

میزگرد



فلسفه و اخلاق

دکتر داوری: در این میزگرد حضرات استادان دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، دکتر غلامرضا اعوانی، دکتر محمدرضا ریخته‌گران و دکتر عباس منوچهری حضور دارند.

از استادان عزیز که تشریف آوردند تشکر می‌کنم. به نظر من بحث امروز که دربارهٔ اخلاق است، بحث خیلی آسان و در عین حال مشکلی است. مسئلهٔ اخلاق و حقیقت آن برای من همیشه مشکل بوده است، یعنی به آسانی نمی‌توانیم بگوییم که منشأ آن چیست، از کجا آمده و با ما چه سروکار دارد؟

عنوان اخلاق و فرهنگ بیشتر مناسب بحث آنتروپولوژی است، اما بحث ما بیشتر فلسفی خواهد بود. در این مجلس چند پرسش مطرح خواهم کرد. پرسش اول این است که میان اخلاق و فرهنگ چه نسبتی وجود دارد؟ اما اجازه بفرمایید ابتدا سؤال دوم را مطرح کنم و بعد به سؤال اول بپردازیم.

سؤال این است که منشأ اخلاق چیست. آیا اخلاق یک امر اجتماعی یا فرهنگی است. سپس می‌پردازیم به اینکه اخلاق با دین، حقوق و سیاست چه مناسبتی دارد.

اصطلاح اخلاق همان *ethic* است اما به *Moral* هم باید بپردازیم، بخصوص وقتی که از اخلاق و فرهنگ صحبت می‌کنیم ناگزیر باید به *Moral* بپردازیم. ولی در بحث ما، چون همه اهل فلسفه هستیم، بحث بیشتر راجع به *ethic* (اتیک) خواهد بود و دربارهٔ *Moral* در جای دیگر باید بحث شود. ولی آیا اصولاً می‌توان از اتیک صحبت کرد ولی از *Moral* حرف نزد و بالعکس؟ اصلاً مگر اتیک بدون توجه به *Moral* قابل بحث و طرح است؟ به نظر من اتیک از طریق *Moral* به فرهنگ مرتبط می‌شود.

دکتر اعوانی: این بستگی دارد به اینکه به دو جزء مقوم سؤال که یکی فرهنگ و دیگری اخلاق است چطور نگاه کنیم، اعم از اینکه فیلسوفی مثل افلاطون و ارسطو یا فارابی که بحث دربارهٔ اخلاق می‌کند. در گذشته چندان تفاوتی بین *ethic* و *Moral* نبود. یعنی مباحث اخلاقی به معنای *Moral* امروز و *ethic* با هم بود. یعنی اینها لازم و ملزوم بود. ولی امروزه می‌بینیم جدا شده. شما می‌بینید دربارهٔ *ethic* که باید چطور باشد صحبت می‌کنند ولی با اخلاق سروکار ندارند. این جدایی بین *ethic* و *Moral* در دوران جدید بحث شده. خیلی از فلاسفه ما بحث‌های

خیلی قوی در زمینهٔ *ethic* دارند ولی بحثی از *Moral* نیست. ولی بالاخره این در دنیای امروز ممکن شده و خودش از لحاظ فلسفی اهمیت دارد.

اینکه نسبت بین فرهنگ و اخلاق چیست در امروزه و گذشته از لحاظ رویکرد به مسئله تفاوت اساسی دارد. دو رویکرد امروزی و دیگری رویکرد گذشتگان را می‌گویم. در گذشته، *Moral* در فیلسوفانی مثل افلاطون و ارسطو، این سینا و فارابی از یک طرف و امروز آنهایی که فقط به فلسفهٔ اخلاق می‌پردازند. به طور خلاصه مثلاً در فارابی در نظر بگیرید، مدینه او که با فرهنگ ارتباط دارد بر مبنای فضیلت است. یعنی او می‌خواهد یک فرهنگ بر مبنای فضیلت برای ما ترسیم کند. «مدینهٔ فاضله» که می‌خواهد به آن تحقق ببخشد معنای این معانی اخلاقی و معنای عام و کمال و سعادت انسان را و در عین حال مدینه او مبدأ فرهنگ و اخلاق است و این دو، جدایی‌ناپذیرند. همین طور در افلاطون، افلاطون آن مدینه‌ای که می‌خواهد تأسیس کند در واقع تحقق فضیلت است و غیر از آن مدینه‌ای که مبتنی بر این اساس نباشد برای او مدینهٔ غیر فاضله است. کم‌وبیش این معنا به یک شکل دیگر وجود دارد.

بیاید در معنایی که هم با فرهنگ و هم با اخلاق سروکار دارد به سبب رجوع کنیم. یعنی به بحثی که سبب و دربارهٔ ارتباط فرهنگ و اخلاق داشته و اینکه اخلاق چه جامعیتی دارد که امروزه آن جامعیت را از دست داده است. لفظ فرهنگ همان کولتورا است. پایدیای یونانی در زبان بومی، در زبان لاتین شده کولتورا. اما کولتورا از نظر سبب و خیلی جالب است که فرهنگ شامل چه ابعادی می‌شود که امروزه آن ابعاد را از دست داده. سه وجه وجود دارد: یکی فرهنگی که انسان نسبت به حق دارد، آن ادبی که انسان نسبت به حق دارد، فرهنگ انسان با حق است. دیگری ادب نفس است و در واقع ادبی که انسان به خودش دارد و سوم ادبی که با عالم دارد؛ ادبی که از آن تعبیر می‌کند به *Agri Cultura*.

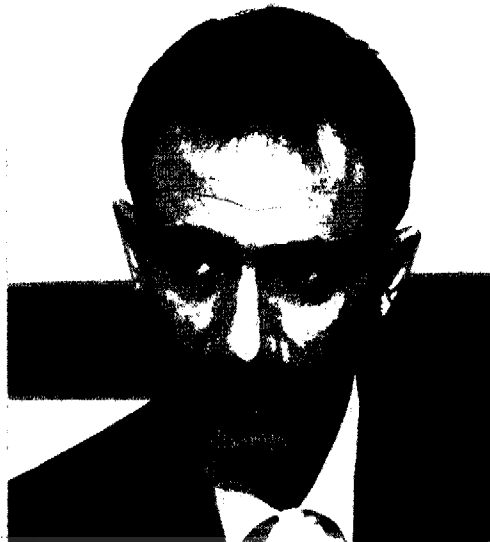
ادب انسان با طبیعت امروزه معنای مادی و کشاورزی پیدا کرده، در حالی که در نظریهٔ سبب و رواقیون آن ادب انسان نسبت به طبیعت است. یعنی باید پرورش بدهد ادب و فرهنگی که دارد و مراعات کند. اما امروزه کولتورا یعنی فرهنگ هیچ یک از این معانی را ندارد. یعنی کولتورا

دکتر منوچهری: دغدغه‌های فقه‌اللغوی در باب این دو مفهوم، یعنی واژه فرهنگ و اخلاق، جدی است. می‌توان یک سیر تاریخی را در نظر گرفت. اگر امروزه واژه را به کار می‌بریم چه معنایی در کاربرد دارد. اگر پیشینه فکری برای فرهنگ را در پایدیا ببینیم با آنچه امروز مفهوم فرهنگ معنا می‌شود متفاوت است. بنابراین نقطه شروع ما می‌تواند نسبت فرهنگ و اخلاق باشد. به این معنا که امروزه فرهنگ موضوع مطالعات عینی است و یک قلمرویی از زندگی به حساب می‌آید. بخصوص با سنت جامعه‌شناسی که فرهنگ را در کنار چند نهاد اجتماعی دیگر قرار می‌دهد. یعنی موازی خانواده، اقتصاد و سیاست. به این معنا فرهنگ یکی از حوزه‌های زندگی می‌شود.

از طرف دیگر، تحولی که در واژگان اتفاق افتاده است نسبت بین اخلاق و فرهنگ را دچار تحول کرده. شاید بتوان گفت بین فرهنگ، اخلاق، منش (اگر جای Moral قرار گیرد) و تمدن نسبتی برقرار می‌شود که با تعبیر کلاسیک متفاوت است. به یک تعبیر امروزه فرهنگ شمولیت پیدا کرده. یعنی بحث ارزش‌ها، شیوه زندگی و آداب و رسوم و حتی شیوه فکر کردن و روابط بین آدم‌ها زیر مجموعه فرهنگ شده است. اگر چه اخیراً توجه مجددی در نگرستن به فرهنگ از منظر فلسفی رشد کرده است، یعنی نسبت بین فرهنگ و فلسفه و فلسفه فرهنگ به طور جدی مطرح می‌شود. منتها شاید بتوان گفت از رنسانس به بعد در اروپا به تدریج جدایی فرهنگ و خاص شدن آن شکل گرفته. اگر چه در دوران قرون وسطی فرهنگ تحت الشعاع دین بوده است، ولی با شروع دوران مدرن فرهنگ یک حوزه می‌شود در کنار حوزه‌های دیگر. به تدریج این حوزه‌ها هر کدام شکل خاص خود را پیدا می‌کنند. بخصوص با شکل‌گیری شهرهای بزرگ و زندگی به شکل مدرن، تأثیر مهمی در رابطه مفهوم اخلاق و

دکتر منوچهری:

اگر پیشینه فکری برای فرهنگ را در پایدیا ببینیم با آنچه امروز مفهوم فرهنگ معنا می‌شود متفاوت است



به معنای فرهنگ است. ولی لاقبل جزء اول آن دثوری کولتورا خیلی مطرح نمی‌شد. کولتورا ادب نفس باشد ضعیف است و معنای خاصی پیدا کرده. بنابراین فرهنگ آن طور که رواقیون تعبیر می‌کردند و آن طوری که افلاطون در «پایدای» خودش نوشته و فرهنگ را از دیدگاه یونانیان توجه کرده، آن معنی را از دست داده و دیگر معنای افلاطونی را ندارد و ارتباط مدینه و فاضله را از دست داده. ولی خوب لفظ فرهنگ را به کار می‌بریم. این است که کاربرد امروزی فرهنگ با اخلاق قدری تغییر کرده و همان طور که فرمودید فرق بین ethic و Moral است. ethic در واقع فلسفه اخلاق برای روشن کردن بعضی مفاهیم است. معنای باید چیست؟ معنای جمله اخلاقی چیست؟ نه اینکه چه باید بکنند. این یک مسئله‌ای است که از آن مسائلی که همیشه با هم پیوند داشته. مثلاً در ارسطو فلسفه، فلسفه اخلاق و اخلاق با هم وحدتی را تشکیل می‌داده. این وحدت خودش را از دست داده و صرفاً به معانی مفهومی تبدیل شده و تحلیل الفاظ است در فلسفه تحلیلی. همان‌طور که ما در فلسفه تاریخ بعضی الفاظ را به کار می‌بردیم، فرد چیست و تاریخ چیست، مفاهیم را روشن می‌کنیم، اما بدون ارتباطی با خود مسئله اخلاق و جایگاه خود اخلاق در زندگی انسان و تکمیل وجود انسان. چون بالاخره اخلاق برای این است که نفس انسانی به کمال لایق خودش برسد. از طریق اخلاق است که نفس فضایل بالقوه در وجود او بنا به تعبیر قدما بالفعل می‌شود و انسان از طریق تحقق اخلاق فاضله به آن حقیقت آدمی و انسانیت خودش نزدیک می‌شود. این معنا امروز بسیار رقیق‌تر است یا ممکن است اصلاً مطرح نباشد.

فرهنگ به وجود آمده است.

دکتر داوری: فکر نمی‌کنید که Moral همیشه بوده اما ethic دیر به وجود می‌آید، یعنی قبل از اینکه فرد به وجود بیاید ethic نمی‌تواند مطرح باشد؟

دکتر منوچهری: این به عنوان سؤال برای خود من هم مطرح است. به این معنا که زمانی که صحبت از ethic می‌کنیم، آن را به عنوان مجموعه‌ای از تعالیم و مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها معنا می‌کنیم، یا اینکه به صورت عینی یا پدیدارشناسانه به قضیه نگاه می‌کنیم، یعنی به عنوان شیوه‌ای از زیستن. اخلاق، ethic و فرهنگ، می‌توانند موضوع مطالعات پدیدارشناسانه باشند. اما زمانی که در مورد چیستی اینها از منظر فلسفی بحث می‌شود وضعیت متفاوت است.

برای ارسطو حوزه خصوصی حوزه اقتصاد بوده است و حوزه عمومی حوزه اخلاق. ولی در جامعه مدرن به تدریج بحث حوزه خصوصی صرفاً به حوزه اقتصاد محدود نمی‌شود بلکه به حوزه اخلاقیات و منش‌های فردی هم امتداد می‌یابد. بنابراین با آن تعریف اینها دو حوزه مرتبطند. ولی ضرورتاً بحث جزء و کل یا اصل و فرع شاید نیست.

البته اخلاق می‌تواند هم در سطح حوزه خصوصی وجود داشته باشد و هم در حوزه عمومی. آنجا که وجه عمومی پیدا می‌کند ethic می‌شود و آنجا که خصوصی می‌شود Moral می‌شود. آنجا که به منش فردی است خصوصی می‌شود و آنجا که بایدها و نبایدهایی است که در زندگی جمعی مطرح است اخلاق می‌شود.

دکتر ریخته‌گران: طرح مسئله اخلاق از مباحث دشوار است. ابتدا باید پرسیم که منشأ اخلاق چیست؟ اینکه آدمی عمل می‌کند چگونه است که بعضی از اعمال آدمی تلقی به خیر می‌شود و بعضی تلقی به شر؟ خیر و شر (نیک و بد) از کجا می‌آید؟ این جهت را از کجا به دست آوردیم که بعضی اعمال خوبند و بعضی بد؟ چگونه می‌شود مبانی آن را در فلسفه به دست آورد؟ من به یاد می‌آورم که نظیر این سؤال را کسی از هیدگر می‌پرسد و او سؤال را با سؤال جواب می‌دهد. یعنی می‌گوید به نظر شما بر چه مبنایی می‌توان نظام اخلاقی استوار کرد. از او سؤال شده نظام اخلاقی بر چه پایه‌ای استوار است و او با طرح پرسشی پاسخ داده است.

این نشان‌دهنده غایت صعوبت و دشواری است که در طرح این مسئله همیشه بوده. بنده این مسئله را با توجه به ادوار چهارگانه هندوها مطرح می‌کنم. هندوها به ادوار چهارگانه‌ای معتقدند: کرتا، ترتا، دَپارا و کالی‌یوگا.

می‌گویند در دوره کرتا همه خیر و نیکی و عدالت و راستی و درستی است و در مقام تمثیل می‌گویند این دوره

همچون گاوی است که بر چهارپا ایستاده است. بعد دوره ترتاست که دوره‌ای است که یک چهارم آن حقایق از دست می‌رود ولی باز هم راستی، صداقت و درستی غلبه دارد، ولی قدری ناراستی و فریب و نیرنگ رخسند کرده. بعد دوره دَپاراست که دوره نصف و نیمه است. دوره‌ای که نیمه راستی و نیمه ناراستی است، نیمه حق و نیمه ناحق، نیمه عدل و نیمه ظلم است و سپس کالی‌یوگا است که سراسر ظلمت است.

سخن این است که در کرتا اخلاق نیست، یعنی همه خوبی و خیر و کمال است. آن سیر خودانگیخته هستی به جانب خیر است. نه تنها همه چیز خیر است، بلکه میل به شر وجود ندارد.

ظهور ادیان و ظهور دانایانی که برای مردم طرح خیر و شر می‌کنند به دَپارا برمی‌گردد و این نکته‌ای است بسیار مهم. در کالی‌یوگا یک بار دیگر تقابل خیر و شر پایان می‌گیرد، چون همه شر است، ظلمت است.

بنابراین عرضم را چنین خلاصه می‌کنم که منشأ اخلاق و خیر و شر کشمکش و تراحم میان امر و خلق است. تراحم میان فرشتگی و بشریت است. در کرتا همه فرشتگی است، در کالی‌یوگا همه بشریت است و در دو موضع کشمکش در میان نیست، یکی جایی که همه فرشتگی است و دیگر آنجا که همه بشریت است. اینجا دیگر اخلاقی در کار نیست.

دکتر داوری: چه شده که اخلاق را بعد یونانیان اعتباری تلقی کردند.

دکتر ریخته‌گران: گذر از کرتا به ترتا و دَپارا و کالی‌یوگا یک معنایش ظهور معبر و مفسر است. معبر، یعنی بشر - معبری که پدید می‌آید خیر تلقی می‌کند یا شر تلقی می‌کند. با عقل امروز اندیش خود، با عقل جهان‌بین خود اعتبار می‌کند و معمولاً هم نمی‌تواند به وجه خیر بودن شر پی ببرد، یعنی به این نکته که شر هم خیر است و در

دکتر ریخته‌گران:

منشأ اخلاق و خیر و شر کشمکش و

تراحم میان امر و خلق است. تراحم میان

فرشتگی و بشریت است

من به این نتیجه می‌خواهم برسم که اساساً اخلاق صرفاً در حوزه وجود انسان مطرح می‌شود. یعنی در عالم فرشتگان از اخلاق صحبت نمی‌کنیم. در حیوانات مادون انسان از اخلاق صحبت نمی‌کنیم. کسی روی اخلاق حیوانات بحث نمی‌کند. اصلاً مطرح نمی‌شود. اما امروزه می‌بینیم که حیوانات می‌توانند پزشکی روان‌شناس داشته باشند ممکن است بحث اخلاق هم برایشان مطرح شود.

دکتر داوری: آقای دکتر بهبودی، دانشمند ایرانی مقیم اروپا، در فرهنگستان علوم در باب کلونینگ مطالب بسیار خوبی به زبان نسبتاً ساده ایراد کرد. از جمله پرسش‌هایی که در آن مجلس مطرح شده بود این بود که کلونینگ در حقیقت شبیه‌سازی نیست بلکه آدمی می‌سازند عین خودش. این ساخته در واقع همان است که پیش‌تر بود. در این صحبت مسائل اخلاقی بسیاری مطرح می‌شود که نمی‌توان به‌آسانی به آنها پاسخ داد.

دکتر ابراهیمی دینانی: من احتمال دادم که در آینده مطرح شود. اما منطق الطیر شیخ عطار در واقع بحث این است که پرندگان به زبان انسان صحبت می‌کردند یا انسان به زبان پرنده‌ها. آن باید حل شود. «علمنا منطق الطیر» که در آیه شریف است اتفاقاً «حاج ملاهادی سبزواری» که حکیم خیلی سطح بالایی در سطح ابن سینا نیست، اما به هر حال حکیم بزرگی است نکته قشنگی متوجه شده. از همین آیه «علمنا منطق الطیر» در منطق از سطوی‌اش استفاده کرده. آن وقت منطق را به طیاره و سیاره و حراره تقسیم کرده. یعنی منطق طیران می‌کند و در عالم ملکوت است و آن طیر دیگر طیر مرغ و کبوتر نیست. آن طیاره به عالم بالاست. «علمنا منطق الطیر» همان است که هایدگر از آن می‌فهمد.

به هر صورت من می‌خواهم بگویم حالا از بشر صحبت کنیم. از فرمایش آقای اعوانی استفاده می‌کنم. تقسیم بسیار درستی است که انسان با خداوند یک رابطه ادبی دارد. اما هنوز روشن نیست که رابطه انسان با خداوند درونش ادب است و ادب یعنی چه.

دکتر اعوانی: یعنی یک پرورش و رویارویی است. یعنی فقط فرهنگ رویارویی دو انسان نیست.

دکتر ابراهیمی دینانی: یعنی من در رویارویی با خدا باید چه بکنم؟ در فرهنگ اسلامی کمابیش روشن است. چون مولانا می‌گوید وقتی که حضرت آدم گناه کرد، خود ابلیس هم مرتکب گناه شد، هم آدم و هم ابلیس تخلف کردند. آدم را می‌گوییم ترک اولی کرد، به هر حال گناه است. صراحت این است که عصیان کرد. هر دو گناه کردند. چطور شد ابلیس ملعون ابد شد و انسان دارای مقام رفیع شد. در یک بیت جواب می‌دهد مولانا:

دکتر ابراهیمی دینانی:

اگر اختیار نباشد اخلاق نیست. اخلاق اختیار است و اخلاق مربوط به انسان است و انسان هم همیشه در این تعارض فرشتگی و ابلیسی است

برپا شدن سرپرده عالم نقشی تکوینی دارد.

دکتر داوری: شما قبول می‌کنید که عقل، بنیان‌گذار اخلاق و خیر و شر است؟ یعنی تشخیص دهنده است؟

دکتر ابراهیمی دینانی: ذهن شکاک بنده قدری سخت می‌فهمد. مطلب زیبایی توسط آقایان مطرح شد. سه مرحله ادب حق و ادب نفس و ادب درس یا رابطه انسان با خدا و خودش و عالم و طبیعت که به نظر من مسئله مهمی است و این چهار مرحله‌ای که آقای دکتر ریخته‌گران فرمودند که ظاهر بیانشان وقتی چهار مرحله تاریخ را بحث می‌کنند به نظر می‌آید که در این عالم و در مسیر زمان حوادثی که در این عالم اتفاق افتاده. ولی وقتی بیان می‌کنند می‌گویند دوره اول خیر محض بوده که جایی برای اخلاق نیست، زمانی که این بیان می‌شود آدمی می‌فهمد که این وقایع در این عالم اتفاق نیفتاده. چون من نمی‌دانم چه دورانی در این عالم بوده که هیچ بدی نبوده. آن مرحله اول را فرمودید که همه خیر محض بوده. اگر همان مراحل وجود باشد بسیار درست است. اگر مراحل طولی هستی باشد بیان پخته و درستی است. ولی اگر بخواهیم آن را تاریخی کنیم که در این عالم اتفاق افتاده باشد، در این عالم نمی‌توانیم دوره‌ای را پیدا کنیم که شری نبوده. مبنای خلقت تعارض خیر و شر است. ابلیس و فرشته است. دو فرزند آدم هابیل و قابیل هستند و جنگ از همانجا شروع می‌شود و یک برادر، برادر دیگر را از روی حسد می‌کشد و آنجا است که در کیفیت دفن دچار حیرت می‌شود. دفن جنازه مقتول را کلاغی می‌آید و به او یاد می‌دهد. ولی در آن دوره که همه خیر است، اخلاق نیست. اخلاق دقیقاً در جایی مطرح می‌شود که تعارض باشد. اگر اختیار نباشد اخلاق نیست. اخلاق اختیار است و اخلاق مربوط به انسان است و انسان هم همیشه در این تعارض فرشتگی و ابلیسی است.

دکتر ابراهیمی دینانی:

اساساً اخلاق صرفاً در حوزه وجود انسان مطرح می شود

○

من منشأ جدایی فضیلت از رذیلت را عقل تلقی می کنم

از ادب حق توبه تلقینش نمود

توبه اش را اجتناباً می فرود

در یک شعر دیگر ادب را چنین تعبیر می کند:

رَبَّنَا إِنَّا ظَلَمْنَا كَفْتُ وَأَه

یعنی آمد ظلمت و گم گشت راه

و إن لم تغفر لنا و ترحمنا لنكوننَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

کاملاً روشن است که آدم در برابر خدا چه کرد. تواضع و احترام کرد که پرودگارا من اشتباه کردم. آن وقت خداوند توبه تلقینش نمود، ولی ابلیس این ادب را در رویارویی با خدا نکرد. او نگفت که من اشتباه کردم. غرور و تکبر نشان داد و رجیم شد.

آنجا حکما و عرفای ما ادب را روشن کردند. ادب انسان با خودش آنجا را نمی داند که من چه احوالی با خودم داشتم. تهذیب هم فرهنگ است، البته با چه سمت و سویی. حالا اگر تحقق فضیلت باشد سؤال بعدی مطرح است که ما فضیلت را چه معنی می کنیم و منشأ فضیلت چیست؟ کم کم می رسیم به آنجا که ادب و اخلاق فضیلت است. در این تحقق فضیلت، انسان با خدا و خودش و عالم (با مردم و جامعه) ارتباط دارد.

فضیلت در انسان یعنی چه؟ چه در انسان است که فضیلت طلب است؟ اصلاً چرا فضیلت معنی فضیلت دارد؟ چرا فضیلت از رذیلت جدا می شود. جدایی فضیلت از رذیلت در هویت ذات چیست؟ چه در فضیلت است که در رذیلت نیست و بالعکس؟ من منشأ جدایی فضیلت از رذیلت را عقل تلقی می کنم. عقل یعنی تشخیص، ادراک، یعنی فهم آنچه که هست یعنی حقیقت، و آنچه که باید تحقق یابد و فهم آنچه باید باشد. عقل راهنما و راه و مقصد است. هم راه را نشان می دهد و هم مقصد را.

بنابراین به نظر من منشأ اخلاق عقل است و از عقل آغاز می شود، منتها این رفتاری دارد. انسان اگر عقل محض بود (باز برمی گردیم به همان مرحله اول آقای دکتر

ریخته گران) در عقل محض اخلاق مطرح نیست. عقل در انسان منشأ فضیلت است ولی انسان دارای ابعاد دیگری هم هست. تمایلات، نفسانیات، غرایز انسان نیمه ابلیس است و نیمه فرشته. در این ترکیب رذیلت و فضیلت عقل کار خود را می کند. تا آنجا که در قلمروی عقل است به نظر من فضیلت است و آنجا که خارج از قلمروی عقل است رذیلت می شود.

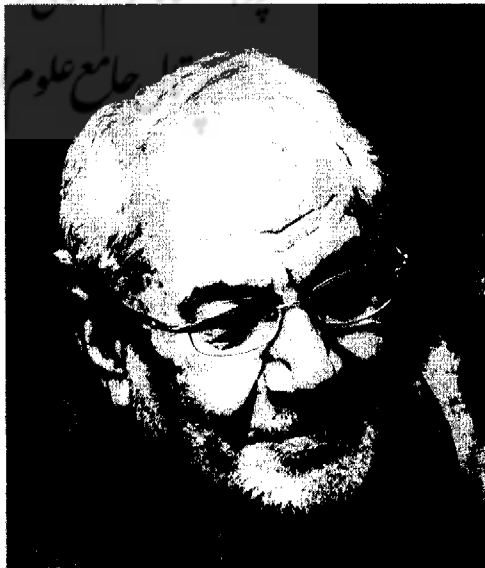
دکتر اعوانی: به نکته خیلی خوبی اشاره کردند که می رسیم به همان سؤال دوم یعنی منشأ اخلاق. بنده کاملاً موافق با ایشان هستم که منشأ اخلاق عقل است. باید ببینیم نظریات دیگری هم که بوده چه بوده تا اهمیت این مسئله که عقل هم مدار تشخیص حق از باطل و خیر از شر است و اصلاً مصدر حکم است روشن شود. احکام اخلاق ما هم حکم می کند که چه خوب است و چه بد است. مسلماً حس مصدر حکم نیست. مصدر حکم عقل است. هم احکام اخلاقی و هم احکام وجودی و غیره. اگر مراجعه کنیم چه در دوره امروز و چه در دوره قبلی کسانی بودند که اصلاً احکام اخلاقی را کاملاً نسبی می دانستند. می گفتند منشأ آن فرهنگ هر جامعه ای است. مخصوصاً در میان اینها سوفیست ها بودند. در اینان امر مطلق اخلاقی که امری منجز و قابل اعتبار و قبول برای همه باشد نداریم، بلکه یا وضعی است در اثر مواضعه یا بر اثر قرارداد. و امروزه هم قرارداد اجتماعی به نظر بعضی ها پذیرفته شده و تمام قوانین را مدیون و مرهون نوعی قرارداد اجتماعی یا وضع می دانند. اینها کم نبودند چه در دوره قرارداد اجتماعی ها یا کسانی که در قدیم می گفتند هر کس آنچه که به نظر او می رسد حق است و درست است و ارزش است، برای او درست است.



بنابراین ما یک معیاری برای تشخیص حق و باطل نداریم. اینها به نوعی سوبژکتیوی است، نوعی اصالت نسبت در اخلاق قائل شدند. امروزه هم عده‌ای هستند و این را مرهون این می‌دانند که یا قراردادی است یا بر اثر پرورش انسان در محیطی اجتماعی که دارای یک رفتارهایی است و انسان تحت تأثیر آن رفتار یا قرارداد قرار می‌گیرد. بنابراین رفتار، منش و ارزش‌هایی که به آن باور دارد شکل می‌گیرد.

یکی نظریه اصالت نسبت است. دیگری نظریه اصالت نفع در اخلاق است که فایده‌ای که اخلاق به ما می‌رساند خوب است. حالا اینکه ملاک این فایده چیست نظر کسانی که نظریه اصالت نفع را دارند ملاک می‌داند که آن چیز که حداکثر نفع را برای مردم دارد می‌شود خیر.

عده‌ای هستند که ملاک و معیار را لذت و الم می‌دانند. مقداری از نفعی که به ما می‌رسد منشأ خوب بودن و فعل اخلاقی است. بنابراین مسئله سوبژکتیو است که من به عنوان یک فاعل چه لذتی از این عمل می‌برم، این را منشأ ارزیابی احکام اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی قرار می‌دهند. اما اگر قرار است اخلاقی وجود داشته باشد، با اینها اخلاق درست نمی‌شود و ما نمی‌توانیم به علم اخلاق و به یک اصل اخلاقی برسیم. اگر قائل به این باشیم که چیزی مورد توافق باشد حالا اگر دو نفر باشند که قائل به Relativism باشند نمی‌توانند به یک مبدأ مشترک برسند. او می‌گوید برای من درست است و دیگری می‌گوید برای من درست است، بنابراین هر دو درست است، چنان که سوفیست‌ها و عده‌ای قائلند. ما نمی‌توانیم به یک نظریه محکم و مستحکمی درباره اخلاق برسیم. تنها راهی که وجود دارد آن کسانی هستند که قائل به اصالت عقلند،



یعنی اگر عقل را برداریم اخلاق زایل می‌شود و علم اخلاق و شناخت غیر ممکن می‌شود. یعنی ما نمی‌توانیم بالاخره اخلاقی را بر مبنای اصالت حس یا اصالت تجربه محض منهای عقل تأسیس کنیم. حالا عقل هم معانی متعددی دارد که من اشاره می‌کنم که با این تفسیرهای عقل، اخلاق هم معانی متعددی پیدا می‌کند.

معمولاً کسانی که قائل به اصالت عقلند اخلاق را فطری می‌دانند، یعنی به فطرت قائلند. مثل دکارت، لایب‌نیتس و افلاطون که قائل به ایده‌هاست. برای اینکه در انسان عقل است و معقول بالقوه است و مستقل از انسان است که انسان را کشف می‌کند. بنابراین قائلان به اصالت عقل به نوعی قائلان فطریات شدند. حتی در مسائل اخلاقی که؛ اینها در ذات انسان وجود دارد.

اگر ما قائل به اصالت عقل شویم و قائل به اتحاد بین عقل و عاقل و معقول شویم، نفس ما که اشیا را می‌شناسد بالاخره یک نسبتی با آنها باید داشته باشد. باید بداند که اگر نسبتی با اشیا نداشته باشد امکان شناخت هیچ چیزی وجود ندارد. پس نفس نسبتی دارد با همه آن چیزهایی که می‌شناسد، از جمله احکام اخلاق. این نسبت چیست؟ ما چه نسبتی با احکام اخلاقی داریم؟

قدم‌ها مثل ارسطو این طور تفسیر می‌کردند که آنچه که ما می‌شناسیم (حالا احکام عملی یا نظری باشد) آن حقایق به نحو بالفطره و بالقوه در ما وجود دارد و تا آن حقیقت به طور بالقوه در ما نباشد، بالفعل نمی‌شود. بنابراین ارسطو به نظریه‌ای می‌رسد که عقل بالقوه همه چیز است، یعنی همه حقایق را در خودش دارد. منتها بالفعل می‌شود. اگر بالقوه نباشد امکان بالفعل بودن ندارد.

افلاطون این نظریه را دارد که نفس انسانی در آن عالم بوده، از سرشت آن. آدمی ایده‌های الهی است و آن ایده‌های الهی را در خود دارد و تمام ایده‌های الهی در نفس است. منتها فراموش کرده و در اینجا باید یک تذکری بشود و آنها را بالفعل کند. در دکارت هم چنین است. البته دکارت به آن معنای عقل قائل نیست ولی خوب در نظر او هم تمام این احکام بالفطره هستند.

این احکام فطری در نزد حکمای تجربی مورد خدشه قرار می‌گیرد. من اعتقاد دارم اگر بخواهیم اخلاق را تأسیس کنیم یا باید بر مبنای اصالت عقل باشد که اصالت عقل به این نتیجه می‌رسد که عقل انسان قدرت تشخیص همه چیز را دارد و در نتیجه همه چیز در او بالفطره و بالقوه هست، یا اینکه عبارت‌الآخرای این نظریه، نظریه اسماء الهی است. در واقع «علم آدم الاسماء کلها» یک راه دیگر است. یعنی انسان صورت خداوند و مظهر تام اسما و صفات و خلیفه خداوند است که این صفات را استخلاقاً دارد. یعنی صفاتی را که خداوند اصالتاً دارد در مقام ظهور

و تجلی مال اوست، در این مظهر تام و کاملی که انسان نوعی (آدم) باشد. بالقوه در انسان است. چون ظهور این اسما و صفات، الهی است اخلاق در آن وجود دارد.

حالا اخلاق بنا به این نظریه چه معنایی پیدا می‌کند؟ اخلاق، اخلاق الهی است. خداوند متخلق به اخلاق به ذات است. «تخلقوا باخلاق الله»: متخلق به صفات و اخلاق خدا شوید. این صفات به نحو بالقوه وجود دارد و ما این صفات را (صفات الهی را) بالفعل می‌کنیم. مثلاً در سلوک عرفانی اگر مقامات عرفان را درست نظر کنیم، می‌بینیم هر مقامی عبارت از تحقق و به فعلیت رساندن یک صفت الهی است که از توبه و مظهر تقوا شروع می‌شود. مثل صبر که یک صفت الهی است. خداوند صبور و علیم است. در یک مقام دیگر اسم دیگر. مثلاً توکل، یعنی انسان مظهر اسم وکیل بشود. بنا به این نظریه که اخلاق عبارت است از تحقق به اسما و صفات الهی، این معنای خداگونه شدن و تخلق به اخلاق الهی هم همین است. یعنی هم مورد توجه ادیان بوده و هم مورد توجه حکمای الهی بوده. البته نه همه حکما، حکمایی که می‌گفتند در افلاطون باید این ایده‌ها تحقق پیدا کنند. این ایده‌ها هم ارتباطی با صفات الهی دارد. صفت هم به اعتبار تعقل ایده است که این ایده‌ها در وجود انسان بالفعل بشود. این دو به نظر من به یک جا می‌رسد. اگر ما در تعریف انسان به آن نظریه انسان ناطق دقت کنیم (چون بعضی‌ها از انسان تعریف حیوان ناطق دارند یا تعریف مظهر اسما و صفات الهی. کلاً دو تعریف است ولی در نظریه اخلاقی خیلی شباهت به هم دارند و نزدیکند). اگر ما تعریف انسان را به عنوان حیوان ناطق تحلیل کنیم و نطق را تعریف کنیم، ادراک حقایق را دارد. یعنی تا جامع حقایق نباشد نمی‌تواند ادراک کند. یعنی باید فرض کرد که مظهر اسما و صفات الهی هست. بنابراین این دو نظریه با یک تحلیل حکمی در واقع خیلی به هم نزدیک می‌شود. پس باید یا ما تعریف انسان را به عنوان حیوان ناطق و عاقل که ذات اشیا را ادراک می‌کند بپذیریم که با این تعریف اخلاق ممکن می‌شود و علم می‌شود، و یا نظریه اسما و صفات را بپذیریم.

دکتر داوری: مشکل این است که در جامعه‌ها گاهی اخلاق تنزل می‌کند و گاهی قوت می‌گیرد. چه می‌شود که اخلاق یک زمانی منحط است و یک زمانی صلاح در میان مردم وجود دارد؟ آیا این صلاح و فساد در اختیار ماست؟ یعنی ما می‌توانیم با تعلیم و به کار انداختن عقل و خرد خودمان نقص و فساد را اصلاح کنیم یا به طرف اصلاح برویم؟ یا اینکه همه چیز موجب و معین است؟

دکتر اعوانی: دکتر منوچهری به منش اشاره کردند. بین منش و اخلاق باید فرق گذاشت. ما می‌توانیم منش تجربی

دکتر اعوانی:

ما نمی‌توانیم بالاخره اخلاقی را بر مبنای اصالت حسن یا اصالت تجربه محض منهای عقل تأسیس کنیم

داشته باشیم ولی این از دیدگاه حکما اخلاق نمی‌شود. این را افلاطون اصلاً اخلاق نمی‌داند. مثلاً می‌گوید شجاعت در یک نفر است ولی این را نمی‌توان اخلاق گفت. یک منشی دارد، یعنی در تعریف حکمی و در تعریف دینی اخلاق تحقق به یک صفت الهی است.

دکتر داوری: آیا جامعه‌های دینی اخلاقی‌ترند؟ آیا هر جامعه‌ای که دینی باشد الزاماً اخلاقی‌تر است؟

دکتر اعوانی: بنده دین را طوری تعریف می‌کنم، یعنی دین بر مبنای عمل صالح بنا شده است نه بر مبنای صالح. دین مبنای عمل صالح در تمام ادیان الهی است. حالا ابراهیمی و غیرابراهیمی، ادیان هندی باشد یا بودایی و... آن عمل صالح را فضیلت می‌دانیم. آن یونانی می‌گفته است. *Areté* که کمال وجود انسانی است. یک کمالی در انسان آن می‌رسد. کمال در نفس است که نفس با آن فعلیت و وجود پیدا می‌کند چون وجود نفس با وجود بدن فرق دارد. وجود بدن فعلیتی دارد که من می‌بینم ولی نفس را ما نباید با بدن قیاس کنیم. احکام عالم ملکوت و جبروت با احکام عالم بدن فرق دارد، یعنی نفس ما حالت بالقوه‌ای دارد. این بالقوه اگر فعلیت یابد معنی وجود پیدا می‌کند. وجود و هستی می‌یابد که قبلاً نداشته و این خلاف بدن ما است که الآن وجود دارد. انسانی که فضیلت پیدا می‌کند و عمل پیدا می‌کند و اتصاف می‌یابد با آن فعلیت، یک وجود بالفعلی پیدا می‌کند در نفس خودش که بالقوه بود.

من نمی‌خواهم بگویم همه دین عمل صالح است. دین مقدمات دیگری دارد. محبت، محبت الهی، معرفت الهی، حکمت الهی، دیدن مسائل به نور الهی. اما آغاز ادیان و یکی از مقومات آن که دین بدون آن محال می‌شود و اگر این را برداریم دینداری ممکن نیست عمل صالح است.

دکتر ابراهیمی دینانی: ایشان سؤال مهمی کردند. چگونه است که بعضی جوامع اخلاقی‌ترند و یا کمتر اخلاقی‌اند؟ شما پاسخ دادید که منش و اخلاق تفاوت دارند و این کاملاً

دکتر ابراهیمی دینانی: این دقیقاً تفکیک اخلاق از فرهنگ است. منش در فرهنگ است. یعنی شما دارید تفکیک می‌کنید.

دکتر اعوانی: شاید بشود این طور تعبیر کرد. یعنی ما باید اول یک علم داشته باشیم. من اگر یک چیزی بر اثر عادت کسب کردم نمی‌توانم بگویم اخلاق دارم. اخلاقی بودن یک مسئله از نظر حکما مستلزم یک آگاهی تام به حقیقت آن مسئله است. تعریف سقراطی، یعنی به حقیقت چیزی راه پیدا کردن.

کنفوسیوس پیش از سقراط می‌گفت باید اسم‌ها را اصلاح کنیم. یعنی از آن معنای عرفی به آن معنای حقیقی که فی‌نفسه دارد عدول کنیم. تا وقتی تعریف سقراطی (نه ارسطویی) نباشد شناخت می‌شود عرف و عادت.

بعد از شناخت در اخلاق تحقق است. یعنی من می‌توانم بگویم راست و دروغ چیست ولی با وجود این دروغ می‌گویم. چون علم من فقط علم تصویری، تصدیقی بود. اخلاق بالاتر و برتر، اخلاقی است که افلاطون و سقراط می‌گویند. اخلاق تحقق یعنی آن صفت در من طوری متحقق باشد که علمی هم که به آن دارم از نوع علم تحقق‌ی باشد نه علم تصویری و تصدیقی. بنابراین علمی که از اخلاق حاصل می‌شود از طریق تحقق به آن علم دیگری است.

سقراط می‌گوید در علم تحقق‌ی خطا راه ندارد ولی در علم تصویری و تصدیقی ممکن است بدانم راست و دروغ چیست ولی دروغ هم بگویم. اگر آن صفت صدق در من محقق شد یک بار هم امکان دروغ گفتن نیست.

دکتر منوچهری: به این معنا اخلاق در سطح فردی مطرح شده است. در تعبیری که می‌فرمایید اخلاق همانا خصلت فرد است. جنبه اجتماعی اخلاق را ویژگی فرد انسانی باید به شمار بیاوریم یا ویژگی جمع است؟

دکتر اعوانی: حتی در افلاطون و ارسطو جمع را مقدم می‌داشتند. در بعضی جوامع اخلاق جمعی و فردی مطرح شده ولی اخلاق جمعی مثل عدالت جمعی است و تقدم دارد و حتی اعتقاد دارند که اخلاق فردی بدون فضایل جمعی امکان تحقق ندارد یعنی اگر مدینه نباشد که حکیم حاکم باشد و عدالت حکمفرما باشد برای آحاد افراد امکان اینکه خودشان را به کمال برسانند نیست. یعنی عباراتی در آنها می‌بینیم که حتی قائلند به تحقق فضایل جمعی.

دکتر ابراهیمی دینانی: اخلاق فردی بدون جمع وجود ندارد، یا اساساً بدون جمع فرد وجود ندارد و تحقق نمی‌یابد، چه برسد به اخلاق؟ چنان که اگر فرد هم نباشد جامعه نیست. اصلاً اگر فردانیت نباشد جامعه تحقق نمی‌یابد. فرد وقتی است که جمع است.



صحیح است. یعنی اینها که بیشتر اخلاقی‌اند یا کمتر اخلاقی، منش آنها فرق می‌کند یا اخلاقشان تفاوت نمی‌کند. در حالی که جوامع چنین هستند و با دترمینیسم تاریخی موافق نیستند. حال اگر بپذیریم جوامع این چنین نمی‌شوند نوعی دترمینیسم دنبال آن هست. من نمی‌دانم چه کنیم که هم دترمینیست نباشیم و هم بگوییم جامعه این چنین می‌شود. حالا می‌خواهیم دترمینیسم تاریخی را قبول نکنیم. چه عواملی موجب می‌شود؟

دکتر اعوانی: من فکر می‌کنم ما می‌توانیم یک جامعه‌ای را با یک منشی بزرگ کنیم. مثلاً در جامعه‌های صنعتی غربی الان تربیت آنها به یک منش خاصی است. این‌ها را نباید اخلاق گفت. یک نوع نزاکت است، یک نوع تربیت است برای برآورده کردن آن چیزی که جامعه می‌خواهد. در دین هم چنین می‌شود. یعنی پرورش می‌تواند در جهت منش باشد. در یک جامعه صنعتی منش رفتاری است، ولی با اخلاق قدری فرق دارد. انسان یکی از خصوصیاتش عادت است. عادت برمی‌گردد به تربیت. منش یک اخلاق عادی و عرفی است. اخلاق عرفی تبدیل به عادت می‌شود و از آن اصل انحراف می‌یابد. یعنی منظور این است که اخلاق ممکن است تابع خوی و عادت بشود. یک خانواده‌ای به معنای اخلاقی تربیت شده، اما به معنای دقیق و آن طوری که فلاسفه گفتند و تحلیل کردند معیار فلسفی و حکمی را برآورده نمی‌کند. یعنی در معیار فلسفی و حکمی تحقق به یک فضیلتی است. یعنی علم و آگاهی دارد و به آن آگاهی رسیده و بعد از رسیدن به آگاهی عمل کرده. (نه اینکه فقط می‌داند، مثلاً این را در یک کتاب بخوانیم یا تعریف آن را بشنویم ولی خلاف این را عمل کنیم. خیلی از حکما این را اخلاق نمی‌دانند.)

دکتر منوچهری: اخلاق وقتی محصول جامعه به حساب آید، تعریف ما از اخلاق متفاوت است. اینجا می‌شود نوع دیگر پرسش فلسفی، یعنی چیستی اخلاق را بیان کنیم. البته منشأ اخلاق با چیستی اخلاق ممکن است جای هم بنشینند، ولی نه ضرورتاً. به همان معنا که فلسفه علم به چیستی علم می‌پردازد، فلسفه اخلاق هم به چیستی اخلاق می‌پردازد. آیا یک برساخته اجتماعی است؟ آیا عرضه شده است؟ اخلاق در ادیان به انسان عرضه می‌شود. آن جنبه فلسفی که دکتر فرمودند جنبه جدی و اساسی است. منتها وقتی که پرسش درباره چیستی اخلاق داشته باشیم دین نوعی عرضه اخلاق به آدمیان است. در حالی که تعبیر کانتی اخلاق محصول عقل انسان است. بنابراین پاسخ به چیستی اخلاق مهم است. البته آنگاه که از اخلاق صحبت می‌کنیم نسبت آن با فرهنگ ثانوی می‌شود. به همین ترتیب موضوع اخلاق چیستی، اخلاق اصلاً در باب چیستی، من آن مفهوم فقه‌اللغوی که به نظر می‌آید واژه‌شناسی فرهنگ در فارسی از «فر» و «هنگ» تشکیل شده. «هنگ» به معنای حرکت و «فر» به معنای پیش. اگر از نظر لغوی به این معنا باشد، بنابراین می‌توان گفت فرهنگ یعنی تعالی یافتن. از طرفی اگر موضوع اخلاق را چگونه زیستن به حساب آوریم، فرهنگ حتی از اخلاق بالاتر می‌شود یعنی فرهنگ به معنای تعالی یافتن و اخلاق به معنای چگونه زیستن. یعنی اخلاق در راستای فرهنگ قرار می‌گیرد. در حالی که امروزه فرهنگ حالت کالبدی پیدا کرده برای اخلاق. یعنی وقتی در مورد فرهنگ یک جامعه صحبت می‌کنیم، فرهنگ شامل ارزش‌ها، شیوه زیستن، آداب و رسوم است. همه اینها از منظر جامعه‌شناسانه و غیرفلسفی است. نسبت اخلاق و فرهنگ نسبت کالبد و محتوا (کالبد و جان) است. در آن بحثی که آقای دکتر درباره انحطاط کردند، از منظر جامعه‌شناسانه فرهنگ کالبد است و اخلاق جان. البته جامعه‌شناسی موضوع ارزش‌گذاری ندارد کما اینکه مردم‌شناسی یا مفهوم فرهنگ تا حد زیادی عجین شده است.

بحث این است که نسبت بین اینها می‌تواند به این معنا هم دیده شود، این مجردات باز برمی‌گردد به مسئله چیستی اخلاق و فرهنگ و به تبع آن نسبت بین این دو. اگر واژه هنجار را در نظر بگیریم که بحث را به رابطه دین و سیاست هم مرتبط می‌کند. ولی به نظر می‌آید هنجار در اخلاق محوری است، در حالی که در فرهنگ آن جایگاه را ندارد. هنجار مقوله‌ای در دل اخلاق است، در حالی که در فرهنگ رفتار و اعمال و شیوه‌های زیستن را می‌بینیم. آن محوریتی که هنجار برای اخلاق دارد در فرهنگ نیست. منتها اگر به تعبیر اصلی فرهنگ برگردیم خود این هنجارها در راستای پرورش قرار می‌گیرند و با تعالی

یافتن مرتبط می‌شوند. بنابراین به این معنا، شاید بتوان به ارتباط بین آنها اشاره کرد.

دکتر داوری: آقای دکتر منوچهری به فنومولوژی اخلاق و اختلاف اخلاق و دین، اخلاق و حقوق، اخلاق و فرهنگ اشاره کردند. شاید لازم بود که از نیهیلیسم هم چیزی بگوییم. قبل از طرح سؤال آخر در مورد نسبت اخلاق و دین و حقوق و سیاست، نمی‌توان از اخلاق بحث کرد و نیهیلیسم را مسکوت گذاشت. مع هذا نمی‌خواهیم وارد بحث ارزش‌ها و بر هم خوردن نظام ارزش‌ها و جعل دوباره ارزش‌ها شویم.

اما اشاره‌ای بفرمایید که این حادثه (حادثه‌ای که نیچه مطرح کرده است) چیست؟ از زمانی که نیچه خبر فرارسیدن نیست‌انگاری داده است اکنون صد و اندی سال گذشته و نیهیلیسم دیگر پشت در خانه ما نیست بلکه حالا باید داخل خانه آمده باشد. آیا فکر می‌کنید در خانه وجود ما مقیم شده است؟

دکتر ابراهیمی دینانی: سؤالی را مطرح کنم. اصلاً این نیهیلیسم وحشتناک یک چیز بد و نحس و نجسی است یا تحمل آن مشکل است برای بشر؟

دکتر داوری: اینکه می‌فرمایید مطلب دیگری است. در هر صورت ما باید بدانیم نیهیلیسم چیست و کسانی هستند در زمان ما که نیهیلیسم را خیلی مطعون نمی‌دانند و خیلی راحت با آن مواجه می‌شوند. مثل واتیموی ایتالیایی.

دکتر ابراهیمی دینانی: آن را تحمل می‌کنند. اگر کسی نیهیلیسم را تحمل کند دیگر مطعون نیست. نیهیلیسم تحملش سخت است.

دکتر منوچهری: دغدغه و نگرانی نیچه نیهیلیسم بوده.

دکتر داوری: مثال روشن‌تری بگوییم. داستایوسکی و نیچه خیلی به هم نزدیکند. ایوان کارامازوف در برادران کارامازوف وقتی که شیطان نیست ناراحت است. در اتاق تنها نشسته و با هیچ‌کس دیگری هم که نمی‌سازد. شیطان که نیست افسرده و ناراحت است، اما وقتی هم که شیطان

دکتر منوچهری:

دین نوعی عرضه اخلاق به

آدمیان است. در حالی که تعبیر

کانتی اخلاق محصول عقل انسان است

وارد می‌شود بیرونش می‌کند. یعنی نه وجود شیطان را تحمل می‌کند و نه غیابش را. نیچه و ایوان خیلی به هم نزدیکند.

دکتر ابراهیمی دینانی: آقای دکتر، قدری شبیه شعر سهراب سپهری است، خیلی زیباست. مرگ را هیچ کس دوست ندارد ولی می‌گوید اگر مرگ نبود، دست ما دنبال چیزی می‌گشت. نمی‌خواهیم آن را، ولی اگر نبود می‌خواستیم که باشد.

دکتر ریخته‌گران: در مورد نیهیلیسم اگر ابتدا به آنچه که نیهیلیسم نیست نظری بکنیم معنای آن قدری روشن‌تر می‌شود. در واقع وقتی جایگاه خدا و بشر مشخص باشد نیهیلیسم در کار نیست. مثلاً در تفکر افلاطون مرتبه ربوبی و مرتبه بشری کاملاً مشخص و از یکدیگر متمایز است. آیدوس‌ها صقع ربوبی هستند، در مقابل مرتبه دوکسا که مقام بشری است. این وضعیت به همان کشاکش میان امر و خلق برمی‌گردد که اول عرض کردم.

در چنین وضعیتی هر عملی جهت‌ش مشخص است. اگر گفتیم امانت‌داری خوب است، معنایش این است که آدم با امانت‌داری و مزاولت به این عمل به سوی وجهه الهی سوق پیدا می‌کند و آدم خائن به امانت را مزاولت به این عمل به سوی وجهه خلقی و مظلم سوق می‌دهد. اگر خدا نباشد هیچ‌کدام از این دو عمل فرقی ندارد. اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است. بنابراین، مادام که بالا و پایین، وجهه الهی و بشری هست نیهیلیسم نیست. نیهیلیسم از وقتی آغاز می‌شود که آن دیوانه در کتاب «دانش طریناک» دست به خون خدا می‌آلاید. خدا را می‌کشد و اکنون هراسناک ایستاده است. هراسناک بودن او از این است که از این به بعد همه چیز به دست خود اوست، اینکه از این به بعد تقدیر زمینی و بشری او آغاز شده و دیگر هیچ چیزی نیست جز بشر. عنوان کتاب دیگر نیچه «بشری کاملاً بشری» مؤید همین مطلب است. همه چیز از اینجا آغاز می‌شود. دیگر در تشخیص خیر و شر، در تعیین مبنای

دکتر داوری:

نمی‌توان از اخلاق بحث کرد
و نیهیلیسم را مسکوت گذاشت

○

اگر من برای بهشت و دوزخ پذیرفتم
و اطاعت کردم، اطاعتم اخلاق نیست

خیر و شر نمی‌توان به سنن سابق که همگی بر پایه خدا استوار است استناد کنیم. دیگر اکنون من هستم و تقدیر خود را خود به دست گرفته‌ام. بسیار وحشتناک است آن لحظه. لحظه‌ای که بشر همه اختیار خود را به دست خویش می‌گیرد. همه ارزش‌ها فرو ریخته و ارزیابی مجدد ارزش‌ها به عهده اوست. نه می‌تواند به ارزش‌های یونانی برود زیرا آنها ارزش‌هایی است در حدّ وسط، ارزش‌هایی عرفی. مردم عادی هستند که در حدّ وسط هستند. اما بشر کامل که خدا را کشته فوق بشر است. اصلاً به همین اعتبار فوق بشر است آن اخلاقش، اخلاق متعارف نیست؛ او در نهایت است نه در حدّ وسط. اخلاق یونانی دو طرف نهایت را رها می‌کند و حدّ وسط را می‌گیرد، اما فوق بشر نیچه از اخلاق وسط خوشش نمی‌آید؛ در نهایت است. اخلاق او اخلاق اقتدار و قدرت و سرفرازی است.

دکتر ابراهیمی دینانی: ولی اخلاق هم همیشه وسط نیست. اخلاق غیر ارسطویی وسط نیست. ارسطو و علمای اسلام گفته‌اند، معلوم نیست اخلاق وسط باشد. حالا بحث اعتدال که وسط در وسط اخلاق است. آیا اخلاق حدّ وسط است؟ تمام زور غزالی درافتادن با این مسئله بود به عنوان یک مسلمان. این آموزه ارسطویی است و تا حالا هم حکمای ما همین را می‌گویند. غزالی کار وحشتناکی خواست بکند و موفق شد. او خواست در مقابل این فکر مبارزه کند. می‌خواست به جای اخلاق ارسطویی یک اخلاق اسلامی بسازد که مبتنی بر حلال و حرام و معیارهای شریعت باشد.

دکتر داوری: ببینید آقای دکتر، دین از بیرون (به معنای عادی لفظ) به ما حکم می‌کند، ولی اخلاق یک امر درونی است.

دکتر ابراهیمی دینانی: به مجرد اینکه دین به ما می‌گوید بکن یا مکن این دیگر اخلاق نیست، شریعت است و شریعت واجب‌الاطاعه است. اما اگر دستور از بیرون است شما بر مبنای اخلاقی اطاعت می‌کنید.

دکتر داوری: اگر من برای بهشت و دوزخ پذیرفتم و اطاعت کردم، اطاعتم اخلاق نیست. البته اگر کسی در کار اطاعت حق احساس نمی‌کند که چیزی از بیرون بر او تحمیل شده است او از اخلاق بالاتر رفته است.

دکتر ابراهیمی دینانی: اگر برای بهشت و جهنم اطاعت کنی اخلاق نیست. اگر به خاطر بهشت و جهنم اطاعت کنی تازه فقها حرف دارند. معضل عظیم اینجاست. اگر آدمی بگوید به خاطر بهشت و جهنم اطاعت نمی‌کنم همانجا فقیه نظر دارد.

دکتر داوری: آقای دکتر ریخته‌گران گفتند که مطلب روشن نشده و راجع به اتیک و مورال و باید و نباید اخلاق و جامعه و انحطاط و فساد جامعه‌ها چیزهایی گفته‌ایم، اما

مکانیزم کاربرد علم فرق می‌کند. انشا دارد ایجاد می‌کند، ولی خبر ایجاد نمی‌کند. انشا فعل است.
دکتر ریخته گران: وقتی شما در مقام انشا می‌گویید که تو باید امانت‌دار باشی، چرا واژه «باید» را به کار می‌بری؟ منشأ الزام اخلاقی چیست؟ اگر آدمی امانت‌داری را ترک بکند چه اشکالی دارد؟ خوب یعنی چه؟
دکتر ابراهیمی دینانی: مصلحت است.

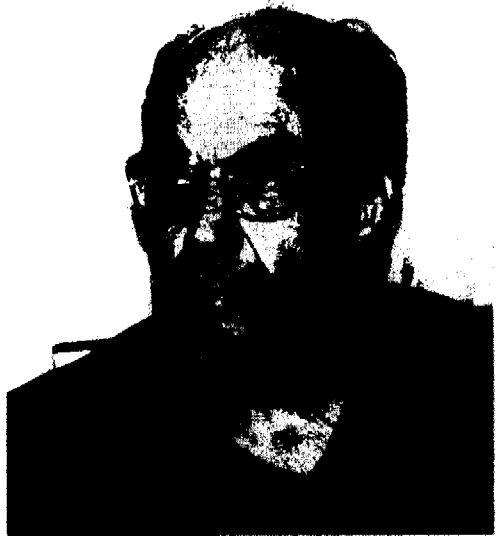
دکتر ریخته گران: اگر بگویید مصلحت است یعنی در صورت ترک امانت‌داری زندگی اجتماعی او مختل می‌شود.

دکتر ابراهیمی دینانی: یعنی اگر انجام ندهد دچار مفسده می‌شود. این دلیل بر باید نیست. می‌تواند خبر بدهد که اگر انجام ندهی می‌میری، بیمار می‌شوی و فاسد می‌شوی. این خبر است، ولی باید یعنی چه؟ سؤال این است که باید از کجا می‌آید؟ می‌توانی خبر بدهی به او، اما حالا چرا باید؟ «باید» هیچ ربطی به خبر ندارد.

دکتر اعوانی: این را می‌توان شکل دیگری هم گفت که مسئله ارسطو، همان طور که فرمودند آقای دکتر، فقط به خیر و قضیه اخباری می‌پردازد، بنابراین قضایای غیر خبری را مهمل گذاشته و در دوره جدید است که اتفاقاً به قضایای انشائی خیلی توجه می‌شود. دئونولوژی، بایدشناسی (از دئون یونانی یعنی باید، و لوژی) البته از هیوم شروع شد که گفت اگر ما قیاسی داشته باشیم که مقدماتش خبر باشد نمی‌توان «باید» را نتیجه گرفت یا برعکس.

دکتر ابراهیمی دینانی: آقای دکتر! شما الآن به بحث هیوم اشاره کردید. من اینجا می‌خواهم بگویم هیوم چیست؟ در فرهنگ اسلامی بیش از هزار سال پیش مثلاً ابن جنی مسئله را مطرح کرده. وقتی که تمایز بین خبر و انشأ را دریافتند به همین حرف هیوم رسیده بودند و گفتند اینها از سنخ هم نیستند.

دکتر اعوانی: در قول ارسطو و ابن سینا در باب چیزی که به باید می‌توان تحلیل کرد، فرق است بین هست و باید در ابن سینا. وقتی آنها احکام نظری و احکام عملی را از هم متمایز می‌کنند اخلاق هم جنبه قضایای مربوط به حکمت عملی است. فرق بین حکمت نظری و عملی دقیقاً به نحوی ارتباط بین هست و باید می‌شود، زیرا حکمت عملی را تعریف می‌کنند به احکامی که تحت اراده و تابع فعل ما هستند یعنی احکام نظری تابع اراده ما نیست. کانت تا جایی پیش رفته که عقل حقیقی را با اراده یکی دانسته. عقل حقیقی همان تابع اراده است که احکام را انشا می‌کند. بنابراین، این مسئله به اراده برمی‌گردد. در احکام عملی بعد از انشا خبر می‌دهیم، ولی در احکام نظری اراده حقیقی که واقع شده آنها را انشا کرده و ما از آنچه او اراده



چیزی را روشن نکرده‌ایم. نظر من بیشتر به اخلاق جامعه بود و پرسیدم که اخلاق و احکام متضمن باید و نباید از کجا می‌آید. به هر حال این بحث آیا «باید» از «است» نتیجه می‌شود یا نمی‌شود باید بیشتر مورد تأمل قرار گیرد. اکنون این بحث را به الفاظ و بحث لفظی تبدیل کرده‌ام. اینکه آیا اخلاق علم عملی است یا نیست در فلسفه جدید مهم نیست. دیوید هیوم اصلاً به علم نظری قائل نبود. بگذریم. این «باید» از کجا می‌آید؟ اگر از احکام خبری به دست نمی‌آید پس از کجا برمی‌آید؟

دکتر ابراهیمی دینانی: علمای علم اصول به این مسئله توجه داشتند. خوب بحث کردند. علمای علم اصول بالاخره یک عقلانیت‌هایی داشتند. این تقسیم قضایا به انشائی و اخباری تقسیم مهمی است. انشائیات را خبر نمی‌دانند. ادبای ما از اول که ادبیات به وجود آمده (از زمان ابوعلی و دیگر علمای ما) انشأ را خبر و از سنخ و ذات خبر نمی‌دانند. قضیه خبر است و احتمال صدق و کذب دارد. بالذات محتمل صدق و کذب است. کسی را شما اطمینان دارید که راست‌گوست. خدا هم اگر خبر بگوید می‌دانیم درست است.

صرف نظر از گوینده احتمال صدق و کذب در خبر وجود دارد، ولی در انشا احتمال جاری نمی‌شود. «باید» انشا است، «نباید» انشا است، فعل است. یعنی احتمال صدق و کذب در آن وجود ندارد. اصلاً طبیعتاً متفاوت است. دو طبیعت کاملاً متباین دارد. یکی به دیگری به هیچ عنوان بر نمی‌گردد. انشا به خبر اصلاً بر نمی‌گردد.

دکتر داوری: مع‌هذا ما بدون علم نمی‌توانیم حکم اخلاقی بدهیم.

دکتر ابراهیمی دینانی: درست است، علم هست ولی

کرده و وقوع پیدا کرده خبر می‌دهیم. یا احکام وجود و احکام فلسفی تابع اراده ما نیست و مستقل است، ولی تابع اراده در ایجاد است نه در جلب وجود، زیرا اینها تابع اراده خداست، اما احکام عملی تابع اراده ماست. یعنی ما ایجاد می‌کنیم فعل را. اراده ما باید تعلق بگیرد به ایجاد آن. منظور از «در امر امانت‌دار باشید» این است که من باید طوری رفتار کنم که اراده‌ام تعلق بگیرد به ایجاد فعلی که آن امانت باشد، زیرا انسان با این اراده و فعل خودش را می‌سازد و وجود من را به فعلیت درمی‌آورد، من جمله احکام عملی را که انجام می‌دهم، اراده می‌کنم و می‌توانم اراده نکنم. اولاً افعال ارادی است و بر اختیار من است و ثانیاً اراده از عالم امر است یعنی من با امر وجود خودم ارتباط دارم و اتصال پیدا می‌کنم، چنان که گویی خدا ایجاب می‌کند. معتزله قائل به خلق افعال است و اشاعره فعل را کسب می‌دانند و معتزله آن را خلق مردمان می‌دانند. یعنی در واقع من خلق می‌کنم گویی که خدا خلق می‌کند. یعنی با امر خودت. اینکه امر می‌گویم فقط اشتراک لفظی با عالم امر ندارد، اشتراک امر مثل امری که شما می‌کنید مانند این است که صادر از مقام امر شماست. این کار اراده است که می‌خواهید فعلی را ایجاد کنید از عالم امر به صرف اراده.

بین معنای هست و باید فرق وجود دارد. برای اینکه در هست هیچ چیز تابع اراده من نیست. بنابراین تعریف این سینا هم در کتاب اخلاق و هم کتاب الهیات، فرق حکمت عملی و نظری این است که احکام حکمت عملی تابع اراده من است، در حالی که حکمت نظری تابع اراده من نیست. تابع اراده من یعنی من به عالم امر (جبروت وجود خودم) اتصال دارم و از آن مقام یا کسی که امر می‌کند به کاری، آن امر هم صادر از مقام امر اوست.

دکتر منوچهری: عنصر معرفت در حکمت عملی اصل نیست.

دکتر اعوانی: بله هست، بعد از معرفت. ولی صرف معرفت کافی نیست. یعنی اگر بدانید ولی اراده نکنید،

دکتر اعوانی:

بین معنای هست و باید

فرق وجود دارد. برای اینکه

در هست هیچ چیز تابع اراده من نیست

بدون اراده فعل تحقق پیدا نمی‌کند و منوط به اراده است. در حالی که احکام نظری اصلاً منوط به اراده ما نیست. منوط به اراده ماست فقط در شناختن، نه در ایجاد کردن.

در واقع استدلال کانت هم به نحوی همین است. استدلال کانت این است که من فعل اخلاقی را به صرف اراده ایجاد می‌کنم در حالی که من «هست» را به اراده خودم ایجاد نمی‌کنم. بنابراین امری که هر کسی صادر می‌کند یعنی از عالم امر او این امر صادر شده و می‌خواهد تأثیر بر اراده کسی بگذارد که او را وادار به فعل کند و آن فعل را ایجاد کند. بنابراین، به نظر من مسئله مهمی است و این به مملکت وجود ما بستگی دارد، یعنی وقتی احکام اخلاقی مربوط به انسان می‌شود مربوط به وجود اوست. بنابراین در قلمروی هستی انسان این امر صادر می‌شود از مقام او و فعل ایجاد می‌شود. شبیه به کن فیکون است و تحقق پیدا می‌کند. در عالم خلق هم اثر آن ظاهر می‌شود، یعنی از عالم امر است و اثر آن در عالم خلق وجود خارجی می‌یابد.

دکتر ریخته‌گران: سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که چرا اراده، به امر خیر و نیکی تعلق می‌گیرد؟ چرا به بدی تعلق نمی‌گیرد؟ چرا امر به بدی نمی‌شود؟

دکتر اعوانی: ذاتاً نمی‌شود. آن کسی هم که بد می‌کند می‌داند بد است. بالاخره انسان تمیز و تشخیص دارد ولی آنچه که مهم است این است که اراده همیشه تابع علم و معرفت است، یعنی بعد از اینکه علم حاصل شد اراده تعلق می‌گیرد. یعنی اراده برخلاف آنچه که اشعری گفته و ابن سینا هم در کتاب شفا تأکید می‌کند که اول نظر است و بعد عمل.

دکتر ابراهیمی دینانی: الآن آقای دکتر ریخته‌گران سؤالی کردند که عقل عملی معرفت است یا خیر؟ گفتیم هست. ایشان گفتند چرا به بد تعلق نمی‌گیرد. همان اراده‌ای که می‌کنیم که فعل بد انجام بدهیم حتماً باید در آن مصلحتی در نظر گرفت. محال است مصلحت در نظر گرفته شده اراده کند. شرترین و خبیث‌ترین کارهایی که هر شروری انجام می‌دهد مصلحتی در آن می‌بیند ولو شیطانی. نمی‌گویم مصلحت رحمانی و عقلانی. در آن لحظه او آن را می‌خواهد که انجام بدهد. خواسته‌اش است و فکر می‌کند کارش خوب است، والا طبق تعریف ابن سینا از اراده که هزار سال پیش او گفته و هنوز هم تکرار می‌شود. تصور، تصدیق به فایده، شور و شوق، عزم، جزمی که سبب تحریک عضلات بشود. یعنی باید آن را بفهمی و تصدیق کنی که خوب است و با آن تصدیق شوق مؤکد بشود. تأکید و عزم و جزمی که مسبب حرکت است. هنوز هم در طول این هزار سال کسی حتی یک کلام بر این تعریف نیفزوده.

یکی از مهم‌ترین مباحث طلب و اراده است. کتاب

امام خمینی چاپ شده، متکلمان و حکما بحث کردند ولی من استقرا کردم یک کلمه بیش از حرف ابن سینا در باب اراده گفته نشده است. تنها کسی که روی اراده در جهان اسلام مانور داده (البته نه اینکه چیزی اضافه گفته باشد) و مثل شوپنهاور اصالت اراده‌ای است جاحظ است. در هند اراده خیلی مهم است. خود شوپنهاور هم تحت تأثیر فلسفه هندی است. چون شوپنهاور اصالت اراده‌ای است. من زمانی در متکلمان تتبع کردم؛ تنها قهرمان میدان جاحظ است و خیلی حرف‌های جالب دارد.

دکتر ریخته‌گران: از دو وجهی که برای این بحث به حساب آوردم یکی منشأ الزام اخلاقی، منشأ باید و نباید، وجه اول اکنون با بحث خوب آقای دکتر اعوانی روشن شد. معلوم شد که امر اخلاقی از عالم امر است. ولی هنوز برای من یک نکته روشن نیست که اگر امر به خوبی و نهی از بدی است، اصلاً خوب و بد چیست؟ الآن «باید» و «نباید» روشن شد، اما خوب و بد چیست؟

دکتر ابراهیمی دینانی: مبادی اراده طبق تعریف ابن سینا روشن است. می‌گوید مبادی معرفتی دارد. برای شما که اراده می‌کنید و باید تصور و تصدیق داشته باشید و شوق باید ایجاد شود تا اراده کنید و گرنه اراده در ما منعقد نمی‌شود. اما بحثی که هیوم مطرح کرده اصلاً تازه نیست. اصلاً تقسیم عقل نظری و عقل عملی همین بوده. منتها یک نتیجه دیگری گرفته شده و آن همین است که مبنای تقسیمات قدما مثل تقسیمات امروزی نبود. عقل عملی همان‌گونه که فرمودند یک باید است. تمام سؤال این است که باید چیست. آیا از هست برخاسته؟ البته آن کسی که گفته باید، یک تصور و تصدیقی داشته و خداوند هم مصلحتی داشته. ارسطو هم به اراده قائل نیست. اگر این رشد ارسطو را درست فهمیده باشد که به نظر من یکی از افرادی است که به ارسطو نزدیک است و از ارسطو هم ارسطویی تر است که اصلاً خداوند اراده ندارد، می‌گوید اگر خداوند اراده داشته باشد نقص است. این رشد می‌گوید اراده یعنی همیشه چیزی است بیرون از من. «الاراده بنقضه المراد» یعنی مراد همیشه بیرون از من می‌ماند. حالا خداوند چه چیزی از او بیرون می‌ماند؟

دکتر اعوانی: باز می‌توانیم بین مقام ذات و غیرذات فرق بگذاریم. اشیا که همیشه نبودند و من و شما نبودیم. برای اینکه موجود بشوند باید یک اراده‌ای در مقام ذات باشد.

دکتر داوری: آیا همین که ما از علم به عین آمدیم کمالی حاصل نشده و نقصی بر طرف نشده است؟ ما در علم حق بودیم و موجودات هم در علم حق بودند. او اراده کرد، مقام ثبوت به وجود رسید. آیا کمال حاصل نشد؟

دکتر ابراهیمی دینانی: عرفا حل کردند و ابن سینا هم حل کرده. اراده کلامی نیست. ظهور حق تعالی همین عالم

عین است.

دکتر داوری: زمانی که ما «باید» می‌گوییم، یک «باید» داریم که دین می‌گوید و باید اطاعت کنیم. یک «باید» است که حکومت می‌گوید و آن را هم باید رعایت کنیم. بلکه «باید» «باید» حکومتی است. یک «باید» اخلاقی هم داریم. آیا این سه، منشأ واحد و یکسان دارند؟ آیا در مقام امر این سه به یکجا برمی‌گردند؟

دکتر ابراهیمی دینانی: باید حکومتی را حکومت می‌گوید ولی باید ببینیم منشأ حکومت چیست؟ آن مسئله خودش و انانیت خود حکومت است. مگر اینکه حاکم الهی باشد. حاکم انانیت دارد ولی این انانیت گاهی الهی و گاهی شیطانی است. من محکوم هستم. «باید» اخلاقی از درون است. باید اخلاقی همان امری که حاکم در نظر می‌گیرد نیست. گاهی ضد آن است. باید اخلاقی منفعت دنیوی که نیست مگر آنکه حکومت عادل باشد. «باید» اخلاقی با «باید» حکومتی که به انانیت حاکم مربوط می‌شود نه به من محکوم فرق دارد.

دکتر اعوانی: یک مسئله اشاره شد که چگونه میان خیر و شر، حُسن و قبح باید فرق بگذارند. خیر و شر صفت وجود است در حوزه حکمت نظری است. در وجود کُلُّهُ خیر، بعضی می‌گویند شر هم هست. ما حُسن و قبح را در وجود به کار نمی‌بریم، خیر و شر را به کار می‌بریم. در اعمال اخلاقی خیر و شر را به کار نمی‌بریم، حُسن و قبح به کار می‌بریم. یک فعل یا حُسن است یا قبیح. بنابراین این دو تا را باید از هم متمایز کرد. باید توجه داشت خیر و شر صفت وجود است، وجود خیر است و شر نقصان است.

دکتر ابراهیمی دینانی: مسئله‌ای که مطرح کردید یکی از عمیق‌ترین مباحثی است که ابن سینا دارد. اما در مورد حُسن و اینکه آنچه حُسن است باید انجام بدهم یا نه، تمام بحث اینجاست. حُسن فی ذاته، یعنی من تشخیص می‌دهم فی ذاته حُسن است. من چرا باید آن را انجام بدهم. وقتی آن را انجام می‌دهم که حُسن برای من باشد. اگر آن حُسن ذاتی برای من حُسن باشد انجام می‌دهم. اگر برای من حُسن نیست، حُسن فی ذاته هیچ ربطی به من ندارد.

اگر برای من حُسن نیست هیچ دلیلی برای انجام آن وجود ندارد. همه شما اخلاقی هستید. ابن سینا زیبا و قشنگ تحلیل مسئله کرده. شما می‌گویید اگر حُسن فی ذاته باشد در واقع قبولش ندارم. ابن سینا می‌گوید حتی ممکن است بپذیریم که حُسن فی ذاته است، اگر چه به من هیچ ربطی ندارد. می‌تواند فرض کند که فی ذاته حُسن است اما اگر به من ربطی ندارد و برای من حُسن نیست هیچ الزامی نیست.

دکتر اعوانی: این در مقام مقایسه بین احکام انشائی (باید و هستی) می‌شود. در هست باید چیزی مورد باور من

باشد، یعنی اگر من شک داشته باشم و باور نداشته باشم و اعتقاد من نباشد قول نیست. قولی که مورد اعتقاد من باشد در آن صورت است که صدق و کذب می‌پذیرد. خوب «لی»، یعنی به اعتبار اینکه برای من است من به آن باور دارم یا اعتماد دارم.

دکتر ابراهیمی دینانی: قاعده مهم دیگری که هیچ‌کس آن را نمی‌پذیرد متکلمین هم نپذیرفتند، ابن‌سینا یک قاعده عقلی محض در این خصوص دارد. می‌گوید «العالی لا یلتفت الی السافل» عالی، (درجه وجودی را می‌گوید) خدا هیچ التفاتی به خلق ندارد.

دکتر داوری: افلوطن وقتی صحبت از پیدایش می‌کند این پایین است که به بالا نگاه می‌کند. واحد از احد صادر می‌شود و این واحد است که به احد نظر دارد.

دکتر ریخته‌گران: فکر می‌کنم بالاخره مسئله به اراده برمی‌گردد. آن چیزی که امر به آن می‌کنیم، حُسن است، ولی شما می‌فرمایید حسن برای من حسن فی‌ذاته است. اما شاید اصلاً این تفسیرها در میان نباشد، بلکه چنان باشد که می‌بینیم، خوشمان می‌آید، مسخر می‌شویم و عمل می‌کنیم.

دکتر ابراهیمی دینانی: وقتی از چیزی خوشمان می‌آید یعنی برای من خوب است. این خوش آمدن در تمام شرایط وجود است. وقتی از مسائل فلسفی صحبت می‌کنیم داریم فرض می‌کنیم. خدا از شما برای چه خوشش می‌آید. شما دارید خودتان را مقیاس قرار می‌دهید. به نظر ابن‌سینا خدا از پایین خوشش نمی‌آید. چرا مشعوف بشود. خدا از چه خوشش می‌آید، حالا شما می‌گویید مشعوف می‌شوم برای شما خوب بود. خدا از چه چیز من خوشش می‌آید.

دکتر ریخته‌گران: حُبّ ما، جلوه حُبّ ظهوری و ذاتی حق است.

دکتر ابراهیمی دینانی: درست است حُبّ دارید، ولی درون این حُبّ شما یک معرفتی نهفته است، والا آن حُبّ اصلاً حُبّ نیست. در درون این حُبّ شما شناختی هست. من حُبّ منهای معرفت را اصلاً قبول ندارم. مولانا با آن عظمتش نتوانسته این حرف را بفهمد. حرف ابن‌سینا را نتوانسته بفهمد. می‌گوید

من نکردم خلق تا سودی کنم

بلکه تا بر بندگان جودی کنم.

غرض گر به غیر است ایصال خیر

چه حاجت به ایصال خیرش به غیر مقصد ایجاد خیر یعنی چه؟ خدا از ایصال خیر به غیر چه می‌خواهد؟

دکتر داوری: خودتان گفتید اخلاق متعلق به دوران‌های دوم و سوم از ادوار چهارگانه است. در دوران اول و

چهارم اخلاق نیست. در دوران دوم و سوم عینیت و غیریت است. یک وقت می‌فرمایید در جامعه‌ای وعظ و خطابه شیوع دارد می‌توان پی برد که اخلاق ضعیف است. زمانی هم می‌گوییم وقتی به وعظ و خطابه می‌پردازیم اخلاق جلایی پیدا می‌کند.

دکتر ریخته‌گران: در دوره اول از ادوار همه چیز به مقتضای طبع می‌گذرد. یعنی باد وزان است و باران می‌بارد و آدمی برمی‌شکوفد. در آن مرحله نه کسی وعظ می‌کند و نه هیچ کتابی را تفسیر می‌کند. نه مفسر وجود دارد و نه واعظ. ظهور مفسر و ظهور واعظ نشانه این است که در کرتا نیستیم، یعنی نفس وجود وعظ و خطابه نشانه این است که از مراحل کمال گذر کرده‌ایم و در یک سیر انحطاطی قرار گرفته‌ایم.

دکتر اعوانی: از لحاظ حکمی حکما گفته‌اند خطابه عالی‌ترین نوع است. اصلاً نمی‌تواند با برهان یا مراتب دیگر عرفان برابری کند. بالاخره خطابه را برای تذکر عامه دانسته‌اند. منتها به شرط آن که پشتوانه آن حکمت باشد، یعنی خطابه صرف بدون حکمت خراب می‌کند. قرآن هم به این مسئله اشاره دارد که «أدعوا الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنه و جادلهم باللتی هی احسن»، دعوت کن اول به حکمت. اول موعظه یا قید حسنه، چون موعظه غیر حسنه هم داریم. اگر موعظه حسنه باشد سود دارد و این به شرطی است که فقط موعظه حسنه باشد و پشتش حکمت باشد. «لا جدال فی الدین، لا مرء فی الدین» مگر جدال احسن باشد برای اینکه نتیجه‌ای داشته باشد.

بنابراین به نظر من یکی اینکه موعظه فی‌نفسه اگر موعظه حسنه نباشد به تعبیر قرآنی فایده ندارد و نتیجه عکس می‌دهد. ثانیاً باید مؤید به تأیید حکمت باشد. حکمت همیشه بر موعظه تقدم دارد و باید کسانی در جامعه باشند که موعظه حکمی و الهی کرده باشند از آن و ثالثاً واعظ کی باشد. آیا واعظ غیر متعظ باشد؟ بسیار خطرناک است. یعنی واعظی که وعظ می‌کند، خودش باید تحقق آنچه که می‌گوید باشد و اگر خدای ناکرده حالتی باشد که وعظ بشود و به آن عمل نشود مصداق شعر حافظ می‌شود که:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند

چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

چون واقعاً دیدیم کسانی که وعظ کردند و سراپای وجودشان به حرفشان می‌بالید، یعنی در آنها متحقق بوده. به شرطی که واعظ خودش متحقق به آنچه که وعظ می‌کند باشد مثل آتشی است که می‌گیرد در مخاطب، ولی اگر غیر این باشد یعنی خودش چیزی بگوید بنا به وظایفی که دارد یا اعتقاد نداشته باشد یا فقط در مقام قول باشد. مخصوصاً در جوانان امروز این مسئله الآن خیلی مهم است. نه اینکه

جووانان نمی‌خواهند، اگر چنین نباشد از دین و اخلاق می‌روند.

دکتر ابراهیمی دینانی: بحث دیگری که وجود دارد پروپاگاندا است که غیر از وعظ و تبلیغ است.

دکتر داوری: بله، غیر از وعظ و تبلیغ است. چون در وعظ، غرض خیر و صلاح است و پروپاگاندا برای تصرف و تسخیر و استفاده است. ولی متأسفانه فرصت پرداختن به آن را نداریم و بحث درباره آن را ناگزیر باید به وقت دیگر موکول کنیم.

دکتر ریخته‌گران: همه آنچه که در این جلسه فرمودید و استفاده کردیم به آستانه یونان که می‌رسد این وضع را پیدا می‌کند. یعنی به شهر Polis بازگشت می‌کند. شهری می‌شود. یونانیان از فرهنگ و تمدن به پالیسیسموس تعبیر می‌کنند. اصطلاحی که خود با شهر (پلیس) مناسبت دارد. این تقدیر بوده است و باید برسد.

دکتر اعوانی: شما باید ببینید بحث کولتور که به کار می‌برید اصلاً کلمه‌ای مطابق این نداشتید. اصلاً ما خود کلمه را از غرب گرفتیم. خود کلمه پایدیا، فرهنگ و تمدن، ما لفظی برای اینها نداشتیم. اینها را از غرب گرفتیم و روی آن بحث می‌کنیم. تمدن ما، بالاخره تمدن یکپارچه است و تأثیر و تأثر دارد.

دکتر ریخته‌گران: اخلاق در ذیل پالیسیسموس قرار می‌گیرد و از منظر یونان سر برمی‌گردد یعنی این معارف از منظر یونانی، از ساحت غربیه وجود بشر سر برمی‌گردد. تخلق به اخلاق الله هیچ ربطی به مباحثی که مطرح کردیم درباره منشأ اخلاق ندارد. مباحثی که می‌گویند «اصول خُلق نیک آمد عدالت»، مباحثی که در تهذیب اخلاق و حُسن خلق می‌گویند ارتباطی به تعیین منشأ Morality و منشأ خوب و بد ندارد. به طور کلی، تمام مباحثی که طرح شد از وجهه یونانی طرح شده است. عالم امری که آقای دکتر فرمودند در ساحت یونانی مبدل به آیدوس افلاطون می‌شود. یعنی همه این مباحث صورت مغربی پیدا می‌کند.

دکتر اعوانی: فلسفه و رای فرهنگ است. در یک کلمه بگویم، فلسوفی که مقید به یک فرهنگ، یعنی در قید یک فرهنگ تفلسف بکند فیلسوف خیلی مقیدی است. فیلسوف آن است که از قید زمان و مکان آزاد باشد و مسئله را فی نفس الامر مطرح کند، نه اینکه آن را به شکل تاریخ‌انگارانه حل بکنیم. چون فی‌نفسه واقعیت دارد، یعنی انسان یک ساحت ربوبی دارد. رو به طرف حق دارد. اگر به جای سیسرو، کیکرو هم گفته بود، اگر ژاپن هم گفته بود همین حرف را می‌زد. چون حرف فی‌نفسه درست است. قول است که کسی که معنای آیدوس ایده افلاطون را متوجه نشود به حکمت راه ندارد.

دکتر ریخته‌گران: شما می‌فرمایید عالم امر مطلق است.

عالم امر عالمی است مطلق، و رای تعینات زمان، مکان و تاریخ.

دکتر اعوانی: به اعتبار اینکه این شخص حقیقت را در آسمان حقایق بهتر رصد کرده و بیان کرده از او نقل می‌کنم، نه اینکه چون او گفته.

دکتر ریخته‌گران: درست است. فرقی نمی‌کند، به جای سیسرو می‌توان دیگری را گفت. اما یک معرفتی با یونان به ظهور می‌رسد که عین تاریخت است و این در هیچ جای عالم نبوده. نه در ایران، نه در هند، نه در یونان قدیم و نه در چین.

دکتر ابراهیمی دینانی: من می‌پذیرم که این حرف شما عین واقعیت است و تاریخت شروع شده است. اولاً شروع شدن چه عیبی دارد. بشر به ظهور برسد چه عیبی دارد؟ اگر عین نبود یک نقصی در عالم بود. اگر خدا ظهور نمی‌کرد و در بطون می‌ماند اصلاً نمی‌دانیم چه خدایی بود. در حال ظهور تاریخ است و این هم ظهور حق است. این چه عیبی دارد؟ چرا تاریک است؟

دکتر ریخته‌گران: ظلمانیت به جای دیگر برمی‌گردد. فرمود آلا له المشرق و المغرب؛ مغرب هم مال خداست. حالا مشکل چیست؟ ظلمت مربوط به ظهور ساحت غربی نیست. اصلاً غرب و شرق با هم هستند. بد حادثه، بسته شدن چشم ملکوتی آدمی و محجوب شدن به حجاب نظر و تئوریای یونانی است. آنچه بد است ظهور انانیتی است در مقابل آنا الهی، بشری شدن تاریخ و تفکر است و پوشیده شدن ساحت قدسی وجود او.

دکتر اعوانی: انانیت در افلاطون نیست. افلاطونی که حکمت را «تشبه به خدا» و حکیم را کسی می‌داند که اشیا را آن طور می‌بیند که خدا می‌بیند، یعنی برود آنجا و خدا را معیار همه چیز می‌بیند. انسان اگر انانیتی دارد مربوط به امروز است.

دکتر داوری: از اینکه تشریف آوردید و مطالب متنوع و عمیق گفتید متشکرم. این بحث‌ها پایان ندارد، اما از رفتن نمی‌توان باز ایستاد.

