



پرویش گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ضمیمہ فصلنامہ

فلسفه اخلاق نزد سه متفکر معاصر ایران

(دکتر سروش، دکتر حائری یزدی، دکتر داوری)

مسعود امید*

۱- فلسفه اخلاق دکتر سروش

بدون تردید یکی از شخصیت‌هایی که در دوره معاصر به طور آشکار و با شدت، دغدغه مباحث نظری را در باب اخلاق دارد، دکتر عبدالکریم سروش است. این دغدغه، سبب شده است تا تأملات و آرای عمیق، دامنه دار، با نفوذ و مساله انگیزی از طرف ایشان مطرح شود و محققان و متفکران معاصر ایران را تحت تاثیر قرار دهد. برخی از مسایلی را که ایشان مطرح ساخته‌اند، جزو مسایل و موضوعات مورد بحث محققان در عرصه فلسفه اخلاق قرار گرفته و در فضای فکری ایران طنین انداخته است.

دیدگاه اخلاق شناختی استاد سروش در پنج بخش قابل تدوین و تألیف است که

عبارت‌اند از:

۱- اخلاق

۲- فلسفه اخلاق

۳- اخلاق، حوزه‌ها و ساحتهای دیگر

۴- اخلاق و معرفت شناسی

۵- اخلاق و منطق

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تبریز

۱- اخلاق

در اخلاق از تکلیف، ارزشها و فضیلت سخن می‌رود. چه باید کرد و چه نباید کرد به عهده اخلاق است. گوهر اخلاق دو چیز است: انتخاب و باید. قوانین اخلاقی، قوانینی هستند که اشیا و امور خارجی را ارزیابی می‌کنند و یا به نحوی جزئی یا کلی از باید و نباید سخن می‌گویند. و یا به اقدامی دعوت می‌کنند. هیچ قانون اخلاقی از نوعی ارزیابی و سنجش خالی نیست. اخلاق در یک معنای وسیع، ایدئولوژی نیز نامیده می‌شود. اخلاق (= اخلاق خادم) را می‌توان دانستن و به کار بستن ادب (ارزشهای مربوط نه رسم و عادات) هر مقام دانست. نیز در اخلاق ما با پیروستن سروکار داریم.

از جهت شعاع و حوزه عمل اخلاق می‌توان گفت که اخلاق نظامی است برای ارزیابی همه پدیده‌ها و کارها. اخلاق هم شامل اشیا می‌گردد و هم شامل افعال، هم هدف را در برمی‌گیرد و هم وسیله را.

آنچه اخلاق به ثمر می‌رساند و وضعیتی که ایجاد می‌کند، در حوزه فضایل، عبارت است از زدودن تعارض و کشمکش از درون و بیرون آدمی و پدید آوردن محیط روانی و جمعی پر سلم و آرامش.

اخلاق به دنبال معین کردن حدّ و مهار نهادن بر خواسته‌های انسان و اشباع آنهاست. هدف کثیری از ارزشهای اخلاقی بازداشتن آدمیان از کوس الوهیت زدن است. اخلاق ورزی نفی روحیه الوهیت را از انسان سبب می‌شود. در یک جامعه، عالی‌ترین مصلحت آن است که هیچ مصلحت اعلایی اخلاق را در کام خود فرو نبرد بلکه همه مصالح، تابع احکام اخلاقی باشند. و عمیقترین تحلیل آن است که اخلاق را منحلّ نکند بلکه راه را بر اخلاق بگشاید و آن را در صدر بنشاند. برترین انسان کسی است که در پیشگاه موازین اخلاقی خاضعترین باشد و خود را فوق حقّ و اخلاق نشانند.

اخلاق از هویتی اجتماعی برخوردار است، مانند بازار و زبان و... اخلاق فرزند زندگی و محکوم معیشت جمعی است اما حاکم بر فعل فردی هم هست. پس ناشی بودن اخلاق و علم اخلاق از معیشت و پیروی‌اش از آن، منافاتی با مسئولیت و تحسین و تقبیح و

حاکمیت بر زندگی ندارد. علم اخلاق معلولی است که همه وجودش مقتضای علت او و متناسب با او و متأخر از اوست و بی اذن و علم و عمد آدمیان رو می نماید و رو می پوشاند، اما آدمیان در عمل به احکام آن مختار و مسئول اند و آنکه لایق ستودن و نکوهیدن است، فعل اختیاری و عالمانه آدمیان است. تبیین هویت اجتماعی اخلاق چنین است که:

آدمیان همانند حیوانات، برهنه به دنیا می آیند اما برخلاف حیوانات برهنه باقی نمی مانند. تفاوت اصلی انسان با حیوانات این است که نه «تنها» می ماند و نه «برهنه»، حال آنکه حیوانات هم حالت انفرادی خود را حفظ می کنند (یعنی تشکیل جامعه نمی دهند) و هم حالت برهنگی طبیعی را.

اما باید دانست که روان انسان نیز برخلاف انسان برهنه نمی ماند. و این نکته ای است که در حین عبور از جامعه بدوی به جامعه مدنی نهفته است.

ما در هنگام گذر از جامعه بدوی به جامعه مدنی، خود را پوشانده ایم و دیگر برهنه زندگی نمی کنیم ولی بیش از آن کار دیگری انجام داده ایم که دیدن آن به چشم مسلح نیاز دارد و آن جامه پوشیدن بر روان خودمان است. ما موجوداتی هستیم که هم از نظر روحی و هم از نظر جسمی پوشیده ایم و همین جامه هاست که ما را از بدویت به مدنیت رسانده اند. پوشش های روان ما محصول زندگی با دیگران و رعایت ادب و قواعد نظمهایی است که لازمه این زندگی است؛ یعنی پوشش های اخلاقی و حقوقی. همه آنچه اخلاق و قانون نامیده می شود، از سنخ پوشش است. مشخصه بدویت خودسری، عدم پذیرش حق برای طرف مقابل و بی ضابطگی در عمل است ولی مهار این خودسری و... در جامعه مدنی و هیأت اجتماعی از طریق اخلاق و قانون صورت می گیرد. پوشش اخلاقی و حقوقی انسان و خروج او از برهنگی، نکته ای است که حالت نسبتاً خام و ناپخته آن را فیلسوفان سیاست و اجتماع کشف کردند و بر آن انگشت تأیید نهادند و بعدها روانکاوان و روانشناسان و روانپزشکان هم مورد تأیید و تأکید قرار دادند. قانون نیز در جامعه انسانی وضع می شود تا حداقل ضوابط اخلاقی لازم رابه نحو الزام آوری جمع و معرفی کند. معرفت اخلاقی نیز در این میان به عقل جمعی و نهاده می شود.

ممکن است این پرسش نیز به ذهن آید که چرا آدمیان پاره ای از اعمال را نیک و پاره ای دیگر را بد می یابند؟ در پاسخ باید گفت که این اعتقادات دلایل بسیار دارند: بسیاری از

کارها از آن جهت به صفت خوب یابد موصوف شده‌اند که در مسیر تکامل زندگی بشر برای بقای اجتماع آدمیان سودمند یا زیانبار افتاده‌اند. دزدی، دروغ و اجحاف و... زندگی جمعی را ناممکن می‌سازند و در مقابل، راستی، صفا، امانت داری و رعایت حقوق دیگران، زندگی را مطبوع و میسر می‌کنند.

تعلیمات دینی نیز در تعیین و تعلیم این حسن و قبح‌ها دخالت داشته‌اند؛ همچنان که ادراک زشتی و زیبایی افعال هم (از نظر زیباشناسی) در صدور احکام اخلاقی دخیل بوده‌اند؛ یعنی همان فطری و شهودی بودن خوبی و بدی. براین اساس اخلاق موجود و رایج در میان آدمیان از یک سرچشمه واحد برنیامده‌اند. از آنجا که اخلاق، محصول زندگی و نحوه معیشت آدمیان است و ما راچنان در زندگی غرقه و محبوس کرده‌اند که هرچه را می‌جوئیم و می‌پسندیم، باید از خود زندگی بخواهیم، پس بیرون از ساختار زندگی و جوامع، ردیلت و فضیلت و تحسین و تقبیح تعریف پذیر نیست. اخلاق نتیجه زندگی است و ردیلت و فضیلت تعریف خود را در دامن جوامع باز می‌یابند. (از طرف دیگر می‌دانیم که علم اخلاق از دادن تعریف و ضابطه‌ای روشن و دقیق برای فضیلتها و ردیلتهای اخلاقی دچار عجز رقت‌انگیزی است.)

ارزشهای اخلاقی به دو دسته خادم و مخدوم تقسیم می‌شوند. ارزشهای خادم، در خدمت زندگی هستند (راه و روش زندگی را می‌آموزند) و ارزشهای مخدوم، ارزشهایی هستند که زندگی برای آنها و در خدمت آنهاست. ارزشهای خادم که حجم اصلی علم اخلاق را فرامی‌گیرند، از سنخ آداب‌اند نه از فضایل. و آن اصل اخلاقی مخدوم یا اصل فرا اخلاقی به حقیقت چیزی غیر از این نیست که «باید اخلاقی بود و اخلاقی زیست».

ارزشهای دسته اول، خادم زندگی و متناسب با آن و متحوّل به تحوّل آن‌اند و فونکسیون و نقش و سِمَتی که دارند، آن است که زندگی را آرامتر، خواستنی‌تر و شادنی‌تر و کمال پذیرتر کنند. همه آداب و عادات و فضایل و ردایل اخلاقی همچون نیکی، راستگویی، مردم‌آمیزی، خوش‌زبانی، صلّه ارحام، رازپوشی، احترام به قانون، قناعت، انصاف؛ و بدی دروغ‌گویی، ناسزاگویی، سرقت، قتل، زنا، غضب، خبرچینی و... همه از این قبیل‌اند. ولی ارزشهای مخدوم و یا دسته دوم فرا معیشتی، فراملی، فراتاریخی و ثابت و جاودانه‌اند؛

همچون نیکی عدل و ایثار و شجاعت. یک اصل و ارزش فرا اخلاقی دیگر نیز این است که جامعه سالم و اخلاقی آن است که ارزشهای نیک و فضایل صالح در آن همواره قاعده باشند؛ نه استثنا و هیچ ردیلتی به بهانه‌ای، قاعده عام نشود. البته این یک قاعده تأسیسی (وضعی) می‌باشد که انسانها خود بدان گردن می‌نهند.

مهمترین و محوری‌ترین مفهوم اخلاق، مفهوم عدالت است. ولی باید در تحلیل این مفهوم، قایل به تئوری «زاید بودن عدالت» بود. براساس این تئوری، عدالت، فضیلتی برتر یا جدا از دیگر فضایل نیست. بلکه عین فضایل اخلاقی است. به عبارت دیگر، علم اخلاق بیان مشروح یک فضیلت بیش نیست و آن فضیلت عدالت است که سایه خود را بر خلقتیات و گفتار و کردار و روابط فردی و جمعی افکنده است. به یک معنی، عدالت نامی برای موجودی نیست بلکه عین تحقق احکام اخلاقی است و مظهري جز همین احکام اخلاقی ندارد، براین اساس، نفی این احکام اخلاقی (استثناپذیر) و نظام اخلاقی، چیزی جز نفی عدالت نیست. نشان عدالت یک انسان یا یک نظام نیز عمل به همین احکام اخلاقی (استثناپذیر) است. این احکام همان اخلاق برتر و دقیق‌تر است و اخلاقی فراتر از این وجودندارد و عدالت عمل به همین ارزشهای اخلاقی است. (۱)

ذو مراتب بودن اخلاق

در عالم اخلاق می‌توان از سه مرتبه سخن گفت:

۱- اخلاق بردگان ۲- اخلاق تاجران ۳- اخلاق عاشقان. در توضیح این مراتب اخلاق باید گفت که بسته به اینکه انسان خود را در حضور چه کسی ببیند، ادب او تفاوت پیدا خواهد کرد. اخلاق، تأدب و تقید بیشتر مردم، در این جهان به داعیه ملاحظه آدمیان دیگر است؛ به همین دلیل کثیری از مردم در اعمالشان پروای باطن را ندارند؛ چون باطنشان در معرض دید کسی نیست و فقط ظاهر اعمال و گفتارشان را مراعات می‌کنند. البته تا وقتی هم که نگاه دیگران وجود دارد، خود را در بند می‌بینند. ادب و اخلاق به این معنی، قید و بند است. برای بسیاری از مردم وجود و حضور خداوند نوعی قید و بند است.

از نظر این گروه، حضور خداوند، حضور یک زندانبان است؛ زندانبانی که مراقب و

مواظب است که کار بدی انجام نشود. حضور خداوند را همچون حضور یک زندانبان یا برده دار جبار تلقی کردن، اخلاقی را پدید می‌آورد که عین قید و بند و زنجیر است. (اخلاق بردگان)

گروهی نیز خداوند را به امید پاداش می‌پرستند و تا وقتی که طمع بر آن پاداش وجود دارد، تابع آن اصول اخلاقی باقی خواهند ماند. (اخلاق تاجران)

گروهی نیز خداوند را محبوب و معشوق خود می‌دانند و حضور او را حضور یک محبوب می‌دانند و از این رو تابع اصول اخلاقی‌اند که خود را در محضر محبوب و معشوق خود می‌بینند. (اخلاق عاشقانه)

خلاصه در محضر زندانبان و برده دار، ادب بردگان و در محضر تاجر، ادب خریدار و در محضر محبوب، اخلاق عاشقانه تحقق خواهد یافت. (۲)

تقسیمی دیگر در اخلاق

از جهتی دیگر باید گفت که اخلاق یا طبیعی و تابع است یا متعالی ابدی.

مراد از اخلاق طبیعی و تابع همان اخلاق رایج در جامعه و از جامعه است. تابع جهان و جامعه و برای زندگی است. اخلاقی قایم به زندگی و در خور اوست نه زندگی قایم بر آن. هر نحوه‌ای از معیشت را اخلاقی و هر مقامی را ادبی است. «اخلاق طبیعی» همین اخلاق موجود و برخوردار از گزاره‌هایی استثنایپذیر است. البته باید در همین اخلاق طبیعی یک اصل فرا اخلاقی را تاسیس و بدان معتقد بود و آن اینکه «ما نظامی نمی‌خواهیم که بیشتر اتکای آن بر ذایل باشد تا فضایل».

«اخلاق متعالی»، اخلاقی است که همچون احکام فلسفی برتر از حوادث این جهان است و خصلتی رخنه‌ناپذیر دارد و با هر جامعه‌ای سازگار است. فلسفه وار با همه جهانها و جوامع ممکن می‌سازد و چون اخلاق هر جامعه ممکن است، دست ردّ به سینه هیچ نظامی نمی‌زند. اخلاقی است به دنبال صلابت و استحکامی رویایی. این اخلاق برتر از زندگی است؛ و از فراز آدمیان پرواز می‌کند؛ برخاک معیشت فرود نمی‌آید و در داد و ستدهای خرد و خاص وارد نمی‌شود.

اما چنین اخلاقی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چرا که در این صورت (در صورت

وجود چنین اخلاقی)، احکام اخلاقی استثنا بر نمی‌داشتند؛ درحالی که رخنه‌پذیری احکام اخلاقی، خود صادق‌ترین گواه بطلان خصلت رخنه‌ناپذیری و فلسفه‌گونگی است. ثانیاً اخلاق متعالی به مثابه ابزار و بستری برای فریب توده‌ها به کار می‌رود و با نام آن و به هوای آن انسانها دچار فریب می‌شوند. از این رو، باید گفت که اخلاق تابع، اخلاق مرسوم و متداول در زندگی فردی است و اخلاقی برتر و دقیق‌تر از اخلاق موجود وجود ندارد و عمل به همین ارزشهای اخلاقی بهترین ضامن عدل و عفت مطلوب اجتماعی است. باری اولاً اخلاق آرمانی اگر هست، همین اخلاق موجود است و ثانیاً این اخلاق، اگر چه پیراستنی است، فروگوفتنی نیست. و ثانیاً اگر باید دعوتی کرد، دعوت به همین احکام ملموس و دسترس‌پذیر است؛ نه دعوت به انتزاعیاتی که هر شکل و صورت متصویری را می‌پذیرند و چاره هیچ معضل اخلاقی نیستند. رابعاً اگر مبارزه‌ای باید کرد، مبارزه با مبانی و عللی است که استثناهای اخلاقی را قاعده می‌کنند و مبارزه با اندیشه‌هایی است که اخلاق برتر می‌پرورند. خامساً اگر داوری باید کرد، داوری برپایه قواعد اخلاقی است که صریح‌ترین جوابها را در باب زیرکانه‌ترین حقیقت‌پوشی‌ها و تزویرها - سخاوتمندانه و صادقانه - عرضه می‌دارند.

این مشیی است اخلاقی در جامعه، که هم‌تراز مشی علمی در طبیعت است و بسی کارگشا و راهنماست. و این شیوه‌ای است متواضعانه در اخلاق که در خور بندگان است. (۳)

تأملی در نظریه حدّ وسط

قدما هریک از فضیلتها را حدّ وسطی ما بین رکود و لجام‌گسیختگی خواسته‌های بشری می‌دانستند و صاحب این فضیلتها را معتدل یا دارای صفت «عدالت» محسوب می‌کردند و عقب‌ماندگان و تجاوزکاران از این فضایل را اهل تفریط و افراط می‌نامیدند. ارسطو می‌گفت شجاعت حدّوسط جبن و تهوّر است و اقتصاد میان بخل و اسراف. شرافت خواهی میانه پست همتی و جاه‌طلبی، تواضع حدّوسط تکبر و حقارت و حُسن خلق، راه صحیح بین مسخرگی و ترشروی است. آنچه در این عقاید بارز است، آن است که فضیلت یعنی پیدا کردن حدّی برای اشباع خواسته‌های آدمی و محدود ساختن خویش بدان.

نظریه اعتدال، نظریه‌ای است پیچیده و در عمل غیر نافع. پناه بردن به حدّوسط در

تعریف عدل و اعتدال عملاً هیچ گرهی را نگشوده است. و از همه بالاتر، فضیلت‌های بزرگی چون عشق و تفضّل و ایثار را تفسیر نمی‌کند و معیاری برای اعتدال به دست نمی‌دهد. این نظریه انقهار غضب و شهوت تحت قوه عاقله را اعتدال می‌شمارد اما ملاکی برای اعتدال عقل به دست نمی‌دهد. به همین سبب بود که اخلاقیون، آخرالامر برای تعدیل قوا و غرایز به اخلاق دینی یا اخلاق عرفی رو کرده‌اند. نیز فضایی هست که نمی‌توان گفت حدّ افراط آن بد و قبیح است؛ مانند بی‌طرفی در بحث، انصاف، علم نافع حلم‌آلود.

ملاک بهتر آن است که بر تعارض زایی تکیه کنیم؛ بدین توضیح که هر تمّایی که در دل می‌جوشد و یا هر نعمتی که به چنگ می‌افتد و هر لذّتی که کام را شیرین می‌کند و هر خُلقی که انسانی پنداشته می‌شود، اگر حصول آن مجال نزاع و مجادله با دیگران رافراختر می‌کند و ما را به خصومت بیشتر با خود و با دیگران فرا می‌خواند، ردّیلت و مذموم است. خواسته‌هایی که مجال بروز تراحم را در این عالم بیشتر می‌کنند، خواسته‌هایی نامشروع‌اند و آنها که آتش این تخصص را فرو می‌نشانند، خواسته‌هایی مشروع‌اند، چه تراحم و تخصص درونی باشد و چه بیرونی.

انسان خود، بخوبی می‌تواند بفهمد که دستیابی به خواسته‌ای، جدال درونی او را بیشتر می‌کند یا از آن می‌کاهد، هرچند گاه آن قدر به این جدالها خو می‌کند که شاید نتواند افزوده شدن آن را احساس کند. خلاصه محکّ فضیلت، رخت بر بستن تعارض از درون و بیرون است. تمام فضایل و ردّایل را می‌توان از این منظر تشخیص داد. آیا دروغگویان بیشتر با هم می‌سازند یا راستگویان؟ قانعان یا حریصان؟ ستمگران یا عادلان؟ و ...؟ شخص راستگو و قانع و عادل هم در درون اهل سلم و صفاست و هم در بیرون. لذا حدّ اخلاقی بودن، تعارض زدا بودن است. (۴)

اخلاق در جامعه امروز ما

اخلاقی که امروز در میان ما دینداران جاری است، اخلاقی متناسب با تصویر خدای برده دار است نه خدای زیبا و دوست داشتنی. باید ادب مناسب با حضور خدای زیبا را در تربیت، جامعه و خانواده تعلیم دهیم و به کار گیریم.

مادر جامعه دینی نیاز داریم که اخلاق را از سطح امر و نهی خشک بالاتر ببریم. چنان کنیم که فرزندانمان از دین و اخلاق فقط امر و نهی و دستور را بفهمند. اینها چیزهایی نیست که اخلاق حقیقی از آن زاده شود. باید به فرزندان خود نسبت و ارتباط درست میان انسان و خدا را بیاموزیم. اگر در ابتدای عمر و در بادی رشد در او جرقه محبتی ایجاد نکنیم، بعید است که این مهر بعدها در دل او بنشیند. روشن است که تصوّر خدایی که مانند برده داران، جبارانه و خودخواهانه، بر سر بردگان می‌ایستد و بهانه می‌گیرد تا عقوبت و شکنجه کند و به جهنّم بفرستد، موجد هیچ رابطه عاطفی نخواهد بود اما خدایی که مهربان و محبوب است، رحیم و رحمان است، بندگی کردنش، ذوق دیگری دارد. (۵)

ما امروزه از لحاظ تبیین مفاهیم اخلاقی، علی‌الخصوص آنها که دامنه‌شان به حوزه اجتماع کشیده می‌شود، بسیار فقیریم. متأسفانه کتب اخلاقی ما (که امروزه به عنوان منابع اخلاقی اسلامی ارائه می‌دهیم) غالباً کتبی هستند که در دامن جوامع گذشته، پرورده و نوشته شده‌اند. هم علم قدیم و هم اجتماع قدیم، هردو تأثیر خود را در فهم و تفهیم اخلاق و ارزشهای اخلاقی به نحو قاطعی باقی گذاشته‌اند. اگر کسی امروز کتب اخلاقی ما را باز کند، بوی قدمت را بخوبی از آنها استشمام می‌کند. شک نیست که نویسندگان این کتب در زمان خویش جدّ و جهد فراوان برای نوشتن آن برده‌اند و نهایت همت و دقت خود را به کار بسته‌اند تا سخنانی مضبوط و استوار بگویند، اما آن اجتهادی که باید در تمام معارف دینی از فقه گرفته تا سایر فنون صورت بگیرد، متأسفانه دروادی اخلاق کمتر صورت گرفته است.

لذا آنچه ما امروزه بیش از هر زمان دیگر نیازمند تبیین و تشریح و بازشناسی و بازسازی آن هستیم، همین مفاهیم اخلاقی است (مانند قناعت، کوتاه کردن آرزو و...). با استفاده از انسان‌شناسی و علم به احوال اجتماعی - سیاسی جدید در این معارف نظر کنیم و جهان را به صورت آنها بسازیم و آنها را هم به صورتی در خور جهان معاصر منعکس کنیم. امروزه واقعیات خارجی بیرحمانه پیش می‌آیند و گذشته را می‌شویند و هر لحظه، به جای اوضاع سابق، وضعی تازه می‌نهند، دویدن پایه پای این تحولات و مهار و اصلاح و یا شناختن آنها بر همه متفکران و دردمندان فرض است و تدوین و باز ساختن اخلاقی متناسب با آن فریضه. بنابراین، مجال تفکر در این باب باز است و دست اجتهاد دراز، و تا می‌توان باید در این زمینه‌ها تأمل و اندیشه کرد. (۶)

از دیگر مشکلات جامعه ما این است که رذایل قوه شهویه در میان ما از رذایل قوه غضبیه مذمومتر شمرده می‌شوند و این چیزی جز حساسیتهای نامتعادل و ناموزون نسبت به رذایل و فضایل نیست. به علاوه ریشه بسیاری از رفتارهای نابهنجار کنونی ما، در نظام استبدادی فاسد گذشته جامعه مانهفته است. (۷)

نکاتی در باب اخلاق، جامعه و تمدن

- ۱- برای اجرای اصل اخلاقی مهمی مانند «پرهیز از ظلم» باید شرایط مساعد اجتماعی و سیاسی مساعدی به وجود آید. اما اگر وضع تقسیم قدرت در یک جامعه، چنان باشد که یک دسته بالانشین باشند و زورکسی به آنها نرسد و کسی امکان ظلم به آنها را نداشته باشد اما بالعکس، زور آنها به بقیه برسد و امکان ظلم به همه را داشته باشند، در این صورت به طور مسلم نمی‌توان اصل اخلاقی پرهیز از ظلم را اجرا کرد. حتی اگر دسته بالانشین دست به ظلم نگشوده و پارسا باشند باز هم مقتضیات ساختار چنین جامعه‌ای مغایر با آن اصل اخلاقی خواهد بود؛ چرا که جامعه باید به گونه‌ای باشد که همه بتوانند جلوی ظلم را بگیرند. (۸)
- ۲- شاهد و معیار جامعه دینی اجرای احکام فقهی نیست (احکام فقهی را می‌توان به جبر در جامعه‌ای بی ایمان هم جاری کرد) بلکه داوری در باب چنان جامعه‌ای باید معطوف به روح آن جامعه، یعنی اخلاق و ایمان باشد، نه جسم آن. (۹)
- ۳- محاسن و فضایل اخلاقی، همه یک نقش حدّ اقلی دارند و آن اینکه (علاوه بر تأمین سعادت آخری) دوام حیات و سعادت این دنیا را تأمین و تضمین می‌کنند. رذایل نیز یک نقش روشن این جهانی دارند و آن اینکه زندگی را نامطبوع و ناممکن خواهند کرد. بر همین مبناست که می‌توان گفت معیشت موفق جمعی و تمدن پیش رونده، قطعاً محصول حضور اخلاق حسنه و محیط مساعد آنهاست و مسلماً هیچ جامعه و تمدنی نمی‌تواند با دروغ و غضب و خیانت و جنایت و ... پایدار و پیشرو بماند، پس انحطاط و اعتلای تمدنها را باید مقارن با فلول و طلوع اخلاقیات و مبانی ذهنی و عینی آنها دانست. (۱۰)
- ۳- در جهان جدید، ادب علم و ادب توانگری، اخلاق جدید را پی افکنده‌اند. جامعه و اخلاق و سیاست، همه مصنوع آدمی‌اند و چیزی نمانده است که به نحوی پیش ساخته و دست

نخورده و بدون وازسی مورد قبول آدمی قرار گیرد. در جهان امروز، نه تنها رادیو و کامپیوتر و هواپیماها مصنوع آدمیان‌اند بلکه اخلاق و سیاست و ایدئولوژی هم ساخته آدمیان است. دیگر چیزی «طبیعی» و خدادادی باقی نمانده است. (۱۱)

واقع بینی در حوزه ارزشها

برای آنکه در حوزه اخلاق و بایدها و نبایدها به بیراهه نرویم و واقع بینی اخلاقی داشته باشیم، نیازمند و ناچاریم که ارزشها را هم از واقعیت‌های مستمرّ تاریخ بشماریم و به نام انسان‌شناسی تاریخی بدانها پشت نکنیم. ما در زمینه اخلاق، نیازمند پژوهش تاریخی در باب آدمی هستیم. توضیح اینکه:

برای عمل در زمینه‌ای به ناچار می‌باید آن زمینه را نیکو شناخت و برای تصحیح انتظارات خود از موجودی، می‌باید از توانایی‌های او استنباطی دقیق و صحیح داشت. برای پی بردن به توانایی‌های وی نیز، بهترین روش آن است که او را در جایی نظاره کنیم که بر او هیچ پوششی نیست و به عریان‌ترین صورتی خود را می‌نماید. این نظاره‌گاه، تاریخ است. شناختن انسان واقعی، آدمی را از اوامر و نواهی عبث و ناشدنی باز می‌دارد؛ جاه‌طلبی‌های انسان‌کش و برنیامدنی را محدود می‌کند؛ هوس برکندن ریشه‌های اصیل را در وجود انسانی از سر بیرون می‌کند؛ کمر بستن به تغییر لوازم و ذاتیات وجود انسانی را محال و مضحک می‌نمایاند و واکنش‌های روانی انسان را در مواجهه با حوادث (مکروه و مطبوع) تعدیل و تصحیح می‌کند. چه تفاوت عظیمی است میان کسی که در خارزار گام می‌زند و می‌داند که در خارزار است با کسی دیگری که او هم در خارزار می‌دود اما می‌پندارد در گلزار است. گلهای موهوم از خارهای واقعی، گزنده ترند. جزع، بی صبری، یأس، حزن و خوف، عیبجویی، طعن، خود بزرگ بینی، همه محصول فقدان منظر تاریخی و زیستن در میان انسان‌های موهوم است. و در عوض، استواری، رحمت گستره‌ی، تواضع، شرح صدر، ثبات و دلیری از نتایج انسان‌شناسی راستین است. ویرانه‌های تاریخ آبستن گنج‌های معرفت و مکرمت است؛ مگر غیر از این است که مربیان و سیاستمداران، تربیت و سیاست را بر آدمی استوار می‌کنند؟ تربیت آدمیان راستین، که در عالم واقع بوده‌اند و هستند، به نحوی است و تربیت آدمیان

موهوم، لاجرم به گونه دیگری است. انسان‌شناسی تاریخی نمی‌گوید چه باید کرد، اما خبر می‌دهد که چه نمی‌توان و لذا نباید کرد. نمی‌گوید چه انتظاری باید داشت اما می‌آموزد چه انتظاری نباید داشت. (۱۲)

۲- فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق، دانشی است که به نقد و تحلیل آموزشهای مکاتب مختلف اخلاقی و بازنمودن سره و ناسره آنها می‌پردازد و سرچشمه‌های چه «باید» کرد و چه «نباید» کرد را که استخوان بندی هرگونه مکتب اخلاقی را می‌سازند از سرنقادی و تمییز باز می‌نماید.

در فلسفه اخلاق سخن برسر این است که اخلاق را بر چه پایه بنا باید کرد؛ خوب و بد، فضیلت و رذیلت ریشه در کجا دارند؛ معیار سنجش آنها چیست و کدام است؛ ارزشها از چه سرچشمه‌هایی برمی‌خیزند و ثبات و تغییر آنها وابسته به چیست؛ اعتبار کدام است و حقیقت چیست؛ رابطه علم و اخلاق چگونه است؛ مناسبات اجتماعی و ساختمانهای روانی بر اخلاق چه تأثیری دارند؛ قضایای اخلاقی از نظر منطقی چگونه قضایایی هستند و باید و نباید با هست و نیست چه تفاوت و تمایزی دارند؛ به بیان دیگر، فلسفه علم اخلاق جز به معنای اخلاق‌شناسی نیست. یعنی مکاتب اخلاقی موجود را که به منزله درختانی هستند از جایی روئیده و برزمینی ایستاده و از خاک تغذیه کرده و شاخه‌ها و برگهای فراوان آورده و به میوه نشسته، تشریح و تحلیل می‌کند و در این تحلیل و بررسی منطقی، چگونگی رشد و تغذیه این گیاهان و نیز بیماریهای گوناگون و ناهماهنگی‌های اندامی آنها را باز می‌نماید. (۱۳)

علم اخلاق، یک معرفت درجه اول و حاوی احکام اعتباری و ارزشی است؛ ولی فلسفه علم اخلاق معرفتی درجه دوم و واجد احکام اخباری است. «دروغ نگویند» نهی است موجود در علم اخلاق. اما فلسفه علم اخلاق کسی را از دروغ نهی نمی‌کند؛ چراکه هدف آن چیز دیگری است. بلکه می‌گوید: «علم اخلاق می‌گوید دروغ نگویند»، و در این صورت یک ارزش بدل به یک خبر می‌شود. خبر از یک ارزش، خود یک ارزش نیست. آرای مربوط به معرفت درجه اول - مانند علم اخلاق - با آرای متعلق به معرفت درجه دوم - مانند فلسفه علم اخلاق - باهم برابر نمی‌نشینند و حکم خبری را با حکم ارزشی نمی‌توان نقض کرد. (۱۴)

۳- اخلاق، حوزه‌ها و ساحتهای دیگر

الف - علم و ارزش

به طور کلی رابطه دانش و ارزش را می‌توان در دو مرحله ارتباط منطقی و غیر منطقی میان این دو مورد بررسی قرار داد. مراد از ارتباط منطقی، ارتباط تولیدی و استنتاج‌پذیری منطقی میان دانشها و ارزشها است که اساساً مورد نظر علمای منطق و فیلسوفان است و چنین ارتباطی اساساً وجود ندارد.

اما نوع دیگر ارتباط، مربوط است به روابطی خارج از حوزه منطق مانند بحث و بررسی در امکان وجود آمیختگی دانش و ارزش در روان شخص عالم یا تابعیت پژوهشها نسبت به ارزشها و ...

دانش نه تنها از رابطه‌ای منطقی با ارزشها برخوردار نیست، بلکه از برخی روابط خارج از حوزه منطق نیز به دور است؛ برای مثال، باید گفت که پژوهش همواره تابع ارزش نیست. برخی (مانند هابرماس و فوکو و) معتقدند که پژوهش همیشه تابع ارزش بوده و ارزش در بافت دانش رخنه کرده است و شخص نخست برای موضوع خاصی، اهمیت و ارزش قابل شده و آنگاه به دنبال آن رفته است؛ بدین ترتیب ارزش در دل علم راه می‌یابد و دانشها زاده ارزشها می‌شوند.

در پاسخ به این نظریه، باید گفت که: *أولاً* اهمیت دادن به موضوع خاص و تعلق خاطر به یک چیز اساساً مربوط به عالم است و ورود ارزش در رفتار و حوزه کار عالم محسوب می‌شود نه ورود ارزش در دل علم. علم بودن علم، به روش و مقام داوری است و روشها بر اساس تعلقات خاطر ما عمل نمی‌کنند و تابع علایق ما نیستند. عالم بر اساس علایق خود، موضوع و حوزه‌ای را برمی‌گزیند ولی روشهای مورد استفاده او و مقدمات علمی او بر اساس فرمان و علاقه او سیر نمی‌کنند و نتیجه نمی‌دهند. بلکه فرایندی مستقل از عالم دارند.

ثانیاً اگر ارزش در دل علم رود، علم از علم بودن خود ساقط می‌شود. ورود علایق و ارزشها در مقام داوری - که امری همگانی و عمومی و یکسان است - چیزی از علم باقی نخواهد گذاشت.

ثالثاً پذیرش و تن دادن به راه یافتن ارزشها در جایگاه داوری و احکام دانشمندان، خود این حکم را نیز در بر خواهد گرفت و آن را دچار مشکل خواهد کرد؛ زیرا اگر بپذیریم که خود این حکم - دانشمندان در مقام داوری ارزشهایشان را دخالت می‌دهند - مشمول دخالت ارزشهاست، حکمی عمومی و همگانی به شمار نخواهد آمد و ناشی از علایق و ارزشهای عده‌ای معدود که به این حکم معتقدند، خواهد بود.

رابعاً، مدّعی قایلان به نظریه دخالت ارزشها در خود علم، مبتنی بر این فرض است که سخن خود آنها به دور از تأثیر ارزشها بوده است و اصرار می‌کنند که بدون تعلق خاطر خاصی، در فعالیتهای دانشمندان نظر کرده و بدین نتیجه رسیده‌اند که آنها ارزشهای خود را در مقام داوری دخالت داده‌اند. ولی این ادّعا خود، پشتوانه قابل قبول بودن نظریه افتراق و جدایی علم از ارزش می‌باشد و معترف است که علم می‌تواند از ارزش جدا باشد.

خامساً، آمیختگی دانش و ارزش در تمام علوم یکسان نیست و عمدتاً مربوط به علوم انسانی - و نه تجربی - می‌باشد و آن نیز تا حدّ زیادی زدودنی است.

ممکن است این پرسش به ذهن برسد که حتی اگر ما در مقام نظر نیز جدایی علم را از ارزش بپذیریم ولی در عمل همواره نگران دخالت و تأثیر ارزشها می‌باشیم حال چگونه می‌توانیم زمینه‌ها و آثار این نگرانی را بزدایم؟

در پاسخ باید گفت که این بحث مربوط به «هویت اجتماعی علم» است و این نگرانی و ترس نیز البته بجاست اما نباید فراموش کرد که علم، عبارت است از برخورد این داورها، نه داورهای شخصی من یا شما، بلکه داوری جامعه دانشمندان. هنگامی که بر همه عالمان روا دارند تا نظر علمی خود را در موضوعی ابراز کنند، همین امر باعث می‌شود که علم تا اندازه‌ای بی‌طرف بماند. به بیان دیگر، هویت اجتماعی علم، به خوبی حافظ نظام علم است. توضیح اینکه برخورد داورها موجب می‌شود که داوری علمی تا اندازه‌ای بی‌طرف بماند و از ارزش پیراسته‌تر شود و به سوی داوری بی‌طرفانه‌تر چرخش پیدا کند. در واقع یک راه حل دور کردن ارزش از داوری عالمان، این است که به هویت اجتماعی علم متوسّل شویم. مشارکت اجتماعی عالمان عین عینیت علم است.

پس اگر غرض از علم آن چیزی است که نزد من یاشماست، در این صورت این امر

قطعی است که داوری ما به طرف ارزشها می‌رود و از این امر نیز گزیری نیست و چاره کار نیز این نیست که به یکدیگر سفارش کنیم که مبادا جانب ارزشها را بگیریم، بلکه چاره کار این است که اولاً به دیگران اجازه داوری بدهیم، بویژه اگر دیگران از منطقه‌ها و محیطهای دیگر باشند و ثانیاً باید دخالت ندادن ارزشها در مقام داوری، به منزله یک دستور اخلاق علمی یا توصیه اخلاقی، دریابید و هر عالمی به این دستور بگراید؛ ضمن اینکه گراییدن او تا اندازه‌ای به تربیت شخصی و تا اندازه‌ای به تجویز به مشارکت همگانی بستگی دارد. (۱۵) این تمهیدات سبب می‌شود تا زمینه‌های بی‌طرفی علم تقویت شود.

در نهایت شاید بتوان پذیرفت که علم (مطلقاً) بی‌طرف نیست اما بی‌طرفتر از آن چیست؟ این نکته را نیز باید در نظر گرفت که علم، در عین برخورداری از این ویژگی، واجد او صاف حکایتگری، کاشفیت، نقدپذیری و عقلانیت است و نیز واقع‌نمایی علم، مستقل از پیش‌فرضها و مقدمات ارزشی و... قابل رد و قبول است. (۱۶)

اما در باب ارتباطات دیگر علم و ارزش باید گفت که علم در عین حال که ارزش نمی‌آفریند و تابع محض ارزشها نیز نمی‌باشد ولی نظامات ارزشی را تصفیه و تهذیب می‌کند و خصوصاً در ظهور بحرانهای اخلاقی، می‌تواند در نشان دادن خاستگاه بحران به طور مؤثر کمک کند.

کمک دیگر علم به اخلاق، این است که راه به کار بستن ارزش اخلاقی را نشان می‌دهد. برای مثال، هیچ کشف علمی، در طب، نمی‌تواند اثبات کند که «باید خودکشی کرد». اما اگر کسی بدلیلی پذیرفته باشد که «باید خودکشی کرد»، در این صورت طب، راههای خودکشی را به او می‌نمایاند. همچنین است در مورد تندرستی، با هیچ کاوش طبی نمی‌توان به این نتیجه رسید که «باید بیماران را درمان کرد» و یا «باید در بهداشت بدن کوشید». اکتشافات علمی همواره از زادن باید‌ها و ارزشها عقیم‌اند. اما همین که کسی اعتقاد پیدا کرد که باید بیماران را درمان نمود، پزشکی به کمک او آمده، راه درمان را نشان می‌دهد. (۱۷)

در یک جمع بندی باید گفت که علم از طریق تهذیب و تصفیه اخلاق، و توانایی در نمودن راه مقایسه ایدئولوژیهای رقیب و کشف ناهماهنگی‌های درونی آنها و نشان دادن راه به کار بستن دستورهای اخلاقی و پرده برداشتن از ناتوانیهای افراد و اجتماعات و باز نمودن امور ناشدنی به اخلاق کمک می‌کند. (۱۸)

مکتب فرانکفورت، جریان پست مدرن و مساله دانش و ارزش

از دیدگاه هابرماس و اصحاب نحلۀ فکری او دانش و ارزش بر هم انطباق می‌یابند. هر فعالیت اجتماعی و سیاسی فعالیتی است که در آن دانش و ارزش آمیخته است. حتی اگر کسی عملاً و عاملاً نیز از فعالیت سیاسی کناره بگیرد، در این تصمیم‌گیری نیز دانش با ارزش آمیخته است. از نظر این مکتب، ما هیچ‌گزارۀ پایۀ بدیهی، تغییرناپذیر، جاودان و ابدی نداریم بلکه همه ابطال‌پذیرند و این گزاره‌ها صحتشان بر روی خودشان نوشته نشده است. بنابراین ارزشها در عمیقترین لایه‌های علم‌اندوزی دخالت می‌کنند و دانشمندان به خاطر صحت‌دلیلی، بلکه به خاطر دخالت بعضی از علل (امور غیر معرفتی) پاره‌ای از گزاره‌های پایه را بر می‌گیرد و پاره‌ای از گزاره‌های پایه را فرو می‌نهد؛ علتها در عمیقترین لایه‌های علم‌اندوزی دخالت دارند، نه دلایلهای، و پاره‌ای از این علتها از جنس ارزشها هستند. تمام کسانی که در پروژه پست مدرن کار می‌کنند، نیز همین سخن را به شیوه‌های خود و با دلایلهای گوناگون تکرار می‌کنند. اما همه مسیرها به این نقطه منتهی می‌شود که ادله دانشمندان و متفکران در نهایت به علل، منتهی یا تحویل می‌شود و یکی از آن علل، ارزشهایی است که در جامعه جاری است و یا در ذهن دانشمندان است. اینجاست که دانش و ارزش به طور عمیق با یکدیگر گره می‌خورند و معلوم می‌شود که آنچه نهایتاً در سطح معرفت و تاریخ و جامعه عمل می‌کند، علل است نه دلایل.

اما همانگونه که پیشتر اشاره شد، در این مورد باید مقام نظر و عمل و دلیل و علت را از هم تفکیک نمود. اگر دانش و ارزش در عمل نیز به هم آمیخته باشند باز هم نمی‌توان از آمیخته‌گی منطقی آن دو سخنی گفت. این آمیختگی حداکثر، عملی و خارجی است. از طرف دیگر نمی‌توان گفت که در علم نمی‌توان از دلیل سخنی گفت و ریشه امور تنها علل هستند؛ چرا که علم در عین تأثیر علل بر آن، از عقلانیت، کاشفیت و واقع‌نمایی و مقام داوری برخوردار است که بستر و زمینه تأثیر و نفوذ و بروز دلایل‌اند. (۱۹)

گرچه همه امور انسانی و همه نهادهای اجتماعی و از جمله علم، معلول و تابع اراده‌ها و اهداف و ارزشهای انسانی هستند و تا انسانها نباشند و آنها را نخواهند و نپسندند و نیافرینند، ظاهر نمی‌شوند، اما این بدان معنا نیست که همه آن نهادها و معلولها، خود، ارزش آلودند و ارزشها در بافت و ساختمان آنها سرشته و نهفته‌اند.

برای مثال، علم طب، علمی است که مخلوق انسانهاست و ما چون سلامت را بر بیماری ترجیح می‌دهیم و خواهان رفاه و بقای عمریم، کوشیده‌ایم نظامی از قوانین و قواعد را کشف و تدوین کنیم تا ما را در تأمین آن اهداف یاری کنند البته اگر بیماری را معادل سلامت و یا بهتر از آن می‌شمردیم، چنان نمی‌کردیم. با این وصف علم طب، علمی ارزشی نیست. خادم ارزش خاصی هست اما خودش ارزش آلود نیست.

«تأثیر پنی‌سیلین بر میکروب یا ویروس خاص»، یک اصل طبی است اما یک قاعده ارزشی محسوب نمی‌شود. بر همین قیاس، علوم انسانی هم، تابع ارزشها و ایمانهای به وجود آورندگان آنها هستند. اما این تابعیت، منطقاً مستلزم آن نیست که ارزشهای خالقان در بافت علم هم نفوذ کنند و اگر هم این آغشتگیها و به درون خزیدنها رخ داده باشد، باید هوشمندانه آنها را باز شناخت و ساحت دانش را از ارزش، پاک نگاه داشت. این از اصلی‌ترین وظایف عالمان است که مرز دانش را بشناسند، و مستمراً با جاروب تیزهوشی و منطق، سرزمین توصیف را از غبار تکلیف برویند و ارزشها را بدان دیار بفرستند که بدان تعلق دارند.

اینکه گفته می‌شود «منطقاً ملازمه‌ای میان علم و ارزشهای شخص عالم نیست»، اشاره به این است که نمی‌توان با استناد به اینکه هیچ شخص و هیچ کاوشگری از نوعی ایمان و ایدئولوژی خالی نیست، نتیجه گرفت که فراورده‌های علمی ذهن او هم لاجرم آلوده به داوریهای ارزشی است. چنین ملازمه منطقی‌ای در میان نیست. در عین حال، نمی‌توان نفی کرد که در عمل، این آغشتگی و اختلاط، روی می‌دهد. علوم تجربی و طبیعی اینک در دوران پختگی و کهنسالی، تقریباً به طور کامل دامن از این ممازجت شسته‌اند و پای از آن اختلاط برگرفته‌اند، اما علوم انسانی هنوز در کوشش‌اند تا گریبان خود را از چنگ آن یورشهای نهانی و ضعفهای جوانی رها کنند. یعنی نقادی، که بستر ثابت و جویبار طراوت خیز همه دانشهاست، الزام می‌کند که دانشمندان علوم انسانی، نه تنها درستی و نادرستی آرا و فرضیات این علوم را به میزان تحقیق بسنجند، بلکه آنها را از ارزشهای نامجاز و نفوذ کرده نیز به چاقوی منطق بپیرایند. ارزش آلود بودن این علوم، لازمه آنها نیست، اما همراه آنهاست و روزی باید میان این دو همراه فرق نهاد.

کسانی که علوم انسانی موجود و عجین بودن آنها را با ارزشها و ایدئولوژیها دیده‌اند،

شتابزده نتیجه گرفته‌اند که علم انسانی به ناچار جز چنان نمی‌تواند باشد و با این داوری شتاب‌آلود، خود رامحَق دانسته‌اند که علم انسانی دیگری بنا کنند. ولی باید توجه داشت که دانش منطقاً از ارزش جداست و توصیفها زاینده تکلیفها نیستند و فرضیه‌ها غیر از فرضیه‌ها هستند. اگر در جایی خلط و مزجی میان آن دو صورت گرفته، باید در زدودن آن بکوشند نه اینکه گمان کنند که با واقعیتی ثابت رویه رو هستند که تکان دادنش محال است. (۲۰)

در باب رابطه علم و ایدئولوژی باید افزود که ایدئولوژی‌ها، تعریف و تفسیر سعادت بشر را بر عهده دارند و سعادت‌طلبی شأن هر انسانِ هشیار است؛ از این رو، انسان علمی را برمی‌گزینند که سعادت آور است. اگر غلبه بر طبیعت و گشودن اسرار آن، و چیرگی بر نیروها و مهار کردن انرژیها و ساختن ماشینها و کاستن از رنجهای بدنی، معادل و مساوق با سعادت انسان شمرده شوند، علم به راهی می‌رود که تاکنون رفته است. واگر سعادت بشر، تفسیر دیگری پیدا کند، صد البته دانش هم، پای در راه دیگری خواهد نهاد. بااین همه، دانش تجربی، دانش تجربی باقی می‌ماند. آنکه تحت فرمان ایدئولوژیها عوض می‌شود، حساسیتهای، قلمروها، مسأله‌ها و گره‌هاست. صاحب عقیده خاصی، به گشودن گره‌ها و درمان دردهایی حساسیت دارد که صاحب عقیده دیگری آن را ندارد. اما هر دو به روش علمی گره‌گشایی می‌کنند. و چنین است که حتی این حاکمیت موثر و نافذ ارزشها هم هویت علم را از او نمی‌ستاند. (۲۱)

ژویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

ارزشها و بررسی علمی آنها

یکی از پرسشهایی که در نسبت دانش و ارزش قابل طرح و بحث است، این است که آیا بررسی ارزشها با چشم خشک علمی میسر است؟ آیا می‌توان نظاره‌گر ارزشهای دیگران بود و همدل آنان نبود و بازهم به جهان واقعی آنان راه یافت؟ برخی براین نظرند که جوامع و تمدن‌ها را باید از «درون» دید نه از «بیرون». مؤمنی که به چیزی «ایمان» دارد، برای آن موضوع، صدها نشانه حسن و کمال می‌بیند که مخالف منکر و یا محقق بی طرف، آنها را نمی‌بیند یعنی ارزشها حتی بر قراین و شواهد هم رنگ می‌زنند و قرینه واحد را یکی مؤید فرضیه‌ای خاص می‌شمارد و دیگری ناقض آن. اما به نظر می‌رسد که در این ادعا مبالغه‌ای صورت گرفته است.

بدین بیان که ارزشهای مردم با همه تنوع و تفاوت، چنان نیستند که با نگاه بیرونی برای یکدیگر قابل درک و هضم نباشند. همین که می‌توان فهمید دیگران ارزشهای دیگری دارند، علامت این است که انجام مقایسه امکان‌پذیر است. و در هر مقایسه درک اجمالی از دو طرف، لازم است. پس می‌توان با عینک علمی به ارزشها نگریست.

پرسش دیگری که بدنبال پرسش سابق پیش می‌آید این است که آیا حصول دانش بی طرف و همگانی در مورد ارزشها ممکن است؛ بویژه با توجه به اینکه انسانها درحوزه فهم معانی و اژه‌های ارزشی و تلقی کمال، خوبی، ظلم، حق و مسئولیت و ... دچار تنوع هستند؟ در پاسخ باید گفت که اولاً براساس امکان درک ارزشهای دیگران، می‌توان به درک واحد و سپس به دانش بی طرف و همگانی واصل شد لیکن حصول این دانش بی طرف و همگانی امری دشوار یاب و دیررس خواهد بود. ثانیاً هویت اجتماعی دانش تا حدود زیادی در رفع و زدودن این دشواری و فراهم آوردن زمینه تشکیل چنین دانشی کمک خواهد کرد. توضیح اینکه «علم» آن نیست که در مغز متفکری تنها و بریده از خلق بگذرد. «علم» آن است که نقاب از چهره برگیرد و خود را عرضه کند و در معرض نقد و داوری دیگران قرار دهد. هرآنچه محصول نقد و فهم همگانی است و معنایی که در عرف جامعه علمی به کلمات می‌دهند، علم را می‌سازد. اندیشه‌ای غریب که چون تک درختی تنها بردشتی کویر گونه بنشیند، سهمی در بوستان معرفت بشری ندارد. همین هویت اجتماعی علم است که بسیاری از کاستیها را که در اندیشه آحاد عالمان هست، می‌زاید و نظریه‌ها را صیقل می‌زند. هرچه آمد و شد اندیشه‌ها در جامعه علمی بیشتر و سریعتر و به سامان‌تر انجام شود، حجم این دشواریها که عمدتاً معلول تنها اندیشیها و بریدگیها و عزلت‌های فکری است، نیز اندکتر خواهد شد.

همچنین رشد مداوم بشریت و نزدیک شدن جوامع به یکدیگر، این درک و مبادله را مستمراً آسانتر خواهد ساخت. اعمال ارزشها، وقتی با مانعی روبه رو شود، ناکام و عقیم خواهد ماند و تنها ارزشهایی مجال بقا خواهند یافت که توان و شایستگی بقا را داشته باشند. یعنی تحوّل وضع زندگانی آدمیزادگان، در پیراستن نظام ارزشها و ابقای ماندنیها، کمک موثری خواهد کرد. و همین اسباب، حصول دانش ارزشها را بیشتر میسر می‌سازد. (۲۲)

دانش و ارزش در اسلام

اگر علم را از جهت محتوای منطقی آن در نظر بگیریم و به این نکته توجه داشته باشیم که از یک قانون یا فرضیه علمی نمی توان دستوری اخلاقی بیرون آورد؛ به گونه ای که نشان دهد اقدام به عملی شایسته است یا نه، در این صورت علم امری بی طرف است و اگر کسی موفق به کشفی علمی شود، این کشف نسبت به ارزشها و ایدئولوژی شخص، امری مستقل بوده، برای یک مسیحی یا مسلمان یا ... بیش از یک معنای واحد نخواهد داشت. بی طرف بودن علم ناظر به محتوای منطقی علم است که عاری از ارزش است. اما اگر علم را صرف نظر از محتوای منطقی اش که چه هست یا نیست، در نسبتش با عالم - مثلاً به عنوان ابزاری در دست عالم یا حربه ای در دست او - در نظر بگیریم، در این صورت بی طرف نخواهد بود؛ چرا که عالم، بی طرف نیست. و از آنجا که علم و عالم در اسلام با هم وحدت دارند، بنابراین اگر عالم بی طرف نباشد، علم نیز بی طرف نخواهد بود. (۲۳)

نکاتی دیگر در باب دانش و ارزش

۱- اخلاق، بعضاً همانندیایی را با علم به نمایش می گذارد؛ برای مثال، قاعده های اخلاقی همانند قانونهای علمی - تجربی، فقط در جهان و جامعه کنونی قاعده اند نه در همه جهانها و جامعه های ممکن و اگر جهان و جامعه دگرگون شوند، بسا که قاعده ها استثناء و استثناها قاعده گردند. علم اخلاق کنونی، علم اخلاق جامعه و انسان کنونی است؛ نه علم اخلاق هر جامعه و انسان ممکن. چنان که علم فیزیک یا تاریخ کنونی، علم فیزیک و تاریخ دنیای کنونی است؛ نه هر دنیای ممکن و به همین سبب قوانین و گزاره های آنها هیچ کدام ضروری و دایمی نیستند. (۲۴) به علاوه، بر این اساس که اگر اخلاقی مورد نظر است، همین اخلاق موجود است و نه اخلاق آرمانی، و نیز برخورداری اخلاق از ویژگیهای پیراستنی بودن، تکیه بر احکام ملموس و دسترس پذیر، دوری از انتزاعیاتی که هر شکل و صورتی را می پذیرند، و اینکه داوری اخلاقی بر پایه قواعد اخلاقی صورت می گیرد، سبب می شود که مشی علم اخلاق همطراز مشی علمی در طبیعت باشد. (۲۵)

۲- جامعه شناسی و روان شناسی رفتار، هیچ گاه نتوانسته اند جای علم اخلاق را پر کنند؛ چرا که

همواره از حسن و قبح، بقیتی می‌ماند که ویژه اخلاق است و دست هیچ تحویل و تحلیلی بدان نمی‌رسد، همچنان که هیچ حيله و شیوه فیلسوفانه‌ای تاکنون نتوانسته است ریاضیات را به یک علم تجربی کامل عیار بدل کند؛ زیرا که در آن علم، یقینی هست که ازدل هیچ تجربه‌ای بر نمی‌آید و به چنگ تجربه‌گری نمی‌افتد. (۲۶)

جهان بینی و ایدئولوژی

از مباحثی که باید در ذیل بحث دانش و ارزش مورد تأمل قرار گیرد، مسأله رابطه و نسبت جهان بینی و ایدئولوژی است. در اینجا به برخی از این نسب اشاره می‌شود:

۱- میان جهان‌بینی و ایدئولوژی رابطه‌ی زایشی تولیدی وجود ندارد. از یک مقدمه‌ی مربوط به جهان بینی نمی‌توان به یک نتیجه‌ی ایدئولوژیک و ارزشی رسید. از مقدماتی مانند «خداوند بخشنده است» یا «این دنیا فانی است»، نمی‌توان به نتایج «خداوند را باید شکرگزارد» یا «نباید به دنیا دل بست» رسید؛ اما چنانچه بر این مقدمات، یک مقدمه‌ی ارزشی نیز افزوده گردد و به این مقدمات جهان بینی، مقدمات ایدئولوژیک ضمیمه شود و یک قیاس منطقی مخلوط فراهم آید، آن‌گاه می‌توان به یک نتیجه‌ی ارزشی و ایدئولوژیک دست یافت، برای مثال، اگر بر مقدمه‌های جهان‌بینی یادشده، این دو مقدمه را بیفزاییم که: «انسان باید شکر منجم بکند» و «هرآنچه فانی است نباید بدان دل بست» می‌توان به ترتیب به این نتایج رسید که: «خداوند را باید شکرگزارد» و «نباید به دنیا دل بست».

۲- ایدئولوژی بر محور موضوعات و تصورات شکل می‌گیرد؛ بدون این موضوعات خاص هرگز ایدئولوژی تحقق نخواهد یافت. اما این جهان‌بینی است که تصورات مورد نیاز ایدئولوژی را فراهم می‌کند و تصورات لازم را که موضوع و متعلق ایدئولوژی است، به دست می‌دهد و البته نه تصدیقات لازم را. به بیان دیگر، جهان بینی مواد خامی را که برای موضع‌گیری انسان لازم است، به دست می‌دهد؛ یعنی زمینه را فراهم می‌کند؛ نه خود موضع‌گیری را. برای مثال این آگاهی که «جهان فانی است»، از جنس جهان‌بینی است اما همین دانستن و آگاهی زمینه لازم را برای موضع‌گیری در اختیار ما می‌نهد. این آگاهی به تنهایی، امر موضع‌گیری را اقتضا نمی‌کند اما این نکته را روشن می‌کند که درباره‌ی چه چیزی

موضع‌گیری کنیم. ولی نوع موضع‌گیری کار ایدئولوژی است. چنانچه جهان‌بینی چیزی را عرضه نکند و ما ندانیم که چه چیزی هست و یا نیست، دیگر جایی برای تعیین ارزش و خوب و بد نمی‌ماند و ایدئولوژی متولد نمی‌شود. بر همین اساس می‌توان گفت که جهان‌بینی، شرط لازم ایدئولوژی است اما نه شرط کافی. یعنی اگر جهان‌بینی نباشد قطعاً ایدئولوژی نخواهیم داشت ولی نه آنکه جهان‌بینی مولد تمام عیار ایدئولوژی باشد، بلکه زمینه مناسب را در اختیار ما می‌گذارد، آن هم از نظر تصوّرات و نه تصدیقات.

۳- جهان‌بینی، ایدئولوژی را محدود می‌کند؛ به بیان دیگر، با داشتن یک جهان‌بینی خاص نمی‌توان هر نوع ایدئولوژی داشت. برای مثال، اگر کسی معتقد باشد که «خدا نیست» نمی‌تواند بر این نظر باشد که «باید خدا را پرستید». اگر عنصری در جهان‌بینی نباشد، نمی‌توان در ایدئولوژی نسبت به آن سخن گفت یا داوری کرد. (۲۷)

ب - اخلاق و دین

دین دارای سه بخش است: فقه، اخلاق و اعتقادات. بخش اخلاق دین که بخش بسیار مهم‌تر آن است، صد درصد اخروی است؛ یعنی راستگویی، عفت، مجاهدت بانفس، پارسایی، زهد، شکر نعمت، توبه، صبر، یاد مرگ و معاد و ... همه از نظر شرع در اصل برای کمال نفس‌اند. و نفسی که صالح و پالوده باشد، در آخرت به نعیم و رضوان الهی خواهد رسید. بلی آدمیان صالح، دنیای آرام‌تر و زندگی آسوده‌تری هم خواهند داشت، اما پارسایی دینی بالذات برای آن نیست که رفاه این جهانی بیشتر شود (این قول فایده‌گرایان است که همه اخلاقیات را به نفع بیشتر برای جمع بیشتر برمی‌گردانند) بلکه برای آن است که نفس مزگا و مهذب شود و آدمی به خدا نزدیک‌تر گردد و حیات اخروی سعادت‌مندانه‌ای حاصل شود. به فرض محال، اگر اخلاقیات دین همه ناظر به گردش امور معیشت دنیوی باشند با اخلاق تنها نمی‌توان جامعه را اداره کرد. قانون و علم هم برای این مقصود لازم‌اند. (۲۸)

دین ارزشها را به آدمیان می‌آموزد. اما روشها را خود انسانها باید بیاموزند و این روشها البته اموری پایان‌ناپذیرند و در هر عصری تجدید می‌شوند و شکل تازه‌ای به خود می‌گیرند. امر به معروف و نهی از منکر دو ارزش و فریضه‌اند که دین آنها را به گردن انسانها نهاده است و

واجباتی اند که باید عمل شوند. اما روش عمل کردن به این امور چیزی نیست که انتظار داشته باشیم شریعت جمیع شقوق آن را در اختیار ما گذاشته باشد. باید روش انجام این ارزش برحسب نوع اجتماعی که داریم، تعیین شود. این امر مشابه مسأله رزق است. شخص مؤمن مکلف است که به دنبال کسب درآمد حلال برود تا محتاج نشود. اما نباید از شریعت انتظار داشت که راههای کسب درآمد را هم به ما نشان دهد و فی‌المثل معین کند که برای تحصیل رزق چگونه کاسبی کنیم؛ در کجا مغازه باز کنیم و چه بخریم چه بفروشیم؛ اینها اموری است که شخص باید به فراخور حال خود آنها را سامان دهد. (۲۹)

اساساً از مهمترین اهداف دین تربیت افراد و انسانهای نیک و اخلاقی است. (۳۰) و از مواردی که می‌بایست گوهر دین را در آن جستجو کرد، حوزه اخلاق و فضیلت است. (۳۱) بیشترین کاربرد دین در حوزه و در زمینه اخلاق است و آن نقطه‌ای است که عقل اخلاقی انسان بدان وصل می‌شود تا مبادا در ورطه نسبی‌گرایی غوطه‌ور گردد. (۳۲)

دین در حوزه اخلاق واجد ذاتیاتی است؛ مانند اینکه «سعادت اخروی مهمترین هدف زندگی آدمی و مهمترین غایت اخلاق دینی است». (۳۳)

از جمله ضوابط امر ذاتی دین، آن است که «نمی‌تواند به گونه دیگری باشد» و نیز «اصالت محلی و دوره‌ای ندارد» بلکه اصالت جهانی و تاریخی دارد؛ برخلاف امور عرضی که می‌توانند به گونه دیگری باشند و از اصالت محلی و دوره‌ای برخوردارند نه اصالت جهانی و تاریخی. (۳۴)

با توجه به تقسیم ارزشها به ارزشهای خادم و مخدوم، باید گفت که دین در حوزه ارزشهای مخدوم، واجد جامعیت است نه در حوزه ارزشهای خادم. دین درباره ارزشهای مخدوم که زندگی برای آنهاست، سنگ تمام گذاشته است. اگر این ارزشها نباشند، زندگی به هیچ نمی‌ارزد. این ارزشها معدودند و در اصل از جنس محبوبات آدمی‌اند؛ مانند خدا، انسان یا خود زندگی. ولی در حوزه ارزشهای خادم چنین نیست. چون این ارزشها (که اکثر ارزشها را دربر می‌گیرند) کاملاً به نحوه زندگی ارتباط دارند و در حقیقت آداب‌اند نه فضایل. (۳۵)

از آنجا که دین نسبت به علوم انسانی بیانی اقلی دارد لذا بیانش نسبت به زندگی و آداب و اخلاق آن هم اقلی است نه اکثری.

علامت ساده این ادعا، آن است که نحوه جدید زندگی بشر به هیچ وجه از دل اندیشه دینی برنیامده است. برای مثال، هیچ فقهی از آن حیث که فقیه است طرح تکنولوژی و زندگی تکنیکی نداده است. نحوه جدید زندگی، امری خود روست و هیچ کس طراح آن نبوده است. و به طور اخص، هیچ فقهی درجهان اسلام، برای الغای نظام برده‌داری یا الغای نظام ارباب و رعیتی طرحی نداده است. فقه همیشه دنباله رو بوده است و درچارچوب نظام موجود حکم صادر می‌کرده است؛ چراکه نظام فقهی نظامی اقلی است نه اکثری، محافظه‌کار و دنباله‌رو است؛ برای بنا کردن زندگی نیامده است، بلکه درباره زندگی بالفعل موجود نظر می‌دهد. اخلاقیات نیز از این حیث کاملاً شبیه فقه و حقوق‌اند. (۳۶) همانگونه که گذشت اخلاقیات و ارزشهای خادم دین نیز جامع نیستند بلکه اقلی‌اند؛ بدین معنا که درحوزه اخلاق خادم، دین تمام ارزشها و جمیع مسایل مربوط به سعادت و شقاوت را به نحو تفصیلی و جزء به جزء نیاموخته است. (۳۷)

در عین حال که دین مشتمل بر بعد اخلاقی و واجد اخلاقیات و ارزشهای اخلاقی است، لیکن اخلاق پاره‌ای اصول کلی و بسیار کلان دارد و پاره‌ای اجزا و احکام خردتر. اصول کلی آن همانند عدل و احسان و ایثار و تفضل‌اند و این اصول، به معنای دقیق کلمه مولود دین نیستند و ذاتاً غیر دینی و مستقل از دین‌اند (برخلاف رأی اشاعره). (۳۸) حتی باید افزود که علم اخلاق به عنوان یک فن نیز مستقل از دین است. (۳۹)

حال پرسش اساسی این است که رابطه اخلاق به عنوان یک واقعیت مستقل با دین چیست و چه نسبت متقابلی میان این دو برقرار است؟ برخی از ارتباطات دین و اخلاق را می‌توان چنین برشمرد:

۱- موضع دین نسبت به اخلاقیات، موضعی ارشادی است؛ یعنی عقل، حسن عدل و مبارزه با ظلم و ستم ستیزی و دیگر امور اخلاقی را تشخیص می‌دهد و آنگاه دین هم بر این تشخیص صحه می‌گذارد و آن را تأیید می‌کند.

۲- دین پشتوانه اخلاق است و به آدمیان اطمینان می‌دهد که این اخلاقیات اصیل‌اند و اگر بر وفق آنها عمل کنند، رنجشان بی‌اجر نخواهد ماند. (۴۰) در واقع آدمی به خداوند به منزله پشتوانه اخلاق نیاز دارد؛ کثیری از اخلاقیات اگر از طریق دین نرسند، یا اگر پشتوانه ثواب

و عقاب اخروی نداشته باشند، مورد قبول و عمل عامه آدمیان قرار نمی‌گیرند (البته خواص حکایتی دیگر دارند). (۴۱)

عموم مردم وقتی که ارزشها را از دست دین می‌گیرند، آنها را بهتر باور می‌کنند و می‌گیرند؛ مردم علی‌الغلب به داوریه‌های عقلانی خود کمتر اتکا دارند، یا از عقل خود کمتر کار می‌کشند. اما وقتی که سخن از آسمان برسد، بهتر در دل آنها می‌نشیند و بر ایشان مقبولتر و باورکردنی‌تر است. وقتی که دین آدمیان را به عدالت و ایثار و تفضل و مبارزه با ظلم دعوت می‌کند، مردم این دعوت را مطلوبتر و مقبولتر می‌یابند، تا اینکه کسی آنها را به دواعی انسانی یا اخلاقی مطلق، به این امور فرابخواند. (۴۲) هیچ فیلسوف یا صاحب مکتبی قادر نبوده است که اطمینان به ارزشمندی و ثمربخشی و سعادت آفرینی ارزشهای اخلاقی را نسل در نسل در گذرگاه بلند تاریخ در روح آدمیان بدمد. فقط آن کسی که مردم، وی را پیام آور صاحب اصلی این عالم می‌دانند؛ آن که چشمی به این عالم دارد و چشمی به آن عالم، می‌تواند چنین اطمینان عظیمی را پدید آورد. (۴۳)

۳- دین به نحو دیگری نیز از اخلاق پشتیبانی می‌کند. بعضی از عالمان اخلاق و فیلسوفان گفته‌اند که «خودخواهی»، امّ الرذایل است. اگر انسان خودخواهی خود را علاج کند و بر ترجیح منافع خود بر دیگران درمانی بیابد در زمره فرشتگان خواهد بود. امروزه این درمان را در کنترل بیرونی افراد یافته‌اند که در عین موثر بودن، کافی نیست. یکی از موارد پشتیبانی دین از اخلاق این است که از طرق یاد مرگ و یاد خداوند این امّ الرذایل را علاج می‌کند. (۴۴)

۴- به یک معنا، لازمه دینداری این است که فرد مقدم بر دین و مستقل از آن به اخلاق پایبند باشد و واجد اوصاف خاص اخلاقی باشد. برای مثال، آزادی و اجتناب از تن دادن به تقلید و رفتار برده‌وار، یک امر اخلاقی است. لذا آزادی ارزشی مستقل از دین است؛ بر همین اساس امکان دارد که کسی غیر دینی باشد ولی اخلاقی هم باشد. اساساً دین انسانهایی که واجد ارزشهای اخلاقی مستقل - مانند آزادی و حریت - نیستند، ارزشی ندارد (همان گونه که کفرشان هم بی‌اهمیت است). (۴۵)

۵- براساس استقلال اخلاق از دین است که باید گفت یکی از مهمترین «انتظارات» ما از دین

این است که به ما اخلاقیات و ارزشهای اخلاقی را بیاموزد. (۴۶)

۶- در باب ایمان و اخلاق نیز باید گفت که اولاً توکل که یک امر ارزشی و اخلاقی است با ایمان نسبتی و وثیق و بنیادی دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان اندراج توکل را در تعریف ایمان، اندراجی تحلیلی (آنالیتیک) دانست و نه وصفی لازم یا اتفاقی. (۴۷)

ثانیاً در ایمان آوردن نوعی داوری اخلاقی هم وجود دارد. در امر ایمان، ما زیر بار کسی می‌رویم و در مقابل کسی تمکین می‌کنیم که در او زیبایی و نیکی و خیری بباییم، برای مثال، ممکن است ما به وجود شیطان یقین داشته باشیم اما به او ایمان نمی‌آوریم؛ یعنی او را دوست نداریم و به او توکل و اعتماد نمی‌کنیم و نسبت به او تمکین نمی‌ورزیم؛ یعنی چون در او عنصر اخلاقی و خیری سراغ نداریم و حسن و جمالی در او نمی‌شناسیم، نسبت به او ایمان نمی‌آوریم. (۴۸)

۷- عدالت امری است که خارج از دین تعریف و فهم می‌شود؛ عدالت اساساً امری دینی نیست و فرادینی محسوب می‌شود. ادیان برای آنکه مقبول مردم بیفتند باید به عدل تکیه کنند نه آنکه عدل را از محصولات و مخلوقات خود وانمود کنند. دین عادلانه است ولی عدل دینی نیست. (۴۹) از این جهت، می‌توان گفت که اخلاق تکیه گاه دین است؛ یعنی اگر دینی اخلاقی نباشد و منافی ارزشهای جاودانه اخلاقی باشد، به مرگ و شکست خود فتوا داده است. هیچ دیانتی نمی‌تواند ضد عدالت، آزادگی یا حقوق انسانی باشد. (۵۰)

ب - ۱ - معرفت دینی و معرفت اخلاقی

می‌توان دین و اخلاق را از منظر معرفت دینی و معرفت اخلاقی نیز نگریست. در این مقام دو نکته قابل طرح است: نخست اینکه تئوریهای خاص ارزشی نیز مقدمه (پذیرش و) فهم دین هستند. اصولاً آدمی می‌باید نخست تصویری از عدل و ظلم و تعریضی از حسن و قبح داشته باشد تا بتواند دین را نیکو و عادلانه بخواند. به بیان دیگر، دین عادلانه است نه آنکه عدل دینی باشد. آدمیان باید مستقل و مقدم بر دین و دینداری معنای مفاهیمی همچون عدل، حق، سعادت، حُسن و ... را به تفصیل (نه اجمالاً و به نحو کلی گویانه) روشن کنند و سپس دین را به آن معیارها عرضه نمایند و حقانیت و حسن و عادلانه بودن آن دین را مورد سنجش قرار

دهند. فهم و معرفت آدمیان از دین، همواره خود را با فهم ایشان از آن مفاهیم تطابق و تلازم می‌بخشد، و اگر این تلازم میسر نگردد، دین، ناحق و نکبت بار و ضدّ انسانی شناخته و طرد خواهد شد. خلاصه اینکه این پیش فرضها در فهم مفادّ شریعت موثرند.

دوم آنکه عموم عالمان دین در موارد بروز تعارض در میان دین و تئوریهای خاصّ در علم و فلسفه و اخلاق و ... بجحدّ برای رفع آن تعارض تلاش می‌کنند و در صدد ایجاد سازگاری بر می‌آیند. (مقابله با تعارض فهمها) (۵۱)

ب - ۲ - علم اخلاق و دین

علم اخلاق که پرورده حکمای اخلاقی است، علمی مستقلّ از دین به شمار می‌آید و اساساً باید حساب دین از غیر دین جدا گردد. در قرون آغازین اسلامی، مسلمانان چند قرن را به جدایی امور غیر دینی از دین سپری کردند ولی پس از آن، این دو حوزه در هم آمیختند و بسیاری از امور صورت دینی یافتند.

از جمله این امور علم اخلاق بود. علم اخلاق به تدریج از حالت استقلالی خارج شده، زیر چتر فکر دینی رفت. اما این کار نه تنها نفعی به دین نرساند بلکه علم اخلاق را متضرّر کرد. البته این گرایش، معلول تفکّر حداکثری دیدن دین است یعنی این تفکّر که تلاش کنیم به همه چیز صورت دینی دهیم و سعی در بیرون کشیدن همه چیز از دین، داشته باشیم. (۵۲)

ج - اخلاق و فقه

اخلاق و فقه جزو بخشهای دین و هر دو اقلی هستند (۵۳) فقه و اخلاق هر دو مشتمل بر ارزش و جزو علوم اعتباری‌اند و در محدوده اعتباریات می‌گنجند. (۵۴) اساساً فقه به حقوق و تکالیف می‌پردازد و عهده‌دار مسایل حقوقی است. (۵۵) فقه اصولاً یک علم دنیوی است؛ در حالی که اخلاق دینی، صدرصد اخروی است. (۵۶) فقه از نازلترین ابعاد دین محسوب می‌شود و در فضای دین از کمترین جایگاه برخوردار است. اخلاق فراتر از فقه است و نسبت به فقه از برتری برخوردار است. (۵۷) از آنجا که دین باید عادلانه باشد و در خدمت این عنصر مهمّ ارزشی و اخلاقی، پس فقه نیز که بخشی از دین است، می‌بایست عادلانه و در خدمت

اخلاق باشد. (۵۸) بریدن و جدایی فقه از اخلاق و عرفان به منزله ایدئولوژیک کردن دین است و مسلط کردن آداب و آیین‌های خام و خشک بر روح و گوهر دلتواز و جان‌پروران. (۵۹) دانش فقه در هر دوره‌ای، علاوه بر علوم مختلف، با علم اخلاق آن دوره‌ها نیز متناسب بوده است. (۶۰)

د - اخلاق و الهیات

تأمل در اخلاق به گونه‌ای است که مقدمه و زمینه‌ای است که ره به الهیات و پذیرش مبدالوهی می‌سپارد و ما را در فضای وجود الهی قرار می‌دهد:

اخلاق مجموعه اوامر و فرمانهاست و قضایای ارزشی، مجموعه‌ای از امریه‌ها هستند. حال در برابر هر فرمان اخلاقی می‌توان به چون و چرا برخاست و در برابر هر طلبی، می‌توان از طالب پرسید که چرا طلب می‌کنی؟ و چرا باید من چنان کنم که تو می‌خواهی؟ آدمیان خواه ناخواه در زندگی به حکم نیاز و به پیروی از محیط و به اجبار نیروهای درون، به فرمان بایدهایی تن در داده‌اند. اما هر انسان رشید، در لحظات نادر هشیاری، همواره خود را محاکمه می‌کند که چرا این باید را برگزیده‌ای و آن را فرو هشته‌ای؟ و مشتاقانه در جستجوی باید و فرمانی است که جواز خود را بردوش خود حمل کند و فرمانبردار را از چون و چرا در فرمان فرمانده آسودگی بخشد. با خود می‌گوید حال که باید «باید»ی را برگزید، آن را برگزینیم که خود، با لذات برگزیده باشد. و حال که ناچار باید به طلب طلبکاری تن در دهیم، طالبی را جستجو کنیم که از او نتوان پرسید چرا طلب می‌کنی؛ طالبی که بودنش عین طلب و طلبش عین بودنش باشد؛ اراده‌اش عین ذات و ذاتش عین اراده باشد؛ هم طالب با لذات باشد و هم مطلوب با لذات؛ از همه بتوان پرسید که چرا طلب می‌کنند اما درباره او، جای این سؤال نباشد.

خلاصه، تسلسل فرمانها باید در جایی خاتمه یابد و زنجیره این فرمانها باید از فرمانی آغازین و مادر آویخته باشد و آن همانجاست که به فرماندهی برسیم که بر او فرمان فرمانده دیگری حاکم نباشد. و برای فرمانش، رقیب و منازعی پیدا نشود و آن همان است که 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؛ یعنی نه ندای فطرت؛ نه ندای وجدان؛ نه فرمان طبیعت؛ نه فرمان تاریخ، هیچ کدام را

نمی‌توان شنود؛ مگر اینکه فرمانی برتر از آنها و بر سر آنها باشد و ما را به شنودن این نداها فرمان دهد؛ وگرنه هر چه هست جز آوایی کور از راهی دور نیست که آسایش پرده هیچ گوشی را بر نمی‌آشوبد و عجز و سکوت عظیم واقعیت را از فرماندهی، درهم نمی‌شکند و بر کویر خشک طبیعت قطره گوارایی از زلال ارزشها نمی‌افشاند. (۶۱)

هـ. اخلاق و فلسفه سیاسی

اخلاق می‌تواند با مباحث و مسایل فلسفه سیاسی نیز مرتبط باشد که به برخی از ارتباطهای آن دو اشاره می‌شود:

۱- اخلاق و دولت: در مغرب زمین برخی از متفکران بر این نظرند که دولت یک موجود فوق اخلاق است؛ دارای حق است و تکلیفی ندارد. ولی حق بدون تکلیف ممکن نیست. هیچ کس با حق رابطه یک طرفه ندارد حتی دولت. (۶۲)

۲- خدای اخلاقی و مشی سیاسی: نوع نگرش مذاهب به خدا و پیامبران بر مشی سیاسی دینداران تاثیر دارد. اگر دینداران پرستشگر خدایی خودکامه باشند یک نوع مشی سیاسی خواهند داشت و اگر پرستشگر خدایی اخلاقی باشند، مشی دیگری در پیش خواهند گرفت. همچنین نوع نگرش به عدل یا کرم خداوند در مشی سیاسی آنها اثر خواهد گذاشت. هر کدام از این دو را مقدم بدانند، در درک سیاسی آنها دخیل خواهد بود. خلاصه، هر مذهبی معرف رابطه خاصی بین انسان و خداست. و همین رابطه خاص شکل دهنده سمت‌گیریها و رفتارهای مومنان با یکدیگر است. اعتقاد به خدایی رحیم، نوعی رفتار را ایجاب می‌کند و پرستش خدایی غیراخلاقی، رفتاری دیگر را. (۶۳)

۳- اخلاق و آزادی: آزادی جزئی از عدالت است. عدالت در یک تعریف ساده، عبارت است از ایفای حقوق، آزادی نیز یکی از حقوق است؛ پس آزادی جزئی از عدالت است و حق آزادی جزئی از عدالت به شمار می‌رود. وقتی که آزادی وارد عرصه شد برای ارزشگذاری و سنجش رفتارها باید معیار را تغییر داد؛ بدین معنا که عدالت از این پس با حضور عنصر فریه آزادی تعریف خواهد شد نه بدون حضور آن و بدین ترتیب دستگاه ارزشی ما هم دچار پاره‌ای از تغییرات ظریف خواهد شد.

آزادی، تابع عدالت و محدود و مقید به عدالت است و عدالت خود عین فضایل اخلاقی است. یعنی اگر از فضایل اخلاقی کسی کاسته شود، از عدالت او کاسته شده است. به نام عدالت و آزادی نمی‌توان ارزشها و فضایل را زیر پا گذاشت. آزادی معطوف به سیستم اخلاقی یک جامعه است. جوامع در محدوده سیستم اخلاقی خود آزادند. عدالت اقتضا می‌کند که ما افراد را در عمل به نظام ارزشی آزاد بگذاریم. باید افزود که نقد جوامع نیز از حیث آزادی نخواهد بود؛ بلکه از جهت سیستم اخلاقی حاکم بر آنها خواهد بود.

نکته دیگر اینکه آزادی مفسده‌ای را بر جامعه اضافه نمی‌کند بلکه اگر در جامعه فسادی باشد آن را آشکار می‌سازد و اگر صلاحی باشد آن را آشکار خواهد ساخت. در واقع آزادی شفاف‌کننده وضعیت مفسده‌آمیز یا صلاح‌آمیز جوامع است. (۶۴)

براستی که از آزادی نیز همانند ارزش، بسیار سخن گفته‌اند و آن را عین عدل و گاه برتر از عدل نشانده‌اند. ردیلتی را پست‌تر و منفورتر از غلامی و ستمی را انسان شکن‌تر از استبداد نشان نداده‌اند و حسنات و برکاتی چون شجاعت و مسؤولیت و ابداع و شکوفایی نفس را از ثمرات حریت شمرده‌اند و تاریخ آدمیان را حرکتی به سوی آن تلقی کرده‌اند و تقریباً به حق را عین صعود بر مدارج آزادی دانسته‌اند و هادیان و فضیلت‌پروران و معلمان اخلاق هم که بر ضبط و قهر نفس انگشت تاکید نهاده‌اند، در بند کردن عواطف را به دست عقل آزاد می‌خواسته‌اند؛ وگرنه چه فضیلتی داشت انباشتن اسارتی بر اسارتی و پیچیدن بندی بر بندی. و مورخان هم که سخن از پایان تاریخ گفته‌اند، داد و ستد حاکمان آزاد با رعایای آزاد را مراد داشته‌اند، نه نشستن اسیری با اسیری یا سروری با غلامی، و آن پایان، به حقیقت، پایان اسارت است و قلّه کرامت. فراز و فرود و حدود آزادی را نیز چون ارزش، فقط ارزشهای دیگر اخلاقی محدود می‌کنند. (۶۵)

۴- اخلاق و عدالت اجتماعی: عدالت اجتماعی بر آن است که در جامعه فضایل به نحو اکثری محقق شوند و رذایل اقلی باشند. با این معیار است که می‌توان جامعه‌ای را عادلانه نامید. (۶۶)

۵- اخلاق و توسعه: اصولاً بدون منظور کردن عنصر اخلاق و عنصر ارزشها در امر توسعه، توسعه اقتصادی و سیاسی ناممکن است. (۶۷)

توسعه که همان بسط فرهنگی، صنعتی، علمی و معیشتی جامعه است، ناچار در پاره‌ای از ارزشهای خادم پیچ و تاب می‌افکند و آنها را تابع خود می‌خواهد. این پیچ و تاب بدین ترتیب اتفاق می‌افتد که ابتدا پیچشی در حصار عادات و آداب و اخلاق کهن می‌افتد تا بسط و توسعه بیشتر معیشتی میسر شود و سپس نظام توسعه یافته جدید، پس از استقرار خود مجال تازه‌ای را برای رشد و تحقق ارزشهای تازه فراهم می‌آورد. درست است که در فرایند توسعه، یک کل به جای کل دیگر می‌نشیند و یک نظام جدید اخلاقی، فرهنگی و معیشتی، جای یک نظام قدیم را می‌گیرد. اما این فرایند، جز به تدریج صورت نمی‌گیرد و اجزای نظام پیشین جز به آهستگی تسلیم اجزای نظام پسین نمی‌شوند. سخن گفتن از اجزای مقدم و مؤخر چندان آسان نیست لیکن تغییر ارزشها اگر مقدم بر بقیه نباشد، دست کم مقارن است، مقارنتی علی و سبب ساز. باید بدین نکته توجه داشت که جامعه توانا و توانگر و دانش ورز و توسعه یافته نه فقط از اخلاق و ارزشهای مخدوم، مستغنی نیست که به آنها محتاجتر است؛ چرا که رعایت اخلاقی قدرت، بسی پیچیده‌تر و ضروری‌تر از اخلاق عجز و فقر است.

نیز باید دانست که اخلاق توسعه، اخلاقی دیگر است و با اخلاق صوفیانه مبتنی بر زهد و مروج فقر و دنیاگریزی، از بن ناسازگار است. ادب توسعه، ادب توانگری است و این اگرچه به هیچ رو با آرمانهای عالی اخلاقی منافات ندارد، با ادب فقر و تهیدستی البته قابل جمع نیست. (۶۸)

۶- اخلاق و دمکراسی: اصول پیشین دموکراسی، ذاتاً اصولی اخلاقی‌اند و لذا دموکراسی بدون التزام به اخلاقی خاص، دوام و قوام نمی‌یابد. حرمت نهادن به آرای اکثریت، قانون، حقوق دیگران، عدل و غمخواری خلق و اعتماد به یکدیگر از اهم اصول مقدم دمکراسی‌اند. از دیگر ارزشهای اخلاقی که دمکراسی فرزند آن است، این اصل اخلاقی است که «آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران هم مپسند». اگر این اصل محور اعمال قرار گیرد و گفته شود که هر چه بر من رواست یا هر آنچه من از آن برخوردارم، بر دیگران نیز رواست و دیگران نیز باید از آن برخوردار باشند، لاجرم باید به تقسیم عادلانه قدرت و ثروت در جامعه تن داد.

اگر در جامعه‌ای این تقییدات ارزشی سستی یابند، حیات دموکراسی نیز در خطر خواهد افتاد. غنای طغیان آور پاره‌ای از جوامع کاپیتالیست همروزگارما، اخلاقتشان و به تبع

آن دموکراسی‌شان را به خطر افکنده است و به همین جهت است که ندای نیکخواهانهٔ جمعی از دردشناسان را برآورده است که به سوی فضیلتها باز گردید که هیچ تمدنی بدون التزام به آنها پایدار نمانده است.

دموکراسی بر کنترل متقابل بنا شده است و به آفات قدرت و مفسده خیزی آن سخت حساس و هوشیار است؛ اما و هزار اما، اینها همه به شرط آن است که مجریان و متصدیان، اخلاقاً (نه فقط قانوناً) خود را مکلف به فساد پیرایی و مفسده زدایی بدانند. هیچ نظام حقوقی و قضایی، نمی‌تواند برای حسن جریان امور و جلوگیری از تخلف مجریان، نظام قضایی دیگری را ناظر احوال خود کند و این امر به تسلسل محال خواهد انجامید. گره این کار به دست اخلاق گشوده خواهد شد. مجریان باید ناظری درونی داشته باشند. در چنین مجموعهٔ اخلاقی است که قانون هم محترم و مؤثر خواهد شد و صورت و سیرتش همداستانی و هماهنگی خواهد یافت و دموکراسی نقش عظیم خود را در فساد پیرایی آشکار خواهد کرد. دیکتاتوری و توتالیترسیم، صورتاً و معنأً فاسد و باطل‌اند و دموکراسی اگر از درون با اخلاقی حیاتبخش همراه نشود، صورتی بی‌جان بیش نخواهد بود. از طرف دیگر باید دانست که بهترین پشتوانه برای اخلاق، دین است و به این ترتیب باید گفت که ادیان که پشتوانهٔ اخلاق‌اند، بهترین ضامن بقای دموکراسی‌اند و جامعه‌ای دینی که به فساد و صلاح حساس است، بسی بهتر از جوامع دیگر، می‌تواند ناظر و داور احوال حاکمان و بهره‌جویی ناصواب آنان از قدرت باشد. (۶۹)

دموکراسی راستین نیازمند معیارهای عالی اخلاقی است و از این رو در سنتهای مذهبی که خدایشان رعایت این معیارها را واجب نمی‌شمارد، دموکراسی دست یافتنی نیست. داشتن پارلمان یا نهاد رای‌گیری، به هیچ وجه دموکراسی را تضمین نمی‌کند. بلکه برای استقرار آن، اصلاح‌گرایش نسبت به ارزشها و حقایقی چون خدا، انسان، علم، عدالت، قدرت، ثروت و غیره فوق‌العاده ضروری است. (۷۰)

دموکراسی در مقام تعریف برای همه خوب است، اما در عمل روزی همهٔ جوامع نمی‌شود و آن نوعی از توسعهٔ ارزشی و ارزش سیاسی و حکومتی است که مشروط به توسعهٔ اقتصادی و معیشتی است و کسانی آن را بجد خواهند گرفت و حقیقتاً طالب و واجد آن خواهند شد که روابط انسانی نوینی را در میان خود پدید آورند. (۷۱)

۷- اخلاق و مشروعیت حکومت: اساساً در بحث از مشروعیت حکومتها باید به مقولات اعم از فرقه‌ها و مسلکها تمسک جست. حکومت غیر عادل نامشروع است و حکومت مشروع، حکومت عادل است؛ نه حکومت با قید مذهب یا دین خاص. دینی بودن یا نبودن ملاک مشروعیت نیست. عدالت است که در اینجا اصل اصیل است و البته در سایه عدل، دین حق نیز بسط و تحقق می‌یابد. مقولات فرقه‌ای را در مشروعیت حکومتها دخیل دانستن، چشم بستن بر مظالم را ایجاب می‌کند و نظام را بجای حق می‌نشانند؛ در حالی که حق باید مقدم بر نظام باشد. حکومتی که علی‌الغالب به راه ناصواب می‌رود و به دور از فضایل اخلاقی است و اکثر مردم را در رنج و مضیقه قرار می‌دهد، حکومتی غیر عادل و نامشروع است. (۷۲)

ه- اخلاق و ایدئولوژی

در سنجش استحکام و اصالت ایدئولوژی و مکتب از عنصر اخلاقی نیز سود برده می‌شود. بدین صورت که هر چه یک مکتب و ایدئولوژی مرز دانش و ارزش و علم و اخلاق را بیشتر مراعات کند و هر چه از این مغالطه بیشتر در امان مانده باشد، مکتبی اصیلتر، متقن‌تر و متکاملتر است و هر چه بیشتر در دام این شبهه افتاده باشد، به همان نسبت بی‌ارج‌تر و نااستوارتر خواهد بود. (۷۳)

پروژه گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

و- اخلاق و زیبایی‌شناسی

اخلاق جزو ادراکات اعتباری است ولی زیبایی (و زشتی) جزو ادراکات حقیقی اضافی است. به علاوه، زشتی و زیبایی، احکام اخلاقی نیستند؛ چراکه نیک و بد اخلاقی به نیت، عزم یا علمِ فاعلِ فعل بستگی دارد؛ به گونه‌ای که هیچ فعلی را نمی‌توان بریده از فاعل آن، خوب یا بد دانست اما در باب زشت و زیبا چنین امری صدق نمی‌کند. به عبارت دیگر، متفکران و اخلاقیون معتقدند که اگر فاعل، ناآگاه یا سفیه یا مجبور باشد، فعل او مشمول داوری اخلاقی قرار نمی‌گیرد، در حالی که آن فعل از نظر زیبایی‌شناسی مانند سایر پدیده‌های طبیعت، خالی از زشتی و زیبایی نیست، هر چند که فاعل آن فعل از فعل خود آگاه نباشد و نداند چه می‌کند.

بنابراین فعل بشر (یا خداوند) بدون لحاظ فاعل، موصوف به زشتی یا زیبایی خواهد بود اما این فعل به خودی خود - بدون در نظر گرفتن فاعل - متصف به بدی و نیکی اخلاقی نمی‌شود. (۷۴)

ز - عرفان، زیبایی‌شناسی و اخلاق

ارتباط این سه عنصر را باید در شخص عارف جستجو کرد. شخص عارف کسی است که منظر خود را با منظر خداوند نزدیک کند تا هر آنچه را خداوند زشت می‌بیند او هم زشت ببیند و هر آنچه را خداوند زیبا می‌بیند او نیز زیبا ببیند. به دنبال این حالت، همین جذبه و شیفتگی به سوی زیبایی، او را به سوی کارهای نیک هم می‌کشانند، به بیان دیگر، اخلاق، تعالی می‌یابد و تصعید می‌شود و از داوری اخلاقی به داوری زیبایی شناختی می‌رسد. از همین جاست که این سخن عارفان را که می‌گویند: عرفان فوق اخلاق است، باید چنین فهمید که عارف کارهایی را که دیگران اخلاقاً خوب می‌دانند، زیبا می‌بیند و کارهایی را که دیگران اخلاقاً بد می‌دانند، زشت می‌بیند. بدین ترتیب نیکی و بدی اخلاقی تبدیل به زیبایی و زشتی زیباشناسانه می‌شود؛ بدین گونه، زیبایی‌شناسی به جای اخلاق می‌نشیند. البته تحصیل چنین نگاهی نسبت به نیکی و بدی امر دشواری است و از متوسطان انتظار چنین امری نمی‌رود. (۷۵)

ح - اخلاق و تاریخ

اخلاق و ارزشها در بستر تاریخ دچار وضعیت خاصی شده‌اند. ارزشهای اخلاقی گوناگون و متخاصم کهن رفته رفته به هم نزدیک شده‌اند؛ تا آنجا که امروزه اصولی کم و بیش مشابه، مقبول و متبع همگان است. برخی از ارزشهای کهن، ضمن تجربه‌های تاریخی طولانی، و در برخورد با واقعیات، کارآیی و راهگشایی و واقع‌بینی خود را نشان داده و مانده‌اند و آنها که از این خصلت‌های دوام بخش و نگهدارنده بی‌بهره بوده‌اند، خود به خود حذف شده‌اند. و بدین طریق، ارزشهای اخلاقی، تقارب بیشتری به هم یافته‌اند. شباهت یافتن تدریجی شیوه زندگی آدمیان به یکدیگر، و داشتن مشکلات و مسائل مشابه، نقش مهم و مؤثری در ایجاد این تقارب داشته است. (۷۶)

ط - اخلاق و انسان شناسی

۱- اخلاقیون به چشم نفرت در گناهان و خطاها می‌نگرند و از آنها کناره می‌گیرند، اما انسان شناسان مشتاقانه بدانها روی می‌آورند و آنها را مهمّ می‌شمارند. پاکیزها و ناپاکیزها، برای اخلاقی، از فضیلت و رذیلت نهاد آدمی خبر می‌دهند و برای عالم، از حقیقت و طبیعت او. انجام قبایح، قبیح است اما کاوش در آنها مذموم نیست. اگر سیئات، مثبت اخروی ندارند، منفعت معرفتی دارند و شرور در طبیعت، خیرات در معرفت‌اند و آتش عواطف و شور تحسین و تقبیح، در آستانهٔ معبد علم، سرد و خاموش می‌شود.

۲- ارزشها خود از واقعیهای مستمرّ تاریخ‌اند و نمی‌توان به نام انسان‌شناسی تاریخی بدانها پشت کرد.

۳- شناختن انسان واقعی و انسان‌شناسی، آدمی را از اوامر و نواهی عبث، یعنی ناشدنی باز می‌دارد.

۴- بدیها و زشتیها را (همانند خوبیها و نیکیها) در وجود انسان باید به رسمیت شناخت و در شناخت آدمی سهمی هم برای آنها قایل شد و انسان را چنان تعریف کرد که آن ناپاکیزها برای او طبیعی و دایمی باشند نه اموری زوددنی و نادیده‌گرفتنی. (۷۷)

ی - اخلاق اسلامی و اخلاق ارسطویی

در اخلاق ارسطویی اساساً نظر بر این است که اگر انسان از نظر ذهنی و عقلی به درستی و نیکویی امری واقف و قانع شد، به لحاظ عملی نیز بدان‌گردد خواهد نهاد. در واقع در این دیدگاه مشکل اساسی همانا مشکل علم و جهل است و آنان که به نیکیها عمل نمی‌کنند، برای آن است که نیکیها را چنانکه باید نمی‌شناسند. ولی در اخلاق اسلامی اساساً توجه به نشستن خدا در دل و محبت و ورزیدن نسبت به اوست و از این طریق است که رشته‌های دلبستگی و عشق به غیر او که سرچشمهٔ همهٔ رذایل است، گسسته خواهد شد. بر این اساس در اخلاق اسلامی مسأله تنها علم و جهل نیست بلکه مسأله اصلی عشق و ورزیدن و محبت داشتن است.

واقع مطلب این است که چون علمای اخلاق در جهان اسلام نوعاً دنباله‌رو اخلاق

ارسطویی بودند و نه در پی اخلاق اسلامی و ضوابط آن، به دنبال آنچه از خود معارف دین بر می‌آید، نرفتند و از درک آن نکته غفلت ورزیدند. در این میان، معدودی از علما به این نکته توجه کردند؛ مانند غزالی که می‌توان گفت تقریباً اخلاقی اسلامی را رواج می‌داد. ابن مسکویه و مرحوم نراقی، مؤلف جامع السعادات و خواجه نصیر در اخلاق ناصری و بسیاری دیگر از مشاهیر، دنباله رو اخلاق ارسطویی‌اند؛ بدون آنکه توجه کنند که اخلاق ارسطویی، اخلاقی انسانی - یونانی است نه الهی. اخلاق ارسطو برگرفته از ارزشهای اجتماعی آن روز یونان و متناسب با تصویری است که آنان از مدینه داشتند. تلفیق این برداشت انسانی با آیات و روایات، معجون التقاطی نامزونی را به وجود آورد که به درد کسی نخورد در حالی که کتابی همچون گلستان سعدی توانست بسیار مؤثر عمل کند. خلاصه اخلاق اسلامی که مأخوذ از متون دینی باشد، واقعاً کمتر مورد توجه بوده است. (۷۸)

ک - اخلاق دینی و خاتمیّت

پیام خاتمیّت این است که دین، اخلاق دینی،... و هدف از دین را چنان درک کنیم که راه را بر پویایی و حیات آن نبندد. پیام خاتمیّت این است که هیچ فهمی از دین، اخلاق دینی، و... را فهم خاتم ندانیم و از این طریق، راه این دریا را به دریا‌های دیگر بگشاییم و به بسط تجربه نبوی مجال دهیم. (۷۹) پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

ل - اخلاق و فطرت

در عرصه اخلاق و مسأله اخلاق، نظریه فطرت ثابت (اخلاقی)، باغمض عین از ضعف ادلّه آن و به فرض صحّت، کارساز نیست. چرا که امر فطری همچون ماده‌ای است که دهها صورت بر آن می‌نشینند و لذا، با تکیه بر فطریات، نه شکل جوامع و نه شکل اخلاق آنها هیچ کدام به صورت وافی و مقنع تبیین نمی‌شود. قوه سخن گفتن و میل به مفاهمه، شاید قویترین و راسخترین میل در نهاد آدمیان باشد، با این همه در جهان حاضر بیش از دوهزار زبان موجود است که همه از آن میل و از آن قوه فطری برخاسته‌اند، و هر یک در حکم صورتی هستند که بر آن ماده نخستین نشسته‌اند. این بیان دیگری است از آن قاعده محکم، که امر

اجتماعی تبیین اجتماعی می‌طلبد و اتکا بر محض ریشه‌های روانی و فطری و فردی، برای تبیین آنها کافی نیست. بازار و اخلاق و زبان و... همه هویت اجتماعی دارند و لذا نمی‌توان آنها را به صرف انگیزه فطری سودجویی یا استخدام، یا فضیلت جویی و یا قوه نظقیه و امثال آنها تبیین نمود و گرنه در پاسخ این سوال درخواستیم مانند که چرا چندین گونه نظام اقتصادی، یا زبان یا اخلاق پدید آمده‌اند؟ (۸۰)

م - اخلاق و مسأله تکامل زیستی

تکامل و برآمدن همچون هر پدیده طبیعی دیگر، خودبه خود نه خوب است نه بد، و باید با مقیاسی ارزشی و بیرون از طبیعت ارزیابی گردد. پیچیدگی و سادگی به خودی خود متضمن ارزش خود نیست. ارزیابی این امور همواره توسط معیارهایی ارزشی و بیرون از آنها صورت‌پذیر است. هرچما واقعی خارجی و طبیعی را - مانند همین مسأله تکامل - معادل ارزشی اخلاقی بدانیم، قربانی مطالعه اخلاق علمی شده‌ایم. انتخاب طبیعی، معادل انتخاب اخلاقی نیست و نه هرچه را طبیعت برگزیند، فضیلت در اوست. صرفنظر از معنای خوب و بد و تعاریف اخلاقی گوناگون آنها، تا آنجا که به نظریه علمی برآمدن و تکامل مربوط است، «اصلاح» هیچگاه به معنای شایسته‌تر، واجد کمالات بیشتر و یا برتر نیست. معنای آن فقط، انطباق بیشتر با محیط و ماندنی‌تر است. بدیهی است که هرچه می‌ماند از هر چه می‌رود، برتر نیست. خلاصه جهت داری برآمدن زیستی را نباید مفهومی ارزشی و اخلاقی بخشید و آن را به معنای عالی‌تر شدن و یا رو به کمال آوردن پنداشت. جهت داری را اساساً باید در معنایی عینی به کار برد. (۸۱)

ن - اخلاق و مسأله کمالجویی انسان

مبنای اخلاق را نمی‌توان کمالجویی قرار داد؛ چراکه این مبنا خود در یک نگاه دقیق تاریخی مورد اشکال واقع می‌شود. آینه تاریخ، چهره آدمیان را چندان سترده و ستوده نشان نمی‌دهد. فزون خواهی‌ها، بی‌رحمی‌ها، ستمگری‌ها، حق‌کشی‌ها و ناسپاسی‌هایی که از انسانها سرزده است؛ آن هم به اختیار؛ نه به جبر، و به طبع؛ نه به قسر، تعاریف ما را از انسان بجدّ

محل تأمل و تردید می‌سازد. ماکه سراپای ذهنمان را از خود راضی بودن پرکرده است، وقت شناختن و شناساندن انسان، اوصاف کمالجو و... را برای خود برمی‌گزینیم و یکبار تأمل نمی‌کنیم که این کمال‌طلبی آخر کجا و در چه زمانی تجلی کرده است و در برابر سؤالات انبوهی که این تعریف برمی‌انگیزد، چنین دفاع می‌کنیم که آری آدمیان همه خوبی و کمال را می‌طلبند اما در تشخیص مصادیقش به خطا می‌روند، وفی‌المثل همه ستمگران و منافقان و تبهکاران، کمال خود را در ستم و نفاق و تباهی می‌دیده‌اند. آیا در این صورت نباید گفت که پس بهتر است آدمی را موجودی اشتباه کار بنامیم تا کمال جو؟ و اساساً باید دید چرا بشر این قدر اشتباه می‌کرده است و این امر شایع را که گویی از اصل کمالجویی ریشه دارتر بوده، باید بررسی نمود. خلاصه از تاریخ بیاموزیم که به جای انسان‌شناسی، انسان ستایی نکنیم. انسان همین است که تاریخ نشان می‌دهد و اگر غیر از این می‌بود، تاریخ دیگری می‌داشت. (۸۲)

س - ارزش و روش

هر علمی قایم به روش است و اگر روش نداشته باشد باقی نخواهد ماند. روشها خادم ارزشها هستند، البته نه به این معنی که روشها به فرمان ما و موافق میل ما نتیجه می‌دهند بلکه بدین معنی که ما ابتدا به امری و غرضی تعلق خاطر پیدا می‌کنیم و سپس روش تحصیل آن غرض را به کار می‌بندیم و بدین معنی است که علم، خادم اخلاق یا دین می‌شود. (۸۳)

ع - اخلاق و کثرت‌گرایی: پلوارلیسم اخلاقی

داوری در تنگناهای خاص اخلاقی به هیچ رواصل و شیوه واحدی ندارد و از کثرتی واقعی و متعارض برخوردار است: شخص بینوای تنگدستی که فرزندانش در معرض تلف قرار دارند، آیا رواست که از شخص تنگدست دیگری بدزدد که فرزندانش او هم در معرض تلف اند و به زحمت نانی برایشان گردآورده است؟

چرا فرزندان دومی بر اولی ترجیح داشته باشند؟ در اینجا ناچاریم که هر دو کار را (دزدی و خویشنداری) مدح و یا هر دو رادم کنیم. یا بی دلیل (و با علت) یکی را بیسندیم و دیگری را تقبیح کنیم. زندگانی روزانه پر است از چنین تنگنایی. و اصولاً آنچه در زندگی

غلبه دارد، این گونه موارد حیرت‌زا است و در آنجاست که آدمی مزه تردید و اختیار واقعی را می‌چشد. در واقع نمونه‌های ساده و داوری‌پذیر اخلاقی بسیار اندک‌اند (اگر معدوم نباشند). کثرت در این داوری‌های عملی، کثرتی است نازدودنی و دست‌زدن به هر اقدامی به «علل» فشار فقر، سابقه تربیت، جسارت شخصی و... و نیز به تعارض ذاتی ارزشها برمی‌گردد، نه به ترجیحات اخلاقی. این پلورالیسم ارزشی و علی‌که ناشی از فقدان دلیل و تعارض ذاتی ارزشها و فراخ بودن مجال تمییز است، در حقیقت عین متن زندگی است، و آدمیان، بالفعل در دل چنین کثرتی زیست می‌کنند و به واقع هر انسانی جهانی است با قوایم و ارکان خویش و کمالی لایق خود دارد. و این تنوع استقلال و کثرت دنیاها، بیش از هر جا خود را در کثرت ارزشها و فرهنگها نشان می‌دهند.

یکی از ادله‌ای که موید و مثبت پلورالیسم اخلاقی است، این است که بنا بر نظریه حکیمان، هر انسان نوعی است منحصر به فرد و کمال هیچ انسانی، کمال دیگری نیست؛ لذا هیچ انسانی به طور کامل الگوی انسان دیگری نیست؛ از این رو، بیش از یک انسان کامل داریم (برخلاف درک رایج از نظریه «انسان کامل» صوفیان).

به همین سبب نمی‌توان از انسانها خواست که همه به یکدیگر همانندی یابند و از فضایل یکسان برخوردار باشند. همچنین است شرایط روحی و شخصیتی و «وجودی» هر کس که تماماً از آن خود اوست و با کس دیگر مشابهت ندارد. تردیدها و اضطرابها و عشقها و ایمانهای آدمیان، بالذات متفاوت و متباین هستند و به معنی واقعی کلمه هر انسانی تنهاست. البته کشف این تنهایی و این فردیت، سرآغاز کشف آزادی تازه‌ای است، آزادی از مستحیل شدن در کل و کلی و بازیافتن خود در هر لحظه به منزله مرکز و ملتقای امکانها و انتخابهای بی نهایت. (۸۴)

ف - اخلاق و دنیوی شدن آن در غرب و جهان اسلام

شاید بتوان گفت که مهمترین تحوّل که در اخلاق و ارزشهای سابق بر توسعه، رخ داد و زنجیر از پای مدرنیسم و بورژوازی گشود و بسط آن را میسر ساخت، دنیوی شدن اخلاق بود. این دنیوی شدن دو جنبه مهم و متمایز داشت که هر دو به تدریج و به تناسب با رشد

مدرنیسم تولد و تحقق یافتند: یکی ناظر شدن اخلاق به سعادت و آبادانی دنیوی بود (نه فقط سعادت و آبادانی اخروی و نه فقط کمال نفس) و دیگری به رسمیت شناخته شدن جوانب و ابعاد پست و مذموم و مطعون وجود آدمی و به کار گرفته شدن آن در بنا نهادن دنیای جدید. بنتام را باید پدر «یوتیلیتاریسم» یعنی محاسبه‌پذیر کردن سعادت و دنیوی کردن اخلاق، و دکتر برنارد ماندویل را شاید بتوان قهرمان وارونه کردن اخلاق معیشت، و عدل ماکیاولی در وارونه کردن اخلاق سیاست، دانست. (۸۵)

در جهان اسلام و میان مانیز فرایند دنیوی شد اخلاق، بدین ترتیب انجام گرفته است که به جای مسأله «استحقاق» در حوزه ارزشها، «علیت» را نشانده‌ایم. توضیح اینکه ما به دلیل قبح یک عمل، فاعل را «مستحق» مجازات می‌شماریم و به دلیل حسن عمل، فاعل را مستحق پاداش می‌دانیم، اما وقتی به جای استحقاق، مفهوم علیت را نشانده‌ایم، دیگر حسن و قبح هم بی وجه خواهند شد و فضیلت و رذیلت راه‌گریز در پیش خواهند گرفت و آنچه باقی خواهد ماند، علت خواهد بود و معلولش. گناه و پلیدی و جنایت معنایی نخواهد داشت؛ جز انجام دادن کارهای رنج آور، و پارسایی و عفت هم معنایی نخواهد داشت جز انجام دادن کارهای لذت آور. این شگرد فیلسوفانه نشان دادن ایجاب به جای استحقاق، و علیت به جای اخلاق، آیا راه را بر دنیوی کردن اخلاق نمی‌گشاید؟ و آیا به آدمیان نمی‌آموزد که به جای آنکه به تکلیف اخلاقی خود بیندیشند به عواقب و معلوهای گوارا و ناگوار افعال خود بیندیشند؟ و با محاسبه فواید و مضار افعال، قلم بطلان بر وظیفه و تکلیف بکشند؟ و آیا این همان راهی نیست که اخلاق سکولار جدید در پیش گرفته است و با طرح کردن فواید و لذات افعال (یوتیلیتاریسم) و کشف رابطه آنها به نحو عقلی و تجربی، اخلاق را عادی و فارغ از اندیشه خدا کرده است و جرم را چیزی چون بیماری و مجرم را شخص بیمار و مجازات را عملی تأدیبی و درمانی دانسته؛ دیگر از بدی و خوبی فاعل و پلیدی و پاکی فعل دم نمی‌زند؟ و فقط از سود و زیان افعال سخن می‌گوید؟ و چنین بود که تفکر سکولار، یعنی تبیین مستقل امور اخلاقی و طبیعی، بدون توسل به حضور خداوند، متولد و مستقر شد و از این فکر، تا تدبیر سکولار جامعه، قدمی بیش نمانده بود که آن هم در قرون اخیر برداشته شد. (۸۶)

۴- اخلاق و معرفت شناسی

الف - تقسیم بندی ادراکات

ادراکات بردودسته‌اند: ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری. ادراکات حقیقی، ادراکاتی هستند که سخن از هست و نیست می‌گویند و مشمول مطابقت یا عدم مطابقت با خارج می‌شوند. اما ادراکات اعتباری، مخلوقات ذهن‌اند که مطابق خارجی ندارند و تکیه بر «باید» ی بسیط و آغازین دارند و تنها نیاز انسان یا حیوان، محرک ایجاد آنها می‌گردد. نشانه‌های ادراکات حقیقی و اعتباری بدین ترتیب‌اند:

الف - ادراکات حقیقی:

- ۱- صدق و کذب پذیرند؛
- ۲- در آنها به جای «باید»، «هست» موجود است؛
- ۳- از سرنیاز آدمیان (یا حیوانها) به وجود نمی‌آیند؛
- ۴- همه جایی و همگانی‌اند؛
- ۵- پس‌گرفتنی و لغوپذیر نیستند.

پرتال جامع علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ب - ادراکات اعتباری:

- ۱- مطابق خارجی ندارند و بنابراین قابل صدق و کذب نیستند؛
- ۲- در آنها «باید» وجود دارد که به «باید» ی آغازین برمی‌گردد؛
- ۳- پرورده‌نیازند؛
- ۴- همه جایی و همه مکانی نیستند؛
- ۵- قابل لغوند (گاهی حکیمان مغرب زمین، لغو ناپذیری حقایق و لغو پذیری اعتباریات را بدین گونه بیان می‌کنند که قوانین طبیعت را نمی‌توان شکست اما قوانین وضعی بشری را می‌توان شکست. «برای اجرای عدالت قاتل باید اعدام شود» قانونی است که هم می‌توانند آن

را لغو کنند و هم قاتل می تواند از آن فرار کند. اما این قانون که «حاصلضرب حجم در فشار گاز (حرارت ثابت) مقداری ثابت است» قانونی است که نه ما قادر به لغو کردن آن هستیم و نه هیچ گازی می تواند از حکومت آن فرار کند).

برای درک و دریافت تمایز این دو دسته از ادراکات، می توان از دو مثال سودبرد. درباب ادراکات حقیقی می توان کروی بودن زمین را در نظر گرفت. این ادراک حقیقی است؛ چراکه:

- ۱- قابل ردّ و اثبات است؛ یعنی حکم صحیح یا غلط برآن صدق می کند.
 - ۲- در این ادراک با «هست» سروکار داریم؛ به بیان دیگر، کارما در این مورد فقط کشف است نه امر یا فرض. ما نمی توانیم بگوییم که زمین باید کروی باشد، بلکه تنها می توانیم ناظر و کاشف کروی بودن آن باشیم.
 - ۳- ما از سر نیازهای خود و برای رفع آنها، صفت کرویّت را به زمین بخشیده ایم، بلکه زمین صرفنظر از ما و نیازها و ادراکات ما، در واقع کروی است.
 - ۴-۵- کسی نمی تواند از روی بی میلی و ناخوش آمدن، کرویّت زمین را انکار کند، یا برای مدّتی آن را کروی فرض کند و برای مدّتی دیگر مکعب. هنگامی که معلوم شد زمین کروی است، از آن پس کرویّت را به دلیل ذائقه و پسنداین و آن نمی توان از آن برگرفت و به آن صفت دیگری نظیر مخروطی بودن داد؛ براین اساس باید گفت که کرویّت زمین صفتی همه جایی، همگانی و پس ناگرفتنی و لغو ناشدنی و صحیح است و امرکسی یا مقامی نیست.
- در مورد ادراکات اعتباری نیز می توان این قانون را در نظر گرفت که «برای اجرای عدالت دست دزد را باید برید»؛ این مورد یک ادراک اعتباری است بدین دلیل که:

- ۱- مطابق خارجی براین ادراک وجود ندارد. یعنی نمی توان در خارج حادثه ای یا چیزی را نشان داد که معنای آن «دست دزد را باید برید» باشد.
- ۲- در آن «باید» بکار برده شده است؛ بایدی که بالاخره به جایی می رسد که فراتر از آن حکمی و یا توصیفی نیست؛ یعنی اگرکسی خواهان عدالت نباشد، به هیچ برهانی نمی توان برای او خوبی عدالت را اثبات کرد. همچنانکه اگر کسی معتقد به امتناع اجتماع نقیضین نباشد، به هیچ راهی نمی توان این اصل را برای او اثبات کرد.

۳- از روی نیازهای اجتماعی انسانها به وجود آمده است؛ اگر انسانی نبود و یا انسان نبود مالکیت نبود، یا مالکیت بود ولی دزدی ایجاد بی‌نظمی نمی‌کرد، چنان قانونی وضع نمی‌شد. وضع این قانون، به خاطر نیاز انسانها به نظم اجتماع و برای تامین این هدف است.

۴ و ۵- لغوپذیر و پس‌گرفتنی است؛ بدین معنی که می‌توان این قانون را لغو کرد و قانون دیگری وضع نمود و به همین سبب، همه‌جایی و همگانی نیست. لغو کردن این قانونها، متکی به لغو کردن «باید» مادر و نخستین است. اگر کسی عدالت را نخواهد، هر قانونی که تامین‌کننده آن است، برای او قابل لغو خواهد بود.

حاصل آنکه ادراکات اعتباری، صد درصد ساخته و پرداخته ما هستند و حظی از واقع‌نمایی ندارند.

این نوع ادراکات برای ما به منزله ابزار تلقی می‌شوند؛ مثل مالکیت، ریاست و زبان و ... و آدمی آنها را برای تدبیر زندگی جمعی پدید آورده است. از جمله ضوابط امر اعتباری این است که در مورد آن تعبیر «شمردن» یا «محسوب کردن» به کار می‌رود. وقتی که می‌گوییم فلانی مالک فلان کارخانه است؛ یعنی او را مالک آن کارخانه می‌شمارند؛ یا وقتی می‌گوییم فلانی همسر فلان کس است؛ یعنی او را (بروفق قوانین جاری عرفی یا شرعی) همسر فلان کس می‌شمارند. است و نیست در این قضایا، به معنی شمرده شدن و شمرده نشدن است. پیداست که باید ابتدا جامعه‌ای و اعتبار‌کنندگانی وجود داشته باشند تا الف را بشمارند. پس تصدیقات اعتباری در جوامع پدید می‌آیند و حکایت از وضع و قبول عامه دارند؛ آن هم برای رسیدن به مقاصد. و چنانچه گذشت شأن اخبار از واقع را ندارند؛ مانند ابزارهای دیگری که به کار زندگی می‌آیند؛ از قبیل سوزن و بیل و جارو تا هواپیما و کامپیوتر و تلویزیون. (۸۷)

مثالی دیگر در ادراکات اعتباری

از آنجا که اعتباریات امور مهمی هستند و از ظرافت خاصی برخوردارند؛ برای آن مثال دیگری می‌آوریم و اوصاف آن را بررسی می‌کنیم مثال موردنظر، مالکیت است. اوصاف این ادراک را می‌توان بدین ترتیب برشمرد و تحلیل کرد:

- ۱- لغوپذیری: شیئی که مملوک من است؛ این مملوکیت برای آن صفتی از قبیل رنگ، حجم یا وزن نیست. به همین دلیل این شی می‌تواند به دیگری، در مقابل قراردادی، منتقل شود؛ بدون آن‌که هیچ یک از صفات واقعی آن تغییر کند. مالکیت، به سخن دیگر، یک امر لغوپذیر و پس‌گرفتنی است و با تعویض قرارداد، عوض می‌شود؛ درحالی‌که رنگ یا حجم شی نه با قرارداد ما واقعیت می‌پذیرد و نه با قرار داد ما عوض می‌شود.
- ۲- وجود باید: تعلق اشیا به مالکان آنها، از قوانین اجتماعی (بایدهای اجتماعی) مایه می‌گیرد و با تعویض این بایدها عوض می‌شود. کاپیتالیسم بر این نظر است که سود باید به سرمایه دار برگردد و سوسیالیسم معتقد است که ارزش اضافی باید به کارگر داده شود. از این رو مملوک و متعلق بودن، درحقیقت بر باید خاصی بنا شده است؛ به همین جهت فرار کردنی نیز هست. یعنی کسی می‌تواند دزدی کند و شیئی را که متعلق به کسی است از آن خودسازد.
- ۳- همه جایی و همگانی نبودن: شیئی که مطابق قوانین (بایدها) یک نظام خاص، از آن من و مملوک من است، برحسب بایدها و قانونهای نظامی دیگر، ممکن است در تملک من نماند و آن را از من سلب کنند. ابزار تولید که در نظام سرمایه داری از آن کارفرمایان و سرمایه داران است، در نظام سوسیالیستی به همه ملت و دولت تعلق دارد؛ از این رو مالکیت مانند یک امر طبیعی (چون کرویت زمین) نیست که برای همه در همه جا یکسان باشد و افراد چه بخواهند و چه نخواهند و چه وضعشان عوض شود و چه ثابت بماند، آن امر هم ثابت باشد.
- ۴- پرورده نیاز بودن: قوانین مربوط به مالکیت فقط در اجتماعات انسانها و برحسب نیاز آنها تدوین می‌شود اگر انسانی بر زمین نبود، از مالکیت و قوانین آن نیز اثری نبود؛ همچنین اگر انسانها بودند اما داد و ستد نمی‌کردند، باز هم مالکیت پدیدار نمی‌شد. پیدایش قراردادی به نام مالکیت مرهون نیازها و روابط اجتماعی انسانهاست. (۸۸)

الف - ۱- تقسیمی دیگر در ادراکات حقیقی

ادراکات حقیقی خود بر دینوع تقسیم پذیرند: دسته‌ای که مستقیماً از موجود خارجی حکایت می‌کنند و دسته دیگری که به واسطه تأثر روانی، از موجود خارجی حکایت می‌کنند.

این دسته اخیر را «ادراکات حقیقی اضافی» می‌نامند. برای روشن شدن تمایز این دو دسته از ادراکات می‌توان از مثالی سود برد: برای مثال وقتی که گفته می‌شود فلان شی مربع است؛ مربع بودن رابه شی خارجی نسبت می‌دهیم و صدق و کذب این خبر بستگی به این دارد که آن شی واقعاً مربع باشد یا نه. اما وقتی که می‌گوییم فلان چیز شیرین یا تلخ است، مقصودمان این است که آن چیز کام مرا شیرین کرده است، یا وقتی که می‌گوییم فلان شی زیباست، به این معنی است که آن شی به چشم من زیبا دیده می‌شود. این شیرینی و تلخی و گرمی و سردی و زیبایی و زشتی احکامی حقیقی هستند و پرده از اثر واقعی برمی‌دارند؛ لکن به واسطه اثری که در ابتدا بر ما می‌گذارند. به تعبیر دیگر، ذهن ما از شی شیرین عکسبرداری نمی‌کند؛ مگر پس از آنکه ما شیرینکام شویم. ولی برای درک شکل مربع، لازم نیست که روان ما یا ذهن ما خودش مربع شود. البته شیرینکام شدن نیز در گرو ساختمان واقعی و مشخصی است که شی شیرین دارد و به گزاف نیست. لذا نسبت دادن شیرینی به امر خارجی، با واسطه است نه بی‌واسطه، باضابطه است نه بی‌ضابطه و نیز به امر واقعی منتهی می‌شود نه فرض گزاف. اگر ما ساختمان حسی دیگری داشتیم، شاید اشیایی را که امروز شیرین یا تلخ، زشت یا زیبا می‌یابیم، چنین نمی‌یافتیم. اما در مورد اوصافی که از آن خود موجودات است، چنین حکمی صادق نیست. نمی‌توان گفت که فلان شی مربع است؛ چون ما او را مربع می‌بینیم. در واقع در این حالت، وضع از دو حال خارج نیست: یا آن شی شکل مربع دارد و ما درست فهمیده‌ایم و در این صورت حکم ما صادق است، یا اینکه در ادراک آن شی خطا کرده‌ایم و در این صورت باز هم آن شی شکل خود را دارد و در داشتن شکل خاصش تابع ادراک ما نیست. اما هنگامی که گفته می‌شود فلان شی شیرین یا تلخ است، در داشتن این وصف تابع ادراک ماست؛ بدین صورت که اگر تاثیر شیرینی در ما بگذارد، آن را شیرین می‌نامیم و اگر تاثیر تلخی در ما بگذارد، آن را به تلخی متصف خواهیم کرد.

باید توجه داشت که هر دوی این تأثیرات حقیقی‌اند و منشاء خارجی دارند؛ زیرا چیزی که - برای مثال - در ما تاثیر شیرینی می‌گذارد، لابد ساختمان مولکولی خاصی دارد که در ذائقه ما چنین تأثیری می‌نهد و اگر ما هم نباشیم، آن ساختمان را خواهد داشت، گوا اینکه کامی را شیرین نخواهد کرد. (۸۹)

حال پس از بیان تقسیمات ادراکات باید اذعان داشت که ادراکات اخلاقی و آنچه در عالم اخلاق می‌گذرد، از نوع ادراکات اعتباری است.

در عین حال که مقام تصدیقات در امور اعتباری دارای اهمیت بوده؛ بر درک دقیق ماهیت اعتباری ادراکات اخلاقی می‌افزاید، لکن برای روشن شدن هرچه بیشتر ماهیت ادراکات اخلاقی، نکاتی در دو مقام «تصوّرات یا مفاهیم اخلاقی» و آنگاه «تصدیقات و جملات اخلاقی» مورد اشاره قرار می‌گیرد.

ب - نکاتی در باب تصوّرات اخلاقی

تصوّرات و مفاهیمی مانند باید و نباید، خوب و بد و ارزش و ... در شمار ادراکات و مفاهیم اعتباری‌اند و هیچ یک از آنها معادل «واقعیت» و «هست» نیستند. در اینجا به نکاتی چند در باب برخی از مفاهیم اخلاقی اشاره می‌شود:

۱- باید: «باید» مفهومی بسیط و تجزیه‌ناپذیر و تحویل‌ناپذیر است و آن را برحسب هیچ واقعیت فیزیکی نمی‌توان تفسیر کرد. (۹۰)

«باید» یک مشترک لفظی است؛ پلتین معنا که گاهی در معنای اعتباری و گاهی در معنای حقیقی به کار می‌رود. توضیح اینکه گاهی قوانینی طبیعی را که در حقیقت در حوزه ادراکات حقیقی جای دارند، به شکلی بیان می‌کنند که گویی اموری اعتباری و مشتمل بر «باید» هستند. برای مثال اگر این جمله را در نظر بگیریم که «برای رسیدن به آب، باید زمین را کند» در این سخن آشکارا واژه باید یافت می‌شود اما این جمله حکایت از یک امر واقعی و خارجی می‌کند نه یک امر اعتباری. چرا که می‌توان صحیح بودن یا غلط بودن و صدق و کذب آن را به راحتی معلوم ساخت و روشن است که تنها ادراکات حقیقی مشمول صدق و کذب می‌شوند نه ادراکات اعتباری. به بیان دیگر؛ «باید» در جمله یاد شده، به یک قانون حقیقی برمی‌گردد که چنین است: «کندن زمین موجب یافتن آب می‌شود».

امادر جمله‌ای مانند «باید عادل بود» این باید به هیچ امر دیگری بر نمی‌گردد و هرچه به عقب رویم باز هم باید دیگر رویه رو خواهیم بود. به علاوه صدق و کذب آن، یعنی انطباق یا عدم انطباق آن با خارج، بی‌معناست؛ سخنانی که در آنها این‌گونه باید‌های بسیط و

تحویل‌ناپذیر وجود دارند، اعتباری‌اند. اما بایدهایی که به قوانین حقیقی برمی‌گردند، درحقیقت باید اعتباری نیستند و منشاء آنها کاربردهای گوناگون زبان است و لاغیر. (۹۱)

۲- خوب: خوبی و بدی دو مفهوم ارزشی‌اند و معادل واقعیت‌های خارجی نیستند. (۹۲)

خوب یک مشترک لفظی است و در دو معنای ارزشی و حقیقی به کار می‌رود. خوب گاهی در معنای ارزشی به کار می‌رود و مبین یک ارزش اخلاقی است. ولی گاهی در معنای حقیقی به کار می‌رود و به معنای تناسب و هماهنگی خارجی و فیزیکی است؛ برای مثال، وقتی که می‌گوییم برای یک ساعت، داشتن شیشه تیره و سیاه خوب نیست کلمه خوب در اینجا به معنای یک ارزش اخلاقی نیست بلکه بدین معناست که با هدف و منظوری که از یک ساعت در نظر است، شیشه تیره هماهنگی ندارد. (۹۳)

می‌توان نامها و عناوین افعال اختیاری را برحسب حسن و قبح تقسیم کرد. برخی از نامها حامل و واجد حُسن و قبحی نیستند و بدی و خوبی مسما رانشان نمی‌دهند و لذا پیشاپیش برهیچ کس معلوم نیست که به خودی خود خوب هستند یا نه و در نتیجه در دو حالت متصورند: خوب یابد، روا یا ناروا. این نامها را نامهای غیراخلاقی می‌نامند. نامها و افعالی مانند خریدن، دوختن، درس خواندن، خندیدن، تماشا کردن، راه رفتن، ورزش کردن، گفتن و ... از این قبیل‌اند. از طرف دیگر نامهایی داریم که حسن و قبح شان را باخود دارند (خواه به نحو تحلیلی، خواه به نحو ترکیبی پیشین) و لذا به دو نوع خوب و بد انقسام نمی‌پذیرند این نامها را اخلاقی می‌خوانند. ظلم و عدل و حیا و عفت، گویی از این دسته‌اند و لذا عدل خوب و عدل بد نداریم. بی‌حیایی خوب و بی‌حیایی بد هم نداریم. عدل همان است که خوب است و خوبی از او جدا نمی‌شود و بی‌حیایی هم همان کاری است که بد است و بدی از او فاصله نمی‌گیرد. در این میان البته به نامهایی برمی‌خوریم که حکمشان چندان روشن نیست. آیا دروغ‌گویی و راست‌گویی نامهایی اخلاقی‌اند یا غیراخلاقی؟ آیا تفاوتی باخوردن و خفتن دارند یا نه؟ حسد چطور؟ و ایذا و توهین و شفقت و عشق‌ورزی و آدم‌کشی چطور؟ باید گفت این عناوین نام طبیعی افعال‌اند و نه نام اخلاقی آنها و از اوصاف خارجی آنها خبر می‌دهند و نه از اوصاف اخلاقی آنها. این افعال و عناوین هنگامی اخلاقی می‌شوند و وصف ارزشی می‌یابند که تحت لوای عدل و ظلم درآیند. روشن شدن حکم اخلاقی افعال در سایه

نامهای اخلاقی عدل و ظلم ممکن است. خلاصه هیچ فعل طبیعی تا عنوان اخلاقی نپذیرد، به ردیلت یا فضیلت متصف نخواهد شد؛ برای مثال، بایدگفت راست بجا و عادلانه یا دروغ نابجا و ظالمانه، تاحکیم ارزشی آنها معلوم گردد. (۹۴)

نکته دیگر در باب حسن و قبح مربوط به تفاوت این دو مفهوم با مفاهیم زیبایی و زشتی است. حسن و قبح دو مفهوم اعتباری هستند ولی زیبایی و زشتی در گرو مفاهیم اعتباری نیستند؛ یعنی ما آنها را برای تصرف در عالم خارج به وجود نیاورده‌ایم. بلکه از آنجا که ما و جهان هر کدام ساختمان معینی داریم و موجودات جهان به اقتضای ساختمان خاص خود به تناسب قابلیت ساختمان ذهنی ما، هر کدام در ما تأثیر مشخصی می‌گذارند، زشتی و زیبایی متولد می‌شوند؛ بنابراین زشتی‌ها و زیبایی‌ها حظی از واقعیت دارند و آدمیان بی‌جهت افعال یا اشیا را به اوصاف حسن و قبح منتسب و موصوف نمی‌کنند.

نکته دیگر در باب زشتی و زیبایی این است که انسانها به لحاظ برخورداری از ساختمان روحی کم و بیش مشابهی در طبقه‌بندی زشتی‌ها و زیباییها، احکام مشابهی صادر می‌کنند. نیز باید افزود که زشتی و زیبایی احکام اخلاقی نیستند؛ چراکه نیک و بد اخلاقی به نیت و عزم یا علم فاعل فعل بستگی دارد ولی حکم به زشتی و زیبایی افعال، مقید به احوال فاعل نیست. (۹۵)

ج - نکاتی در باب تصدیقات اخلاقی

همان گونه که اشاره شد، گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌هایی امری و حاکی از فرمان‌اند. (۹۶) براین اساس در قضایای اخلاقی و تکلیفی، صدق و کذب راه ندارد. (۹۷) گزاره‌هایی هستند که ضروری و دایمی نیستند. چراکه اخلاق، اخلاق هر جامعه و انسان ممکن نیست. (۹۸) ارزشهای اخلاقی از پیش خود ارزشمندند و اعتباری دانستن آنها به معنای بی‌اهمیت بودن آنها نیست. عموم عقلا پاره‌ای از امور و احکام اخلاقی مهم را ارزشگذاری مثبت می‌کنند و پاره‌ای را ارزشگذاری منفی، و اعتباری بودن بدین معنی است که رأی عقلا در ارزشگذاری دخیل است. (۹۹)

اعتباری دانستن اخلاق به هرج و مرج و آزادی مطلق اخلاقی نیز نمی‌انجامد؛ چراکه

آزادی کامل، هیچ گاه تحقق نمی‌پذیرد و کوشش برای ایجاد آن همیشه به شکست انجامیده است. واقع بینی، الزام می‌کند که دعوت به آنارشیسم اخلاقی، دعوت به کار ناشدنی و شکست‌پذیر می‌باشد؛ از این رو اخلاقی بودن انسان، و به نظامی از ارزشها ایمان داشتن و از آنها پیروی کردن، امری است که صد در صد مقتضای واقع بینی است؛ یعنی خلاف آن نشدنی است. (۱۰۰)

د - مسأله داوری و سنجش اخلاق و ارزشها

اعتباری بودن ارزشها و اخلاق و تصدیقات اخلاقی، مانع از انجام داوری در مورد آن نیز نمی‌شود. مسأله داوری در مورد اخلاق را می‌توان از جهات مختلف بدین صورت ترسیم کرد که: اولاً ملاک فضیلت‌های اخلاقی رفع تعارض و نزاع درونی و بیرونی و ایجاد آرامش و صلح و صفاست. (۱۰۱)

ثانیاً نظامهای اخلاقی را می‌توان از نظر هماهنگی روشها و هدفها نیز مورد نقد و سنجش قرار داد. امکان دارد در نظامی، روشهایی که برای تأمین هدف به کار می‌گیرند، با اهدافی که تعقیب می‌کنند در تناقض باشد؛ برای مثال، اگر نظامی، تقوا و طهارت نفس و پرهیز از دروغ و حرمت به هموعان را در صدر اهداف خود قرار داده باشد و در عین حال، هر روشی را برای رسیدن به این اهداف تجویز کند، تناقضی اساسی در این نظام نهفته است. نمی‌توان تنها به ادعا و اعتبار، ارزشها را برگزید و مدعی تحصیل و تأمین آنها گردید. باید در میان ارزشهای گزیده (مجموع اهداف و روشهای تأمین آنها) تناقضی دیده نشود. نمی‌توان از مردم دوستی دم زد، اما به خاطر همین مردم که رفاه و آزادی شان مورد نظر است مردم را به انواع قتل و شکنجه و فریب و تحمیق، گرفتار کرد. در اینگونه موارد است که برای کشف تناقضهای نهفته در یک نظام، می‌توان از منطق و تجربه، کمکهای سودمندی گرفت. کشف ناهماهنگی و تناقض درونی یک نظام ارزشی، بسیاری از منازعات را درباره عملی بودن یا نبودن آن نظام، و بسیاری از تردیدها را در راه رد یا قبول آن سرعت و با کفایت تمام، خواهد زدود. (۱۰۲)

ثالثاً وضعیت فاعل فعل اخلاقی نیز در داوری اخلاقی شرط است. برای مثال نیت و علم فاعل در ارزشگذاری اخلاقی دخیل هستند. (۱۰۳)

رابعاً ایدئولوژی‌ها نیز به عنوان مظاهر بارز اخلاق و ارزش، تن به داوری می‌دهند و مورد گزینش قرار می‌گیرند. ایدئولوژی‌ها را می‌توان بر پایه واقع‌بین بودن آنها باهم مقایسه کرد. درست است که با دلایل عقلی و منطقی نمی‌توان مبانی ارزشی ایدئولوژی‌ها را اثبات کرد و یا برتری یکی را بر دیگری معین نمود. اما با دلایل علمی و فلسفی، واقع بین بودن ایدئولوژی‌ها را می‌توان نشان داد و از این طریق عملی‌تر بودن و کارآمدتر بودن آنها را نتیجه گرفت. انعطاف‌پذیری ایدئولوژی‌ها در برابر واقعیات و باز نهادن راه برای پرهیز از تصادم، از نشانه‌های آشکار استواری و توانایی و از عوامل پایداری و طول حیات ایدئولوژی‌ها به شمار می‌آیند. (۱۰۴)

ه- مسأله استثنای‌پذیری قواعد اخلاقی

پرسشی که در باب استثنای‌پذیری قواعد اخلاقی مطرح می‌شود، این است که چرا علمای اخلاق، راستگویی و وفای به عهد و صلۀ رحم و نرم‌خویی و عیب‌پوشی و حق‌گویی و فروتنی و... را نیکو شمرده‌اند، با اینکه نیک می‌دانسته‌اند که آن احکام، مستثنیاتی دارند و همه جا و همواره، صادق و جاری نیستند؟ خلاصه استثنای‌پذیری قواعد اخلاقی چگونه توجیه‌پذیر است؟ در پاسخ به این پرسش نظراتی چند مطرح شده است: (۱۰۵)

نخست آنکه برخی معتقدند که این احکام به واقع فاقد استثنا هستند و اگر جمیع شروط و قیود لازم را در میان آوریم، خواهیم دید که (برای مثال) راستگویی با جمیع قیودش، همه جا و علی‌الاطلاق نیکوست و دروغ‌گویی با جمیع قیودش همه جا و علی‌الاطلاق نارواست؛ چنین‌اند سایر احکام اخلاقی علم اخلاق، و اگر اکنون شاهد استثنای‌پذیری آنها هستیم، به دلیل مجمل بودن موضوع آنهاست نه استثنای‌پذیر بودن واقعی آنها.

در نقد این پاسخ می‌توان به مواردی چند اشاره کرد:

- ۱- بر وفق این پاسخ اکنون نمی‌توان گفت که (برای مثال) تواضع خوب است یا بد؛ بلکه باید به انتظار روزی بنشینیم که جمیع قیود لازم گردآیند و تعریف کامل آن به دست آید تا بتوانیم درباره حسن و قبح آن حکم کنیم، و این عین معطل گذاشتن و از اثر انداختن علم اخلاق است.
- ۲- معلوم نیست در چه زمانی می‌توان اطمینان یافت که جمیع قیود لازم کشف شده‌اند و نوبت

داوری اخلاقی رسیده است و اساساً باید این سؤال مطرح شود که راه و روش رسیدن به آن شروط و قیود کدام است؟ آیا از طریق تجربه است یا عقل و یا...؟ و این به معنای نومیدی از داشتن علمی به نام علم اخلاق است.

۳- از کجا می توان دانست که وقتی به جمیع قیود و شروط لازم رسیدیم، باز هم حکم کنیم که فی المثل تهوّر بد است و غیرت خوب؟ چرا که ما حکم واقعی آنها را - به زعم قایلان - فعلاً نمی دانیم. حکم کنونی هم به دلیل اجمال موضوع لاجرم، نارسا و نامطمئن است. شاید پس از کشف تامّ قیود و شروط، معلوم شود که غیرت، علی الاطلاق و بدون استثنا بد است و تهوّر خوب.

۴- برخلاف تصور طرفداران این پاسخ نه تنها با این شیوه، احکام اخلاقی، دقیقتر و گویاتر نمی شوند، بلکه تیره تر و خاموشتر نیز می شوند؛ چرا که آن قیود و شروط اگر کاری می کنند، همین است که آب داوری را چنان گل آلود می کنند و غیرت و حیا و تهوّر و غیبت و قناعت و عذر و خیانت و عصبیت رادر گردابی از تبصره ها و اما و اگرها چنان غرق می سازند که هیچ صیّادی به صید نیم طعمه ای از حسن و قبح، ظفر نیابد. سز این مطلب نیز آن است که نه می توان مدّعی استقصای کامل آن قیود شد و نه می توان روش روشنی برای کشف آنها به دست داد. دادن تعریفی جامع و مانع، هیچ جا فرمول و روش معینی نداشته و کشف حدّتامّ، همه جا محال یا نزدیک به محال بوده است.

۵- از آنجا که هیچ گاه هیچ کس، سازگاری جمیع فضایل اخلاقی را منطقیاً به ثبوت نرسانده است (و اساساً چنین بحثی را عالمان اخلاق مطرح نکرده اند)، کار دشوار بل محال کسانی که می خواهند تعریف جامع و مانع مفاهیم اخلاقی را به دست دهند، این است که هر فضیلت را چنان تعریف کنند که با جمیع فضایل دیگر سازگار افتد؛ به طوری که در هر فضیلت، جمیع فضایل دیگر منظور شده باشند و چون نمی توان مدّعی شد که همه فضایل و ردایل کشف شده اند، کشف حدّتامّ هیچ مفهومی (ولاجرم حکم به حسن و قبح آن) ممکن و معقول نیست.

پاسخ دوم به مسأله استثنای پذیری احکام اخلاقی، این است که این احکام و قواعد، نه دایمی اند و نه ضروری، بلکه عادی و اکثری اند. یعنی نه گفته می شود که برای مثال دروغگویی

بالضَّرورة و بالذَّات بد است و نه آنکه همواره بد است، بلکه نظر بر این است که دروغ‌گویی عادتاً و اغلب بد است و راست‌گویی عادتاً و اغلب خوب است؛ بدون آنکه استثناها مورد انکار قرار گیرند. این استثناها چندان نادرند که نه ما را از صدور حکمی کلی (برای اکثر موارد) باز می‌دارند و نه آدمیان را از عمل بدان حکم.

در این مورد باید گفت: چنین می‌نماید که این نظریه، رأیی است محتاطانه و علم‌شناسانه که کمترین سودش، حفظ علم اخلاق و روشن کردن تکلیف در مقام عمل است. چون دربارهٔ همین اهانت و ایذا و غضب و دزدی و دروغ‌گویی و خودخواهی و حق‌کشی و بدقولی و... که همه آنها را می‌شناسیم،

سخن می‌گوید و حکم روشن می‌دهد و نه آن دروغ‌گویی و خودخواهی که هنوز نه تعریفش معلوم است و نه حکمش.

نقد این دیدگاه بیشتر مربوط و متوجه استثناهاست. آیا لازمهٔ این امر آن نیست که اگر روزی آن شرایط استثنایی که برای مثال، دزدی را روایی می‌بخشید، از ندرت به در آیند و همه گیر شوند، دزدی، خوب می‌شود و کمتر بد و کمک به هم‌نوع بیشتر بد می‌شود و کمتر خوب؟ همچنان که هیچ منع عقلی ندارد که (برای مثال) بیماری کم‌خونی داسی شکل که اینک نادر است، روزی از ندرت به درآید و همه گیر شود. مگر اینکه گفته شود هیچ‌گاه شرایط چنان نخواهد شد که دزدی، بیشتر و قاعدتاً خوب شود و استثنائاً بد. ولی این حکم دیگر یک حکم اخلاقی نیست و فرضی جهان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه است که پشتوانهٔ استدلالی هم ندارد. این حکم مربوط به حال است ولی در باب ادامهٔ این وضع در آینده نیازمند ادلهٔ و قراین علمی قویتر هستیم، که ارائه نشده‌اند.

استثنا و قاعده همواره به زمینه‌ای و جهانی خاص متعلق و منسوب‌اند و در آن نشو و نما می‌یابند و با عوض شدن آن زمینه و آن جهان، چه بسا که قاعده‌ها استثنا شده و استثناها قاعده شوند.

به علاوه اگر احکام اخلاقی استثنای پذیر و خلل‌پذیر باشند، امکان دارد که در همه جا دچار خلل گردند و در تمام موارد، استثنا بپذیرند و در نتیجه خوب‌ها، بد و بد‌ها، خوب گردند. ممکن است گفته شود که اخلاق همچون احکام فلسفی، برتر از حوادث این جهان

است و از این رو خصلتی رخنه‌ناپذیر دارد. و باهر جامعه‌ای سازگار می‌افتد. ولی در پاسخ باید گفت که اگر به حقیقت، چنان حکمی وجود می‌داشت، استثناء نمی‌پذیرفت؛ لذا خلل‌پذیر بودن احکام اخلاقی، خود صادق‌ترین گواه بطلان آن خصلت رخنه‌ناپذیری و فلسفه صفتی است. پس اخلاق قایم به زندگی و در خور آن است، نه زندگی قایم به اخلاق.

پاسخ سوم که نظریهٔ مختار است این است که قواعد اخلاقی استثناپذیرند ولی برای حلّ این مسأله که در صورت قاعده شدن استثناها چه باید کرد و درمان آن چیست، باید گفت که یک اصل فرا اخلاقی تأسیس می‌کنیم براین اساس که با فرض اینکه استثناها قاعده شوند، و امثال دروغ و جفا و خُلف و وعده و جنگ و خونریزی، جواز و روایی یابند و نظم جامعه قایم به رواج آن ردیلتها باشد و عدل هم آن نظم و سامان را امضاء و تصویب کند، کُلّ چنان جامعه‌ای، با چنان شبکهٔ ملعونی از روابط، اخلاقاً مطرود و مذموم است. گویی در اینجا ما با دو سطح از داوری اخلاقی روبه روییم: یکی در مورد یکایک افعال، و دیگری در مورد مجموعه‌ای مؤلف از افعال. ممکن است یکایک ایذاها و شکنجه‌ها و خونریزیها «عادلانه» و بجا باشد، اما مجموعه‌ای را که قایم به ایذاها و شکنجه‌های «عادلانه» است، نباید اخلاقی و پذیرفتنی دانست. در آن اصل فرا اخلاقی نیز همین نکته در نظر است که ما نظامی را که بیشتر متکی بر ردیلتهاست تا فضیلتها، نمی‌خواهیم؛ هرچند که آن ردیلتها در درون نظام جایی داشته باشند و مقتضای آن و در خور آن و پشتوانهٔ دوام و قوام آن باشند؛ به عبارت دیگر، نیکو بودن، عین عمل به همین قواعد استثناپذیر اخلاقی است و نمی‌توان جامعه‌ای نیکو داشت که در آن این قواعد تعطیل شده باشند.

مصلحتی بالاتر از خود این احکام نیست، و به بهانهٔ هیچ مصلحتی عالیتر نمی‌توان آنها را خاموش نهاد و لذا بهترین نشانهٔ یک جامعهٔ بی اخلاق، آن است که به بهانه‌ای از بهانه‌ها ارزشهای اخلاقی در آن مهجور افتاده باشند. اخلاقی برتر و دقیق‌تر از اخلاق موجود وجود ندارد، و غرض از اخلاق همین احکام استثناپذیر اخلاقی است. و عمل به همین ارزشهای اخلاقی، بهترین ضامن عدل و عفت مطلوب اجتماعی است. و تاریخ شیطنت‌ورزی‌های آدمیان گواهی می‌دهد که به نام اخلاق برتر و عدل عالیتر چه جفاهایی که با اخلاق موجود نکرده‌اند و چه فریبهایی که به کار نبسته‌اند!

برای رهایی از جامعه‌ای پر از دروغ و تزویر و نفاق، راهی نیست؛ جز اینکه جامعه‌ای پراز دروغ و تزویر و نفاق را به هیچ قیمتی نخواهیم، و لازمه این امر آن است که هر حيله و شیوه‌ای که چنان مجموعه‌ای راموجه می‌سازد، ناموجه بشماریم و هیچ نظام اخلاقی و سیاسی و اجتماعی را که مولد و مبدع چنان حيله‌هایی است، اخلاقی ندانیم. بهترین جلوه‌گاه عدل و تنها جلوه‌گاه آن همین احکام اخلاقی است و آنجا که این احکام حرمتی و ظهوری ندارند، عدل هم حاکمیت و هویتی ندارد. نظامی که برای رسیدن به اهدافش و برای حفظ پایداری و تعادلش، و برای تأمین نیرومندی و ثباتش، محتاج تعطیل احکام استثنای پذیر اخلاقی است، از اصل، نظامی غیر اخلاقی است.

عمده این است که اذعان کنیم که اخلاق طبیعی (اخلاق تابع) و اخلاق متعالی ابدی از تقبیح و طرد چنان نظامی عاجزند. چرا که یکی اخلاق را در جامعه و از جامعه می‌داند و دیگری فلسفه‌وار آن را با همه جهانها و جوامع، ممکن می‌سازد، چرا که این اخلاق، اخلاق هر جامعه ممکن است؛ لذا دست رد به سینه هیچ نظامی نمی‌زند. و بالاتر از آن، عدل و عفت و حکمت را همچون پریان و جنیان، چنان بی‌صورت می‌کند که می‌توانند به هر صورتی درآیند. دریاب استثنای پذیری قواعد اخلاقی باید این نکته را نیز افزود که ارزشهای خادم این ویژگی را دارند نه ارزشهای مخدوم مانند نیکی عدل و ایثار و شجاعت. (۱۰۶)

نسبیت در اخلاق

هنگامی که سخن از اخلاق می‌رود می‌توان سه گونه محتوا را در آن تشخیص داد:

- ۱- اصل اینکه انسان موجودی اخلاقی است.
 - ۲- ارزشهای اصیل و آغازین اخلاقی مانند عدالت، آزادی، خوشبختی، تکامل.
 - ۳- آداب و ارزشهای ثانوی اخلاقی که از اصول آغازین مایه می‌گیرند.
- الف - براین اساس ممکن است منظور از نسبی بودن اخلاق این باشد که در جوامع متفاوت، آداب و اصول اخلاقی متفاوتی حاکم است. در مورد این معنا از نسبیّت باید گفت که این معنا، سخنی است تجربی - علمی و تا آنجا که کاوشهای علمی و تجربی نشان می‌دهد، در صحّت آن تردید نمی‌توان کرد؛ پوشیدگی یا عریانی زن، ازدواج با محارم، طلاق، رفتار با

زیردستان، روابط زن و شوهر، روشهای تعلیم و تربیت کودکان و غیره، درهرجامعه‌ای به گونه‌ای است و حکمی خاص دارد و برآن‌ها محدودیتهایی حاکم است و میزان مجاز و غیر مجاز آنها متفاوت است و خوب و بد در هر یک مصداقی خاص دارد.

درپاسخ باید گفت که حقیقت این است که نه اصل اخلاقی بودن انسان، نسبی است و نه ارزشهای اولیه و بنیادین اخلاقی (مانند عدالت) نسبی‌اند. آنچه آداب و رسوم را نسبی کرده و مایه تفاوت ارزشها و روشهای اخلاقی درجوامع متفاوت شده است، همان اصل انتخاب اصلح است که با حره قاطع واقع بینی اخلاقی، آنچه را که با واقعیتها در تضاد بوده حذف کرده و آنچه را که ماندنی بوده نگه داشته است.

ب - معنای دوم نسبت اخلاق، نیازمند بودن آن به شرایط اجتماعی - اقتصادی و برخاستن همه ارزشها از دامن واقعیتهای طبیعت واجتماع است.

این نوع نسبت نیز به دو دلیل مخدوش است: اولاً این ادعا دچار مشکل منطقی استنتاج ارزشها از هست‌ها و واقعیتهاست. ثانیاً کمترین نتیجه این نوع نسبی‌گرایی بستن در داوری و ارزیابی و بازکردن باب فرار و توجیه است. چرا که هرکس می‌تواند بااستناد به ارزشهای ساخته خویش خود را تبرئه کند و از ملامت و مجازات مصون بدارد. (۱۰۷)

مطلق بودن اخلاق

دست کم یک ارزش مطلق اخلاقی وجود دارد که می‌توان آن را به منزله معیاری عام برای خوب و بد بودن به کار گرفت و آن این است که هرکس هرچه را خودش خوب می‌داند، اگر بروفق آن عمل نکند، سزاوار ملامت است و نیز هرکس هرچه را بد می‌داند اگر بروفق آن عمل کند، سزاوار ملامت است. در حقیقت ماهمه در عمق ضمیر خود به این اصل ایمان داریم. و امروزه پیشینیان را با اتکا به همین اصل محاکمه و داوری می‌کنیم. ما اگر چه برده داری را از ریشه محکوم و مذموم می‌دانیم، نمی‌توانیم این ارزش کنونی خود را به عمق تاریخ ببریم و همه انسانهایی را که در عصر برده داری می‌زیسته‌اند، شرور و پلید بشماریم.

ما نه تنها چنین نمی‌کنیم، بلکه با اتکا به اصل یاد شده، اگر کسانی با بردگان خود خوشرفتاری می‌کرده‌اند، به این دلیل که برده نوازی را نیکو می‌پنداشته‌اند، نیکشان می‌شماریم و به نیکی از

آنان یاد می‌کنیم و نیز اگر کسانی طلاق دادن زن را بد می‌پنداشته‌اند و در عین بد پنداشتن، بدان مرتکب می‌شدند، ملامتشان می‌کنیم.

اخلاقی بودن انسان، معنایی جز این ندارد که هر کار انسان همواره قابل ارزیابی و خوب و بدکردن است.

تفاوت اعمال آدمیان، مانند تفاوت چوب و سنگ نیست. تفاوت چوب و سنگ، تفاوتی طبیعی و ساختمانی است. اما تفاوت کارهای انسانها تفاوت ارزشی است و این تفاوت همیشه کسانی را در زمره خوبان و کسانی را در زمره بدان جای می‌دهد. و همین است معنای اصل عام اخلاقی بودن انسان، که همه جایی و همیشگی است و استثنا بردار نیست. حال، این اخلاقی بودن مصداق نمی‌یابد مگر اینکه انسان به ارزشهایی اخلاقی باور و پایبندی داشته باشد. آن ارزشها نیز در اساس خود، به چند ارزش مادر (از قبیل عدالت و تقوی) برمی‌گردند که از نسبت برکنار و از محدودیت زمانی به دورند؛ چرا که انتخاب از میان این ارزشهای مادر، خود نیازمند داشتن اصلی انتخاب‌گر است. و این اصل خود می‌باید مقبول و مسلم باشد و نسبی هم نباشد.

خلاصه یا باید باب ارزیابی را در اخلاق بست و حتی از اخلاق نسبی هم دم نزده و یا با قبول اخلاق نسبی به وجود اخلاقی مطلق نیز گردن نهاد و از رود به دریا راه جست. (۱۰۸)

معنایی دیگر از نسبیت

معنای سوم نسبیت را می‌توان رعایت ادب مقام یا تابعیت از مقتضای مقام دانست و این خود تنها در حوزه ارزشهای خادم معنا دارد نه ارزشهای مخدوم. توضیح اینکه هنگامی که گفته می‌شود در جهان جدید، ارزشها تغییر یافته‌اند، مقصود ارزشهای خادم است نه مخدوم. در بحث توسعه و مدرنیته، تحوّل ارزشها در واقع به تحوّل ارزشهای خادم برمی‌گردد؛ نه مخدوم. اخلاق در اصل به معنای ادب مقام است، ادب مقام جنگ، ادب خلوت، ادب کلاس درس، ادب نفس، ادب ربّ و... لذا اگر مقام تغییر کند، ادب مقام هم دگرگون خواهد شد. این تغییر را نمی‌توان نسبیت (مذموم همانند معنای دوم نسبیت) تلقی کرد بلکه این امر تنها به معنای تبعیت از مقتضای مقام است. همانند طفلی که چون بزرگ شود،

جامه‌اش را عوض می‌کند. استثناهای اخلاقی هم گواه این امر است. اخلاقیون بر این نظرند که در بعضی موارد دروغ گفتن رواست. دلیل این امر این است که چون مقام عوض شود، ادب مربوط به آن نیز تغییر خواهد یافت. ولی این تحوّل تنها در ارزشهای خادم رخ می‌دهد نه ارزشهای مخدوم. از این رو بحث نسبیت - به این معنا - تنها در حوزه ارزشهای خادم مورد بحث قرار می‌گیرد؛ نه ارزشهای مخدوم. این نکته نیز روشن است که ارزشهای خادم، آداب مقام اند، پس هر تحوّل که در زندگی رخ بدهد، لاجرم در قلمرو اخلاقیات (یعنی ارزشهای خادم زندگی) نیز منعکس می‌شود. (۱۰۹)

تحوّل در اخلاق دینی نیز امری روشن است؛ امروزه یک متفکر دینی اگر بخواهد از توکل، زهد، قناعت و... تعریفی ارائه دهد، تعاریف سابق را تکرار نمی‌کند. هم می‌توان در یک جامعه توسعه یافته و صنعتی از زهد و قناعت و... سخن گفت و هم در یک جامعه روستائی؛ کار عالم دین هم همین است که در هر عصری، به مقتضای تحوّل که در معیشت راه می‌یابد، این مفاهیم اخلاقی را از نو تعریف و تطبیق کند. (۱۱۰)

۵- اخلاق و منطق

مهمترین مسأله منطقی در حوزه اخلاق، مسأله ارتباط یا عدم ارتباط منطقی میان واقعیات و ارزشها یا حقایق و اعتباریات یا علم و اخلاق است. در اینجا به بررسی در باب این موضوع پرداخته می‌شود.

طرح مسأله

می‌توان گفت پرسش اساسی و مهم در ارتباط منطق با اخلاق این است که آیا از مقدمات یا مقدمه‌ای که حاوی هست و نیست است، می‌باشد و به حوزه واقعیات و حقایق مربوط می‌شود، می‌توان به نتیجه حاوی ارزش، باید و نباید و خوب و بد رسید؟ آیا امکان استنتاج منطقی میان هست‌ها و باید‌ها وجود دارد؟ آیا با تکیه بر حقایق، واقعیات و علم می‌توان اخلاق و ارزش آفرید و تولید کرد؟

شاید بتوان گفت که امروزه بارزترین و آشکارترین نقطه بروز چنین رابطه‌ای، در حوزه رابطه

علم و اخلاق است. اخلاق که روزگاری پشتوانهٔ مینوی و الهی داشت، امروز، از دیدگاه بسیاری، اگر در پناه علم نخزد و از حمایت او برخوردار نباشد، چیزی است در ردیف هیأت بطلمیوسی و یا مزاجهای چهارگانهٔ جالینوسی که می‌باید آن را همراه سایر سخنان باطل کهن به مزبله فراموشی فروریخت. اگر روزگاری فرمانهای خداوندان و یا هوسهای جباران تاریخ، اخلاق ساز و قانون آفرین بود، امروز تنها در صلاحیت علم است که اخلاق بیافریند و بشر را به باید و نباید خود رهنمون باشد. شناخت صحیح جهان و داشتن معرفت علمی دقیق می‌تواند و می‌باید تعیین‌کنندهٔ راه و روش زندگی باشد. اخلاقی که از قوانین علمی تغذیه نکند و بر معرفت صحیح جهان متکی نباشد، به قول فوریه، نقاد مشهور اخلاق، چیزی است همچون چرخ پنجم ماشین که به هیچ کار نمی‌آید. برای مثال، وقتی که دانستیم تشعشعات رادیواکتیو سرطان‌زا هستند (علم) آن‌گاه می‌دانیم که باید از آنها حذر کنیم (اخلاق). یا وقتی که ساختمان فاسد و ستمگر و غاصب یک نظام اجتماعی را به درستی تحلیل کردیم (شناخت) آنگاه در برانداختن آن مسئولیت می‌یابیم (اخلاق). اینها و صدها نمونه از این قبیل به روشنی نشان می‌دهند که علم است که اخلاق را می‌زاید و دانش است که ارزش را می‌آفریند و شناخت است که تعهد می‌آورد.

در باب معنای علم و اخلاق نیز اجمالاً باید گفت که:

علم یعنی معرفت واقعیتهای و اخلاق یعنی معرفت ارزشها. در علم سخن از طبیعت می‌رود و در اخلاق از فضیلت. چگونه هست و چگونه نیست به عهدهٔ علم است و چه باید کرد و چه نباید کرد به عهدهٔ اخلاق.

مجموعه معارفی که به نحوی جزئی یا کلی به توصیف چگونگی هستی‌ها می‌پردازند و قضایایی که به هست و نیست ختم می‌شوند و رابطهٔ بین چند عامل را نفی و یا اثبات می‌کنند یا می‌گویند نسبت الف به ب چنین است یا چنین نیست، علم نامیده می‌شوند؛ اما قوانین اخلاقی قوانینی هستند که یا اشیا و امور خارجی را ارزیابی می‌کنند و یا به نحو جزئی یا کلی سخنی از باید و نباید می‌گویند و یا به اقدامی دعوت می‌کنند. (۱۱۱)

اگر بخواهیم به تعبیر دقیقتر، مسألهٔ منطقی خود را بیان کنیم باید بگوییم که آیا از برهم انباشتن ادراکات حقیقی که هم لغوناپذیر و همه جایی و همگانی و مشمول صدق و کذب

هستند، می‌توان به نتایجی رسید که اعتباری، لغوپذیر و همگانی و همه‌جایی و مشمول صدق و کذب نیستند. (۱۱۲)

بی‌فایده نخواهد بود اگر فهرستی از واژه‌هایی را که به شیوه‌های گوناگون تقابل مفاهیم «باید و هست» را نشان میدهند، به دست دهیم تا در کشف مسأله منطقی اخلاق ما را یاری رساند: (۱۱۳)

۱- اعتبار	حقیقت
۲- وضع	طبع
۳- تدبیر	تقدیر
۴- تصمیم	واقعیت
۵- حقیقت	واقعیت (در امور اجتماعی)
۶- ارزش	دانش
۷- تکلیف	توصیف
۸- باید	هست
۹- اخلاق	علم
۱۰- فضیلت	طبیعت
۱۱- انشاء	اخبار انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۲- امر	خبر
۱۳- فریضه	فرضیه

تاریخچه مسأله هست - باید

آغاز طرح مسأله رابطه هست - باید را باید در آرای دیوید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی قرن هیجدهم جویا شد. وی در کتاب «در باره اخلاق» در ذیل عنوان «در باب اینکه باورهای اخلاقی، قابل استنتاج از عقل نیستند» توضیح می‌دهد که چرا از عقل و منطق نمی‌توان انتظار داشت که یک قضیه اخلاقی را به اثبات یا ابطال برساند. هیوم در عبارتی از سخنان خود آشکارا بر نادرستی گذر از واقعیات و هست‌ها به باید‌ها و ارزش‌ها صحه می‌گذارد:

«... در همه نظامهای اخلاقی که من تاکنون دیده‌ام، همیشه ملاحظه کرده‌ام که بنیانگذار مکتب، برای مدّتی به روش معمول استدلال می‌کند و وجود خدایی را اثبات می‌کند و یا درباره امور انسانها سخنانی می‌گوید.

ناگهان با کمال تعجب می‌بینیم که به جای روش معمول افزودن قضایایی که مشتمل بر «هست» و «نیست» اند، ناگهان همه قضایا دارای «باید» و «نباید» می‌شوند ... خیر و شر و فضیلت و رذیلت، اساساً بر مبنای روابط بین اشیا بنا می‌شوند و مضمون ادراک عقل نیستند». این اندیشه فشرده هیوم، تنها در اوایل قرن بیستم بود که بار دیگر، و از زبان فیلسوفی دیگر، اظهار و تکرار گردید. جی.ای. مور فیلسوف انگلیسی در کتاب خود بنام «مبانی اخلاق» به این مسأله اشاره کرده است. وی از «مغالطه طبیعت گرایان» سخن گفته است و این همان مغالطه نهفته در هر گونه اخلاق علمی است. به نظر مور مفهوم «خوب» یک مفهوم تجزیه‌ناپذیر، بسیط و توصیف‌ناپذیر است. تحلیل وی از بساطت و تجزیه‌ناپذیری مفهوم خوب و معاوضه‌ناپذیری آن با هیچ یک از اشیا و صفات طبیعی (مانند لذت و ...) آشکارا با نظر هیوم که معتقد است «باید» و «هست» با هم بی‌رابطه‌اند، و بد و خوب از امور حقیقی بر نمی‌خیزند، قرابت بسیار دارد. همه سخنان مور که در پوشش تبیین مفاهیم خوب و بد صورت می‌گیرد، به سهولت و به طور مستقیم به باید و نباید قابل ترجمه و تحویل‌اند و بر این اساس آرای هیوم و مور، در حقیقت مکمل یکدیگر و نشان‌دهنده وحدت اندیشه آنان است.

در مشرق زمین نیز سید محمد حسین طباطبایی حکیم و مفسر معاصر که به طرح و حلّ مسأله ادراکات اعتباری و رابطه آنها با ادراکات حقیقی پرداخته، بی‌هیچ اشاره‌ای به آرای فلاسفه مغرب زمین خود در این وادی گام زده است. آرای این فیلسوف در مقاله ششم (ادراکات اعتباری) کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» آمده است. در دیدگاه این حکیم نیز میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری رابطه منطقی وجود ندارد. (۱۱۴)

مثالها و مواردی از مغالطه هست - باید

مغالطه هست - باید و استنتاج ارزش از واقعیت‌گریبان بسیاری را گرفتار ساخته است و به صورتهای مختلف خود را در افراد و مکاتب متعددی نمودار ساخته است. در اینجا به مواردی از این مغالطه اشاره می‌شود:

- ۱- اگر نژادها با هم مختلف اند پس ما هم باید با آنها رفتار مختلف داشته باشیم و همه را به یک چشم ننگریم.
- ۲- از آنجا که فقر واقعیتی پایدار است که حضور آن در سراسر تاریخ احساس می‌شود، پس باید به وجود آن مانند یک امر طبیعی که باید از این پس نیز موجود باشد و در برانداختن آن نباید کوشید، اعتراف کرد!
- ۳- آداب و سنن از قدیم بوده‌اند پس باید در حال و آینده نیز موجود باشند و استمرار یابند.
- ۴- اراده خداوند بر این تعلق گرفته است که جمعی فقیر باشند پس نباید در ریشه‌کن کردن فقر کوشید.
- ۵- ضعیف می‌میرد پس ضعفا باید بمیرند و نباید مانع از مرگ آنها باشد.
- ۶- این بیمار در حال مرگ است پس بگذارید بمیرد و نباید مانع از مرگ او شد.
- ۷- چون ممکن است دارویی برای رفع بیماریها کشف شود پس نباید گذاشت تا فرد خودکشی کند.
- ۸- در طبیعت ضعیف پایمال می‌شود پس باید ضعیف را پایمال کرد.
- ۹- برجهان ستیزه و مبارزه و نزاع و جنگ اضداد حاکم است پس ما باید اهل نزاع و مبارزه و ستیز با مخالفان باشیم.
- ۱۰- مرد در خود عنصر چند همسری را دارد (بسیاری اسپرم‌ها) پس مرد باید چند همسری گزیند.
- ۱۱- زن در خود عنصر یک همسری دارد (وجود یک تخم برای باروری) پس زن باید تک همسری را برگزیند.
- ۱۲- درد زایمان در طبیعت زن است پس باید زن در هنگام زایمان درد بکشد.
- ۱۳- آمیزش جنسی، بارورکننده است پس نباید از وسایل جلوگیری از بارداری استفاده کرد.
- ۱۴- در اجتماع فلان عمل رواج دارد پس باید آن عمل را انجام داد.
- ۱۵- بر عالم ماده و جهان فیزیکی نسبیّت حاکم است پس باید در عمل و رفتار نیز قایل به نسبیّت بود.
- ۱۶- چون کالا (نیروی کار یا ...) در اجاره من بوده است و بر روی موادّ خامی که من در اختیار

قرار داده‌ام، عمل صورت گرفته است و با صرف سرمایه من، تولید کالا و بهره‌گیری از نیروی کار، میسر شده است، پس باید محصول کار متعلق به من باشد. (در نظام سرمایه‌داری)

۱۷- چون من نیرو صرف کرده‌ام و مولد اصلی و مستقیم کالا هستم پس باید کالا متعلق به من باشد؛ نه از آن کسی که کار نکرده و فقط سرمایه اندوخته است. (در نظام سوسیالیستی) (۱۱۵)

نقد و بررسی نظریه استنتاج باید از هست.

نقد استنتاج منطقی باید از هست، نخست می‌بایست از دیدگاه و منظر منطقی صورت بگیرد. بر این اساس نخست اوصاف استنتاج درست منطقی بر شمرده می‌شود تا اشکال منطقی استنتاج باید از هست، روشن گردد. شرایط صحت استنتاج منطقی این است که:

۱- نتیجه با مقدمات در تناقض نباشد؛ برای مثال از دو مقدمه همه جوانها نیرومندند. حسن جوان است. می‌توان به این نتیجه رسید که: «حسن نیرومند است» نه آنکه «حسن نیرومند نیست»؛ چرا که نیرومند نبودن حسن، خلاف این فرض است که همه جوانها (و از آن میان حسن هم) نیرومندند.

۲- نتیجه، نمی‌باید مشتمل بر واژه‌ای باشد که مقدمات از آن خالی‌اند. در قیاس یاد شده نمی‌توان نتیجه گرفت که پس «حسن عرب است» چرا که در آن واژه بیگانه «عرب» که در مقدمات وجود ندارد، یافت می‌شود. و اما اگر ورود این بیگانگان مجاز شمرده شود، دیگر مرزی بر جا نخواهد ماند و همه کس اهل همه کشوری می‌تواند بود. یعنی از هر قیاسی هر نتیجه‌ای می‌توان گرفت و این همان بی‌منطقی و پراکنده‌گویی است. شاید کسی گمان کند که هر چه در نتیجه، واژه‌های بیگانه بیشتر باشد، بیگانگی نتیجه با مقدمات بیشتر می‌شود. ولی این ادعا صواب نیست. بلکه در این مقام قانون «همه یا هیچ» حاکم است. یا هیچ واژه بیگانه در نتیجه نباید یافت شود و یا اگر یافت شد، یکی و هزار تا نخواهد داشت، نتیجه در هر صورت از مقدمات گسسته می‌شود و مجموعه سخن، نامربوط و بی‌منطق خواهد بود.

۳- صدق و کذب نتیجه، نمی‌باید برای مقدمات بی تفاوت باشد. اگر «نیرومند بودن همه جوانان» و «جوان بودن حسن»، هر دو راست باشند، مسلماً «نیرومند بودن حسن» نیز راست خواهد بود؛ یعنی با قبول راستی آن دو مقدمه، در راستی نتیجه نمی‌توان تردید کرد. تردید کردن در راستی نتیجه، مستلزم تردید در صحت مقدمات است. به عبارت دیگر،

مقدمات قیاس نسبت به صدق و کذب نتیجه بی تفاوت نیستند و اگر فرض کنیم که نتیجه دروغ است، مسلماً مقدمات نیز دروغ خواهند بود. (البته از درستی نتیجه نمی توان درستی مقدمات را نتیجه گرفت.) اما اگر از آن قیاس نتیجه بگیریم که حسن عرب است. در این حالت به خوبی در می یابیم که در عین پذیرش درستی دو مقدمه، به طور جدی در عرب بودن حسن می توان تردید کرد؛ یعنی حسن چه عرب باشد و چه نباشد، آن دو مقدمه به صحت خود باقی اند. و به بیان دیگر، مقدمات نسبت به صدق و کذب نتیجه بی تفاوت اند. حال برای بررسی منطقی استنتاج «باید» از «هست»، از طریق مثالی خاصی، به تطبیق شرایط استنتاج صحیح منطقی بر آن می پردازیم. فرض می کنیم قیاسی بدین صورت تشکیل یافته است که:

X سیانور کشنده است.

- هر کس سیانور کشنده را بخورد می میرد.

∴ پس شخص باید سیانور نخورد.

مهمترین مشکل این استدلال و استنتاج منطقی این است که واژه ای در نتیجه وجود دارد که در مقدمات از آن خبری نیست و آن واژه «باید» (اخلاقی) است. (البته این نکته هم قابل طرح است که صدق و کذب نتیجه برای مقدمات بی تفاوت است.)

ممکن است گفته شود که استنتاج «باید» از «هست» از طریق غیر قیاسی ممکن است و نه الزاماً از طریق قیاسی. یعنی فرض می کنیم که از قضیه «سیانور کشنده است» به روش غیر قیاسی قضیه مرکب «یا سیانور کشنده است و یا باید سیانور خورد» را استنتاج می کنیم.

ولی در پاسخ باید گفت که از این قضیه مرکب صادق، نمی توان لزوماً درستی «باید سیانور خورد» را نتیجه گرفت؛ چرا که می توان از قضیه «سیانور کشنده است». قضیه مرکب «یا سیانور کشنده است و یا نباید سیانور خورد» را به طور صد در صد منطقی نتیجه گرفت. خلاصه از آن قضیه علمی، می توان دو نتیجه متناقض اخلاقی (یا حتی غیر مربوط به اخلاق) را به دست آورد و در مورد صحت هر دوی آنها در تردید بود. و این معنایی جز این ندارد که اولاً اخلاق از علم بر نمی خیزد و ثانیاً در صورت برخاستن، عاجز از راهنمایی است؛ یعنی هم بی هویت است و هم بی کفایت. (۱۱۶) (این نکته نیز قابل ذکر است که هست ها نیز از باید ها قابل استنتاج نیستند و همین مشکلات منطقی، در باب چنین استنتاجی نیز، خود را آشکار خواهد ساخت.)

علاوه بر نقد منطقی اخلاق علمی، این نوع اخلاق یعنی اخذ باید و ارزش از واقعیت و

طبیعت، از نظر عملی نیز قابل نقد است؛ یعنی از این نظر که اصولاً امکان ندارد تا مشی طبیعت را ملاک عمل قرار داد. مشی طبیعت چنان تو در تو و پیچاپیچ و پرشاخ است که پیروی از همه آنها و همگامی با همه آنها مطلقاً میسر و ممکن نیست و از طرف دیگر همگامی با بعضی و ترک بعضی دیگر سرپیچی صریح از اخلاق علمی و تسلیم به انتخاب بر مبنای ارزشهای مستقل است. (۱۱۷)

در واقع باید گفت اخلاق برآمده از «هست‌ها» دچار بی‌هنری و بی‌کفایتی خواهد بود و در عمل هیچ‌گونه راهنمایی و راهگشایی نمی‌تواند کرد؛ چرا که از هر «هست» صدگونه «باید» برمی‌خیزد و اگر اخلاق علمی رو است باید به همه آن بایدهای متناقض عمل کرد. که البته کاری غیر عملی است. و اگر از میان آن بایدها، باید انتخاب کرد، این باید دوم از کجا خواهد آمد و این انتخاب خود براساس چیست؟ (۱۱۸)

اساساً در برابر هر واقعیت خارجی، حدائق دو گونه عکس‌العکس می‌توان داشت: یا می‌توان آن را تقویت کرد و در جهت آن گام برداشت و یا در جهت خلاف آن و برای تضعیف آن اقدام نمود. هر یک از این دو راه را که برگزینیم، در حقیقت یک انتخاب صورت داده‌ایم. پس در مقابل هر «هست» چندین باید می‌توان یافت و انتخاب از میان این بایدها، مطلبی است که از خود هست، بر نمی‌آید و برای آن معیار دیگری باید جست، همان معیارهای جاودانه اخلاقی. (۱۱۹)

انتخاب‌های اخلاقی ما، اگرچه ناظر به ساختمان طبیعی ما و درباره آنها هستند، اما مستقیماً از آنها مایه نمی‌گیرند. ریشه آنها در جای دیگر است و از چشمه‌ای فوران می‌کنند که باید خیز است. از طبیعت به فضیلت راهی نیست و از بودن چیزی به انتخاب آن پل نمی‌توان زد. اگر طبیعت را برآمدن و تکامل دایم و جاری بدانیم و عمل به حکم طبیعت را روا و واجب بپنداریم می‌توانیم هر عملی را مجاز بشماریم.

مباحث گذشته این نتیجه را خواهد داد که از فرض یک باید اصیل و نخستین نمی‌توان چشم پوشید. و اخلاق مبدایی دارد که بالاخره از علم جداست و بایدها را نمی‌توان تا نقطه نهایی به «هست‌ها» برگرداند. و حتی عمل به احکام فطری را وقتی می‌توان واجب شمرد که قبلاً اصلی دیگر داشته باشیم که بگوید: باید عمل به مقتضای فطرت و خلقت کرد. یعنی انتخاب احکام فطری و طرد احکام غیر فطری (بایدهای اعتباری) خودمحکوم یک باید اعتباری نخستین است که خود آن را بر مبنای فطرت نمی‌توان توجیه کرد و تا آن را نداشته باشیم اینها همه به صرف فطری بودن، قاطعیت و الزام نخواهد داشت. (۱۲۰)

بر این اساس می‌توان گفت که هرگاه واقعیت با نوعی ارزش مستقل همراه شود، آن‌گاه می‌تواند دستور کار و ارزش و باید تولید کند. یعنی واقعیت + ارزش = ارزش. برای مثال، اگر در مقدمه‌ای داشته باشیم که «X» دارای بیماری لاعلاجی است و در مقدمه دوم چنین بیاوریم که «هر بیمار لاعلاجی را باید وا گذاشت تا بمیرد» یا «در حفظ حیات هر بیمار لاعلاجی باید کوشید» آن‌گاه می‌توان به نتایج ارزشی رسید. (۱۲۱)

رابطه واقع بینانه علم و ارزش

رابطه واقع بینانه علم و ارزش را می‌توان بدین ترتیب بیان داشت که: دانش می‌تواند تشخیص دهد چه کاری را نمی‌توان کرد. و وقتی کاری را نتوان کرد، نه می‌توان در آن ارزشی جست و نه می‌باید بدان فرمان داد. به بیان دیگر، ما از توصیفهای علمی و فلسفی طبیعت و خلقت، نمی‌توانیم متوقع باشیم که به ما نشان دهند چه باید بکنیم. این در برای همیشه بسته است، اما از این توصیفات می‌توانیم بیاموزیم که چه نباید بکنیم. واقع بینی و نظر به واقعیات داشتن این نیست که ببینیم راه فطرت یا طبیعت یا تاریخ چیست تا همان را برگزینیم. این همان اخلاق ویران علمی است. واقع بینی اخلاقی این است که دریابیم چه کاری در تضاد با فطرت و طبیعت است و ناشدنی است تا آن را انجام ندهیم و به انجام دادن آن نیز فرمان ندهیم. کشفهای علمی هیچگاه نمی‌تواند اصول اخلاقی بیافرینند ولی می‌تواند اصولی اخلاقی را که اجراپذیر نیستند، آشکار سازند. یعنی از توافق با طبیعت نمی‌توان درس اخلاق گرفت ولی از تضاد با طبیعت، می‌توان بهره‌های اخلاقی جست. گرچه نمی‌توان به کمک علم و شناخت طبیعت، دستوری اخلاقی را ثابت نمود، اما می‌توان آن را باطل کرد. علم اخلاق آفرین نیست اما اخلاق کش هست. کار علم در قلمرو اخلاق، ایجاد و پرورش نیست بلکه حذف و تصفیه است؛ چنین است که رشد تدریجی علم، رشد تدریجی اخلاق را نیز به همراه دارد. یعنی هر چه علم فربه‌تر می‌شود اخلاق ناب‌تر می‌گردد و با کشف بیشتر چگونگی‌های طبیعت و با پرده برداشتن از شدنی‌ها و ناشدنی‌ها و با انباشتن اطلاعات نسبت به ساختمان جهان خارج، اخلاقیات نیز از زاویه پیراسته‌تر می‌شوند و غبارکهنگی و ناتوانی از سر و رویشان زده‌تر می‌شود.

اصولاً دستوره‌های اخلاقی نماینده توقعات ما از افراد و جوامع‌اند. و این توقعات برآمدنی نیستند؛ مگر اینکه در حوزه توانایی فرد یا اجتماع قرار گیرند. برای یافتن و کشف میزان توانایی یک مجموعه، راهی جز شناخت علمی آن مجموعه نیست. از این رو علم، میزان توانایی مخاطبی را که به او اندرز اخلاقی می‌دهیم، معلوم می‌کند و همین که معلوم شد انجام دادن کاری از توان کسی یا جامعه‌ای خارج است، اندرز ما به سخنی بدل می‌شود که همواره شکست خواهد خورد و همیشه لغو خواهد گشت و در نتیجه غیر واقع بینانه و غیر اخلاقی خواهد بود.

خلاصه هنگامی که علم ثابت کرد عملی امکان‌ناپذیر است و توقع داشتن آن عبث و لغو است، دستوری که به آن عمل فرمان می‌دهد، شکسته می‌شود و مشمول حذف و تصفیه می‌گردد. برای مثال ما از همه می‌خواهیم که بر خشم خود مسلط شوند. اما امروزه به برکت علم برای ما مسلم است که بیماران مبتلا به هیپرتیروئیدسم؛ یعنی کسانی که ترشحات غدد تیروئید آنها بیش از مقدار متعارف است، به هیچ روی قادر به تسلط بر خشم خویشان نیستند و دستور فرو خوردن خشم به آنان دادن، دستوری است که همواره شکسته می‌شود و از این رو دستوری غیراخلاقی است. (۱۲۲)

رابطه علم و ارزش را می‌توان در دو قالب ناممکن و ممکن و مطلوب بدین صورت نمایش داد:

- ۱- ناممکن: اگر تئوری و نظریه X درست باشد (هست‌ها)، آن‌گاه باید به X عمل کرد (بایدها) - تئوری و نظریه X درست است.
- ∴ پس باید به X عمل کرد.

$$p \longrightarrow q$$

$$p$$

$$q$$

این رابطه همان رابطه استنتاجی باید از هست می‌باشد و کاملاً غیر منطقی است.

- ۲- ممکن و مطلوب: اگر باید به X عمل کرد پس می‌توان X را انجام داد.

انسان توان انجام دادن X را ندارد.

∴ پس نباید به X عمل کرد.

$$\begin{array}{l} p \longrightarrow q \\ \neg q \\ \hline \neg p \end{array}$$

کشف دقایق و زوایای مکانیسم‌های روانی و اطلاع بر نهانیهای رشد ذهن و شخصیت و تاثیر این اکتشافات بر روشهای تعلیم و تربیت، از جلوه‌های چشمگیر اندیشه‌ای است که می‌توان آن را واقع بینی اخلاقی نام نهاد.

یک پرسش و پاسخ آن

ممکن است این پرسش برای برخی مطرح شود که وقتی می‌گوییم علم و واقعیت، اخلاق نمی‌آفریند و دانش، ارزش ساز نیست؛ پس بر این اساس هرکاری مجاز خواهد بود و به انجام هر عملی می‌توان فتوی داد. در پاسخ باید گفت که اولاً این دیدگاه خود نوعی اخلاق علمی است که از امری حقیقی، روشی اخلاقی استنتاج می‌کند. یعنی از «عجز علم از اخلاق آفرینی» که یک ادراک حقیقی است، نتیجه‌ای اعتباری می‌گیرد که پس «حق داریم هر کاری بکنیم». و این البته استنتاجی نارواست.

ثانیاً با صرف نظر از سستی استنباط فوق، همین اصل که «هرکاری مجاز است» خودسخنی غیر واقع بینانه و غیر اخلاقی است. آزادی مطلق و بی‌شرط، به نفع آزادی می‌انجامد. یعنی از جواز همه کار، اسارتها و محدودیتهای بیشماری پدید می‌آید. آزادی کامل هیچ‌گاه تحقق نمی‌پذیرد و کوشش برای ایجاد آن همیشه به شکست می‌انجامد. واقع بینی، الزام می‌کند که دعوت به آنارشسیسم اخلاقی، دعوت به کاری ناشدنی و شکست‌پذیر است؛ از این رو، اخلاقی بودن انسان، و به نظامی از ارزشها ایمان داشتن و از آنها پیروی کردن، امری است که صددرصد مقتضای واقع بینی است، یعنی خلاف آن نشدنی است. (۱۲۳)

۲- فلسفه اخلاق دکتر مهدی حائری یزدی

دکتر مهدی حائری یزدی در زمره فلسفی‌اندیشان برجسته معاصر ایران است که آثار و افکار ارزشمند و ژرفی از خود به یادگار نهاده است. بخشی از اندیشه فلسفی استاد حائری، معطوف به کاوش‌های فلسفی در حوزه اخلاق می‌باشد. در این مختصر تلاش بر این است تا نگاه کوتاهی بر اخلاق‌شناسی فلسفی استاد بیفکنیم و به بخشی از تفکر فلسفی ایشان در باب اخلاق، که از آثار ایشان استخراج و یا استنباط شده است، اشاره کنیم.

علم اخلاق و فلسفه اخلاق

به طور کلی علم اخلاق، به هستی‌هایی که تحت قدرت و اراده و اختیار ماست، تعلق می‌گیرد؛ به بیان دیگر، موضوع علم اخلاق، هستی‌های مقدور است (از آن حیث که این امور متعلق حسن و قبح و بایستی و نبایستی قرار می‌گیرند).^(۱۲۴) هستی‌های مقدور، همان افعال انسان هستند که بر اساس علم، اراده و قدرت از او صادر شده، از نبیستی به هستی می‌آیند و متصف به حسن و قبح و بایستی و نبایستی گردیده، در این حالت و از این حیث متعلق بحث علم اخلاق می‌باشند. علم اخلاق به دنبال شناخت احکام و قواعد دستوری اخلاق است. مسایل این علم از نوع مسایل اخلاق دستوری است و با نسبت‌های «استی» شکل می‌گیرند. مانند «دروغ گفتن زشت است»، «راست گفتن نیکو است»، «عدل نیکوست»، «ظلم قبیح است». (۱۲۵) به طور خلاصه در علم اخلاق در پی آن هستیم تا بدانیم کدام یک از هستی‌های مقدور - افعال - خوب، بایسته و نیکو، و کدام یک بد، نبایسته و زشت است.

فلسفه اخلاق، دانشی است که در باب مبادی تصویری و تصدیقی اخلاق بحث می‌کند. در فلسفه اخلاق در باب هستی‌های محمولی مانند بایستی، نبایستی، خوبی و بدی و... بحث می‌شود. این دانش فلسفی، در پی آن است تا به تحقیق فلسفی در باب عوارض ذاتی هستی‌های مقدور - افعال - از قبیل، خوبی، بدی، درستی، نادرستی، بایستی و... پردازد. (۱۲۶)

مباحث کلی فلسفه اخلاق

مباحثی که به طور بی‌واسطه یا باواسطه به فلسفه اخلاق مربوط می‌شوند و می‌توان از این زوایا و جنبه‌ها به مسایل فلسفه اخلاق پرداخت، به طور کلی بر چهار دسته کلی قابل تقسیم‌اند: ۱- مباحث وجودشناختی: مانند بحث در انتولوژی آستی و بایستی، چگونگی پدید آمدن بایستی از هستی، مسأله ضرورت در هستی، انتولوژی عدل در هرم هستی و... ۲- مباحث معرفت‌شناختی: تحلیل معرفت‌شناختی تصورات و تصدیقات اخلاقی ۳- مباحث منطقی: مانند رابطه منطقی (صوری و مادی) میان بایستی و آستی. ۴- مباحث مربوط به علم‌التفس فلسفی که در آن مسایلی از قبیل مبادی فعل اخلاقی مانند علم، درک ملایم، اراده و... مورد بحث قرار می‌گیرند.

در این فصل تنها به بند دوم یعنی مباحث معرفت‌شناختی و بند سوم یعنی نگاه منطقی در حوزه فلسفه اخلاق پرداخته می‌شود.

مباحث معرفت‌شناسی

مباحث معرفت‌شناختی فلسفه اخلاق را می‌توان بر اساس «متدلوژی تحقیقاتی» که در فلسفه و علوم اسلامی پذیرفته شده است، به انجام رسانید: «سرلوحه این متدلوژی تحقیقاتی، دو بخشی کردن علم به تصور و تصدیق است که در بدایت هر دانش اسلامی باید این دوگونگی به صورت اصل موضوعی یا یک روش تعلیماتی پذیرفته شده، مسلم فرض شود تا یک پژوهنده بتواند کار پژوهشگری خود را آغاز کند و به ترتیب معینی به انجام برساند.» (۱۲۷) با الهام از این روش‌شناسی می‌توان مباحث معرفت‌شناختی فلسفه اخلاق را در دو بخش کلی تصورات یا مفاهیم و تصدیقات یا قضایا مورد بحث قرار داد. در بحث مفاهیم یا تصورات به تأمل، بررسی و تحلیل تصورات اخلاقی از قبیل باید، نباید، خوب، بد و... پرداخته می‌شود. در بحث قضایا یا تصدیقات نیز به تأمل در تعابیر اخلاقی، از جهات مختلف، پرداخته خواهد شد.

تأملاتی در باب تصوّرات اخلاقی

۱. باید یا بایستی

معنای «لغوی» بایستی عبارت از وجوب و ضرورت و حتمیت است که در مقابل جواز و روایی و امکان به کار می‌رود. طرف مقابل وجوب و ضرورت، حرمت و امتناع و عدم امکان و نبایستی است. (۱۲۸)

مفهوم «اصطلاحی» بایستی نیز همان ضرورت و وجوب بالذات یا بالغیر است. (۱۲۹) ضرورت از نحوه هستی اشیا و چگونگی آن برمی‌خیزد. در واقع یک کیفیت حقیقی برای مراتب هستی است و از درجات شدت و ضعف هستی‌ها حکایت می‌کند. بدین معناست که برخی از هستی‌ها، باید باشند و برخی دیگر ممکن است باشند و ممکن است نباشند و تفاوت این دو نیز به نقص و کمال و بیشی و کمی هستی است. مراد از ضرورت بالذات آن ضرورت و بایستی است که در آن تحقق ذات و وجود شی‌نه از غیر ذات ناشی شده و نه به چیزی دیگر غیر از خود ذات وابسته است بلکه از شدت نوریت و شدت واقعیت وجود ذات ناشی می‌شود. به چنین ضرورتی، ضرورت ذاتی (فلسفی) و ازلی می‌گویند. ولی ضرورت بالغیر آنچنان ضرورتی است که خود اشیا در حد ذاتشان، ضرورت وجود نداشته و ضرورت آنها ناشی از علت می‌باشد. (۱۳۰)

مفهوم ضرورت از ملاحظه هستی برای ما حاصل شده است و هنگامی که هستی را چندگونه یافته‌ایم - هستی بی‌نیاز به غیر و هستی نیازمند به غیر - مفهوم ضرورت نیز چندگونه شده است: ضرورت بالذات و ضرورت بالغیر. مفهوم ضرورت در نهایت ناظر به نحوه هستی و بودن است و به کیفیت‌های هستی برمی‌گردد. کیفیات هستی نیز یا مستقل‌اند یا رابط، و به بیان دیگر: یا شدیدند یا ضعیف. (۱۳۱) باید و بایستی اخلاقی، نیز وصفی وجودی است و در مقام تبیین نسبتها و روابط هستی می‌باشد. «باید اخلاقی» از رابطه اراده فاعل ذی‌شعور با فعل او انتزاع می‌شود. و ناظر به اراده فاعل نسبت به تحقق فعل است. بایستی، عنوانی برای توصیف هستی‌های اختیاری و مقدور ماست. وصفی است برای بیان رابطه ایجاد و وجوبی بین فاعل و فعل. پس باید اخلاقی نیز ناظر به ضرورت و وجوب بالغیر می‌باشد. باید اخلاقی یعنی معلول اراده فاعل. بایستی اخلاقی ناظر به نحوه وجود هستی‌های مقدور و اختیاری فاعل است. (۱۳۲)

خلاصه، این نظریه، معنای ضرورتی را که از باید فهمیده می‌شود، از سنخ ضرورت بالغیر می‌داند. این نظریه، افعال اخلاقی را هستی‌های مقدوری می‌داند که فاعل و ایجاب‌دهنده آنها، انسان، اراده و علم او می‌باشد. ممکن است در باب این نظریه، چنین تصوّر شود که مثلاً هنگام حکم به «باید عدالت کرد» نظر به این داریم که عدالت معلول علم و اراده انسان است و تمام سخن ما بیش از این نیست. ولی این نظر و این توجیه صواب نخواهد بود؛ چرا که کدام اهل عرف از جمله «باید عدالت کرد» این را می‌فهمد که «عدالت معلول علم و اراده آدمی است».

منظور اصلی این نظریه، این است که با ملاحظه انسان عالم و مرید از یک سو و عدالت از سوی دیگر، او را فاعل و انجام‌دهنده آن خواهیم یافت. یعنی آدمی که عالم به امور و از اراده بهره‌مند است حتماً و ضرورتاً کار عادلانه انجام می‌دهد، این هستی خاص که مقدور آدمی است، با او رابطه‌ای ضروری دارد و ضرورت آن فقط به علم و اراده انسان بستگی دارد نه امور دیگر؛ برخلاف سایر افعال که برحسب غرضهایی غیر از خود علم و اراده وجود می‌یابند. (۱۳۳) پس معنای «عدالت باید کرد»، این است که «انسان با ملاحظه عدالت، این فعل را ضرورتاً و حتماً انجام خواهد داد» و نظر فاعل و انسان آن است که باید این فعل با اراده او تحقق یابد. (۱۳۴)

در نهایت باید گفت که بایدهای اخلاقی ناظر به ضرورت‌های بالغیر هستند که امری عقلی‌اند. برای وصول به این بایدهای اخلاقی لازم است با تحلیل عقلی به بررسی آن دسته از هستی‌ها که مقدور آدمی هستند و با اراده و علم او رابطه ضرورت بالغیر دارند، یعنی معلول علم و اراده او هستند، پرداخت تا بدین ترتیب بایدهای اخلاقی از سایر بایدها جدا و موارد آن مشخص شوند. (۱۳۵)

تقسیم‌بندی کلی مفاهیم و جایگاه مفهوم «باید»

یکی از مسایل مهمی که در مباحث معرفت‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد، اقسام مفاهیم و تقسیم‌بندی کلی مفاهیم و آنگاه بیان اوصاف دقیق هر دسته از مفاهیم می‌باشد. این مبحث سبب روشن شدن اوصاف هر دسته از مفاهیم و وجوه تفاوت و تمایز آن از دیگر تصوّرات می‌گردد. بر اساس توصیفاتی که از مفهوم «باید اخلاقی» مطرح شد، می‌توان گفت که

این مفهوم در دسته مفاهیم فلسفی قرار می‌گیرد. در اینجا لازم است تا به تقسیم‌بندی کلی مفاهیم اشاره شود و با بیان اوصاف هر یک، نوع مفهوم «باید اخلاقی» که جزو مفاهیم فلسفی است، روشنتر گردد.

برای دسته‌بندی معقولات و مفاهیم کلی می‌توان از تقسیم آنها به اولی و ثانی آغاز کرد و در ادامه، معقولات ثانی را به فلسفی و منطقی تقسیم نمود. لیکن باید توجه داشت که می‌توان به مفاهیم دیگری، مانند اعتباریات نفس‌الامری و اعتباریات عقلایی اشاره کرد. بر این اساس می‌توان گفت که مفاهیم و تصورات در پنج دسته قابل تنظیم اند: ۱- معقولات اولی ۲- معقولات ثانی فلسفی ۳- معقولات ثانی منطقی ۴- اعتباریات نفس‌الامری ۵- اعتباریات عقلایی

۱- معقولات اولی

مفاهیمی مانند انسان، درخت، سنگ و... در این دسته قرار می‌گیرند و اوصاف کلی آنها بدین ترتیب است:

- ۱- با تفکیک عوارض خارجی و محسوس یک موجود از ذات آن، به دست می‌آیند.
- ۲- مستقیماً از ما بازاء برخوردارند نه آنکه منشأ انتزاع داشته باشند؛ یعنی مصداق و همتای عینی آنها در خارج از ذهن وجود دارد و از ما بازاء عینی و همتای عینی برخوردارند.
- ۳- هر موجودی که درست منطبق بر مفهوم باشد و وجود عینی ماهیت باشد، در این حالت، مفهوم منطبق، یک معقول اول است.
- ۴- این مفاهیم را می‌توان عیناً با مصادیق عینی خود، با حمل و این همانی شایع، تطبیق و متحد ساخت.
- ۵- به تحلیل و تجزیه عقلانی کامل احتیاج دارند.
- ۶- قابل ادراک حسی و اشاره حسی هستند.

۲- معقولات ثانی

به طور کلی مراد از معقولات ثانی این است که در عقل به ظهور می‌رسند و شایسته فرض وجود خاص در ماورای محیط ذهن نیستند. یعنی این امور از بعضی مراتب وجود مطلق ناشی شده‌اند و به منبع هستی صرف باز می‌گردند.

۲-۱- معقولات ثانی فلسفی

- مفاهیمی از قبیل وجوب، امکان، علّیت و... جزو معقولات ثانی فلسفی می‌باشند. اوصاف این دسته از مفاهیم بدین ترتیب‌اند:
- ۱- با آنکه در ذهن به وجود می‌آیند ولی در خارج از ذهن به امور واقعی تعلق گرفته، و با آنها ارتباط دارند. و این ارتباط حقیقی است و از اوصاف حقیقی موجودات واقعی محسوب می‌شود و از اصالت برخوردار است. (عروض در ذهن و اّتصاف در خارج)
 - ۲- در عین حال که همتای عینی و ما بازایی در خارج ندارند و خود آنها در خارج نیستند لیکن دارای منشأ انتزاع می‌باشند.
 - ۳- قابل حمل بر اشیا خارجی هستند.

۲-۲- معقولات ثانی منطقی

- به حدی عقلانی و مجرّد هستند که به هیچ وجه نمی‌توان بین آنها و دنیای خارج تعلق و ارتباطی برقرار کرد. این مفاهیم نه وجود خارجی دارند و نه از اوصاف واقعیّت‌های موجود محسوب می‌شوند (عروض و اّتصاف در ذهن). مفاهیمی مانند جنس، فصل، قیاس و... در این دسته قرار می‌گیرند.

۳- اعتباریات نفس‌الامری

- بازگشت این اعتباریات به مطلق هستی است و به موجب منشأ اعتبار خود به نوعی، از وجود حقیقی برخوردارند. هر چیزی که از حقایق عینی اشیا و از حقیقتی از حقایق وجود انتزاع بشود ولی خودش ما بازاء نداشته باشد، از اعتباریات نفس‌الامری است. از اعتبارات است؛ به جهت اینکه دارای مصادیق حقیقی و عینی نیست و تنها در ذهن به وجود می‌آید و نفس‌الامری است؛ به علّت اینکه بالاخره بازگشت آنها به وجود است. مفاهیمی مانند بالایی و پایینی (فوقیّت و تحتیّت) و اضافات در این گروه از مفاهیم قرار می‌گیرند. نیز هنگامی که سخن از اعتباری بودن ماهیّت می‌رود، مراد از اعتباری، به معنای یاد شده است.

۴- اعتباریات عقلایی

مفاهیمی مانند مالکیت، زوجیت، حکومت و... اعتبارات عقلایی محسوب می‌شوند.

برخی از ویژگیهای مهم این دسته از مفاهیم را می‌توان بدین ترتیب بیان داشت:

۱- ذهنی محض هستند و واقعیات و هستی‌هایی در خارج ندارند. منشا انتزاع حقیقی نداشته و

از حقایق و واقعیات (همانند مفاهیم اولی و ثانی فلسفی) انتزاع نشده‌اند.

۲- دارای نحوه وجود اعتباری‌اند؛ یعنی هستی‌های اعتباری «عقلایی»‌اند، نه عقلی یا طبیعی یا

ریاضی. چنین هستی‌های اعتباری کاملاً وابسته به تداوم محاسبات عقلایی و اجتماعی و

ضرورت‌های اقتصادی و... اند که جامعه آنها را پذیرفته است.

۳- در روابط جمعی و قراردادی به کار می‌روند.

۵- تجربه پذیر نیستند.

۵- آثار آنها اعتباری و قراردادی‌اند. (۱۳۶)

۲- خوبی یا نیکویی

همان گونه که باید یا بایستی در دو حوزه اخلاقی - یعنی در هستی‌های مقدور - و حوزه

غیراخلاقی - یعنی هستی‌های غیرمقدور - قابل بحث و بررسی است، خوبی یا نیکویی نیز در

دو حوزه اخلاقی و غیراخلاقی قابل طرح و بحث می‌باشد. خوبی و بدی غیراخلاقی همان

«خیر و شر» یا «هستی و نیستی» و یا «کمال و نقص» می‌باشد و به دو صورت «مطلق» یا «نسبی

و بالقیاس» تقسیم می‌شود. خوبی غیراخلاقی مطلق، همان وجود هر شی و کمال موجود آن است و

خوبی غیراخلاقی نسبی یا بالقیاس، روابط فایده‌بخش اشیا نسبت به همدیگر است. بر این اساس

بدی مطلق، همانا عدم شی و نقص آن و بدی نسبی، رابطه زیانبخش اشیا نسبت به همدیگر است.

اما خوبی و بدی اخلاقی چیست؟ خوبی اخلاقی، عبارت از انطباق فعل با طرح

تشریحی و... می‌باشد. این اراده تشریحی و اوامر و نواهی و قانون، خود از پدیده‌های هستی‌اند و

بالاخره به کیفیات هستی مربوط می‌شوند. بر این اساس خوبی و بدی اخلاقی به انطباق و عدم

انطباق عینی منتهی می‌شوند؛ همانند انطباق و عدم انطباقی که در امور تجربی و ریاضی

جریان دارد و باید افزود که به هیچ وجه در گروه مفاهیم اعتباری عقلایی نیست و دو مفهوم

غیر تجربی است. خلاصه خوبی و بدی منشأ انتزاع دارد و منشأ انتزاع آن، فعل است؛ از حیث انطباق یا عدم انطباق با قانون و اراده تشریحی عینی. ریشه خوبی و بدی اخلاقی نیز در نهایت همان خیر و شرّ بالقیاس است و از این جهت، بنیاد عینی آن محرز می‌گردد. با توجه به این اوصاف باید گفت که خوبی و بدی جزو مفاهیم و اعتباریات نفس‌الامری می‌باشند. (۱۳۷)

۳- عدل و ظلم

اساس مفاهیم اخلاقی، «عدل» و «ظلم» است و اساس دستورات اخلاقی عبارت است از دو قضیه اصلی «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است». عدل و ظلم اخلاقی دو مفهومی هستند که از انطباق و عدم انطباق افعال و رویدادهای مقدور بر نظام عقلایی حکمت عملی به دست می‌آیند. باید توجه داشت که حکمت عملی با حکمت نظری تفاوت ماهوی ندارند و هر دو حکمت در باب حقایق عینی و هستی‌های حقیقی کاوش می‌کنند. عدل و ظلم دو مفهوم غیر تجربی و دارای منشأ انتزاع می‌باشند. دو مفهوم نیز در زمره مفاهیم و اعتباریات نفس‌الامری قرار دارند.

تأملاتی در باب تعابیر اخلاقی نانی و مطالعات فرنگی

رساله جامعه‌علوم انسانی

۱- مفاد و محتوای تعابیر اخلاقی

در باب تفسیر مفاد و مضمون تعابیر اخلاقی، نظریات متعددی بیان شده است. برخی بر این عقیده‌اند که وقتی می‌گوییم «X را باید انجام داد» یا «X بایسته است» بدین معنی است که «X مورد امر الهی است». بعضی دیگر نیز می‌گویند معنای آن این است که «X متعلق تمایل، احساس و عاطفه من است». و برخی هم بر این نظرند که معنای آن این است که «X مورد دلخواه و هوس من است». لیکن با تحلیلی که در باب مفاهیم و تصورات به عمل آمد، باید گفت معنا و مفاد این تعبیر این است که «این هستی مقدور خاص با انسان، رابطه ضروری دارد

و آن فقط به علم و ارادهٔ انسان بستگی دارد» یا به طور خلاصه «این فعل خاص با انسان رابطهٔ ضروری دارد» یا «ارادهٔ من به انجام فعل خاص تعلق گرفته است».

هنگامی که تعبیری مانند «X خوب است» را نیز به کار می‌بریم بدین معنی است که «فعلی مانند X را مطابق و منطبق بر ارادهٔ تشریحی و قانونی عینی می‌دانیم».

۲- انشایی یا اخباری

با توجه به اینکه تعابیر اخلاقی مرکب از مفاهیم و اعتباریات نفس‌الامری‌اند و با عنایت به اینکه مفاد تعابیر اخلاقی اخبار از واقعیاتی می‌باشند، باید گفت که تعابیر اخلاقی اخباری‌اند و قابلیت صدق و کذب دارند. و از آنجا که انشائیات قابلیت صدق و کذب ندارند و اخبار از واقع نیستند پس شامل تعابیر اخلاقی نمی‌شوند.

با توجه به این نکات، باید پذیرفت که در تعابیر اخلاقی، اوصافی عینی به افعال نسبت داده می‌شود و از این رو باید آنها را تعابیری توصیفی (Descriptive) دانست. (۱۳۸) و چون این نظریه با این تفسیر، اخبار از واقع و توصیف آن را پذیرفته است پس دیدگاهی «شناختگرا» (Cognitivist) می‌باشد. (۱۳۹) تعابیر اخلاقی «قضیه» هستند و در زمرهٔ قضایای فلسفی‌اند؛ یعنی در حوزهٔ دانش فلسفه مورد تحقیق و کاوش قرار می‌گیرند. (۱۴۰)

۳- قضیهٔ انضمامی یا اتحادی

قضایای اخلاقی انضمامی هستند یا اتحادی؟ نسبت و ربط در قضایا بر دو قسم است الف - انضمامی ب - اتحادی. در قضیهٔ «سقراط فیلسوف است» نسبت، نسبت انضمامی است چون سقراط وجودی خاص است و فلسفه وجود خاص دیگر. زمانی بود که سقراط هنوز درس نخوانده بود و در آن موقع فیلسوف نبود، پس از آنکه او درس خواند و فلسفه آموخت، فیلسوف شد. پس فلسفه و سقراط دو وجود مجزا از یکدیگرند که در قضیهٔ «سقراط فیلسوف است» به یکدیگر انضمام پیدا کرده‌اند. به چنین نسبت، انضمامی می‌گویند. یعنی دو موجود مجزا از هم به یکدیگر منضم شده‌اند و در وضع واحد قرار گرفته‌اند.

اما در نسبت اتحادی، دو وجود در کار نیستند تا به یکدیگر ضمیمه شوند بلکه یک

وجود است و فقط تحلیل و تجزیه عقلانی ماست که آنها را جدا از یکدیگر تصوّر می‌کند و بر یکدیگر حمل می‌کند. مانند وقتی که می‌گوییم «انسان موجود است». (۱۴۱)

قضایای اخلاقی از آنجا که تمایز و دوگانگی موضوع و محمول آنها در ظرف تحلیل ذهنی است و نه وجودی، جزو قضایای اتحادی می‌باشند.

۴- نسبت محمول به موضوع در قضایای اخلاقی

به طور کلی باید گفت که محمولات قضایای اخلاقی از قبیل بایستی، حسن و قبح و... نسبت به موضوعات خود از ضرورت برهانی برخوردارند و از عوارض ذاتی موضوعات خود به شمار می‌آیند. (به تعبیر دیگر می‌توان آنها را ذاتی باب برهان دانست).

توضیح اینکه ضرورت در باب برهان با ضرورت در باب کلیات خمس با هم متفاوت‌اند. ضرورت باب ایساغوجی یا کلیات خمس از نهاد موضوع برمی‌خیزد و محمول از بطن موضوع اخذ و ضرورتاً بر موضوع حمل می‌گردد. لیکن در حالت دیگری محمول بدون آنکه از نهاد موضوع به دست آید، از آن اخذ و بر موضوع به نحو ضروری حمل می‌شود. برای مثال، وقتی می‌گوییم «هر ماهیتی بالضروره دارای امکان است»، امکان در نهاد ماهیت به صورت یک جزء جنسی یا فصلی نیست تا بنا به ضرورت باب ایساغوجی بر موضوع حمل شود. از طرف دیگر امکان از لوازم غیرقابل انشکاک ماهیت نیز می‌باشد و ثبوت آن برای ماهیت ضرورت دارد. این ضرورت از نهاد موضوع نجوشیده است ولی تحقق دارد. در باب قضایای ریاضی و یا در نسبت دژه به کوه نیز رابطه ضروری وابسته به نهاد موضوعات نیست. این‌گونه لوازم ذاتی را در فلسفه اسلامی عوارض ذاتیه می‌گویند و مناسبت میان موضوع و محمول را در این حالت به ضرورت ذاتی (باب برهان) توصیف می‌کنند.

به عبارت دیگر، ماهیات دارای جنبه‌های درونی (ذات و ذاتیات) و جنبه‌های بیرونی (لوازم ماهیت) هستند و هر دو دسته از اوصاف و جنبه‌ها نسبت به موضوع و ماهیت دارای ضرورت می‌باشند. در قضایای اخلاقی نیز نسبت حسن و قبح و بایستی و نبایستی به موضوعات قضایای اخلاقی از قبیل عدل و ظلم، نسبت عوارض ذاتی به موضوع هستند و از رابطه ضرورت برهانی نیز برخوردارند. حسن و قبح و بایستی و نبایستی از حدود برون‌مرزی عدل و ظلم به دست آمده و از آنها انشکاک‌ناپذیرند و از لوازم آنها به شمار می‌آیند. (۱۴۲)

۵- بدیهی یا نظری

قضایای اخلاقی از قبیل «عدل خوب و بایسته است» و «ظلم قبیح و نبایسته است» جزو قضایای ضروری و بدیهی اولیه است؛ چرا که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت آن دو برای اذعان بدانها کافی است (و البته این امر نیز برمی گردد به عوارض ذاتیه بودن محمولات این دسته از قضایا نسبت به موضوعاتشان). در این حالت به آگاهی نسبت به واسطه‌ای برای اذعان به این قضایا، جز اطلاعات درون قضیه نیازی نیست. پس می‌توان این قضایا را بدیهی و ضروری اولیه قلمداد کرد. (این چند قضیه را می‌توان به عنوان قضایای پایه تلقی نموده، و موارد دیگر را بر اساس آنها به دست آورد).

۶- تحلیلی یا ترکیبی

قضیه تحلیلی، قضیه‌ای است که محمول آنها از نهاد موضوع - ذات یا ذاتیات موضوع - به دست آید و نفی آن موجب تناقض گردد و از ضرورت صدق ذاتی برخوردار باشد. قضیه ترکیبی، قضیه‌ای است که از نهاد موضوع به دست نیامده باشد و نفی آن موجب تناقض نگردد و از ضرورت صدق ذاتی برخوردار نباشد یعنی نیازمند دلیل باشد تا صادق دانسته شود. قضایای اخلاقی مانند «عدل خوب است» و «ظلم قبیح است» از آنجا که تمام اوصاف قضایای تحلیلی و یا ترکیبی را ندارند، جزو هیچ یک از آنها قرار نمی‌گیرند. و خود، دسته سومی از قضایا را تشکیل می‌دهند. توضیح اینکه قضایای اخلاقی از دو جهت با قضایای ترکیبی اشتراک دارند - یعنی از نهاد موضوع ناشی نشده‌اند و رفع آنها موجب تناقض نمی‌گردد - و از یک جهت با قضایای تحلیلی اشتراک دارند - یعنی در صدق خود نیازمند دلیل نیستند و ذات موضوع برای نسبت دادن آنها به موضوع کفایت می‌کند و از این حیث ضرورت دارند. بر این اساس نه عیناً تحلیلی‌اند و نه ترکیبی. (۱۴۴)

۷- حمل اولی یا شایع

حمل بر دو نوع است: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی. حمل شایع صناعی نیز خود بر دو قسم تقسیم می‌گردد: شایع بالذات یا ذاتی و شایع بالمرض یا عرضی.

در حمل اولی ذاتی، اتحاد مفهومی میان موضوع و محمول در نظر است و تنها در دو مورد صدق می‌کند یعنی در حمل ذات بر ذات و حمل ذاتیات (جنس و فصل) بر ذات. مانند «انسان انسان است» یا «انسان ناطق است». در حمل شایع صناعی، نظر به اتحاد موضوع و محمول در وجود است و موضوع، فرد و مصداقی از محمول محسوب می‌شود. این حمل خود بر دو قسم است: یا محمول در عین اتحاد وجودی با موضوع، ذاتی موضوع نیز هست مانند حمل لوازم ماهیت بر ذات؛ «چهار زوج است»، و حمل ماهیت بر فرد بالذات: «زید انسان است»، که در این حالت حمل شایع بالذات یا ذاتی خوانده می‌شود و یا آنکه محمول عرضی موضوع است مانند «انسان ضاحک است» که آن را حمل شایع بالعرض یا عرضی می‌نامند. (۱۴۵) از آنجاکه در قضایای اخلاقی، موضوع و محمول اتحاد مفهومی از نوع ذات با ذات یا ذاتیات با ذات را ندارند از نوع حمل اولی نخواهند بود لیکن از آنجاکه محمول، ذاتی موضوع بوده و در اسناد آن نیازمند واسطه نیستیم، پس حمل شایع بالذات یا ذاتی خواهند بود.

۸- مباحث منطقی

پرسش هیوم: «بایستی»، «استی» و «هستی»

مسئله‌ای که هیوم مطرح ساخته است، در قالب دو اشکال و مسأله جداگانه قابل طرح است: مسأله نخست این است که در علمی مانند فلسفه یا علوم دیگر ما برای ساختن قضایا و ارتباط موضوع و محمول از رابطه خاص «استی» سود می‌بریم؛ مثلاً می‌گوییم: «انسان دارای اختیار است»، «خداوند عالم است» و یا آنکه از «هست» سود می‌بریم و می‌گوییم «خداوند هست». لیکن هنگامی که در حوزه اخلاق قرار می‌گیریم فرم و صورت قضایا عوض می‌شود و به جای سود بردن از روابط «است» و «هست»، «باید» و از «بایستی» استفاده می‌کنیم و می‌گوییم «عدالت بایستی انجام گیرد» یا «راستگویی باید کرد». خلاصه ما از فرم «الف ب است» یا «الف هست» به فرم و قالب «الف باید ب» یا «الف بایستی ب» وارد می‌شویم. حال سؤال این است که ماهیت این مفهوم و رابطه جدید - بایستی - چیست؟ آیا «بایستی» یک هست محمولی است یا یک «است» ربطی و یا هیچ کدام از این دو. در هر صورت این رابطه

چه نوع رابطه‌ای است؟ در واقع این پرسش هیوم مربوط به منطق صورت / صوری است و پرسشی در باب فرم و قالب قضایا در منطق است بدین معنا که فرم منطقی و صوری قضایا فرم و قالب «استی» و یا «هستی» است لیکن ما فرم و صورت دیگری هم ملاحظه می‌کنیم و آن قالب «بایستی» است، این قالب و صورت جدید چگونه قابل تبیین است. مسأله دوم هیوم مربوط به منطق ماده / مادی است. بدین معنا که چگونه از موادی مانند قضایای خبری، موادی مانند قضایای ارزشی و حاوی باید را می‌توان استنتاج کرد؟ آیا قضایای گروه اول - قضایای خبری - می‌توانند قضایای گروه دوم - قضایای ارزشی - را نتیجه بدهند؟ چگونه می‌توان از قضایایی که تناظر به هستی است و از واقعیات خبر می‌دهد، قضایای ناظر به عمل و بایستی را استنتاج نمود؟

برای مثال ما دو قضیه را در نظر می‌گیریم: ۱- «عمل x عادلانه است» ۲- «هر عمل عادلانه‌ای را باید انجام داد»، یا «عمل x بایستی». آنگاه این پرسش پیش خواهد آمد که چگونه منطق ماده به ما اجازه می‌دهد که نتیجه‌ای را از مقدمات اخذ کنیم که با مقدمات سنخیت ندارد. نتیجه در منطق مادی، حاصل مقدمات است و با آنها انطباق دارد ولی در این استدلال، مقدمات ما حاوی «است» و اخبار از واقع است لیکن نتیجه ما حاوی «باید» یا «بایستی» بوده، خبری از واقع نمی‌دهد و مفهومی مربوط به انجام عمل است. ممکن است گفته شود که در استدلال شماره ۲ ما قیاسی تشکیل دادیم که در مقدمات خود - کبری - حاوی «باید» است و بر این اساس می‌توان به نتیجه حاوی «باید» رسید. لیکن در پاسخ باید گفت بالاخره یکی از مقدمات شما - صغری - حاوی «است»، و اخبار از واقع است، و آنگاه سؤال تکرار خواهد شد که از این مقدمه چگونه در نتیجه به باید رسیده‌ایم و تکلیف این مقدمه چیست؟ این مقدمه چگونه نقش خود را در نتیجه ایفا می‌کند؟ و در کجای نتیجه مندرج است؟ خلاصه اطلاعات مندرج در نتیجه با اطلاعات مندرج در مقدمات - که باید با هم هم‌وزن و هم‌سنخ باشند - متفاوت‌اند.^(۱۴۶) در پاسخ به این دو اشکال و مسأله، می‌توان چنین گفت که: در مسأله اول باید بدین نکته توجه داشت که میان «استی» و «بایستی» تفاوت ماهوی وجود ندارد و دو رابطه با دو نوعیت متفاوت نیستند بلکه هر دو، «رابطه» محسوب می‌شوند و در قضایا نقش رابطه را بازی می‌کنند. بنابراین وقتی که می‌گوییم «الف، ب است» و یا «الف، بایستی ب» هیچ تفاوت

صوری از حیث ارتباط میان اجزا، در این دو قضیه وجود ندارد. در هر دو قضیه «است» و «بایستی» به یکسان میان موضوع و محمول رابطه برقرار می‌کنند؛ یعنی از ماهیت ربطدهندگی برخوردارند. به علاوه، چنین نیست که تفاوت در این دو، گوهری و ماهوی و بنیادی باشد؛ در عین حال، عدم تفاوت بنیادی بین این دو مانع از تفاوت‌های دیگر - عرضی - نمی‌گردد. تفاوت این دو رابطه اولاً مربوط به موادّ و اجزایی است که بین آنها پیوند ایجاد می‌کنند، بدین معنی که «است» در میان هستی‌های نامقدور به کار رفته، نقش رابطه را بازی می‌کند؛ برای مثال وقتی قضیه «هر معلولی نیازمند علت است» را به کار می‌بریم؛ همچنین «بایستی» در میان هستی‌های مقدور به کار رفته، و نقش رابطه را ایفا می‌کند؛ برای مثال در قضیه «عدالت را بایستی انجام داد» تفاوت دوم مربوط به زبان است. تفاوت «است» و «بایستی»، تفاوتی زبانی است. این تفاوت زبانی هم اساساً ناشی از تفاوت اجزایی است که آنها را به هم پیوند می‌زند؛ بدین معنی که هنگام ارتباط دادن هستی‌های نامقدور، رابطه زبانی خاصی به کار می‌بریم - استی - و در پیوند زدن هستی‌های مقدور از رابطه زبانی دیگر - بایستی - سود می‌بریم.

خلاصه «بایستی» یک رابطه مخصوص در مقابل استی نیست بلکه بایستی یک ترجمه و زبان دیگری از زبان رابطه استی است؛ منتهی بایستی زبان مخصوصی برای هستی‌های مقدور ماست و استی و هستی رابطه زبانی مخصوص دیگر برای هستی‌های غیرمقدور است. (۱۴۷) این نکته را نیز باید افزود که بایستی و استی هر دو از هستی سرچشمه می‌گیرند و به آن مربوط هستند و ما هر دو رابطه استی و بایستی را در حوزه هستی‌ها به کار می‌بریم. (۱۴۸)

در باب مسأله دوم هیوم - رابطه باید و هست - نیز می‌توان گفت که در مرحله نخست باید بدین امر توجه داشت که در اشکال استنتاج باید از هست، مسأله ما معطوف به استدلال‌هایی با یک مقدمه و قضیه واحد نخواهد بود؛ چرا که اساساً ما در قضیه واحد، استنتاج نداریم. استدلالی که در آن از یک قضیه به قضیه دیگری می‌رسیم و از قضیه‌ای واحد، قضیه‌ای دیگر را به عنوان نتیجه به دست می‌آوریم، رابطه مقدمه و نتیجه، استنتاجی نیست بلکه این دو قضیه را لازم و ملزوم هم می‌نامیم. بنابراین قضایایی که بر اساس رابطه عکس، نقیض، تضاد، تداخل و... حاصل می‌شوند با قضایای اصل، رابطه استنتاجی نداشته، لازم و

ملزوم هم هستند. استدلالهای استنتاجی، استدلال‌هایی هستند که حدّ اقل از دو مقدمه و در قالبهای خاصی مانند صغری و کبری تشکیل می‌شوند و در طری آنها صغری در کبری مندرج، و نتیجه‌ای خاص از این اندراج حاصل می‌شود. در حالی که در استدلالهای حاوی یک قضیه، قضیه نتیجه، در قضیه اصل مندرج نیست و خلاصه اندراج صغری در کبری مطرح نیست.^(۱۴۹) از طرف دیگر، اشکال هیوم اساساً مربوط به استدلالهای استنتاجی و اندراجی است، از این رو برای حلّ مسأله هیوم تنها باید به سراغ این نوع استدلالها رفت. حتی اگر اشکال هیوم در قالب استدلال تک قضیه‌ای بیان شود، مراد اصلی، بیان اصل اشکال است که چگونه قضیه‌ای ارزشی از قضیه‌ای اخباری قابل استنتاج است و چگونه می‌توان این عملیات استنتاجی و اندراجی را انجام داد. پس در هر صورت، اشکال مربوط به استنتاج «باید» از «هست» بوده، در حوزه استدلالهای اندراجی مطرح می‌شود. حال، پس از بیان این مقدمه در باب مسأله استنتاج «باید» از «هست» یا «است» در استدلالهای استنتاجی یا اندراجی، باید گفت: «بایستی» خود از کیفیات هستی است و از هستی به دست می‌آید. بایستی به گونه‌ای است که از بطن هستی برمی‌خیزد و خود نحوه‌ای از هستی است، از اوصاف و انحاء «بودن» است. هستی از دو نحوه و دو گونه بایستی برخوردار است: بالذات و بالغیر. بایستی و ضرورت بالغیر نیز به دو حوزه هستی‌های نامقدور - بیرون از خواسته و اراده ما - و هستی‌های مقدور - ناشی از خواسته و اراده ما - مربوط می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که هستی و بایستی با هم هم‌سنخ و هم‌گون هستند. از این رو وقتی که ما در استدلالی، از مقدمات حاوی هستی یا خبری به نتیجه حاوی بایستی می‌رسیم، از آنجا که بین مقدمات و نتیجه، هم‌وزنی و هم‌سنخی برقرار است، هیچ اشکالی رخ نخواهد داد. نتیجه حاوی بایستی یا قضیه ارزشی، از بطن مقدمات حاوی هستی و توصیف واقعی اشیا و امور یا قضایای اخباری، به دست می‌آید و هم‌سنخ با آن مقدمات می‌باشد؛ یعنی خود نتیجه، قضیه‌ای خبری است. خلاصه ما می‌توانیم بر اساس هم‌گونی و هم‌سنخی هستی با بایستی، از مقدمات حاوی هستی و است به نتیجه بایستی برسیم و در طریق این استنتاج، هیچ تفاوتی میان اشیا - هستی‌های نامقدور - و افعال - هستی‌های مقدور - وجود ندارد. در اینجا برای تقریب ذهن، از دو مثال، یکی در حوزه اشیا و دیگری در حوزه افعال، سود می‌جویم تا آشکار گردد که استنتاج باید از هستی و است کاملاً ممکن و معقول است و در هر دو حوزه اشیا و افعال به یکسان اتفاق می‌افتد:

مثال اول:

آهن فلز است.

هر فلزی باید بر اثر حرارت منبسط شود.

پس آهن باید بر اثر حرارت منبسط شود.

در تحلیل این استدلال، باید گفت که مقدمه نخست یک جمله خبری و از سنخ هستی است. مقدمه دوم نیز خبری و از سنخ هستی‌ها است، چراکه از رابطه وجوب بالغیر میان حرارت فلز و انبساط آن خبر می‌دهد؛ یعنی یک رابطه ضروری علی و معلولی میان دوشیء از جهان هستی. از این دو مقدمه خبری، قضیه نتیجه، استنتاج شده است که آن هم خبری بوده و از سنخ واقعیات و اخبار از آنها می‌باشد یعنی در «نتیجه» نیز سخن از رابطه ضروری میان حرارت آهن و انبساط آن بوده و از این رابطه وجوب بالغیر و ضروری خبر داده می‌شود.

مثال دوم: فعل X یک فعل عادلانه است.

هر فعل عادلانه‌ای باید توسط انسان به انجام برسد.

پس فعل X باید توسط انسان به انجام رسد.

بر اساس وحدت مفاد بایستی در حوزه اشیا و افعال - هستی‌های نامقدور و مقدور - تحلیل این استدلال نیز همانند تحلیل استدلال مثال اول می‌باشد. بدین صورت که مقدمه نخست، یک قضیه خبری و از سنخ هستی‌ها و گزارش از واقع می‌باشد. مقدمه دوم هم خبر از واقعیات است، خبر از رابطه وجوب غیر میان انسان و افعال عادلانه. نتیجه استدلال نیز اخبار از رابطه وجوب غیر و ضروری میان انسان و فعل عادلانه X می‌باشد. با در نظر گرفتن این توضیح، نتیجه ما در استدلال از سنخ مقدمات و اخباری است، اخبار از «رابطه وجوب بالغیر و ضروری میان انسان و فعل عادلانه X». (۱۵۰)

حاصل آنکه همان طور که در مثال اول می‌توانیم به راحتی به نتیجه «بایستی» از مقدمات حاوی «است» و از سنخ هستی، برسیم در مثال دوم نیز، از آنجا که دقیقاً مفاد آن با مثال اول یکسان و منطبق است، می‌توان از مقدمات حاوی «است» و از سنخ هستی، به نتیجه حاوی «بایستی» نایل آمد. بنابراین، در استنتاج بایستی، وجود مقدمات حاوی «است» لطمه‌ای به استنتاج ما وارد نمی‌سازد، بلکه برای وصول به نتیجه، کاملاً لازم و در هماهنگی با

آن است: دو مقدمه اخباری دست به دست هم می دهند تا نتیجه اخباری دیگری حاصل آید که حاوی بایستی است؛ به بیان دیگر، یک مقدمه حاوی «است» - صغرای خبری - در یک مقدمه خبری دیگر - کبرای خبری - مندرج شده و به یک نتیجه خبری منتهی می گردد. پس یک استدلال در حوزه افعال، همانند یک استدلال در حوزه اشیاست و بالعکس. نیز ماهیت مقدمات و نقشی که مقدمات در تشکیل نتیجه ایفا می کنند، در هر دو استدلال یکسان هستند.

عقل نظری و عملی

می توان با تأمل در پرسش و مسأله دوم هیوم بدین نکته نیز اذعان داشت که این مسأله مربوط به رابطه منطقی میان عقل نظری و عقل عملی می شود. مبحث عقل نظری و عقل عملی از مباحث مورد توجه در فلسفه اسلامی است و از زمان فارابی تا به امروز در متون فلسفی بدان عنایت شده است. بنابراین، در واقع پرسش از رابطه «باید» و «هست»، سؤال از رابطه عقل عملی و عقل نظری است. حال باید بدین پرسش پاسخ داد که رابطه منطقی این دو عقل چگونه است؟ نخست لازم است تا با تعریف این دو اصطلاح آشنا شویم. عقل نظری عبارت است از شناختهای حصولی ارتسامی که انسان از هستی های موجود به ذهن می آورد و معلوم، علت علم می باشد و عقل عملی از گروه شناختهای فعلی است که در آن علم، علت معلوم خارجی است. (۱۵۱)

عقل عملی هم مانند عقل نظری از قدرتهای ادراکی نفس و از مراتب عاقله محسوب می شود. تنها تفاوتی که یکی را از دیگری مشخص و ممتاز می دارد معلومات و مدرکات آنها است که در یکی، این معلومات از اختیارات نفس است و در دیگری از تأثیر قدرت او بیرون است. بر اساس این تفاوت در معلومات و نه در علم، باید گفت که عقل عملی درک معلومات مقدور است و عقل نظری درک معلوماتی است که مقدور نفس نیست. اساساً تفاوتی ماهوی میان مسایل و قضایای این دو دسته از آگاهی ها و علوم وجود ندارد و هر دو دسته، از قضایای اخباری تشکیل شده اند. تنها تفاوت، مربوط به متعلقات این آگاهی هاست. مسایل عقل عملی، نظریات عقل نظری است که درباره هستی های ارادی و اختیاری می باشد. در واقع عقل

واحدی وجود دارد که دو نوع فعالیت می‌کند: فعالیت ادراکی در حوزه هستی‌های نامقدور و در حوزه هستی‌های مقدور. (۱۵۲)

محصول عقل نظری، قیاس‌های کلی است که مستقیماً ربطی به عمل ندارد، محصول عقل عملی نیز قیاس است لیکن قیاس جزئی که متکی بر قیاس کلی عقل نظری است. در واقع این عقل واحد و ادراکی است که هنگام تشکیل قیاس کلی، متصف به عقل نظری می‌شود و هنگامی که با تکیه بر قیاس کلی، قیاس جزئی را که منتهی به عمل می‌شود، ترتیب می‌دهد، به عقل عملی متصف می‌گردد. بر این اساس عقل عملی در امتداد عقل نظری و حاصل آن و برآمده از آن است؛ به عبارت دقیق‌تر، نتیجه قیاس کلی عقل نظری به عنوان کبرای قیاس جزئی عقل عملی قرار گرفته، و آنگاه در باب فعل خاصی نتیجه‌گیری می‌شود. بنابراین می‌توان ادعا کرد که قضاای عقل نظری و عملی از نوع اخباری بوده، و عقل عملی از عقل نظری و استنتاج می‌گردد. به عبارت دیگر، معلومی که در عقل عملی به دست می‌آید و در حوزه عمل است، از عقل نظری حاصل می‌شود. برای مثال، این دو قیاس کلی و جزئی را در نظر می‌گیریم:

قیاس کلی عقل نظری: راستگویی خوب است.

هر آنچه خوب باشد، شایسته عمل است.

پس راستگویی شایسته عمل است.

قیاس جزئی عقل عملی: فعل X راستگویی است.

هر راستگویی شایسته عمل است.

پس فعل X (این راستگویی) شایسته عمل است.

در نهایت باید افزود که این ادراک جزئی و مشخص عقل عملی، راهنمای قوای فعاله و تحرکات جسمی واقع می‌شود؛ بدون آنکه عقل را - خواه نظری خواه عملی - به عنوان محرک عمل در نظر بگیریم. به بیان دیگر، عقل عامل فعل یا تحریک نیست بلکه فقط مبدأ ادراکی است و راهنمای فعل. (۱۵۳)

۳- اخلاق‌شناسی نظری دکتر رضا داوری اردکانی

در عین حال که فضای فکری دکتر داوری نشان از مهم انگاشتن عنصر اخلاق دارد ولی از طرف ایشان اثر مستقلی به مباحث نظری در مورد اخلاق، اختصاص نیافته است. با تأمل در میان آثار دکتر داوری می‌توان دریافت مسایل اساسی‌ای که در فلسفه اخلاق برای ایشان دارای اهمیت است، عبارت از دو مساله می‌باشد: مساله «علم و اخلاق» و «دین و اخلاق». پیش از ورود به مباحث مذکور، در آغاز به چند نکته در باب اخلاق از نظر ایشان اشاره می‌شود.

از دیدگاه داوری اخلاق واقعی‌تری است که از اهمیت برخوردار است. این ادعا را می‌توان با نگاه تاریخی به اثبات رساند، چرا که «تاریخ چیزهای بی‌اهمیت را نگاه نمی‌دارد» (۱۵۴) اخلاق در دو معنا به کار می‌رود: عام و خاص. اخلاق به معنای عام شامل همه اعمال پسندیده می‌شود ولی اخلاق در معنی خاص و محدود عبارت از عمل به حکم وجدان اخلاقی و بانگ باطن یا سعی در تهذیب ظاهر و باطن و کسب فضایل است. (۱۵۵)

از نظر داوری انسان دارای سه ساحت است. وی این ساحتها را در دو تعبیر بیان می‌کند، گاهی آنها را سه ساحت «امیال و اهواء و احساسات، اخلاق، مهر و معرفت و عشق و محبت و خلّت» می‌نامند و گاهی سه ساحت بشری چنین بر شمرده می‌شوند: «ساحت کار، ساحت اخلاق و ساحت تفکر» (۱۵۶)

این سه ساحت - حداقل سه ساحت اخیر - از قبیل قوای نفسانی نیست و بصورت سه جزء نفس و یا سه صفت نفسانی تحقق ندارد و شدت و ضعف و کمی و بیشی پیدا نمی‌کند. ویژگی دیگر این ساحتها این است که همانند اتاقهای یک ساختمان جدا و مستقل از هم و گسیخته و بی‌ارتباط نیستند. این سه ساحت در ارتباط با هم‌اند و نسبت آنها به همدیگر، تغییرپذیر است. تحول در بشر یعنی تحول در نسبت میان سه ساحت او. وجود بشر را نمی‌توان به یک ساحت تحویل کرد. امکان ندارد که انسانی فقط در ساحت اخلاق و عین آن ساحت باشد و از دو ساحت دیگر اثری نباشد. (این حالت تنها در بهشت متصور است).

وجود بشر را نمی‌توان صرفاً به ساحت تفکر نیز تحویل کرد. در بحث ساحت‌های

انسان، می‌توان تنها از غلبهٔ یک ساحت و تابعیت ساحت‌های دیگری نسبت به ساحت غالب سخن گفت، چنان که در یک حالت، تفکر تکلیف کار و اخلاق را معین می‌کند و در حالت دیگر، تفکر و اخلاق تابع کار می‌شود و در خدمت آن درمی‌آید. اما نکتهٔ مهم این است که تغییر در نسبت ساحت‌های انسان به همدیگر - نسبت خادمی یا مخدومی، تابعی یا متبوعی - فرع نسبتی است که بشر با وجود و مبدا وجود دارد. در تغییر نسبت ساحت‌های انسان‌های جدیدی متولد می‌شوند. باید گفت هم‌اکنون مادر عالمی به سر می‌بریم که ساحت کار بر وجود بشر و بر جامعهٔ بشری غالب شده است. (۱۵۷)

از نظر داوری قوام جامعه در ظاهر، بر ساحت دوم یعنی ساحت اخلاق استوار است اما این ساحت میانی همواره با دو ساحت دیگر در آویخته و مرتبط با آنهاست. (۱۵۸) بر این اساس اخلاق نیز دارای تحول است و بسته به غلبه ساحت تفکر یا ساحت کار، تغییر می‌کند. از نظر داوری اگر وضع کنونی اخلاق در جهان، بنیاد استواری ندارد و در صدد احیای اخلاق هستیم، راه چاره آن است که اولاً باید از تکرار حرف‌های اخلاقی گذشته و حرف‌های ملال‌آور، دوری گزینیم چرا که گوشه‌های مردم به چنین سخنان قالبی بدهکار نیست. ثانیاً باید یقین داشت که بشر بکلی از خوبی رویگردان نشده است، کار بشر ممکن است به مو برسد اما گسیخته نمی‌شود. ثالثاً باید بدنبال راه‌های مختلفی بود که یادآور خوبی و حقیقت است و می‌تواند ما را یاری دهد تا در این شب سیاه ظلمانی راه آینده را بیابیم. (۱۵۹)

علم و اخلاق

مهمترین پرسش در مساله علم و اخلاق، ارتباط میان ایندو است. برخی از نکاتی را که می‌توان از نظر داوری در این مورد بیان داشت، بدین ترتیب‌اند:

پرسش از رابطهٔ علم و اخلاق، خود منحل به دو پرسش می‌گردد: ۱- آیا میان علم و اخلاق، ادراکات حقیقی و اعتباری یا هست و باید یا حکمت نظری و عملی، رابطهٔ منطقی و استنتاجی وجود دارد یا نه؟ ۲- صرف نظر از این بحث، رابطهٔ منطقی میان هست و باید و نسبت حکمت نظری و عملی و نظر و عمل، فی‌الواقع، چیست؟

در مورد پرسش اول باید گفت که بر طبق قواعد منطق، وقتی که در مقدمات، باید و

نباید نباشد نمی توان نتیجه ای مشتعل بر باید و نباید بدست آورد. میان حکمت نظری و عملی و هست و باید، رابطه منطقی وجود ندارد. و گمان نمی رود کسی بر این نظر باشد که می توان چیزی را که در مقدمات قیاس نیست، بر نتیجه افزود. اما در این مورد چند مغالطه صورت گرفته است: نخست آنکه چرا اساساً احکام انشایی و ادراکات اعتباری را باید بعنوان نتایج قیاسات منطقی گرفت. تمام روابط و نسب را نمی توان در قالب قیاس صوری گنجانده و هر چه در منطق نگنجد بی معنی نیست. برای مثال وقتی گفته می شود «نبات از خاک می روید» این حکم از مقدمات قیاس بدست نیامده است، چرا که در مفهوم خاک، مفهوم نبات وجود ندارد که با تحلیل آن به مفهوم نبات برسیم. بر این اساس می توان گفت که برخی از نتایج لزوماً در قالب قیاس صوری حاصل نمی شوند و این در مورد احکام اخلاقی و اعتباری نیز صادق تواند بود. اشکال دوم اینکه با وجود آنکه مساله عدم استنتاج باید از هست یک سخن درستی است اما سخن درستی است که در پاسخ یک مساله لغوی یا تصنعی گفته شده است. وقتی می گوئیم «زردآلو را با گچ نمی سازند»، سخن نادرستی نگفته ایم اما سخنان ما لغوی و یاوه است چرا که مگر کسی چنین ادعایی داشته است که در صدد تکذیب آن برآئیم. به نظر می رسد که این بحث و طرح آن چیزی جز یک بازی فکری متجددانه نیست و بر ماست که از این بازیهای فکری متجددان پرهیز کنیم.

مغالطه سوم اینکه مفهوم «باید» و «اخلاق» از یک طرف و «هست» و «علم» از طرف دیگر مبهم است. بویژه مفهوم علم در این ادعا دارای ابهام است، چرا که میان علم توحید و علم اصول دین و علم به ماهیات اشیا و علم به روابط پدیدارها تفکیک نشده است. زیرا علم را منحصر به علم اخیر می انگارند و اخلاق علمی را یک پندار سست و شوم می دانند. (۱۶۰) از نظر داوری «مطابق این رای از اینکه «خدای عالم حیّ مرید قادر متعال، وجود دارد» نتیجه نمی شود که باید خدا را پرستید... اما هیچ تفسیری بدتر از آن نیست که بگویند در قرآن و بطور کلی در دین، علم و عمل از هم جداست. جدایی علم و عمل با دوری بشر از دین و تفکر دینی مناسبت دارد و با این جدایی، ریا و نفاق و دروغ و ظلم و تجاوز، رسمیت و صورت موجه قانونی پیدا می کند.» از نظر ایشان باید این را قبول داشت که «بایدها نحوه هستی ما بوده و با هستی نسبت دارند.» (۱۶۱)

داوری در ترسیم هر چه بهتر مساله هست و باید و انکار اهمیت آن می‌نویسد:

«کسانی که مساله امکان یا عدم امکان استنتاج اخلاق از علم را بزرگ کرده‌اند نگرانشان این بوده است که اگر علم مبنای اخلاق نباشد یا نتوان احکام اخلاقی را از علم استنباط و استنتاج کرد، اخلاق بی‌بنیاد و هیچ و پوچ می‌شود. اما این نگرانی در فکر و نظر صاحبان (اصلی) این بحث چندان ظاهر نیست و شاید حتی خود به آن آگاهی نداشته‌اند. چنان که بعضی از کسانی که به علم اصالت داده و دیده‌اند که اخلاق را می‌توانند به علم باز گردانند، بی‌بنیادی اخلاق را پذیرفته‌اند، بدون اینکه از این بابت نگران شده باشند. ولی قضیه یک وجه دیگر نیز دارد، یعنی نه فقط می‌توان بدون هیچ تکلفی گفت که اخلاق از علم نتیجه نمی‌شود، بلکه شاید بتوان توقع چنین استنتاجی را نیز بی‌وجه دانست چنان که هنر و دین هم از علم حاصل نمی‌شود. اما هنر و دین وجود دارند و نمی‌توان زبان هنر و دین را به زبان علم ترجمه و تحویل کرد. اصلاً با ورود در این نحوه بحث، شبکه‌ای از شبه مسایل یا مسایلی که درست و بجا طرح نشده است، پدید می‌آید که حتی صاحب نظران به زحمت می‌توانند از آن راهی به بیرون بیابند.» (۱۶۲)

داوری نظر برخی از معاصران را که رابطه هست‌ها و بایدها یا علم اخلاق را نه از گونه استنتاجی، بلکه از نوع تعیین نبایدها از طرف علم می‌دانند، نقد می‌کند. از نظر وی «با گفتن اینکه تعیین نبایدها بر عهده علم جدید و مخصوصاً علوم انسانی و اجتماعی است و علم جدید از طریق معلوم ساختن حدود امکانات و وسع و توانایی‌های ما، به منع افعال و اعمال خاصی - صادر از هر منبع مفروضی باشد - می‌پردازد، در واقع به این ترتیب حکم به نسخ تمام احکامی داده شده است که به نظر آنها تکلیف مالا یطاق است. بر این اساس گویی وحی و کتاب در حدود علم جدید و در باب نبایدها، نافذ نیست و صرفاً بایدها را باید از آنها باز گرفت. اما این دیدگاه نیز در نهایت منجر به رجوع کامل به قواعد و رسومی خواهد شد که با متدلوژی و تمدن غربی آمده است، خواهد شد و احیاناً به ظاهر الفاظ دینی و قرآنی نیز آراسته خواهد شد.» (۱۶۳)

رابطه علم و اخلاق

پرسش اصلی و اساسی در مساله علم و اخلاق، رابطه معقول و واقعی میان ایندو است که در واقع پرسش دوم ما را تشکیل می‌دهد. اقسام روابطی را که میان علم و اخلاق می‌توان در نظر گرفت، بدین ترتیب‌اند:

۱- اقتضای زندگی در عالمی که مردمش به علم اعتنا دارند، رعایت اخلاق و انصاف و پیروی از قانون و نظم است. علم به آدمی وسعت نظر می‌دهد و رعایت انصاف علمی و آمادگی برای قبول نتایج پژوهش، علاوه بر اینکه خود نوعی فضیلت است، در اعمال و افعال شخص عالم اثرمی‌گذارد در جامعه علمی، پذیرش و رعایت نظم و قانون آسانتر است. (۱۶۴)

۲- دانش فرع حقیقت طلبی است و حقیقت طلبی یک فضیلت اخلاقی است. حتی علم کنونی که علم تکنیک و قهر و تصرف است، خود این تصرف با میل حقیقت جویی صورت می‌گیرد. (۱۶۵)

۳- علم برای موجودیت خود به اخلاق نیاز دارد و اخلاق علم را نیکو می‌شمارد و بزرگ می‌دارد. هر جا یکی از ایندو نباشد، دیگری پژمرده می‌شود. در شرایط فعلی که اخلاق تضعیف شده است، کسانی در حقانیت علم و اینکه غایت آن نیل به حقیقت است و حتی در وجود و معنی حقیقت، شک کرده‌اند. و نیک می‌دانیم که از طرف دیگر با شک در حقیقت چگونه می‌توان از اخلاق دم زد. (۱۶۶)

۴- از نظر داوری علم جدید و علم اخلاق را می‌توان جزء علوم اعتباری دانست، وی می‌نویسد «اگر اصطلاح علم اعتباری را نه صرفاً بر علوم عملی و شعری بلکه بر تمام علوم که در آن اهواء و امیال و احساسات و اغراض و منافع و قصد تصرف و استخدام و... مدخلیت دارد، اطلاق شود آیا می‌توان علم جدید را هم علوم اعتباری خواند؟» (۱۶۷) وی به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد. اما وی توضیح می‌دهد که علم جدید، علم خاصی است و از حیث ذات و ماهیت با علوم قدیم، چه علوم حقیقی و چه اعتباری، تفاوت دارد. اما با این وصف علم جدید در حال و هوای علوم اعتباری است و بعضی اوصاف علم اعتباری، به معنایی که مرحوم علامه طباطبایی بر شمرده‌اند، در علم جدید هم وجود دارد. (۱۶۸)

علم طبیعت جدید، طبیعت از آن جهت که می‌توان آنرا اندازه‌گیری کرد، مورد اعتبار قرار می‌گیرد و بر اساس اعتبار این صورت وهمی است که تصرف در طبیعت میسر می‌شود. تصرف که از ویژگی‌های علوم اعتباری است، از لوازم ذات علم جدید است. (۱۶۹)

از نظر داوری علم حقیقی به معنایی که فلاسفه مسلمان مطرح می‌کردند، در علم جدید معنای خود را از دست می‌دهد. زیرا از چهارصد سال پیش به این طرف در غرب، نظر، تابع روش است، یعنی دیگر حقیقت را مطابقت با نفس الامر نمی‌دانند. برخی نیز که قائل به مطابقت هستند - مانند رئالیستها - مرادشان مطابقتی است که همگان به آن قائلند یا توافق همگانی. تمییز علوم حقیقی و اعتباری نیز متوقف بر پذیرش نظریه مطابقت در علم است. در علم جدید دیگر انسان ناظر نیست بلکه متصرف است. با این مبناست که علم جدید اعم از علم طبیعت یا علم انسانی و اجتماعی، به موضوع ثابتی نیاز ندارد و به عالمی متعلق است که همه چیز آن در تغییر و تحول است و بشر نیز خود در این تغییر شریک و دخیل می‌باشد. (۱۷۰)

۵. در مورد علم و نسبت آن با اخلاق چند نکته نیز قابل طرح است:

نخست آنکه «علم جدید با بینشی پدید آمده است که با هر (نوع) اخلاقی نمی‌سازد... اخلاق عالم جدید و خوب و بد و صلاح و فساد آن با موازین سود و زیان و پیروزی و شکست و لذت و الم و عدم موفقیت و قدرت و ضعف و امثال آنها سنجیده می‌شود» (۱۷۱)

دوم اینکه اساساً «دانش جدید، یعنی دانشی که با آن عصر ما شناخته می‌شود، غایت اخلاقی ندارد». (۱۷۲) نه علم و نه کار علمی و نه عالم امروزین و جدید در نهایت راه خود به اخلاق منتهی نمی‌شود.

سوم، آیا ورود علم غربی و روشهای غربی به همراه خود، بایدها و نبایدهای خاصی نیز دارد یا آنکه این علوم و روشها بطور کلی از بایدها و نبایدها مستقل بوده و با هر نوع باید و نباید و از جمله با بایدهای کتاب مقدس نیز جمع می‌شوند و یا باید جمع شوند؟ پاسخ داوری به این پرسش این است که «اگر متدولوژی غربی آمد و مخصوصاً اگر در بیرون از حدود پژوهشهای علمی نفوذ پیدا کرد، بایدهای غرب را هم می‌آورد و چه بسا که این بایدها به ظاهرفاظ دین هم آراسته شود و این مرحله دشواری در تاریخ غرب زدگی است که خیلی زود

از قیل و قال و ادعا به در ماندگی می‌رسد. چنانکه وقتی (عده‌ای از معاصران) با توسل به الفاظ و تعبیر منطقی نتیجه می‌گیرند که اخلاق از علم بیرون نمی‌آید و بایدها و نبایدها را باید از کتاب گرفت، به بیان مطالب غیر فلسفی اکتفا می‌کنند و خود، باید و نباید مشهور را می‌پذیرند». (۱۷۳)

دین و اخلاق

رابطه دین و اخلاق چگونه است؟ بر اساس تلقی که از اخلاق می‌توان داشت، رابطه دین و اخلاق را می‌توان بدست آورد. داوری بر این نظر است که اگر اخلاق را به معنای عام آن یعنی بگونه‌ای که شامل تمام اعمال پسندیده شود، در نظر بگیریم یعنی «اگر انجام دادن هر کاری که آدمی آن را خوب بشناسد و خودداری از هر فعلی که بد دانسته می‌شود» «اخلاق» است، باید گفت که بخش بزرگی از دین با اخلاق مطابقت دارد». (۱۷۴)

اما اگر اخلاق را به معنای خاص و محدود در نظر بگیریم یعنی عمل به حکم وجدان اخلاقی و بانگ باطن یا سعی در تهذیب ظاهر و باطن و کسب فضایل، در این معنی اخلاق و شریعت نه در مبدأ و نه از حیث نتیجه، با هم یکی نیستند. چرا که حکم دینی از مبدا قدسی و متعالی صادر شده است و حال آنکه حکم اخلاقی از درون ما نشأت می‌گیرد. از طرف دیگر سرپیچی از حکم دینی، عقاب اخروی را بدنبال دارد اما عدم انجام حکم اخلاقی منجر به ندامت و سرزنش وجدان می‌شود. بر همین اساس است که نمی‌توان گوهر دین را نیز بدین معنا از اخلاق، تحویل کرد. «تحویل دین به اخلاق هر چند در حد خود اهمیت دارد و از حوادث و نتایج مهم تفکر عالم جدید است، دیندار حقیقی را راضی نمی‌کند». (۱۷۵) «البته باید توجه داشت که تلقی اخلاقی از دین به عالم متجدد تعلق دارد. در این عالم کسانی که دین را به اخلاق تحویل می‌کنند، به جا آوردن افعال و اعمال تعبدی را شایسته انسان نمی‌دانند و پیروی از احکام دینی را نشان محجوریت می‌شمارند». (۱۷۶)

اگر چنانکه دین به اخلاق تحویل شود و یا آنکه از طرف دیگر و مقابل، دین از اخلاق تهی گردد، چه رخ خواهد داد و لوازم آن چیست؟ داوری در پاسخ چنین می‌نویسد:

«دینی که به اخلاق تحویل شده است، دین نیست، زیرا در آن، امر قدسی در حجاب

مصلحت دید عقل عملی پوشیده شده است. دین بی اخلاق هم جمود و قشریت و تنگ نظری و خودبینی و خشونت است. مع ذلک، کاری که شخص مومن می‌کند، برتر از فعل شخص اخلاقی است، زیرا مؤمن برای خدا کار می‌کند و اخلاقی به مثال فضایل یا خیر عموم نظر دارد. ولی آیا همه اعمالی که پیروان یک دین انجام می‌دهند، از همه اعمال اخلاقی برتر است؟ اگر برای خدا باشد، آری و اگر به حکم عادت و تعصب و هوای نفس فردی و جمعی باشد، نه» (۱۷۷)

از نظر داوری اخلاق نیازمند به دین است. عبودیت دینی با خود آزادی درونی را به همراه دارد و این آزادی بنیاد اخلاق را می‌سازد و «اگر این آزادی نبود، اخلاق هم بی‌بنیاد می‌شد» (۱۷۸)

داوری این سخن داستایوسکی را که «اگر خدا نباشد، هر کاری مباح است»، می‌پذیرد و معتقد است که «این یک جمله شرطیه معمولی نیست، بلکه بیان تاریخ تجدد است، یعنی داستایوسکی مقدمه جمله شرطیه را با توجه به تاریخ نیست انگاری، سلبی و منفی آورده است» (۱۷۹)

اساساً از نظر داوری «ممکن نیست که دین به کلی از میان برود و اخلاق پایدار بماند و جای آنرا بگیرد، چنانکه در غرب هم اخلاق جای دیانت را نگرفت، بلکه دین با اخلاق، با صفت اخلاقی تفسیر شد و در طی این طریق بود که غرب به بن‌بست رسید» (۱۸۰)

و در نهایت در باب نسبت دین و اخلاق باید افزود که بدون اخلاق ورزی، از دینداری نیز خبری نیست: «اگر کسی اهل عدل و انصاف و مهر و معرفت و تواضع و گذشت نباشد، دیندار حقیقی نیست. دین اخلاقی، به معنی وصفی که در آن دینداران اهل مراقبه و محاسبه باشند، جای انکار ندارد. اگر چیزی انکار می‌شود، یکی دانستن دین با مجموعه احکام عقلی عملی بشر متجدد است» (۱۸۱)

پی‌نوشتها:

- ۱- سروش، عبدالکریم، دانش و ارزش، انتشارات یاران، سال ۶۱، ص ۱۳-۱۴، ۳۸، ۴۶، ۲۵۰، ۳۰۷
- سروش، عبدالکریم، آیین شهرداری و دینداری، مؤسسه فرهنگی صراط، سال ۷۹، ص ۵۶-۶۰
- سروش، عبدالکریم، اوصاف پارسایان، مؤسسه فرهنگی صراط، سال ۷۱، ص ۹۶، ۲۲۲
- سروش، عبدالکریم، حکمت و معیشت، ج ۲، مؤسسه فرهنگی صراط، سال ۷۶، ص ۱۴۷
- سروش، عبدالکریم، فره‌تر از ایدئولوژی، مؤسسه فرهنگی صراط، سال ۷۲، ص ۳۷۳
- سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، سال ۷۸، ص ۹۷، ۹۹
- سروش، عبدالکریم، اخلاق خدایان، طرح نو، سال ۸۰، ص ۷-۸، ۱۲-۱۳، ۱۷، ۲۱-۲۳، ۳۳، ۳۶، ۳۹، ۴۱-۴۲
- ۲- حکمت و معیشت، ج ۲، ص ۱۶۴-۱۶۵
- ۳- اخلاق خدایان، ص ۲۰، ۳۱-۳۳، ۳۸-۳۹
- ۴- اوصاف پارسایان، ص ۱۸۴، ۲۲۲-۲۲۴
- اخلاق خدایان، ص ۳۰
- ۵- حکمت و معیشت، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۶
- ۶- اوصاف پارسایان، ص ۲۵۵-۲۵۶
- ۷- آیین شهریاری و دینداری، ص ۱۰۰-۱۰۱ / فره‌تر از ایدئولوژی، ص ۲۹۸-۳۰۰
- ۸- حکمت و معیشت، ج ۲، ص ۱۸۱-۱۸۲.
- ۹- سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، مؤسسه فرهنگی صراط، سال ۷۲، ص ۳۲۲
- ۱۰- همان، ص ۳۹۷-۳۹۸
- ۱۱- همان، ص ۴۲۷-۴۲۸
- ۱۲- سروش، عبدالکریم، تفرّج صنع، انتشارات سروش، سال ۶۶، ص ۲۶۹-۲۷۰
- ۱۳- دانش و ارزش، ص ۵، ۷
- ۱۴- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تنویریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، سال ۷۴، ص ۳۳۵-۳۳۶
- ۱۵- سروش، عبدالکریم، درسهایی در فلسفه علم الاجتماع، نشر نی، سال ۱۳۷۴، ص ۲۱۸-۲۲۰
- ۱۶- اخلاق خدایان، ص ۶۵
- ۱۷- دانش و ارزش، ص ۲۹۵، ۳۰۲
- ۱۸- همان، ص ۳۰۸
- سروش، عبدالکریم، علم چیست، فلسفه چیست، پیام آزادی، سال ۱۳۶۱، ص ۸۶-۸۷
- ۱۹- رازدانی و روشنفکری، ص ۲۹-۳۰
- ۲۰- تفرّج صنع، ص ۱۷۲-۱۷۳
- ۲۱- همان، ص ۱۷۶

- ۲۲- همان، ص ۱۷۸-۱۷۹
- ۲۳- علم چیست، فلسفه چیست، ص ۱۰۷-۱۰۸
- ۲۴- اخلاق خدایان، ص ۱۹،۷
- برت، ادوین آرتور، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، علمی و فرهنگی، سال ۶۹، مقدمه مترجم، ص سی و دو-سی و چهار
- ۲۵- اخلاق خدایان، ص ۳۹
- ۲۶- همان، ص ۱۱
- ۲۷- سروش، عبدالکریم، مطهری و ارتباط جهان بینی و ایدئولوژی، دومین یادنامه استاد مطهری، نشر آموزش انقلاب اسلامی، سال ۶۳، ص ۲۵۴-۲۵۵
- ۲۸- مدارا و مدیریت، ص ۱۳۸-۱۴۰
- ۲۹- سروش، عبدالکریم، حکمت و معیشت، ج ۱، مؤسسه فرهنگی صراط، سال ۷۳، ص ۲۷۹
- ۳۰- مدارا و مدیریت، ص ۲۵۸-۲۵۹
- ۳۱- سروش، عبدالکریم، سیاست - نامه، مؤسسه فرهنگی صراط، سال ۷۸، ص ۲۱۹-۲۲۰
- ۳۲- عربی زنجانی، سید بهنام، شریعتی و سروش، بررسی مقابله ای آرا و نظریات، نشر آریابان و اخوان، سال ۱۳۷۹، ص ۴۷
- ۳۳- بسط تجربه نبوی، ص ۸۰، پاورقی
- ۳۴- همان، ص ۳۱
- ۳۵- بسط تجربه نبوی، ص ۹۶، ۹۹
- ۳۶- همان، ص ۱۰۰-۱۰۱
- ۳۷- همان، ص ۹۶ *ژویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
- ۳۸- مدارا و مدیریت، ص ۲۵۸
- ۳۹- آیین شهریاری و دینداری، ص ۵۱ *مجمع علوم انسانی*
- ۴۰- مدارا و مدیریت، ص ۲۵۸
- ۴۱- حکمت و معیشت، ج ۲، ص ۱۳۲
- ۴۲- مدارا و مدیریت، ص ۳۶۴
- ۴۳- همان، ص ۲۴۶
- ۴۴- همان، ص ۲۴۶-۲۴۸
- ۴۵- همان، ص ۲۷۳
- ۴۶- بسط تجربه نبوی، ص ۹۶
- ۴۷- اخلاق خدایان، ص ۱۱۴
- ۴۸- بسط تجربه نبوی، ص ۲۹۵
- ۴۹- همان، ص ۱۶۵

- ۵۰- مدارا و مدیریت، ص ۲۴۵
- ۵۱- قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۴۵۶-۴۵۷
- ۵۲- آیین شهریاری و دینداری، ص ۵۰-۵۱
- ۵۳- مدارا و مدیریت، ص ۱۳۹
- بسط تجربه نبوی، ص ۹۳-۱۰۰
- ۵۴- درسهایی در فلسفه علم الاجتماع، ص ۷۳
- ۵۵- مدارا و مدیریت، ص ۱۳۹
- بسط تجربه نبوی، ص ۱۵۵
- ۵۶- مدارا و مدیریت، ص ۱۳۹
- ۵۷- شریعتی و سروش، بررسی مقابله‌ای آرا و نظریات، ص ۷۳، ۱۳۴
- ۵۸- فربه‌تر از ایدئولوژی، ص ۵۲
- ۵۹- سیاست نامه، ص ۱۳۳
- ۶۰- همان، ص ۲۶۵
- ۶۱- دانش و ارزش، ص ۳۰۹-۳۱۱
- ۶۲- حکمت و معیشت، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳
- ۶۳- سیاست نامه، ص ۳۸۰-۳۸۱
- فربه‌تر از ایدئولوژی، ص ۲۷۱
- ۶۴- آیین شهریاری و دینداری، ص ۹۸-۹۹
- ۶۵- اخلاق خدایان، ص ۶۹
- ۶۶- آیین شهریاری و دینداری، ص ۱۱۸
- ۶۷- همان، ص ۱۱۹
- ۶۸- اخلاق خدایان، ص ۴۲، ۵۵، ۶۷
- ۶۹- حکمت و معیشت، ج ۲، ص ۱۷۹
- مدارا و مدیریت، ص ۳۳۰-۳۳۱
- ۷۰- فربه‌تر از ایدئولوژی، ص ۲۷۱-۲۷۲
- ۷۱- اخلاق خدایان، ص ۵۴
- ۷۲- رازدانی و روشنفکری و دینداری، ص ۶۸-۶۹
- ۷۳- دانش و ارزش، ص ۱۵
- ۷۴- حکمت و معیشت، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۸
- ۷۵- همان، ص ۱۵۱-۱۵۲
- ۷۶- دانش و ارزش، ص ۳۰۸
- تفرج صنع، ص ۱۷۸



پایگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

- ۷۷- تفرّج صنع، ص ۲۶۸-۲۷۰
- ۷۸- اوصاف پارسایان، ص ۹۵-۹۶
- تفرّج صنع، ص ۲۶۳
- ۷۹- بسط تجربه نبوی، ص ۱۵۸-۱۵۹
- ۸۰- اخلاق خدایان، ص ۱۷، پاورقی
- ۸۱- دانش و ارزش، ص ۱۳۴، ۱۳۲، ۱۰۲
- ۸۲- تفرّج صنع، ص ۲۶۳
- ۸۳- فربه تر از ایدئولوژی، ص ۵۸
- ۸۴- سروش، عبدالکریم، صراطهای مستقیم، مؤسسه فرهنگی صراط، سال ۷۷، ص ۴۳-۴۵
- ۸۵- اخلاق خدایان، ص ۴۴
- ۸۶- مدارا و مدیریت، ص ۴۴۱-۴۴۲
- ۸۷- دانش و ارزش: ص ۲۷۲-۲۷۴
- حکمت و معیشت، ج ۲، ص ۱۵۵، ۱۵
- ۸۸- دانش و ارزش، ص ۲۷۷-۲۷۸
- ۸۹- حکمت و معیشت، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۶
- ۹۰- دانش و ارزش، ص ۲۶۹، ۲۷۴
- ۹۱- همان، ص ۲۷۴-۲۷۵
- ۹۲- همان، ص ۱۳۳
- ۹۳- همان، ص ۵۱-۵۲
- ۹۴- اخلاق خدایان، ص ۲۴-۲۷
- ۹۵- حکمت و معیشت، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۵۸
- ۹۶- دانش و ارزش، ص ۳۰۹
- ۹۷- همان، ص ۲۱۷-۲۱۸
- ۹۸- اخلاق خدایان، ص ۱۹
- ۹۹- مدارا و مدیریت، ص ۲۷۱
- ۱۰۰- دانش و ارزش، ص ۳۰۰
- ۱۰۱- اوصاف پارسایان، ص ۲۹۳-۲۹۴
- ۱۰۲- دانش و ارزش، ص ۳۰۷
- ۱۰۳- حکمت و معیشت، ج ۲، ص ۱۴۵
- ۱۰۴- دانش و ارزش، ص ۳۰۲
- ۱۰۵- اخلاق خدایان، ص ۷، ۱۳-۲۱
- ۱۰۶- همان، ص ۴۱

- ۱۰۷- دانش و ارزش، ص ۳۰۳-۳۰۴
- ۱۰۸- همان:، ص ۳۰۴-۳۰۵
- ۱۰۹- بسط تجربه نبوی، ص ۹۹-۱۰۰
- اخلاق خدایان، ص ۲۰-۲۱
- ۱۱۰- فربه تر از ایدئولوژی، ص ۶۹
- ۱۱۱- دانش و ارزش، ص ۱۲-۱۴
- ۱۱۲- همان، ص ۲۷۵
- ۱۱۳- همان، ص ۲۸۶
- ۱۱۴- همان، ص ۲۴۴-۲۶۰
- ۱۱۵- همان، ص ۱۸-۳۰، ۳۵، ۳۹-۴۰، ۴۲، ۵۷، ۲۸۳-۲۸۴
- ۱۱۶- همان، ص ۲۰۵-۲۱۷
- ۱۱۷- همان، ص ۳۸
- ۱۱۸- همان، ص ۱۴۷-۱۴۸
- ۱۱۹- همان، ص ۱۶۳
- ۱۲۰- همان، ص ۲۷۱
- ۱۲۱- همان، ص ۲۹
- ۱۲۲- همان، ص ۲۹۰-۲۹۳
- ۱۲۳- همان، ص ۳۰۰
- ۱۲۴- حایری یزدی، مهدی. کاوشهای عقل عملی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال ۶۱، صص ۹-۸، ۵۱.
- ۱۲۵- همان، صص ۱۱، ۱۴.
- ۱۲۶- همان، صص ۱۵-۱۴.
- ۱۲۷- حایری یزدی، مهدی. آگاهی و گواهی. ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق صدرالمتألهین شیرازی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۱۵.
- ۱۲۸- کاوشهای عقل عملی، ص ۴۹.
- ۱۲۹- همان، ص ۱۰۲.
- ۱۳۰- همان، صص ۴۹، ۱۰۲، ۱۳۱-۱۳۰.
- حایری یزدی، مهدی. کاوشهای عقل نظری، امیرکبیر، ۱۳۶۱، صص ۱۷۵، ۱۷۶.
- ۱۳۱- کاوشهای عقل عملی، صص ۹۳-۹۱، ۱۲۳.
- استاد حایری یزدی، مهدی، هرم هستی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱، صص ۱۴-۱۵.
- ۱۳۲- کاوشهای عقل عملی، صص ۵۰، ۵۹، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۷۵، ۱۷۸.
- ۱۳۳- جوادی، محسن، مسأله باید و هست، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۷۱.
- ۱۳۴- کاوشهای عقل عملی، ص ۵۰.

- ۱۳۵- مسأله باید و هست، ص ۷۲.
- ۱۳۶- حایری یزدی، مهدی، علم کلی، حکمت، سال؟، صص ۶۹-۶۶.
- هرم هستی، صص ۱۵۴، ۱۵۷ و ۱۵۸.
- کاوشهای عقل عملی، صص ۵۷-۵۶، ۱۶۸، ۱۹۲-۱۸۸.
- ۱۳۷- کاوشهای عقل عملی، صص ۸۸-۸۹، ۹۶، ۱۶۸-۱۶۶.
- ۱۳۸- فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، مؤسسه فرهنگی طه، سال ۷۶، ص ۲۲۰.
- ۱۳۹- اتکینسون، آر. اف، درآمدی بر فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، مرکز ترجمه و نشر کتاب، سال ۷۰، بخشهای ۵ و ۶.
- ۱۴۰- کاوشهای عقل عملی، صص ۴۲-۴۱.
- ۱۴۱- همان، ص ۷۳.
- ۱۴۲- همان، صص ۱۴۸-۱۴۶، ۱۷۸.
- ۱۴۳- همان، صص ۱۴۸، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۶.
- ۱۴۴- همان، صص ۱۴۵ و ۱۴۶.
- هرم هستی، صص ۱۶۸-۱۶۶.
- ۱۴۵- کاوشهای عقل نظری، صص ۱۲۸ و ۱۲۹، ۲۰۱.
- ۱۴۶- همان، صص ۶۷-۶۶، ۷۲-۷۰، ۱۲۶-۱۲۵.
- ۱۴۷- همان، صص ۸۸-۸۷.
- ۱۴۸- همان، صص ۹۱-۹۰.
- ۱۴۹- همان، ص ۷۱.
- ۱۵۰- همان، صص ۱۲۸، ۱۳۶-۱۳۴.
- ۱۵۱- همان، صص ۶۷، ۱۱۲-۱۱۱.
- ۱۵۲- کاوشهای عقل نظری، ص ۲۴۲.
- کاوشهای عقل عملی، ص ۱۲۶.
- ۱۵۳- کاوشهای عقل عملی، صص ۱۰۲-۱۰۰، ۱۹۳، ۲۰۲، ۲۰۴.
- ۱۵۴- داوری اردکانی، رضا، درباره علم، هرمس، سال ۷۹، ص ۷۱.
- ۱۵۵- داوری اردکانی، رضا، فرهنگ، خرد و آزادی، ساقی، سال ۷۸، ص ۱۳۰.
- ۱۵۶- همان، ص ۳۱۶.
- داوری اردکانی، رضا، شاعران در زمانه عسرت، گزوس، سال ۷۳، ص ۱۹۸.
- ۱۵۷- همان.
- ۱۵۸- شاعران در زمانه عسرت، ص ۱۹۸.
- ۱۵۹- درباره علم، ص ۸۱.
- ۱۶۰- داوری اردکانی، رضا، ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری، مندرج در دومین یادنامه علامه طباطبایی، ج ۲، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال ۶۳، ص ۱۵۹ - ۱۶۰، ۱۷۴ - ۱۷۵.

- داوری، رضا، مقام فلسفه در تاریخ دوره‌ی اسلامی ایران، نهضت زنان مسلمان، سال؟: ص ۱۰۵.
- ۱۶۱- ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری، ص ۱۶۰، ۱۳۷.
- ۱۶۲- درباره علم، ص ۷۲.
- ۱۶۳- ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری، ص ۱۷۶.
- ۱۶۴- درباره علم، ص ۷۴.
- ۱۶۵- همان، ص ۷۷، ۷۹.
- ۱۶۶- همان، ص ۸۰.
- ۱۶۷- داوری رضا، شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما، سروش، سال ۶۳، ص ۱۲.
- ۱۶۸- همان، ص ۱۳، ۱۰۸.
- ۱۶۹- همان، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.
- ۱۷۰- ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری، ص ۱۵۱ - ۱۵۲.
- ۱۷۱- درباره علم، ص ۷۷.
- ۱۷۲- همان، ص ۷۸.
- ۱۷۳- ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری، ص ۱۷۱.
- ۱۷۴- فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۱۲۹.
- ۱۷۵- همان، ص ۱۳۰.
- ۱۷۶- همان، ص ۱۳۱.
- ۱۷۷- همان، ص ۱۳۱.
- ۱۷۸- همان.
- ۱۷۹- همان.
- ۱۸۰- همان، ص ۱۳۳.
- ۱۸۱- همان.