هایی مانند معرفت اخلاقی، معرفت علمی، معرفت فلسفی و معرفت عرفانی را زیرمجموعه

معرفت قرار داد و درعین حال قائل بود که این معارف از هم جدا هستند و می‌گفت اگرچه هرکدام در حد خود اعتبار معرفتی دارند اما این شناخت‌ها صرفاً در همان حوزه و قلمرو خودشان قابل اطمینان و معتبر به حساب می‌آیند و نمی‌توان از آن‌ها در حوزه دیگری بهره برد. در پندار او معرفت علمی یک نوع شناختی را ارائه می‌کند که معرفت‌های دیگر، قدرت عرضه چنین شناختی را ندارند، پس معرفت‌های دیگر از جمله معرفت اخلاقی نباید شناخت خود را به‌عنوان یک شناخت علمی و تجربی به حساب آورند، زیرا معرفت علمی به لحاظ ماهیت و غایت با دیگر معرفت‌ها تفاوت اساسی دارد (سروش، ۱۳۷۶: ۳۳-۴۹).

سروش معتقد است در علوم انسانی دو مرحله فعالیت علمی جای دارد: مرحله اول، گردآوری حدسیات است و مرحله دوم داوری درباره آن حدسیات و ارائه نظریه علمی (همان، ۱۹۸). به اعتقاد سروش آنچه در مرحله داوری، مدنظر است صرفاً تجربه است و به کمک روش تجربی کار داوری، سنجش و تولید علم انجام می‌گیرد. در مرحله گردآوری، از هر منبعی می‌توان داده‌هایی را کسب کرد حتی از راه تخیل؛ ولی آنچه حائز اهمیت است مرحله داوری است که در آن صحت و سقم داده‌ها صرفاً به کمک تجربه و روش تجربی مورد سنجش قرار می‌گیرند (همو، ۱۳۶۶، ص ۴۹-۵۱).

به این ترتیب می‌بینیم سروش با پیروی از نظریه دو مرحله‌ای بودن فعالیت علمی، ارزش‌ها و معرفت اخلاقی و دیگر معارف را از چرخه علم خارج می‌کند و به اسم تجربی نبودن، آن‌ها را از علم جدا و منفک می‌سازد. بنابراین تأثیرپذیری سروش از برخی فلاسفه غربی خصوصاً در بحث تعریف علم و تمایز روشی علوم یکی از اصلی‌ترین عوامل و زمینه‌ساز طرح نظریه جدایی دانش از ارزش محسوب می‌شود.

عامل دوم: اعتقاد به غیر منطقی بودن استنتاج «باید» از «هست»‌ها

سروش، اخلاق را از ادراکات اعتباری به حساب می‌آورد (سروش، ۱۳۵۸: ۲۷۵) و می‌گوید «ادراکات حقیقی هیچ ارتباط تولیدی با ادراکات اعتباری ندارند؛ یعنی نمی‌توان گزاره‌های بیانگر هریک از ادراکات را از دیگری استنتاج نمود. او بر این باور است که به لحاظ قواعد منطقی که در صورت قیاس شرط است، ما نمی‌توانیم از مقدماتی که دال بر «هست» و «نیست» است نتیجه‌ای بگیریم که دلالت بر «باید» و «نباید» اخلاقی دارند و به همین نحو این عدم امکان به لحاظ ماده قیاس هم مطرح است؛ یعنی از مقدماتی که دال بر «اعتباریات» هستند نمی‌توان نتیجه «حقیقی» اخذ نمود و بالعکس» (سروش، ۱۳۶۶: ۳۴۶). سروش در توضیح این مطلب چنین آورده است: «استنتاج باید از هست از این جهت به لحاظ صورت قیاس مشکل دارد که در هر برهان و استدلال صحیحی نباید لفظی را در نتیجه ذکر کنیم که در مقدمات وجود ندارد» (همو، ۱۳۵۸: ۲۰۹). پس نتیجه قیاس منطقی، هم در صورت و هم در ماده باید تابع مقدمات باشد که این در استنتاج «باید» از «هست» وجود ندارد، یعنی ما نمی‌توانیم از جانب خود چیزی به نتیجه اضافه کنیم مثلاً نمی‌توانیم از قضایای «عسل شیرین است» و «عسل مایع است» نتیجه بگیریم که «پس عسل لذیذ است» (همان: ۲۱۰). از مطالب گفته‌شده نتیجه می‌گیریم طبق دیدگاه سروش، قضایایی که مشتمل بر هستی می‌باشند، نمی‌توانند قضیه‌ای را با مضمون بایستی نتیجه دهند و به همین نحو از نظر ماده قیاس نیز نمی‌توانیم از مقدماتی که قضایایی هستند که دال بر هست و نیست بوده و گزاره‌های اخباری هستند که در واقع قابلیت صدق و کذب دارند و حاکی از حقایق خارجی و واقعیات عینی است، نتیجه‌ای را اخذ کنیم که انشایی هستند و به جهت اعتباری بودن قابل صدق و کذب نیستند؛ بنابراین چون هیچ‌گونه سنخیت و هماهنگی بین نتیجه و مقدمات دیده نمی‌شود پس استنتاج «باید» از «هست»، به لحاظ منطقی ایراد دارد و دانش و ارزش از هم مستقل و جدا هستند.

عامل سوم: اعتقاد به اعتباری محض بودن ارزش‌ها

اولین فیلسوف مسلمان که نظریه اعتباریات را به شکل منسجم و مبسوط مطرح کرد، محمدحسین طباطبایی است؛ به اعتقاد وی سازوکار عمل انسان در زندگی خود، بر طبق اعتبار است. طباطبایی زندگی اجتماعی بدون اعتباریات را ناممکن تلقی می‌کند و معتقد است آدمی در ابتدایی‌ترین نیازهای خود نیز به عمل اعتبارسازی اقدام می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۲/ ۲۱۸). او می‌گوید نظام خلقت، انسان را طوری

قرارداده است که به کمک اعتبارسازی، منجر به شکل‌گیری یک زندگی جمعی و اجتماعی می‌شود و اعتباریات لازمه هر فعل ارادی به شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۲/ ۱۷۸-۱۸۷).

طباطبایی با وجود اعتقاد به اعتباری بودن احکام اخلاقی، موافق واقع‌گرایی اخلاقی است و بر وجود رابطه و پیوستگی میان باید و هست تأکید می‌کند. وی در جواب شبهه‌ای که می‌گوید تکلیف یک امر اعتباری است و امور اعتباری هیچ سودی ندارد، ضمن اینکه مفاد باید و نباید را ضرورت ادعایی دانسته است، در پاسخ به این شبهه می‌گوید: تکلیف واسطه بین انسان و کمالات نفسانی است، تکلیف باعث می‌شود آدمیان با انجام افعال خاص به کمال مطلوب و قرب خداوند نائل آیند یعنی نفس انسان، مجرد ناقص و دارای حرکت جوهری است که در اثر تکرار افعال خاصی به صفات خاصی دست پیدا می‌کند؛ و بر اثر رسوخ صفات به درجات عالی می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۳۹: ۸/ ۴۹-۵۰). سروش از نظریه اعتباریات طباطبایی متأثر بوده است به طوری که در کتاب دانش و ارزش به شرح و تحسین این نظریه پرداخته است (ر.ک. سروش، ۱۳۵۸: ۲۵۷-۲۷۶). اگرچه او به طور کامل در بحث اعتباریات تابع طباطبایی نیست چرا که سروش قائل به اعتباریات محض در اخلاق است (سروش، ۱۳۵۸: ۲۷۵). سروش در همین رابطه می‌گوید: «مؤلف روش رئالیسم بر آن است هر اعتباری ناگزیر به حقیقتی ختم می‌شود ولی ریشه هر پندار را باید در حقیقت جست؛ از این رو باید‌های اخلاقی که اعتباری‌اند در نظر ایشان از باید‌های حقیقی و فلسفی مایه می‌گیرد و اگر در جایی وجودی اعتباری و اخلاقی دیدیم باید یقین کنیم که در جای دیگر وجود و ضرورتی در کار است و این دو وجود به هم پیوسته‌اند و دومی است که اولی را می‌زاید» (سروش، ۱۳۵۸: ۲۷۵). وی به اختلاف خود با طباطبایی اشاره می‌کند و می‌گوید: «ما با احترام کامل نسبت به مؤلف محترم مقاله ششم (اصول فلسفه و روش رئالیسم) با همه آرای ایشان در مورد اعتبارات اخلاقی توافق نداریم و معتقدیم که گویی ایشان میان دوگونه باید اخلاقی و غیر اخلاقی فرق نگذاشته و نهایتاً هم به علت همین عدم تفکیک، به نوعی اخلاق علمی کامل عیار رسیده‌اند (سروش، ۱۳۵۸: ۲۶۷).

سروش، اخلاق را اعتبار محض می‌داند و می‌گوید: «خوبی و بدی و امثال آن‌ها، همه مفاهیمی اعتباری هستند که از نیازهای زندگی انسان برخاسته‌اند، مخلوق بشر و تابع وضع و قرارداد او و مایه‌گرفته از اعتباری اولیه هستند» (سروش، ۱۳۵۸: ۲۷۵). او در تبیین اعتباریات می‌گوید: «اعتباریات یعنی مفاهیمی که شخص به خاطر نیازهای زندگی و به کمک عواطف و امیال درونی اتخاذ می‌کند، پس اعتباریات به نیازهای متغیر، عواطف و قراردادها بستگی دارند و هر لحظه می‌توانند صفت عوض کنند و نامی به خود بگیرند؛ اما حقایق یعنی مفاهیمی که عقل، با نظر در واقعیت خارجی اشیا و روابط آن‌ها، این مفاهیم را کشف می‌کند» (همان: ۲۴۳). سروش بر این نظر است که «ادراکات حقیقی شأنیت کاشفیت از واقع دارند اما ادراکات اعتباری این شأنیت را ندارند» (همو، ۱۳۶۶: ۳۵۰). به اعتقاد او «ادراکات حقیقی، ادراکاتی هستند که سخن از هست و نیست می‌گویند و مشمول مطابقت و عدم مطابقت با خارج می‌شوند اما ادراکات اعتباری، مخلوق ذهن هستند که مطابق خارجی ندارند، این ادراکات نه همه‌جایی هستند و نه همگانی، از طرفی چون بشر آن‌ها را وضع کرده، قابلیت لغو نمودن آن‌ها نیز به راحتی وجود دارد» (همو، ۱۳۵۸: ۲۷۲). پس به اعتقاد او اخلاق صرفاً به وسیله آدمیان اعتبار شده و گزاره‌های اخلاقی به هیچ‌وجه قابل صدق و کذب نبوده و از واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند.

سروش مفاهیم اخلاقی را تابع اعتبار عقلا می‌داند و معتقد است که در مواقعی که در باب ارزش‌های اخلاقی اختلاف پیدا شود، فرهنگ و تربیت آدمیان است که در برابر هم صف‌آرایی می‌کنند اگرچه صورت استدلال به خود می‌گیرد (سروش، ۱۳۶۵: ۸۱ و ۱۳۸۲: ۸۰-۸۴). وقتی اعتقاد بر اعتبار محض بودن احکام اخلاقی باشد و احکام اخلاقی تابع امیال افراد و علایق اجتماعی شمرده شود به تبع با تغییر گرایشات اجتماعی، احکام اخلاقی نیز دستخوش تغییر خواهد شد و این چیزی جز اعتقاد به نسبی بودن احکام اخلاقی نیست. سروش نیز به همین تغییرات و نسبییت اخلاقی اشاره می‌کند و می‌گوید: «در جهان جدید، جامعه و اخلاق و سیاست، همه مصنوع آدمی‌اند... در جهان جدید نه تنها رادیو و کامپیوتر و هواپیما مصنوع آدمیان‌اند بلکه اخلاق و سیاست و ایدئولوژی هم ساخته آدمیان است» (سروش، ۱۳۷۲: ۳۲۲).

به دنبال پذیرش نسبی‌گرایی اخلاقی، عقیده به کثرت‌گرایی نیز سر بر می‌آورد چراکه وقتی احکام اخلاقی ریشه در واقعیت نداشته باشد و معیاری برای تعیین حقانیت یک حکم اخلاقی در دست نباشد، کثرت‌گرایی اخلاقی نیز مورد پذیرش واقع می‌شود. سروش ضمن پذیرش پلورالیسم اخلاقی می‌گوید: «داوری در تنگناهای خاص اخلاقی به‌هیچ‌وجه شیوه واحدی ندارد و از کثرتی واقعی و متعارض برخوردار است... پلورالیسم ارزشی که ناشی از فقدان دلیل و تعارض ذاتی ارزش‌ها است، در حقیقت عین متن زندگی است، و آدمیان، بالفعل در دل چنین کثرتی زیست می‌کنند» (سروش، ۱۳۸۳: ۴۴-۴۵).

پس در پندار سروش، مفاهیم ارزشی، خوب و بد، همگی مفاهیمی اعتباری محض هستند که کاملاً از واقعیات بیگانه خواهند بود و همین عاملی است که به‌راحتی ایده جدایی ارزش‌ها و اخلاق از واقعیات و علم به‌وسیله سروش مطرح شد و وی معتقد شد که باید‌های اخلاقی از هست‌ها به وجود نمی‌آیند و بعدها با اتکای به همین ایده، نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی اخلاقی را نیز مطرح کرد.

عامل چهارم: اعتقاد به هویت نداشتن اخلاق علمی

سروش معتقد است اخلاق مبتنی بر علم از بیماری بی‌هویتی رنج می‌برد (سروش، ۱۳۵۸: ۱۴۷) و اخلاقی که ریشه در واقعیات داشته باشد، اخلاقی بی‌هویت است. چون وقتی شما از قضیه «سیانور کشنده است» نتیجه‌گیری اشتباهی انجام می‌دهید و می‌گویید پس «باید سیانور نخورد» و این «باید» که نسبت به مقدمات علمی بیگانه بود را به‌طور غیرمنطقی در نتیجه قیاس ذکر می‌کنید؛ این امکان نیز وجود خواهد داشت که مجدداً به‌طور غیرمنطقی نتیجه عکس آن را نیز قرار دهید و به‌راحتی واژه بیگانه «باید» در نتیجه را با واژه بیگانه دیگری مانند «نباید» تعویض کنید و درست نتیجه‌ای بر خلاف نتیجه اول بگیرید؛ یعنی از مجموعه اطلاعات و توصیفات علمی در مورد سیانور، هم می‌توان نتیجه گرفت که آن را «باید خورد» و هم اینکه «نباید آن را خورد» (همان). سروش در توضیح بیشتر بی‌هویتی اخلاق علمی به موارد دیگری اشاره می‌کند و می‌گوید: «امپریالیسم، کاپیتالیسم، نژادپرستی و فاشیسم، سلطه‌طلبی و استعمار همه بر مبنای «اصل تکامل» رنگ علمی به خود گرفته‌اند، برای موجودیت خود محمل و مجوزی فراهم کردند و از آنجا که اخلاق تکاملی مانند هر اخلاق علمی دیگر موجود بی‌هویتی بود درست بر اساس آن و از طریق آن، روش‌های علمی و اجتماعی متضادی استخراج شدند و همین که مفاهیم زیست‌شناختی داروین به عرصه اخلاق، سیاست و جامعه‌شناسی راه یافت، دیگر معلوم نبود که کدام چیز مجاز است و کدام ممنوع؛ هم سوسیالیسم مجاز شد و هم کاپیتالیسم، هم استعمال خشونت و سلطه، هم فردگرایی هم اجتماع‌گرایی، هم نژادپرستی و هم ترحم به نژاد پست، این تعدد باید‌ها و تناقضات، نتیجه طبیعی استنتاج اخلاق از علم است» (همان، ۱۸۹).

سروش بر این باور است که گاهی در استنتاج «باید»ها از «هست»ها با این مشکل مواجه می‌شویم که از یک قضیه «هست» دار، «باید»های متعددی به دست می‌آید که اگر بنای ما بر اخلاق علمی باشد باید به همه آن باید‌ها عمل کنیم درحالی که عمل به آن‌ها کاری غیر عملی است و در صورتی که بخواهیم یک مورد از آن صدها باید را گزینش کنیم باز هم با این پرسش مواجه می‌شویم که این انتخاب بر اساس چیست و چرا این باید را اخذ و آن دیگری را رها کردیم و اگر گزینش را بر مبنای عاملی دیگر غیر از علم صورت دهیم آن وقت از اخلاق علمی سرپیچیده به ارزش مستقل از علم روی آورده‌ایم و این‌ها همه گویای این است که اخلاق علمی، اخلاقی بی‌هویت است (همان، ۵). همان‌طور که می‌بینیم سروش با توضیحاتی که ذکر می‌کند اخلاق علمی را اخلاقی بی‌هویت تلقی می‌کند و به همین علت، جداانگاری اخلاق از علم را بهترین گزینه پیش روی آدمیان برمی‌شمارد.

عامل پنجم: اعتقاد به ملازمت اخلاق علمی با جبرگرایی

یکی از عواملی که منجر شد سروش در جهت رد نظریه پیوستگی علم و اخلاق تلاش کند، اعتقاد به وجود نوعی جبرگرایی در نظریه مبتنی بر اتحاد دانش و ارزش بود. وی لزوم تبعیت از قوانین موجود در طبیعت و تسری این قوانین به قوانین حوزه اخلاق را عقیده‌ای جبرگرایانه تلقی کرده که نشئت گرفته از اعتقاد به اخلاق علمی است. سروش در کتاب «دانش و ارزش» چند نمونه از این نوع جبرگرایی‌ها که در پی

اخلاق علمی به وجود آمده است را شرح می‌دهد سپس قواعد اخلاقی که نتیجه اعتقاد به وابستگی دانش و ارزش هستند را ذکر می‌کند و آن‌ها را دلیل بر نادرست بودن نظریه پیوستگی دانش و ارزش قلمداد می‌کند. در ادامه به‌طور اجمالی به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

یکی از این استنباط‌های اخلاقی، «نژادپرستی» است. سروش در این باره چنین می‌گوید: پس از اینکه بشر از طریق علمی به اختلاف نژادها پی برد و به این واقعیت علمی رسید که نژادها با هم اختلاف دارند؛ نژادپرستی را که در واقع استنباط اخلاقی مبتنی بر آن واقعیت علمی بود، مطرح کرد و این‌گونه دلیل آورد که چون طبیعت میان نژادها فرق قائل شده پس ما هم باید در رفتارهایمان با نژادهای مختلف، به‌صورت متفاوتی عمل کنیم. سپس نتیجه می‌گیرد که؛ پس اخلاق علمی یک اخلاق نژادپرستانه است (سروش، ۱۳۵۸: ۱۸). از دیدگاه سروش، بشر از روزی که بین اخلاق و علم جدایی قائل شد، این نتیجه اخلاقی را کنار زد و نژادپرستی را مذموم دانست و برده‌داری را تقیح نمود (همان، ۱۹). به همین نحو، سروش موارد دیگری را چون؛ محرومیت‌پسندی، مرگ‌گریزی، منطق زور، ستیز طبیعی، چندهمسری و دعوت به هم‌رنگی با جماعت را واقعیت‌های علمی قلمداد می‌کند که از طبیعت نشئت می‌گیرد و منجر به پذیرش اخلاقیاتی مذموم می‌شود که در راستای قوانین طبیعت مطرح می‌شوند و از نظر او این‌ها از نتایج شوم اخلاق علمی می‌باشند که اگر کسی اخلاق علمی را پذیرفت ناچار باید به این قوانین اخلاقی مذموم نیز ملتزم شود (ر.ک. همان، ۲۰-۵۳). در این‌صورت اخلاقیاتی مذموم در جامعه انسانی رواج پیدا می‌کند؛ سروش پیشنهاد می‌کند که تنها راه برای رهایی از این مشکل، این است که ما اخلاق را از علم جدا کنیم و بگوییم هرکدام از این دو مورد مربوط به مقوله‌ای جدا هستند و هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند.

۴. نقد و بررسی

۴-۱. نقد اول

این عقیده که هر معرفتی کاملاً مستقل و منفک از بقیه معرفت‌ها است، عقیده صائبی نیست چرا که میان اقسام معرفت، یک رابطه طولی برقرار است و هر حوزه‌ای از دستاوردهای سایر حوزه‌های شناخت بهره می‌گیرد (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۱۰). باید به این نکته توجه کرد که روش‌های متعددی برای کسب معرفت وجود دارد و روش تجربی صرفاً یکی از روش‌های کسب شناخت است. این روش در مقابل روش تعقلی قرار نمی‌گیرد بلکه در راستای روش تعقلی به ارائه شناخت می‌پردازد، بنابراین، انحصار روش کسب معرفت در روش تجربی، نادرست است چرا که هرکدام از روش‌های کسب معرفت در قلمرو خود کارایی داشته و این روش‌ها تضادی با هم ندارند و می‌توانیم به کمک روش تعقلی نیز به معارف یقینی دست پیدا کنیم و در نتیجه آن شناختی را که از راه تعقل به دست آمده است را علم بخوانیم که در این صورت، معرفت اخلاقی، فلسفی و دینی در کنار یکدیگر و مرتبط با هم، انسان را در شناخت بهتر یاری خواهند رساند.

مصباح‌یزدی معتقد است روش تجربی یک شناخت ظنی به انسان می‌دهد. ایشان یک نشانه بر خطاپذیری روش تجربی را ابطال شدن متعدد نظریات علوم تجربی در طول تاریخ می‌داند و بر این باور است که هیچ دلیل تجربی یا نقلی و یا عقلی این مطلب را اثبات نکرده است که روش تجربی معتبرترین روش کسب شناخت است، حتی بسیاری از فلاسفه نیز معتقدند که طبق مباحث منطقی و معرفت‌شناسی، تجربه ظن آور است نه یقین آور (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲: ۶۳ و ۲۲۵-۲۲۷).

سروش و کسانی که جدانگاری دانش از ارزش را مطرح می‌کنند، استفاده از ارزش در مرحله کشف و گردآوری داده‌ها را پذیرفته‌اند (سروش، ۱۳۷۶: ۱۹۸-۱۹۹)، اما باید توجه داشت که اگر ما پذیرفته‌ایم که در آرایش خاص یک نظریه، ارزش‌ها می‌توانند نقش داشته باشند، می‌توانیم به‌صراحت این نتیجه را هم بگیریم که به هر میزان که این تأثیرگذاری در مرحله گردآوری تأیید شود، به همان میزان نیز تأثیر ارزش بر داور ما درباره آن نظریه نیز پذیرفته می‌شود (Ellioitt, 2011: 324).

علوم به هستی‌شناسی و ایدئولوژی پذیرفته‌شده محققان وابسته است و این‌گونه نیست که بگوییم فقط در مرحله گردآوری، جهان‌بینی و ایدئولوژی‌ها نقش دارند، بلکه این وابستگی در مرحله داور هم وجود دارد (شریفی، ۱۳۹۴: ۱۳۴-۱۳۶). هیچ دلیلی مبنی بر اینکه ما حق

نداریم از روش عقلی یا روش نقلی در داوری‌ها بهره ببریم وجود ندارد، دین امری سلیقه‌ای، قراردادی و اعتباری نیست که از واقعیات جدا فرض شود بلکه دین دارای گزاره‌های واقع‌گرایانه است پس دین و به عبارتی نقل نیز می‌تواند در داوری‌ها مورد نظر قرار گیرد (شریفی، ۱۳۹۴: ۳۹۷). بنابراین منحصرکردن علم به علوم تجربی و در پی آن خارج کردن معرفت اخلاقی از دایره علوم و قائل شدن به تباین میان علم و اخلاق، پذیرفتنی نیست.

۲-۴. نقد دوم

این استدلال سرروش که چون «باید» در مقدمه قیاس به کار نرفته است پس در قسمت نتیجه نیز نباید از کلمه «باید» استفاده کرد، قابل رد است زیرا آنچه ساختار یک برهان را غیرمنطقی می‌کند این است که در نتیجه آن برهان، مفهوم جدیدی ظهور کند که در مقدمات آن نبوده باشد، اما اینکه «بایستی» نسبت به «استی» مفهوم جدیدی فرض شود محل نزاع است؛ زیرا بسیاری از مکاتب فلسفی، تحلیلشان از «بایستی» در واقع نوعی «استی» است (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۴). «باید»ها در واقع تعبیری دیگر از همان «هست»ها هستند و هر دو، ریشه در واقعیت دارند و به منبع بیکران هستی باز می‌گردند، البته این مسئله را ما در مسئله «وجود» نیز می‌بینیم و با این دوگانگی رابطه روبه‌رو هستیم که در واقع به یک چیز بازمی‌گردد. به عنوان مثال، هستی خداوند و ضرورت وجود او از هستی‌هایی به شمار می‌رود که تنها با «بایستی» توجیه می‌شود زیرا هستی خداوند، صرفاً یک مسئله وجود و تحقق عینی نیست، بلکه هستی باری تعالی برخلاف هستی‌های دیگر یک ضرورت و بایستی ازلی است و از هر نوع رابطه امکانی و نبایستی مبرا است، اما هستی‌های امکانی از این بایستی برخوردار نیستند. در حقیقت این مطلب یک نشانه آشکار است بر اینکه استی‌ها و بایستی‌ها، رابطه‌ای هم‌گونه دارند که از نهاد هستی نشئت می‌گیرند (حائری، ۱۳۶۱: ۹۰). بنابراین مفاهیم اخلاقی و گزاره‌های اخلاقی مشتمل بر «باید»، صرفاً مفاهیم منطقی یا به اصطلاح «معقول ثانی منطقی» نیستند که شما بگویید این مفاهیم از نوع مفاهیمی هستند که هم در ذهن وجود دارند و هم اتصافشان به مصادیق خود، فقط در ذهن انجام می‌گیرد و سپس نتیجه بگیرید این مفاهیم کاملاً بیگانه از خارج و حقایق خارجی هستند و در هر جمله‌ای بیابند، آن‌ها را اعتباری و منفک از واقعیات خارجی در نظر می‌گیریم، بلکه این مفاهیم از نوع مفاهیم فلسفی به شمار می‌آیند و از ضرورت بالقیاس میان فعل و نتیجه حکایت دارند و مفاهیمی هستند که گرچه در ذهن هستند، اما از عالم خارج حکایت کرده و ریشه در حقایق عینی و هست‌ها دارند و زمانی که عقل، دو ماهیت عینی (یعنی عمل اخلاقی و نتیجه آن عمل اخلاقی) را در نظر گرفته و تجزیه و تحلیل می‌کند سپس «بایستی» را میان آن عمل و غایت عمل کشف می‌کند و مفهوم فلسفی «باید» را انتزاع می‌کند، یک کار فلسفی انجام می‌دهد. پس نادرست است که «باید» را مفهوم منطقی (معقول ثانی منطقی) در نظر بگیریم و در نتیجه گزاره‌های اخلاقی را اعتباری محض فرض کرده و بیگانه از حقایق در نظر فرض کنیم چرا که از یک طرف مفاهیم اخلاقی (باید و نباید)، مفاهیمی فلسفی هستند و از طرف دیگر، منطقی، صرفاً یک گزاره را تحلیل می‌کند ولی انتزاع و نسبت‌سنجی عمل با غایت، یک کار فلسفی است که خارج از حیطه منطقی است، بنابراین توجیه نظریه جدانگاری میان دانش و ارزش به کمک علم منطقی، کاملاً نادرست است.

۳-۴. نقد سوم

گزاره‌های اخلاقی اگرچه اعتباری هستند، اما یک اعتبار محض نیستند بلکه از واقعیات عینی حکایت می‌کنند و در حکم آن‌ها به شمار می‌روند که در این صورت استنتاج امور ارزشی از واقعیت‌های خارجی و عینی بی‌اشکال خواهند بود زیرا «باید» و «نبايد»هایی که در جملات اخلاقی به کار می‌روند در حقیقت بیانگر یک رابطه ضروری بین فعل اخلاقی و نتیجه مطلوب آن فعل اخلاقی هستند، در حقیقت استعمال و اعتبارکردن «باید» (ضرورت)، بازگشتش به همان امور ارزشی واقعی است.

در حقیقت باید و نبایدهای اخلاقی مبتنی بر مصالح و مفاسد و آثار واقعی در افعال بوده و از نوعی ضرورت قطعی و واقعی میان افعال و نتایج مترتب بر آن‌ها حکایت دارند (معلمی، ۱۳۸۱: ۴۵). این ضرورت که از آن به ضرورت بالقیاس یاد می‌شود و از مقایسه دو چیز که رابطه ضروری و الزامی با هم دارند اقتباس می‌شود، ضرورتی است که به محض تصور یک طرف، طرف دیگر ضروری می‌شود و محال است که

موجود نشود؛ این ضرورت میان علت و معلول برقرار است که با فرض وجود معلول، وجود علت نیز ضرورت پیدا می‌کند و از اینجا است که گفته می‌شود هر معلولی نسبت به علت تامه خود وجوب بالقیاس دارد، ضرورتی که در اخلاق به واسطه «باید» اخلاقی ایجاد می‌شود نیز عیناً شبیه همین ضرورت بالقیاس است که بین فعل اخلاقی انسان و نتیجه فعل او برقرار می‌شود. بنابراین وقتی یک مربی اخلاق به ما می‌گوید «امانت را باید به صاحبش برگردانی» در حقیقت می‌خواهد رابطه این کار را با هدف اخلاق که همان کمال نهایی انسان است، بیان کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۲۰۵). پس در حقیقت، وقتی ما یک فعل اخلاقی را با آثار مترتب بر آنکه می‌توانند آثاری درونی، بیرونی، فردی یا اجتماعی باشد می‌سنجیم میان آن فعل و آثار آن، این ضرورت بالقیاس را به دست می‌آوریم؛ مثلاً اگر مطلوب یک انسان رسیدن به کمال و قرب الهی باشد و از طریق عقل یا شرع بفهمد که برای اینکه به آن کمال مطلوب نایل آید، باید یک سری افعال خاص را انجام دهد؛ در این صورت گفته می‌شود، بین آن کمال مطلوب و آن فعل خاص، رابطه ضرورت بالقیاس است. مثلاً مفاد جمله «باید راست گفت» بیان رابطه‌ای ضروری است که میان عمل راستگویی و کمال مطلوب (قرب الهی) برقرار است یا گزاره «اگر کسی نظم اجتماعی را خواستار است باید عدالت بورزد» که مفاد آن بیان رابطه ضروری میان عادلانه رفتار کردن و کمال مطلوب آن، یعنی نظم اجتماعی، است؛ درست همان معنایی که در علوم تجربی به کار می‌بریم که می‌گوییم برای پیدایش آب، باید اکسیژن و هیدروژن را با نسبتی خاص با هم ترکیب کرد (همو، ۱۳۸۸: ۶۰).

ایدئولوژی‌ها یا همان مفاهیم ارزشی مبتنی بر جهان‌بینی هستند و اگر این مبنا را نپذیریم در آن صورت دچار نوعی نسبت‌گرایی تمام‌عیار در ابعاد دستوری و هنجاری علوم انسانی خواهیم شد (شریفی، ۱۳۹۴: ۳۴۰). وقتی احکام اخلاقی را اعتبار محض فرض کردیم که تابع امیال فردی و علائق اجتماعی هستند به طوری که هیچ ریشه‌ای در واقعیت نداشتند؛ به تبع با تغییر میل و احساس افراد یا گرایش اجتماعی آن‌ها قضاوت‌های ارزشی آن‌ها هم تغییر می‌کند و بدین ترتیب کاری که امروز خوب به شمار می‌آید به صرف تحولات اجتماعی بد تلقی می‌شود و برعکس، که این همان نسبت‌گرایی مذموم است که در پی اعتبار محض دانستن اخلاق و جداانگاری دانش از ارزش به وجود خواهد آمد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۴). بنابراین قضا و باید و نبایدهای اخلاقی ریشه در واقعیات دارند و با حقایق مرتبط بوده و رابطه تنگاتنگی با هست‌ها دارند.

۴-۴. نقد چهارم

گزاره‌های ارزشی و باید و نبایدهای اخلاقی وقتی بر اساس نسبت‌سنجی صحیحی میان فعل و نتیجه آن صادر شوند و حکم مشخصی با عنوان ضرورت بالقیاس کشف شود، آن حکم مورد توافق همه خواهد بود و حکم متعارض با آن از سوی کسی مطرح نخواهد شد، زیرا وقتی ما بر اساس شرع یا عقل فهمیدیم که رسیدن به فلان کمال مطلوب، لازمه‌اش انجام یا ترک فلان «باید» است دیگر همان «باید» خاص را صادر می‌کنیم و بایدهای متعدد مطرح نمی‌شود. مثلاً وقتی عقل جمعی به این نتیجه رسید که برای امنیت اجتماعی باید مجرم را مجازات کنیم، دیگر همه افراد برای رسیدن به این مطلوب که همان امنیت اجتماعی است، حکم به ضرورت مجازات مجرم می‌کنند و می‌گویند مجرم باید مجازات شود و در اینجا با بایدهای متعدد یا نقیضی مواجه نخواهیم شد.

مشکل بی‌هویتی و بایدهای متعدد و نقیض یکدیگر، زمانی مطرح می‌شود که ما بایدهای اخلاقی را به حقایق گره زده باشیم و الا اگر ما باید و نبایدها را به هست‌ها گره زده باشیم و باید را ضرورت بالقیاس بدانیم با مشکل بی‌هویتی اخلاق مواجه نخواهیم شد. ضمناً باید به این نکته هم توجه کنیم که، قائلین به رابطه اتحاد میان «هست» و «باید» هرگز نمی‌گویند ما از هر قضیه «هست» دار می‌توانیم قضیه «باید» دار را استنتاج کنیم بلکه آن‌ها تأکید دارند که «باید»‌ها صرفاً زمانی از «هست»‌ها استنتاج می‌شود که این باید و گزاره‌های ارزشی بر یک حقیقت ثابت و ماورایی تکیه داشته باشد و تا زمانی که یک ارزش از واقعیتی متعالی و خردپسند استنتاج نشده باشد دارای امتیاز نمی‌شود و در نتیجه به آن توجهی هم نخواهد شد. با توضیحات فوق مشخص شد که با ارجاع دادن صحیح «باید»‌ها (ضرورت‌ها) به حقایق، تشخیص درست ضرورت میان فعل انسان و نتیجه فعل او، هرگز اخلاق با مشکل بی‌هویتی روبه‌رو نخواهد شد بلکه آنچه سبب بی‌هویتی اخلاق می‌شود

همان نداشتن پایگاه و پایه هستی‌شناسانه برای اخلاق است چراکه در این حالت، اخلاق صرفاً احساسات و عواطفی بی‌پایه در نظر گرفته می‌شود که مسلماً بی‌هویتی اخلاق را نیز در پی خواهد داشت.

۴-۵. نقد پنجم

اعتقاد به وجود رابطه منطقی میان «هست»ها و «باید»ها مستلزم این نیست که پیدایش «باید»ها ضروری خواهد بود و انسان نیز در برابر این «باید»های زاینده‌شده از «هست»ها به‌طور کامل مجبور است. این نوع نگاه به اخلاق علمی، نشئت‌گرفته از درک نادرست رابطه میان افعال انسان و نتایج افعال انسانی است چراکه درست است که ما به رابطه منطقی میان هست و باید حکم می‌کنیم و باید را نوعی ضرورت به حساب می‌آوریم اما این ضرورت یک ضرورت بالقیاس است که بین افعال انسان و نتیجه افعال به دست می‌آید.

این‌گونه نیست که ما در هر جا و در هر مورد به وجود ضرورت بالقیاس برای چیزی حکم کنیم بلکه انسان در همین ضرورت بالقیاس هم وقتی می‌بیند نمی‌توان وجود را مفروض گرفت، مگر اینکه چیز دیگری موجود باشد چون یکی معلول و وابسته به دیگری است، در این حالت انسان حکم می‌کند آن چیز نسبت به آن شیء ضروری‌الوجود است و این همان چیزی است که در مورد سعادت انسان و انجام عمل نیک برقرار است زیرا تحقق سعادت میسر نمی‌شود مگر به‌واسطه انجام کارهای خیر و نیک. پس عمل نیک در قیاس با سعادت انسان ضروری‌الوجود است، نه اینکه در هر مورد و هر جا بتوانیم به‌واسطه ضرورت بالقیاس برای چیزی حکم کنیم (میرهاشمی، ۱۳۸۹: ۶۶). بلکه این ضرورت، وابسته به وجود ملاک است؛ در تبیین عامل پنجم، چند مثال که در کتاب «دانش و ارزش» در راستای رد نظریه اخلاق مبتنی بر علم ذکر شده بود را بیان کردیم، که سروش معتقد بود طبق نظریه تکامل داروین و قانون تنازع بقا در عالم حیوانات برخی گفته‌اند که همین قانون حیوانات را تکیه‌گاه کنیم و «باید» مربوط به این قانون طبیعت را استخراج کنیم و بگوییم، انسان‌ها هم باید از این قانون تبعیت کنند یا مثال مرگ‌ستیزی و یا بیماری موجود در طبیعت را تکیه‌گاه صدور احکام باید و نیاید اخلاقی کنیم و مثلاً بگوییم باید بیمار را به حال خود رها کرد چرا که در طبیعت گروهی بیمار می‌شوند و ما هم باید طبیعت را یاری کنیم و بگوییم باید بیمار را رها کنیم یا در قانون اختلاف نژادی در طبیعت برخی می‌گویند چون اختلاف نژادی در طبیعت وجود دارد، پس ما هم باید نژادپرستی و برده‌داری را حق بدانیم و درواقع اخلاق علمی، انسان را موجودی جبری فرض می‌کند که با تبعیت کورکورانه ملزم به انجام «باید»ها است. این مثال‌ها ناشی از برداشت‌های نادرست از اخلاق علمی است چرا که طرفداران اخلاق علمی، مدعی تبعیت محض از طبیعت نیستند بلکه بحث ضرورت بالقیاس را میان افعال و نتایج آن‌ها مدنظر دارند و این ضرورت بالقیاس را با توجه به سعادت و کمال مطلوب انسان در نظر می‌آورند. وقتی این نکته مدنظر باشد دیگر نژادپرستی، منطبق زور، چندهمسری، تنازع بقا و مثال‌های دیگری که سروش به‌عنوان نتیجه اخلاق علمی ذکر کرد جایگاهی نخواهد داشت زیرا با تصور کمال مطلوب این موارد خود به خود کنار می‌روند، چراکه موارد مذکور هیچ‌سختی با ملاک کمال مطلوب و سعادت انسان نخواهند داشت و اساساً ربطی به سعادت انسان ندارند. انسان به حکم انسان‌بودن ملاک کمال و خوشبختی را برای افعال و نتیجه افعال خود در نظر دارد و «باید» و «نیاید»های ارزشی صرفاً براساس این کمال مطلوب صادر می‌شوند و هیچ ربطی به قانون تنازع بقا یا مرگ‌ستیزی و منطبق زور و... که در طبیعت به چشم می‌خورد، ندارند.

بنابراین دلیل ندارد، انسانی که موجودی آزاد، توانا و آگاه است، قوانین حاکم بر طبیعت کور و کر را اسوه و الگوی خود قرار دهد مثلاً اگر تبعیض در افراد یک نوع وجود دارد حتماً این تبعیض را در گزاره‌های ارزشی خود نیز لحاظ کند. انسان‌ها موجوداتی مختار و عاقل هستند و در برخورد با قوانین حاکم بر طبیعت حالت‌گزینشی دارند. این به این معنی است که هرچیزی را که تضمین‌کننده مصالح کل جامعه است برمی‌گزینند و از آنچه که به ضرر جامعه است، اجتناب می‌کنند؛ پس انسان موجودی مجبور نیست (سبحانی، ۱۳۶۸: ۱۴۹).

۵. نتیجه‌گیری

از مطالب مطرح‌شده است در این مقاله این نتیجه به دست می‌آید که، سروش قائل به جدایی دانش از ارزش بوده و از نظر او هیچ‌گونه ارتباطی میان حقایق (هست‌ها) و گزاره‌های ارزشی (بایدها) وجود ندارد. او اخلاق را از دایره علم خارج می‌داند و به تبعیت از فلاسفه غربی، علم را منحصر در اموری می‌داند که از آزمون تجربی ابطال‌پذیری سربلند بیرون آمده باشند و در نتیجه علم را به معنای دانش تجربی لحاظ کرده است. همچنین در این مقاله به این نتیجه رسیدیم که سروش گزاره‌های اخلاقی را از اعتباریات محض به شمار می‌آورد که ناشی از قرارداد عقلا بوده که با توجه به شرایط افراد و جوامع قابل‌تغییر هستند. همچنین در قسمت نقد نظرات سروش به این نتیجه رسیدیم که حقایق به‌عنوان پشتوانه‌ای برای ارزش‌ها، سبب هویت‌بخشی آن‌ها می‌شوند و مفاد بایدونبایدهای اخلاقی در واقع همان ضرورت بالقیاس است که میان فعل انسان و نتایج فعل او برقرار می‌شود و گزاره‌های اخلاقی، اعتباریات صرف نیستند که صرفاً تابع قرارداد اشخاص باشند بلکه حکایت از واقعیات عینی و خارجی دارند و عقل انسان در کشف روابط «هست»ها و «باید»ها انسان را یاری می‌دهد و انسان در بهره‌گیری از قوانین طبیعت به حالت‌گزینشی عمل می‌کند و موجودی مجبور تلقی نمی‌شود؛ همچنین به این نتیجه رسیدیم که علم، هم شامل دانش تجربی است و هم شامل دانش عقلی، عرفانی، نقلی و فلسفی و تعریف علم می‌تواند معارف غیرتجربی را نیز دربرگیرد. به‌لحاظ منطقی نیز استنتاج «باید»ها از «هست»ها امکان‌پذیر است و با قواعد منطق ناسازگاری ندارد هرچند که این استنتاج صرفاً در برخی موارد امکان‌پذیر است و آن هم در مواردی است که میان دو پدیده رابطه علت و معلول برقرار است که در این صورت بایدها و نبایدهای اخلاقی از رابطه میان فعل و نتیجه آن با هدف کمال انسانی انتزاع می‌شوند.

۶. منابع

- باربور، ایان (۱۳۷۹). علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- حائری، مهدی (۱۳۶۱). کاوش‌های عقل عملی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ریموندی‌پوپر، کارل (۱۳۷۲). واقع‌گرایی و هدف علم. ترجمه احمد آرام. تهران: سروش.
- ریموندی‌پوپر، کارل (۱۳۷۵). حدس‌ها و ابطال‌ها. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۸). حسن و قبح عقلی. نگارش علی ربانی گلپایگانی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸). دانش و ارزش. تهران: یاران.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۵). فریه‌تر از ایدئولوژی. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶). تفرج صنع، گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی. تهران: سروش.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). مدیریت و مدارا. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع. تهران: نشرنی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰). اخلاق خدایان. تهران: طرح نو.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲). سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۳). صراط‌های مستقیم. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). علم چیست، فلسفه چیست؟ چ هفدهم. تهران: صراط.
- شرفی، احمدحسین (۱۳۹۳). مبانی علوم انسانی اسلامی. تهران: آفتاب توسعه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۳۹). المیزان. ج ۸. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم. پاورقی مرتضی مطهری. ج ۲. تهران: صدرا.

- لاریجانی، صادق (۱۳۷۲). حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی. معرفت، ۷، ۲۷-۳۴، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). آموزش فلسفه، ج ۱. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). فلسفه اخلاق. نگارش احمدحسین شریفی. تهران: بین الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. نگارش احمدحسین شریفی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). رابطه علم و دین. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). شناخت در قرآن. تهران: انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
- معلمی، حسن (۱۳۸۱). رابطه هست‌ها و باید‌ها. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- میرهاشمی، محمد (۱۳۸۹). مطلق گرایی در اخلاق. قم: بوستان کتاب.
- وارنوک، مری (۱۳۸۰). فلسفه اخلاق در قرن بیستم. ترجمه ابوالقاسم فنایی. قم: بوستان کتاب.

Elliott, K. C. (2011). Direct and indirect roles for values in science. *Philosophy of Science*, 78(2), 303-324.

Matthews, R., & Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*, ed. Peter Nidditch. Oxford: Oxford University Press.

Kolakowski, L. (1972). *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*. Harmondsworth, Penguin.

Miller, R. W. (1992). Moral Realism. In *Encyclopedia of Ethics*, Vol. 12.

