



Islamic Maaref University

Scientific Journal


# PAZHUHESH NAME-E AKHLAQ

Vol. 17, Winter 2025, No. 66

## A Critical Review of Sam Harris's Theory of Scientific Ethics

Sayed Abdul Rauf Afzali <sup>1</sup>

1. Assistant Professor of the Department of Philosophy and Mysticism,  
Al-Mustafa Al-Alamiya University, Qom, Iran.  
*rauf\_afzali@yahoo.com*

Abstract Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> 	<p>One of the important issues in the field of moral philosophy is determining the origin of moral propositions. In this article, which is written in a descriptive analytical manner, First, we will try to explain Sam Harris's view on the origin of morality and then criticize it based on the foundations of Islamic moral philosophy. Based on this article, Sam Harris, as a moral realist, tries to prove that morality is not a matter of opinion; rather, it is based on objective realities existing outside. In his view, morality is equivalent to Create a context of satisfaction, and since Creation a context of satisfaction as a state of mind is an objective matter, morality is therefore an objective matter, and objective matters can be the subject of scientific study. Despite having some advantages, such as being realistic, this view also has disadvantages. Falling into the trap of determinism, relativism, lack of logic, referring science to philosophy, and failure to distinguish it from utilitarianism are just some of the problems that inter to this view.</p>
<p><b>Received:</b> 2024.12.11</p> <p><b>Accepted:</b> 2025.02.02</p>	
<p><b>Keywords</b></p>	<p>Scientific ethics, realism, knowledge, value, relativism, determinism.</p>
<p><b>Cite this article:</b></p>	<p>Rauf Afzali, Sayed Abdul (2025). A Critical Review of Sam Harris's Theory of Scientific Ethics. <i>Pazhuhesh Name-E Akhlaq</i>. 17 (4). 9-28. DOI: 10.22034/17.66.1</p>
<p><b>DOI:</b></p>	<p><a href="https://doi.org/10.22034/17.66.1">https://doi.org/10.22034/17.66.1</a></p>
<p><b>Publisher:</b></p>	<p>Islamic Maaref University, Qom, Iran.</p>

## مراجعة نقدية في نظرية الأخلاق العلمية لسام هاريس

سيد عبدالرئوف افضل<sup>١</sup>

١. استاذ مساعد في قسم الفلسفه و العرفان جامعة المصطفى ﷺ العالميه، قم، ايران.

rauf\_afzali@yahoo.com

معلومات المادة	ملخص البحث
نوع المقال: بحث	إحدى المسائل المهمة في مجال فلسفة الأخلاق هي تحديد منشأ القضايا الأخلاقية. وفي هذا البحث الذي كُتب بالمنهجية التحليلية - الوصفية، نحاول أولاً أن نبين رؤية سام هاريس حول منشأ الأخلاق، ثم نقوم بنقدها استناداً إلى مبادئ فلسفة الأخلاق الإسلامية. وبحسب هذا البحث، فإن سام هاريس - بصفته واقعياً أخلاقياً - يسعى لإثبات أن الأخلاق ليست أمراً اعتبارياً، بل هي قائمة على حقائق عينية موجودة في الخارج. ومن وجهة نظره، فالأخلاق تساوي تعظيم السعادة، وحيث إن تعظيم السعادة باعتبارها حالة ذهنية يُعدّ أمراً عينياً، فإن الأخلاق أمر عيني، وما هو عيني يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة العلمية. غير أن هذا الرأي، على الرغم من بعض مزاياه مثل كونه واقعياً، يحمل في طياته جملة من النقص، من قبيل: الوقوع في فخ الجبرية، والنسبية، وعدم المعقولية، وإرجاع العلم إلى الفلسفة، وعدم التمايز مع النفعية المحضه.
تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/٠٦/٠٩	الأخلاق العلمية، الواقعية، المعرفة، القيمة، النسبية، الجبرية.
تاريخ القبول: ١٤٤٦/٠٧/٠٤	افضل، سيد عبدالرئوف (١٤٤٦). مراجعة نقدية في نظرية الأخلاق العلمية لسام هاريس. مجلة علمية النشرة الاخلاقية. ١٧ (٤)، ٢٨ - ٩. DOI: 10.22034/17.66.1
الألفاظ المفتاحية	رمز DOI: https://doi.org/10.22034/17.66.1
الاقتباس:	الناشر: جامعة المعارف الإسلامية، قم، ايران.



# پژوهش‌نامه اخلاق نشریه علمی

سال ۱۷، زمستان ۱۴۰۳، شماره ۶۶

## بازنگری انتقادی نظریه اخلاق علمی سم هریس

سید عبدالرئوف افضلی<sup>۱</sup>

۱. استادیار گروه فلسفه و عرفان جامعه المصطفی (ع) العالمیه، قم، ایران.  
rauf\_afzali@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی (۲۸ - ۹)</p>  <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳</p>	<p>یکی از مسائل مهم در حوزه فلسفه اخلاق تعیین خاستگاه گزاره‌های اخلاقی است. در این مقال که به شیوه تحلیلی توصیفی نگاشته شده است، ابتدا تلاش می‌کنیم دیدگاه سم هریس را راجع به خاستگاه اخلاق تبیین و سپس آن را با تکیه بر مبانی فلسفه اخلاق اسلامی مورد نقادی قرار دهیم. بر پایه این نوشتار، سم هریس به‌عنوان یک واقع‌گرای اخلاقی، تلاش می‌کند به اثبات برساند که اخلاق یک امر اعتباری نیست؛ بلکه مبتنی بر واقعیت‌های عینی موجود در خارج است. از نظر او اخلاق مساوی با بیشینه‌سازی خشنودی است و از آنجا که بیشینه‌سازی خشنودی به‌عنوان یک وضعیت ذهنی یک امر عینی است، بنابراین، اخلاق یک امر عینی است و امور عینی می‌تواند موضوع مطالعه علم قرار گیرد. این دیدگاه به‌رغم داشتن برخی محاسن مانند واقع‌گرا بودن، معایبی نیز به همراه دارد. وقوع در دام جبرگرایی، نسبییت، منطقی نبودن، ارجاع علم به فلسفه و عدم تمایز با سودگرایی صرفاً برخی از اشکالاتی است که بر این دیدگاه وارد است.</p>
واژگان کلیدی	اخلاق علمی، واقع‌گرایی، دانش، ارزش، نسبییت، جبرگرایی.
استناد:	افضلی، سید عبدالرئوف (۱۴۰۳). بازنگری انتقادی نظریه اخلاق علمی سم هریس. پژوهشنامه اخلاق. ۱۷ (۴). ۲۸ - ۹. DOI: 10.22034/17.66.1
کد DOI:	<a href="https://doi.org/10.22034/17.66.1">https://doi.org/10.22034/17.66.1</a>
ناشر:	دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

## طرح مسئله

هیوم اخلاق را از علم جدا کرد. او که یک فیلسوف تجربه‌گرا بود اعلام کرد که بین دانش و ارزش شکاف وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که از یکی نمی‌توان به دیگری پل زد. علم با هست‌ها و نیست‌ها سروکار دارد، اما اخلاق با بایدها و نبایدها. اگر کسی از یکی از این عرصه‌ها برای عبور به دیگری استفاده کند دچار مغالطه طبیعت‌گرایانه<sup>۱</sup> می‌شود.<sup>۲</sup> به‌دنبال این تحول، کسانی گزاره‌های متافیزیکی و اخلاقی را بی‌معنا اعلام کردند. از نظر این گروه گزاره‌های معنادار، منحصر در قضایای تجربی و قضایای تحلیلی است. در قضایای تجربی مانند آب در دمای صد درجه جوش می‌آید، مرجع حس و مراجعه به جهان خارج است. در قضایای تحلیلی مانند هر متأهلی همسر دارد با مراجعه به معنای واژگان می‌توان صدق و کذب آنها را معین کرد؛ اما گزاره‌های که ذیل هیچ یک از این دو مجموعه قرار نگیرد طبعاً معنادار نخواهد بود، مانند گزاره‌های فلسفی و گزاره‌های اخلاقی.<sup>۳</sup>

با توجه به همین نگاه بود که احساس‌گرایان گزاره‌های اخلاقی را نماد احساس معرفی می‌کردند که صدق و کذب‌بردار نیست (Gensler, 2011: 17). کسانی نیز گفتند که خاستگاه اخلاق فرهنگ و جامعه است و به تعداد جوامع و فرهنگ‌ها می‌توانیم اخلاق داشته باشیم و صدق و کذب در مورد اخلاق معنا و مفهومی ندارد (Ibid: 8)؛ اما در این میان سم هریس نظر دیگری دارد که او را در زمره واقع‌گرایان اخلاقی قرار می‌دهد. او که در باب اخلاق رساله مستقلی تحت عنوان *چشم‌انداز اخلاق* تألیف کرده است، مدعی است که می‌توان اخلاق را بر مبنای علم تبیین کرد. از نظر او نه دین می‌تواند مبنای اخلاق قرار گیرد و نه فرهنگ و جامعه. دین نمی‌تواند مبنای اخلاق قرار گیرد؛ چون توسل به دین توسل به خدا است؛ یعنی باید اول خدا را اثبات کرد و سپس با تکیه بر وجود او اخلاق را پی‌ریزی کرد؛ اما می‌دانیم که اثبات وجود خدا، خود یک عویصه دیگری است (Harris, 2010: 2).

فرهنگ و جامعه نیز نمی‌تواند خاستگاه خوبی برای اخلاق باشد؛ چرا که این امر منجر به نسبییت می‌شود و دیگر نمی‌توان چیزی به نام نقد اخلاقی داشت (Ibid). بنابراین، برای رهایی از این قبیل مشکلات باید سراغ علم رفت و تلاش کرد که اخلاق را با کمک علم تبیین کرد. از منظر وی اخلاق باید شاخه‌ای توسعه‌نیافته از علم محسوب شود (Ibid: 4). هریس تلاش می‌کند مخاطبان خود را متقاعد

1. Naturalistic fallacy.

2. Cohon, Rachel, "Hume's Moral Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume\\_moral](https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume_moral)

3. Rey, Georges, "The Analytic/Synthetic Distinction", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = [https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/analytic\\_synthetic](https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/analytic_synthetic)

کند که دانش انسانی و ارزش‌های انسانی دیگر نمی‌توانند از هم جدا باشند. دنیای سنجش و جهان معنا باید در نهایت با هم آشتی کنند (Ibid: 10). به گمان وی وقتی در مورد ارزش‌ها صحبت می‌کنیم، در واقع در مورد دنیای واقعیات به هم وابسته صحبت می‌کنیم (Ibid: 4).

هریس خاستگاه اخلاق را امور عینی می‌داند و بدین ترتیب معتقد است که اخلاق علمی نه تنها امکان دارد، بلکه واقع هم شده است. بنابراین، بر پایه ادعای سم هریس اولاً اخلاق علمی امکان دارد و ثانیاً تلاش‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد این قبیل اخلاق در خارج نیز محقق شده است. ما در سطور زیر دلایل و تحقق این ادعا را مرور می‌کنیم:

### امکان اخلاق علمی

همان‌گونه که خاطر نشان گردید، سم هریس، برخلاف قائلان به شکاف بین دانش و ارزش، معتقد است که هیچ‌گونه شکافی بین دانش و ارزش وجود ندارد و می‌توان گزاره‌های اخلاقی را به‌عنوان گزاره‌های علمی موضوع ارزیابی قرار داد. وی برای اثبات دیدگاه خود توجیهاتی را مطرح می‌کند که در ادامه آنها را مرور می‌کنیم.

#### ۱. تأمل در معنای اخلاق

این استدلال که مهم‌ترین استدلال سم هریس برای اثبات عینی بودن اخلاق و در نتیجه علمی بودن آن است، مبتنی بر چهار مقدمه است که در سطور زیر به آنها می‌پردازیم.

#### یک. اخلاق به‌مثابه پیشینه‌سازی خشنودی

از منظر وی اخلاق چیزی است که باید به خشنودی شخصی یا اجتماعی منتهی گردد و این چیزی است که وی در جاهای مختلف با بیان‌های مختلف آن را بیان می‌کند. از منظر وی معنا، ارزش‌ها، اخلاق و زندگی خوب باید به حقایق مربوط به خشنودی موجودات آگاه مرتبط باشد (Ibid: 6).

هریس در پاسخ به پرسشی راجع به اینکه چرا حجاب اجباری نادرست است می‌گوید درستی یا نادرستی هر چیز، به افزایش یا کاهش خشنودی شخص از آن بستگی دارد و بدیهی است که مجبور کردن نیمی از جمعیت به زندگی در کیسه‌های پارچه‌ای و ضرب و شتم یا کشتن آنها در صورت امتناع، راهکار خوبی برای به حداکثر رساندن خشنودی انسان‌ها نیست (Harris, 2010: 44). به گمان هریس پیشینه‌سازی خشنودی موجودات آگاه، تنها چیزی است که به‌طور معقول قابل ارزش‌گذاری است.<sup>۱</sup>

1. maximizing the well - being of conscious creatures... [is] the only thing we can reasonably value: [https://www.samharris.org/blog/the\\_moral\\_landscape\\_challenge1](https://www.samharris.org/blog/the_moral_landscape_challenge1)

**دو. خشنودی به‌مثابه حالت ذهنی**

خشنودی نیز به نوبه خود به مغز مربوط می‌شود. از دیدگاه هریس هر آنچه را که می‌توان در مورد به حداکثر رساندن خشنودی موجودات آگاه دانست - که به نظر هریس تنها چیزی است که می‌توانیم به‌طور منطقی برای آن ارزش قائل شویم و آن را اخلاقی قلمداد کنیم - باید در یک مقطع زمانی به حقایقی در مورد مغزها و تعامل آنها با جهان به‌طور کلی تبدیل شود (Harris, 2010: 11). با شناخت بهتر مغز، می‌توانیم به‌طور فزاینده‌ای به شناخت پدیده‌هایی مانند نیکویی، احترام متقابل، گشودگی در بحث، کاهش پرخاشگری و مانند آن دست بیابیم و بدین ترتیب، در راستای پیشبرد اهداف بشر گام برداریم. شناخت خویشتن از این طریق و استفاده از این دانش برای بهبود زندگی انسان، از مهم‌ترین چالش‌های علم در دهه‌های آینده خواهد بود (Ibid: 55 - 56). او در جایی تصریح می‌کند که اگرچه استدلالش حتماً بحث‌برانگیز است، اما بر یک فرض بسیار ساده استوار است: خشنودی انسان کاملاً به رویدادهای جهان و وضعیت‌های مغز انسان بستگی دارد (Ibid: 2). به گمان وی هر چه بیشتر خود را در سطح مغز درک کنیم، بیشتر خواهیم دید که پاسخ‌های درست و نادرستی برای پرسش‌های ارزش‌های انسانی وجود دارد (Ibid). با توجه به تعریفی که هریس از اخلاق ارائه می‌کند، هر وقت او از اخلاق سخن به میان می‌آورد، در واقع از خشنودی سخن می‌گوید. از نظر او اخلاق و ارزش‌ها (یعنی خشنودی) به وجود ذهن‌های آگاه بستگی دارد، از آن جهت که چنین ذهن‌هایی می‌توانند اشکال مختلفی از خشنودی و رنج را در این جهان تجربه کنند (Ibid: 41).

از منظر وی ارزش‌های انسان یا همان خشنودی را فقط می‌توان بر حالت‌های آگاهانه ذهن پایه‌گذاری کرد. در حالت خشنودی و آسایش، ذهن یک حالت دارد و در حالت رنج و اندوه حالت دیگر به خود می‌گیرد و ارزش‌ها در واقع منتزع از همین حالات ذهنی است (Ibid).

**سه. حالت ذهنی به‌مثابه واقعیت عینی**

ذهن‌های آگاه و حالات آنها پدیده‌های طبیعی هستند که کاملاً توسط قوانین جهان معین می‌شوند. بنابراین، سؤالات اخلاقی و ارزش‌ها باید پاسخ‌های درست یا غلطی داشته باشند که در حیطه علم قرار می‌گیرند. اینکه هر پرسش اخلاقی پاسخ علمی دارد، قطعاً به‌لحاظ تئوریک درست است؛ اگرچه که در مقام عمل ممکن است مشکلاتی وجود داشته باشد و پاسخ در اختیار نباشد، اما آنچه که مهم است این است که به‌لحاظ نظری برای هر پرسش اخلاقی پاسخ علمی وجود دارد. در نتیجه، برخی از باورها و فرهنگ‌ها به‌لحاظ علمی درست هستند و برخی نیز درست نیستند.<sup>۱</sup>

1. Conscious minds and their states are natural phenomena, fully constrained by the laws of the universe ... [https://www.samharris.org/blog/the\\_moral\\_landscape\\_challenge1](https://www.samharris.org/blog/the_moral_landscape_challenge1)

به گمان وی وقتی می‌پذیریم که ارزش‌های اخلاقی با توجه به آگاهی و حالات ذهنی معنا پیدا می‌کند، باید بپذیریم که حالات ذهنی خود واقعیت‌های علمی هستند و علم می‌تواند آنها را مورد مطالعه و کنکاش قرار دهد (Harris, 2010: 41).

#### چهار. بحث از واقعیت عینی به‌مثابه بحث علمی

برای علم تعاریف زیادی ذکر گردیده است (Derry, 1999: 3). این تعاریف‌ها اگرچه در بسیاری از زمینه‌ها مشابه هم هستند، اما در برخی از زمینه‌ها تفاوت‌هایی نیز با هم دارند. برخی از نقاطی که عموماً در این تعاریف بر روی آنها تأکید صورت می‌گیرد و علم را متوقف بر آنها می‌دانند عبارت‌اند از مستخرج بودن از حقایق (Chalmer, 1999: 1)، بهره‌گیری از روش مشاهده و آزمون<sup>۱</sup>، فرضیه داشتن<sup>۲</sup>، ابطال‌پذیری (Derry, 1999: 200)، امکان ارائه پیش‌بینی (6 - 5 Ibid) و نداشتن موانع (Chalmer, 1999: 1).

از میان این ویژگی‌ها سم هریس روی ویژگی نخست، یعنی مستخرج بودن از حقایق و مبتنی بودن بر آنها، تأکید دارد. از نظر او علم چیزی است که با حقایق سروکار دارد. با توجه به همین تلقی است که وی دایره علم را به ارزش‌ها نیز گسترش می‌دهد؛ چرا که از منظر وی ارزش‌ها جزئی از حقایق است و مرز گذاشتن بین دانش و ارزش پذیرفتنی نیست (Harris, 2010: 6).

#### پنج. بحث اخلاقی به‌مثابه بحث علمی

بنابراین، وقتی علم با حقایق سروکار دارد و اخلاق و ارزش‌ها جزء حقایق هستند می‌توان به سهولت چنین نتیجه گرفت که اخلاق نیز در قلمرو علم قرار می‌گیرد و ما می‌توانیم با تکیه بر علم، اخلاق را تبیین کنیم (Ibid: 28).

#### ۲. ارزش‌باوری در علوم تجربی

اگرچه شکاف بین هست و باید سد بلندی را بر سر راه واقع‌گرایی اخلاقی ایجاد کرده است، اما هریس معتقد است که این مشکل با توجه به راه‌حلی که او ارائه می‌کند چندان جدی نیست و می‌توان به‌راحتی از آن عبور کرد. او تصریح می‌کند که با وجود سکوت اکثر دانشمندان در موضوع خوب و بد، مطالعه علمی اخلاق و سعادت انسان به‌خوبی در حال انجام است (Harris, 2010: 11). از منظر هریس شکاف بین حقایق و ارزش‌ها حداقل از چند جهت توهم‌آمیز است؛ یکی از این جهات آن است که خود ایده

1. <https://www.britannica.com/science/science>

2. <http://www.project2061.org/publications/sfaa/online/chap1.htm>

«دانش عینی» (یعنی دانشی که از طریق مشاهده و استدلال صادقانه به دست می‌آید) مستلزم پذیرش گزاره‌های ارزشی است؛ زیرا هر تلاشی که ما برای بحث در مورد حقایق انجام می‌دهیم، به اصولی بستگی دارد که ابتدا باید به آنها اهمیت دهیم و برای آنها ارزش قائل شویم (مثلاً سازگاری منطقی، تکیه بر شواهد، صرفه‌جویی و غیره) و سپس به سراغ خود علوم برویم (Ibid: 11). بنابراین، علوم تجربی مبتنی بر یکسری اصول و ارزش‌هایی است که تجربه‌پذیر نیستند. اگر ما دایره معناداری را به تجربه محدود کنیم آنگاه خود علوم تجربی نیز منتج به نتایج قابل قبول نخواهد شد.<sup>۱</sup>

### ۳. تشابه باور به حقایق و باور به ارزش‌ها

به نظر می‌رسد باورهای راجع به حقایق و باورهای مربوط به ارزش‌ها از فرآیندهای مشابهی در سطح مغز ناشی می‌شوند؛ به نظر می‌رسد که ما یک سیستم مشترک برای قضاوت در مورد صدق و کذب در هر دو حوزه داریم (Ibid: 11). به گمان هریس هم‌سانی باور، شکاف بین حقایق و ارزش‌ها را پُر می‌کند. ما در مورد حقایق باورهایی را شکل می‌دهیم و باور به این معنا بیشتر آنچه را که در مورد جهان از طریق علم، تاریخ، روزنامه‌نگاری و غیره می‌دانیم، تشکیل می‌دهد؛ اما ما همچنین باورهایی را درباره ارزش‌ها شکل می‌دهیم: قضاوت در مورد اخلاق، معنا، اهداف شخصی، و هدف مهم‌تر زندگی. در حالی که آنها ممکن است از جنبه‌های خاصی متفاوت باشند، باورها در این دو حوزه ویژگی‌های مشترک بسیار مهمی دارند. هر دو نوع باور ادعاهای ضمنی در مورد درست و نادرست دارند؛ ادعاهایی که صرفاً در مورد نحوه تفکر و رفتار ما نیست، بلکه در مورد این هم هست که چگونه باید تفکر و رفتار کنیم. باورهای واقعی مانند «آب، دو قسمت هیدروژن و یک قسمت اکسیژن است» و باورهای اخلاقی مانند «ظلم اشتباه است»، بیان ترجیح صرف نیستند. باور واقعی به هر یک از این گزاره‌ها نیز به معنای این است که معتقد باشید آن را به دلایل قانونی پذیرفته‌اید. بنابراین، باید باور داشت که شما با هنجارهای خاصی مطابقت دارید - عاقل هستید، منطقی هستید، به خودتان دروغ نمی‌گویید، سردرگم نیستید، بیش از حد مغرض نیستید، و غیره. وقتی باور داریم که چیزی واقعاً درست است یا از نظر اخلاقی خوب است، همچنین معتقدیم که شخص دیگری که در موقعیت مشابه قرار دارد، باید عقیده ما را بپذیرد. این امر بعید است که تغییر کند. از منظر هریس هر دو ویژگی منطقی و عصب‌شناختی باور بیشتر نشان می‌دهد که شکاف بین حقایق و ارزش‌ها توهم‌آمیز است (Ibid: 14).

۱. البته مطابق اصطلاح رایج گزاره‌های ارزشی یا گزاره‌های هنجاری به گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که متضمن باید و نباید باشد و راجع به درست و نادرست بودن یک امر داوری کند ([https://www.britannica.com/topic/normative\\_ethics](https://www.britannica.com/topic/normative_ethics))؛ اما سم هریس ظاهراً دایره گزاره‌های ارزشی را توسعه می‌دهد؛ به گونه‌ای که شامل همه گزاره‌های غیرتجربی اعم از فلسفی، منطقی و اخلاقی می‌گردد. در مثال فوق‌الذکر، سم هریس از اصولی مانند اصل علیت، اصل انسجام منطقی، اصل عدم تناقض به‌عنوان اصول ارزشی یاد می‌کند. البته در ادامه از اصولی مانند صرفه‌جویی نیز یاد می‌کند که می‌تواند یک اصل اخلاقی باشد.

برخی اختلاف بر سر امور اخلاقی را نشان‌دهنده واقعیت نداشتن این امور می‌دانند؛ اما هریس با این نظر مخالف است و آن را تبعیت از معیارهای دوگانه می‌داند. به نظر وی مطلب دیگری که بحث درباره ایده حقیقت اخلاقی را دشوار می‌کند این است که مردم معمولاً هنگام تفکر در مورد اجماع از معیارهای دوگانه استفاده می‌کنند؛ اکثر مردم اجماع علمی را به این معنا می‌دانند که حقایق علمی وجود دارد و آنها مجادله علمی را صرفاً نشانه‌ای برای کار بیشتر می‌دانند؛ اما با این حال بسیاری از همین افراد معتقدند که مجادله اخلاقی ثابت می‌کند که چیزی به نام حقیقت اخلاقی نمی‌تواند وجود داشته باشد، در حالی که مجادله اخلاقی نیز فقط نشان می‌دهد که مسئله، نیاز به کار دارد و باید منتظر بود تا در آینده درباره آن اجماع شکل بگیرد (Ibid: 31).

#### ۴. درنگی در پیامدها

علاوه بر این، هریس از طریق دیگر نیز شکاف بین هست و باید یا دانش و ارزش را نادرست می‌داند. او معتقد است که اگر به تبعات و نتایج دیدگاه‌های مبتنی بر گسست بین دانش و ارزش نگاهی بیاندازیم، درک خواهیم کرد که این نگاه درست نیست و باید آن را به کناری نهاد. به‌زعم وی این گسست در تفکر ما می‌تواند پیامدهای متفاوتی برای هر طیف سیاسی داشته باشد: محافظه‌کاران مذهبی معتقدند که پاسخ‌های درستی برای پرسش‌های معنا و اخلاق وجود دارد، اما فقط به این دلیل که خدای ابراهیم آن را چنین انگاشته است. آنها قبول دارند که حقایق معمولی را می‌توان از طریق تحقیق عقلانی کشف کرد، اما معتقدند که ارزش‌ها را باید از جهان دیگر و از منبع آسمانی دریافت کرد. ظاهرگرایی در کتاب مقدس، عدم تحمل تنوع، بی‌اعتمادی به علم، بی‌توجهی به علل واقعی رنج انسان و حیوان، برخی از پیامدهای اعتقاد به شکاف بین هست و باید در میان مذهبی‌هاست. از سوی دیگر لیبرال‌های سکولار نیز معتقدند که هیچ پاسخ عینی برای پرسش‌های اخلاقی وجود ندارد. چندفرهنگی، نسبی‌گرایی اخلاقی، مدارا حتی در برابر عدم مدارا، برخی از پیامدهای ناخواسته جدایی دانش و ارزش در میان لیبرال‌هاست (Ibid: 5).

#### وقوع اخلاق علمی

اما به هر حال باید توجه داشت که استدلال‌های فوق فقط امکان تبیین علمی اخلاق را نمایان می‌سازد؛ یعنی بر پایه استدلال‌های پیش‌گفته می‌توان مدعی شد با عنایت به اینکه ارزش‌ها جزء حقایق است و حقایق در قلمرو علم قرار دارد، این امکان وجود دارد که ما بیابیم از اخلاق تبیینی، علمی ارائه کنیم. در این جا این سؤال مطرح می‌شود که آیا تا به حال چنین تبیینی از اخلاق هم ارائه شده است یا خیر؟ به سخن دیگر، بر فرضی که قبول کنیم تبیین علمی اخلاق امکان‌پذیر است و این امر منجر به محال عقلی نمی‌گردد،

پرسشی که قابل طرح است این است که آیا این امر، واقع هم شده است یا خیر؟ آیا تاکنون دانشمندان تبیین علمی از اخلاق ارائه کرده‌اند یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت اگرچه دیگر دانشمندان تاکنون چنین کاری را انجام نداده‌اند، اما خود هریس تلاش‌هایی را انجام داده و امیدوار است که در آینده نزدیک اخلاق به‌طور مبسوط موضوع بررسی علم قرار گیرد. از منظر هریس که خود یک عصب‌شناس است، رفتار انسان تابع یک الگوی خاص علمی است و ما با توجه به این الگو می‌توانیم معین کنیم که چه کاری اخلاقی هست و چه کاری اخلاقی نیست. به سخن دیگر، با توجه به این الگو می‌توان نشان داد که چه رفتاری به خشنودی می‌انجامد و چه رفتاری این‌گونه نیست. از منظر هریس جهان خارج هرمون‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ هرمون‌ها به نوبه خود مغز را متأثر می‌سازند و مغز نیز به رفتار انسان شکل می‌بخشد. به گمان وی ما همچنین می‌دانیم که تأثیرات تجربه اولیه کودکی باید در مغز درک شود. او می‌گوید تحقیقات روی جوندگان نشان می‌دهد که مراقبت والدین، دلبستگی اجتماعی و تنظیم استرس تا حدی توسط هورمون‌های وازوپرسین و اکسی‌توسین کنترل می‌شوند؛ زیرا آنها بر فعالیت سیستم پاداش مغز تأثیر می‌گذارند. وقتی می‌پرسیم چرا غفلت در دوران کودکی برای رشد روانی و اجتماعی ما مضر است، منطقی به نظر می‌رسد که فکر کنیم ممکن است ناشی از اختلال در همین سیستم باشد (Ibid: 9).

بر پایه این الگو که مبتنی بر علم عصب‌شناسی است می‌توان یک تبیین عصب‌شناسانه از اخلاق ارائه و مشخص کرد که چه رفتاری خوب و چه رفتاری بد است.

## نقد و بررسی

درست است که نظریه اخلاق علمی از سوی یک خدانا‌باور ارائه گردیده است؛ اما این امر به این معنا نیست که این نظریه به کلی مردود باشد. این نظریه مثل دیگر نظریات، محاسن و معایبی دارد. تلاش برای پیدا کردن مبنای علمی برای اخلاق، تأکید بر غیرتجربی بودن برخی از پیش‌فرض‌های علوم تجربی، تمرکز بر هم‌سانی شرایط شکل‌گیری باور در علوم ارزشی و غیرارزشی و مانند آن، برخی از محاسن این نظریه است؛ اما در کنار این محاسن باید اعتراف کرد که این نظریه از کاستی‌هایی نیز رنج می‌برد که برخی از آنها به قرار زیر است:

### ۱. رد نظریه تضاد بین دین و اخلاق

به نظر می‌رسد سم هریس که قائل به نظریه اخلاق علمی است در مبحث رابطه دین و اخلاق قائل به

تضاد هست.<sup>۱</sup> از منظر وی نه تنها دین و اخلاق دو حوزه مستقل هستند؛ بلکه دو حوزه متضاد هستند؛ به گونه‌ای که وجود یکی از آنها منتهی به نفی دیگری می‌گردد. اگرچه از ظاهر برخی عبارات خداناباوران ممکن است نظریه تباین فهم شود (7 - 206: Dawkins, 2006)، ولی دقت و تأمل در تحلیل‌ها و دیدگاه‌های سم هریس نشان‌دهنده این مطلب است که وی قائل به تضاد است. از منظر سم هریس بی‌دین‌ترین کشورها تقریباً مطابق هر معیاری از سلامت اجتماعی، بهتر از مذهبی‌ترین کشورها هستند. کشورهایمانند دانمارک، سوئد، نروژ و هلند - که بی‌دین‌ترین جوامع روی زمین هستند - به‌طور مداوم در معیارهایی مانند امید به زندگی، مرگ‌ومیر نوزادان، جرم و جنایت، سواد، تولید ناخالص داخلی، رفاه کودکان، برابری اقتصادی، رقابت اقتصادی، برابری جنسیتی، مراقبت‌های بهداشتی، سرمایه‌گذاری در آموزش، میزان ثبت‌نام در دانشگاه‌ها، دسترسی به اینترنت، حفاظت از محیط زیست، عدم وجود فساد، ثبات سیاسی، و کمک‌های خیریه به کشورهای فقیرتر و غیره، بهتر از کشورهای مذهبی هستند (Harris, 2010: 46).

۱. در خصوص رابطه بین دین و اخلاق دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که در سطور زیر به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

**- نظریه تضاد:** بر پایه این نظریه نه تنها ارتباط سازنده و تعاملی بین دین اخلاق وجود ندارد، بلکه گزاره دینی و اخلاقی در تقابل با یکدیگر قرار دارند. اخلاق دین‌مداران اخلاق بردگان است، اما اخلاق خداناباوران اخلاق خواجه‌گان است (هاسپرز، ۱۳۷۰: ۸۰). فردریش ویلهلم نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰ م)، از نمایندگان مشهور این طرز تفکر، بر این باور بود که تنها «مرگ خدا» و رهایی انسان از غل و زنجیرهای دین است که می‌تواند زمینه توسعه درست اخلاق را فراهم آورد (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۳۹۳/۷ - ۳۹۴). از منظر نیچه مسیحیت مردود است؛ چرا که این دین موجب پذیرش روحیه بردگی و زبونی از سوی افراد گردیده است (راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۴۴).

**- نظریه تباین:** براساس این دیدگاه، دین و اخلاق دو رویکرد متباین هستند. هرکدام از آنها قلمرو خاصی دارد و هیچ ارتباط منطقی میان آنها برقرار نیست. اگر اخلاق و دین در جایی باهم هم‌پوشانی داشته باشند باید گفت که این امر اتفاقی است و لزوماً چنین چیزی وقوع ندارد (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۴۳۵ - ۴۳۱؛ کاپلستون، ۱۳۶۷: ۷ / ۳۳۴ - ۳۳۲).

**- نظریه تعامل:** بنا بر این نظریه بین اخلاق و دین تعامل و بده و بستان وجود دارد. از جهاتی دین به اخلاق وابسته است و از جهاتی نیز اخلاق به دین وابستگی دارد. استدلال برای ضرورت خداشناسی با تکیه بر اصول اخلاقی (خرم‌شاهی، ۱۳۷۰: ۹۸)، استدلال بر اثبات وجود خدا با تکیه بر وجود ارزش‌های عینی (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۶۵ - ۱۶۳)، استدلال از طریق گزاره‌های اخلاقی مبنی بر اینکه پرستش خداوند و اطاعت از دستورات او لازم است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۱ / ۳)، اعتماد به گزاره‌های اخلاقی برای معنابخشی به گزاره‌های دینی (Bartley, 1971: 17 - 33) و مانند آن، تنها برخی از استدلال‌هایی است که برای وابستگی دین به اخلاق مطرح گردیده است. تعیین برخی از ارزش‌های اخلاقی توسط دین، تعیین اهداف گزاره‌های اخلاقی توسط دین و ضمانت اجرایی ارزش‌های اخلاقی به‌وسیله دین از اموری است که وابستگی اخلاق نسبت به دین را نشان می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۲۸ - ۲۲۷). با توجه به نکات فوق می‌توان گفت که بین اخلاق و دین تعامل وجود دارد.

**- نظریه اتحاد:** براساس این دیدگاه رابطه میان دین و اخلاق از نوع رابطه ارگانیکی، و جزء و کل است. به‌زعم برخی از اندیشمندان مسلمان اگر دین را به درختی تشبیه کنیم، عقاید و باورها حکم ریشه‌های دین را دارد، اخلاق تنه آن را تشکیل می‌دهد و احکام، شاخ و برگ آن را می‌سازد. دین یک کل است و اخلاق جزء لاینفک از آن به شمار می‌آید (همان: ۲۱۹). برخی نیز با بیان دیگر اتحاد بین اخلاق و دین را تبیین کرده است. استاد مطهری معتقد است که حس اخلاق جدا از حس دینی نیست (مطهری، ۱۳۹۵: ۲۲ / ۵۴۶). از منظر وی، اخلاق چیزی جز پیروی از فطرت نیست. تبعیت از فطرت نیز تبعیت از نوعی از اسلام است؛ زیرا فطرت خود نوعی از قوانین الهی است، همانند شریعت که نوع دیگری از قوانین الهی است. بنابراین، پیروی از اصول اخلاقی پیروی از قوانین فطری است و پیروی از اخلاق با پیروی از دین تفاوتی ندارد (همان: ۵۴۷).

سم هریس با تکیه بر تحقیق یکی از محققان مستقل خاطر نشان می‌کند که قرائن و شواهد حاکی از آن است که بین اعتقاد مذهبی و ناامنی اجتماعی رابطه وثیقی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که هر چه اعتقاد مذهبی بیشتر باشد به همان میزان ناامنی افزایش می‌یابد. از همین رو است که تعهد مذهبی در ایالات متحده با نژادپرستی بسیار مرتبط است (Ibid). وقتی او از ارتباط وثیق بین ناامنی اجتماعی و دین سخن به میان می‌آورد شاید بیشتر به برخی از فرق مسیحی توجه داشته باشد؛ اما تصریحات او نشان می‌دهد که وی نیم نگاهی به دین اسلام نیز دارد (Ibid: 63). در نقد تضاد بین دین و اخلاق می‌توان نکات زیر را مطرح کرد:

الف) مفاهیمی در دین هست که در اخلاق نیز مورد تأکید است. اگر بین دین و اخلاق تضاد یا تعارضی وجود داشته باشد چگونه می‌توان این قبیل مفاهیم را در هر دوی دین و اخلاق یافت؟ مفاهیمی مانند عدالت (مائه / ۹)، احسان (الرحمن / ۶۰)، عفو (بقره / ۲۳۷)، کرامت انسانی (اسراء / ۷۰) و مانند آن در دین مورد توصیه و تأکید است. همین مفاهیم با کمترین تغییر از سوی خدانا باوران طرفدار اخلاق نیز مطرح می‌گردد (Dennett, 2006: 305). اگر قدر مشترکی بین اخلاق و دین نباشد، چگونه ممکن است که دین و اخلاق هر دو بر مفاهیم مشترک تأکید بورزند؟

ب) شاید برخی از فرق مسیحی و همچنین برخی از مجموعه‌های اسلامی مانند تکفیری‌ها با استفاده نادرست از مفاهیم مهمی مانند جهاد و شهادت این تلقی را به وجود آورده باشند که دین اسلام خشونت طلب است؛ اما دقت در تعالیم اسلام راستین که تجسم آن را می‌توان در شیعه اثناعشری یافت، نشان می‌دهد که اسلام ضمن تأکید بر مفاهیم بلندی مانند جهاد و شهادت (توبه / ۲۰) هیچ‌گاه از این مفاهیم برای ترویج خشونت یا گسترش ظلم استفاده نکرده است. بهره‌گیری اسلام از این مفاهیم در حد متعادل و برای جلوگیری از ظلم و تجاوز بوده است (افضلی، ۱۳۹۳: ۱۵۱).

ج) بر پایه برخی دیدگاه‌ها، اخلاق نه‌تنها در تضاد با دین قرار ندارد، بلکه جزئی از آن است و با آن اتحاد دارد. بر پایه این دیدگاه اگرچه اخلاق سکولار فی‌الجملة امکان دارد، اما اخلاق به معنای واقعی کلمه بدون دین امکان ندارد. دین هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات، گزاره‌های اخلاقی را تغذیه می‌کند. مفاهیم اخلاقی حاکی از ارتباط بین افعال اختیاری انسان و سعادت نهایی او است. سعادت نهایی را دین برای ما مشخص می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۳۳ - ۲۳۲).

د) مطابق برخی از دیدگاه‌ها، اخلاق نه‌تنها جزئی از دین است و با دین اتحاد دارد، بلکه اخلاق بدون دین معنا و مفهومی نیز ندارد. اموری مانند شرافت، کرامت، سخاوت و مانند آن بدون اتکا به دین معنای محصلی ندارد؛ چرا که این امور از امور معنوی است و امور معنوی با فلسفه مادی قابل تبیین نیست.

به‌علاوه، اخلاق به معنای تبعیت از فطرت است و فطرت خود نوعی از قوانین الهی است و از این رو است که افراد حتی اگر تشرف به دین پیدا نکرده باشند و صرفاً به اقتضای فطرت برخی از کارهای نیک را انجام داده باشند از منظر دینی مأجور خواهند بود (مطهری، ۱۳۷۷: ۲ / ۵۶۵ - ۵۵۲).

## ۲. وقوع در دام نسبیت

دیدگاه سم هریس مبنی بر علمی بودن اخلاق خواه‌ناخواه وی را به‌سوی نسبیت اخلاقی که نوعی از نسبیت شناختاری است سوق می‌دهد؛ چرا که اگر اخلاق صرفاً بر پایه علم آن گونه که هریس توضیح می‌دهد استوار باشد در این صورت اخلاق مبنای ثابتی نخواهد داشت و مبنای آن در بهترین حالت نیازهای انسان یا حالات ذهنی انسان است و چون نیازها و حالات ذهنی انسان با توجه به اوضاع و احوال تغییر می‌یابد، در نتیجه می‌توان گفت که اخلاق نیز تغییر می‌کند؛ در نتیجه اگر اخلاق مبتنی بر حالات ذهنی یا نیازهای انسان باشد، در این صورت باید بپذیریم که اصول اخلاقی ثابت و پایداری نیز نخواهیم داشت؛ اما اگر اصول اخلاقی ثابتی نداشته باشیم در این حال با چالش‌ها و اشکالات عدیده‌ای روبه‌رو خواهیم شد.<sup>۱</sup>

الف) در صورتی که اخلاق نسبی باشد ما نباید اصول اخلاقی ثابت و همیشگی داشته باشیم؛ اما تأمل نشان می‌دهد که دست‌کم برخی از اصول اخلاقی مانند اصل عدالت، اصل احسان، اصل عفو و مانند آن دائمی است و تقریباً در همه فرهنگ‌ها و در همه شرایط مورد توجه بوده است (مصباح، ۱۳۹۱: ۲۰۴). در میان مکاتب اخلاقی، سعادت‌گرایان (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۳۲)، لذت‌گرایان (همان: ۱۴۵) وجدان‌گرایان (روسو، ۱۳۶۰: ۲۰۲ - ۲۰۱) و کانتی‌ها (کانت، ۱۳۶۹: ۲۷ - ۲۰) اصول اخلاقی را مطلق می‌انگارند.

ب) اگر اخلاق نسبی باشد این امر در واقع به‌خاطر نسبیت شناختاری (cognitive relativism) است که بر اساس آن همه‌چیز نسبی است. اگر همه چیز نسبی باشد در این صورت این گزاره که «اخلاق نسبی است» چه حکمی خواهد داشت؟ اگر بگوییم که این گزاره هم نسبی است، در این صورت این گزاره متضمن بیان یک قانون علمی نخواهد بود؛ چون در برخی موارد این گزاره صادق است و در پاره‌ای از موارد نیز صادق نیست؛ اما اگر بگوییم که این گزاره نسبی نیست، در این صورت دست‌کم یک گزاره یا قانون علمی را پیدا کردیم که کلی است و تحت‌تأثیر نسبیت قرار ندارد. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که همه چیز از جمله اخلاق نسبی است.<sup>۲</sup>

۱. اگر چه از برخی عبارات برخی از اندیشمندان اسلامی نیز اعتباریت اخلاق استفاده می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷: ۶ / ۴۳۲)، ولی همان‌گونه که برخی گفته‌اند باید به‌گونه‌ای با این قبیل عبارات مواجه شد که با دیگر عبارات این اندیشمندان در دیگر موضوعات از جمله جاودانگی اصول اخلاقی (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۷۵) منافاتی نداشته باشد (قاسمی و دیگران، ۱۴۰۲: ۸).

2. [https://iep.utm.edu/cognitive\\_relativism\\_truth/#:~:text=a.\\_,Relativism%20is%20Self...](https://iep.utm.edu/cognitive_relativism_truth/#:~:text=a._,Relativism%20is%20Self...)

ج) اگر اخلاق نسبی باشد این امر همان‌گونه که اشاره شد به دلیل آن است که اخلاق زیرمجموعه نسبیت شناختاری است؛ اما می‌دانیم که نسبیت شناختاری که بر پایه آن همه‌چیز نسبی است، قابل قبول نیست؛ زیرا ما در جهان بسیاری از گزاره‌ها را داریم که مطلق هستند و نسبیت در آنها راهی ندارد. برای مثال اموری مانند فرمول‌های ریاضی یا اموری مانند اولیات، چیزهایی هستند که نسبیت در آنها راهی ندارد. اگر می‌گوییم اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین محال است یا کل بزرگ‌تر از جزء خودش است و یا ۲+۲ مساوی با ۴ است، اینها همگی دائمی و همیشگی هستند و هیچ‌گاه تحت تأثیر شرایط و زمانه قرار نمی‌گیرد (کانت، ۱۳۶۷: بند ۷).

د) اگر نسبیت اخلاقی را بپذیریم در این صورت هرگونه خطای اخلاقی قابل توجیه خواهد بود و دیگر امکان نقد وجود نخواهد داشت. جدی‌ترین ایراد به نسبی‌گرایی اخلاقی این است که نسبی‌گرایی به معنای قابل قبول بودن اشتباهات اخلاقی آشکار است. ایراد این است که اگر بگوییم باورها و اعمال فقط نسبت به یک دیدگاه اخلاقی خاص درست یا نادرست هستند، تقریباً می‌توان هر چیزی را توجیه کرد. ما مجبوریم این ایده را که برخی از اقدامات صرفاً اشتباه هستند کنار بگذاریم. همچنین نمی‌توانیم این ایده را توجیه کنیم که برخی از اشکال زندگی به وضوح و بدون مناقشه بهتر از سایرین هستند، حتی اگر تقریباً همه این را باور داشته باشند. به عقیده نسبی‌گرایان، منتقدان می‌گویند، باورهای برده‌داران و نازی‌ها باید درست تلقی شود و عملکرد آنها نسبت به چهارچوب‌های مفهومی - اخلاقی‌شان درست تلقی شود. و هیچ کس نمی‌تواند ثابت کند که دیدگاه‌هایشان نادرست یا از نظر اخلاقی نادرست است و یا اینکه دیدگاه‌های بهتری نسبت به آنها وجود دارد.<sup>۱</sup>

ه) یک ایراد استاندارد به نسبی‌گرایی شناختی، که گاهی در برابر نسبی‌گرایی اخلاقی مطرح می‌شود این است که این مکتب از نظر عملی خود ابطال‌کننده یا خودمتناقض است. ایده اصلی پشت این ایراد این است که نسبیت‌گرایان اخلاقی در هیچ موضع رسمی فرااخلاقی‌شان، نمی‌توانند از تعهد ضمنی به برخی از هنجارها و ارزش‌های بنیادی اجتناب کنند و این تعهد را در همان عمل استدلال برای نسبیت اخلاقی پیش‌فرض می‌گیرند. بنابراین، محتوای نظریه با عمل تأیید یا دفاع از آن در تضاد است. یورگن هابرماس این نوع استدلال را با این ادعا توسعه می‌دهد که هر فردی که در گفت‌وگو عقلانی شرکت می‌کند، از طریق همین عمل، تعهد به ارزش‌های خاصی را که به مفهوم هنجاری عقلانیت تعلق دارد، آشکار می‌کند. برای مثال، ارزش‌هایی مانند صداقت یا نگرش باز را به‌طور مطلق می‌پذیرد (Ibid).

و) افزون بر این، اموری مانند توجه بیش از حد به تنوع فرهنگی، غفلت از تفاوت‌هایی که در درون

1. [https://iep.utm.edu/moral\\_re/#:~: text=In%20the%20eyes%20of%20many,values...](https://iep.utm.edu/moral_re/#:~:text=In%20the%20eyes%20of%20many,values...)

یک فرهنگ می‌تواند وجود داشته باشد و مانند آن، از دیگر انتقادهایی است که منتقدان در مورد نسبیّت اخلاقی مطرح کرده‌اند (Ibid).

### ۳. وقوع در دام جبرگرایی

اگر مبنای اخلاق، عصب‌شناسی باشد، در این صورت جبر لازم می‌آید؛ چرا که وقتی منشاء اخلاق وضعیت خاص مغز و اعصاب باشد در این صورت افعال اخلاقی تحت تأثیر آن وضعیت خاص مغز و اعصاب انجام خواهد شد و با اختیار سروکار نخواهد داشت. فردی که کارهای نیک انجام می‌دهد، مثلاً ایثارگری و فداکاری می‌کند یا از وقوع ظلم جلوگیری می‌کند، این کارها را تحت تأثیر وضعیت فکری و عصبی خاصی انجام می‌دهد و انتخاب و تصمیم‌گیری رفتارهای او نقش چندانی ندارد. همچنین فردی که کارهای ناپسند انجام می‌دهد، مثلاً در حق کسی ظلم می‌کند یا فردی را به ناحق به قتل می‌رساند، این قبیل کارها را نه با دخالت اراده، بلکه به اشاره ژن و وضعیت خاص فکری عصبی خود انجام می‌دهد. بنابراین، نه می‌شود قاتل را ملامت کرد و نه می‌شود به ایثارگر پاداش داد؛ زیرا هیچ‌کدام با اراده و اختیار خود این کارها را انجام نداده است، بلکه در اثر جبر به این سمت‌وسو سوق پیدا کرده است؛ اما جبر چیزی نیست که بتوان از آن دفاع کرد. اشکالات و تقدیهایی بر جبر وارد است که به برخی از آنها در سطور زیر اشاره می‌شود:

الف) اگر نظریه جبر را بپذیریم در این صورت در تعارض با وجدان قرار خواهیم گرفت. ما بالوجدان خودمان را مختار می‌یابیم و به همین خاطر است که افعال را به خودمان نسبت می‌دهیم نه به چیزهای دیگر. وقتی تصمیم می‌گیریم در امتحانی شرکت کنیم یا به مسافرت برویم می‌گوییم من در فلان امتحان شرکت می‌کنم یا من به فلان جا سفر می‌کنم. اگر این افعال توسط عامل دیگری غیر از خود ما انجام می‌شد نباید آنها را به خودمان نسبت می‌دادیم. اینکه ما خود را فاعل افعال خود می‌دانیم و هیچ ذهن غیرمشوب به شبهه در آن تشکیکی ندارد، خود بهترین دلیل است بر اینکه ما مختاریم. به گفته خواجه نصیرالدین طوسی این مطلب که ما وجداناً خود را آزاد می‌یابیم از بدیهیات است: «و الضرورة قاضیه باستناد افعالنا الینا» (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۸).

ب) اگر ما مجبور باشیم و افعال خود را از روی اختیار انجام ندهیم در این صورت هر گونه تکلیفی لغو خواهد بود و در نتیجه ثواب و عقاب نیز بیهوده خواهد بود. وقتی افعال ما از روی اختیار انجام نمی‌شود و ما نقشی در انجام آنها نداریم چرا باید مکلف به انجام کاری شویم؟ در صورت جبر، تکلیف در هر سطحی که باشد معنای محصلی نخواهد داشت. همان‌گونه که تکالیف شرع معنا و مفهومی ندارد؛ چرا که با عدالت الهی سازگاری ندارد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۶۱). تکالیف افراد عادی نیز نسبت به یکدیگر بی‌معنا

خواهد بود. دلیل این امر واضح است. ما نقشی در افعال خودمان نداریم. نسبت ما با افعال ما مانند نسبت اشیا به رفتارهایشان است. همان‌گونه که در اشیا سخن گفتن از تکلیف و توظیف معنایی ندارد، در باب انسان نیز نمی‌شود از این مقولات استفاده کرد. ضمناً اموری مانند امتحان و ابتلا، وعد و عهد و میثاق نیز نباید در مورد انسان کاربرد داشته باشد؛ اما می‌بینیم که این امور در لسان شرع فراوان آمده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۰۳ - ۱۰۱).

ج) اگر انسان مانند حیوان افعال خود را تحت تأثیر جبر انجام دهد در این حال زندگی انسان هم باید مانند زندگی حیوانات دچار فراز و فرود شود و باید از الگویی یکنواخت و خاص پیروی کند؛ اما ما می‌دانیم که وضع بدین گونه نیست؛ زندگی انسان برخلاف زندگی حیوان دچار پیشرفت و پسرفت می‌شود؛ اگرچه در مجموع یک روند تکاملی را طی می‌کند. زندگی زنبور عسل قرن‌هاست که به همین صورت کنونی بوده است؛ نه مواد ساخت‌وساز آن تغییر کرده است و نه هیئت و مهندسی آن. این در حالی است که زندگی انسان به شدت دستخوش تغییر و تحول شده است. روزگاری انسان‌ها در غارها می‌زیستند و با برگ درختان خود را می‌پوشانید و با تکیه بر شکار روزگار می‌گذراند؛ اما امروزه بشر در جایگاه دیگری قرار دارد. خوراک، مسکن و ملبس او قابل قیاس با گذشته نیست. این تغییر و تحول، گذشته از اینکه دلیلی بر چیزهای دیگر هم هست، این مطلب را نشان می‌دهد که انسان مختار بوده و با مطالعه و اختیار بهترین گزینه، سیر تکاملی خود را ادامه می‌دهد.

د) درست است که برحسب آنچه در علوم مختلف، ثابت شده عوامل گوناگونی از قبیل وراثت، ترشح غدد که تحت تأثیر مواد غذایی و داروهای خاصی اتفاق می‌افتد و نیز عوامل محیطی و اجتماعی، در شکل گرفتن اراده انسان، مؤثر است و اختلاف رفتار انسان‌ها تابع اختلاف این عوامل می‌باشد، چنان‌که در متون دینی نیز این مطالب کامبیش مورد تأیید، واقع شده است؛ اما باید توجه داشت که پذیرفتن اختیار و اراده آزاد، به معنای نفی تأثیر این عوامل نیست، بلکه بدین معنی است که با وجود همه این عوامل، انسان می‌تواند مقاومت کند و هنگام تراحم انگیزه‌های مختلف، یکی را برگزیند. البته قوت برخی از این عوامل، گاهی مقاومت و گزینش کاری را که در جهت خلاف آنهاست دشوار می‌سازد، ولی در عوض، چنین مقاومت و گزینشی تأثیر بیشتری در کمال داشته استحقاق پاداش را افزایش می‌دهد، چنان‌که هیجانانگیز فوق‌العاده و دیگر شرایط دشوار، موجب کاهش کیفر و تخفیف جرم می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۴۱).

#### ۴. ضعف استدلال‌ها

به نظر می‌رسد استدلال‌های سم‌هریس مبنی بر علمی بودن اخلاق از معیارهای منطقی لازم برای یک استدلال برخوردار نیست. همان‌گونه که برخی از منتقدان خاطرنشان کرده‌اند، استدلال سم‌هریس

مغالطه‌آمیز است. این مقدمه که عمل درست عملی است که خشنودی را به حداکثر برساند دست‌کم از دو جهت قابل نقد است: اولاً این مطلب که عمل اخلاقی را به خشنودی ربط دهیم و بگوییم که عمل اخلاقی عملی است که خشنودی را به حد اکثر برساند، اخلاقاً قابل دفاع نیست. چه ملازمه‌ای وجود دارد بین اخلاق و خشنودی (به‌خصوص خشنودی مادی)؟ آیا هر جا اخلاق است خشنودی نیز حضور دارد؟ اگر نگوییم که بین اخلاق و خشنودی تعارض است، دست‌کم می‌توان این مطلب را با جدیت مطرح کرد که اخلاق ملازمه‌ای با خشنودی ندارد؛ چرا که در بسیاری از موارد ممکن است اخلاق باشد اما خشنودی نباشد و یا خشنودی باشد و اخلاق نباشد. سقراط با سر کشیدن جام زهر به زندگی خود پایان داد. او می‌توانست به توصیه شاگردان خود عمل و از زندان فرار کند؛ اما از آن جهت که او این عمل را غیراخلاقی می‌دانست مرگ را تحمل کرد ولی پا به فرار نگذاشت. ممکن است گفته شود که در مورد سقراط نیز خشنودی صدق می‌کند؛ چرا که درست است که مرگ برای او آسایش مادی به بار نیاورد، اما برایش آرامش روحی به ارمغان آورد؛ اما این پاسخ قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً مقصود قائلان به خشنودی، خشنودی مادی است. ثانیاً اگر مقصود آنها خشنودی روحی و معنوی هم باشد باید گفت که این مطلب در صورتی قابل قبول است که خشنودی در تعارض با نیک‌بود مادی و ظاهری قرار نگیرد. در مثال مورد نظر، درست است که مرگ برای سقراط آسایش معنوی به ارمغان می‌آورد، اما این آسایش و خشنودی به هیچ وجه در هماهنگی کامل با آسایش مادی او قرار ندارد و در واقع جان او را می‌گیرد. همچنین همان‌گونه که برخی از منتقدان به درستی اشاره کرده‌اند، عمل نیک مساوی با افزایش حداکثری خشنودی نیست. عمل نیک یک مفهوم ارزشی است که با مفاهیمی مانند «باید» همراه است، اما مفهوم «به حداکثر رسانیدن خشنودی» یک مفهوم توصیفی است که با مفاهیمی مانند باید همراهی ندارد. بنابراین، تقلیل یک مفهوم ارزشی به یک مفهوم توصیفی، کاری مغالطه‌آمیز است و منطقاً نمی‌توان از آن دفاع کرد.<sup>۱</sup>

##### ۵. برگشت علم به فلسفه

از دیدگاه سم هریس اخلاق را باید با تکیه بر علم توجیه کرد نه با تکیه بر دین یا فلسفه. از منظر او اخلاقی که مبتنی بر دین یا فلسفه باشد اشتباه است و باید از آن دوری گزید. بهترین اخلاق از نظرگاه او اخلاق علمی یا اخلاقی است که بر پایه گزاره‌های علمی استوار باشد؛ اما وقتی به توضیحات او نگاه می‌کنیم و مثال‌های او را مورد توجه قرار می‌دهیم درمی‌یابیم که منظور او از علم، علوم تجربی نیست،

1. [http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2010/10/sam\\_harris\\_the\\_naturalistic\\_fallacy\\_and\\_the\\_slipperiness\\_of\\_well](http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2010/10/sam_harris_the_naturalistic_fallacy_and_the_slipperiness_of_well)

بلکه چیزی شبیه «عقل سلیم» یا «فلسفه» است. فی‌المثل سم هریس الزام زنان به پوشیدن برقع را که از سوی برخی از اسلام‌گرایان مورد تأکید قرار می‌گیرد به‌عنوان یک رفتار غیراخلاقی مورد نقادی قرار می‌دهد. از منظر او این رفتار نسبت به زنان، غیراخلاقی است؛ چرا که از نظر علمی پوشیدن برقع کمکی به حال خوش زنان نمی‌کند. به گمان وی زنان نه‌تنها این وضعیت را دوست ندارند بلکه از آن بیزار هستند. بنابراین، پوشیدن برقع نه‌تنها آنها را خرسند نمی‌کند بلکه موجب ناراحتی آنها می‌گردد. از این روی، الزام زنان به پوشیدن برقع یک امر غیراخلاقی است؛ چون به‌لحاظ علمی منجر به بهبود حال زنان نمی‌گردد. اکنون پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا برای تشخیص اینکه الزام زنان به پوشیدن برقع خوب است یا نه نیاز به علم هست؟ آیا صرف عقل سلیم برای داوری کفایت نمی‌کند؟ آیا در صورت نیاز، اگر از فلسفه برای بررسی مسئله استفاده کنیم کفایت نمی‌کند؟ اگر عقل سلیم یا فلسفه کفایت می‌کند چه نیاز است که ما دست به دامن علم شویم؟ آیا استفاده از کلیدواژه علم در اینجا تا حدودی شعاری و گمراه‌کننده نیست؟ به سخن دیگر، وقتی ما با عقل سلیم درک می‌کنیم که چنین الزامی به حال زنان سودمند نیست، دیگر چه نیاز است که ما واژه پرطمطراق علم را یدک بکشیم و بگویم که ما به کمک علم به این نتیجه بسیار مهم دست یازیده‌ایم؟!<sup>۱</sup>

#### ۶. عدم تمایز با سودگرایی

از منظر سم هریس اموری می‌تواند اخلاقی باشد که منجر به خشنودی انسان شود و برای او سودمند باشد. به سخن دیگر آنچه برای او مهم است «سودمند» بودن است؛ در واقع هر چیزی که سودمند باشد اخلاقی نیز هست و هر چیزی که این خصلت را نداشته باشد طبعاً اخلاقی نیز نخواهد بود. حال اگر از نظر سم هریس معیار گزاره اخلاقی سودمندی باشد که این‌گونه هست، در این صورت چه تفاوتی بین دیدگاه او و سودگرایی مشهور در میان فلاسفه اخلاق وجود خواهد داشت؟ آیا با توجه به اینکه هریس بر مقوله سود تأکید می‌کند نمی‌توان دیدگاه او را با دیدگاه سودگرایان یکی دانست؟ اگر معیار سود است، سم هریس چه چیز جدیدی را می‌خواهد ارائه کند که فیلسوفان سودگرا تاکنون ارائه نکرده‌اند؟ به نظر می‌رسد تفاوت چندانی بین دیدگاه هریس و فیلسوفان سودگرا وجود ندارد؛ اگرچه که سودگرایان از کلمه سود یا فایده استفاده می‌کنند، اما سم هریس از واژه (well-being) یا خشنودی بهره می‌برد. از همین رو است که داوکینز در یک نشست علمی سم هریس را تحت فشار قرار می‌دهد و از او به جد می‌خواهد که نشان دهد، قصد دارد چه چیز جدیدی را ارائه کند که فیلسوفان کلاسیک آن را ارائه نکرده‌اند؟ (Ibid) اگر تمایز بین دیدگاه او و دیدگاه سودگرایان روشن می‌بود، قطعاً وی توسط داوکینز، هم‌فکر خود تحت

1. [http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2011/11/sam\\_harris\\_is\\_wrong\\_about\\_science\\_and\\_morality](http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2011/11/sam_harris_is_wrong_about_science_and_morality)

فشار قرار نمی‌گرفت. نکته جالب این است که سم هریس در پاسخ تلاش نمی‌کند که بین دیدگاه خود و دیدگاه سودگرایان تفاوت قائل شود، بلکه می‌کوشد هر گونه تفاوتی را رد کند و یکی را به دیگر فروبکاهد (Ibid).

## نتیجه

در این نوشتار به مقوله اخلاق به‌عنوان یکی دیگر از مبانی خداناباوری جدید پرداختیم. از نظر خداناباوران جدید اخلاق یک امر بایسته است و بدون آن سنگ روی سنگ بند نمی‌شود؛ اما باید توجه داشت که اخلاق از منظر آنها نه تنها وابستگی‌ای نسبت به دین ندارد، بلکه در تضاد با آن است. دین از منظر آنها نه تنها بستر مناسبی برای توسعه اخلاق نیست، بلکه در بسیاری از موارد چهره اخلاق را مخدوش می‌کند و به آن آسیب می‌زند. از میان خداناباوران جدید سم هریس و داوکینز بیش از دیگران به مقوله اخلاق پرداخته‌اند. آنها دیدگاه‌های اخلاقی خود را بر پایه علم یا فرضیه تکامل داروین بیان کرده‌اند. سم هریس نظریه اخلاق خود را با تکیه بر علم عصب‌شناسی تبیین می‌کند؛ اما داوکینز تلاش دارد که این کار را با بهره‌گیری از فرضیه تکامل به پیش ببرد. هر کدام از این دو شخصیت استدلال‌ها و توجیهاتی را برای اثبات دیدگاه خود بیان می‌کنند. ما در این مقاله تلاش کردیم ضمن بیان اصل دیدگاه‌ها و استدلال‌های آنها، این استدلال‌ها را نقادی کنیم. نقدها تحت دو عنوان نقدهای عام و نقدهای خاص مطرح گردید. در نقدهای عام به وجوهی اشاره شد که اختصاص به یکی از دو دیدگاه اخلاقی پیش‌گفته نداشت، بلکه هر دو را به نوعی شامل می‌شد؛ اما در نقدهای خاص نکاتی مطرح گردید که هر کدام صرفاً به یکی از دیدگاه‌ها مربوط می‌گردید. با توجه به نقدهایی که مطرح گردید، اولاً اخلاق قابل تفکیک از دین نیست؛ ثانیاً بر فرض که بتوان بین آنها مرزی را در نظر گرفت، استمرار و تداوم اخلاق بدون در نظر گرفتن دین میسر نیست. گذشته از این اشکالات هر کدام از اخلاق علمی و اخلاق داروینی ضمن آنکه با چالش‌های عام مانند جبرگرایی، نسبییت، غیرعلمی بودن و مانند آن ربه‌رو است، با اشکالات خاص خود نیز مواجه است.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (مترجم) (۱۳۷۰). *خدا در فلسفه (برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری)*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریابندری. تهران: کتاب پرواز.
- روسو. ژان ژاک (۱۳۶۰). *امیل یا آموزش و پرورش*. ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده. بی‌جا: شرکت سهامی چهر.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل و النحل*. قم: الشریف الرضی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*. ترجمه جلال‌الدین مجتبوی. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷). *تمهیدات (مقدمه‌ای برای هر ما بعد الطبیعه که به‌عنوان علم عرضه شود)*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). *بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق*. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: خوارزمی.
- کونگ، هانس (۱۳۸۹). *خدا در اندیشه فیلسوفان غرب*. ترجمه حسن قنبری. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). *آموزش عقاید (دوره سه‌جلدی در یک جلد)*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *انسان‌شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- مک اینتایر، السدر (۱۳۷۹). *تاریخچه فلسفه اخلاق*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: حکمت.
- هاسپرز، جان (۱۳۷۰). *فلسفه دین*. ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- همو (۱۳۹۱). *فلسفه اخلاق*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- Bartley, W. W. (1971). *Morality and Religion*. London: Macmillan, St. Martin's Press.
- Bible, available at: <https://biblehub.com>
- Chalmer, Alan F. (1999). *What is this thing called science?*. Cambridge: Hachett Publishing Company.
- Cohon, Rachel, "Hume's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume\\_moral](https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume_moral).

- Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*. London etc: Bantam Press.
- Dennett, Daniel, C. (2006). *Breaking the Spell, Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Penguin Group.
- Derry, George N. (1999). *What science is and how it works*. Princeton: Princeton University Press.
- Gensler, Harry J. (2011). *ETHICS, A Contemporary Introduction*. New York and London: Routledge.
- Harris, Sam (2010). *Moral Landscape, How Science can determine Human Values*. London, New York, Toronto and Sydney: Free Press.
- Rey, Georges, "The Analytic/Synthetic Distinction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition) , Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = [https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/analytic\\_synthetic](https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/analytic_synthetic).





پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی