

اندیشه‌های نوین تربیتی

دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی

دانشگاه الزهراء

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۰/۱۶

دوره ۶، شماره ۲

تابستان ۱۳۸۹

صص ۵۲-۹

تاریخ پذیرش: ۸۹/۷/۱۷

تاریخ بررسی: ۸۹/۱۲/۱۳

بررسی و تقد اخلاق در اندیشه مارتین بوبر

دکتر محمود شرفی*

استادیار دانشگاه پیام‌نور

دکتر محسن ایمانی

استادیار دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

مکتب اگزیستانسیالیسم یکی از مکاتب فلسفی دوران معاصر و جدید است و یکی از نمونه‌های بارز فلسفه اگزیستانس، اگزیستانسیالیسم الهی یا دینی مارتین بوبر آلمانی یهودی است، او از مهم‌ترین اندیشمندان دینی در قرن بیستم به شمار می‌آید. این مقاله ابتدا انسان‌شناسی اگزیستانسیالیسم و بوبر را بررسی کرده، سپس درباره فلسفه اخلاق و مقایسه آراء سارتر و آراء بوبر در زمینه معیار ارزشهای اخلاقی، رابطه آزادی و مسئولیت، مسئولیت اخلاقی بحث کرده و در پایان با بیان نقاط قوت و ضعف اخلاق موقعیتی بوبر نتیجه‌گیری کرده است.

کلید واژه‌ها:

اخلاق، اخلاق موقعیتی، مسئولیت اخلاقی، آزادی، مرز باریک، خیر و شر

Email: mahmoodsharafi21@yahoo.com

* نویسنده مسئول

1. Situational Ethics
2. Moral Responsibility
3. Freedom
4. Narrow ridge
5. Good and Evil

مقدمه

از آنجا که انسان در طی زندگی خود همواره با عمل قرین است، قهراً با اخلاقی بودن یا نبودن اعمال نیز مواجه است، حتی آنجا که انسان در موقعیتی که باید دست به انتخاب بزند، هیچ اقدامی انجام ندهد و به عبارت دیگر هیچ تصمیمی اتخاذ نکند، باز هم انتخابی انجام شده است، و انتخاب نیز معمولاً مشمول قضاوت از حیث اخلاقی بودن یا نبودن قرار می‌گیرد. از طرف دیگر، اگر عملی با تمامی معیارهای رایج اخلاقی ناسازگار باشد، باز هم ممکن است از نظر خود فرد از حوزه اخلاق خارج نباشد، زیرا آن عمل از دیدگاه خود آن فرد پسندیده و اخلاقی است، متهمی این گونه اعمال اخلاقی مقبول عامه نیست. پس می‌توان نوعی اخلاق را در مقابل نوعی اخلاق دیگری قرار داد، اما نمی‌توان اخلاق و امراخلاق را نفی و انکار کرد. بنابراین، بشرناگزیر از داشتن اخلاق است، متهمی ممکن است ضابطه و معیارهای اخلاق در میان افراد مختلف و دیدگاههای گوناگون متفاوت باشد.

تقریباً همه فیلسوفان اگزیستانس درباره شخصیت اصیل سخن به میان آورده‌اند و واضح است که مباحث اخلاقی را می‌توان در زیر مباحث ارزش شناسی آنها یافت علاوه بر این، آنها در مباحثی که در باب انسان اصیل مطرح کرده‌اند، نیز سخن از ویژگی‌های اخلاقی انسان به میان آورده‌اند. آزادی، زندگی در زمان حاضر، شجاعت، خود ستیزی و خود سازی، بی توجهی به جو و شرایط گوناگون، شفقت ورزی و بزرگتر دیدن حوزه خود، همه از مواردی است که در ادبیات فیلسوفان اگزیستانس درباره شخصیت اصیل آمده است، اما اغراق نکرده‌ایم اگر که همه این شاخصها را زیر عنوان کلی و مهم "آزادی" بگنجانیم. آزادی مفهوم و ارزشی بس مهم برای فیلسوفان اگزیستانس به حساب می‌آید و تقریباً همه آنها فراوان بر آن تمرکز کرده‌اند. آنها انسان بودن را با آزادی او می‌سنجند. مارتین بوبر، یکی از نمونه‌های عالی اگزیستانسیالیسم الهی یا دینی آلمان است، از مهم‌ترین اندیشمندان دینی در قرن بیستم به شمار می‌آید. این مقاله ابتدا انسان‌شناسی اگزیستانسیالیسم و بوبر را بررسی و بر این اساس آراء بوبر در زمینه اخلاق را مطرح و در پایان نقاط قوت و ضعف اخلاق موقعیتی بوبر را بیان کرده است.



انسان‌شناسی اگزستانسیالیسم و بوبر

گاهی انسان از نظر یک یا چند خصوصیت مطالعه می‌شود، گاه از نظر حقیقت و ماهیت و به عبارت دیگر انسان به عنوان یک کل بررسی می‌شود. بنابراین، انسان‌شناسی انواع مختلف و متنوعی دارد که به لحاظ روش یا نوع نگرش از یکدیگر متمایز می‌شوند. انسان‌شناسی را می‌توان بر اساس روش به انسان‌شناسی تجربی، عرفانی، فلسفی و دینی تقسیم کرد و با توجه به نوع نگرش، به انسان‌شناسی کلان یا کل نگر و انسان‌شناسی خرد یا جزء نگر دسته بندی کرد. (رحیمی، ۱۳۷۸). در اینجا به طور مختصر مباحثی از آن مطرح می‌شود.

انسان‌شناسی تجربی، عرفانی، فلسفی و دینی

در طی تاریخ بشر، اندیشمندان برای حل معماها و سؤالیهای مطرح شده درباره انسان، راههای مختلفی را در پیش گرفته‌اند، برخی با به کارگیری روش تجربی به بررسی و مطالعه انسان اقدام کرده و انسان‌شناسی تجربی را بنیان نهاده‌اند، گروهی راه صحیح شناخت انسان را سیر و سلوک عرفانی و دریافت شهودی دانسته و با تلاشهایی که از این طریق انجام داده‌اند به نوعی شناخت از انسان دست یافته‌اند که می‌توان آن را انسان‌شناسی عرفانی نامید. جمعی دیگر از راه تعقل و اندیشه فلسفی زوایای وجود انسان را بررسی کرده و از این منظر درباره انسان تحقیق کرده‌اند که این نوع را می‌توان انسان‌شناسی فلسفی نامید و سرانجام، گروهی با استمداد از متون دینی و روش نقلی درصدد شناخت انسان برآمده و انسان‌شناسی دینی را پایه گذاری کرده‌اند.

انسان‌شناسی در دیدگاههای کل نگر و جزء نگر

مجموعه بحث و بررسی انجام شده درباره انسان را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: گاهی در بررسی انسان، بعد خاص، گروهی به خصوص یا انسانهایی متعلق به زمان و مکان ویژه‌ای مورد نظر قرار گرفته و دانشمندان در صدد طرح سؤال و یافتن پاسخ در آن خصوص بر می‌آیند و گاهی انسان، به طور کلی و با صرف نظر از بعد شرایط زمان و مکان خاص، کانون توجه صاحب‌نظران و اندیشمندان قرار می‌گیرد. به عنوان مثال، گاه از چگونگی شکل گیری بعد جسمانی انسان و تغییر و تحول آن در طی تاریخ سخن به میان می‌آید یا از

جنبه‌های جسمی، فکری، عاطفی و رفتارهای انسانهای خاص، در مکان، زمان و شرایط خاص بحث می‌شود و گاه از مسئله مجبور بودن یا مختار بودن انسان به طور کلی، جاودانه یا غیر جاودانه بودن او، برتری یا برتری نداشتن او بر دیگر موجودات و کمال‌نهایی و سعادت واقعی او گفتگو می‌شود که به گروه خاصی از انسانها اختصاص ندارد. انسان‌شناسی نوع نخست را انسان‌شناسی خرد یا جزء نگر و انسان‌شناسی نوع دوم را انسان‌شناسی کلان یا کل نگر می‌توان نامید. (رحیمی، ۱۳۷۸).

انسان‌شناسی مورد نظر در پژوهش حاضر با توجه به نوع نگرش، انسان‌شناسی فلسفی است، و بر اساس نوع نگرش انسان‌شناسی کلان یا کل نگر می‌باشد، زیرا بوبر از راه تعقل و اندیشه فلسفی زوایای وجود انسان را بررسی کرده و از این منظر درباره انسان به عنوان یک کل تحقیق کرده، و درباره مباحثی همچون ماهیت انسان، مجرد یا مادی بودن، مختار بودن و مباحث بسیار دیگری بحث می‌کند که همه از مسائل کلی است و به انسان از آن جهت که انسان است مربوط می‌شود. در اینجا به طور مختصر مباحثی از انسان‌شناسی اگزیستانسیالیسم و بوبر مطرح می‌شود.

رساله اصلی فیلسوفان اگزیستانسیالیست این قرائت متافیزیکی است که وجود مقدم بر ماهیت است. در حالی که سنت ساختاریافته بر این عقیده بود که ماهیت مقدم بر وجود است، معنای این عبارت برای اگزیستانسیالیسم این است که به جای این که ماهیت زندگی به وسیله انسان تعیین شود، ماهیت انسان به وسیله دوره‌ای از زندگی تعیین شود. (فولر^۱، ۱۹۵۵: ۶۵۳)

اگزیستانسیالیست‌ها بر این عقیده هستند که انسان در عرصه گیتی حضور پیدا می‌کند و سپس با توجه به آزادی که در تصمیم و انتخاب دارد، ماهیت خود را رقم می‌زند، این نکته‌ای است که فلسفه‌های سنتی درباره آن غفلت کرده‌اند. (سارتر، ۱۳۷۶: ۲۲). تقدم وجود بر ماهیت بدین معناست که: «انسان ابتدا وجود می‌یابد، متوجه وجود خود می‌شود، در جهان سر بر می‌کشد و سپس خود را می‌شناساند، یعنی تعریفی از خود به دست می‌دهد. تعریف ناپذیری بشر بدین سبب است که بشر نخست هیچ نیست، سپس چیزی می‌شود».

تقدم وجود بر ماهیت همه مسئولیت را متوجه انسان می‌کند، اوست که تصمیم می‌گیرد و متعاقب این تصمیم جلوه‌ای از او امکان ظهور می‌یابد که مسئولیت و عواقب رفتار او را متوجه



خود فرد می‌کند، این که انسان چه می‌شود مسئولیت خود اوست، او یا خود خود را می‌سازد و یا این که به یک معنی اجازه می‌دهد تا به وسیله دیگران ساخته شود. (نلر، ۱۳۷۷: ۸۲). حال این سؤال که وجود چیست؟ در بطن خود پاسخ‌های متنوع و متفاوتی را می‌پروراند، به عنوان مثال کی یر کگور بر این عقیده است که هیچ کس به اندازه او بر مفهوم وجود تأکید نکرده است، آن را تعریف پذیر ندانسته و به صورت عینی در دسترس نمی‌داند. (وال^۱، ۱۹۵۹: ۲۹/۳۰)

مک کواری می‌گوید: وجود را نمی‌توان به اندیشه درآورد و آن را تحلیل کرد، چه در این صورت به تعریف ناقصی از آن خواهیم رسید، عقل‌گرایی و عقل‌پرستی در مبحث وجود تحدید وجود را موجب می‌شود. (مک کواری، ۱۳۷۷: ۷). او همچنین بر این باور است که وجود در خلاء عمل نمی‌کند و بدون دیگران به ادامه حیات خویش قادر نیست، به عقیده او بودن با دیگران از جمله ساختارهای اساسی وجود است و هیچ کس نمی‌تواند جدا از نمودها، خود باشد و لذا هیچ تصویری از وجود اصلی نمی‌تواند وجود داشته باشد که صرفاً "خود محور"^۲ یا ضد اجتماعی باشد (مک کواری، ۱۳۷۷).

نزد فیلسوفان هستی، انسان باشنده‌ای است بی‌مانند، یکه، آزاد و تاریخی، این انسان نتیجه انتخاب‌های خویش است و این نشانه برخورداری او از آزادی است. (صفار حیدری ثابت، ۱۳۸۱). بر اساس اندیشه این دسته از فلاسفه، انسان واقعیتی باز و ناتمام است که به خاطر همین ویژگی در ارتباط تنگاتنگ با دنیا و دیگر انسان‌ها به سر می‌برد و در چنین شرایطی است که به نظر می‌رسد وجود انسان چسبیده به دنیاست به نحوی که انسان همواره نه تنها در مقابل یک موقعیت تعیین شده قرار دارد، بلکه در موقعیت خویش نیز قرار دارد. (بوخنسکی^۳، ۱۹۵۶: ۱۵۹/۱۶۰). بنابراین، انسان با انتخاب‌ها و تصمیم‌های خود هر دم جلوه‌ای نو از خویش را به نمایش می‌گذارد و تعیین حدود وجودی برای او ناممکن می‌شود، برای درک بهتر موضوع به این نکته توجه کنیم که اشیائی چون میز و صندلی ابعاد و ماهیتی تعریف‌ناپذیر دارند، یعنی در صورت اراده عامل انسانی، از کیفیات متفاوتی برخوردار می‌شود، اما انسان در هر موقعیت و وضعیتی از این توان برخوردار است که ماهیت و چیستی خویش را با گزینش‌های خود تغییر

-
1. Wahl
 2. Ego centerism
 3. Bochenski

داده و تصویری جدید از خویش ارائه دهد. رفتار انسان زاینده مجموعه‌ای از عوامل است، به همین دلیل پیش بینی اعمال او بسی دشوار است و به دانش و مهارت نیاز دارد و ارائه طرح معین و ثابت از رفتار آدمی سقوط و تنزل شأن او را سبب می‌شود. (احمدوند، ۱۳۸۶).

در نهایت اینکه عمده نظرگاه‌های مشترک این فیلسوفان عبارت است از:

- این متفکران بیشتر به مسئله انسان تکیه می‌کنند و اساساً هستی برای آن‌ها در رابطه با انسان معنا و مفهوم پیدا می‌کند.
- انسان را موجودی آزاد می‌دانند، مهم‌ترین بعد وجود انسان را آزادی می‌دانند.
- انسان تنها فردی از یک گروه و جمع نیست، بلکه او شخصی است که از استدلال وجودی برخوردار بوده و علیه هر جبری می‌تواند عمل کند.
- انسان موجودی خود آفرین و خود متعالی دهنده است.
- انسان موجودی ممکن است، که همواره با وجود معتبر و نامعتبر مواجه است.
- وجود انسان همواره با تسلیم به فرد زدگی و جمع زدگی تهدید می‌شود، هم درون‌گرایی و هم برون‌گرایی افراطی انسان را از شخص شدن محروم می‌کند.

انسان‌شناسی فلسفی بوبر

انسان‌شناسی فلسفی موضوع حائز اهمیت است که در اندیشه بوبر ملاحظه می‌شود و به صورت کمال نیافته‌ای باقی مانده است. او انسان‌شناسی فلسفی را روش نظام مندی می‌داند که برای دستیابی به "تمامیت انسان" با ویژگی‌های "عینی" و "وجودی" زندگی انسان سروکار دارد. او می‌نویسد: انسان‌شناسی فلسفی به منظور دستیابی به شناخت یکپارچه درباره انسان، باید انسان را با کمال جدیت وارد طبیعت کند و او را با سایر چیزها، مخلوقات زنده دیگر و سایر دارندگان آگاهی مقایسه کند تا جایگاه ویژه انسان را به گونه‌ای مطلوب بیان کند و تنها از طریق شیوه مقایسه و تمایز است که انسان‌شناسی فلسفی می‌تواند به کل، یعنی انسان واقعی نائل شود. (بوبر، ۱۹۷۶: ۷۸). پیامد منطقی تأکید بوبر بر روی "تمامیت انسان" به رد این عقیده

-
1. wholeness of man
 2. concrete
 3. existential
 4. Buber



سنتی منجر می‌شود که می‌گوید: «آدمی انسان است، چون دارای عقل است». بوبر معتقد است، دریافت بعد عقلانی انسان منوط به شناخت بعد ناعقلانی اوست، زیرا انسان ماهیت چند وجهی داشته و از ویژگی‌های خاصی برخوردار است که او را از سایر مخلوقات متمایز می‌کند.

۱) ماهیت انسان از منظر بوبر

از نظر بوبر انسان مخلوقی است که منشاء دو گانه دارد. انسان در جهان مادون به دنیا می‌آید و از بالا فرو فرستاده می‌شود. یعنی او از کیهان بیرون می‌آید و یک "وجود" فوق کیهانی به او عطا می‌شود، که همان روح است، که انسان واجد آن نسبتی با عالم بالا پیدا می‌کند. و به بیان دیگر روح آدمی به منزله رابطه میان انسان و خالق است. انسان موجودی مرکب از دو جزء نیست، بلکه جوهر واحد است. از نظر او مقصود از وجود نفس در آدمی همان داشتن رابطه با جهان است پس نفس باید به عنوان رابطه میان انسان و جهان فهمیده شود. درست همان طور روح باید به عنوان رابطه میان انسان و آن چیزی که جهان نیست، یعنی به عنوان رابطه میان انسان و "وجود" فهمیده شود. (وود^۱، ۱۹۶۹: ۱۱۶). از منظر بوبر انسان در آن واحد هم موجودی عقلانی و هم غیر عقلانی است: هم اندیشه ورز و شناختی و نیز احساسی و عاطفی است. انسان آزادی و اختیار دارد و بر اساس این آزادی و اختیار به ماهیت خود تعیین می‌بخشد. از نظر او در انسان هم میل به بدی هم میل به خوبی وجود دارد و انسان دارای اختیار می‌باشد. نظر او درباره طبیعت انسان این است که انسان ذاتاً خوب یا بد متولد نمی‌شود، بلکه تمایلات خوب و بد دارد و در انتخاب خیر و شر اراده مستقلی دارد و این اراده مختار می‌تواند از تمایل به بدی نیرومندتر باشد (بوبر، ۱۹۵۳).

۲) فاصله و رابطه^۲

در مقاله "فاصله و رابطه" که از آثار متقدم بوبر است، او پرسشی در باب "اصل زندگی بشر" مطرح می‌کند. او فعالیت خود را با شناخت انسان آغاز می‌کند، زیرا که انسان از وجود خاصی برخوردار است و از همین نحوه وجود است که ما می‌توانیم به سخن گفتن درباره مقوله خاصی از وجود مبادرت کنیم. (بوبر، ۱۳۸۰). بوبر از طریق مقایسه انسان با سایر مخلوقات

1. Wood
2. distance and relation

طبیعت، به ارائه اصلی دو وجهی برای زندگی انسان اقدام می‌کند که متشکل از دو حرکت اساسی است.

الف: حرکت اول را «وضعیت اولیه با فاصله^۱» می‌نامد.

ب: حرکت دوم را «ورود به رابطه^۲» می‌داند.

او می‌گوید: حرکت اولی پیش فرض حرکت دومی است و معتقد است که از این حرکت دو وجهی، جهان انسان پدید می‌آید زیرا فقط انسان می‌تواند یک «مخالف مستقل^۳» را درک کند، صرفاً انسان می‌تواند جهان را موجود و در عین حال متعالی بداند. و وحدت را آن گونه که فی نفسه است، درک یا تخیل کند. و به درون رابطه با جهانی وارد شود که خود به آن تحقق بخشیده و همین ورود به رابطه است. که از طریق آن می‌توان انسان را به عنوان مقوله‌ای تصور کرد که به واقعیت راه یافته است. و در همین وضعیت است که تاریخ روح آغاز می‌شود و انسان است که می‌تواند چنین فاصله‌ای را قائل شود، زیرا انسان دیدگاهی وسیع و گسترده نسبت به جهان دارد، در حالی که حیوان محیط و قلمرو محدودی داشته، لذا فاقد دید وسیع انسان می‌باشد. (بوبر، ۱۹۶۸: ۸۰).

بوبر عمل ورود به رابطه با جهان را به صورت «فهمی وحدت بخش^۴» می‌داند، یعنی فهم یک موجود به عنوان یک کل و به عنوان یک امر واحد، او می‌گوید: تنها به وسیله نگاه کردن به جهان به عنوان جهان، انسان می‌تواند «بودن^۵» را به عنوان تمامیت و وحدت به دست آورد. این امر نه به وسیله «وضعیت اولیه با فاصله»، بلکه در عین حال از طریق «ورود به رابطه» انجام می‌شود. بوبر می‌نویسد: فاصله فضای مناسب برای رابطه را به وجود می‌آورد، اما رابطه به همین سادگی برقرار نمی‌شود زیرا روح انسان درگستره «تعامل متقابل^۶»، «عکس العمل^۷» و همکاری حرکت‌های دوگانه شکل می‌گیرد. انسان‌ها ممکن است با یکدیگر رقابت و همکاری

1. the primal setting at a distance
2. entering in to relation
3. independent opposite
4. synthesizing apperception
5. being
6. mutual interaction
7. reaction



کنند، یا ممکن است که دیگری را به عنوان وسیله یا مانعی برای "تحقق بخشی خویش" ^۱ بدانند. بوبر عقیده دارد که حرکت اولی «وضعیت اولیه با فاصله» نشان می‌دهد که انسان چگونه ممکن است و حرکت دومی «ورود به رابطه» نشان می‌دهد که چگونه انسان متحقق می‌شود؛ بوبر می‌گوید: «فاصله فراهم آورنده موقعیت انسانی است و رابطه فراهم کننده "شدن آدمی" ^۲ در چنین موقعیتی است». (بوبر، ۱۹۷۶: ۸۰).

همچنین او در کتاب "حسیدیسم و انسان مدرن" می‌نویسد: انسان نمی‌تواند با فراتر رفتن از انسانیت به الوهیت تقرب جوید، بلکه فقط از راه "انسان شدن" ^۳ می‌تواند به خداوند نزدیک شود، مقصود از آفرینش آدم همین "انسان شدن" است. (بوبر، ۱۹۸۸). پس ورود به عرصه "رابطه"، عملی است که به انسان یعنی "موجود تام" ^۴ مربوط می‌شود. و در واقع عمل مشخصی است که ما به وسیله آن "انسان بودن" خویش را شکل می‌دهیم و عملی است که لزوماً باید بارها در موقعیت‌های جدید تکرار شود. بر عکس، "فاصله" به صورت یک عمل و مانعی برای ورود به رابطه نقش ایفا نمی‌کند، بلکه هر دو (رابطه و فاصله) "حالات هستی" ^۵ او می‌باشند. (بوبر، ۱۹۷۶). از نظر او جامعه انسانی وقتی متحقق می‌شود که تأیید متقابل صورت گیرد. و این تأیید متقابل به بهترین شکل به وسیله گفتگو رخ می‌دهد و ایجاد رابطه بین انسان‌ها و پذیرش طرفین را باعث می‌شود. این تأیید "دیگری" در آنچه بوبر آن را قلمرو "بینابین" می‌نامد به اوج خود می‌رسد. که در ادامه درباره آن توضیح می‌دهیم.

۳) بینابین ^۶

مفهوم "بینابین" مفهومی است که راه را برای فهم مقصود بوبر هموار می‌کند. قلمرو "بینابین" یا قلمرو رابطه "من و تو" در مقابل قلمرو "ذهنیت" ^۷ یا قلمرو رابطه "من - آن" قرار دارد. قلمرو "بینابین" بین "من" و "تو" قرار دارد در حالی که قلمرو ذهنیت یا قلمرو من - آن فاعل

1. own realization
2. mans becoming
3. becoming human
4. whole being
5. states of being
6. between
7. subjectivite

شناسا و جهانی را شامل است که تحت سلطه اوست. (تیونسین،^۱ ۱۹۸۴). فریدمن در فصل چهارده کتاب "حیات مبتنی بر گفتگو" می‌نویسد: از نظر بوبر مسئله اساسی قلمرو "بینابین" عبارت از دوگانگی "بودن"^۲ و "نمودن"^۳ است. "بودن" و "نمودن" دو نوع متفاوت از وجود بشری است. "بودن" از ذات یعنی از آنچه ناشی می‌شود که فرد انسانی در واقع هست. و "نمودن" از آنچه که هر فرد آرزو دارد که به نظر دیگران بنماید. این دو نوع اگزیستانس هم مانند رابطه‌های من و تو و من - آن در هر انسانی با هم آمیخته است. زیرا انسان نه "باطن محض"^۴ و نه "ظاهر محض"^۵ است. با وجود این بعضی انسان‌ها را می‌توان اهل "بودن"^۶ و بعضی را اهل "نمودن"^۷ دانست (بوبر، ۱۹۷۶: ۸۵).

تفاوت بین انسان "بودن" و خود را انسان "نمودن" این است که کسی که در پی انسان بودن است خود را به "دیگری" عرضه می‌کند. بدون اینکه نگران تصویری باشد که از او در ذهن بیننده شکل می‌گیرد. برعکس کسی که در پی آن است که خود را انسان بنماید؛ اساساً نگران چیزی است که دیگری درباره او فکر می‌کند و سعی می‌کند خود را در ظاهر آنگونه بسازد که تأیید و تصدیق دیگری را کسب کند، خود را انسان "نمودن" اعتبار زندگی میان انسان و انسان و لذا اعتبار وجود بشری را به طور کلی از بین می‌برد. منشاء گرایش انسان به سمت خود را انسان "نمودن" در نیاز او به "تأیید" یافت می‌شود. چون تأیید دیگری قرار گرفتن امر آسانی نیست لذا انسان به تظاهر متوسل می‌شود. "ترس"^۸ واقعی این است که انسان تسلیم تمایل به تظاهر شود و "شجاعت"^۹ واقعی این است که انسان در مقابل این تمایل مقاومت کند. از آنجا که هیچ انسانی اهل تظاهر نیست، لذا انسان از آن حیث که انسان است نجات‌پذیر است (بوبر، ۱۹۶۵). چون تعامل میان انسان و انسان است که اگزیستانس بشری اصیل را ممکن می‌سازد. بنابراین، لازمه اگزیستانس بشری اصیل "غلبه بر تظاهر" و "حاضر ساختن دیگری" است. یعنی

1. theunissen
2. being
3. seeming
4. pure essence
5. pure appearance
6. essence men
7. image men
8. cowardice
9. courage



هر کس بر تمایل به سمت تظاهر غلبه کند. هر کس "دیگری" را از حیث آگزیزستانس شخصی خود او در نظر گیرد و او را آن چنان که هست حاضر سازد و هیچکس سعی نکند نظر خود را به دیگری تحمیل کند (اسمیت، ترجمه سیف، ۱۳۸۵). بنابراین، آنچه بوبر می‌خواهد نشان دهد قلمرو واقعی است که در آن، دو یا بیش از دو طرف حاضر در گفتگو، به واسطه وضعیت زنده مشترک پذیرفته می‌شوند. او این مطلب را به نحو موجز در این سخن بیان می‌کند که دیگری در رابطه با من، "خود" می‌شود. من این سخن را به این معنی می‌گیرم که "خودشدگی" موضوع رابطه متقابل است، یعنی "خود" فقط در ارتباط با دیگران تحقق پیدا می‌کند، این یک تجربه مستقیم از زندگی معمولی است. انسان‌ها مائده آسمانی "خود شدگی" را به یکدیگر منتقل می‌کنند (بوبر، ۱۹۷۶: ۱۰۱) از نظر بوبر ورود به رابطه است که انسان را "واقعاً انسان" می‌سازد و وارد نشدن به رابطه عامل شر و "لاوجود" انسان به معنای واقعی آن است، و برقراری دوباره رابطه است که به رهایی از شر منتهی می‌شود و وجود اصیل انسانی را به ارمغان می‌آورد.

بررسی معنای لغوی دو واژه Moral و Ethic

معنای لغوی اخلاق

کلمه اخلاق از حیث لغوی کلمه جمع است، و مفرد آن (خُلُق) به معنای سیرت و باطن است. خُلُق و خَلَق در لغت عربی از یک ماده بوده و مراد از خُلُق، شکل نفسانی و صفات روحی انسان و مراد از خَلَق، شکل ظاهری و ساختمان طبیعی انسان است. همان گونه که خَلَق و شکل ظاهری انسان‌ها متفاوت است، خُلُق و شکل نفسانی انسان‌ها نیز تفاوت دارد. همچنین گاه صفات نفسانی در انسان‌ها رسوخ پیدا کرده و پایدار می‌شود و گاه به گونه‌ای گذرا در انسان قرار گرفته و پس از مدتی از انسان جدا می‌شود. صفات انسانی را در حالت اول "ملکه" می‌گویند و در حالت دوم "حال" می‌نامند. رسوخ یک صفت در انسان به گونه‌ای است که انسان بدون تأمل و نظر به آن صفت مبادرت می‌ورزد. مثلاً فردی که سخاوت در او رسوخ پیدا کرده و ملکه شده است، در عین عمل سخاوتمندانه بدون تأمل و نظر عمل می‌کند. (موسوی پور، ۱۳۷۹، ۴).

معنای اصطلاحی اخلاق:

اخلاق یا علم اخلاق^۱ در زمره مباحثی است که مورد توجه و موضوع علوم و معارف گوناگون بشری بوده است. مثلاً در فلسفه، اخلاق در چهارچوب ارزش‌شناسی^۲ مطالعه می‌شود و فلسفه اخلاق^۳ نامیده می‌شود. این نام، نام نوینی است بر موضوعی کهن، که رگه‌هایی از مباحث آن را می‌توان در اندیشه فلاسفه بزرگ یونان (چون سقراط، افلاطون و ارسطو) و فیلسوفان مسلمانی همچون ابن سینا و خواجه نصیر باز یافت، اما فلسفه اخلاق به مثابه دانشی مستقل، مولودی است که طی قرون اخیر در مغرب زمین تولد یافته و به سرعت رشد و گسترش پیدا کرده و جایگاه وسیعی برای خود در اندیشه معاصر باز کرده است.

به طور کلی، به مجموعه مطالعات فلسفی درباره اخلاق، فلسفه اخلاق گفته می‌شود که خود از دو بخش اصلی فرا اخلاق^۴ و اخلاق دستوری (هنجاری)^۵ تشکیل شده است. فرا اخلاق فلسفه‌ای است که از شعب فلسفه تحلیلی به شمار می‌رود و " گزاره‌های اخلاقی " را در مفهوم معرفت‌شناسانه آن بررسی می‌کند، اما به مجموعه قضایای مربوط به بنای معیارهای خیر اخلاقی و عمل نیک اخلاقی، فلسفه دستوری گفته می‌شود و مهمترین جلوه آن اخلاق دستوری است. (برزینکا، ۱۳۷۶).

مقایسه واژه اخلاق در زبانهای دیگر پرتوی است برای فهم بیشتر مفهوم آن و به همین دلیل به اختصار معنای لغوی دو واژه Moral و Ethics را بیان می‌کنیم. این دو لفظ در معنا و تعریف اخلاق ابهاماتی را موجب شده است، اغلب این کلمات را مترادف و به معنی آن چیزی به کار می‌برند که مرسوم است یا عموماً پذیرفته شده است. به خصوص در صورت وصفی آن یعنی Moral و Ethical. اما در مطالعات فلسفی اخلاق تمایز بین این دو مفهوم لازم است. عده‌ای معتقد هستند Ethics برای مطالعه صوری اخلاق به کار برده می‌شود در صورتی که Morals برای توصیف تک تک اعمال، اعتقادات، گرایشها و قواعد و دستوراتی به کار برده می‌شود که صفات ویژه جوامع، گروهها و افراد مختلف را مشخص می‌کند.

-
1. Morals
 2. Axiology
 3. philosophy of Ethic
 4. Meta - Ethics
 5. Normative Ethics



(السیتر، ۱۳۷۲، ۲۲). این واژه از کلمه لاتین "mores" مشتق شده و به معنی عادت، خوی، رفتار، سیرت و منش است. (بکر، ۱۹۹۲: ۳۲۹)

با عنایت به مطالب فوق می‌توان گفت که Moral به رفتار فردی اشاره دارد، در این معنی اخلاق، فضای فضیلت فردی را سامان می‌دهد. از سوی دیگر Ethic به ارزش‌های خاص جامعه اشاره دارد و در این معنی اخلاقیات، فضای ارزش‌های اجتماعی را سامان می‌دهد.

مقایسه اخلاق اگزیستانسیالیستی و اخلاق اسلامی

یکی از مباحث مهم و در عین حال جدید فلسفه اخلاق، مسئله «نسبیت اخلاق» است. این بحث با توجه به اهمیت و کاربرد فراوانی که در این دوران دارد، توجه بسیاری از فیلسوفان اخلاق را به خود جلب کرده و دیدگاه‌های گوناگونی درباره آن ابراز شده است: گروهی اخلاق را نسبی می‌دانند و همه آیین‌ها، ضوابط و معیارهای اخلاقی را با توجه به گوناگونی افراد یک جامعه و تنوع فرهنگ‌ها و جامعه‌ها، متغیر و متفاوت می‌دانند. این گروه به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف. برخی اخلاق را تا آنجا نسبی و متغیر می‌شناسند و قائل هستند که هر فرد برای خود، ملاک‌های اخلاقی خاصی دارد و به تعبیر پروتاگوراس انسان را معیار همه چیز می‌دانند. لذا برای هرکس نیز آراء و اندیشه‌های اخلاقی خاصی را قائل می‌باشند و به نسبیت اخلاقی یا تکثر ارزشهای اخلاقی قائل می‌باشند و به تعداد انسانها نظریه اخلاقی معتقد هستند. چنان که (هابز) برای نخستین بار اظهار داشت که هرکس آنچه را که به مذاق خویش مطبوع می‌بیند، خوب می‌نامد، و آنچه را که ناپسند و نامطبوع است، در شمار بدی‌ها می‌آورد و از آن جهت که افراد از طبیعت و سرشتی یکسان برخوردار نیستند و طبیعت هر یک با دیگری متفاوت است، در ملاکها و تشخیص‌های مشترک بین نیک و بد اختلاف پیدا می‌کنند.

ب. برخی دیگر، نسبیت اخلاق را بر اساس تمدنها، فرهنگ‌ها و گروه‌های اجتماعی بزرگ دانسته‌اند. این مفهوم از نسبیت را ادوارد وستر مارک^۱ در کتاب خود با نام «نسبیت اخلاقی»^۲ مطرح کرده است. (استیس، ۱۳۷۱، ۱۵۴).

1. Edward Wester marck
2. Ethical Relativity

نحله‌های فلسفی بسیاری چون اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم، پراگماتیسم و پوزیتیویسم منطقی، نسبت اخلاق را باور دارند. شکی نیست که فیلسوفان اگزیستانسیالیسم به مسائل اخلاقی یعنی جستجو برای یافتن پاسخی نظری - و نه صرفاً عملی - به پرسش "چگونه باید زیست" از دل و جان علاقه داشته‌اند و این تعلق خاطر به علم اخلاق را، به همراه تلقی کل فلسفه به مثابه امری که نهایتاً پاسخی برای مسئله اخلاق فراهم می‌آورد، به حق می‌توان یکی از ویژگی‌های مشترک تمامی متفکران اگزیستانسیالیسم به شمار آورد. نزد فیلسوف اگزیستانسیالیست، باورهای فلسفی هر فرد، تعیین کننده راه و رسم بالفعل زندگی اوست و هدف فلسفه، فراهم سازی بیانی ناب و بی طرفانه از حقیقت نیست، بلکه هدف فلسفه عبارت است از آزاد سازی مردم از بند وهم و پندارهایی که به آن دچار هستند. لذا، در فلسفه اگزیستانسیالیستی مسائل اخلاقی به صورت مهم ترین مسائل - که همه موضوعات دیگر نسبت به آن صرفاً نقش مقدماتی دارند - جلوه می‌کند، و هماهنگ با آن، همه اهداف فیلسوف باید رنگ و بویی اخلاقی داشته باشد. (وارنوک، ۱۳۷۹: ۹۶).

نظریه‌های اخلاقی فیلسوفان اگزیستانس با بسیاری از مکتب‌های بدیل متفاوت است. یکی از دلایل این امر آن است که این فیلسوفان کمتر در باب باید و نبایدهایی توجه می‌کنند که مخاطبان بدان نیاز دارند. آنها تحلیلی وجودی و پدیدارشناسانه از موقعیت آدمی در هستی و جهان ارائه می‌کنند. می‌توان گفت، تأکید فراوان فیلسوفان اگزیستانس بر فردیت و تفرد و انزجار شدید آنها از جزمیت‌های گوناگون، بر مواضع اخلاقی آنها هم اثر می‌گذارد. آنها نظام‌هایی را که عقل از برای سامان زندگی اخلاقی می‌چیند و می‌سازد، به سخره می‌گیرند و بیش از هر چیز بر «اخلاق موقعیتی»^۱ دست می‌گذارند. به عبارتی دیگر فیلسوفان اگزیستانس هر عملی را امری ویژه و منحصر به فرد در نظر می‌گیرند که فاعل فعل، خویشتن را در آن موقعیت می‌یابد و او می‌باید فراتر از قوانین و قواعد جزمی و قشری اخلاقی - که از منابع گوناگون معرفتی و از جمله آنها عقل - تصمیم بگیرد، انتخاب و گزینش کند و عاقبت تبعات و

۱. اخلاق موقعیتی (Situational Ethics) در این نوع اخلاق آنچه مهم است وضعیت‌های منحصر به فرد و یکتایی است که در برابر انسان قرار می‌گیرند. در اینجا بسی مواظب هستیم که احکام کلی و جهان شمول صادر نکنیم و بیشتر به پدیدارشناسی این وضعیت‌های دیگرگون و فصول مشترک آنها توجه کنیم. در این بین اخلاق اگزیستانس به اخلاق موقعیت توجه دارد و کمتر دغدغه قانون و قاعده اخلاقی را در سر می‌پروراند.



مسئولیت‌های عمل خویش را آزادانه و متعهدانه بپذیرد. (مک کواری، ۱۹۷۱)

هولمز در کتاب "مبانی فلسفه اخلاق" می‌نویسد: اخلاق اگزیستانسیالیستی از این لحاظ که بر اهمیت انتخاب شخصی در وضعیت‌های ملموس و عینی تأکید می‌ورزد، شبیه اخلاق مبتنی بر موقعیت است. این نظریه اخلاقی نیز بر نگرش‌ها و روایت‌های سنتی در باب اخلاقیات خط بطلان می‌کشد، علی‌الخصوص آن‌هایی که بر اعتقاد به قوانین اخلاقی جاودانه و تغییرناپذیر استوارند، اما اخلاق اگزیستانسیالیستی در پاره‌ای اشکال خود، نظریه‌های اخلاقی دین مدار را نیز باطل می‌شمارد و از این لحاظ راه آن از راه اخلاق موقعیتی جدا می‌شود. (هولمز، ۱۳۸۲: ۳۸۱).

در نهایت به باور بسیاری از اگزیستانسیالیست‌ها، زندگی این جهانی و حتی حیات آن جهانی، رضایت‌بخش نیست و انسان باید خود به دنبال ارزش‌هایی والا باشد و به عبارت دیگر، خود باید ارزش‌های اخلاقی را بسازد. در این فلسفه، قوانین و قواعد، تحمیل‌های بیرونی هستند که انسان را به زور در قالبی از پیش تعیین شده جا می‌دهند و از تحقق بخشیدن به "خود اصیل" و فردی خود، باز می‌دارند. بنابراین، فلسفه وجودی، به تشویق چیزی متمایل است که معمولاً آن را "اخلاق موقعیت" می‌نامند. در چنین اخلاقی جریان عمل را موقعیت فردی تعیین می‌کند که فاعل فعل خود را در آن موقعیت می‌یابد. به هر تقدیر، اخلاق وجودی، "عنصر موقعیت" را از "عنصر قاعده" بالاتر قرار می‌دهد و شاید عنصر قاعده در حال نابودی باشد و انسان به نوعی اباحی‌گری نزدیک شود (مک کواری، ۱۳۷۷، ۲۷۳). فرضیات اخلاقی اگزیستانسیالیسم استقلال در تصمیم‌گیری، تعهد، آزادی، فردیت و مسئولیت‌پذیری را شامل است که در مقابل اخلاق علمی، منطقی و عقلانی پراگماتیسم و فلاسفه تحلیلی قرار می‌گیرد.

اخلاق در اسلام

اخلاق یکی از ارکان اسلام است که دستورات خود را از دین مبین اسلام دریافت کرده و همان هدف دین را دنبال می‌کند که به کمال رساندن و سعادت‌مند کردن انسانهاست. استاد محمد تقی جعفری (ره) در کتاب «اخلاق و مذهب» اخلاق را چنین تعریف می‌کند: انسانیت، حرکت به سوی خیر و اجتناب از شر، انجام تکلیف، اتصاف به فضایل و دوری از تبهکاری‌ها، حرکت با قطب نمای وجدان و تعدیل غرایز است. علامه طباطبایی در بحث اخلاق می‌فرماید:

اخلاق عبارت است از فنی که از ملکات انسانی بحث می‌کند که به قوای نباتی و حیوانی و انسانی مربوط است. و غرض از این بحث این است که فضایل آنها را از رذایل آن جدا کرده و معلوم کند که کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب، با فضیلت و مایه کمال اوست، که پس از شناسایی، آدمی خود را به آنها بیاراید و کدامیک بد و رذیله و مایه نقص اوست تا از آنها دوری کند و در نتیجه، اعمال نیکی که مقتضای فضایل درونی است انجام دهد تا در اجتماع انسانی مورد قبول و مدح و ثنای انسانها قرار گیرد.

از فواید تخلق به اخلاق اسلامی می‌توان موارد زیر را یادآور شد: اخلاق صحت و سلامت روح است، تعدیل کننده خواسته هاست، به انسان کمک می‌کند که قوانین و تشریحات دین را بدون الزام و اجبار، بلکه با میل و رغبت انجام دهد، آدمی را در مقابل دشمن واقعی یا دشمن درونی مجهز می‌کند و راه غلبه دشمن بر او را سد می‌کند.

خلاصه اینکه در اسلام، ضمانت اجرای قانون، ایمان به خدا و معاد و اخلاق حسنه می‌باشد و این رابطه به قدری قوی است که هر چه صفات حسنه در مؤمن بیشتر باشد، به قانون بیشتر احترام خواهد گذاشت. منابع شناخت اصول و مبانی اخلاق اسلامی همان شناخت فقه و احکام اسلامی قرآن مجید، سنت، اجماع و عقل است. اخلاق یا انسان سازی قرآن مباحث خودشناسی و خود سازی و خیر و شر در افعال اختیاری و رابطه آنها با کمال و سعادت نهایی را شامل می‌شود. (ساعی، ۱۳۷۱: ۴۷/۴۰). به نظر شهید مطهری اخلاق عبارت است از یک سلسله خصلت‌ها و سجایا و ملکات اکتسابی که بشر آنها را به عنوان اصول اخلاقی می‌پذیرد، یا به عبارت دیگر قالب روحیست برای انسان، که روح انسان در آن قالب و طبق آن طرح و نقشه ساخته می‌شود و روح انسان است که چگونه باید باشد، یک امر ثابت و مطلق و همگانی و همیشگی است، ولی رفتار انسان که عبارت است از پیاده کردن همان روحیات در خارج، در شرایط مختلف، متفاوت است و باید هم متفاوت باشد. به عبارت دیگر مظاهر و مجالی اخلاق انسانی در شرایط گوناگون فرق می‌کند. اصول اولیه اخلاق و معیارهای اولیه انسانیت به هیچ وجهی نسبی نیست. فضایل اخلاقی در اسلام با بر کشیدن و اثبات جنبه افلاکی انسان و نفی جنبه خاکی او تحقق می‌یابد. فضیلت بنیادی یا اصلی، کرامت است. دیگر فضایل که از آنها به عنوان تقوی، استقامت و اعتدال تعبیر می‌شود، مقدمه حصول کرامت و اسباب تحقق این فضیلت هستند و به همین سبب می‌توان آنها را برابر کرامت، فضایل اخلاقی



به شمار آورد. از دیدگاه اسلام نیاز انسان به اخلاق به اندازه‌ای است که هدف از برانگیخته شدن پیامبران، تکمیل مکارم اخلاقی، نیک گردانیدن کردارهای بشری و سرانجام نمودن راه سعادت به انسان است. تصریح پیامبر(ص) بدین معنا که: من برای تمام ساختن مکارم اخلاق برانگیخته شدم «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» تأییدی است آشکار بر این معنا که هدف از بعثت پیامبران نیکو گردانیدن خوی‌های بشری و رفع ضعف و کاستی آنها در این زمینه است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۵۸/۱۵۹). در اینجا با در نظر گرفتن مباحث انسان‌شناسی بویر فلسفه اخلاق بویر را مطرح می‌کنیم.

تعریف اخلاق از منظر بویر

بویر در بررسی مسائل فلسفه اخلاق در تجزیه و تحلیل «پدیدار شناسی تصمیم اخلاقی»^۱ به صورت جدی از هرگونه «امنیت ضعیف»^۲ پرهیز می‌کند، او در حالی که در امتداد «مرز باریک»^۳ سیر می‌کند، می‌کوشد تا هم برای «خواسته‌های اخلاقی مطلق»^۴ جایی باز کند که از هر انسانی خواسته می‌شود و هم برای آن طریق آزاد و انعطاف‌پذیری که ما باید با آن طریق خواسته‌ها را تأمین کنیم. او می‌گوید: «هرتصمیم اخلاقی به مثابه خطر‌پذیری اخلاقی»^۵ است، زیرا که هیچ پاسخ نهایی در دسترس ما نیست، ولیکن انتخابی نداریم جز این که از «فرصت و شانس»^۶ موجود استفاده کنیم، در غیر این صورت ما خویش را همچون سیستم اتوماتیک تنزل می‌دهیم و انسانیت خود را نابود می‌کنیم و اگر باز هم پرسیده شود که آیا انسان ممکن است که به طور

1. phenomenology of moral decision

2. easy security

۳. بویر در مقابل مطلق‌گرایان موضع خود را به عنوان «مرز باریک» توصیف می‌کند، انسان هنگامی در این مرز قرار می‌گیرد که وجود مطلق را به عنوان مبنای نهایی وجود و حقیقت تصدیق کند، اما از مطلق تلقی کردن هرگونه تبیین بشری، این مطلق خودداری می‌کند. مرز باریک در میان این دو دسته نظریه قرار گرفته است، یکی شامل نظریه‌هایی است که بنا بر آنها حقیقت را می‌توان در قالب قضایایی که به نحو عینی اثبات‌پذیر هستند، بیان کرد و دیگر صورگوناگون نسبی‌گرایی که به طور کامل منکر وجود مطلق هستند و حقیقت را به موضوع ذوق و حالت احساسهای روانی و نفسانی احاله می‌کنند. مفهوم مرز باریک اساسی را برای راه حل بویر، در برابر دو قطب انتهایی تئوری (مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی)، فراهم می‌کند.

4. absolute moral demands

5. every moral decision is a moral risk

6. chance

یقین بفهمد که چه چیزی در این مسیر ناهموار درست و صحیح است، یک بار دیگر باید گفت که پاسخ "نه" است، یعنی چیزی به نام "یقین"^۱ وجود ندارد، بلکه فقط احتمالی برای یقین درکار است و چیز دیگری نیست. خطر پذیری هم تضمین‌گر "حقیقت" نیست، فقط اوست که رهنمون ما به آن جایی است که در آنجا "نفس حقیقت"^۲ احساس می‌شود. (بوبر، ۱۹۶۷: ۱۵۱/۱۵۲). بوبر نیز به تعریف اخلاق مبادرت کرده است.

او در کتاب "کسوف خداوند" می‌نویسد: «اخلاق به مفهوم دقیق آری یا نه است که انسان در پاسخ به رفتار و افعال خویش ابراز می‌دارد و آنها را نه براساس سود و زیانی که برای افراد و جامعه دارند، بلکه برحسب ارزش یا ضد ارزش ذاتی آنها است که تأیید یا نفی می‌کند. ما وقتی به مفهوم واقعی اخلاق پی می‌بریم که انسان، خود را با استعداد نهانی خویش (که مراد همان وجدان است) مواجه می‌نماید و در ضمن این مواجهه جزآنکه پرسش نماید چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است در "موقعیت خاص خویش" تشخیص می‌دهد و تصمیم می‌گیرد». (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۱۸).

پس تأکید بوبر بر آگاهی درونی است که به فرد قدرت تشخیص و تصمیم‌گیری بین درست و نادرست را می‌دهد و این وجدان آدمی است که درباره‌ی درستی و نادرستی اعمال قضاوت می‌کند. بوبر می‌گوید: اگر انسان بخواهد بفهمد که چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است و اگر در صدد است که بداند چه چیزی ذاتاً ارزشمند می‌باشد، او باید با "مطلق" سروکار داشته باشد، در چنین تعهدی به ارزشهای مطلق، ما نظاره‌گر بعدی از فلسفه اخلاقی بوبر هستیم، یعنی همان موضوع اعتقاد^۳ به این که آن مطلق (خدا) وجود دارد و او سرچشمه همه ارزشها و تعهدات اخلاقی است و همه انسانها در برابر او مسئول هستند (بوبر، ۱۹۶۷). در اندیشه بوبر عینی‌گرایی اخلاقی تعبیر "توحیدی" دارد، بر اساس این تعبیر، قانون اخلاقی از منشاء الهی سرچشمه گرفته و به امر خدا به بشر تکلیف شده است، این نظری است که در دو دین توحیدی که در جهان غرب اشاعه یافته است، یعنی یهودیت و مسیحیت دیده می‌شود. (استیس، ۱۳۷۱: ۱۵۱).

بوبر می‌گوید: در ماوراء همه انسان‌های گوناگون و بی‌شمار، مرجع "اقتدار"^۴ قرار دارد، که

1. certainty
2. breath of truth is to be felt
3. conviction
4. authority



جوامع و افراد از طریق درونی باید به آن مرجع اقتدار عرض حالی از خود ارائه کنند. بدون چنین مرجع اقتداری، انسان قادر نیست تمایزات اساسی مربوط به ارزشها را انجام دهد، چرا که فقط مطلق می‌تواند کیفیت (مطلقیت^۱) را به وظیفه‌ای ارزانی بدهد.

کانت آنگاه درست می‌گفت که آگاهی نسبت به وظیفه را به عنوان کلیدی برای عمل اخلاقی می‌نگریست، زیرا هر انسانی حقیقت وظیفه را به عنوان چیز حقیقی تجربه می‌کند، هر تصمیم اخلاقی (که متمایز از انتخاب معقولانه می‌باشد) مطلق بودن ادعایی را که بر ما ارائه شده است پیش فرض می‌گیرد، یعنی مطلق بودن وظیفه ما؛ چنین حالت مطلق بودن برخاسته از ما و برخاسته از احساس درونی ما نیست، بلکه به صورت واقعیتی هستی شناسانه است که ما آن را کشف می‌کنیم، آنگاه که به خویش اجازه می‌دهیم تا با وظیفه خود مواجه شویم و بشنویم هر آنچه که به ما خطاب و گفته می‌شود (بوبر، ۱۹۶۷: ۱۵۲).

از نظر او: در نظر گرفتن انسان دینی به عنوان کسی که به ایجاد رابطه با جهان و موجودات نیاز ندارد، تقسیم نادرست زندگی است. میان یک رابطه واقعی با خداوند و یک رابطه غیر واقعی "من - آن" با جهان، انسان دینی هر قدر هم درونگرا باشد، باز هم در جهان زندگی می‌کند. بنابراین، اگر او فاقد یک رابطه "من و تو" با جهان باشد، ضرورتاً جهان را به "آن" مبدل می‌کند. او جهان را به عنوان وسیله‌ای برای تغذیه یا به عنوان موضوعی برای تأمل تلقی می‌کند. بوبر می‌گوید: ممکن نیست که شما به درستی خداوند را پرستش کنید و هم از جهان بهره مند شوید، کسی که جهان را چیزی می‌داند که باید از آن بهره مند شد، خدا را نیز به همین نحو می‌شناسد. (بوبر، ۱۹۵۳)

به یک معنی انسان دینی به وراء تکالیف و وظایف انسان اخلاقی گذر می‌کند، زیرا او به مبنایی نائل شده که همه هنجارهای واقعی از آن ناشی می‌شود، اما برخلاف نظرسورن کی یرکگور انسان دینی از مسئولیت نسبت به جهان فارغ نبوده، بلکه نسبت به آن وضعیتی که در آن به طور دائم باید تجدید تصمیم شود، مسئولیت اساسی تری دارد. بوبر در اینجا از نوعی «اخلاق موقعیتی» حمایت می‌کند، اما این اخلاق فاقد اصل مطلق نیست، آن اصل مطلق عبارت است از «تمامیت» یعنی تقسیم ناپذیر بودن هم «خود» و هم «دیگری». آن اصلی است که در وضعیتی باید حفظ شود، اما یک اصل انتزاعی و کلی نیست. بوبر می‌پذیرد که اکثر

1. absoluteness

ارزشهای اخلاقی سنتی در نسبت «من و تو» مندرج است، اما ارزشها برای اینکه بتوانند باعث کمال بشری شوند، باید بارها مجدداً درآتش مواجهه ذوب شوند. هدف این نیست که زندگی بشری صرفاً خوب بشود، بلکه هدف این است که زندگی آدمیان مقدس بشود. یعنی واقعاً با "تو"ی سرمدی رابطه داشته باشد (وود، ۱۹۶۹).

حتی در خصوص فرامین الهی آنچه که اساسی است، هنجارهای عینی نیست، بلکه مواجهه شدن با خداوند است که همه هنجارها درآغاز از او پدید آمده‌اند، اما انسانها می‌خواهند از آن مواجهه امری کاربردی و ثابت بیرون آورند که امنیت آنها را تأمین کند «لذا فرمان شخصی "تو باید" دزدی نکنی، که از وضعیت "من و تو" در "ده فرمان"^۱ حاصل می‌شود، به اصل غیرشخصی "انسان باید" دزدی نکند، که دارای اعتبار کلی و عینی است تغییر شکل می‌دهد». انسانها از آن پس می‌توانند وظایف خود را انجام دهند و بدین ترتیب خود را موجه و اخلاقی بدانند، اما هیچ چیز نمی‌تواند به اندازه اخلاق چهره واقعی انسانهای عصر ما را مخفی سازد. اخلاق باید هر بار مجدداً بر اساس حضور و بر اساس دینی بودن اصیل بنا شود (وود، ۱۹۶۹: ۱۰۳). به کلام دیگر از منظر بوبر فقط رسوم و عادات، ارزش‌ها و قوانین در حال تغییر وجود دارند و هیچ دلیل اساسی برای مؤافقت و مخالفتی وجود ندارد که ذاتی و فی نفسه باشد و زیربنای این تنوع و تکثر را تشکیل دهد و در واقع زمینه آن را فراهم آورد. بوبر بر انسان محوری و موقعیتی بودن اخلاق تأکید می‌کند.

مقایسه آراء بوبر و آراء سارتر

آموزه‌های فلسفی دیدگاه بوبر از نوع تلفیقی است. بدین معنی که هر آموزه در ارتباطی تنگاتنگ با سایر آموزه‌ها قرار دارد. به نحوی که برای درک بهتر یک مفهوم ضروری است به سایر مفاهیم نیز توجه شود، به عنوان مثال مفاهیم ارزش اخلاقی، آزادی و مسئولیت، از یکدیگر تفکیک ناپذیر است و با تصور هر کدام دیگری به ذهن متبادر می‌شود. به همین دلیل به بررسی این گونه آموزه‌ها باید دیدی جامعه‌نگر داشت تا همه ابعاد موضوع تحلیل شود. در اینجا مؤلفه‌های مورد نظر را از منظر سارتر و بوبر بررسی کردیم تا به نوعی پاسخگوی سوالاتی باشد که ممکن است در این قلمرو نمایان شود.

۱. در تورات فرمانهای اخلاقی زیادی از حضرت موسی نقل شده است، بسیاری از دستورهای ده فرمان را می‌توان در زمره احکام اخلاقی به شمار آورد. (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴، ۹۱).



۱- معیار ارزشهای اخلاقی

پیروان مذهب اصالت وجود تمام ارزشهای ما تقدم و کلی را به دلیل تأمین آزادی کامل در تصمیم انسانی حذف می‌کنند؛ بنابراین، برعهده آنها است که ارزشهای موقتی و شخصی ابداع کنند، ظاهراً چنین احوالی به بی‌نظمی منجر می‌شود، زیرا بعید نیست که هرکس بنا بر گرایش باطنی و صلاح عملی، نفع خود را بیشتر مد نظر قرار دهد و تعهد خود را در برابر خویشتن و کل بشریت فراموش کند، به هرصورت به نظر سارتر، ارزشها از صرافت طبع و از انتخاب ما حاصل می‌شود. هر موقع که رفتاری را انتخاب می‌کنیم، در عین حال ارزش آن را نیز تأیید می‌کنیم، در واقع انتخاب ما با خود، ارزش را نیز به همراه می‌آورد و قبل از انتخاب و توجه انسان، ارزشی وجود ندارد. به نظر سارتر، گویی طبیعت انسانی میل به نیکی دارد، انتخاب این یا آن امر، در عین حال تأیید ارزش آن است، زیرا ما شر را انتخاب نمی‌کنیم، همواره ما خیر را انتخاب می‌کنیم، چیزی که برای ما خوب است نمی‌تواند برای دیگران بد باشد.^۱ ظاهراً با این بیان، سارتر به ذاتی بودن خیر گرایش پیدا می‌کند، زیرا تا امری ذاتاً خوب نباشد، نمی‌تواند همواره و برای همه خیر باشد. به هر حال سارتر تمام ارزشهای قبلی را حذف می‌کند و ما را از خیر بودن انتخاب ما مطمئن می‌کند، زیرا این انتخاب در سپهر صداقت و حسن نیت مطرح می‌شود. بنابراین، خیر آن است که ما انتخاب می‌کنیم، به محض این که امری انتخاب می‌شود، یعنی نشان‌گزینهش ما را به خود می‌گیرد، اعتبار و ارزش پیدا می‌کند. گرایش اصالت فردی سارتر کاملاً روشن است. گوئی انسان آن قدر آگاهی و تعهد و احساس مسئولیت دارد که با حسن نیت خود شر را هدف قرار نمی‌دهد (نوالی، ۱۳۷۳).

به نظر سارتر ارزش اعمال با نتایج آنها سنجیده می‌شود، انسان همواره در «مرحله و حالت امتحان» قرار دارد. او با آزمایش راههای تازه و ملاحظه نتایج عملی آنها، همواره در حال تلاش می‌باشد. ارزش اعمال ما وابسته به انتخاب ماست، زیرا انتخاب انسانی، حامل تعهد و مسئولیت در برابر خود و دیگران هر دو می‌باشد و قبل از عنایت و التفات انسانی همه چیز در بی‌تفاوتی است. بنابراین، هر چه انسان انتخاب می‌کند، از جهتی خیر است، زیرا به نیت و قصدی مربوط

۱. این گفته که ما همواره خیر را انتخاب می‌کنیم توضیح آن این است که تا انسان چیزی را خیر نداند، انتخاب نمی‌کند، پس انتخاب ما معیار خیر خواهد بود. اما انتخاب امری که برای عموم خیر باشد، نظراً تعقل‌پذیر است، ولی ممکن است عملاً مسیر نباشد. (نوالی، ۱۳۷۳، ۲۲۱).

می‌شود که انسان به عنوان هدف و کمال مطلوب انتخاب کرده است. چون در نظر سارتر ارزشها به تصمیم انسان مربوط است. بنابراین، هر تصمیمی به نسبت‌ها و لحاظ‌های مختلف ممکن است خیر تلقی شود، زیرا انسان آگاهانه به زیان خود عمل نمی‌کند، هر چند که عملی در جهتی سودمند می‌باشد والا در تصمیم او داخل نمی‌شود. «هدف سارتر از تأکید بر آفرینش ارزشها، خلاصی از ارزشهای عادی و تکراری است. سعی سارتر بر این است که انسان، عهده دار تکالیف خود شود و معنی خیر و شر را نه از عادت و سنت، بلکه از بررسی‌ها و تصمیمات خود به دست آورد. تحول ارزشها با تحول بشریت همراه است» (نوالی، ۱۳۷۳: ۲۸۱).

این مسئله که انسان بر اساس کدام معیار و ضابطه‌ای باید دست به انتخاب بزند، نزد سارتر جواب قانع‌کننده‌ای ندارد، زیرا او به خدا یا فطرت یا یک سیستم اخلاقی معتقد نیست، انسان باید برای انتخاب و رفتارهای خود، معیاری داشته باشد و از طرفی بتواند در مسیر زندگی به حرکت تکاملی خود ادامه دهد. در غیر این صورت، فرد یا باید به نحو تصادفی به گزینش دست بزند یا همواره سرگردان بماند.

اما دیدگاه بوبر با دیدگاه سارتر متفاوت است؛ از نظر سارتر «کسی لازم است تا ارزشها را خلق کند»^۱ در غیر این صورت زندگی بی‌معنا بود. از نظر سارتر انسان می‌تواند با انتخاب و ابداع خود راه‌های تازه خیر اخلاقی و اجتماعی را پیدا کند، بدین ترتیب انسان سازنده معیارهای خود است. بنابراین، سارتر از ارزش چیزی درک نمی‌کند «مگر همان معنا که شما انتخاب و ابداع می‌کنید»^۲. بوبر به این نظر سارتر چنین پاسخ می‌دهد، انسان می‌تواند یک معنا یا ارزشی را باور و قبول کند، انسان می‌تواند آن را به صورت چراغی هدایت‌کننده در سرلوحه زندگی خود قرار بدهد، اگر آن را «کشف» کند و نه این که کسی آن را «از بین امکانات موجود انتخاب و خلق» کرده باشد، از نظر بوبر تصمیمات اخلاقی ما و ارتباط ما با خداوند از «وحی»^۳ نشأت گرفته است (بوبر، ۱۹۶۷).

بوبر می‌گوید: انسان فقط در «ارتباط با مطلق» می‌تواند ارزشهای حقیقی را کشف کند، از نظر بوبر ارزشها «کشف کردنی» است نه این که به گونه‌ای آزادانه انتخاب شوند، بوبر می‌گوید:

1. someone is needed to invent values
2. nothing else than this meaning which you choose
3. revelation



اگر انسان انتخابی آزاد از بین دامنه‌ای از امکانات داشته باشد و متقاعد باشد که هر «ادعای ارزشی» ابداع اوست، احساس محدودیت نمی‌کند. آنچه از من در این جا، در این زمان و در این موقعیت به خصوص، خواسته می‌شود، چیزی نیست که به گونه‌ای دلخواه انتخاب بشود. اگر این گونه باشد در آن صورت «من» را به گونه‌ای مطلق محدود نمی‌ساخت. (بوبر، ۱۹۶۷: ۱۵۳). او در کتاب «حیات مبتنی بر گفتگو» می‌گوید: «اغلب ارزشهای اخلاقی سنتی همانند - قتل و دزدی نکنیم، دروغ نگوئیم، چشم طمع به مال و ناموس دیگران نداشته باشیم و غیره - به صورت ضمنی در رابطه «من و تو» موجود بوده، البته زمانی که مردم در ارتباط گفتگویی حقیقی نسبت به یکدیگر قرار می‌گیرند، این ارزشهای سنتی به عنوان بیان سمبلیک فهمیده می‌شوند، اگرچه ارزشهای سنتی مفید و الهام بخش هستند، اما نمی‌توان آنها را در همه شرایط به صورت مطلق به کار برد». (بوبر، ۱۹۷۶: ۲۰۴).

بوبر می‌گوید: «معیاری که شخص براساس آن تشخیص می‌دهد و تصمیم می‌گیرد، ممکن است صرفاً «جنبه سنتی» داشته باشد، یا ممکن است که این معیار «شخصی» بوده یا در اثر «کشف و شهود» حاصل آید. اصیل‌ترین منبع عنصر اخلاقی، آگاهی واقعی است که ذاتی انسانهاست و اکثر افراد از جهت قدرت و میزان آگاهی در درجات متفاوتی قرار دارند و گاه این آگاهی تحت تأثیر عواملی در اکثر موارد به خاموشی می‌گراید». (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۱۹).

از نظر بوبر فقط در قلمرو رابطه «من - آن» است که می‌توان به یقینی عینی رسید، ولی در قلمرو رابطه «من» و «تو» رسیدن به یقین عینی و تعیین صحت و سقم احکام غیر ممکن است و اگر کسی بخواهد به یقین عینی برسد، ناچار است به وضعیت رابطه «من - آن» باز گردد. که ضرورتاً نسبت به آن معانی آشکار شده در مواجهه نخستین، وفادار نیست. نظربوبر این است که در خصوص احکام مربوط به مسائل اساسی وجود بشری، هیچ معیار کلی و عینی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا هیچ گونه استدلال فلسفی با توسل به تجربه حسی و

1. Value claim

۲. طبق نظر بوبر انسان از طریق رابطه «من. آن» و رابطه «من و تو» با جهان درگیر می‌شود، انسان در رابطه «من. آن» اشیاء پیرامون خود را همچون امری عینی می‌بیند و آنها را جهت دستیابی به اهداف خود بکار می‌گیرد، در مقابل رابطه «من. آن» که از نوع رابطه سوژه و ابژه است، رابطه «من و تو» قرار دارد، که از نوع رابطه سوژه با سوژه است. از نظر بوبر انسان در این رابطه به کمال وجود می‌رسد. بنابراین، رابطه «من و تو» رابطه‌ای متقابل بوده که در آن «من» و «تو» هر دو فعال هستند (بنسون، ۱۹۹۹).

مبتنی بر منطق وجود ندارد که توافق افراد درباره این امور را باعث شود.

بوبر اغلب معیارهایی را برای اخلاقیات به کار می‌برد، اما آن معیارها هیچ کدام عینی نیست؛ او ارزش مواجهه "من و تو" یعنی رابطه انسان با انسان را خیلی بیشتر از مواجهه‌های میان انسان و موجودات در آن دو قلمرو دیگر یعنی (قلمرو طبیعت و قلمرو تجلیات روح) می‌داند و معیار او این است که در مواجهات میان انسان و انسان روابط متقابل حالتی عمیق‌تر دارد. این معیار از غنای خود مواجهات بیرون می‌آید، بوبر نمی‌تواند برای کسی که برای مواجهه با آثار هنری ارزش بیشتری قائل است، معیار مطلق را مطرح کند، همچنین قادر نیست که اعتبار معیار خود را به نحو عینی بیان کند. زیرا حقیقت در نظر او همچون تمام اگزستانسیالیست‌ها، موضوع تلاش اخلاقی است؛ او می‌گوید: «حقیقت بشری وقتی واقعیت پیدا می‌کند که انسان رابطه خود با حقیقت را به درون واقعیت زندگی خویش انتقال دهد» (وود، ۱۹۶۹). بوبر معتقد است تصمیمات اخلاقی ما و ارتباط ما با خداوند از مکاشفه نشأت گرفته است و ارزشهای مهم برای هر فرد به "اوضاع واحوال" او بستگی دارد.

۲- رابطه آزادی و مسئولیت

به طور کلی وقتی فلاسفه اگزستانس از آزاد بودن انسان سخن می‌گویند، مقصود آنها این است که انسان ماهیتی ثابت ندارد و همیشه در حال "شدن" است، مختار بودن انسان نزد آنها به معنای گشودگی و باز بودن نسبت به آینده است. انسان تنها موجودی است که باید بیند خودش کیست و تنها اوست که باید خود را بشناسد و از خود آن چیزی بسازد که باید بشود و به اختصار می‌توان گفت که مراد از مختار بودن آدمی یعنی "معنا بخشیدن به خود و به جهان" است. همچنین سرنوشت انسان از پیش تعیین نشده است، در این مورد هیچ امری انسان را از بیرون تحت فشار قرار نمی‌دهد و هیچ جبری هم در کار نیست. "جبرگرایی" در حوزه انسانی حاکم نیست. انسان شیئی در کنار سایر اشیاء نیست، قلمرو انسانی از قلمرو طبیعت جداست، در قلمرو طبیعت جبر و ضرورت حاکم است، اما در حوزه انسان "اراده آزاد" است که حکمرانی می‌کند. خدا (در نزد معتقدان به آن) آینده را به بشر تفویض کرده است و او را در انتخاب سرنوشت خود آزاد گذاشته است هر چند که لطف و عنایت خود را شامل حال او



می‌کند. انسان محکوم به آزادی است و در آزاد بودن خود دیگر مختار نیست (مختار بالاچار است). در میان فیلسوفان اگزیستانسیالیست تنها سارتر است که آزادی و اختیار انسان را مطلق و نامحدود می‌داند، آزادی انسان در فلسفه او مشروط به شرط و قیدی نیست. در فلسفه او آزادی همان هدف غایی و نهایی انسان است. آزادی برای او بنیاد و اساس همه ارزشها و از جمله ارزشهای اخلاقی است. همین که بشر متوجه شده که در عین و نهادگی واضح ارزشهاست، دیگر نمی‌تواند جز یک چیز طلب کند و آن آزادی و اختیاری است که اساس همه ارزشهاست. او می‌گوید که ما آزادی را برای آزادی می‌خواهیم و این خواستن در هر مورد خاص تحقق می‌پذیرد (سارتر، ۱۳۷۶: ۵۷). از نظر سارتر، انسان محکوم به آزادی است و این آزادی چیزی نیست که بتوان با فرار از مسئولیت و تعهد آن را به دست آورد. انسان نمی‌تواند از زیر بار مسئولیت بگریزد. «مسئولیت لازمه منطقی آزادی است» (سارتر، ۱۹۵۷: ۵۵۴).

آدمی ناگزیر است که آزاد باشد و بر اساس آزادی، دست به انتخاب بزند و با انتخاب خود، مسئولیت در برابر دیگران را به عهده بگیرد. اما انسان در برابر چه کسی مسئول خواهد بود؟ و مراد از این مسئولیت چیست؟ به اعتقاد سارتر ما انسانها نه تنها در برابر خود مسئول هستیم، بلکه مسئول دیگران نیز می‌باشیم زیرا با انتخاب خود نه تنها خود، بلکه دیگران را نیز انتخاب می‌کنیم و لذا هر انسانی در برابر همه افراد بشر مسئول است. سارتر در کتاب " هستی و نیستی"^۱ می‌گوید: «من مسئول هر چیزی به جزء واقع بودگی خودم، هستم. واقع بودگی یعنی اینکه من در جهان پرتاب شده‌ام و درباره وجود و آزادی دیگر آزادی ندارم» (سارتر، ۱۹۷۵: ۵۵۵). ولی چرا در مقابل همه انسانها مسئولیم؟ چگونه «در واقع هر یک از اعمال ما آدمیان، با آفریدن بشری که ما می‌خواهیم آن گونه باشیم، در عین حال تصویری از بشر می‌سازد که به عقیده ما، بشر باید آنچنان باشد» (سارتر، ۱۳۷۶). به عبارت دیگر " انتخاب چنین و چنان بودن" در عین حال تأیید ارزش آنچه انتخاب می‌کنیم نیز هست. زیرا ما هیچ گاه نمی‌توانیم " بدی" را انتخاب کنیم، همیشه " خوبی" است و هیچ چیز برای ما نمی‌تواند خوب باشد، مگر برای همگان خوب باشد (سارتر، ۱۳۷۶). وقتی فردی برای خود انتخاب و اختیار می‌کند، در حقیقت برای همه مردم چنین می‌کند، زیرا در نفس عمل اختیار کردن و ترجیح دادن، انسان برای چیزی

-
1. Sartre
 2. Being and Nothingness

ارزش، قائل می‌شود و در ایجاد و خلق ارزش گویی انسان در حضور تمام افراد بشر عمل می‌کند. و به این دلیل در مقابل ارزشی که خلق کرده، در برابر تمام نوع بشر، مسئول است. به عنوان مثال اگر من عضو یک سندیکای کارگری کاتولیک بشوم، با نفس عمل خویش ارزش عام و کلی آیین کاتولیک را تأیید کرده‌ام یا اگر ازدواج کنم، تصدیق کرده‌ام که ازدواج به عنوان یک قاعده و قانون عمومی، ارزش دارد.

مسئولیتی که در اینجا از آن سخن می‌گوییم به چه معناست؟ من در قبال خود مسئول هستم، یعنی اینکه مسئول این هستم که چگونه بودن خود را انتخاب کنم، یعنی به خود و جهان معنا ببخشم، یعنی من هستم که باید ارزشها را خلق کنم و سعی کنم که اخلاقی عمل کنم. سارتر معتقد است که انتخاب‌های ما، ارزش‌ها را می‌آفریند و ما چیزی از پیش تعیین شده را انتخاب نمی‌کنیم. او همچنین مدعی است که ما مثلاً از اخلاقیات و سایر امور زندگی نمی‌توانیم چیزی را به عنوان بهتر انتخاب کنیم مگر اینکه آن چیز برای همه بهتر باشد.

ارزشها به واسطه فرد به وجود می‌آیند و هیچ چیز نمی‌تواند فرد را در پذیرش این یا آن ارزش یا مقیاس و معیار ارزشها، حقانیت بخشد. فرد نمی‌تواند از مسئولیت کلی انتخاب که بر شانه‌های او سنگینی می‌کند، طفره برود. هر فرد انسانی، ارزشهای خود و "قانون اخلاقی ویژه خودش" را می‌آفریند. او به کلی مسئول است و نمی‌تواند هیچگونه مجوزی برای انتخاب خود از جانب غیر خود بیابد. زیرا نه خدایی هست و نه ارزشهای دینی و نه قانون اخلاقی الزام‌انگیز کلی، از همین جاست که "دل‌نگرانی" سرپای وجود انسان را فرا می‌گیرد. بنابراین، یکی از مهمترین لوازم مختار بودن انسان "دل‌نگرانی" است. یعنی اگر من هستم که باید به جهان معنا ببخشم و در این امر هیچ چیزی مرا یاری نخواهد کرد، لذا به یکباره وحشتی مرا فرا می‌گیرد. پس وقتی انسان به آزادی و اختیار واقف شود، مسلماً "دل‌نگران" خواهد شد. دل‌نگرانی عبارت از فقدان هرگونه توجیه و درعین حال وجود احساس مسئولیت در برابر همگان است.

۱. با عنایت به این که سارتر فیلسوف ملحد بوده و به رغم برخوردار بودن از اندیشه‌های فلسفی فراوانی که برای اثبات خداوند فیلسوفان متأله استناد می‌نمایند، از مواهب ایمان به ذات باری خویشتن را محروم کرده است. حال آن که ایمان و یاد خدا به انسان آرامش می‌دهد قرآن می‌فرماید: الا ان اولیاء الله لاخوف علیهم و لاهم یحزنون. به درستی که اولیای الهی نه می‌ترسند و نه محزون می‌شوند.



(سارتر، ۱۳۷۶). این دل نگرانی به این دلیل است که هیچ کسی به من رسالتی نداده است، اما با وجود این، مجبورم - این الزام را انسان آزاد خود برای خویشتن قرار می‌دهد - در هر لحظه کارهایی انجام بدهم که "نمونه" و "سرمشق" اخلاقی برای دیگران است. اگزستانسیالیسم با صراحت اعلام می‌دارد که بشر یعنی دلهره، هر فردی باید پیش خود بگوید: یا به راستی من آن کسی هستم که حق دارم چنان رفتار کنم که همه آدمیان کار خود را طبق رفتار من تنظیم کنند؟ هر کس که این معنی را فراموش کند، مسلماً برسیمای خود نقاب زده است (سارتر، ۱۳۷۶).

هنگامی که آدمی خود را نسبت به امری ملتزم می‌کند، کاملاً متوجه است که با این عمل نه تنها راجع به خود تصمیم می‌گیرد که چه خواهد شد، بلکه برای همه افراد بشر تصمیم خواهد گرفت و در این لحظه انسان نمی‌تواند از مسئولیت گذاشته شده بر دوش خود، تبری جوید. البته افرادی هستند که هیچ گونه "دل نگرانی" از خود ظاهر نمی‌کنند، ولی به عقیده سارتر اینها "دل نگرانی" خود را مخفی می‌دارند یا از آن فرار می‌کنند: «بیشتر اوقات در ایمان بد از این دل نگرانی فرار می‌کنیم» (سارتر، ۱۹۵۷).

سارتر آدمی را در لحظه تصمیم و انتخاب با سردار و فرمانده لشکری مقایسه می‌کند که حیات و ممت افراد زیادی به تصمیمات او بستگی دارد. این فرمانده، تصمیمات خود را با اضطراب و تشویش می‌گیرد. در همه انسانها چنین حالتی به طور مشترک وجود دارد و ما آن را به وسیله مسئولیت مستقیم در قبال خود و دیگران تجربه می‌کنیم. این حالت هم چیزی نیست که قابل زدودن باشد، بلکه در ذات و طبیعت انسان ریشه دارد. اصلاً واقعیت انسانی به صورت این ویژگی تحقق می‌پذیرد. سارتر در کتاب "طرح نظریه هیجان" در این باره می‌گوید: هیجان از منظری معین، ترکیب کلی انسان را در حدکمال آن بیان می‌کند و به هیچ وجه نباید آن را مانند معلول واقعیت انسانی درک کنیم، این خود واقعیت انسانی است که به صورت هیجان تحقق می‌پذیرد. لذا هیجان را نمی‌تواند اختلال روانی - فیزیولوژیکی به شمار آورد. ممکن نیست هیجان از برون واقعیت انسانی نشأت بگیرد، همانا انسان هیجان خویش را مسلم فرض می‌کند و به این دلیل، هیجان شکلی سازمان یافته از وجود انسان است (سارتر، ۱۳۷۷). آیا دیگرانی که من در قبال همه آنها مسئول هستم آزادی مرا محدود می‌کنند، یعنی آیا مانعی برای آزادی من

۱. درادیان الهی انسان متعهد و مسئول است و رسالتی الهی دارد و خلیفه الله بوده و باید در طریق الهی گام بردارد.

محسوب می‌شوند یا اینکه آزادی من درگرو آزادی آنهاست؟

البته اینها با هم منافات ندارند، زیرا برفرض اینکه وجود دیگری آزادی مرا محدود کند، اما آن را به طور کامل نفی نمی‌کند و من در قبال همان آزادی باقی مانده مسئولیت دارم، ولی درباره اینکه آیا دیگران آزادی مرا محدود می‌کنند یا نه، پاسخ سارتر روشن نیست. زیرا یک جا "دیگری" را جهنم دانسته و او را مانع آزادی فرد معرفی می‌کند و می‌گوید: «وجود دیگری محدودیتی واقعی برای آزادی من محسوب می‌شود».

در اینجا سارتر عقیده دارد که موانع خارجی (فن آوری‌ها و چیزهایی دیگری که توسط دیگران تهیه می‌شوند) مانعی واقعی برای آزادی انسان نیست، بلکه فقط آزادی آدمی را مشروط می‌سازند، با این حال می‌گوید: وجود دیگران آزادی مرا محدود می‌کند. این محدودیت هم صرفاً محدودیتی نیست که توسط جلوگیری‌های دیگران به من تحمیل شده باشد، بلکه تنها به علت این واقعیت است که من برای دیگران یک شیء هستم هنگامی که دیگری به من به عنوان یک عین و شیء نظر می‌کند، آزادی مرا تخریب می‌کند. در جایی دیگر او آزادی فرد را درگرو آزادی دیگران می‌داند و می‌گوید: «من نمی‌توانم آزادی خود را غایت خویش بشناسم مگر اینکه آزادی دیگران را هم به طور یکسان غایت قرار دهم» (سارتر، ۱۹۵۷: ۵۲۳). اما در جای دیگر با اخذ موضعی متناقض می‌گوید: دیگران مانع آزادی من نیستند، بلکه تنها در صورتی من آزاد خواهم بود که به آزادی دیگران نیز احترام بگذارم.

در نظر سارتر "دیگری" تهدیدی دائمی می‌باشد، به عبارتی "جهنم، کسان دیگرند" در داستان "تهوع"، انزجار شدیدی که همراه با درک فرد "دیگری" است، ایجاد مانعی میان "فرد" و "دیگری" را سبب می‌شود، که در نتیجه آن انسانها جدا از هم قرار می‌گیرند. بوپر به جای این که، همانند سارتر، تحول هستی درونی انسان را به عنوان رویدادی از "رابطه با خود" مطرح کند، "رشد درونی خود" را به عنوان محصول «رابطه فرد» با «دیگری» می‌داند. که در آن فرد به تحقق "دیگری" مساعدت می‌کند و طرف مقابل نیز از این فرایند تحقق بخشی مطلع است. بوپرمی‌گوید: انسان خواستار تأیید وجود خویش به واسطه واقعیت و مواجهه شدن با واقعیت "دیگری" است. او چنین می‌گوید: انسان فی نفسه نیازمند تأیید است و حال آن که حیوان به تأیید نیازی ندارد، زیرا وجود داشته و هرگز شکی در این خصوص ندارد، ولی موقعیت انسان



چنین نبوده، او از پادشاهی طبیعت خارج شده است. از زمان تولد درگیر هرج و مرج و آشفتگی است و دائماً در ترس و فقدان وجود به سر می‌برد و به دنبال علامتی از تصدیق می‌گردد. این درد در نفس انسانی او قرار دارد، و این انسان است که دیگری را با مائده آسمانی تغذیه می‌کند (کوهن^۱، ۱۹۷۹).

آزادی از نظر بوبر برخلاف سارتر آزادی محصور در بین "حد و مرزها" است و این دیدگاه درباره آزادی با ایده "مرز باریک"^۲ او سازگار است، او در حالی که اشتیاق فراوانی به آزادی دارد، در عین حال به آزادی چندان اعتماد نمی‌کند. «او معتقد است که افراد از طریق "اوضاع و احوال" تاریخی محدود می‌شوند و با وجود این همواره در موقعیتی قرار می‌گیرند که می‌توانند خواسته‌ها و امیال خود را آزادانه در بین حدود مرزهای مربوط به همان "اوضاع و شرایط" تاریخی به منصه ظهور برسانند. بوبر استدلال می‌کند که آزادی در نهایت همان چیزی است که با توجه به "اوضاع و شرایط" ظاهراً تغییرناپذیر، باید مورد انتخاب واقع شود» (بنسون^۳، ۱۹۹۹: ۴۴-۴۵).

در نگاه بوبر آزادی دو نوع است: نوع اول "رهایی از انتخاب امر بد در یک موقعیت اخلاقی" است و این نوع آزادی، فضای لازم برای آزادی نوع دوم را فراهم می‌کند، آزادی نوع دوم، همان آزادی برای "رشد و تحول خود" است. نقد بوبر نسبت به "سنت ذهنی"، از نظم بخشی او به این دو نوع آزادی نشأت می‌گیرد. آزادی نوع نخست که آزادی مسئولانه، و هدایت شده در پرتو اخلاق بوده، وسیله‌ای برای تحقق غایتی می‌باشد که مشمول آزادی نوع دوم بوده و به وسیله رشد مستمر تحقق می‌یابد. در "سنت ذهنی" این امر مفروض بوده که آزادی نوع دوم - یعنی آزادی برای "رشد و تحول خود" - تنها انتخاب آزادانه هدایت شده اخلاقی می‌باشد. «در مقابل بوبر به بیان ایده خویش نسبت به آزادی اقدام می‌کند و آن را به عنوان توانایی دست یافتن به تحقق "کمال" شخصی و برقراری رابطه می‌داند. برخلاف نظر سارتر، از نظر بوبر آزادی به خودی خود یک غایت نیست، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی فراتر، یعنی نائل شدن به "کمال" از خلال رابطه و عشق است» (مورفی، ۱۹۸۸: ۹۳).

-
1. Cohen
 2. narrow ridge
 3. Besson

بوبر می‌گوید: «تحقق آزادی عبارت است از ارتباط و اشتراک با دیگران؛ اشتراک نوعی صمیمیت با شخص دیگر است که مارتین بوبر آن را شمول و مارسل آن را حضور نام نهاده است. شما و من وقتی به عنوان خویشتن مستقل به منظور سهیم شدن در تجربه‌ای واحد ملاقات می‌کنیم در اشتراک به سر می‌بریم و هر کدام از ما منحصر بودن خود را حفظ می‌کند» (بوبر، ۲۰۰۲: ۲۴). نقد بوبر از «سنت ذهنی»، به بحث درباره ماهیت و هدف آزادی فرد اختصاص می‌یابد. از نظر بوبر موضع ذهنی انسان، از ایده آرمانی «کودک محوری» نشأت می‌گیرد که در آن آزادی به عنوان یک مفهوم سلبی شناخته می‌شود، یعنی آزادی از همه محدودیت‌ها و نه این که آزادی خود وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی باشد.

به هر حال بوبر معتقد است که پیوند با گروه یا حزب، به فرار از مسئولیت نیازمند نیست، تنها زمانی که گروه آزادی فردی اعضا خود را تضمین کند، اعضا اجازه مشارکت و انجام دادن مسئولیت‌های مربوطه را دارند. آزادی و مسئولیت از نظر بوبر هماهنگ و سازگار بوده، و هر موقع که آزادی به صورت واقعی در اجتماع به منصفه ظهور برسد، باید با درک مسئولیت همراه باشد، در حالی که درک مسئولیت به عنوان پیش‌نیازی برای نیل به آزادی ضروریست (کوهن، ۱۹۷۹).

وابستگی آزادی و مسئولیت در اندیشه بوبر باعث می‌شود که چنین نتیجه‌گیری کنیم، زمانی انسان یاد می‌گیرد به صورت شخصی مسئول باشد، آن زمانی است که او در جوی آزاد زندگی می‌کند، فقط از چنین زمانی است که او به رفتار کردن مسئولانه ملزم می‌باشد، بوبر از جمله کسانی است که برای اختیار و آزادی انسان «حد و مرز» قائل بوده، او در این باره دقیقاً در مقابل سارتر قرار دارد. به عبارت دیگر بوبر می‌گوید: آزادی به خودی خود یک غایت نیست، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی فراتر است. بوبر با «مارسل» هم عقیده است که آزادی فردی با پیوند با دیگری تضاد ندارد، آزادی آن‌گاه ناپدید می‌شود که رابطه میان آدمها از یک رابطه من و تویی به یک رابطه من-اویی بدل شود، پیامد چنین وضعیتی شیء شدگی آدمی است.

۳- مسئولیت اخلاقی

مسئله «مسئولیت» در مکتب اگزیستانسیالیزم به یک دقت خاص احتیاج دارد. مسئولیت



معمولاً در ذهن ما عبارت است از تکلیفی که (اعم از تکلیف اداری یا اخلاقی)، ما در برابر دیگران داریم که بر ما تحمیل شده و باید انجام دهیم، اما مسئولیت از منظر صاحب نظران مکتب اگزیستانسیالیسم عبارت است از مسئولیت بدون وجود مسئول به، این مسئولیت از نفس خودم و آزادی و انسان بودن خودم نشأت می‌گیرد. اگر من خودم باشم و هیچ کس از من باز خواست نکند، باز هم مسئول هستم، یعنی خاستگاه مسئولیت در درون فرد است نه در بیرون از انسانها، اگرچه این احساس مسئولیت درونی سر به بیرون کشیده و احساس مسئولیت ما در قبال دیگران را نیز باعث می‌شود (کریمی دردشتی، ۱۳۷۶).

این ایده که تکلیف، مفهوم اصلی اخلاق است، با کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) آغاز شده است. او می‌گفت، همه کس ارزشمند بودن عمل انجام شده بر اساس احساس الزام اخلاقی را، می‌پذیرند. به طور مثال صدقه دادن از روی حس ترحم یا جلب نظر دیگران، اخلاقی محسوب نمی‌شود، انگیزه عمل بسیار مهمتر از پیامدهای آن است. کانت مقاصدی را که در وراء اعمال قرار دارند، دستور می‌نامد که اصلی کلی است که متضمن اعمال می‌باشد. احساس تکلیف از تصدیق و تسلیم نسبت به «قانون اخلاقی» پدید می‌آید.

کانت معتقد بود که ما به عنوان موجودات عقلانی، تکالیف معینی داریم، مثل اینکه «همیشه باید راست گفت» این تکلیف کلی، مطلق و غیر مشروط است و در برابر تکالیف فرضی قرار دارد. تنها قانون اصلی کلی و مطلق، این است که، «فقط بر مبنای قانونی عمل کن که در همان آن، بتوانی بخواهی به شکل قانونی جهانی درآید» این قانون به سه شکل تنسیق شده است که ظاهراً او هر سه را به یک معنی گرفته است. و آن این است که: «طوری عمل کن که انسانیت را خواه در خود و خواه در دیگری همیشه غایت تلقی کنی و هرگز آن را فقط وسیله شماری» از نظر کانت، درک مفاهیم تکلیف، اراده نیک و قانون اخلاقی، به طور پیشینی یا مقدم بر تجربه صورت می‌گیرد، او معتقد بود که تنها خیر نامشروط، «اراده نیک» است و داشتن اراده نیک، همیشه به منزله عمل کردن از روی احساس تکلیف است. (پل ادوارز، ۱۳۷۸: ۱۴ / ۳۱۱ و وا ربرتون، ۱۹۹۶: ۴۳-۴۱).

به این خاطر کانت عمل اخلاقی را عملی می‌داند که نه فقط مطابق وظیفه، بلکه براساس وظیفه باشد. وظیفه شناسی، آن نوع عمل اخلاقی‌ای است که نه به خاطر نتیجه، بلکه بر اساس نیت انجام می‌گیرد. توجه به نتایج عمل، آن را تابع انگیزه‌های مشروط می‌کند. کانت برای عمل

اخلاقی معیار دیگری را بر می‌شمارد. به نظر او «وظیفه ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است» (کانت، ۱۳۶۹: ۲۴). در این معنا عمل اخلاقی، عملی است که برای احترام به قانون اخلاقی انجام شده باشد. در این جا قانون اخلاقی چون فرمانی جلوه می‌کند که از ما اطاعت می‌طلبد. آنگاه عمل اخلاقی بر احترام به قانون اخلاقی که استوار است که فرد برای تحقق آن، میل‌ها را نادیده گیرد و حتی اگر لازم است آنها را سرکوب کند. قانونی که در نگاه کانت، بی آن که به اثر و نتیجه‌ای ناظر باشد، اراده را تحت تأثیر قرار می‌دهد، قانونی است عام. کانت این قانون را چنین بیان می‌کند: «من هیچگاه نباید جز این رفتار کنم تا که همچنین بتوانم اراده کنم که آیین رفتارم به قانونی عام بدل شود».

همچنین سارتر می‌گوید: وقتی تو عملی انجام می‌دهی و متوقعی که دیگران باید از آن عمل پیروی کنند و روش تو قانون کلی باشد، تو کاری سمبولیک را به انجام رسانده‌ای. مسئولیت و امامت وابسته به جمع را قبول کرده‌ای، یعنی تو خود را فرد احساس نکرده و جمع احساس می‌کنی، پس تو جامعه هستی و باید احساس کنی رهبری هستی که مردم همواره ناظر اعمال تو هستند. بنابراین، در هیچ عمل فردی، بی مسئولیت نیستی و از اینجا مسئولیت و تعهد در تو یا من ایجاد می‌شود.

تعهد این است که هیچ کس در هیچ کاری صرفاً یک "فرد" نیست، بلکه هرکس در انجام هرکاری مانند مجموعه یا جمعی از انسانهاست و بنابراین، جامعه است و متعهد است و از تعهد، دغدغه و اضطراب به وجود می‌آید. برای همین است که آثار اگزیستانسیالیسم پر از اضطراب است، که آیا این عملی که آن را انجام دادم بهترین بود یا نه، بنابراین، در اگزیستانسیالیسم انسان از لحاظ فلسفی آزادی مطلق دارد، ولی از نظر اجتماعی آزادی متعهدانه (شریعتی، ۱۳۶۶).

سارتر در صفحه ۸۳ کتاب "اگزیستانسیالیسم اصالت بشر است" می‌نویسد: من نمی‌توانم آزادی خود را غایت خویش بشناسم مگر این که آزادی دیگران را هم بالسویه غایت قرار دهم. سارتر می‌خواهد نظر خود را بیان کند که آزادی اساس و پایه همه غایات و ارزشهاست و می‌گوید: «یعنی اینکه غایت و نهایت اعمال افرادی که حسن نیت دارند، جستجوی آزادی است، فردی که به جماعتی اشتراکی یا انقلابی تعلق دارد، پاره‌ای اغراض معین و به اصطلاح انضمامی را اراده می‌کند که متضمن اراده آزادی است، اما این آزادی در میان جماعت اراده



می‌شود. ما آزادی را فی نفسه و برای خود آن از راه امور جزئی اراده می‌کنیم و از آزادی اراده شده به این نحو متوجه می‌شویم که کلاً قائم بر آزادی دیگران است و آزادی دیگران منوط به آزادی ما است» (بزرگمهر، ۱۳۵۲: ۸۳).

سارتر این نکته را دربارهٔ تعلق و ارتباط متقابل آزادی با مفهوم التزام و تعهد تلفیق می‌کند و می‌گوید: همین که تعهد به عمل آمد، من مجبورم که آزادی دیگران را مانند آزادی خود و همزمان با آن اراده کنم. در ضمن گفتن این مطلب، سارتر سعی می‌کند مفهوم این تعهد را روشن کند و می‌گوید: وقتی که فردی برای خود انتخاب و اختیاری می‌کند، در حقیقت برای همه مردم چنین می‌کند، زیرا در نفس عمل اختیار کردن و ترجیح نهادن، انسان برای چیزی ارزش قائل می‌شود و در این خلق و ایجاد کردن ارزش گویی انسان در حضور تمام افراد نوع انسان عمل می‌کند. به این دلیل برای تعیین ارزشی که به عمل آورده است، در مقابل تمام نوع بشر مسئول است (بزرگمهر، ۱۳۵۲). به اعتقاد سارتر ما انسانها نه تنها در برابر "خود" مسئول هستیم، بلکه مسئول دیگران نیز می‌باشیم، زیرا با انتخاب خود نه تنها خود، بلکه دیگران را نیز انتخاب می‌کنیم و لذا هر انسانی در برابر همه افراد بشر مسئول است.

در دنبالهٔ مطلب سارتر چنین می‌افزاید: «به این قرار می‌توان معانی الفاظی چون اضطراب و تسلیم و یأس را فهمید. اصحاب اصالت وجود بدون ملاحظه می‌گویند که مفهوم انسان با اضطراب و تشویش مترادف است و مقصود آنها این است که هنگامی که انسان خود را نسبت به امری ملتزم می‌کند و کاملاً متوجه است که با این عمل نه تنها راجع به خود تصمیم می‌گیرد، و اختیار می‌کند که خود چه خواهد شد، بلکه برای همه افراد بنی نوع انسان حکم می‌کند، در یک چنین لحظه ای انسان نمی‌تواند از احساس مسئولیت کامل و عمیق تبری جوید. البته بسیاری از افراد هستند که هیچ‌گونه اضطراب و نگرانی از خود ظاهر نمی‌سازند، ولی معتقد هستیم که اینها یا اضطراب خود را مخفی می‌دارند یا از آن فرار می‌کنند (بزرگمهر، ۱۳۵۲).

مسئلهٔ عده زیادی چنین می‌پندارند که اعمالی که از آنها سر می‌زند کسی جز خود، آنها را به امری ملتزم نمی‌سازد و اگر از آنها سؤال شود که «هرگاه همه چنان کنند که تو می‌کنی چه خواهد شد؟» جواب می‌دهند: «همه چنین کنند»، ولی حق آن است که همیشه از خود پرسیم که اگر همه مردم چنان کنند که ما می‌کنیم، چه خواهد شد و از این اندیشه مزاحم جز با فریب دادن نفس خویش هرگز رهایی نخواهیم یافت.

بوبر نیز همانند سایر اگزیستانسیالیست‌ها به آزادی انسان قائل است، لذا انسان براساس آزادی خود می‌تواند مسئولیت‌هایی بپذیرد که یکی از آنها مسئولیت اخلاقی است. بوبر معتقد است در جامعه صنعتی تا زمانی که هر فرد مسئولیت کامل همسایه خود را نپذیرد وجود پیدا نمی‌کند، روح در من نیست، بلکه در من و تو وجود دارد. به مانند خون نیست که در بدن شما جریان دارد، بلکه هوایی است که در آن تنفس می‌کنید. پس واقعیت عبارت از تبادل از راه توست که یک انسان من می‌شود (بوبر، ۲۰۰۲: ۲۴). فریدمن نیز در کتاب "حیات مبتنی بر گفتگو" می‌نویسد: اخلاق بوبر اخلاق مسئولیت‌پذیری است. او اصطلاح مسئولیت را در "معنای دقیقی" به کار می‌برد. مسئولیت واقعی تنها درجایی وجود دارد که پاسخگویی واقعی در کار باشد. «اما این مسئولیت و پاسخگویی مستلزم آن است که کسی از قلمرویی غیر از قلمرو "من" در ابتدا "من" را مورد خطاب قرار دهد و من بتوانم به او پاسخ بگویم». (بوبر، ۱۹۷۶: ۲۰۶). بوبر می‌گوید: انسان نه تنها در برابر خود و دیگران بلکه سرانجام در برابر "تو"ی سرمدی^۱ مسئول است که هرگز به آن تبدیل نمی‌شود. پس بوبر دامنه مسئولیت را فراتر از سارتر می‌بیند (وود، ۱۶۹۶).

از نظر او مسئولیت یعنی اقدام به عمل همراه با اراده و عزم در پاسخگویی به آن ندایی است که در "موقعیت خاص" مطرح می‌شود، که همان خطاب الهی (وحی) است. بوبر معتقد است که در پاسخگویی به این ندا که در لحظه خاص مطرح می‌شود، به سنت نیاز است، اما این سنت باید با نیازهای آن لحظه تاریخی سازگار شود. انسان باید به قوانین آگاه بوده تا آنها را با وضعیت لحظه حاضر متناسب کند. به "یگانگی و منحصر به فرد بودن" شخص باید توجه شود. مسئولیت انسان در برابر آیات همانا پیمودن "مرز باریک" - بین سنت و برداشت‌های شخصی است - که در پاسخگویی به ندای لحظه خاص صورت می‌گیرد (بنسون، ۱۹۹۹).

بدین ترتیب در تحلیل نهایی، در اندیشه بوبر مسئولیت اخلاقی در نهایت مسئولیتی فردی است و اخلاقی بودن به معنای رفتار با دیگران بر مبنای احساس مسئولیت، پذیرندگی و پاسخ‌گویی است و مسئولیت وظیفه‌ای نیست که از خارج به کسی تحمیل شده باشد، بلکه پاسخی به خواسته‌ای است که شخص بدان علاقه مند است. لذا مسئولیت یعنی آمادگی داشتن برای

۱. مراد از تو ی سرمدی "خداوند" است.



پاسخگویی است. به نظر می‌رسد بوبر بر مواجهه اخلاقی با دیگران تأکید دارد نه بر داوری اخلاقی یا یک عمل ویژه. بنابراین، بوبر بیش از هر چیز "خود شناسی" و "درک دیگران" را لازمه تربیت اخلاقی می‌داند.

ماهیت خیر و شر

درفلسفه بوبر مسئله شر و مسئله انسان با هم ادغام می‌شوند و به صورت امر واحدی درمی‌آیند که برای شناخت رابطه به عنوان واقعیت اساسی زندگی انسان ضروری است. اوعقیده دارد بعد پویای انسان، که انسان به عنوان یک انسان به کسب آن مجبور است، بدون وجود شر، تصورناپذیر است. خیر و شر به اتفاق هم پیکره جهان را شکل می‌دهند (بوبر، ۱۹۷۶).

بوبر در مقدمه کتاب "جلوه‌های خیر و شر" می‌نویسد: «تاریکی و ظلمتی که شر از آن پدید می‌آید، از قلب‌های آرام و کم جنب و جوش و مغرضانه ما ناشی است و به رغم مشقت فراوان در مبارزه درونی علیه شر، انسان توانایی غلبه بر وسوسه و بازگشت به سوی خداوند را دارد». بوبر می‌گوید: اگر شر به مثابه یک طغیان بر علیه خداوند قلمداد شود و قدرت لازم برای انجام دادن چنین رفتاری را هم خدا به انسان داده باشد، پس خیر، بازگشت به سوی خداوند توسط همین قدرت خداوندی است، اگر شر با نبود "جهت" مرتبط است. پس خیر یافتن جهت است، دقیقاً آن جهتی که به خداوند منتهی می‌شود پس شر یعنی تسلط رابطه "من-آن"، و خیر یعنی نفوذ رابطه "من و تو" در رابطه "من-آن است". بدین ترتیب در همه حالات، خیر و شر به یکدیگر پیوند خورده‌اند (بوبر، ۱۹۵۳).

در مقاله «پرسش از فرد منفرد» در کتاب «رابطه انسان با انسان» چنین آمده است:

خیر و شر به عنوان یک زوج متضاد هم مطرح نبوده، همانند مفاهیم چپ و راست یا بالا و پایین. «خیر» یعنی حرکت در جهت "منشاء اصلی" و «شر» گردش بالقوگی انسان به دور خود بدون داشتن هدف است. اگر بالقوگی‌های انسان سمت و سویی نداشته باشد و همین طور در حریم خویش محبوس بماند، همه چیز برهم می‌خورد و از مسیر منحرف می‌شود (بوبر، ۲۰۰۲: ۹۲). او در کتاب "جلوه‌های خیر و شر" می‌نویسد:

شر به معنی "فقدان جهت" و "نبود رابطه" است، زیرا رابطه و جهت، آن گونه که بوبر آنها را

به کار می‌برد، جنبه‌های متفاوتی از واقعیت واحدی می‌باشند. شفاف‌ترین توصیف از طرف بوبر، برای شر، به عنوان فقدان جهت و فقدان رابطه، همانا در نحوه مواجهه او با مفهوم «وجدان» ارائه شده است. از نظر او وجدان همان ندایی است که انسان را فرا می‌خواند تا هدف مشخصی را احراز کند که به خاطر آن آفریده شده است. وجدان در انسان عبارت است از آگاهی فرد از این که او واقعاً چیست و این که او چه خواهد بود، مخلوقی که وجود او منحصر به فرد و "تکرارناپذیر"^۲ است (بوبر، ۱۹۷۶: ۱۰۳).

وجدان درآمدی حاکی از جهت‌گیری و گفتگو است. انسان از طریق گفتگو با انسان "دیگری" است که نسبت به او و عمق رابطه و نسبت به خود، آگاهی بیشتری می‌یابد. پس معیار حرکت نیز وجدان هر فرد است، وجدان همچون هدایتگری درونی است که ندای تعالی را در درون آدمی سر می‌دهد و بدین ترتیب میزانی برای تمیز درست از نادرست به او می‌سپارد.

نقاط قوت اخلاق موقعیتی بوبر

بر اساس اعتقاد نسبی‌گرایان، به نظر می‌رسد یکی از مزایای اخلاق موقعیتی بوبر این است که اخلاق را برای انواع گسترده‌ای از فرهنگ‌ها و عملکردها ممکن می‌سازد. همچنین به افراد اجازه می‌دهد که از نظر اخلاقی همراه با تغییر فرهنگ، دانش و تکنولوژی در جامعه خود را تطبیق دهند. این امر شکل درست و معتبری از نسبیت اخلاقی است. لذا به نظر می‌رسد که اخلاق موقعیتی بوبر، تا حدود زیادی با جهان ما، که بسی متغیر است، پدیده‌ها و امور به سرعت جای خود را به امور دیگری می‌دهند و سرعت تغییرات بسیار زیاد است، همخوان و متناسب است. شاید جهان پرآشوب و پرچنجال و بسیار متغیر ما در نضج و رواج این نوع اخلاق بی‌تأثیر نباشد و زیستن در جهان پرآشوب و متغیر معاصر جز با مبنایی ثوریک که این تغییرهای آرامش‌سوز را توجیه کند، میسر و مقدور نیست. فلسفه و اخلاق موقعیتی بوبر البته از این توجیه و تبیین خالی و عاری نیست، زیرا اخلاق موقعیتی بوبر علایق و آزادی فردی و موقعیت‌های اخلاقی منعطف را مطرح می‌کند، درحالی که بعضی دیدگاه‌های اخلاقی مواضع

-
1. conscience
 2. non. repeatable



غیرمنعطف و سخت دارند، پس اخلاق موقعیتی با جهان متغیر ما سازگاری بیشتری دارد. در فلسفه معاصر که در آن انسان بیش از فلسفه دوران ما قبل مدرن قدر می‌بیند و بر صدر می‌نشیند، نگاه ابزار گونه به انسان‌های دیگر نیز بیشتر در معرض نقد قرار می‌گیرد و کانت فیلسوفی است که بیش از همه در این زمینه سخن می‌گوید، به نظر او: انسان را نباید چونان ابزار در نظر گرفت، بلکه انسانیت باید غایت فی نفسه تلقی شود و منزلت او به عنوان موجودی عقلانی حفظ شود، بوبر نیز همانند «کانت» بر منزلت آدمی تأکید می‌کند و می‌گوید: کرامت انسانی را باید پاس بداریم پس رابطه با او باید از نوع رابطه «من و تو» باشد و نه از نوع رابطه «من - آن» که نگاه شیء‌واری و ابزارانگارانه داشتن به انسان است، او در برابر این رویکرد نادرست، فلسفه گفتگویی را قرار می‌دهد و بر رابطه «من و تو» تأکید دارد و آن را رابطه اخلاقی می‌داند، زیرا در این نوع رابطه، علاوه بر حفظ حرمت و کرامت انسانی، انسان به خود آگاهی و شناخت هویت فردی می‌رسد و با شناخت خود است که انسان احساس شرافت و کرامت و تعالی می‌کند و خویشتن را از تن دادن به پستی‌ها برتر می‌شمارد و به قداست خویش پی می‌برد لذا ایجاد زمینه‌ای برای برقراری این نوع خود آگاهی از نقاط قوت فلسفه گفتگویی و اخلاق مبتنی بر رابطه «من و تو» است.

علاوه بر این چون اخلاق موقعیتی بوبر همچنان رو به سوی آینده دارد و امیدبخش است یعنی به تصمیم‌گیری و گزینش بسی بیش از قاعده و قانون بها می‌دهد و این مهم نیز می‌تواند از جهتی نقطه قوت اخلاق موقعیتی بوبر به حساب آید؛ زیرا ما در جهانی زندگی می‌کنیم که یکی از بحران‌ها و معضله‌های مهم آن، بحران معناست و آدمی برای بسیاری از امور توجیه معرفتی عمیق ندارد و اخلاق موقعیت که مشحون از نکاتی ناب در باب امید و اطمینان و خطر کردن است، ناکارآمد نمی‌تواند باشد و دستگیر آدمی در مواجهه با برخی از این معضلات است.

نقاط ضعف اخلاق موقعیتی بوبر

به نظر می‌رسد تأکید فروان بوبر در اخلاق موقعیتی، بر پرورش انسان آزادخواه اخلاقی و توجه او بر اهمیت انتخاب شخصی در وضعیت‌های ملموس و عینی می‌تواند انسان را از نقش و اثر سنتها و ارزش‌های ماندگار تاریخی غافل کند، می‌پذیریم که انسان می‌تواند ارزشهای

نوینی بیافریند و باید این کار را بکند و " فردیت " و " ویژه بودن " تا حدود زیادی به تحقق این مهم مربوط است، اما اولاً ارزشهای نوین معمولاً بر بستر ارزشهای پیشین می‌رویند، ثانیاً ارزشهای جدید برخی اوقات تفسیر جدیدی از ارزشهای سنتی هستند، رابعاً عدول از ارزشهای سنتی مفید امری پسندیده نیست، لذا توجه نکردن به ارزشهای سنتی و تأکید صرف بر انتخاب شخصی افراد، از نقاط ضعف دیدگاه اخلاقی مورد نظر بوبر می‌باشد.

از دیدگاه بوبر در اخلاق موقعیتی، عمل فرد در موقعیت‌های عملی باید هر چه بیشتر بر "عشق الهی" مبتنی باشد، در این مواقع چون تصمیمات بر اساس موقعیت‌ها گرفته می‌شود، لذا الزاماً تمسک به اصول در این موارد وجود ندارد و این در دسترس نبودن "اصول اخلاقی" از نقاط ضعف اخلاق موقعیتی بوبر است. اخلاق موقعیتی از برقراری نسبت بین سنت اخلاقی و موقعیتهای نوین عاجز است و بر نقد گذشته اخلاقی بیش از فهم آن دست می‌گذارد و ارائه قوانین اخلاقی را با رکود و سکون برابر و معادل می‌گیرد که این رویکرد البته افراط پوی و افراط گویی است.

اشکال دیگر اخلاق موقعیتی بوبر این است که صداقت، درستی و نادرستی و قضاوت همگی نسبی هستند و چون نسبت گرایی با خواست افراد گره می‌خورد لذا هر فردی بر خواست و منافع خود تصمیم می‌گیرد و این امر ممکن است نتواند رضایت طرف مقابل را تأمین کند که بوبر بر آن تأکید دارد و لذا رضایت یک سویه بیشتر از رضایت دو سویه است که این خلأ را می‌توان با پایبندی به ارزشهای مطلق جبران کرد.

تأکید بوبر بر "مرز باریک" که در بین تئوری‌های نسبی گرایی و عینی گرایی واقع شده، خود حکایت از نسبی گرایی اخلاقی دارد، زیرا "مرز باریک" مشخص نمی‌کند که در کجا باید از ارزشهای مطلق یا ارزشهای نسبی تبعیت کنیم و این خود حکایت از نسبی گرایی اخلاقی دارد.

علاوه بر مطالب فوق، اگر اخلاق در طی زمان تغییر کرده باشد، مشکل "خود تناقضی" در داخل دیدگاه نسبیتی نیز وجود دارد. لذا باید در سنجش و شناخت افعال اخلاقی از غیر اخلاقی از معیارهای ثابت و محکمی استفاده شود که مقبول همه انسانها باشند و افراد و گروهها و تمدنها بر اساس آنها رفتار و حکم کنند، نه معیار و ضابطه‌ای که برگرفته از فکر و اندیشه بشر است و صورت قانونی به خود گرفته است، زیرا این گونه معیارها و موازین که



شکل قانونی نیز دارند، با انحراف گروهها و تمدنها از ثبات و استحکام خواهند افتاد. در نتیجه در جامعه‌ای که این قانون و ملاک از اعتبار ساقط شده است، فعلی اخلاقی نام می‌گیرد و همین فعل با توجه به همین ملاک و قانون که در جامعه دیگری به قوت و اعتبار خود باقی است، غیر اخلاقی تصور می‌شود. بنابراین، باید در سنجش افعال و شناختن معیار و ضابطه برای فعل اخلاقی، از معیارهایی سود برد که الهی و برگرفته از دین باشد و رضایت الهی را در پی داشته باشد.

جمع‌بندی نهایی

با توجه به مطالبی که در این مقاله بررسی کردیم به این نتیجه رسیدیم که از منظر بوبر انسان موجودی، آزاد است و با انتخاب‌هایی که در زندگانی خود می‌کند ماهیت خود را می‌سازد و سرنوشت خود را رقم می‌زند، اما این آزادی حقیقی متضمن خود خواهی نیست، بلکه مستلزم ارتباط معنوی با دیگران است و منظور از این ارتباط (من و تویی)، آزادی باز و پویاست، افراد در ارتباط معنوی در عین اتحاد، بی‌همتایی و یگانگی خود را حفظ می‌کنند و مستغرق در وجود دیگری نمی‌شود. آزادی به طور مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد و این که فرد خود را فعال مایشاء تصور کند، نمی‌تواند مقبول واقع شود.

بدین ترتیب در اندیشه بوبر مسئولیت اخلاقی در نهایت مسئولیتی فردی است و اخلاقی بودن به معنای رفتار با دیگران بر مبنای احساس مسئولیت، پذیرندگی و پاسخ‌گویی است و مسئولیت وظیفه‌ای نیست که از خارج به کسی تحمیل شده باشد، بلکه پاسخی به خواسته‌ای است که شخص بدان علاقه‌مند است. لذا مسئولیت یعنی آمادگی داشتن برای پاسخگویی است.

از سوی دیگر نسبت اخلاقی، موقعیتی است که در آن هیچ‌گونه مطلق اخلاقی و هیچ‌گونه درستی و نادرستی اخلاقی وجود ندارد و به جای آن، درستی و نادرستی براساس هنجارهای اجتماعی تبیین می‌شوند. نسبت اخلاقی بدین معنی است که اخلاقیات ما استنتاجی بوده و رشد می‌کند، بدین معنی که آنها در طی زمان تغییر یافته‌اند و اینکه آنها مطلق نیستند. به هر حال اخلاق موقعیتی بوبر زیر گروهی از نسبت اخلاقی است. بنابراین، اخلاق موقعیتی بوبر نقاط قوت و ضعف ذاتی خاص خود را دارد؛ نقاط قوتی چون متناسب بودن با وضعیت متغیر



جهان کنونی ما، ارائه و اشاعه امید و نگاه به آینده، تأکید بر علایق و آزادی فردی و موقعیت‌های اخلاقی منعطف، با وجود این اخلاق موقعیتی بوبر، از برقراری نسبت بین سنت اخلاقی و موقعیت‌های نوین عاجز است و برنقد گذشته اخلاقی بیش از فهم آن دست می‌گذارد و ارائه قوانین اخلاقی را با رکود و سکون برابر و معادل می‌گیرد. در نهایت اینکه تأکید فراوان بوبر در اخلاق موقعیتی، بر پرورش انسان آزادیخواه اخلاقی و توجه او بر اهمیت انتخاب شخصی در وضعیت‌های ملموس و عینی، می‌تواند انسان را از نقش و اثر سنت‌ها و ارزش‌های ماندگار تاریخی غافل کند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع

- احمدوند، جمشید، (۱۳۸۶). تبیین دیدگاه دینی سورن کی یرگگور و نقد دلالت‌های آن بر اساس دیدگاه استاد شهید مطهری، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
- استیس، والتر ترنس. ت، (۱۳۷۱). *گزیده‌ای از مقالات استیس*، ترجمه علی آذرنگ، چاپ ۱ تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
- اسمیت، رنالد گرگور، (۱۳۸۵). *مارتین بوبر*، ترجمه مسعود سیف، چاپ ۱، تهران، حقیقت.
- برزینکا، (۱۳۷۶). *فلسفه تعلیم و تربیت معاصر*، ترجمه و گردآوری خسرو باقری و محمد عطاران، تهران، محراب قلم.
- بزرگمهر، منوچهر، (۱۳۵۲). *اصالت وجود نوعی اصالت بشریت است*، مجله سخن، سال ۱۳، شماره ۳.
- بوبر، مارتین، (۱۳۸۰). *کسوف خداوند*، ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب، چاپ ۱، تهران، پژوهش فرزنان.
- بوبر، مارتین، (۱۳۸۰). *من وتو*، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، چاپ ۱، تهران، پژوهش فرزنان.
- پل، ادواردز، (۱۳۷۸). *فلسفه اخلاق (برگزیده از دایره المعارف فلسفه)*، ترجمه انشاء الله رحمتی، چاپ یکم، تهران، تبیان.
- رحیمی، محمود، (۱۳۷۸). *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سارتر، ژان پل، (۱۳۷۶). *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه محمود رحیمی، چاپ ۱۰، تهران، نیلوفر.
- سارتر، ژان پل، (۱۳۷۷). *طرح نظریه هیجان*، ترجمه علی آذرنگ، چاپ ۱، تهران، آزان.
- ساعی، محمد، (۱۳۷۱). *اخلاق اسلامی در رشته‌های علوم تربیتی*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- الستیر وکمپل، (۱۳۷۲). *معضلات اخلاق پزشکی*، ترجمه حسن میان‌داری، چاپ اول، تهران، معاونت فرهنگی، حقوقی مجلس و وزارت بهداشت.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، (۱۳۸۴). *یهودیت*، چاپ ۲، قم، آیت عشق.
- شریعتی، علی، (۱۳۶۶). *انسان بی خود*، چاپ ۱، الهام.



صفار حیدری ثابت، حجت. (۱۳۸۱). *آزادی و تربیت در فلسفه هستی*، بابلسر دانشگاه مازندران.

کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۹). *بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، چاپ اول، تهران، خوارزمی.

کریمی دردشتی، فاطمه، (۱۳۷۶). *خود فراموشی از نظر اسلام و آگزیستانسیالیسم با تأکید بر نکته‌های تربیتی*، رساله دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه تربیت مدرس.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷). *تعلیم و تربیت در اسلام*، قم، صدرا.

مک کواری، جان، (۱۳۷۷). *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ ۱، تهران، هرمس.

موسوی پور، محمدحسین، (۱۳۷۹). *حسن و قبح اخلاق جی، ای، مور و محقق طوسی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.

نلر، جی. اف، (۱۳۷۷). *آشنایی با فلسفه آموزش و پرورش*، ترجمه فریدون بازرگان دیلمقانی، سمت.

نوالی، محمود، (۱۳۷۳). *فلسفه آگزیستانس و آگزیستانسیالیسم تطبیقی*، چاپ ۱، تبریز، دانشگاه تبریز.

وارنوک، مری، (۱۳۷۹). *آگزیستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، چاپ ۱، تهران، ققنوس.

هولمز، رابرت، (۱۳۸۲). *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، چاپ ۱، تهران، ققنوس.

Becker, L. (1992). *Encyclopedia of Ethics*, St James press. Chicago vol: 1.

Benson, J. M, (1999). *a Buberian Analysis of the Education of Artists: student-teacher Relationships in the Undergraduate studio*. Concordia University.

Bochenski, I. M, (1956). *contemporary European philosophy*, Berkelly and Losangeles. university of California. press.

Buber, M, (1953). *Good and Evil*, in: M Bullock and R. G. Smith (Eds), New York, Charles Scribner Sons.

Buber, M, (1965). *the Knowledge of Man*, A philosophy of the inte rhuman (M. friedman & R. G. smith, Trans.) New york, Harper & Row.

Buber, M, (1967). *the philosophy of Martin Buber*, place of publication: La Salle, IL, Publication Year, Questia Media America, Inc. www. Questia.



- Buber, M, (1976). *the life of dialogue*, Maurice's, Friedman (Rout ledge (UK).
- Buber, M, (1988). *Hasidism and modern man*, Translated by Maurice's, Friedman, humanities inter press inter.
- Buber, M, (2002). *between man and man*, London New York. Rout ledge.
- Cohen, A, (1979). *society and social education in Martin Buber philosoph*, Articles, Educational studies.
- Fuller, B.A.G, (1955). *A Theory of philosophy*, New york, Holt and Winston press.
- Maquarrie, J, (1971). *20th contury religious thought*, Lodon, scmpress, ltd.
- Murphy, D, (1988). *Martin Buber's philosophy of education*, Worcester. Billing & sons Ltd.
- Sarter, J. P, (1957). *Being and Nothingness* (An Essay on phenomenological ontology)., TR and with an inthroduction by Hazel, E.Barnes, U.S.A.
- Theunissen.M, (1984). *the other: studies in the Social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, Trans, Christopher, Macann. The MIT press Cambridge Massachusetts, and London.
- Wahl, j, (1959). *philosophers of Existence and Introduction to the Basic Thoughts of Kierkigaard, Heidger, Jaspers, Marcel. Sarter*, Trans. f.m.Lory. New york: Routlege.
- Warburton. N, (1996). *philosophy: The Basics*, 2nd edition, London & new York, Rout ledge.
- Wood. R. E, (1969). *Martin Buber's ontology*, An analysis of I and Thou. Evanston. IN: Northwestern. University press.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی