

تحلیلی از نظریه‌های ترکیبی در اخلاق اسلامی

(بررسی موردی نظریه مصباح یزدی و سروش)

دکتر جهانگیر مسعودی* زهرا آل سیدان**

چکیده

بر اساس تقسیم‌بندی مشهور تاریخی در مسأله‌ی حسن و قبح، متفکران مسلمان در حوزه‌ی مباحث اخلاقی یا باید طرفدار روی‌کرد معتزله باشند، یا روی‌کرد اشاعره. اما این برداشت دقیق نیست. دیدگاه‌های معتزله و اشاعره در مسأله‌ی حسن و قبح، دیدگاه‌های مرکبی است که می‌توان با نگاه‌های تحلیلی مناسب، به تجزیه‌ی آن‌ها به مؤلفه‌های کوچک‌تری پرداخت. بالمال با ظاهر شدن آن مؤلفه‌های خردتر، می‌توان با ترکیب برخی مؤلفه‌های دیدگاه معتزله و برخی مؤلفه‌های دیدگاه رقیب، به دیدگاه‌های ترکیبی جدیدی دست یافت. این همان اتفاقی است که در حوزه‌ی اخلاق اسلامی، به‌ویژه در میان متفکران گذشته و معاصر امامیه پدید آمده است. دیدگاه‌های اخلاقی محمدتقی مصباح و عبدالکریم سروش دو نمونه‌ی معاصر از این نظریه‌های ترکیبی به شمار می‌آیند. مصباح یزدی هم‌چون معتزله، اصول کلی اخلاق را عقلی می‌داند، ولی در مقام تبیین و یا تعیین مصادیق اخلاقی، جانب وحی و شرع را نگاه می‌دارد (هم‌چون اشاعره). سروش در روی‌کردی دیگر، ارزش‌های اخلاقی را در مقام ثبوت، شرعی و متکی بر اراده و فرمان الهی می‌داند (هم‌چون اشاعره)، اما در مقام اثبات، آن‌ها را عقلی تلقی می‌کند (هم‌چون معتزله).

نظریه‌های ترکیبی یادشده در بحث پراهمیت «اخلاق و دین» نیز به دیدگاه‌های ترکیبی و میانه‌ای روی می‌آورند، به نحوی که نه اخلاق را کاملاً دینی می‌دانند و نه کاملاً آن را منفصل و منقطع از دین برمی‌شمارند.

واژه‌های کلیدی: ۱- حسن و قبح، ۲- معتزله، ۳- اشاعره، ۴- اخلاق اسلامی،

۵- نظریه‌های ترکیبی، ۶- مصباح یزدی، ۷- سروش.

۱. مقدمه

عموماً رسم بر این است که مکتب اعتزال را در برابر مکتب اشعری قرار می‌دهند، به‌ویژه در حوزه‌ی مباحث اخلاقی و خاصه در مسأله‌ی حسن و قبح. نزاع معروف میان این دو مکتب در بحث حسن و قبح نیز از مشهورات مباحث اخلاقی است؛ معتزله قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی هستند و اشاعره قائل به حسن و قبح شرعی.

برخی عالمان مسلمان در واکنش به این نزاع، از اشاعره و برخی دیگر از معتزله دفاع و پیروی کرده‌اند (مشهور چنین است که بیشتر متکلمان شیعه از معتزله پیروی کرده‌اند) (۲۴، ص: ۲۴۸). اما سؤال اصلی این مقاله این است: آیا در کنار نظریه‌ی اخلاقی معتزله و اشاعره، هیچ گزینه‌ی دیگری وجود ندارد؟

این مقاله در صدد است با بررسی و تحلیل منطقی دو نمونه‌ی مطالعاتی معاصر (نظریه‌ی اخلاقی محمدتقی مصباح و عبدالکریم سروش) و با تعمیم بحث بر اساس دو چارچوب تحلیلی، به این سؤال، پاسخی در خور دهد. نتیجه‌ی نهایی مقاله پایان دادن به یک نگاه دوگانه‌بین و انحصارگرا در حوزه‌ی اخلاق اسلامی است.

در نگاه رایج، یا باید کاملاً طرفدار نظریه‌ی معتزله بود و یا کاملاً طرفدار نظریه‌ی اشاعره؛ اما مقاله در صدد است نشان دهد این دو مکتب تنها نظام‌های اخلاقی متصور در حوزه‌ی اخلاق اسلامی نیستند و می‌توان راه‌های میانه‌ای در بین آن دو، طرح و ارائه کرد و این کار با داشتن مدل‌ها و چارچوب‌هایی مناسب، برای تجزیه و تحلیل دیدگاه‌های اخلاقی اشاعره و معتزله به مؤلفه‌هایی ساده‌تر، امکان‌پذیر است. عالمان و متفکران شیعه در گذشته و حال، عمدتاً چنین راهی را پیموده‌اند؛ آنان آگاهانه و یا ناخودآگاه، با تجزیه‌ی نظریه‌ی اخلاقی دو رقیب خود و با برگرفتن اجزایی از این و ترکیب آن با اجزایی از دیگری، پایه‌گذار دیدگاهی جدید (و بلکه دیدگاه‌هایی جدید) شده‌اند.

در این نوشتار، دو مدل و چارچوب برای تجزیه و تحلیل نظریه‌ی اخلاقی معتزله و اشاعره عرضه گردیده است. بر اساس مدل اول، نظریه‌ی ترکیبی^۱ در نمونه‌ی مطالعاتی اول (محمد تقی مصباح) تحلیل گردیده است و بر اساس مدل دوم، نمونه‌ی ترکیبی دوم (عبدالکریم سروش).

مدل‌های یادشده، تنها مدل‌های ممکن برای تجزیه نیستند و استفاده از آن‌ها در بخش‌های تحلیلی مقاله، فقط برای نشان دادن مکانیزم تأسیس نظریه‌های ترکیبی دیگر به جز نظریه‌ی اخلاقی معتزله و اشاعره است. از این مدل‌ها همچنین می‌توان در تصویرسازی و صورت‌بندی مسأله‌ی پراهمیت «اخلاق و دین» نیز استفاده نمود. اشاراتی به این موضوع هم در بخش پایانی مقاله صورت گرفته است.

تحلیلی از نظریه‌های ترکیبی در اخلاق اسلامی ۱۰۹

اکنون بر اساس روی‌کرد یادشده، در وهله‌ی نخست، به بررسی مؤلفه‌های اصلی در نظریه‌ی اخلاقی مصباح و سروش می‌پردازیم و سپس با توجه به نتایج حاصل‌شده، به بررسی پرسش و پیشنهاد اصلی مقاله می‌پردازیم. نکته‌ی شایان توجه این‌که دو نمونه‌ی مطالعاتی یادشده به‌رغم این‌که در تقابل کامل با یک‌دیگر قرار دارند، اما در جهتی که مقصود این نوشتار است (یعنی نشان دادن نظریه‌های ترکیبی)، کاملاً با یک‌دیگر همسو می‌باشند، البته بر اساس دو الگو و مدل متمایز.

۲. مؤلفه‌های اصلی در نظریه‌ی اخلاقی مصباح

۲.۱. واقع‌گرایی در اخلاق

عقیده به واقع‌گرایی، محور مهم‌ترین مباحث فلسفه‌ی اخلاق در دیدگاه مصباح است (۲۸، ص: ۳۳۰). واقع‌گرایی در اخلاق به این معناست که ارزش و لزوم اخلاقی واقعیت عینی دارند و جمله‌های اخلاقی واقع‌نما هستند.^۲

بنابر واقع‌گرایی، گزاره‌های اخلاقی از واقعیت‌های خاصی سخن می‌گویند و به همین سبب، قابلیت صدق و کذب واقعی دارند؛ یعنی اگر گزارششان با واقع مطابق باشد، صادق است و در غیر این صورت، کاذب. بنا بر واقع‌گرایی، انتظار دستیابی به احکام اخلاقی درست و مکتب اخلاقی مقبول، انتظاری معقول است و می‌توان درباره‌ی آن‌ها بحث و گفت‌وگو کرد. بنا بر واقعیت‌گرایی، ارزش‌گذاری‌های متعارض درباره‌ی یک موضوع اخلاقی نیز به طور یکسان پذیرفتنی نیستند و فقط یکی از آن‌ها می‌تواند درست باشد. از مکاتب مختلف اخلاقی نیز فقط یکی می‌تواند درست و پذیرفتنی باشد و پذیرفتن کثرت‌گرایی اخلاقی ناممکن است.

مطابق نظر واقع‌گرایان، اعتبار برخی احکام اخلاقی به هیچ قیدی وابسته نیست و قیود سایر احکام اخلاقی نیز قیود واقعی‌اند و اعتبار هیچ حکم اخلاقی به دستور و توصیه، احساس و سلیقه و یا توافق و قرارداد، وابسته نیست.

مصباح با تحلیل دقیق مفاهیم اخلاقی از جمله مفهوم «باید و نباید» و مفهوم «خوب و بد» به این نتیجه می‌رسد که هرچند قضا و احکام اخلاقی را در بسیاری از مواضع می‌توان به گونه‌ای انشایی و در قالب «باید» و «نباید» و «امر» و «نهی» بیان کرد، احکام اخلاقی حقیقتاً از سنخ جملات خبری بوده، خبر از یک واقعیت نفس‌الامری می‌دهند.

«قضایای اخلاقی کاشف از واقعیت‌های نفس‌الامری است... و واقعیت‌های نفس‌الامری به همان معنی است که شامل «معقولات ثانیه» فلسفی و حتی منطقی هم می‌شود» (۲۶، ص: ۱۹).

به اعتقاد او، مفاهیم ایدئولوژیک و ارزشی لزوماً انشایی نیست و به فرض که به صورت انشایی بیان شود، مبتنی بر حقایق است و به تبع آن حقایق، شایسته‌ی صدق و کذب و صحت و خطا می‌گردد و می‌توان گفت: «که این ایدئولوژی درست و آن‌دیگر مخالف حقیقت است» (۲۷، ص: ۴۳۵).

بدین‌سان مصباح صریحاً به اخباری بودن قضایای اخلاقی اذعان می‌کند: قضایای اخلاقی قضایای اخباری هستند و از موضوع و محمول تشکیل می‌شوند و موضوعات در قضایای اخلاقی، عناوینی انتزاعی هستند (۲۵، ص: ۳۸). و پرواضح است که چنین دیدگاهی به طور طبیعی، به عینی بودن ارزش‌های اخلاقی نیز فتوا دهد (۲۸، ص: ۳۳۰).

وی دیدگاه اخلاقی خود را بر اساس رابطه‌ی واقعی میان عمل اختیاری بشر و آثار واقعی مترتب بر آن پایه‌گذاری می‌کند و نهایتاً بر اساس اصولی چهارده‌گانه، به این تصویر واقع‌گرایانه از عمل اخلاقی دست می‌یابد:

«ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان تابع تأثیری است که این فعل در رسیدن انسان به کمال حقیقی انسانی دارد. هر کاری به اندازه‌ای که در آن، کمال مؤثر باشد ارزنده خواهد بود. اگر تأثیر منفی دارد، ارزش منفی خواهد داشت و اگر تأثیر مثبت داشته باشد، ارزش مثبت خواهد داشت و اگر نفیاً و اثباتاً تأثیری در آن نداشته باشد، ارزش صفر یا ارزش خنثی خواهد داشت» (همان، ص: ۳۳۹).

۲.۲. معیار فعل اخلاقی

در منظر مصباح، آنچه موجب می‌شود که برخی صفات و رفتارها مطلوب باشند این است که ما را به کمال خودمان نزدیک می‌کنند و آنچه موجب می‌شود که برخی صفات و رفتارها نامطلوب باشند این است که ما را از کمال خودمان دور می‌سازند، همان کمالی که ذاتاً برای ما مطلوب و ارزشمند است. بنابراین در خود صفات و رفتارهای اختیاری (که در اخلاق، ارزش‌گذاری می‌شوند) می‌توان ویژگی‌ای واقعی یافت که موجب مطلوب یا نامطلوب بودن آن‌ها می‌شود. این ویژگی «رابطه‌ی واقعی آن‌ها با کمال اختیاری انسان» است. کمال اختیاری انسان به مراتبی از وجود اطلاق می‌شود که انسان می‌تواند با اختیار خود به آن‌ها دست یابد. این مراتب واقعی‌اند و به دستور، سلیقه یا قرارداد، وابسته نیستند. همچنین رابطه‌ی صفات و رفتارهای ما با این مراتب نیز، همچون سایر پدیده‌ها با یک‌دیگر، واقعی است. به بیان دیگر:

«آن دسته از امور اختیاری که به دلیل تأثیرشان در دستیابی به کمال اختیاری، مطلوب و ارزشمندند، برای رسیدن به کمال اختیاری، لازم‌اند. بنابراین لزوم برخی صفات و رفتارهای اختیاری برای کسب کمال انسانی نیز از نوع لزوم بالقیاس است. از آن‌جا که لزوم بالقیاس واقعیت عینی دارد، می‌توان نتیجه گرفت لزوم اخلاقی نیز واقعیت عینی دارد و به دستور و توصیه، احساس و سلیقه، یا قرارداد و توافق، وابسته نیست.

میان فعل اختیاری انسان و آثاری که بر آن مترتب می‌شود نیز ضرورت بالقیاس است؛ یعنی اگر علت حصول امر مطلوب ما فعل اختیاری باشد، فعل اختیاری، به اصطلاح فلسفی، ضرورت بالقیاس خواهد داشت، چون علت است.

بنابراین از دیدگاه مصباح، ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان تابع تأثیری است که این فعل در رسیدن انسان به کمال حقیقی انسانی دارد» (۲۶، ص: ۲۶).

این بخش از نظریه‌ی اخلاقی مصباح کاملاً زمینه را برای روی‌کرد معتزلی به ارزش‌های اخلاقی باز می‌کند. اگر ارزش‌های اخلاقی از جنس واقعیت باشند و مبتنی بر رابطه‌ی علت و معلولی، آنگاه عقل می‌تواند آن واقعیت‌ها و روابط را کشف کند.

۲.۳. جایگاه عقل و شرع در تعیین حکم اخلاقی

در تبیین مفاهیم اخلاقی، این سؤال مطرح است که مفاهیم مزبور از کجا به دست می‌آید؟ آیا این مفاهیم اخلاقی در سرشت انسان قرار دارد؟ پاسخ مصباح این است که این مفاهیم کم‌کم در انسان با فعالیت عقلی به وجود می‌آید. وقتی انسان دارای رشد عقلی شد، عقل است که کم‌کم این مفاهیم را به صورتی انتزاع کرده، از تجزیه و تحلیل‌هایی این مفاهیم را به دست می‌آورد... در انسان، هیچ مفهومی از ابتدا وجود ندارد: «واللهُ أخرجکم من بطنٍ أمهاتکم لاتعلمون شیئاً» (نحل/۷۸)؛ هیچ علم حصولی در انسان، در آغاز وجودش نیست. او باید آنها را از خارج دریافت کند و عقل هم بر آن تجزیه و تحلیل‌هایی انجام دهد یا از علم حضوری‌اش و یا از ادراکات حسی، مفاهیم کلی را انتزاع کند.

تصدیقات هم خواه‌ناخواه از عقل ماست و از رابطه‌ی بین تصورات به دست می‌آید. همان‌طوری که تصورات انسان به نحوی از وجود عینی اخذ شده است (یا بی‌واسطه یا باواسطه، مثل «معقولات ثانیه»)، تصدیقات او هم به نحوی از خارج اخذ شده و روابطی است بین این مفاهیم (همان، صص: ۱۷ و ۱۸).

به نظر ایشان، فقط زمانی می‌توان بر موضوعی استدلال عقلی آورد که آن موضوع بر یک سلسله علت و معلول مبتنی باشد. اگر بین دو پدیده رابطه‌ی علی و معلولی نباشد، نمی‌توان بین آن‌ها رابطه‌ی منطقی و عقلی برقرار کرد. در مقام تشخیص، چنان‌که گفته شد، حسن و قبح در باب افعال اختیاری انسان (که موضوع حکم اخلاقی است) از زمره‌ی

معقولات ثانیه‌ی فلسفی است، یعنی یک امر عینی که مابازای مستقل خارجی داشته باشد نیست؛ امری است که با تأمل عقلانی حاصل می‌شود، ولی این‌گونه نیست که صرفاً قرارداد باشد، بلکه یک واقعیت خارجی و منشأ انتزاع دارد. منشأ انتزاعش هم دست ما نیست که جعل کنیم. عقل ما با مقایسه و نسبت‌سنجی، مفاهیمی را به دست می‌آورد که از این روابط عینی حکایت می‌کند، همان‌گونه که رابطه‌ی علیت و معلولیت را به اشیای خارجی نسبت می‌دهد. منتهی این در یک حوزه‌ی محدود، یعنی فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب اوست. برای نسبت دادن ارزش اخلاقی به یک عمل، باید دید در آن مورد خاص، مطلوب و هدف چیست و برای رسیدن به هدف، چه رفتار خاصی مورد نیاز است. بنابراین از دیدگاه او، رابطه‌ی بین رفتار و اهداف انسان بر اساس قانون علیت، تبیین‌پذیر است. به بیان دقیق‌تر، اثبات محمول برای موضوع در قضیه‌ی اخلاقی، همواره به وسیله‌ی یک کبرای کلی حاصل می‌شود و آن این است که انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه‌ی مطلوب می‌شود برای تحصیل نتیجه‌ی مطلوب، ضرورت دارد، همان‌طور که باید از فعلی که منجر به نتیجه‌ی نامطلوب می‌شود اجتناب کرد. بنابراین احکام اخلاقی، خود به خود و بدون توجه به این کبرای کلی، ثابت نمی‌شوند و بدیهی‌اولی به حساب نمی‌آیند.

مصباح معتقد است: «از آن‌جا که اسلام به وجود نیازهای فطری در انسان قائل است و از طرف دیگر، برای رسیدن انسان به آن هدف‌ها، افعال اخلاقی را واسطه می‌داند، می‌توان رابطه‌ی عقلانی بین اهداف و افعال را کشف کرد. از این جهت، نظام ارزشی اسلام قابل تبیین عقلانی و فلسفی است» (۲۸، صص: ۲۲۷ و ۳۵۴).

به تبع این تشخیص عقلانی، انسان‌ها درک متفاوتی از ارزش‌های اخلاقی خواهند داشت. اما این لزوماً نشانه‌ی نسبی بودن اخلاق و ارزش‌های اخلاقی نیست. به عقیده‌ی مصباح، منشأ این اختلاف در حقیقت، یا عدم شناخت درست کمال مطلوب و نقص در جهان‌بینی است و یا درک نادرست رابطه‌ی میان افعال اختیاری آدمی با کمال مطلوب است. او راه حل اختلافات اخلاقی را هدایت‌های وحیانی می‌داند و اذعان دارد که اگر بخواهیم اختلافات اخلاقی جوامع انسانی برداشته شود و همه‌ی افراد و جوامع درکی مشترک از خوبی و بدی کارها داشته باشند، ضمن تصحیح درک انسان‌ها از کمال مطلوب، باید به دامن شرع و پیام الهی پناه آورد، زیرا هرچند عقل انسان به تنهایی در بسیاری از مسائل، توانایی کشف رابطه‌ی میان افعال اختیاری و نتایج آن‌ها را دارد، موارد فراوانی هم وجود دارد که عقل به تنهایی چنین توانایی و قدرتی در خود نمی‌یابد. در این‌جاست که نیازمند راهنمایی‌ها و دست‌گیری‌های وحی است. شرع مقدس با تبیینی که از روابط میان

چنین کارهایی با کمال مطلوب ارائه می‌دهد، دست عقل را گرفته، او را در کشف آن روابط پنهان و نهفته یاری می‌رساند (۲۸، صص: ۳۲۹ و ۳۳۰).

«مکتب اسلام به بدیهیات اخلاقی که معروف هستند و مردم آن‌ها را می‌فهمند توجه می‌کند، ولی در عین حال، به آن‌ها اکتفا نمی‌کند. از دیدگاه اسلام، باید مصادیق دقیق افعال اخلاقی، خوبی و بدی آن‌ها و حدود و شرایط و قیودشان را وحی تعیین کند» (۲۵، ص: ۸۶).

مصباح معتقد است به طور کلی، در راه‌هایی که انسان را به سعادت می‌رساند، دو بعد وجود دارد: نخست، بعد کلی، و دوم، بعد مصادیق و جزئیات. در بعد کلی، می‌گوییم: «هر چیزی که ما را به سعادت برساند خوب است» و این یک قضیه‌ی بدیهی اخلاقی است؛ اما در بعد دوم، سؤال این است که چه چیزی ما را به سعادت می‌رساند و مصادیق جزئی و مشخص این موضوع کلی کدام‌اند؟ او معتقد است که تطبیق این کبرای کلی بر مصادیق، گاهی ممکن است به وسیله‌ی خود عقل و با تحلیل‌های ذهنی و عقلی انجام گیرد، که در این صورت، حکم اخلاقی هیچ نیازی به امور ماورای عقل نخواهد داشت و مصادق کامل و بارز مستقلات عقلی در باب احکام اخلاقی همین‌ها هستند. گاهی نیز تطبیق آن کبرای کلی بر مصادیق، احتیاج به تجربه‌ی خارجی دارد، یعنی عقل به کمک تجربه، آن کبرای بدیهی را بر مصادیق خاص تطبیق می‌دهد و گاهی عقل به کمک تجربه نیز نمی‌تواند مصادق آن کبرای کلی را تعیین کند و در این‌گونه موارد است که برای مصادق‌یابی احکام اخلاقی، نیاز به وحی و هدایت‌های وحیانی نیز پیدا می‌شود. بنابراین برای تشخیص ارزش نوع رفتارها به سه روش نیازمندیم:

۱. عقل: این روش برای تعیین ملاک کلی و ارزش برخی رفتارها به طور محدود، کارایی دارد و بدون آن، ارزش هیچ رفتاری (از جمله اطاعت خدا یا ارزش تحقیق و بحث درباره‌ی ارزش‌ها و لزوم یافتن راه درست زندگی) اثبات‌شدنی نیست؛

۲. تجربه: با این روش، می‌توان ارزش مثبت یا منفی برخی از انواع رفتارها را تا آن‌جا که تجربه‌پذیر است تعیین کرد؛

۳. وحی: این روش برای تعیین ارزش بسیاری از رفتارها که پیامدهای تجربه‌ناپذیر دارند لازم است (۲۸، ص: ۳۲۷).

۴.۲. برداشت تحلیلی

آنچه از نظریه‌ی اخلاقی معتزله برمی‌آید این است که آنان حوزه‌ی اخلاق را کاملاً مستقل از حوزه‌ی دین و شرع قرار می‌دهند و درست بر عکس، اشاعره اخلاق را کاملاً

مبتنی بر شرع و وحی پایه‌گذاری می‌کنند. اما به اعتقاد نویسندگی این مقاله، می‌توان ابتناء یا استقلال اخلاق (بر یا از) دین را در سه ناحیه تصور کرد:

۱. تعیین اصول کلی اخلاق (مانند حسن عدالت و قبح ظلم)؛
۲. تعریف و توصیف اصول کلی اخلاق (مانند تعریف عدالت و ظلم)؛
۳. تعیین مصادیق عینی و جزئی برای اصول کلی اخلاق (مانند این‌که رانت‌خواری و استفاده از فرصت‌ها و موقعیت‌های ویژه‌ای که دیگران در اختیار ندارند، مصداق عدل است یا ظلم).

آنچه تاکنون به نحو مشهور، از نظریات اشاعره و معتزله برداشت کرده‌ایم این بوده است که اشاعره در هر سه مرحله (تعیین اصول کلی اخلاق، تعریف و توصیف آن‌ها و نهایتاً تعیین مصادیق عینی اخلاقی)، اخلاق را بر آموزه‌های دینی و شرعی استوار می‌کنند و در نتیجه، به معنایی تام و تمام، به حسن و قبح شرعی قائل‌اند، اما معتزله در هر سه مرحله، اخلاق را بر مبانی عقلی استوار می‌کنند و معتقد به حسن و قبح کاملاً عقلی هستند. اما آیا نمی‌توان تصور کرد که صاحب‌نظری در حوزه‌ی اخلاق، راهی میانه در پیش گیرد و درباره‌ی این سه مرحله، قائل به تفصیل شود، بدین معنا که مثلاً در مرحله‌ی تعیین و تعریف اصول کلی اخلاق، دیدگاهی عقلی و معتزلی در پیش گیرد و در مرحله‌ی سوم، عمدتاً روی‌کردی اشعری و یا ترکیبی داشته باشد؟ این تصور نه تنها محتمل است، بلکه اتفاقاً نگارنده بر این اعتقاد است که اکثر متفکران امامیه در دوره‌های گذشته و معاصر، بر همین طریق تفصیلی حرکت کرده‌اند، طریقی که نه می‌توان آن را کاملاً معتزلی دانست و نه کاملاً اشعری.

از بیانات مصباح، صراحتاً می‌توان دریافت که عقل اصول کلی اخلاقی را تعیین می‌کند (نوعی نگاه معتزلی)، ولی توصیف، تعریف و تبیین آن‌ها و همچنین تعیین مصادیق آن‌ها نیاز به دست‌گیری‌های وحی دارد (نوعی قرابت به روی‌کرد اشعری)، اگرچه عقل نیز در این زمینه ورود داشته است. بنابراین او در مقام تعیین اصول کلی اخلاق، کاملاً معتزلی می‌اندیشد، در حالی که نظریه‌اش در مقام تعریف اصول اخلاقی و همچنین تعیین مصادیق آن، تا حدودی رنگ اشعری و یا ترکیبی به خود می‌گیرد.

نمونه‌ی مطالعاتی دیگری که می‌توان بررسی نمود، نظریه‌ی اخلاقی عبدالکریم سروش است. ما در این بررسی و تحلیل نظرات اخلاقی وی، از یک چارچوب تحلیلی دیگر استفاده خواهیم کرد که در پایان بخش مربوط، بدان اشاره خواهد شد.

۳. مؤلفه‌های اصلی در نظریه‌ی اخلاقی سروش

۳.۱. افعال طبیعی و اخلاقی

سروش در وهله‌ی اول، افعال انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. افعال اخلاقی، که حسن و قبحشان را با خود دارند و لذا به دو نوع خوب و بد انقسام نمی‌پذیرند (مثل ظلم و عدل و حیاء و عفت). این‌گونه افعال همواره به یکی از صفات خوب یا بد متصف‌اند و امکان اتصاف به صفت مقابل را ندارند. ظلم همواره بد است و هیچ‌گاه به صفت خوب متصف نمی‌گردد. بنابراین ظلم را نمی‌توان به دو نوع خوب و بد تقسیم کرد، بر خلاف افعال طبیعی (در ردیف دوم) که قابلیت انقسام به دو نوع خوب و بد را دارند، مانند خوابیدن یا خوردن یا بازی کردن و غیره.

۲. افعال طبیعی مانند خندیدن، درس خواندن و راه رفتن، که همگی نام‌های غیر اخلاقی دارند، یعنی خود این اسم‌ها حامل و واجد حسن و قبحی نیستند و لذا پیشاپیش بر هیچ‌کس معلوم نیست که مثلاً درس خواندن به خودی خود خوب است یا نه و در نتیجه، دو نوع درس خواندن می‌توان داشت: درس خواندن خوب (روا) و درس خواندن بد (ناروا).

اما در این میان، به نام‌هایی برمی‌خوریم که حکمشان چندان روشن نیست:

۳. افعال مردد. آیا دروغ‌گویی و راست‌گویی نام‌های اخلاقی‌اند یا غیر اخلاقی؟ آیا تفاوتی با خوردن و خوابیدن دارند یا نه؟

«خوردن و خفتن را گاه بد و گاه نیک شمردن، وجدان اخلاقی هیچ‌کس را نمی‌گزد، اما حسد و ایذا را گاه بد و گاه نیک شمردن خرق عادت است، با آن‌که همه باور دارند که آسیب رساندن به دیگری همه‌جا بد نیست (مثل آسیب رساندن به دشمن متجاوز) و یا خواستار زوال نعمت از کافر نعمتان شدن ناروا نیست» (۱۷، ص: ۲۵).

می‌توان برای رهایی از این ابهام، افعال مردد را چنان تعریف کرد که همه‌جا حکم واحد داشته باشند، به طوری که صدق چنین و چنان همه‌جا نیک افتد. اما این شیوه سروش را راضی نمی‌کند:

«اگر با صد قید جدید هم نام طبیعی فعل را مقید کنیم، باز هم نام طبیعی به دست خواهیم آورد، نه نام اخلاقی و همچنان به فعلی خواهیم رسید که دو نوع روا و ناروا خواهد داشت... برای رسیدن به حکم واحد، نام (عنوان) اخلاقی لازم است که نام هیچ فعل یا خوی طبیعی خاصی نیست، بلکه اوصاف آن افعال‌اند و با درآوردن این اوصاف است که حکم اخلاقی افعال هم روشن می‌شود» (همان، ص: ۲۵).

از همین جا نتیجه می‌گیرد که نام‌های طبیعی را فقط با توجه به عنوان طبیعی آن‌ها، تحت نام‌های اخلاقی مندرج کردن خطا است، مگر این‌که بگوییم در جامعه‌ی کنونی و به

نحو اغلب، آن هم با توجه به احراز یک عنوان اخلاقی مانند عدل چنین‌اند. هیچ فعل طبیعی تا عنوان اخلاقی نپذیرد، به ردیلت یا فضیلت متصف نخواهد شد. باید گفت: «رفق بجا و عادلانه یا دروغ نابجا و ظالمانه»، تا حکمشان معلوم شود (۱۷، صص: ۲۴ - ۲۶).

۲.۳. ارزش‌های خادم و مخدوم

سروش ارزش‌های اخلاقی را به دو دسته‌ی خادم و مخدوم تقسیم می‌کند و خادم بودن یا مخدوم بودن را در نسبت با زندگی لحاظ می‌کند؛ یعنی یک دسته ارزش‌های اخلاقی داریم که برای زندگی و در خدمت زندگی‌اند و یک دسته ارزش‌های اخلاقی داریم که زندگی برای آن‌هاست؛ دسته‌ی اول ارزش‌های خادم را تشکیل می‌دهند و دسته‌ی دیگر ارزش‌های مخدوم‌اند.

ارزش‌های مخدوم معدود و در اصل، از جنس محبوب‌های آدمی‌اند، همچون «خدا» یا «انسان» یا خود «زندگی». فرامعیشتی‌اند و فراملی، فراتاریخی‌اند و ثابت و جاودانی، همچون نیکی عدل و ایثار و شجاعت (۱۷، صص: ۴۱؛ ۱۳، صص: ۹۷ - ۹۹).

اما اکثریت قریب به اتفاق ارزش‌های رایج و مطرح خادم‌اند. نقش این ارزش‌ها آن است که زندگی را آرام‌تر، خواستنی‌تر، شدنی‌تر و کمال‌پذیرتر کنند: «اگر راست‌گویی فضیلت است، از آن روست که با صرف‌نظر از ارزشی که نزد خداوند دارد، زندگی جمعی را به آرامش سوق می‌دهد. مسلماً مردمی که به هم راست می‌گویند بیشتر در صلح و سلم و صفا زندگی می‌کنند، تا آنان که به هم دروغ می‌گویند» (۱۸، صص: ۳۳۷).

ردیلت‌های اخلاقی در درون و بیرون شخص، تعارض می‌آفرینند و زندگی فردی و اجتماعی را پریشان می‌کنند و لذا شخص برای آن‌که از گزند تعارض‌های فردی یا اجتماعی ایمن باشد، باید مراقبت کند تا این ردیلت‌ها در عرصه‌ی روان فردی یا حیات جمعی ظاهر نشوند.

بنابراین از نگاه سروش ابتدا باید ارزش‌های خادم تحقق یابد تا زندگی تحقق یابد و زندگی تحقق می‌یابد تا ارزش‌های مخدوم تحقق یابند. اما این بدان معنی نیست که ارزش‌های مخدوم برای تحقق زندگی لازم نیست، بلکه تفاوت آن با ارزش‌های خادم در این است که این ارزش‌ها علاوه بر آن‌که لازمه‌ی امنیت و آسایش زندگی فردی و اجتماعی انسان هستند، هدف زندگی نیز می‌باشند و زندگی برای رسیدن به این ارزش‌هاست که تحقق می‌یابد.

از آنچه تاکنون بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت افعال اخلاقی همان اخلاق مخدوم است و افعال مردم همان اخلاق خادم است. نهایتاً اخلاق خادم یا همان افعال مردم برای تعیین شدن ارزش اخلاقیشان، باید مشمول یک عنوان از عناوین اخلاق مخدوم گردد.

پس نسبت میان اخلاق خادم و مخدوم مانند نسبت امر بالعرض و بالذات است؛ امر بالعرض باید به امر بالذات برگردد. همچنین این نسبت شبیه به نسبت علوم نظری و علوم ضروری است؛ علوم نظری باید به علوم ضروری برگردد.

۳.۳. نسبت در اخلاق

در این قسمت، برخی از دیدگاه‌های معتزلی سرّوش بررسی می‌شود؛ نسبت در اخلاق با مبانی تفکر اعتزالی سازگارتر است. روی‌کرد اشعری به اخلاق با شرعی نمودن ارزش‌های اخلاقی و با تکیه بر متون دینی، به منظومه‌ای ثابت و انعطاف‌ناپذیر از اخلاق منتهی می‌گردد، اما اخلاقی عقل‌گرای معتزله با تکیه بر تشخیص‌های عقلی که تابع شرایط زمانی و مکانی‌اند، انعطاف و نسبت بیشتری به حوزه‌ی اخلاق می‌بخشد. این بحث نشان می‌دهد، سرّوش در چه بخش‌هایی از اخلاق، نسبی‌گراست و در کدام عرصه‌ها معتزلی می‌اندیشد.

از دیدگاه او، ارزش‌های خادم استثناپذیر هم هستند، چراکه گاه در شرایط استثنایی نتیجه‌ی معکوس می‌دهند و خود باید معکوس شوند. به همین دلیل گاهی دروغ مصلحت‌آمیز بهتر از راست فتنه‌انگیز می‌شود و طمع برتر از قناعت می‌نشیند. او معتقد است که هر جامعه‌ای اخلاق مخصوص به خود را دارد. می‌توان نتیجه گرفت که این فایده به تبع از زمان‌ها و مکان‌های متفاوت تغییر می‌کند. «همه‌ی معارف ارزشی و اخلاقی با معارف ارزشی و اخلاقی عصر هماهنگ می‌شوند و لذا همه عصری و نسبی‌اند» (۱۸، ص: ۵۹۳).

سرّوش اعتقاد دارد ارزش‌های اخلاقی خادم با دیگر معلومات ما در باب جهان نیز نسبتی دارد: «معلومات بیرون اخلاقی ما در داوری اخلاقی سرریز می‌شود و همه‌ی این‌ها کاملاً با هم یک ارتباط بسیار دقیق معرفت‌شناسانه دارند» (۱۲، ص: ۳۵).

وی علم اخلاق را قادر به تعریف و ارائه‌ی ضابطه‌ای روشن و دقیق برای فضیلت‌ها و ردیلت‌های اخلاقی نمی‌داند و اذعان می‌دارد که پس از تلاش‌های فراوان، هنوز معلوم نیست دروغ‌گویی دقیقاً در کجاها بد نیست و از دو فضیلت متعارض، کدام بر دیگری تقدم دارد؟ و تعریف دقیق و درست عدل و ظلم و مصادیقشان چیست؟

سرّوش معتقد است در این‌جا یک اصل «عدم تعین» وجود دارد و همین که بر دقت یک طرف می‌افزاییم، از اطلاق طرف دیگر می‌کاهیم. ذاتی کردن حسن و قبح نیز بیش از این نمی‌گوید که آدمی اگر کاری بد بکند، بدی آن ذاتی و واقعی است، نه فرضی و اعتباری و مجازی. اما این‌که کار بد کدام است و کار نیک کدام، حکمش از دل آن رأی فلسفی بر نمی‌آید.

او بر این باور است که در مفاهیم اخلاقی، آن‌ها که تعریفشان روشن است، حسن و قبحشان مطلق نیست و آن‌ها که حسن و قبحشان مطلق است، تعریفشان روشن نیست. او

هر دو را باعث کوتاهی و تیرگی در مقام ارشاد می‌داند؛ مثلاً راست‌گویی معنا و تعریف واضحی دارد، اما هیچ حکیم اخلاقی هیچ‌گاه فتوا نداده است که راست‌گویی مطلقاً و همه‌جا نیکوست. از آن طرف، با این‌که همه‌ی عقلا بر حسن عدل و قبح ظلم به نحو مطلق اتفاق کرده‌اند، به نظر او، هیچ عاقلی تعریفی روشن از عدل و ظلم به دست نداده است! (۱۶، ص: ۱۲)

فهمیدن تندخویی و دشنام و دروغ آسان است، اما تشخیص اوصاف عادلانه و ظالمانه بسی مشکل است. متصف کردن و متهم کردن کسی به آدم‌کشی دشوار نیست، اما متهم کردن وی به کشتار ظالمانه هرگز آسان نیست. کسی در تعریف دروغ و دشنام و تهمت و توهین چندان اختلاف نکرده است که در تعریف عدل و حق و ظلم و اگر آن‌ها حکمشان نامعلوم بود، به عوض، تعریفشان روشن است و این‌ها اگر حکمشان روشن است، به عوض، تعریفشان (و بدتر از آن تشخیصشان) بسی دشوار است.

این‌که «علم اخلاق نمی‌گوید دروغ همه‌جا بد است و خلف وعده همه‌جا خوب، بلکه می‌گوید دروغ بیشتر بد است و کمتر خوب» به عقیده‌ی او دلالت می‌کند بر آن‌که در خوبی و بدی آن‌ها، عوامل دیگر دخیل‌اند و لذا می‌توانند چنان دلالت کنند که در جایی، اخلاقاً، دروغ بیشتر خوب باشد و کمتر بد. جامعه‌ی اخلاقی هم آن نیست که اخلاقی مثل اخلاق ما باشد، بلکه آن است که اخلاق ویژه و در خور خود داشته باشد، همچنان که انسان پوشیده آن نیست که پوشش وی به قامت ما باشد، بلکه آن است که پوششی در خور خود داشته باشد.

«علم اخلاق کنونی علم اخلاق جامعه و انسان کنونی است، نه علم اخلاق هر جامعه و انسان ممکن. اخلاق تابع جهان و جامعه و برای زندگی است (یعنی هم درباره‌ی آن و هم در خور آن) و اگر زندگی عوض شود، اخلاق هم ناچار عوض خواهد شد» (همان، صص: ۱۹-۲۰). پس اخلاق خادم قائم به زندگی و در خور آن است، نه زندگی قائم به آن. اما سؤالی در این بین مطرح است: این نسبت در ارزش‌های خادم از کجا ناشی می‌شود؟ سروش منشأ این نسبت را در این می‌داند که نام‌های طبیعی در وضعیت‌های مختلف، واجد و متصف به نام‌های اخلاقی متفاوتی می‌شوند. راست‌گویی گاهی متصف به نام «عادلانه» و گاه متصف به نام «ظالمانه» می‌شود.

حال وقتی می‌گویند در جهان جدید، ارزش‌ها عوض شده است، مقصود ارزش‌های خادم است نه مخدوم. در بحث توسعه و مدرنیته، تحول ارزش‌ها، در واقع، به تحول ارزش‌های خادم برمی‌گردد، نه مخدوم. «اخلاق استثناء‌پذیر برای زندگی است و چون خادم است، دنباله‌رو مخدوم است و هر جا بدو زخمی یا نعمتی رسد، بدین هم رنجی یا مسرتی

خواهد رسید» (۱۶، ص: ۲۱).

اما آیا باز هم چیزی از اخلاق باقی مانده است؟ آیا این سیل ویران‌گر نسبتِ آرمانی متعالی و متبوع را بر جا نهاده است که آدمیان زندگی را برای او بخواهند و در پای او فدا کنند؟ «اگر مقام عوض شود، ادب مقام هم عوض خواهد شد. این نسبت نیست، این تبعیت از مقتضای مقام است، چون طفلی که بزرگ شود و جامه‌اش را عوض کند. استثنائات اخلاقی هم گواه این امرند... نسبت اخلاقی وقتی است که شما نسبت را در ارزش‌های مخدوم ببرید» (۱۳، صص: ۹۹ - ۱۰۰).

۳.۴. منابع اصلی در تعیین ارزش‌های اخلاقی

از دیدگاه سروش، مقوله‌ی اخلاقیات و ارزش‌ها از امور اعتباری‌اند و لذا برهان‌پذیر و استدلال‌بردار نیستند. او تصورات (مفاهیم) و تصدیقات (گزاره‌های) اخلاقی را اعتباری و غیرواقعی می‌داند و معتقد است چه مفاهیم مضیق اخلاقی (نظیر خوب، بد، درست، نادرست، وظیفه...) و چه نحوه‌ی اِتِّصاف این اوصاف به مفاهیم موسّع اخلاقی (نظیر دروغ‌گویی، وفای به عهد...) تابع اعتبار عقلاست. یعنی مواقعی که در باب این ارزش‌ها اختلافی پدید می‌آید، فرهنگ‌ها و تربیت‌های آدمیان است که در برابر هم صف‌آرایی می‌کنند، گرچه صورت استدلال به خود می‌گیرد (۱۹، ص: ۸۱).

اما چگونه آدمیان پاره‌ای از اعمال را نیک و پاره‌ای دیگر را بد می‌یابند؟ سروش راه‌های متنوعی را در این مسأله مؤثر می‌داند:

۱. بسیاری از کارها بدان سبب به صفت خوب یا بد موصوف شده‌اند که در مسیر تکامل زندگی بشر، برای بقای اجتماع آدمیان، سودمند یا زیان‌بار افتاده‌اند. این شناخت عمدتاً از طریق روش‌های عقلی و تجربی حاصل می‌شود.

۲. تعلیمات و آموزش‌های دینی نیز در تعیین و تعلیم این حسن و قبح‌ها دخالت داشته‌اند.

۳. همچنین ادراک زشتی و زیبایی افعال هم در صدور احکام اخلاقی دخیل بوده‌اند، یعنی همان فطری و شهودی بودن خوبی و بدی (۲۰، ص: ۱۴۷).

به هر حال، از نظر او، اخلاق موجود و رایج در میان آدمیان، از یک سرچشمه‌ی واحد برنیامده است، اما یکی از مهم‌ترین این سرچشمه‌ها رابطه و نسبتی است که یک عمل با زندگی و معیشت اجتماعی بشر دارد؛ در صورتی که سودمند باشد، واجد ارزش اخلاقی شمرده می‌شود و در صورتی که مضر باشد، ضد ارزش و غیر اخلاقی قلمداد خواهد شد. همین مهم باعث می‌گردد که بسیاری از کارها به نحو مطلق، اخلاقی یا ضد اخلاقی تلقی نشوند، بلکه ارزش اخلاقی آن‌ها کاملاً متناسب با معیشت آنان و ناشی از آن باشد و در این

مقام، سخن گفتن از روایی یا ناروایی، ناروا باشد (نسبیت).

بنابراین سروش عمده‌ی ارزش‌های اخلاقی را توسط عقل و قوای ادراکی بشر کشف‌شدنی می‌داند و فطرت و شریعت را نیز در این امر سهیم می‌داند و از این لحاظ، موضعی کاملاً معتزلی اختیار می‌کند. این موضع البته با برخی مواضع او در جاهای دیگر متفاوت است. در برخی مواضع، وی روی‌کردی کاملاً اشعری و در پاره‌ای مواقع، موضعی میانه و ترکیبی دارد. یکی از مواضع میانی او در جایی است که به طور صریح، از رابطه‌ی اخلاق و دین سخن می‌گوید. همان‌طور که می‌دانیم، یکی از مهم‌ترین انتظاراتی که همه‌ی انسان‌های متدین از دین دارند این است که به آن‌ها اخلاقیات و ارزش‌های اخلاقی را بیاموزد، خوب و بد، فضیلت و رذیلت و راه سعادت و شقاوت را تعلیم دهد. آیا دین در برابر این انتظار، برای متدینان متاعی دارد و آن متاع در این عرصه، حداکثری است یا حداقلی؟

کسانی معتقدند دین به نحو اکثری عمل می‌کند و در باب اخلاق و ارزش‌ها و مسائل مربوط به سعادت و شقاوت، همه‌چیز را آموخته است و اگر نیاموخته باشد، ناقص است. این دیدگاه به روی‌کرد اشاعره و اهل حدیث نزدیک است. اما سروش گونه‌ی دیگری می‌اندیشد: «دین درباره‌ی ارزش‌های مخدوم، سنگ تمام گذاشته است، اما برای ارزش‌های خادم، نه» (۱۳، ص: ۹۹). پس در حوزه‌ی اخلاقِ خادم، دین ورود و بیان حداقلی داشته و تنظیم این اخلاق را به خود آدمیان سپرده است. او این را به خاطر ارتباط مستقیم این ارزش‌ها با نحوه‌ی زندگی می‌داند و معتقد است این‌ها «آداب» اند نه فضایل. از دیدگاه او، نحوه‌ی جدید زندگی بشر به هیچ وجه از دل اندیشه‌ی دینی برنیامده است. زندگی را دانایی آدمیان شکل می‌دهد و با دگرگون شدن دانایی‌شان زندگی‌شان و زندگی دینی‌شان و فهم دینی‌شان و در نتیجه، اخلاق زندگی‌شان هم عوض می‌شود و بالعکس (روی‌کرد معتزلی).

بدین‌سان تعیین و تنظیم اخلاق خادم عمده‌تأ بر عهده‌ی عقل بشری است. اما از طرفی سروش معتقد است که در متون دینی، عقل را از ورود به پاره‌ای مباحث، تحذیر کرده‌اند و عقل قادر نیست هر چیزی را درک کند (روی‌کرد اشعری). «عقل انسان پرنده‌ای نیست که بتواند تا هر آوجی پرواز کند. در معارف دینی هم در این خصوص، هشدارهایی آمده است... عقل انسان ترازویی نیست که سنجش هر وزنه‌ای را برتباد» (۲۰، ص: ۴۳). ظاهراً این بیان او به اخلاق مخدوم اشاره دارد. اما یکی از مواضعی که نظریه‌ی اخلاقی سروش به نحو جدی با روی‌کرد اشعری شباهت تنگاتنگی نشان می‌دهد، در جایی است که وی از خاستگاه و پایگاه ارزش‌های اخلاقی سخن می‌گوید. او خاطر نشان می‌کند که هر ارزش اخلاقی نماینده‌ی یک فرمان اخلاقی (باید) است و سرچشمه‌ی همه‌ی فرمان‌ها تنها خداوند است که هر «باید» دیگر را به آن «باید» نخستین، نیازمند و قائم باید دانست. «نه ندای فطرت و

نه ندای وجدان، نه فرمان طبیعت نه فرمان تاریخ، هیچ‌کدام را نمی‌توان شنود، مگر این‌که فرمانی برتر از آن‌ها و بر سر آن‌ها باشد و ما را به شنودن این نداها فرمان دهد... آن‌که همه‌ی «هست»ها از اوست، همه‌ی «باید»ها نیز از اوست، ایجاد و ارشاد هر دو به دست اوست و امر و خلق، هر دو، از آن اوست» (۲۰، ص: ۳۱۱).

پس همه‌ی فرمان‌ها به فرمان مطلق برمی‌گردد؛ یعنی به فرمان و خواست الاهی. همچنان‌که گفته شد، اخلاق خادم به اخلاق مخدوم برمی‌گردد و به بیان دیگر، فرمان عقل به فرمان وحی بازمی‌گردد. اما در همین حال، وقتی سروش از انطباق عقل با مراد و فرمان الاهی سخن می‌گوید، موضع او به مواضع معتزله بازمی‌گراید. وی به طور کلی، معتقد است کشف مهمی که پیامبران نخست خود انجام دادند و بعد به مردم و به پیروان خود آموختند، این بود که کارهایی که خودشان خوب‌اند، مرضی خداوند هم هستند و کارهایی که خودشان بدند، مغضوب خداوند نیز هستند. توضیح آن‌که عقل ما به خوبی بعضی از افعال و بدی بعضی دیگر حکم می‌کند و خوب و بد بودن این افعال هم اتفاق عقلاست. به گفته‌ی او، حتی اگر پیامبران هم نیامده بودند، عقلای عالم و حکما این تشخیص را داده بودند. نه افراد عامی، بلکه افراد فهمیده و آگاه و حکیم این درک را داشتند. کشف پیامبران این بود که گفتند اولاً خدایی هست و ثانیاً گفتند که پسند و ناپسند خداوند با این نیک و بد عقلانی منطبق است. به تعبیر دیگر، در نگاه او، عقل و شرع به دو سو و به دو قبله متوجه نیستند که انسان اگر خداپرست شد، کارهای نیک و بدش با وقتی که خدا پرست نباشد فرق داشته باشد. چنین نیست که در این مواضع، خداشناسان به راهی بروند و عقلای قوم به راهی دیگر؛ غالباً و عموماً این دو مسیر با هم منطبق‌اند. «خداوند عقل آدمی را چنان ساخته است که همان چیزهایی را که خودش دوست دارد، عقل مردم هم آن‌ها را نیک می‌یابد و همان چیزهایی را که او نمی‌پسندد، عقل مردم هم آن‌ها را بد می‌داند» (۱۵، ص: ۸۱).

آدمی اگر بر وفق عقل بی‌غرض و بی‌طمع خود عمل کند و تشخیص بدهد، در واقع، می‌توان گفت بر همان جاده‌ای افتاده است که خدا خواسته است. عکس این هم وجود دارد؛ اگر انسان از فرمان خدا تبعیت کند، همان کاری را خواهد کرد که عقل بی‌غرض و بی‌طمع آدمی و عقلا می‌گویند. او می‌گوید پیامبران کاشف همین مطلب بودند. «ارزش‌ها و فضیلت‌ها و رذیلت‌ها ذاتاً از دین مستقل‌اند؛ یعنی ادیان نیک و بد را تعلیم نمی‌دهند. ادیان فقط پرده برمی‌دارند از این‌که آنچه نیک یا بد است، محبوب و مغضوب خداوند هم هست... اخلاق با دین انطباق تاریخی دارد. یعنی اخلاقیات از لحاظ تاریخی متکی به دین هستند، اما منطقاً متکی به دین نیستند... خطاب اکثر پیامبران با مردم این بوده است که چیزی را

که خودتان ندارید و قدرت تولیدش را هم ندارید، بیایید از ما رایگان بستانید و خطابشان با حکیمان و عالمان هم این بود که ما به شما اطمینان خاطر می‌دهیم که آنچه را شما با عقل بی‌طمع و بی‌غرضتان به آن می‌رسید، مطلوب و محبوب خداوند نیز هست، زیرا مهم‌ترین پیامشان این بود که عقلتان را آزاد کنید» (۱۵، ص: ۸۲).

۳.۵. حسن و قبح شرعی یا...؟

کتاب *دانش و ارزش* سروش ظاهری اشعری دارد. وی در آن جا کوشیده است آرای هیوم و پاره‌ای فیلسوفان جدید را توضیح بدهد که چگونه باید‌ها از هست‌ها بیرون نمی‌آیند و چگونه ارزش‌های اخلاقی از گزاره‌های حقیقی قابل استخراج و استنتاج نیستند. وی برای این کار، فرمانی بودن و انشائی بودن ارزش‌ها و احکام اخلاقی را مطرح می‌کند و بدین ترتیب، به دیدگاه اشاعره نزدیک می‌شود که همه‌ی ارزش‌ها را برخاسته از فرمان الاهی می‌دانند. سروش در ضمن، با طرح مالکیت مطلق خداوند، خدا را از تقید به اصول اخلاقی مبرا می‌کند و اخلاق را در خور موجودات ناتوان و محدود می‌داند (در این جا نیز تقرب به دیدگاه اشاعره مشهود است). «پروردگار با مملوکات خود هرچه کند عین عدل است و ظلم نیست... به همین دلیل، آدمی به صفت ظلم و اجحاف و حق‌کشی و... متصف می‌گردد، ولی خداوند نه» (۱۴، ص: ۷۸).

«آن همان خسروی است که هر چه کند شیرین است و هر چه را او فرمان دهد همان است که باید کرد و هر چه را باید کرد همان است که او به آن فرمان می‌دهد» (۲۱، ص: ۳۱۱). بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که سروش تابع حسن و قبح شرعی است، اما باید توجه داشت که این حسن و قبح شرعی نه در مقابل حسن و قبح عقلی، بلکه در مقابل حسن و قبح ذاتی افعال است. برای تمایز میان این دو نوع حسن و قبح شرعی از یک‌دیگر، بهتر آن است که از دو اصطلاح مختلف استفاده کنیم؛ می‌توان حسن و قبحی شرعی‌ای را که در مقابل حسن و قبح ذاتی قرار می‌گیرد حسن و قبح الاهی نامید و حسن و قبحی را که در برابر حسن و قبح عقلی قرار می‌گیرد شرعی نامید. برای روشن‌تر شدن مطلب، می‌توان چنین توضیح داد: با تحلیل مباحث میان اشاعره و معتزله، مشاهده می‌کنیم که دو نزاع اساسی میان آنان وجود دارد؛ یکی در مقام ثبوت (وجودشناختی)، که به خاستگاه واقعی و وجودشناختی ارزش‌های اخلاقی توجه دارد و دیگری در مقام اثبات (معرفت‌شناختی)، که به نحوه‌ی شناخت ارزش‌های اخلاقی توجه دارد:

۱. در مقام ثبوت، حسن و قبح شرعی (الاهی) است یا ذاتی؟ آیا چیزهایی در ذات خود، خوب و بد هستند، یا هر چه خدا به آن فرمان دهد خوب است و هر چه نهی کند بد است؟ معتزله معتقدند افعال در صحنه‌ی واقعیت و وجود، ذاتاً متصف به خوبی و بدی

می‌شوند، اما اشاعره معتقدند که افعال فی حد ذاته خوب یا بد نیستند، بلکه زمانی متصف به خوبی می‌شوند که خدا به آن‌ها فرمان دهد و زمانی متصف به بدی می‌شوند که خدا از آن‌ها نهی کند. یعنی خاستگاه واقعی ارزش‌ها در عالم، تحقق و وجود اراده و خواست الهی است. عقیده معتزله به حسن و قبح ذاتی معروف است و عقیده اشاعره به حسن و قبح شرعی، که از این پس، آن را حسن و قبح الهی می‌نامیم.

۲. در مقام اثبات، حسن و قبح، شرعی است یا عقلی؟ یعنی آیا عقل قادر به درک خوبی و بدی اعمال هست؟ یا باید خوبی و بدی را از فرمان و بیان شارع به دست آورد؟ معتزله معتقد به توانایی عقل و در نتیجه، حسن و قبح عقلی هستند و اشاعره معتقد به ناتوانی عقل و در نتیجه، حسن و قبح شرعی هستند (۸، ص: ۳۷).

همان طور که بیان شد، سروش با اعتقاد به ماهیت «فرمانی بودن قضایای اخلاقی»، معتقد است که هرچه را خدا فرمان دهد خوب است و هرچه را از آن نهی کند بد است و لذا تابع حسن و قبح شرعی (الاهی) است، اما به نظر می‌رسد در نوع دوم از حسن و قبح، مانند معتزله می‌اندیشد و حسن و قبح را عقلی می‌داند.

ضمناً شایان ذکر است که در نگاه کسانی چون سروش، منظور از فرمانی بودن قضایای اخلاقی لزوماً این نیست که از طرف خداوند، فرمان‌ها و امر و نهی‌های بالفعل و صریحی در آن مسائل وارد شده باشد (زیرا چنین برداشتی با بخش دوم دیدگاه آنان سازگار نخواهد افتاد)، بلکه مراد به سادگی این است که آن امور متعلق و مطابق با خواست و اراده‌ی خدا می‌باشند و به تعبیری شفاف‌تر، اراده و خواست الهی در مقام ذات، منشأ اخلاقی بودن تمام ارزش‌های اخلاقی است و هیچ ارزش اخلاقی نیست که نهایتاً به خواست و اراده‌ی الهی برنگردد، اما همان خدایی که چیزهایی را می‌خواهد و چیزهایی را نمی‌خواهد ممکن است در مقام اثبات (معرفت‌شناختی)، برخی خواست‌های خود را اعلام و بیان کرده باشد و برخی دیگر را به بیان و درک و اعلام عقل واگذار کرده باشد.

۳.۶. برداشت تحلیلی

شاید از نگاه عده‌ای، دیدگاه عقل‌گرایانه‌ی سروش، که تا حدود زیادی از غرب گرفته شده، با روی‌کردهای عرفانی او، که عمدتاً برگرفته از فرهنگ اسلامی است، در ستیز باشد. نگاه عقلانی و فلسفی وی باعث نوعی گرایش معتزلی در وی، به‌ویژه در حوزه‌ی اخلاق گردیده است و نگاه عرفانی او زمینه‌ساز روی‌کردهای اشعری در وی گشته است. او هنگامی که از نگاه یک فیلسوف غربی به دنیا می‌نگرد، واقعیت را به مثابه‌ی یک کل یا کلیتی با لایه‌های متعدد می‌نگرد که رازهای آن را می‌توان با همکاری دسته‌جمعی افرادی آشکار کرد که فرضیه‌های مختلفی را به مثابه‌ی تبیین‌هایی موقت برای مجهولات و مشکلاتی که

با آن مواجه می‌شوند ارائه می‌دهند. به این تبیین‌ها در نهایت، به وسیله‌ی استدلال‌های عینی در حوزه‌ی عمومی، انتقاد وارد شده، تئوری‌های تبیینی کارآمدتری جای‌نشین آن‌ها می‌شوند که همیشه غیرقطعی است و بنابراین درهای آن به روی بازنگری و بهبود عقلی و علمی، همیشه باز است. اما هنگامی که عینک‌های عرفانی خود را به چشم می‌زند و از چشمان مولانا و دیگر عرفای مسلمان به مشاهده‌ی دنیا می‌پردازد، با دنیایی مواجه می‌شود که سرشار از رمز و رازهایی است که فقط برای افرادی کشف‌شدنی‌اند که دارای قدرت‌ها و استعداد‌های شناختی استثنایی هستند، همان که مردم معمولی بهره‌ای از آن‌ها ندارند. این افراد، که پیامبران مثال‌های برجسته‌ی آن‌ها به شمار می‌روند، سرچشمه‌های خرد حقیقی و معلمان نمونه‌ی اعلا‌ی زندگی هستند.

نتایج این دو نگاه و روی‌کرد در نظریه‌ی اخلاقی سروش، پدید آمدن یک نظریه‌ی پارادوکسیکال و به ظاهر متعارض می‌باشد، اما در حقیقت، این تعارض ناشی از خلط میان مقام ثبوت (وجودشناختی) و مقام اثبات (معرفت‌شناختی) در بحث حسن و قبح است. ممکن است یک متفکر در مقام ثبوت، دیدگاهی اشعری داشته باشد، اما هم او در مقام اثبات، به برداشت‌هایی مطابق با اندیشه‌ی معتزله بگراید و یا برعکس. با تفکیک این دو مقام، نظریات اخلاقی را بهتر و دقیق‌تر می‌توان فهمید و با یک‌دیگر مقایسه کرد.

از گفته‌های سروش می‌توان نتیجه گرفت که او در مقام ثبوت ارزش‌های اخلاقی، روی‌کردی کاملاً اشعری دارد. وی در ناحیه‌ی اخلاق مخدوم، صراحتاً معتقد به حسن و قبح شرعی (الاهی) است (در برابر حسن و قبح ذاتی). این سخن حتی درباره‌ی اخلاق خادم نیز می‌تواند معتبر باشد، زیرا حسن و قبح آن‌ها نیز در نهایت به حسن و قبح ارزش‌های مخدوم برمی‌گردد.

قوام تفکر اشعری در حوزه‌ی اخلاق، متقوم به دو رکن است:

۱. در مقام ثبوت، حسن و قبح شرعی (الاهی) است و نه ذاتی، یعنی پایگاه اخلاق و ارزش‌های اخلاقی فرامین خداست؛

۲. در مقام اثبات و کشف ارزش‌های اخلاقی، حسن و قبح شرعی است و نه عقلی، یعنی تعالیم خدا و شارع می‌تواند حسن و قبح‌ها را برای ما معلوم کند و نه تشخیص‌های عقلی.

جالب این است که سروش قسمت اول را می‌پذیرد ولی قسمت دوم را خیر. وی در قسمت دوم، قائل به تعامل عقل و دین در تعیین و توصیف ارزش‌های اخلاقی است، با این تفاوت که در اخلاق مخدوم، نقش دین را برجسته‌تر می‌داند و معتقد به دخالت و ورود حداکثری دین است، هرچند این اعتقاد به معنای نفی توانایی‌های عقل و قوای بشری در

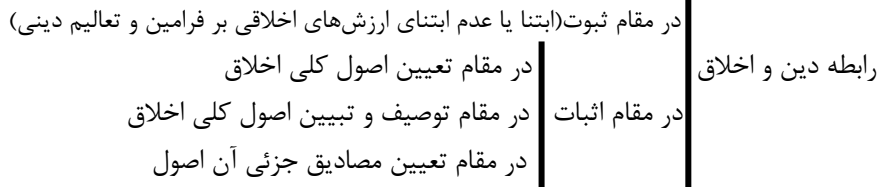
این ناحیه نیست، زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند (آن‌جا که می‌گوید حسن و قبح افعال اخلاقی روشن و بدیهی است، اشاره به همین مطلب دارد که حسن و قبح افعال اخلاقی یا همان اخلاق مخدوم بدیهی است و لذا توسط عقل بی‌غرض ادراک می‌شود) و در اخلاق خادم، عمدتاً به عقل و دانش بشری نقش و وظیفه می‌دهد. بنابراین سروش در مقام ثبوت، بیشتر دیدگاه اشعری دارد، اما در مقام اثبات، روی‌کردی عمدتاً شبیه به معتزله دارد. بدین‌سان می‌توان با در نظر گرفتن یک چارچوب تحلیلی مناسب، یعنی تفکیک مقام ثبوت و اثبات در بحث حسن و قبح، دیدگاه‌های تلفیقی گروهی از متفکران معاصر را در حوزه اخلاق، عمیق‌تر درک کرد و از تقسیم ثنایی معتزله - اشاعره فراتر رفت؛ سروش نمونه‌ای از آن است.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در ابتدای مقاله نیز اشاره گردید، نظریه‌ی معتزله و اشاعره در حوزه‌ی اخلاق اسلامی و مسأله‌ی حسن و قبح، تنها نظریه‌های ممکن نیستند. این گونه نیست که یک نظریه‌ی اخلاقی بایستی مطلقاً و به طور کامل، معتزلی یا اشعری باشد و به تعبیر دیگر، میان این دو نظریه، حصر و تقسیم ثنایی منطقی وجود ندارد. راز و رمز این مطلب این است که نظریه‌های معتزله و اشاعره در مسأله‌ی حسن و قبح، خود، نظریات مرکبی هستند که تجزیه‌پذیر به عناصر و مؤلفه‌های متعددی‌اند. با تجزیه این دو نظریه به عناصر و نظریه‌های اتمی‌تر، می‌توان تصور کرد که نظریه‌های دیگری مرکب از برخی عناصر نظریه‌ی اول به همراه برخی عناصر از نظریه‌ی دوم به وجود آید که از یک سو، دیدگاهی اشعری و از طرفی دیگر، دیدگاهی معتزلی تلقی گردد و به این ترتیب، نظریاتی مرکب و میانه بین دو دیدگاه مشهور معتزله و اشاعره شکل گیرد.

ما در این جهت، فقط نیازمند یافتن چارچوب‌های تحلیلی مناسب برای تجزیه‌ی نظریه‌ی معتزله و اشاعره هستیم. آنچه در این نوشتار، در قالب نمونه‌های بحث‌شده، یعنی نظریه‌ی اخلاقی مصباح و سروش صورت گرفت، فقط دو نمونه از این چارچوب‌هاست. البته تأمل در دیدگاه‌های متفکران و متکلمان شیعه، در گذشته و حال، نشان می‌دهد که چارچوب مصباح از سوی آنان، بیشتر استفاده و تأیید شده است.^۳ در ضمن، چارچوب‌های تحلیلی ارائه‌شده می‌توانند الگو و فرمت مناسبی برای تحلیل نظریات صاحب‌نظران مختلف در بحث مهم «رابطه‌ی دین و اخلاق» فراهم آورند و ما را از چارچوب و تقسیم ثنایی معتزله - اشاعره فراتر برند. بر اساس تلفیق این دو چارچوب (که در این نوشتار عرضه شد)،

می‌توان در مقام بررسی دیدگاه‌ها در این حوزه، از تقسیم به کار رفته در نمودار زیر به منزله‌ی مسیر و فرآیند تحلیلی بهره برد:



بدین‌سان وقتی می‌خواهیم دیدگاه یک متفکر را درباره‌ی رابطه‌ی دین و اخلاق جست‌وجو کنیم، بر اساس نمودار یادشده، کافی است ببینیم دیدگاه خاص او در محورهای زیر به چه نحو است:

۱. او (در مقام ثبوت) قائل به استقلال ارزش‌های اخلاقی از فرامین و آموزش‌های دینی است یا خیر؟

۲. (در مقام اثبات) وی قائل به نقش آموزش‌های دینی در تعیین اصول اخلاقی است یا خیر؟

۳. (در مقام اثبات) وی قائل به نقش آموزش‌های دینی در توصیف و تبیین این اصول می‌باشد یا خیر؟

۴. (در مقام اثبات) وی قائل به نقش آموزش‌های دینی در تعیین مصادیق جزئی این اصول می‌باشد یا خیر؟

با پاسخ گفتن به این سؤالات در هر زمینه‌ای، به وضوح مشاهده خواهیم کرد که دیدگاه‌هایی در این عرصه پدید آمده و یا پدید خواهد آمد که نه با دیدگاه اشاعره و نه با دیدگاه معتزله به تمامه تطبیق نمی‌کند و این یعنی چشم‌گشودن بر روی دیدگاه‌های رقیبی که تاکنون به واسطه‌ی سنگینی سایه‌ی آن تقسیم معروف، به چشم نمی‌آمدند. اکنون با توجه به فرایند پیشنهادی پیش‌گفته، می‌توان دیدگاه‌های مصباح و سروش را در مبحث مهم دین و اخلاق به کمک جدول زیر دسته‌بندی و تلخیص نمود:

مقام اثبات			مقام ثبوت	مقام‌ها
تعیین مصادیق جزئی اخلاق	تبیین و توصیف اصول کلی اخلاق	تعیین اصول کلی اخلاق		
				صاحب‌نظر
تلفیقی، غلبه با جنبه‌ی اشعری	تلفیقی، غلبه با جنبه‌ی معتزلی	تلفیقی، غلبه با جنبه‌ی معتزلی	رویکرد معتزلی	مصباح
تلفیقی، غلبه با جنبه‌ی معتزلی	تلفیقی، غلبه با جنبه‌ی معتزلی	تلفیقی، غلبه با جنبه‌ی معتزلی	رویکرد اشعری	سروش

یادداشت‌ها

- استفاده از تعبیر «ترکیبی» برای این دیدگاه‌ها به منظور کاستن از اصالت و استقلال آن‌ها نیست. دیدگاه‌های مزبور مسلماً در مقام تأسیس، از طریق اقتباس و ترکیب شکل نگرفته‌اند، بلکه کاملاً بر اساس نگاه‌های مستقل و متفاوت تأسیس یافته‌اند. این ما هستیم که در مقام طبقه‌بندی و مقایسه‌ی آن‌ها با نظریه‌ی معتزله و اشاعره، آن هم از جهت ملاحظات آموزشی و از جهت فهم بهتر مخاطب، آن‌ها را ترکیبی و تلفیقی تلقی و ارائه می‌کنیم.
- واقع‌گرایی اخلاقی (Ethical Realism) به این معناست که وقایع اخلاقی و خصوصیات اخلاقی مستقل از کنشگر اخلاقی وجود دارند (۶، ص: ۱۷) و آن واقعیت اخلاقی مستقل است که تعیین می‌کند باور ما درباره‌ی ارزش‌های اخلاقی صادق هستند و یا کاذب (۳۴، ص: ۲۵). در این‌جا شایان توجه است که دیدگاه واقع‌گرایانه‌ی مصباح را نباید با واقع‌گرایی ارزشی کسانی چون ماکس شلر (۱۸۷۹ - ۱۹۲۸) و نیکلاس هارتمن (۱۸۸۲ - ۱۹۵۰) و دیگر کسانی چون آنان که نهضتی فکری را در ابتدای قرن بیستم در آلمان شکل داده بودند اشتباه گرفت. در دیدگاه آنان، ارزش‌های ذاتی و درک‌پذیر عینی بر اساس تحلیلی از عواطف (به‌ویژه عشق و نفرت) توضیح داده می‌شود (۲، ص: ۱۸۷ - ۱۸۸). دیدگاه مصباح قرابت بسیاری با دیدگاه برخی فیلسوفان اخلاق دارد که به تعبیر جرج ادوارد مور در کتاب *مبانی اخلاق*، ارزش‌های اخلاقی را ذاتی و عینی می‌دانند (objective)، در برابر کسانی که آن‌ها را اموری ذهنی (subjective) می‌دانند (۳۶، ص: ۴۳۹ - ۴۴۱). در واقع، نظریه‌ی واقع‌گرایی مصباح در برابر ایده‌ی ذهنی‌گرایی اخلاقی (ethical subjectivism) قرار می‌گیرد که معتقد است در بحث اخلاق، هیچ‌گونه واقعیت خارجی وجود ندارد (۷، ص: ۵۴). در ضمن، شایان توجه است که واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی اخلاقی تعبیری مجزاست از آنچه برخی دیگر از صاحب‌نظران با عنوان شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی اخلاقی نام برده و تعریف کرده‌اند (۳۴، ص: ۲۶ و ۳۵).

۳. به عنوان نمونه، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: علم الهدی حسن و قبح را ذاتی افعال می‌داند (۲۳، ص: ۳۰۶)، اما در عین حال، عقل را در مقام تشخیص امور حسن و قبیح، ناقص و محتاج وحی می‌داند (همان، ص: ۳۱۱؛ ۳۵، ص: ۴۷۹)؛ همین طور شیخ مفید قائل به حسن و قبح عقلی است (۳۳، ص: ۴۰)، اما عقل را در شناخت، کافی نمی‌داند، زیرا عقل در علم و نتایج، محتاج وحی است (۳۲، ص: ۱۱؛ ۱، ص: ۲۳) به نقل از مکدر (موت)؛ علامه حلی نیز قائل به حسن و قبح عقلی است (۳، ص: ۱۴۳؛ ۴، ص: ۳۰۱)، اما عقل را در شناخت برخی مصادیق حسن و قبح، عاجز می‌داند و نیازمند شرع (۴، ص: ۳۲۲؛ ۳، ص: ۱۷۰ و ۵، ص: ۸۲)؛ همین طور، شیخ صدوق در بیان عدل می‌گوید: «عدل آن است که ثواب عمل نیک را نیک دهند به همان قدر و جزای بد را به همان قدر» (۲۲، ص: ۸۲). او این تعریف خود را معقول می‌پندارد، زیرا در بیان دفاع از آن، به حدیث یا حجتی متمسک نمی‌شود. اما در بحث وعد و وعید می‌گوید: «خدا به وعده‌ی ثواب خود عمل می‌کند، اما در وعید، مختار است که عقاب کند یا به فضل خود، درگذرد» (همان، ص: ۷۹). این موضع او بر خلاف نظر معتزله است. این نظر در اسلافش، حتی تا جعفر سبحانی، ادامه داشته است. جعفر سبحانی نیز معتقد است: «عقل و خرد حسن و قبح افعال را درک می‌کند» (۱۱، ص: ۷۹-۸۰ و ۱۰، ص: ۲۲۴) و «حسن و قبح عقلی از یقینیات است نه از مشهورات» (۹، ص: ۶۱). اما در عین حال، می‌گوید: «عقل و خرد انسان هرچند در پیمودن راه تکامل او مؤثر و لازم است، کافی نیست» (۱۱، ص: ۹۷) و نیازمند وحی است. علامه مظفر نیز معتقد به حسن و قبح عقلی است و دلایل اشاعره را در این باب مطرح و رد می‌کند و می‌گوید: «هر چیزی که حسن و قبح ذاتی دارد، شارع باید همانند عقل بدان حکم کند، چراکه در شمار عقلا و رئیس ایشان است» (۳۱، ص: ۲۳۱، ۲۳۹ و ۲۴۴) اما هم او تأکید دارد که روشن است عقل راهی به ادراک ملاکات همه‌ی احکام شرعی ندارد (همان، ص: ۲۴۵-۲۴۶). استاد شهید مطهری نیز فطرت انسان را قادر به تشخیص اصول کلی اخلاقی می‌داند (۳۰، ص: ۴۶). برای مطهری، فطرت همان نقشی را ایفا می‌نماید که عقل برای معتزله. برای معتزله، ممیزی اخلاق در دادگاه عقل صورت می‌گیرد و برای مطهری در دادگاه فطرت. او تشخیص مصادیق افعال اخلاقی را نیز بر عهده‌ی فطرت انسان می‌داند، اما بررسی تئوری اخلاقی او نشان می‌دهد که او کاملاً هم معتزلی نمی‌اندیشد. او قائل به این است که فطرت انسان‌ها بر اثر گناه، از مسیر خود منحرف می‌شود و نیاز دارد توسط انبیا احیا شود. لذا به نقش نامستقیم دین در عرصه‌ی اخلاق قائل است، آن‌جا که می‌گوید: «ارزش مذهب این است که ملاک‌ها و معیارهای ارزش را در انسان احیا می‌کند» (۲۹، ص: ۲۴۱). مطهری نیز مانند مصباح، در مقام تعیین اصول کلی اخلاق، معتزلی می‌اندیشد، ولی در مقام تعریف اصول اخلاقی و همچنین تعیین مصادیق آن، به نقش نامستقیم دین قائل است و نظریه‌اش رنگ اشعری به خود می‌گیرد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۳)، *عدل از نظر شیخ مفید*، کیهان فرهنگی، شماره ۲۱۰.
۲. بکر، لارنس، سی. (سروراستار)، (۱۳۷۸)، *تاریخ فلسفه‌ی اخلاق غرب*، ترجمه‌ی گروهی از مترجمین، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. جلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۹)، *باب حادی عشر*، با شرح فاضل مقداد و ترجمه‌ی محمد علی حسینی شهرستانی، تهران: دانش‌پروور.
۴. ——— (۱۴۲۸ق)، *مناهج‌الیقین فی اصول‌الدین*، مجمع‌البحوث‌الاسلامیه، مشهد: شرکت به نشر.
۵. ——— (۱۴۰۷ق)، *نهج‌الحق و کشف‌الصدق*، تعلیق عین‌اله الحسنی الاموری، قم: دارالهیجره.
۶. دباغ، سروش، (۱۳۸۸)، *درس‌گفتارهایی در فلسفه‌ی اخلاق*، تهران: انتشارات صراط.
۷. ریچلز، جیمز، (۱۳۸۷)، *فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی آرش اخگری، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۸. ساداتی نژاد، مهدی، (۱۳۷۹)، *مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی اخلاق*، قم: دارالثقلین.
۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۲)، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان*، قم: مؤسسه‌الامام‌الصادق.
۱۰. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۴ق)، *محاضرات فی الالهیات*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۶ش)، *منشور عقاید امامیه*، قم: مؤسسه امام‌الصادق.
۱۲. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۶)، *ادب قدرت ادب عدالت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۵)، *بسط تجربه نبوی*، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۴. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۳)، *آیین در آیین*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۵. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۲)، *سنت و سکولاریسم*، محمد مجتهدی شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۱)، *اخلاق خدایان*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۰)، *اخلاق خدایان*، چاپ سوم، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۸. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ هفتم.
۱۹. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸)، *فریه‌تر از ایدئولوژی*، چاپ ششم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۵)، *حکمت و معیشت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۵۹)، *دانش و ارزش*، چاپ سوم، انتشارات باران.

۲۲. صدوق، محمد بن علی (ابن بابویه)، (۱۳۸۰ق)، *اعتقادات*، ترجمه‌ی سید محمد علی قلعه کهنه، رضوی، تهران: تاریخ مقدمه.
۲۳. علم‌الهدی، سیدمرتضی علی بن حسین، (۱۳۸۱)، *الملخص فی اصول الدین*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی.
۲۴. مدرسی، محمدرضا، (۱۳۷۱)، *فلسفه‌ی اخلاق*، تهران: سروش.
۲۵. مصباح، محمد تقی، (۱۳۷۲)، *اخلاق در قرآن*، تهران: چاپ و صحافی چاپخانه‌ی سپهر.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۷)، *فلسفه‌ی اخلاق*، چاپ و صحافی مؤسسه اطلاعات.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۳)، *معارف قرآن*، قم: مؤسسه‌ی در راه حق.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۴)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قد).
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، *بیست گفتار*، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی، (بی تا)، *جاودانگی و اخلاق*، انتشارات ۱۲ فروردین.
۳۱. مظفر، محمدرضا، (۱۴۳۲ق)، *اصول الفقه*، محقق: عباسعلی الزهرعی السبزواری، قم: بوستان کتاب.
۳۲. مفید، محمدبن محمدبن نعمان، (شیخ مفید)، (۱۳۶۳ق)، *اوائیل المقالات فی المذاهب والمختارات*، تبریز: رضائی.
۳۳. _____، (۱۳۹۶ق)، *الفصول المختاره من العیون و المحاسن*، قم: منشورات المکتبه الداوری.
۳۴. مک ناوتن، دیوید، (۱۳۸۰)، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه‌ی محمود فتحعلی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۵. مکدموت، مارتین، (۱۴۱۳ق)، *نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۳۶. مور، جرج ادوارد، (۱۳۸۵)، *مبانی اخلاق*، ترجمه‌ی غلامحسین توکلی و علی عسکری یزدی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.