




اخلاق و فرهنگ

داستایوفسکی گفته است که اگر خدا نباشد هر کاری مباح است. نویسنده روسی، روح دینی و درد دین داشت و به وجود خدا معتقد بود اما او در بیان این جمله قصد اثبات وجود خدا نداشت. اگر کسانی نیازمند تأیید اعتقادشان به خدا هستند می‌توانند این جمله را نوعی برهان اثباتی برای وجود خدا که یک مقدمه اش حذف شده است، بدانند یعنی بگویند چون هر کاری مباح نیست پس خدا باید باشد. این تلقی گرچه نادرست نیست اما صوری و سطحی و ایدئولوژیک است. کسی که جمله را در متن رمان داستایوفسکی می‌خواند می‌تواند احساس کند که نویسنده جهان خود را چنان می‌بیند که گویی در آن وجود به مجموعه ارزش‌ها مبدل شده و آن ارزش‌ها نیز از اعتبار افتاده است. جمله داستایوفسکی بیان فاجعه بزرگ و گزارش تاریخی است که دیگر در آن تراژدی جایی ندارد زیرا این تاریخ عین تراژدی است. مراد از این تاریخ، تاریخ تجدد است.

داستایوفسکی کار اخلاق در جهان تجدد را دشوار می‌یافت. مگر کانت فیلسوف مدرنیته نیست و مگر او یکی از مهم‌ترین کتاب‌های اخلاق را نوشته است؟ چرا نوشته است و البته درباره کتاب کانت و در مضامین آن باید تأمل کنیم اما توجه داشته باشیم که بحث درباره اخلاق در جهان متجدد گرچه بدون رجوع به کتاب‌هایی که فیلسوفان نوشته‌اند ناقص است، به صرف رجوع به کتب اخلاق و پژوهش در مطالب و مضامین آنها تمام نمی‌شود. مردم با کتاب اخلاق اخلاقی نمی‌شوند و هر وقت و هر جا که کتاب اخلاق نباشد نمی‌توان حکم کرد که مردم بی‌اخلاق بوده‌اند. هگل نقل می‌کند که مردی از فیثاغورث پرسید که چگونه فرزندش را اخلاقی بار آورد. حکیم پاسخ داد که آدمی وقتی اخلاقی می‌شود که در مدینه‌ای با حکومت و قانون خوب به سر برد. البته اکنون از فیثاغورث می‌توان پرسید که حکومت خوب و قانون خوب را چگونه و کجا باید پیدا کرد ولی نکته مهم این است که فیثاغورث نگفت او را به معلمی بسپارید که دائم نصیحتش کند. کتاب وعظ و نصیحت بسیار است و لابد ضرورتی اقتضا کرده است که این کتاب‌ها فراهم آید اما مهنداریم که با افزایش و افزودن بر این کتاب‌ها مردم



اخلاقی تر می شوند. گاهی تکرار بیش از حد نصیحت آفت نصیحت و نصیحت می شود و ما که در این زمان بسیار حرف می زنیم باید مواظب این معنی باشیم که چه بسا درنگ و سکوت از گفتن ها و بسیار گفتن ها سودمندتر باشد.

گفته اند که کتاب های اخلاق عملی و مقالات متضمن مواظب و نصایح وقتی نوشته و گفته می شود که اخلاق مردمان در تنزل و رو به تباهی باشد. حتی اگر شواهد تاریخی این معنی را تأیید نکند، تردید نمی توان کرد که اخلاق با ظهور فردیت و بروز اختلاف در مورد عمل و رفتار در مواقع خاص در قبال دیگران ممکن می شود یعنی وقتی که راه ها معلوم و تکلیف ها معین است اندیشه اخلاق جایی ندارد یا لاف اخلاق در خود آگاهی مردمان نیست. اما نظر فروید این بود که اخلاق عکس العمل فرهنگ در قبال میل اصلی آدمی به پرخاشگری و خشونت نسبت به یکدیگر است و با اخلاق است که این مانع بزرگ بسط فرهنگ از میان می رود. او هم به نحوی اخلاق را به بحران زندگی مربوط می ساخت اما وضعی را که ما بحرانی می دانیم در نظر او بحرانی نیست. به نظر فروید بحران وقتی معنی دارد که قصد درمان در کار باشد و درمانگر باید با سوپراگو مقابله کند و تا حدودی بر آن فائق آید. مع هذا آنچه به نام اخلاق پدید می آید و باقی می ماند در نظر فروید خواستی است که از بیرون وجود فرد و از من برتر می آید و به صورت قاعده ای برای تنظیم روابط آدمیان و رفتار آنان با یکدیگر درمی آید. اما نیچه حکایت دیگری داشت. او پیدایش اخلاق را یکی از مراحل مهم تاریخ بشر می انگاشت: «... روزگاری انسان برای خدای خود قربانی می کرد آن هم چه بسا عزیزترین کسانش را... سپس در دوران اخلاقی انسان... طبیعت خود را قربانی می کرد... سرانجام دیگر چه برای قربانی کردن مانده بود؟ آیا به انجام کار نمی بایست یکباره هر آنچه را که آرام بخش و مقدس و شفاف بخش است، همه امید و ایمان به هماهنگی نهایی، به سعادت ها و عدالت های آینده را قربانی کند؟... و از سر ستم بر خویش ننگ و سفاقت و سنگینی سرنوشت و هیچ را بپرستد؟»^۱ گویی نیچه می خواست بگوید که اخلاق مرحله ای پس از دین و قبل از نیست انگاری

است. سخن او طنین کلام داستایوفسکی دارد. با گفته‌ی کی‌یر گگارد هم بی‌شبهت نیست الا اینکه متفکر دانمارکی مرحله‌ی دینی زندگی بشر را پس از مرحله‌ی اخلاقی می‌دانسته است. اما اخلاق چیست و از کجا آمده است؟ به نظر نیچه، فیلسوفان اخلاق کمتر از این معنی خبر داشته‌اند. آنها «... هرگز به اصل مسئله اخلاق برنخورده‌اند... شگفتا که در تمامی «علم اخلاق» تاکنون آنچه در کار نبوده همانا مسئله خود اخلاق است... آنچه فیلسوفان حجت اخلاق نامیده‌اند... جز صورتی عالمانه از ایمان درست به اخلاق حاکم» نیست. سپس نیچه اخلاقیات را در بند دیگری فهرست بندی می‌کند: «هر اخلاقی به دنبال چیزی است. اخلاقیاتی هست که کارشان موجه کردن بنیانگذاران نزد دیگران است. اخلاقیات دیگری هست که کارشان آرام بخشیدن و از خود خشنود کردن بنیانگذارشان است؛ با اخلاقیات دیگر او می‌خواهد خود را به صلیب کشد و خوار کند؛ با اخلاقیات دیگر می‌خواهد انتقام بستاند... خود را پنهان کند، خود را جلوه‌ای دیگر دهد و فرادست و دوردست نشاند. این اخلاق برای آن است که بنیانگذارش چیزی را فراموش کند و آن اخلاق برای اینکه خود را یا چیزی از خود را به فراموشی سپرده باشد. برخی از اهل اخلاق می‌خواهند قدرت و سودای آفرینندگی خود را بر بشر به کار گیرند و برخی دیگر و شاید از جمله کانت می‌خواهند با اخلاق خود بفرمانند که «اوج من این است که فرمان توام برد - در مورد تو نیز نباید جز آن باشد که در مورد من است».^۲ این گزارش تاریخ اخلاق از زبان کسی است که تاریخ اخلاق را تاریخ وارونه شدن ارزش‌ها می‌دانسته است. نیچه معتقد نبود که اخلاق برای اصلاح بشر به وجود آمده است بلکه آن را عنصر رام‌کننده می‌دانست و می‌گفت که سقراط و آیین یهود ارزش‌ها را قلب کرده و دنیا را خوار داشته‌اند. ولی یک تاریخ رسمی اخلاق هم وجود دارد. تاریخ این اخلاق معمولاً از زمان سقراط آغاز می‌شود و البته این بدان معنی نیست که پیش از سقراط تشخیص خوب و بد و ترجیح آن بر این معمول و رایج نبوده است. اخلاق به معنایی که اروپاییان از آن به «چیز» تعبیر می‌کنند همیشه بوده است اما اخلاق به معنی خاص، یعنی «اتیک»، در یونان پدید آمد. ما عادت کرده‌ایم که تحت تأثیر آموزش‌های قرن هیجدهم اخلاق را مجموعه‌ی بایدها و نبایدها بدانیم. این البته نادرست نیست اما سقراط که اولین گام را در راه ساختن یک علم اخلاق برداشته است اخلاق را مقام و مرتبه‌ای در وجود آدمی می‌دانست. سخنان اخلاقی پیش از سقراط گفتار و تعلیم پیامبران یا سخنانی برآمده از احوال حکیمان بود اما اخلاق به معنی خاص از سقراط آغاز شد که گفت بدی عین جهل و بد کردن از جاهلی است یعنی کسانی که بدی می‌کنند نمی‌دانند که خوبی چیست و نیکوکاران آنانند که خوبی را می‌شناسند یعنی عمل و کردار هم مثل علم تابع عقل و قواعد و ضوابط آن می‌شود. فلسفه همه چیز و از جمله عمل و رفتار و کردار را تحت فرمان عقل درآورد و طبیعی بود که اخلاق هم که تابع حکم عقل است جزئی از فلسفه باشد. اخلاق جزء عملی فلسفه یا حکمت عملی است. متقدمان می‌گفتند فلسفه نظری دانستن چیزهاست چنان‌که هستند و حکمت عملی انجام دادن کارهاست چنان‌که باید. افلاطون و ارسطو در دوران تفکر خود هرگز از مسئله اخلاق غافل یا فارغ نشدند و نمی‌توانستند غافل شوند زیرا طرحی در انداخته بودند که بدون اخلاق ناقص بود. آنها عالم تازه و بشر جدیدی را یافته بودند که بدون راهنمایی اخلاق متحقق نمی‌شد. کمال بشر در نظر آنها کمال نظری بود اما راه این کمال از اخلاق می‌گذشت. عقل عملی در نظر یونانیان چیزی جدا از عقل نظری نبود. در نظر یونانیان عقل یکی بیش نبود. این عقل هنگامی که از چیستی موجودات می‌پرسید و اشیا را می‌شناخت عقل نظری بود و چون

در افعال ظاهر می‌شد نامش عقل عملی می‌شد. مثال بشر در نظر یونانیان پهلوانان بودند. اما سقراط و افلاطون و ارسطو دانایی را شرط کمال خواندند منتهی کمال در طرحی که آنها در انداخته بودند یک مفهوم اخلاقی بود. آنها دانایی و علم نظر را نیز فضیلت می‌دانستند. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماک و فارابی در بعضی از آثار خود فضایل را مقسم نظری و عملی قرار داده و البته در صدر آنها فضایل نظری را قرار داده است که شامل علوم الهی و ریاضی و طبیعی می‌شود. در مراتب و مراحل بعد فضایل فکری و اخلاقی و علمی قرار دارند. در این سلسله مراتب فضایل بالایی به فضایل پایینی بهره و مدد می‌رسانند و فضایل پایینی ریشه در فضایل بالا دارند یعنی علم و عمل هرچند که در فلسفه از هم ممتاز شدند، تا پیدایش فلسفه جدید به هم بسته بودند یا جدایی‌شان اعلام نشده بود. این جدایی و بستگی صرف یک رأی یا نظر فلسفی نیست بلکه حکایت از دو وضع متفاوت در وجود بشر می‌کند. در یونان وقتی فلسفه و علم اخلاق به وجود آمد یونانیان کمال آدمی را در گوش دادن به «لوگوس» و همنوایی با عالم می‌دانستند و حکمت و خویش‌داری و شجاعت در این گوش دادن و همنوایی حاصل می‌شد. این فضیلت‌ها در فلسفه معنی دیگر پیدا کرد، چنان‌که عدالت حاصل جمع حکمت و شجاعت و خویش‌داری تلقی شد و در این ترکیب حکمت جای خود را به فلسفه داد. با این تعبیر بود که سقراط و افلاطون گفتند که بدان جاهلند و خیر را نمی‌شناسند و خوبی را با علم می‌توان دریافت. اکنون برای ما قبول سخن افلاطون از آن جهت دشوار شده است که می‌بینیم بسیاری از مردمان به بدی کارهایی علم دارند اما آنها را مرتکب می‌شوند و با اینکه گاهی خوبی خوبی‌ها را می‌شناسند، به آنها رو نمی‌کنند. درست است که خوب و بد چیزها در زمره مشهورات است و مردم در هر زمان فهرستی از خوب‌ها و بد‌ها دارند و متاع خوب و بد همواره مشتریانی داشته است و دارد اما اگر خوب دقت کنیم درمی‌یابیم که هیچ‌کس در هنگام ادای فعل، هر چه بکند، فعل خود را بد نمی‌داند و کار بد خود را به نحوی توجیه می‌کند و شاید فرق گذاشتن میان خوب و بد و خوبی و بدی را بی‌وجه بدانند. البته افلاطون نمی‌گفت که مردمان کارهای خود را خوب می‌دانند بلکه او از علم چیزی بیش از شهرت - و به تعبیر خودش دوکسا - مراد می‌کرد. او بنا را بر این گذاشت که خوبی و بدی در ذات چیزهاست و عقل آنها را بازمی‌شناسد. پس علمی که او می‌گفت علم ذوات و اعیان بود. البته افلاطون این امر را آسان نمی‌دانست و حتی در امکان آموختن فضایل شک و چون و چرا داشت ولی به هر حال در نظر او انسان اخلاقی فیلسوف بود یعنی انسانی که مضامی عالم عینی شده است. ما اکنون از نظر افلاطون دور افتاده‌ایم و افلاطون نیز از عالمی که شاعران و متفکرانش هومر و پارمنیدس و هراکلیتس بودند می‌رفت که جدا شود. دانایی در نظر هراکلیتس گوش دادن به لوگوس بود. پیش از افلاطون و ارسطو هرگز در هیچ جا پرسشی از وجود و ماهیت مطرح نشده بود. علم به ماهیت اشیا را سقراط و افلاطون برای اولین بار طرح کردند (و این چیزی است که حتی بعضی از اهل فلسفه آن را درک نمی‌کنند یعنی ملتفت نمی‌شوند که پرسش «این چیست» که همیشه و همواره در زبان‌ها بوده است ضرورتاً پرسش از ماهیت نیست و بنابراین نمی‌توان گفت که ادراک ماهیت همواره و همیشه مطرح بوده است چنان‌که اکنون هم دم‌زدن از ماهیت و ادراک ماهیات آسان نیست. شاید به همین جهت است که تفاوت میان علم افلاطون یا علم پیشینیان او و علوم اقوام دیگر درک نمی‌شود.) به هر حال سقراط و افلاطون و ارسطو بنای اخلاق علمی عقلی را گذاشتند. این اخلاق در مقابل اخلاق عصر جدید که اخلاق تکلیف خوانده شده است اخلاق فضیلت است. ولی

مگر می‌توان اخلاق بدون وظیفه و تکلیف و باید و نباید را تصور کرد؟ متقدمان هم با اینکه اخلاقشان بحث در فضایل بود از باید و نباید غافل نبودند و حتی در تعریف حکمت عملی می‌گفتند که آن: «کردن کارهاست چنان‌که باید» اما ادای کارها چنان‌که باید، نباید با چه باید کرد اشتباه شود. افلاطون و ارسطو در باید و نبایدهای یونانیان مستقیماً تصرف نکردند و آنها را تغییر ندادند اما با بحث نظری و عقلی در اخلاق، زمینه پایان یافتن عالم یونانی و باید و نبایدهای آن را فراهم کردند. وقتی اخلاق یونانی به عنوان علمی جدا شده از متن تاریخی خود به مناطق دیگر عالم و از جمله به عالم اسلام منتقل شد درست در مقابل دین قرار گرفت و بعضی از دینداران از آن استقبال کردند. معتزله کم‌و‌بیش نظر فلاسفه در باب حسن و قبح و عدل را پذیرفتند و کتاب‌هایی مثل تظهير الاعراق و اخلاق ناصری و اخلاق جلالی تدوین شد. در برخورد اخلاق یونانی با شریعت اسلامی، حوزه اخلاقی و کلامی معتزلی و اشعری پدید آمد و در اخلاق اشعری تکلیف بر فضیلت تقدم پیدا کرد و همین تقدم در فلسفه جدید نیز اصل قرار گرفت.

اخلاق جدید از آن جهت که عقلی است به اخلاق معتزلی شباهت دارد اما از آن جهت که به صدور باید و نباید تنجیزی و قطعی می‌پردازد اشعری است. به این نکته توجه کنیم که از ابتدای تاریخ تجدد همواره این پرسش مطرح بوده است که رفتار درست کدام است و مردمان با چه تربیتی به کمال شایسته خود می‌رسند. البته این کمال شایسته با آنچه یونانیان و قرون وسطاییان در نظر داشتند متفاوت است. کمال شایسته بشر جدید در بشر تکنیکی ظاهر می‌شود. روسو این معنی را که از دور حس کرده بود دوست نمی‌داشت و به این جهت فکر می‌کرد که اخلاق رو به انحطاط رفته است و می‌رود اما کانت که در پی او آمد بشر ترانساندانتالی را در نظر آورد که می‌توانست خرد خود را به کار اندازد و از باطن و درون خود دستور بی‌چون و چرای عمل اخلاقی بگیرد. کانت امیدوار بود که عقل نه فقط بشر را به علمی برساند که با آن بتواند در طبیعت تصرف کند و به آن صورت انسانی بدهد بلکه فارغ از ملاحظات و مصلحت‌اندیشی‌ها دستورهای اخلاقی و قواعدی عملی را مقرر دارد که با آن جهان متجدد ساخته شود. کانت خود گاهی دچار تردید می‌شد و در اینکه عدالت در این جهان تحقق یابد دچار شک می‌شد اما خلف او هگل در پایان راهی که کانت نشان داده بود تحقق روان مطلق را دید و در اظهار و اثبات آن تردید نکرد. باز هم در اینجا به نزاعی شبیه نزاع اشعری و معتزلی برمی‌خوریم. دکارت و مالبرانش و اسپینوزا که وجه‌های شبیه وجهه اشعری پیش گرفته بودند نظرشان با نظر معتزلی مآب لایب‌نیتس مواجه شد. اشعری مآبی روسو و کانت نیز به اعتزال هگل ختم شد. اگر از این قیاس‌ها تعجب می‌کنید به عنوان نمونه شمه‌ای از آرای اخلاقی کانت را می‌آورم و می‌کوشم مناسبت قیاس آن را با اشعریت بیان کنم. شاید با این قیاس تا حدی معلوم شود که چرا با اینکه همواره پرسش اخلاق در تاریخ جدید غربی مطرح بوده، تدوین نظریه اخلاق با دشواری‌ها مواجه شده است. با طرح کوژیتو و اثبات سوژه دکارتی و حذف و طرد غایت، هرچه هست و از جمله اخلاق به مجموعه ارزش‌ها تحویل می‌شود و این ارزش‌ها نیز به زودی از ارزش می‌افتند. به سخن داستایوفسکی بازگردیم که گفت اگر خدا نباشد هر کاری مباح است. کانت کوشید تا سوژه شبه متعالی را دایره مدار اخلاق قرار دهد تا مشکل اباحه داستایوفسکی پیش نیاید. او می‌دانست که جامعه جدید و متجدد نمی‌توانست با اباحه ساخته شود، به این جهت آزادی را عین ادای تکلیف تعریف کرد. شاید داستایوفسکی که در قرن نوزدهم هنوز

نگران اباحه بود فکر می‌کرد که بنای اخلاق را حول محور سوژه شبه متعالی نمی‌توان بنا کرد. به نظر می‌رسد که تاریخ غربی همواره دچار یک پارادوکس بوده است. اخلاق نظری در یونان به وجود آمد. این اخلاق برای این به وجود نیامد که کردار و رفتار یونانیان را به صلاح آورد، بلکه تفسیر و بیان عقلی رفتار و فضایل یونانیان بود. عقل تازه‌ای که در یونان پدید آمده بود تصویری از زندگی یونانی فراهم آورد که با آنچه در تاریخ یونان می‌گذشت مطابقت تام و تمام نداشت و شاید به همین جهت بود که پایان یافتن تاریخ یونانی را تسریع کرد. اما این اخلاق و تصویری که افلاطون و ارسطو از بشر ساخته بودند در صورتی می‌توانست در یونان یا در هر جای دیگر جهان فهمیده و آموخته شود که بر کار و بار مردم زمان تطبیق داده شود. یهودیان و مسیحیان و مسلمانان نمی‌توانستند مثالی را که یونانیان ساخته بودند عیناً بپذیرند. فلسفه یونانی وقتی به عالمی رسید که در آن قانون وحی و نبوت حاکم بود با سه تلقی و عکس‌العمل مواجه شد. صاحبان استعداد فلسفی، فلسفه را گرانها یافتند و به آموختنش همت گماشتند و آن را با نظر به اصول و قواعد کلی دین تفسیر کردند، یعنی کسانی که فی‌المثل در عالم اسلام به فلسفه رو کردند و فلسفه اسلامی را پدید آوردند در فلسفه یونانی چیزی مغایر با دین و برخلاف آن ندیدند و آن را چنان پرداختند و از نو تدوین کردند که در جهان اسلام اگر مقبول همه قرار نگیرد جایی برای خود پیدا کرد. در پیشاپیش این گروه متکلمان معتزله قرار داشتند که نظرشان بیشتر متوجه اخلاق و علم عملی بود. آنها در جمع اخلاق و دین اهتمام کردند. گروه دوم که قدرت و جمعیت بیشتر داشتند اهل ظاهر بودند و فلسفه را اگر نه کفر و زندقه و الحاد، امری زائد و غیرلازم می‌دانستند. درس خوانده‌های این گروه گاهی به شدت به مخالفت با فلسفه و طرد آن پرداخته‌اند. در میان این دو گروه اشعری و اشعری مذهب‌ها قرار می‌گیرند که نه فلسفه را پذیرفتند و نه بدون اینکه بدانند چیست از آن روگردانند بلکه در بحث و نزاع با فلاسفه وارد شدند. طبیعی بود که آنها هم به فعل و عمل اخلاقی و مقامی که عقل در قلمرو عمل و تکلیف دارد بپردازند. با این رویداد دو صورت نوصی از قلمرو عمل پدید آمد و این دو صورت نوعی پدید آمده در تاریخ اسلام نه فقط فلسفه را در خود پذیرفت بلکه آن را مهبیای برعهده گرفتن ره‌آموزی علم و عمل مردمان کرد. در صورت نوعی معتزلی، افعال و اعمال به دو قسم زشت و زیبا تقسیم شد. معتزله قبول کردند که آدمیان خود فاعل اعمال خویش و مسئول آن افعالند و در برابر این پرسش که آیا در دار وجود چیزی هست که بیرون از فعل و قدرت الهی باشد پاسخ می‌دادند که خداوند فعل را به بنده تفویض کرده است و اقتضای عدل نیز همین است. به نظر آنها لطف الهی اختیار انسان را با مشیت و قضا و قدر وفق می‌دهد. این تلقی که تحت تأثیر فلسفه پدید آمده بود در فلسفه اسلامی و قرون وسطای مسیحی و به صورتی خاص در فلسفه جدید تا زمان کنونی دوام داشته است. صورت نوعی دیگر را در تلقی اشعری و اشعریت می‌توان یافت. (تلقی شیعی و عرفانی، با تمام اهمیتی که دارد، به یک صورت نوعی و مثالی در تاریخ فلسفه جدید تبدیل نشده است و به این جهت متعرض آن نشدم.) در این حوزه بیشتر نظر بر حفظ جوهر دینی تفکر و عمل است و به این جهت عقل در جنب شرع کم رنگ‌تر می‌شود. اشعری در زمره معتزلیان بود اما از نظر استادان معتزلی خود که عقل را ممیز خوب و بد و راهنمای عمل و اخلاق می‌دانستند عدول نکرد. عقل در نظر اشعری به شناخت اشیا می‌رسد، اما تکلیف را نمی‌شناسد و نمی‌تواند به آدمیان بگوید که چه باید بکنند و چه نباید بکنند بلکه خوب و بد با فرمان الهی معین می‌شود. اشعری، برخلاف آنچه گاهی از اقوال او درمی‌یابند و

نقل می‌کنند، منکر اختیار و قدرت بندگان نیست اما نظرش این است که هیچ فعلی بیرون از قدرت خداوند صورت نمی‌گیرد و موجود بشری قبل از ادای فعل یا ترک آن صاحب قدرت و اختیار نیست بلکه قدرت و اختیار با فعل قرین است و با آن پدید می‌آید. به عبارت دیگر قدرت و اختیار در وضع و موقع مورد پیدا می‌کند. این هم که انسان استعداد و قوه ادای تکلیف و قبول مسئولیت دارد مورد انکار اشعریان نیست. آرایه که امام‌الحرمین جوینی و باقلانی و غزالی و فخر رازی در این باب اظهار کرده‌اند مؤید این معنی است. با نظری که اشعری و اشعریان در باب تکلیف و استقلال آن از عقل و مقارنت اختیار و قدرت با فعل آورده‌اند، صورت نوعی خاصی از اخلاق در تاریخ تفکر پدید آمده است. در اینکه آیا کدام یک از این دو صورت نوعی رجحان دارد وارد نمی‌شویم. مهم این است که معتزلیان و اشعریان اخلاق فضایل یونانی را که با فرهنگ یونانی (پایدنیا) مناسبت داشت به اخلاق تکلیف و مسئولیت مبدل کردند. یعنی مسئله اخلاق را در جایگاهی از عالم اسلامی خود قرار دادند و پرسش‌های برآمده از متن زندگی را در برابر آن نهادند. یک مسلمان چندان ضرورت نداشت که بپرسد آیا عقل قادر به درک خوبی‌ها و بدی‌هاست یا نه، اما می‌توانست بپرسد که آیا فعل او خواست خداست و او می‌تواند فعلی را که در علم و اراده خداوند نیست انجام دهد و ملاک و میزان تعیین جزای اعمال او چیست؟ این معانی در تعلیمات دینی هم آمده بود اما در بحث و نظر فلسفی نظم و صورت دیگری پیدا کرد.

با آغاز دوران جدید تاریخ غربی، گرچه توجه تازه‌ای به یونان و یونانیت شد اما اخلاق فضایل مورد نظر نویسندگان و فیلسوفان قرار نگرفت. ماکیاول و اسپینوزا و هابز برای اینکه سیاست جدید را تأسیس کنند اتحاد دشوار سیاست و اخلاق در فلسفه یونانی را رها کردند و برای اخلاق در سیاست جایی قائل نشدند. البته اینها و دیگر فیلسوفان در مورد آزادی و حق و تکلیف و مسئولیت مطالبی گفتند اما تا قرن هیجدهم کوشش‌ها برای تأسیس یک اخلاق جدید به نتیجه‌ای نرسید. در قرن هیجدهم بحث تأسیس اخلاق بر مبنای عقل مطرح شد. اگر تا این زمان طرح معتزلی غلبه داشت یا لااقل لایب‌نیس و بعضی از صاحب‌نظران قرن هیجدهم به طرح عقلی بودن خیر و شر مایل بودند، در این زمان مؤثرترین فیلسوفان یعنی دیوید هیوم و روسو و کانت به صورت‌های مختلف و متفاوت، اخلاق عقلی و عقلی بودن اخلاق را منکر شدند و منکر شدند که عقل کارآفرین متصرف در جهان بتواند راهنمای اخلاق باشد و تکلیف را بتوان از آن پرسید. کسی که گمان می‌کند عقل تکنیکی متصرف در جهان، خیر و زیبایی و عاقبت نیکو را تشخیص می‌دهد و راه آن را می‌نماید شاید حتی در ساختن و پرداختن جهان ماده هم ناکام بماند. اهمیت و عظمت غرب در صرف تأسیس عقل و علم تکنولوژیک نیست بلکه در داشتن یا ساختن عالمی است که در آن آزادی بشری و ذوق هنری در جنب ضرورت تکنیکی حفظ شده است. راستی اگر نتوان اخلاق را بر مبنای عقل بنا کرد تکلیف اخلاق چه می‌شود؟ جدا کردن اخلاق از عقل کاری بسیار دشوار است و به این جهت چنان‌که افلاطون و ارسطو می‌خواستند به فرهنگ و کردار یونانیان صورت عقلی بدهند، فلاسفه دوره جدید نیز هرچند سعی کردند که ماده اخلاق مسیحی را نگاه دارند بالاخره آن را سکولاریزه و عقلی کردند. این اخلاق که تا حدی با صورت مثالی معتزلی قابل قیاس بود، با تلقی مکانیکی مناسبت و موافقت داشت اما غرب به اخلاقی نیاز داشت که اگر نه مبنای علم و تکنولوژی، پشتوانه آن باشد و آن را از زیاده‌روی و سرکشی باز دارد. این اخلاق را فیلسوف آموزگار تجدد یعنی کانت بنیاد کرد. چنان‌که اشاره شد از زمان رنسانس و مخصوصاً با پیش آمد اصلاح



دین، نسبت اخلاق و عقل مورد تردید قرار گرفت و فلاسفه راسیونالیست یا کوششی برای تأسیس اخلاق عقلی نکردند یا کوشش کردند و کوشش شان به جایی نرسید. با اینکه کانت آثار مهمی در اخلاق نوشت و دین را در حدود عقل تنها قرار داد، پیوند اخلاق را با عقل و علم قطع کرد. آیا اخلاق کانت بیشتر با صورت مثالی معتزلی مناسبت دارد یا به طرح اشعری اخلاق نزدیک است؟ اینک به اختصار نظر کانت را می‌آوریم تا بهتر بتوانیم در مورد آن حکم کنیم.

۲. قبل از کانت در فلسفه جدید اثر بزرگی در اخلاق به وجود نیامده و آنچه پاسکال و اسپینوزا و بعضی دیگر در این باب گفته‌اند در جنب بنایی که کانت گذاشت جلوه‌ای ندارد. کانت به یک معنی فلسوفی است که رؤیای دکارت را تحقق بخشید و اخلاق را بر مبنای مابعدالطبیعه قرار داد اما او مابعدالطبیعه رسمی را نپسندید و تأیید نکرد و اخلاق را مبنای آن قرار نداد بلکه ابتدا طرحی جدید در مابعدالطبیعه از کتاب نقادی عقل محض ریخت و روشی را که در طرح و تدوین این مابعدالطبیعه یافته و به کار برده بود در مورد اخلاق هم به کار برد. پس مقصود از تحقق رؤیای دکارت این نیست که بگوییم کانت اخلاق را از مابعدالطبیعه - و حتی مابعدالطبیعه به صورتی که خود طرح آن را ریخته است - استنباط کرده است. دکارت هم نمی‌خواست اخلاق را از مابعدالطبیعه استنتاج کند بلکه می‌خواست روش جدید را در حکمت عملی به کار برد و کانت این مهم را به عهده گرفت و چنان‌که در نقادی اول هم خود را مصروف تشخیص و امتیاز صورت شناسایی از ماده آن کرده بود، در نقد عقل عملی نیز می‌خواست به تحقیق در صورت محض امر تنجیزی پردازد. اعمال و اطلاق روش بر علم عملی و اخلاق در آثار کانت با مهارتی عجیب صورت گرفته است و چه بسا که این مهارت و عظمت چشم‌ها را خیره کند و حقیقت تفکر اخلاقی کانت و آثار و لوازم آن را پوشیده بدارد.

از آغاز رنسانس تا زمان کانت بنا بر آن گذاشته شده بود که اخلاق از مسیحیت و همچنین از علم کلام و الهیات دوره قرون وسطی مستقل شود. فلاسفه جدید تا زمان کانت اقوال و آرای اخلاقی رواقیان و کلیبان و اپیکوریان را از عالم خود جدا کردند و به عالم تجدد آوردند و در این انتقال از اصطلاحات و تعبیرهای مسیحی نیز بهره گرفتند، به نحوی که ممکن است کسانی بعضی از این اخلاق‌ها را مسیحی یا رواقی بدانند و حال آنکه نه مسیحی است و نه رواقی. اما در حقیقت تا زمان کانت یک سیستم اخلاقی متناسب با عالم متجدد به وجود نیامده بود. کانت تکانی در غرب ایجاد کرد و بنای بزرگی در فلسفه، اعم از نظری و عملی گذاشت. او با رسوخ در میراث دویست سیصد ساله تفکر جدید به قول خودش در فلسفه انقلاب کپرنیکی کرد. او ظاهراً قصد نداشت که چیزی از گذشته را ویران سازد ولی حق با شاعر آلمانی است که او را رویسپیر تاریخ فلسفه جدید خوانده بود. البته مقصود این نیست که او به سابقه تفکر فلسفی اروپا توجه نداشته و در اخلاق او اثری از آثار مسیحیت نمی‌توان یافت اما این کافی نیست که او را جامع تمایل به اصالت عقل و میراث مسیحیت بدانیم. به یک اعتبار تمام فیلسوفان دوره جدید ماده مسیحیت را نگاه داشتند و به انحای مختلف به آن صورت جدید دادند. عظمت کانت در این بود که این ماده را با جدّ بیشتر تلفی کرد و در صورت دادن به آن هم صبر و حوصله بسیار به کار برد و پس از تفکر بسیار در سنّ پیری اثر مهم خود را منتشر کرد.

در علم اخلاق قدیم مدار بحث بر خیر و فضایل بود. کانت بدون اینکه از خیر و مفهوم آن اعراض کند، چون خیر را متعلق فعل و اشیا نمی‌دید و آن را به فعل متعلق می‌دانست، مدار اخلاق را بر صورت

محض تکلیف قرار داد. (او در نقادی عقل نظری هم نظر را از موجود و جهان خارج برگرفته و به فاعل شناسایی و صورت‌های مانعده قوه احساس و فاهمه متوجه شده بود.) اتفاقاً در اخلاق و علم کلام مسیحی و مخصوصاً در علم کلام اسلامی (که بعید به نظر می‌رسد که کانت با آن آشنا بوده باشد) بحث‌های کلامی و اخلاقی بیشتر حول تکلیف می‌چرخد و خیر و شر به عنوان صفت فعل، یا استحقاق مدح و ذم به تکلیف بستگی پیدا می‌کند. کانت که مبنای مابعدالطبیعه را بر هم زده و جایی برای این پرسش که آیا وجود خیر محض است باقی نگذاشته بود نمی‌توانست تصدیق کند درباره تکلیف موجودات قرار دهد. او چون «اصل وجود خیر است» را نمی‌توانست تصدیق کند بحث درباره تکلیف و اختیار و فعل اخلاقی را از صورت کلامی به در آورد و آن را به کلی از دین جدا کرد، به این معنی که او تعلیمات اخلاقی مسیحی را به عنوان مصالح بنای جدید اخلاق به کار گرفت اما این مواد دیگر به اصل و آغاز دینی خود تعلق نداشت و حتی آنچه از فلسفه قرون وسطی در اخلاق او باقی مانده بود از روح قرون وسطایی جدا شده بود. کانت یک اخلاق فلسفی مستقل از مسیحیت تأسیس کرد و مثل دکارت که در فلسفه نظری خدا را ضامن صحت و درستی قضایا می‌دانست، او هم وجود و معاد نفس و آزادی را شرط قوام اخلاق و ضرورت قانون اخلاقی دانست. کسانی تربیت دینی کانت را مؤثر در تدوین این اخلاق دانسته‌اند و حتی اظهار تأسف کرده‌اند که چرا کانت با داشتن ذوق دینی و اخذ مواد اخلاقی از دین، برای تأسیس اخلاق از دین جدا شده و به روش فلسفی اقتضار کرده است. بعضی از محققان و من جمله ژاک ماریتن علاقه دارند که موارد رجوع او به میراث مسیحی را معین کنند. در نظر کانت حکم اخلاقی مطلق است و بی‌چون و چرا باید از آن متابعت کرد و این مشابه با تکلیف دینی است که بی‌قید و شرط باید آن را انجام داد. کانت در ادای فعل اخلاقی هیچ غیابتی بیرون از فعل اخلاقی نمی‌شناسد مع‌هذا احکام اخلاقی در نظر او با اینکه منشأ قدسی ندارند صفت شبه قدسی دارند زیرا ناشی از اراده خیرند و همین که احکام اخلاقی از اراده خیر ناشی می‌شوند و صفت شبه قدسی نیز به این اراده خیر تعلق می‌گیرد، دگرگونی بزرگی در اخلاق حادث شده است. (البته کانت به اراده قدسی هم قائل است اما آن را در اخلاق دخالت نمی‌دهد.) اخلاق کانت با اینکه در ظاهر مشابهت‌هایی با اخلاق مسیحی دارد و آن را به مذهب اشاعره نیز نزدیک دانستیم، در حقیقت اگر با سیستم‌های دیگر اخلاقی در دوره جدید قیاس شود شاید نسبت به آنها از مسیحیت دورتر باشد. اگر کسی تصور کند که کانت نقادی اول، غیر از کانت نقادی دوم است اشتباه می‌کند. کانت نقادی دوم با حفظ تمام مطالب نقادی اول نقادی عقل عملی و اساس مابعدالطبیعه اخلاق را نوشته است. اگر او در حکمت نظری انقلاب کرده و در این انقلاب تجدد و دوره جدید را وارد مرحله تازه‌ای کرده است، انقلاب فلسفی او را صرفاً در نقادی عقل نظری نباید خلاصه کرد بلکه نقادی دوم متناسب با نقادی اول است و جزئی از انقلاب کپرنیکی کانت به شمار می‌رود. گفتیم که کانت در کتاب نقادی عقل محض، معلوم را نه عین شیء خارجی، بلکه پدیدار دانست و در مورد پدیدار گفت که ماده آن از حواس اخذ شده و قوه احساس ما صورت زمانی و مکانی به آن داده است. وقتی کانت معلوم یا متعلق علم را موجود نمی‌داند و اصولاً از صفات اشیا بحث نمی‌کند چگونه می‌تواند خیر را به اشیا نسبت دهد. البته اشیا هست که متعلق میل یا نفرت ما قرار می‌گیرد. این میل‌ها و نفرت‌ها در اخلاق تجربی که جزئی از علوم اجتماعی است مورد بحث قرار می‌گیرد اما اینها به عقل عملی ارتباط ندارد (لااقل اثر بی‌واسطه عقل عملی



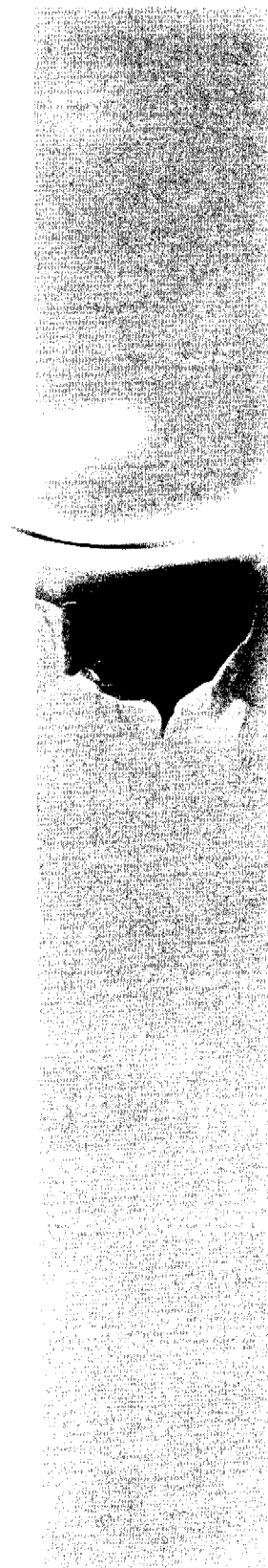
نیست یا عقل عملی در آنها اثر بی‌واسطه ندارد.) زیرا عقل عملی متعلق‌های خود را ایجاد می‌کند. در اینجا هم تناسب میان نقادی اول و نقادی دوم پیداست. اگر در نقادی اول صورت پدیدار و صورت احکام و قضایا را انسان افاده می‌کند در نقادی دوم هم خیریت فعل در نیت و اراده ماست، مع‌ذلک کانت بنای تقییمی را می‌گذارد که مهم است. صرف نظر از کسانی که به فلسفه قائل نیستند و آن را فی‌المثل ماده تحقیقات علمی می‌دانند و می‌پندارند که بعضی مسائل فلسفه در علم اثبات می‌شود، اهل فلسفه از قدیم فلسفه را علم اعلی دانسته و گفته‌اند که موضوعات علوم جزوی در فلسفه مورد رسیدگی و تحقیق قرار می‌گیرند. از فحوای کلام بعضی از فلاسفه قدیم می‌توان استنباط کرد که این علوم در سایه فلسفه پدید آمده‌اند و البته طایفه‌ای از متأخران و فلاسفه دوره جدید معتقدند که علم تحصیلی جدید که علم یا علوم جزئی است قائم به فلسفه است و به تعبیری ریشه‌اش فلسفه است. در مورد کانت ظاهر قضیه این است که مابعدالطبیعه عقلی را رد کرده و علم جدید را اثبات کرده است اما حقیقت مطلب این است که او در باب چگونگی امکان علم جدید تحقیق کرده و در این تحقیق به بیان صورتی از عالم و آدم پرداخته است که علم جدید جز در این عالم و با این آدم نمی‌تواند تحقق داشته باشد. دکارت گفته است مابعدالطبیعه ریشه درخت علم است. کانت نهالی را که دکارت کاشته بود از ریشه به درآورد تا در زمین مناسب خود بنشاند و به این ترتیب ریشه درخت را آشکار کرد و نشان داد. اگر گفته شده است که کانت تزلزلی در غرب به وجود آورد کار او در واقع پدید آوردن تزلزل نبود بلکه نشان‌دادن درخت فلسفه در زمین حاصلخیزتر بود. (فعلاً در باب این زمین و میزان حاصلخیزی آن و آبی که این زمین را سیراب می‌کرد چیزی نمی‌گوییم.) در مورد علم جدید معمولاً علم طبیعت و علوم انسانی و اجتماعی را در عرض هم می‌آورند و اختلافشان را در درجه دقت علمی و کلیت قوانین و احکام این علوم می‌دانند اما کانت فلسفه را به مادی و صوری تقسیم کرد و فلسفه صورت را منطق دانست. فلسفه ماده را هم به دو قسم تقسیم کرد: فلسفه طبیعت و فلسفه اخلاق. هر یک از این دو را هم به فلسفه محض و تجربی تقسیم کرد و به این ترتیب فلسفه طبیعت به دو قسم فلسفه طبیعت محض و فلسفه طبیعت تجربی تقسیم شد. فلسفه طبیعت محض، مابعدالطبیعه عقلی است و می‌دانیم که کانت این مابعدالطبیعه را به بحث در صورت قضایای علمی با منطق استعلایی تبدیل می‌کند. پس در نظر کانت مابعدالطبیعه به منطق ملحق می‌شود ولی نه به نحوی که آن را با منطق صوری اشتباه کنند. کانت اخلاق را هم به مابعدالطبیعه اخلاق و اخلاق تجربی و عملی تقسیم کرد و علوم انسانی و اجتماعی مثل روان‌شناسی را از سنخ اخلاق تجربی دانست.

محور اخلاق در نظر کانت بی‌غرضی است. در زبان دین به خدمت یا طاعتی که نه برای سود و صرفاً به حکم تکلیف صورت می‌گیرد می‌گویند محضاً لله و برای رضای خدا صورت گرفته است. به این جهت گفته‌اند که کانت بی‌غرضی فعل اخلاقی را از مسیحیت بازگرفته است. فیلسوفی که می‌بایست معلم اروپای متجدد و جهان تجدد شود چگونه می‌توانست به مسیحیت بازگردد؟ بحث در این نیست که چه چیز و کدام آرا در پیدایش نظر کانت مؤثر بوده است بلکه مسئله این است که فیلسوف مسائل را چگونه تلقی کرده و به جای تفکر و رسم سابق چه آورده است. آنچه کانت در باب بی‌غرضی در اخلاق می‌گوید تقلید اقوال مسیحی نیست بلکه آن را از عقل محض می‌گیرد. بی‌غرضی صفت حکم عقل محض عملی است نه اینکه فاعل در فعل خود فی‌المثل جز رضای دوست به چیزی نیندیشد. کانت

حتی طلب سعادت را در اخلاق خود وارد نمی‌کند اما این بدان معنی نیست که اخلاق ارسطویی در نظر او بی‌اهمیت باشد. او کاری به این ندارد که سعادت چیست و خیر کدام است و چگونه می‌توان به سعادت رسید بلکه مسئله او با مسئله ارسطو تفاوت دارد. پرسش او این است که چه باید بکنیم و چه امیدی می‌توانیم داشته باشیم. اگر او بایدهای مسیحیت را پذیرفته بود یا به رسوم اخلاقی موجود گردن نهاده بود چنین پرسشی برایش مطرح نمی‌شد اما پرسش کانت برای این نیست که بعضی دستورالعمل‌ها به دست آورد و آن را راهنمای عمل و زندگی قرار دهد بلکه می‌خواهد بگوید که منشأ اخلاق کجاست و چیست که حاکم بر اعمال و افعال اخلاقی ماست. وقتی فیلسوف متابعت از بایدهای موجود را نپذیرد و اخلاق قدیم را نیز کافی نداند ناگزیر باید میزانی برای اخلاق و عمل بیابد. می‌دانیم که عقل جدید اروپایی که قانون زندگی را مقرر می‌کرد به طبیعت هم صورت خاصی می‌داد. کانت بشری را در نظر آورد که در علم صورت خود را به عالم می‌بخشد و در اخلاق قانون‌گذاری را به خود اختصاص می‌دهد و خود را علت غایی می‌انگارد. اکنون بشر متجدد به دنیا آمده و ملاک و میزان علم و عمل قرار گرفته است. در ببحبوحه این حادثه بود که کانت هرگونه غرض و غایت بیرونی را از اخلاق طرد کرد تا آن را به انسان اختصاص دهد و غایت بودن انسان را اثبات کند.

بحث‌های بسیار کرده‌اند که کانت اخلاق خشکی ساخته است که در آن ادای افعال نباید ناظر به هیچ غایت و سود و نتیجه‌ای باشد. یعنی هر جا که مصلحت و غایت وارد شود اخلاق خارج می‌شود. به کانت اعتراض کرده‌اند که به نظر او فعل اخلاقی باید ناخوشایند باشد و اگر ملایم و موافق طبع باشد اخلاقی نیست. به این اشکال جواب داده و درست ندانسته است که گفته شود کانت فعلی را به صرف اینکه فاعل ادای آن را دوست می‌دارد یا از آن لذت می‌برد اخلاقی نمی‌داند و می‌گوید که چه بسا لذت و طلب سعادت ممکن است با اراده اخلاقی همراه و هماهنگ شود. این اظهار نظر موجه را حتی بسیاری از نقادان معتدل نپذیرفته‌اند ولی اگر مسئله را درست مطرح کنیم متوجه می‌شویم که این تفسیر بی‌وجه نیست. کانت گفته است که اگر فعلی را برای مقصودی و نه به حکم تکلیف انجام دهیم، فعل اخلاقی نیست. عمده مطلب در اینجا این است که فعل اخلاقی فعلی است که به حکم تکلیف صورت گیرد و میزان اخلاقی بودن فعل، احساس تکلیف فاعل است نه خوشایند بودن یا ناخوشایند بودن آن. پس اگر فعلی مطابق تکلیف باشد باید دید که آیا آن فعل خوشایند طبع است یا خوشایند نیست. اگر این فعل خوشایند طبع باشد کانت نمی‌گوید که اخلاقی نیست، بلکه می‌گوید اگر فعل برای این انجام شده است که خوشایند بوده است نباید آن را اخلاقی دانست. پس درست می‌گویند که مانمی ندارد فعل اخلاقی مطابق تکلیف باشد و فاعل فعل از انجام آن احساس رضایت و شادی کند.

البته اگر میان مصلحت و تکلیف تعارضی پیش آید قاعده اخلاقی حکم می‌کند که مصلحت را باید فرو گذاشت. بنزاعین کنستان به کانت گفته است که اگر عده‌ای ظالم سراغ چند مظلوم را بگیرند و قصدشان کشتن مظلومان باشد آیا باید جای این مظلومان را به ظالمان نشان داد و کانت در جواب گفته است اگر حرف می‌زند باید راست بگوید. باز در طرح مسئله باید دقت کرد. کسانتی می‌گوید دروغ مصلحت‌آمیز اخلاقی نیست و انسان همواره باید راست بگوید اما وقتی ظالم سراغ مظلوم را می‌گیرد تا به او آسیبی برساند کسانی که جای مظلوم را می‌دانند در مقابل سؤالی قرار می‌گیرند که اخلاقاً ملزم به جواب دادن آن نیستند. اخلاق کانت هم حکم نمی‌کند که هر کس هر چه از ما پرسید به او جواب دهیم.

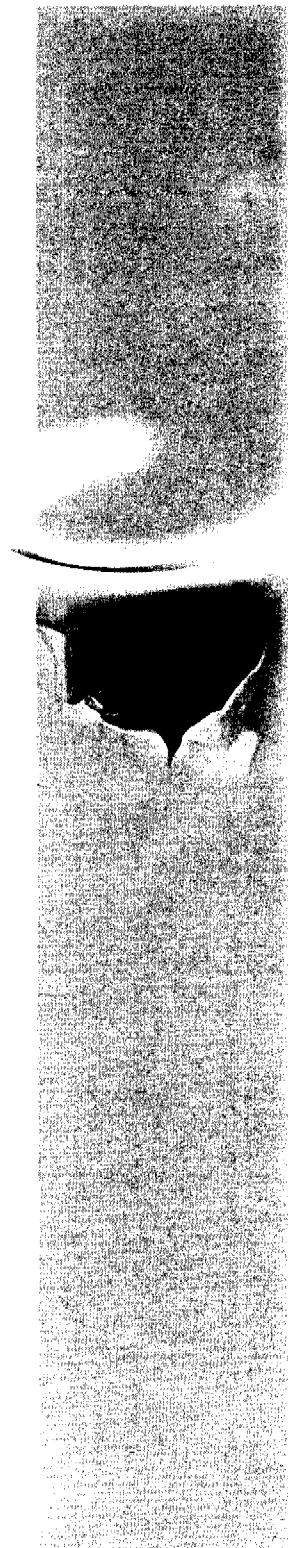


ما حق نداریم رازی را که به ما سپرده‌اند فاش کنیم. اینکه کانت می‌گوید باید مطلقاً راست بگوییم مرادش این است که وقتی چیزی می‌گوییم دروغ نگوییم و راست بگوییم، نه آنکه هر چه را می‌دانیم به هر کس که بخواهد بگوییم. مسئله بنزاعین کنستان بسیار بد طرح شده است. این تقابل که اگر به ظالمان بگوییم اشخاصی را که به دنبال ایشان می‌گردند کجا هستند باعث قتل شده‌ایم و اگر نگوییم دروغ گفته‌ایم اگر با نظر اخلاقی مطرح شود یک پارادوکس است اما اگر در پاسخ چیزی نگوییم دروغ نگفته‌ایم زیرا نگفتن دو وجه دارد؛ یکی اینکه به آنها بگوییم که می‌دانیم و نمی‌گوییم که این هم اخلاقی است. وجه دوم این است که هیچ جواب ندهیم که البته وضع دشواری است. اما اگر به ظالمان جای دیگری را نشان دادیم تا آنها نتوانند مرتکب جنایت شوند جانب مصلحت‌اندیشی را گرفته‌ایم و کار بدی نکرده‌ایم. در این صورت فعل ما اصلاً در قلمرو اخلاق و بی‌اخلاقی قرار نمی‌گیرد و مگر بازاریان و سیاستمداران که مصالح را در نظر می‌گیرند همه یکسره بدی می‌کنند؟ در این قبیل موارد گرفتاری این است که اشکال‌کننده به نتایج توجه کرده است و حال آنکه کانت در اخلاق به نتایج کاری نداشته و به این جهت به مسائلی از نوع مسئله بنزاعین کنستان نمی‌توانسته است اهمیت بدهد. البته ممکن است بگویند که اشکال در همین جاست که کانت در اخلاق به نتایج کاری ندارد و این نقص اخلاق اوست. به عبارت دیگر اشکال‌کننده می‌گوید چگونه می‌شود اخلاقی بود و نگران نتایج فعل نبود.

اشکال بزرگ است، این اشکال به همه اختلاف‌های صوری وارد است، اما فعلاً در این بحث می‌کنیم که آیا شادی و لذت و حتی میل به لذت می‌تواند با فعل اخلاقی قرین شود یا نه و اگر اینها در قوام فعل و در نیت اخلاقی اثری نداشته باشد به اخلاقی بودن آن لطمه نمی‌زند؟ نکته این است که کانت خوشبختی را در اخلاق خود وارد نمی‌کند و میان لذت و خوشبختی فرق نمی‌گذارد زیرا به نظر او خوشبختی یک امر متعلق به زندگی عادی و تجربی است و جستجوی خوشبختی به معنی جستجوی چیزهای خوشایند و مطبوع طبع است. کانت هرگز نگفته است که خوشبختی را نباید خواست. البته ارسطو و اتباع او هم که فضیلت و سعادت را مدار اخلاق قرار داده‌اند غایت اخلاق را حصول مطلوب‌ها و آرزوها و امیال نمی‌دانند بلکه در آن به عنوان یک امر اتولوژیک نگاه می‌کنند. ولی کانت نمی‌توانست به عالمی قائل باشد که در آن انسان به کمال لایق خود رسیده باشد. او انسان را در عالم تجربی می‌دید و اخلاق را هم در همین عالم - و البته در عالم متجدد در نظر می‌گرفت. اگر فیلسوفی به عالم تأمل و تعقل ارسطو قائل نباشد و در سیر انسانی مراتب شناسد و وجود آدمی را قابل استكمال نداند (و مخصوصاً بخواهد اخلاق را به صورت علم درآورد و احکام کلی آن را بیان کند) چگونه می‌تواند سعادت را از لذت جدا کند؟ در این وضع کانت سعادت‌طلبی را نوعی خودخواهی دانست و آن را از مطالب اخلاقی حذف کرد. به نظر کانت، در اخلاق هر چه غیر از مطابقت با اراده خیر بخواهیم غیر اخلاقی است. ولی توجه داشته باشیم که غیر اخلاقی را با ضد اخلاقی اشتباه نکنیم.

اگر کانت اراده خیر را اراده خدا می‌دانست، همه سخنان مهم اخلاقی او را می‌توانستیم با سخنان اشاعره بسنجیم و تطبیق کنیم. امر تنجیزی اخلاق و استقلال فعل اخلاقی از هرگونه محاسبه و مصلحت‌اندیشی، و مقارنت اختیار و آزادی با فعل - و به عبارت دیگر مقدم ندانستن اختیار و قدرت بر فعل - از جمله مطالبی است که بوی اشعریت می‌دهد. معتزله می‌گفتند که چون آدمی مکلف است باید در فعل و عمل خود مختار باشد. یعنی می‌گفتند بشر باید آزاد و مختار باشد تا بتوان او را مکلف کرد و

در ظاهر سخن ایشان درست است. اما اشعریان استدلال آنان را نمی‌پذیرفتند. اتفاقاً کانت هم آزادی و اختیار را متوقف بر تکلیف می‌دانست اما می‌گفت که ما چون مکلفیم آزادیم. کانت از طرح معتزلی اخلاق و علم عملی دور شد و به صورت مثالی اخلاق اشعری رو کرد. اما او با طرح اشعریت هم نمی‌توانست کاملاً موافقت کند زیرا اشعری تکلیف را تکلیف الهی می‌دانست و کانت معتقد بود که حکم اخلاقی از باطن ما نشأت می‌کند. حکمی که دربارهٔ مقام افلاطون و ارسطو در سیر تفکر یونانی کردیم شاید در مورد کانت هم درست باشد. این فیلسوف هم تغییری در اخلاق مسیحی پیشنهاد نکرد و حتی چیزی دربارهٔ مادهٔ اخلاق نگفت بلکه به صورت پرداخت، یعنی قواعدی کلی بیان کرد که بانگ باطن اشخاص باید در حدود آن قرار گیرد و این اصول و قواعد کلی است که شبیه قواعد اشعری است الا اینکه کانت و اشاعره در باب منشأ اخلاق یا تکلیف اختلاف اساسی دارند. در نظر کانت احکام اخلاقی بانگ باطن است و در نظر اشعری اعمال و حکم خوبی و بدی آنها از خداست؛ به قول ژاک ماریتن اخلاق کانت یک اخلاق مسیحی است که سر الهیات آن بریده شده است. اما نکتهٔ مهم این است که اخلاق عقل محض کانت با عقلی که علم از آن برمی‌آید مناسبتی ندارد. احکام تنجیزی اخلاق و حکم «تو باید» کانت از آن جهت یادآور قول اشعری است که این متکلم می‌گفت بشر آزاد است که از احکام خدا اطاعت کند. شاید بگویند که اخلاق اشعری چه مناسبت با عالم تجدد دارد و کانت که سفارش می‌کرد مردمان شجاعت داشته باشند و عقل خود را به کار اندازند چگونه می‌تواند اشعری مآب باشد و مگر او نگفته است که آدمی نباید از قانون بیرون از خود متابعت کند. من فکر می‌کنم مرجع اخلاقی که کانت در نظر داشت روح مدرنیته بود. مدرنیته بدون چون و چرا می‌بایست متحقق شود و قوانین و قواعد آن جای قواعد نظام‌های سابق را بگیرد. کانت هر غایت و غرضی را از اخلاق بیرون راند تا همه چیز برای تجدد باشد. بشر ترانساندانتال کانت بشر متجدد بود. او می‌بایست با نقد گذشته و وضع موجود، آزادانه جامعهٔ مدرن را بنیاد کند. این طرح، طرح بزرگ و بااهمیتی بود اما آیا بهتر نیست به جای اخلاق به آن نام انسان‌شناسی داده شود. کتاب نقد عقل عملی کانت از آثار مهم فلسفهٔ جدید است اما کانت در این کتاب در قیاس با اخلاق نیکوماک ارسطو و حتی کیمیای سعادت غزالی چندان به اخلاق و دستورهای اخلاقی نمی‌پردازد. درست بگوییم کانت در پاسخ پرسش «چه باید کرد» تقریباً هیچ چیز نمی‌گوید جز اینکه از قانون باید پیروی کرد و بشر را وسیلهٔ رسیدن به هیچ غایتی قرار نباید داد. البته بیان این مطالب برای بی‌اهمیت جلوه دادن آثار کانت و انکار عظمت مقام او نیست بلکه برای این است که بگوییم او با طرح نقد عقل عملی، ثنویت طبیعت و روان دکارت را به مرحله‌ای رساند که در آن روح می‌توانست بر طبیعت غالب شود. در این وضع است که بشر مدرن بر طبیعت غالب می‌شود و حقوق او حقوق طبیعی نام می‌گیرد. طرح مدرنیته چنان‌که تصور می‌شد تحقق نیافت و دیدیم که نیچه در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم سستی بنیاد اخلاقی جامعهٔ مدرن را اعلام کرد. فیلسوفان پس از او هم دیگر در سودای تأسیس علم اخلاق نبودند بلکه در تفکر آنان اخلاق به یکی از مسائل اصلی فلسفهٔ میدل شد. سوبرکتیویته که در فلسفهٔ کانت و هگل به اوج خود رسید مقتضی آزادی بود اما این آزادی با غلبه و تغلب نیز ملازمت داشت. کسانی مثل فیخته یا سارتر چیزی از این معنی می‌دانستند که می‌گفتند وقتی کسی به دیگری نگاه می‌کند خودی او را می‌ریاید و آزادی را از او می‌گیرد. به عبارت دیگر، دیگری در نگاه ما سنگ می‌شود. سارتر در نمایشنامهٔ شیطان و خدا نشان داد که اگر کسی نمی‌تواند در چشم



دیگران نگاه کند و قدرت نگاه را از آنان بگیرد و به عبارت دیگر در جنگ نگاه‌ها شکست می‌خورد، قدرت و آزادی ندارد اما فیلسوفانی مثل یاسپرس و مارتین بوبر و لویناس و دریدا از نزاع عاشقانه و نسبت من و تو و تصدیق دیگری و دوستی سخن گفته‌اند. در تفکر پست‌مدرن که سست شدن بنیاد سوپژکتیویته - خودبنیادی بشر - آشکار می‌شود، وضع دشوار و بحرانی اخلاق در تاریخ جدید غربی را به‌خوبی می‌توان درک کرد و شاید همین دشواری است که موجب شده است همه فیلسوفان قرن بیستم از برگسون و جی.ای. مور و پیرس و ویلیام جیمز و جان دیوئی و ماکس شلر گرفته تا صاحب‌نظران دهه‌های اخیر به اخلاق بپردازند، گویی بر اثر خشونت ملازم با سوپژکتیویته زخمی در جان مردم زمان ما پدید آمده است که باید با مرهم نایاب اخلاق درمان شود. ولی بدانیم که اخلاق با ادبیات اخلاقی پدید نمی‌آید. در جامعه کنونی قانون تکنیک یا تکنوسیانس حکومت می‌کند و سیاست و حقوق و تعلیم و تربیت نیز محکوم حکم آند و اگر در جایی چنین نباشد - که در حقیقت حاکمیت مطلق تکنیک هرگز در هیچ جا تحقق نیافته است و نمی‌یابد - اگر نه همه مردمان، لاقلاً جامعه و حکومت تمنا و آرزوی تحقق آن را دارند. گویی اخلاق هم می‌خواهد به قانون تکنیک سر بسپارد. کسانی این وضع را صورتی از نیست‌انگاری می‌دانند ولی معمولاً نویسندگان کتب و مقالات اخلاقی به قدرتی که حتی اخلاق را نیز برای خود مصادره می‌کند توجه نمی‌کنند و به این جهت مسائل و مباحث اخلاق را مستقل از علم و تکنیک طرح می‌کنند و اگر به شرایط امکان عمل اخلاقی بپردازند، روابط اخلاق با شئون دیگر زندگی را احیاناً عرضی تلقی می‌کنند. پس بد نیست که قدری به این روابط بپردازیم و ببینیم اخلاق با تکنولوژی و علم و سیاست و حقوق چه نسبت دارد و تا چه اندازه می‌توان آن را تعلیم کرد.

۱-۳. اخلاق و علم - از قرن هیجدهم تاکنون این پرسش که «آیا از علم اخلاق برمی‌آید، مطرح بوده است. گمان می‌کنم اگر کسی از افلاطون یا از ابن‌سینا چنین پرسشی می‌کرد آن دو بزرگ نه آری می‌گفتند و نه پاسخ منفی می‌دادند. شاید گمان کنند که چون آن دو فیلسوف تصور روشنی از علم دوره تجدد نداشتند نمی‌توانستند به پرسش پاسخ بدهند. این پندار تا حدی موجه است اما به فرض اینکه آنها حقیقت علم جدید را می‌شناختند، اگر به فلسفه خود وفادار بودند پرسش را بی‌وجه می‌یافتند. این حکم که اخلاق از علم بر نمی‌آید حکم روشنی است و قبل از آن که دیوید هیوم آن را بیان کند کسی انتظار و توقع بیرون آمدن اخلاق از علم نداشته است. در این صورت ظاهراً باید گفت دیوید هیوم سخن بی‌وجه و بی‌اهمیتی گفته است. اما اگر سخن او در حقیقت بی‌وجه و بی‌اهمیت بود باقی نمی‌ماند زیرا تاریخ چیزهای بی‌اهمیت را نگاه نمی‌دارد. مقصود این نیست که این مسئله را بیش از حد بزرگ کنیم بلکه می‌خواهیم بدانیم چرا و بر چه مبنای اساسی چنین مسئله‌ای مطرح شده است. در نظر هیوم احکام اخلاقی به احکام تجربی بازمی‌گردد و میان احکام خبری تجربی و احکام اخلاقی رابطه‌ای نیست. به نظر او اخلاق از احساس اخلاقی ناشی می‌شود. بعدها قضیه به صورت نسبت منطقی میان احکام اخلاقی و احکام علمی نیز مطرح شد. اکنون ببینیم اگر اخلاق از علم نتیجه نشود چه مشکلی پیش می‌آید. کانت که حساب علم و اخلاق را از هم جدا کرد نه فقط به درد سر و زحمت نیفتاد بلکه آرزوی او را که اسلاف او در دوره جدید در دل داشتند و به آن نرسیدند برآورده کرد و کتاب مهمی در اخلاق نوشت. کانت دو قلمرو علم و اخلاق را از هم جدا کرد. به نظر او قلمرو علم قلمرو صیوروت، و عالم اخلاق عالم آزادی است. کانت نمی‌گفت که اخلاق فرع علم است اما فیلسوفی که به علم و شناخت

اصالت می‌دهد (حتی اگر مثل هیوم بنیاد علم را مستحکم هم نداند) و علم تحصیلی جدید را بزرگ‌ترین داشته یا تنها داشته اصیل بشر می‌داند، ناچار باید هر چه را که با علم نسبت نداشته باشد ناچیز انگارد. ولی چگونه می‌توان اخلاق را ناچیز انگاشت؟ کسانی که مسئله امکان یا عدم امکان استنتاج علم از اخلاق را بزرگ کرده‌اند نگرانی‌شان این بوده است که اگر علم مبنای اخلاق نباشد یا نتوان احکام اخلاقی را از علم استنباط و استنتاج کرد، اخلاق بی‌بنیاد و هیچ‌و‌پوچ می‌شود. اما این نگرانی در فکر و نظر صاحبان این بحث چندان ظاهر نیست و شاید حتی خود به آن آگاهی نداشته‌اند چنان‌که بعضی از کسانی که به علم اصالت داده و دیده‌اند که اخلاق را نمی‌توانند به علم بازگردانند بی‌بنیادی اخلاق را پذیرفته‌اند. ولی قضیه یک وجه دیگر نیز دارد، یعنی نه فقط می‌توان بدون هیچ تکلفی گفت که اخلاق از علم نتیجه نمی‌شود بلکه باید توقع چنین استنتاجی را نیز بی‌وجه دانست، چنان‌که 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 مسائل یا مسائلی که درست و به‌جا طرح نشده است پدید می‌آید که حتی صاحب‌نظران به زحمت می‌توانند از آن راهی به بیرون بیابند. به هر حال این بحث اگر در قرن هیجدهم وجهی داشت اکنون به آسانی می‌توان پذیرفت که اخلاق از علم نتیجه نمی‌شود. مهم این است که چه اهمیتی برای این حکم قائل باشیم. اصلاً به قول بعضی از صاحب‌نظران معاصر، زبان علم و زبان اخلاق یکی نیست و کسی نمی‌تواند به آسانی از این به آن گذر کند، مگر اینکه قواعد یکی را بر دیگری تحمیل کند و پیداست که در این صورت یکی را نیست کرده یا نیست‌انگاشته است.

۲-۱-۳. در بحث از نسبت میان علم و اخلاق باید روشن شود که مراد از علم کدام علم است و منظور از اخلاق چیست. آیا مراد این است که نظر و عمل از هم جداست و اگر منظور این است آیا این جدایی، ذاتی نظر و عمل و دائمی است یا این جدایی در سیر تاریخ اتفاق افتاده است؟ می‌دانیم که دامنه نظر از علم به معنی جدید لفظ وسیع‌تر است و عمل نیز در اخلاق محدود نمی‌شود، پس حکمی که درباره نسبت میان علم و اخلاق کردیم در مورد علم و عمل قابل اطلاق نیست، یعنی اگر بتوان گفت که از احکام فیزیک و زیست‌شناسی اخلاق استنتاج نمی‌شود چگونه بگوییم حکمت نظری با حکمت عملی پیوند ندارد؟ مگر مراد از اخلاق یکی از اقسام حکمت عملی در فلسفه نیست؟ و البته حکمت عملی اگر بر مبنای حکمت نظری استوار نباشد با آن مناسبت آشکار دارد، چنان‌که مدینه فاضله افلاطون با مابعدالطبیعه او تناسب دارد و کتاب اخلاق نیکوماک متمم کتاب‌های مابعدالطبیعه و طبیعت ارسطو است. حد وسط و اعتدال ارسطویی نیز با طرحی که او از نظام عالم در انداخته است و با عقلی که آثار ارسطو مظهر آن است و در کتاب نفس کمایش با آن آشنا شده‌ایم مناسبت دارد؛ چنانچه در دوره جدید نیز که نسبت میان علم و معلوم و آدم و عالم تغییر کرده است اخلاق صورت دیگری پیدا کرده است. در اخلاق دوره جدید دیگر از فضیلت بحث نمی‌شود زیرا فضیلت اعتدال و هماهنگی با نظام معقول است. اینکه در زمان ما بعضی از استادان و از جمله مک‌اینتایر به بحث فضیلت بازگشته‌اند امری است که به بحران کنونی مباحث اخلاق مربوط می‌شود. اما در اخلاق جدید ملاک و میزان اخلاق بیرون از وجود آدمی نیست. عقل صرفاً به بشر تعلق دارد، یعنی مناسبات میان فلسفه نظری و فلسفه عملی در دوره جدید هم حفظ شده است. در این جا اگر تعبیر جدایی نظر و عمل به کار می‌رود، نظر به تقسیم

علم به عملی و نظری و تحویل تدریجی فلسفه به یک علم رسمی و پدید آمدن امکان فراگیری آن مانند دیگر علوم رسمی است. در این جا مجال ورود در بحث جدایی میان نظر و عمل نیست زیرا برای پرداختن به آن نخست باید مفاهیم نظر و عمل را روشن کرد. گفتیم که اگر مراد از نظر، حکمت نظری و مقصود از عمل حکمت عملی باشد، در حقیقت نسبت میان دو علم - یا دو نوع علم - مطرح است. ولی اخلاق عین عمل است و آن را با علم اخلاق و اخلاق نظری نباید اشتباه گرفت. مردم در هر جامعه و در هر زمانی نحوی رفتار و میزانی برای سنجش اعمال و اعمال دارند. یک جامعه در زمانی در راه صلاح و سداد سیر می‌کند و در زمان دیگر شاید در درکات فساد و انحطاط فرو افتد. جامعه‌هایی نیز می‌توان یافت که مردمش از سلامت نسبی نفس و روح و فکر برخوردارند و در همه کار اندازه نگه می‌دارند و به قوانینی که مظهر روابط و مناسبات میان آنها و در عین حال حافظ آن مناسبات و معاملات است عمل می‌کنند و در بعضی دیگر از جامعه‌ها پریشان‌خردی و آشفتگی در فکر و عمل و بی‌نظمی در کارها و تخلف از قانون شایع است. آیا عمل مردم هر دو جامعه با علم آنان تناسب دارد؟ اگر به این پرسش پاسخ مثبت بدهیم و بگوییم همه جا علم و اخلاق با هم است و هر جا علم باشد اخلاق هم هست، ضرورتاً مراد این نیست که یکی از دیگری نتیجه می‌شود. زیرا ممکن است کسی قائل به این تلازم و تناسب نباشد اما بگوید اقتضای زندگی در عالمی که مردمش به علم اعتنا دارند رعایت اخلاق و انصاف و پیروی از قانون و نظم است و چون این وضع در احوال نفسانی و امور اجتماعی نیز ظاهر می‌شود گاهی سوء تفاهم پدید می‌آید و شاید کسانی اصل قضیه را روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی بدانند و گمان کنند که اشخاص در هر وقت و در هر جا می‌توانند هر وضع علمی را که بخواهند پدید آورند و صلاح و فساد نیز به استعدادهای اشخاص باز می‌گردد. شاید برای ما دشوار باشد که در عالم علم بی‌آنکه نسبت علت و معلولی یا دیالکتیک میان علم و امور دیگری مانند اخلاق، دین و هنر و رفاه مادی و فقر و بیکاری و... وجود داشته باشد، نحوی تعادل و تناسب میان علم و این امور قائل شویم. اما به آسانی می‌پذیریم که علم به آدمی وسعت نظر می‌دهد و رعایت انصاف علمی و آسادگی برای قبول نتایج پژوهش، علاوه بر اینکه نوعی فضیلت است در اعمال و افعال شخص عالم اثر می‌گذارد و نیز در جامعه علمی پذیرش و رعایت نظم و قانون آسان‌تر است. شواهد و قراین تاریخی نیز این موارد را تأیید می‌کند، چنان‌که جامعه علمی غربی در قیاس با جامعه‌های توسعه‌نیافته‌ای که از سوابق و مآثر تاریخی خود بریده و در ذیل تاریخ غربی قرار گرفته‌اند بهره‌اش از دانش و عقل و تدبیر و انتظام بالنسبه بیشتر است و حتی اگر مفاسد خاص خود داشته باشد، مقلدان و وابستگان نیز پیش از آنکه علم و نظم و سامان را اخذ کنند دچار این مفاسد می‌شوند. این وضع یکی از زمینه‌های تهاجم فرهنگی و به اعتباری از مصادیق عمده آن است. ولی تهاجم فرهنگی و به‌طور کلی نسبتی که در عصر حاضر میان غرب و جامعه‌های دیگر وجود دارد قابل تحویل به امور روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیست بلکه به وضع تاریخی غرب و تاریخ‌هایی که در ذیل آن قرار گرفته‌اند مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، این نسبت که اکنون میان غرب و جامعه توسعه‌نیافته وجود دارد نسبت بی‌سابقه‌ای است که اختصاص به تاریخ جدید و متجدد دارد. عالم متجدد نظم عقلی خاصی دارد و صلاح و فساد آن نیز با صلاح و فساد اقوام سابق متفاوت است. به هر حال چیزی که جای انکار ندارد این است که فساد غرب بیش از صلاح آن در عالم غرب زده منتشر شده و به این جهت اگر غرب متهم به فساد اخلاقی می‌شود، دیگران نباید خود را

مصون از فساد و کارهایشان را عین صلاح بدانند. در عالم کنونی فساد کم و بیش به تساوی تقسیم شده است، اما همه اقوام و کشورها از علم و تکنولوژی و نظم و عقل و تدبیر به یک اندازه بهره ندارند و حتی هم‌اکنون که اساس نظم تجدد غربی به استحکام سابق نیست باز هم کار و بار عالم غربی را با وضع عالم غرب زده مضاعف و منفعل نمی‌توان قیاس کرد. البته قهر غرب و استیلای آن، بخصوص در دوران اخیر، اقتضای ستمگری و دروغ دارد و این قهر و دروغ احياناً ماهیت غرب را در غبار کدورت و ابهام پنهان می‌سازد.

۳-۱-۳. علم جدید و به‌طورکلی عالم تجدد مسبوق به یک تلقی اعتباری، یعنی اعتبار موجود به عنوان مورد و متعلق علم و تصرف آدمی است. در این تلقی معنی طبیعت تغییر کرده و بشر طبیعت را ماده خام برای تصرف انگاشته و با تغییر معنای طبیعت، علم نیز جهت دیگر یافته است. پس به جای اینکه بپرسیم آیا اخلاق از علم نتیجه می‌شود یا نه، بهتر است پرسش را به این صورت طرح کنیم که آیا علم جدید مسبوق به جهان‌بینی یا جهان‌بینی‌های خاصی نیست و اگر پاسخ مثبت است این جهان‌بینی‌ها با اخلاق چه مناسبت دارند. وقتی طبیعت ماده کار و منبع انرژی باشد، بشر نیز قهرماً موجودی می‌شود که باید منابع را استخراج کند و به بهره‌برداری از آنها بپردازد. اگر این تلقی نبود شاید علم جدید به وجود نمی‌آمد و جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های جدید پرداخته نمی‌شد. یعنی با این تلقی است که ستون عالم جدید استوارتر می‌شود و علم و اخلاق و نظم عالم جدید پدید می‌آید و بسط می‌یابد. مسلماً چیزی که در سایه عالم جدید ظهور و جلوه بیشتر دارد علم است، چنان‌که عالم تجدد را با علم و غلبه روش علمی و عقلانیت متناسب با آن می‌شناسند و به همین جهت ممکن است هر چیز دیگر و حتی دین و اخلاق در عالم تجدد را فرع و تابع علم بینگارند. از همان زمان که علم جدید قوام یافت این پرسش نیز در فلسفه مطرح شد که علم و اخلاق با هم چه رابطه‌ای دارند و آیا پیشرفت علم موجب بهبود اخلاق شده است یا از علم می‌توان احکام اخلاقی به دست آورد. اشاره شد که طرح مسئله به این صورت انتزاعی است و علم جدید با پیشی پدید آمده است که با هر اخلاقی نمی‌سازد. ایدئولوژی‌ها و اخلاق‌های جدید به علم وابسته نیستند بلکه با علم و همراه علم پدید آمده‌اند و هر دو تا وقتی که ریشه‌شان در آب حقیقت باشد دوام می‌آورند. اما 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. اما کانت، یعنی فیلسوفی که علم و اخلاق و هنر عالم جدید را تفسیر کرد و کسانی او را فیلسوف تجدد می‌دانند، اصرار داشت که حکم اخلاقی بانگ باطن ماست و این بانگ باطن تابع مصلحت‌اندیشی و سودای سود و زیان نمی‌تواند باشد. ممکن است کسی بگوید که اگر اخلاق دوره جدید با قدرت و غلبه و تصرف مناسبت دارد، چگونه کانت که آموزگار تجدد است حکم اخلاقی را از هرگونه سودای سود و زیان و مصلحت‌اندیشی مبری دانسته است؛ آیا کانت به عصر جدید تعلق ندارد و در تاریخ تفکر غرب یک استثناست؟ نه، کانت استثنا نیست بلکه او فیلسوف تجدد است، منتهی اخلاق کانت اخلاق صوری است، یعنی کانت چندان در باب مضمون فعل اخلاقی بحث نکرده است. او بیشتر به منشأ صدور حکم اخلاقی و شرایط صوری آن نظر داشته و می‌خواسته است جدایی قلمرو اخلاق (آزادی) را از قلمرو علم (ضرورت) آشکار سازد و نشان دهد که اگر بشر با علم به موجودات صورت می‌دهد، در عالم عمل هم همو قانون‌گذار است و در حقیقت اخلاق کانت درست در جهت

قوام عالم متجدد پدید آمده است، یعنی اخلاق نیز در نظر کانت مانند علم به عالم صورت می‌دهد و قدرت بشر با آن تحکیم می‌شود، یا درست بگوییم، اخلاق جدید با بنیانگذاری علم و حراز قدرت ممکن شده است. مع‌هذا علم و اخلاق که به یک وادی تعلق ندارند از هم نتیجه نمی‌شوند و بحث در تأثیر این بر آن شاید مشکلی را حل نکند. مهم این است که علم مسبوق به شرایطی است که از سنخ علم نیست، چنانچه اگر بشر در پایان قرون وسطی و آغاز دوره جدید نگاهش را به طبیعت به عنوان منبع انرژی و ماده تصرف و تسخیر متوجه نمی‌کرد و قلم خلقت را قلم ریاضی نمی‌یافت علم جدید هم به وجود نمی‌آمد. ممکن است بپذیرند که علم جدید مسبوق به یک تحول بزرگ در وجود آدمی و در نسبت او با جهان است، اما بگویند این تحول بزرگ عین اخلاق نیست. حتی اگر گفته شود که پدید آمدن علم مسبوق به آزادی است، از آنجا که قوام اخلاق هم به آزادی بسته است شاید بتوان گفت که اخلاق و علم در نسبت با آزادی در عرض یکدیگر قرار دارند، یعنی تا وقتی که علم پدید نیامده باشد اخلاق هم وجود ندارد. نه اینکه چون آزادی مقدم بر علم است اخلاق را هم مقدم بر آن بدانیم؛ آزادی عین اخلاق نیست بلکه شرط آن است. بنابراین مسبوق بودن علم به آزادی به معنی متابعت و تبعیت آن از اخلاق نیست. اما به هر حال با اختیاری که صورت می‌گیرد کم‌وبیش تقدیر علم و اخلاق معین می‌شود. اصلاً با توجه به جهت حقانیت علم است که علم پا می‌گیرد و استوار می‌شود. در علم حقیقت را می‌طلبند و اگر چنین طلبی نباشد ساختن مدرسه و دانشگاه دشوار می‌شود و به فرض اینکه ساخته شود، دانشمند و محقق از آنجا بیرون نمی‌آید زیرا دانش فرع حقیقت‌طلبی است و حقیقت‌طلبی فضیلت است.

۳-۱-۴. چیزی که بخصوص در دوره تجدد در مسئله علم و اخلاق باید مورد توجه قرار گیرد این است که مثال انسان و اسوه در عصر ما دانشمند و مهندس است. در ادوار سابق، اقوام گوناگون هر یک مثال و اسوه‌ای خاص داشته‌اند چنان‌که یونانیان به پهلوانان و قهرمانان نظر داشتند. در عالم اسلام و در قرون وسطی نیز پارسایان و قدیسان اسوه بودند و...

اسوه بودن دانشمند-مهندس، هر چند در اصل و اساس به اخلاق راجع است ضرورتاً به نتیجه اخلاقی نمی‌انجامد. احترام به کسی که عمر خود را صرف آموختن و تحقیق کرده است در نظر همه معلمان اخلاق پسندیده است. آیا دانش جدید، یعنی دانشی که عصر ما با آن شناخته می‌شود، غایت اخلاقی ندارد؟ اگر از کسی که در تحصیل علم جهدی دارد پرسند برای چه می‌خواهد دانشمند شود شاید پاسخی نداشته باشد و بگوید که علم را برای شرف آن کسب می‌کند. وانگهی، کار علمی حتی اگر متعلق به دانشمندان سرآمد در علم و فضیلت باشد با اخلاق مشتبه نمی‌شود، یعنی دانشمند از آن جهت که دانشمند است کاری به اخلاق ندارد و ضرورتاً معلم اخلاق و جامع فضایل نیست. مردمان هم که دانشمند را سرمشق و نمونه قرار می‌دهند بیشتر به کمال علمی و شأن اجتماعی و شغلی او نظر دارند الا اینکه اسوه بودن چیزی از اخلاق با خود دارد و اسوه هر چه و هر کس که باشد، به اعتبار نسبتی که با خیر و حقیقت دارد اسوه می‌شود. به این جهت در عالم ما راهی که از منشأ اخلاقی آغاز می‌شود دیر یا زود به جایی می‌رسد که در آنجا اخلاق دیگر جلوه‌ای ندارد.

۳-۱-۵. از آنچه در مورد علم و اخلاق و نسبت میان آن دو گفته شد چه نتیجه به دست می‌آید؟ اگر علم و اخلاق جدید به تلقی خاص بشر از عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم بستگی دارد و در عصر ما رسم و راه و کار و بار بشر با توسعه تکنیک تعیین می‌شود، چه جایی برای اخلاق می‌ماند؟ اکنون این مشکل



بسیار جدی شده و مردم در سراسر عالم کم و بیش احساس می‌کنند که کشتی حیات آدمی در گرداب‌های مخوف افتاده و کسانی به جستجوی دستاویزی برای بیرون شدن از مهلکه برخاسته‌اند. گروهی نیز می‌گویند باید به فکر نجات کشتی بود. من فعلاً به این مباحث نمی‌پردازم و از آینده چیزی نمی‌گویم. آنچه در این گفتار می‌خواستم بگویم این بود که اگر کسی جمع میان اخلاق و عالم تکنیک را دشوار می‌بیند و تقصیر مشکل اخلاق عصر حاضر را به نظام علمی تکنیکی برمی‌گرداند در سخن او می‌توان چون و چرا کرد. البته در این چون و چرا ممکن است به جایی برسیم که ساحت علم از مسئولیت مبرا باشد. درست است که روش علم خشک و خشن است و غلبه روش علم، علم را خشک و خشن کرده است مع‌هذا این خشکی و خشونت کمتر با تعصب و خامی آمیخته بوده است. علم کنونی علم تکنیک و قهر و تصرف است اما این تصرف با میل حقیقت‌جویی صورت می‌گیرد، یعنی علم به همان نسبت که به تصرف در موجودات می‌پردازد از میل به حقیقت‌نیرو می‌گیرد. به همین جهت است که اگر علم بدون تعلق خاطر به حقیقت‌اخذ و فرا گرفته شود منشأ اثر مهمی نمی‌شود. حکم در باب وضع علمی عالم کنونی که در آن تصرف و کارآمدی با حقیقت اشتباه می‌شود دشوار است. مع‌هذا اگر میل و طلب و همت نبود این افراط‌ها هم پیش نمی‌آمد.

در هر عالمی و من جمله در عالم جدید و تجدد، هر جزئی (اگر بتوان از جزء و کل در تاریخ سخن گفت) متناسب با همه اجزای دیگر است و شاید هر جزئی مظهر کل باشد و اگر تفاوت آشکار میان اجزا دیده می‌شود از آن روست که هر چیز وجهی ظاهر یا ظاهرتر و وجوهی کم و بیش پنهان و پوشیده دارد و چه بسا که وجه یا وجوه ظاهر با حقیقت شیء اشتباه شود. در نظر ظاهر اشیا موجودات پراکنده و متباینند. طبق این نظر، در تمدن هم اجزای متباین خوب و بد وجود دارد. ولی حقیقت این است که نه خوب‌ها عین خوبی‌اند و نه بد‌ها عین بدی. اینکه دانای بزرگ ما گفته است: «پس بد مطلق نباشد در جهان - بد به نسبت باشد این را هم بدان، مرادش اثبات نسبیست نبوده بلکه به این معنی نظر داشته است که در موجودات بد و خوب با هم است. حتی حضرت باری تعالی که ذاتش عین خیر است در مرتبه صفات، قهر و مهر توأم دارد.

عاشقم بر مهر و بر قهرش به جد
ای عجب من عاشق این هر دو ضد

در اینکه علم، حسن یا حسن‌های بسیار دارد شک نمی‌کنیم اما نباید به بحث‌هایی که اخیراً در باب عالم تجدد در گرفته است بی‌اعتنا باشیم. مسئله صرفاً این نیست که علم به آسانی ممکن است در خدمت سوداگران قهر و غلبه قرار گیرد و در نتیجه فجایع بزرگ به بار آید. در شرایطی که در حقیقت علم چون و چرا می‌شود قهرآشأن حقیقت‌جویی آن نیز در سایه قرار می‌گیرد و شئون دیگر که قبلاً ناپیدا بود آشکار می‌شود. دانشمندان و دست‌آوردان علم و تمامی اهل معرفت و طلب باید شأن حقیقت‌جویی را از نظامی که در آن اراده به سوی قدرت همه چیز را راه می‌برد تفکیک کنند. علم جدید پیشروانی مانند گالیله و نیوتن و پاستور دارد و راه آن با بارقه‌های نور حقیقت روشن شده است. آنان که این علم را شیطانی خوانده‌اند جلوه قهر و مکر و خدیعت را عین ذات جامعه متجدد انگاشته و حتی علم را هم مستثنی نکرده‌اند. نکته مهم این است که اگر علم مسبوق به پدید آمدن سودای غلبه و تلقی موجود به عنوان متعلق علم باشد، آیا نباید نتیجه بگیریم که علم جدید علم غلبه و استیلاست؟ شرط لازم پیدایش

علم جدید این بوده است که معنای طبیعت و مقام بشر تغییر کند. یعنی با این تغییر، علم جدید پیدا شده است. پرسش مهم این است که اگر این سودا و تلقی رفع شود، آیا علم نابود می‌شود. پاسخ این است که علم نابود نمی‌شود اما مسلماً در این صورت دیگر شأن و کارکرد کنونی را نخواهد داشت و سمت و سوی پژوهش هم تغییر خواهد کرد. علم در عالم کنونی، چنان‌که نظم سوداگری عصر اقتضا می‌کند مورد استفاده قرار می‌گیرد. همچنین علم در عالم ما به شغل و پیشه مبدل شده و حاصل پژوهش نیز مثل کالا خرید و فروش می‌شود. مردم هم معمولاً به چیزی که آن را در بازار می‌توان خرید و قعی نمی‌نهند. اگر علم بتواند از شرایطی که در آن پدید آمده و هنوز کم‌وبیش در قید آن شرایط است آزاد شود و پاکی اصل و آغاز خود را بازیابد عین اخلاق خواهد بود. البته علم و عالمان در این راه به همراهی و هم‌سخنی متفکران نیاز دارند. علم در وضع کنونی نمی‌تواند بشر را از تلقی شیء‌انگار نسبت به خود و نسبت به وجود نجات دهد. حتی وسعت‌نظری که دانشمندان قرن‌های هیجدهم و نوزدهم و نیمه قرن بیستم داشتند اکنون تا حدی محدود شده است و اقبال به علم مثل سابق نیست. اینها همه حاکی از آن است که اخلاق دستخوش تزلزل شده است. علم برای موجودیت خود به اخلاق نیاز دارد و اخلاق علم را نیکو می‌شمارد و بزرگ می‌دارد. هر جا یکی از این دو نباشد دیگری به پژمردگی مبتلا می‌شود و در شرایط فعلی که اخلاق ضعیف شده است، کسانی در حقانیت علم و اینکه غایت آن نیل به حقیقت است و حتی در وجود و معنی حقیقت شک کرده‌اند. آیا با شک در حقیقت چگونه می‌توان از اخلاق دم زد؟! البته حرف زدن از فضایل و نصیحت و توصیه به خوبی و فضیلت، کار آسانی است و در همه جا از عهده همه کس برمی‌آید اما چه بسا که گاهی اندرز دادن و دعوت به صلاح، سرپوش فساد اخلاقی و عین فساد است. آنکه بدی می‌کند و مردم را به خوبی و صلاح می‌خواند، از آنکه کارش بدی است اما تظاهر به خوبی نمی‌کند بدتر است. برای دعوت مردم به خیر و صلاح و اخلاق باید شرایطی فراهم باشد، چنان‌که در آیین مقدس اسلام نیز برای امر به معروف و نهی از منکر شرایطی مقرر شده است. آنکه خود فضیلت ندارد و آن را به خود می‌بندد معلم فضیلت نمی‌تواند باشد و بهتر آن است که از فضیلت دم نزند:

مرا که نیست ره و رسم لقمه‌پرهیزی

چرا ملامت رند شراب‌خواره کنم

در وضع کنونی کار از تکرار حرف‌های اخلاقی گذشته است. باید اخلاق را از این حرف‌های تکراری ملال‌آور نجات داد. گوش‌های مردم دیگر به حرف‌های قالبی بدهکار نیست، اما میندازیم که بشر به کلی از خوبی روی‌گردان شده است. بشر و هر آنچه که بشر با آن سروکار دارد و در صدر آنها علم، با خوبی نسبتی دارند و اگر این نسبت قطع شود دیگر هیچ چیز آنچه هست نخواهد بود. کار بشر ممکن است به مو برسد، اما گسیخته نمی‌شود. در عالم کنونی و در عالمی که در آن بنا بر فرض اخلاق دیگر بنیاد استوار ندارد، هرچه یادآور خوبی و حقیقت است می‌تواند ما را یاری دهد که در این شب سیاه‌ظلمانی راه آینده را بیابیم. در این شرایط، تذکر به این معنی که علم از کجا آمده و چگونه قوام یافته و اکنون در چه وضعی قرار دارد مسلماً به افروختن چراغی فراراه آینده بشر کمک خواهد کرد.

۲-۳. تکنولوژی و اخلاق - تا این اواخر و تا دیروز، جهان علم و تکنولوژی جهانی کامل و بی‌نیاز از همه چیز انگاشته می‌شد زیرا تصور می‌کردند که علم می‌تواند هر چه را که بشر نیاز دارد فراهم آورد.

فیلسوفان و صاحب‌نظران از آغاز تاریخ تجدد همواره نگران اخلاق بودند اما دانشمندان و سیاست‌مداران تقریباً خاطرشان آسوده بود که با علم و تکنولوژی، حقیقت و قدرت را در اختیار دارند و در سایه این دو هر چه بخواهند انجام می‌دهند. نگرانی اهل تفکر و فیلسوفان اکنون به حوزه علم و سیاست نیز سرایت کرده است. نمی‌گوییم فقط فیلسوفان نگران اخلاق بوده‌اند و مردم به آن اعتنا نداشته‌اند. مردم و دانشمندان همواره کم‌وبیش به رفتار اخلاقی پایبند بوده‌اند اما اینکه اخلاق چیست و چه وضعی دارد و از کجا می‌آید مسئله فیلسوفان است و بشر وقتی به آن نیاز پیدا می‌کند مثل ماهی است که از آب بیرون افتاده باشد و آب می‌جوید. جهان علم و تکنولوژی در همان زمان که در اندیشه اخلاق نبود اخلاق خاص خود را داشت. این جهان حتی پیش از جهان‌های دیگر خود را اخلاقی می‌دانست. جهان متجدد می‌بایست بشر را بر جهان مستولی سازد و اختیار گیتی را به دست او بسپارد و حقوق طبیعی او را از گذشته و تاریخ بازستاند. این راهی در ظاهر درخشان و بسیار دشوار بود که پیش پای آدمی قرار می‌گرفت پس می‌بایست جرئت پیدا کند و عقل خود را بیابد و به کار برد و اختیار کار جهان و زندگی را به دست گیرد. اروپا از قرن هیجدهم در این راه قرار گرفت. راهنمای این راه نیز اصل پیشرفت بود: پیشرفت در علم و تکنیک و در اخلاق و عمل. پیمودن این راه در ابتدا آسان می‌نمود ولی به تدریج مشکل‌ها پدیدار شد. در نیمه قرن نوزدهم، مارکس بیگانه‌گشتگی^۱ بشر را عنوان کرد و مناسبات جهان بورژوازی را مانع تحقق رؤیای بهشت تکنیک دانست. رمانتیک‌ها هم آینده تمدن جدید را تاریک دیدند و فروید کتاب «ناراحتی در تمدن» را نوشت و... در قرن نوزدهم در اروپا و مخصوصاً در آلمان، تصویری اعجاب‌آور از فرهنگ یونانی ساخته بودند که فرهنگ جدید اروپا در قیاس با آن بی‌مقدار می‌نمود. این خود نوعی تشکیک در اصل پیشرفت بود اما نیچه گرچه یونانیان و مثلاً توسیدید را ستایش می‌کرد اما تعلیمات سقراط و افلاطون را سرفصل تاریخ ضعف و انحطاط می‌دانست و می‌گفت اخلاق یونانی - مسیحی پناهگاهی است که ضعیفان در آن می‌توانند به زندگی ادامه دهند. ولی او و هیچ کس دیگر تاکنون نگفته است که بشر به اخلاق نیاز ندارد. شاید بی‌اخلاق بودن (و البته نه بداخلاق بودن) در زندگی آدمی امکان نداشته باشد. برای بی‌اخلاق بودن یا باید از حد و مرتبه انسانی گذشت، یا به مرتبه حیوانی محض سقوط کرد. نیچه هم می‌دانست که جهان علم و تکنولوژی از اخلاق بی‌نیاز نیست اما این را هم تشخیص داده بود که با علم و تکنولوژی نمی‌توان جهان و زندگی آدمی را از افسانه پاک کرد. نیچه تاریخ دو بیست سال آینده را تاریخ نیست‌انگاری (نیهیلیسم) خوانده بود. اکنون که بیش از صد سال از مرگ این فیلسوف گذشته است، بی‌ارزش شدن ارزش‌ها بهتر و آسان‌تر درک می‌شود. کسانی مثل فروید هم فکر می‌کردند بشر به دردی دچار شده است که از درون وجود او را می‌تراشد و می‌خورد و از میان می‌برد و این درد با مسکن‌ها درمان نمی‌شود. ولی وقتی دردی در تمدن پدید می‌آید اولاً دست روی دست نمی‌توان گذاشت، ثانیاً چه بسا که از همانجا که درد پدید آمده است درمان هم فراهم شود. اینکه در مجامع دانشمندان و سیاستمداران نیاز به اخلاق احساس می‌شود یک نشانه خوب است. در ابتدای تاریخ تجدد سودا این بوده است که بشر با علم و تکنولوژی، عالم یگانه و متعادلی را بنیاد خواهد کرد. اکنون آشکار شده است که میان راه علم و تکنولوژی از یک سو و رؤیای بهشت زمینی از سوی دیگر بسیار فاصله افتاده و سختی‌ها و ناملایمات و جنگ‌ها و خشونت‌ها در همه جا گسترده شده است. آیا نسبت میان انسان و علم و تکنولوژی باید دگرگون شود و نسبت تازه‌ای



می‌تواند پدید آید؟ پدید آمدن نسبت جدید بدون وساطت اخلاق میسر نمی‌شود، ولی آیا اخلاق در جهان کنونی واجد و صاحب چنان قدرتی است که بتواند حاکم بر روابط میان انسان و تکنیک باشد و مگر مرکز قدرت کنونی بشر در علم و تکنولوژی نیست؟ اگر این قدرت بخواهد در مورد انسان حکم کند، حکم به غلبه تکنیک خواهد کرد. البته می‌توان امیدوار بود که نیروی اخلاقی بزرگی پدید آید و آدمی را از ورطه خطری که هر روز وسعت و عمق بیشتر می‌یابد و به او نزدیک‌تر می‌شود برهاند، اما این نیروی اخلاقی مسلماً با تکرار الفاظ و عبارات مشهور اخلاقی پدید نمی‌آید. شاید همدمی و همزبانی با آموزگاران اخلاق نشانه پدید آمدن چنین نیرویی باشد اما بدترین سودا این است که بخواهیم با تکرار بعضی دستورالعمل‌های مشهور، دردهای مزمن تاریخی و جانسوز را درمان کنیم. جهان کنونی را مستی بی‌اخلاق از راه به در نبرده‌اند. اندیشه و رفتار هیچ گروهی از مردمان را نیز باعث و مسبب خرابی‌های جهان و مفاسد و بدی‌های آن نمی‌توان دانست. اگر چرخ جهان چنانکه می‌خواهیم نمی‌گردد بد نیست که آن را روغن‌کاری کنند. این روغن‌کاری شاید گردش چرخ را روان‌تر کند اما آن را به وضعی که ما می‌خواهیم بر نمی‌گرداند. در اینکه جهان کنونی به اخلاق نیاز دارد تردید نیست ولی اخلاق را در کجا بجوییم؟ جهان علم و تکنولوژی با هر قاعده و قانونی نمی‌گردد و هر نظمی را به خود نمی‌پذیرد و به این جهت نمی‌توان قاعده و قانونی را از بیرون آورد و بر آن حاکم کرد و مگر نه این است که جهان علم و تکنیک داعیه داشته است که از نظم و قانون و اخلاق بیگانه و بی‌نیاز است و خود همه اینها را تکفل می‌کند؟ پس وقتی می‌گوییم جهان کنونی به اخلاق نیاز دارد، این اخلاق را از کجا بجوییم؟ فیلسوفان که جهان مدرن را بنیان گذاشته‌اند همواره در جستجوی اخلاق بوده‌اند. هنوز هم اخلاق گمشده آنان است. حتی وقتی می‌گویند این ضعف و تباهی است که نقاب به صورت زده و به دروغ خود را اخلاق خوانده است، نمی‌توانند از اخلاق چشم‌پوشند. این را می‌گوییم که به تکرار الفاظ سخنان و درس‌های بزرگان دین و اخلاق که در جای خود اهمیت بسیار دارند دل خوش نکنیم و اخلاقی شدن جهان را سهل‌گیریم. بی‌تردید اخلاق آینده را متفکران خواهند آورد اما اکنون که احساس می‌کنیم این جهان به اندکی اخلاق نیاز دارد لازم نیست منتظر بمانیم که فیلسوفان تفکر کنند و راهی بیابند و آن را به ما نشان دهند. تا آن زمان نمی‌توان دست روی دست گذاشت. اولین کاری که می‌توانیم بکنیم و باید بکنیم این است که یک بار دیگر چشم‌ها و گوش‌ها را بشوییم و باز کنیم و اگر می‌توانیم گهگاه از عالم مجازی که علم و تکنیک برای ما فراهم آورده است بیرون آییم و به اطراف خود نگاه کنیم؛ اشیا را لمس کنیم و دیوارهای بیگانگی با طبیعت را برداریم؛ با جهان از در صلح در آییم و با خود راست بگوییم؛ کین توزی‌ها را رها کنیم و مهر و دوستی را بیازماییم. درست است که جهان تکنیک جهان غلبه است اما این غلبه تا کجا پیش خواهد رفت و سرانجام آن چه خواهد بود؟ کین توزی و خشونت به نحوی که هم اکنون گسترش می‌یابد، وجود آدمی را در معرض خطر قرار داده است. اولین درس ساده اخلاق می‌تواند این باشد که از کین توزی و خشونت دست برداریم...

۳-۳. اخلاق و سیاست - آدمی همیشه، از زمانی که در زمین مقام کرده، ملزم به رعایت قواعد و دستورالعمل‌هایی بوده است. این دستورالعمل‌ها هم از حیث مبدأ و منشأ و هم از جهت ضمانت اجرا متفاوت بوده‌اند. قوانین و قواعد را مردم وضع نکرده‌اند، بلکه وقتی به مرحله‌ای از رشد رسیده‌اند دریافته‌اند که رفتار و گفتارشان باید تابع قواعد باشد و در هر کاری که وارد می‌شوند باید حدودی را



رعایت کنند. بعضی از این قواعد منشأ الهی و فوق بشری داشته و بعضی دیگر را قانون‌گذاران و دانایان اقوام تقریر و وضع کرده‌اند. قواعد و احکام دینی اگر اطاعت و اجرا نشود گناه است و گناهکار در آخرت معاقب خواهد بود. در کنار این دستورالعمل‌ها قواعد و قوانین دیگری هستند که اگر بر طبق آنها عمل نشود شخص سرپیچی کننده و متخلف، مجرم شناخته می‌شود و به مجازات می‌رسد. اینها قوانین حقوقی و حکومتی است. علاوه بر این دو نوع قانون، قواعد دیگری هم هست که آدمی خود را مکلف به رعایت آنها می‌داند اما بی‌اعتنایی به آنها سزای اخروی ندارد و از بابت رعایت نکردنشان کسی را مؤاخذه و مجازات نمی‌کنند اما رعایت و عدم رعایت این احکام و دستورالعمل‌ها نتایجی از قبیل رضایت و خرسندی خاطر و پشیمانی و اندوه خوردن و خود را ملامت کردن و... دارد و مورد تحسین و تقبیح مردمان قرار می‌گیرد. منشأ این قوانین هم به درستی معلوم نیست که کجاست. کانت می‌گفت نیروی تکلیف در دل و درون ماست. اگر مقصود این است که تکلیف اخلاقی یک الزام خارجی نیست، ناگزیر باید سخن را تصدیق کرد اما دل و درونی که جایگاه نیروی تکلیف است چیست؟ بخصوص که قواعد اخلاقی در زمره مشهورات است و مردم خود آنها را جعل نمی‌کنند. تشخیص خوب و بد ظاهراً در همه جا و همیشه بوده است ولی یک جامعه‌شناس ممکن است بگوید تعیین خوب‌ها و بد‌ها را جامعه بر عهده دارد یعنی ما در میان خوب‌ها و بد‌ها و بایدها و نبایدها به دنیا می‌آیم. این درست است. اشخاص و افراد تعیین نمی‌کنند که چه چیز خوب است و چه چیز بد است اما باید پاسخ‌گویی و مسئولیت اجرای فرمان‌ها یا سرپیچی از آنها را به عهده بگیرند. اگر این مسئولیت در برابر خود باشد، الزام، الزام اخلاقی است.

پس از این مقدمه اکنون پرسیم اخلاق و سیاست با هم چه رابطه‌ای دارند؟ به اشاره گفته شد که اختلاف این دو در چیست. سیاست که متعهد تدبیر امور عمومی و برقراری و تأمین نظم مدینه و کشور است شغل عامه مردم نیست بلکه نخبگان معدودی که سیاستمدار خوانده می‌شوند به آن می‌پردازند اما اخلاق و رعایت قواعد آن به گروه خاصی تعلق ندارد و عوام و خواص همه به نحوی تکلیف اخلاقی را احساس می‌کنند. اما کسی که خود را مکلف به فعل اخلاقی می‌داند و آن را انجام می‌دهد یا نمی‌دهد به مصلحت خود و حتی به مصلحت عام کاری ندارد. او باید کاری را انجام دهد که خود را به ادای آن مکلف می‌داند. اگر کانت نشنود، پرسیم که چرا نباید رعایت مصالح عمومی را یک امر اخلاقی دانست. اگر مصلحت عمومی در اخلاق راهی و جایی پیدا کند نمی‌توان از قرابت میان احکام اخلاقی و بعضی قواعد سیاسی به آسانی چشم پوشید و سیاستمدار را از حوزه دستورهای اخلاقی بیرون دانست. سیاست ناظر به خیر عام است و در دوران جدید حتی بدترین حاکمان داعیه خدمت به کشور و مردم دارند. آیا خدمت به مردم و تأمین امنیت و آسایش آنان عمل خیر نیست و اگر خیری در آن باشد، آن خیر را نباید و نمی‌توان اخلاقی دانست؟ می‌گویند و درست می‌گویند که سیاست جدید به کلی مستقل از اخلاق است. در قانون اساسی سیاست جهان متجدد، یعنی در اعلامیه حقوق بشر نظر کنیم و ببینیم که آیا چیزی از اخلاق در آن راه یافته است یا نه. انکار نمی‌توان کرد که بعضی مواد اعلامیه حقوق بشر لااقل لحن اخلاقی دارد و مگر حفظ حرمت و رعایت حقوق بشر یک امر اخلاقی نیست و یکی از اصول اخلاقی کانت را به خاطر نمی‌آورد؟ ولی اعلامیه حقوق بشر وقتی به تصویب مجمع ملی فرانسه و بعضی دیگر از مجالس سیاسی رسید و بالاخره سازمان ملل آن را تفصیل داد و اجرای آن را ضمانت

کرد صرفاً به یک مجموعه اصول سیاسی مبدل شد مع هذا یک حکم می‌تواند به یک اعتبار اخلاقی و به اعتبار دیگر سیاسی باشد و اگر چنین است چگونه می‌توان نزدیکی اخلاق و سیاست را انکار کرد؟ شاید اگر صورت‌های ارتباط اخلاق و سیاست را در نظر آوریم تا حدی روشن شود که اینها با هم چه اختلافی دارند و در کجا به هم می‌رسند. اولین صورت ارتباط اخلاق و سیاست در اعتقاد اکثر مردم ظاهر می‌شود که فکر می‌کنند سیاستمداران باید شریف‌ترین و درستکارترین و خلاصه بهترین مردمان باشند و برای خیر مردم کار کنند و در هر کاری که می‌کنند حق و جدان و اخلاق را در نظر داشته باشند. مردم حق دارند که بهترین مردمان را شایسته کار سیاست و حکومت می‌دانند و گاهی اتفاق می‌افتد که بعضی از این بهترین‌ها در منصب‌های سیاسی قرار می‌گیرند و شاید در میان سیاستمداران همواره تعدادی، هر چند اندک، از این صالحان وجود داشته باشند. اما مردان خوب که به سیاست می‌پردازند ضرورتاً همه کارهایشان اخلاقی نیست و نمی‌توانند ملاک‌ها و میزان‌های اخلاقی را بر اعمال و تصمیم‌های خود حاکم کنند. شناخته‌ترین توجیه آن این است که حفظ مصالح عمومی گاهی اقتضا می‌کند که سیاستمداران در انتخاب وسایل رسیدن به مقصود چندان پروا نداشته باشند و در سیاست جدید سیاستمداران کمتر پروای وسایل دارند بلکه بیشتر در فکر رسیدن به هدف و مقصدند. پس این نسبتی که میان اخلاق مقبول و سیاست موجود فرض می‌شود رؤیا و آرزویی است که کمتر متحقق می‌شود. این نگاه به رابطه سیاست و اخلاق، نگاه جامعه‌شناسان است.

نسبت دیگر را باید در آثار فیلسوفان سیاست جستجو کرد. از افلاطون آغاز کنیم که بنیان‌گذار فلسفه سیاست است، هرچند که در این قبیل بحث‌ها همواره باید ارسطو را هم در کنار افلاطون (و نه در برابر او) دید.

- افلاطون و ارسطو: ۱. اخلاق را از سیاست متمایز دانستند. به عبارت دیگر اخلاق و سیاست در تفکر این دو فیلسوف به نحو اجمالی متعین و متمایز شدند.
۲. مدنی بودن (سیاسی بودن) را لازم ذات انسان می‌دانستند.
۳. قائل بودند که غایت تعلیم و تربیت نیل به فضیلت است.
۴. تحقق فضیلت را در مدینه ممکن می‌دانستند.
۵. می‌گفتند که غایت مدینه سعادت است.

و در تصورشان نمی‌گنجید که سعادت بی فضیلت تحقق یابد. با توجه به این ملاحظات ظاهراً سیاست و اخلاق توأمند و از هم جدا نمی‌شوند. آیا حقیقتاً چنین است؟ آری و نه. این دو فیلسوف هرگز اغراض سیاست و تدابیر سیاستمداران را مستقل از اخلاق و فارغ از آن در نظر نیاوردند اما هیچ‌یک نمی‌گفتند که کار سیاست را باید به اخلاقی‌ترین مرد مدینه سپرد. افلاطون وقتی صفات مرد سیاسی را ذکر می‌کرد اخلاقی بودن را هم در نظر می‌داشت، اما همین که اخلاقی بودن یکی از اوصاف دوازده گانه رئیس مدینه است دلالت بر این دارد که اخلاق و سیاست یکی نیستند. اما نه اینکه در برابر هم یا متباین باشند. اکنون اگر با نظر کلی به قضیه نگاه کنیم و بپرسیم آیا سیاستمدار افلاطونی در هر تصمیمی که می‌گیرد و اقدامی که می‌کند باید اصول اخلاق را در نظر داشته باشد و رعایت کند چه پاسخی می‌توانیم بدهیم؟ افلاطون و ارسطو به این پرسش پاسخ آری نمی‌دادند و ظاهراً هیچ فیلسوف سیاسی دیگری نیز نگفته باشد که در جزئی‌ترین امور سیاست دستورالعمل‌های اخلاقی را باید در نظر داشت. افلاطون در

نوامیس حتی وجود حاکم ظالم را به شرط اینکه قانونگذاران حکیم راهنمای او باشند می‌پذیرد. (اینکه چگونه حاکم ظالم به راهنمایی حکیمان و خردمندان گوش می‌کند و خردمندان و حکیمان با حاکم ظالم چکار دارند یک مسئله بسیار دشوار است.) او گاهی برای صلاح مدینه و تحقق غایت اخلاقی آن، از تدبیرهایی یاد می‌کند که غیر اخلاقی به شمار می‌روند. افلاطون دروغ مصلحت‌آمیز را با اطمینان خاطر توجیه کرده است. شاعران باید بگویند که عدالت با لذت و بی‌عدالتی با درد توأم است. این تعلیم حتی اگر متضمن حقیقت نباشد سودمند است و چون سودمند است باید تعلیم شود. این بدان معنی است که اگر لازم باشد حتی می‌توان مفهوم نادرستی از عدالت به مردم مدینه القا کرد. ولی راستی اگر مردم در مورد عدالت در اشتباه و گمراهی باشند به نظر افلاطون ساکنان بدی برای مدینه خوب افلاطونی نیستند. در اینجا سخن اوگوستین را نیز به یاد آوریم که می‌گفت: «عدالت دقیقاً اصل بنیادی ملک و پادشاهی نیست بلکه بنیاد عدالت بی‌عدالتی است. بنیاد اخلاق غیر اخلاقی بودن است. بنیاد مشروعیت نامشروعی یا انقلاب است...»^۵

اگر در سلسله گفتارهایی که در مرز اخلاق و سیاست در طی تاریخ گفته شده است نکته‌ای هم از متأخران و مثلاً از روسو بیاوریم و سه نقطه را به هم وصل کنیم، شاید به درک کم‌وبیش روشنی از نسبت اخلاق و سیاست برسیم. افلاطون که سیاستش عین حکمت و اخلاق بود سیاستمداران را (لااقل در کتاب نوامیس) در قول و فعل از قید اخلاق آزاد می‌دانست. صاحب «مدینه خدا» هم می‌دید که نظم مدینه‌ها بر اساس عدالت بنیاد نشده بلکه عدالت را با نظم تعریف و توجیه کرده‌اند. اما روسو هر چند که می‌توان نطفه سخنش را در آثار افلاطون جستجو کرد، در حقیقت بنایی تازه گذاشت و گفت که اخلاق پس از قرارداد، یعنی در جامعه سیاسی و با سیاست پدید می‌آید. روسو بعد از ماکیاول و اسپینوزا آمده است. اگر این دو سیاست را از اخلاق جدا کرده‌اند آیا روسو آمده است که دوباره این دو را به هم برساند یا به اصل مشترکشان بازگرداند؟ از این نقل قول‌ها نه جدایی سیاست از اخلاق را می‌توان نتیجه گرفت و نه مبتنی بودن یکی بر دیگری را. وجه مشترک همه این اقوال این است که پروای اخلاق همواره با تفکر سیاسی ملازم بوده است. شاید بتوان گفت که افلاطون و سنت اوگوستین به دشواری تحقق سیاست اخلاقی توجه و تذکر داشته‌اند و روسو گفته است که اخلاق در جامعه مدنی و سیاسی پدید می‌آید و قوام می‌یابد. اکنون در زمان ما، صاحب نظران سیاسی اگر از اخلاق دم بزنند مراد رعایت اصول سیاست مقبول خود آنهاست. اگر چنین نبود به نام اخلاق سوسیالیست و کمونیست و دموکراتیک، همه اصول و قواعد مشهور اخلاقی مورد تجاوز قرار نمی‌گرفت و به همه انواع ظلم و تجاوز نام عدل و رعایت داده نمی‌شد. مگر نه این است که روشنفکران لیبرال وقتی به اخلاق می‌رسند اخلاق را عین لیبرالیسم معرفی می‌کنند و مصداق بی‌اخلاقی را در آرا و آثار نقادان و خرده‌گیران تجده می‌بینند و حتی آنان را چه بسا که به خیانت نیز متهم می‌کنند. گاهی هم اندرز می‌دهند که سیاستمداران باید از آلام و رنج‌های مردمان بکاهند. این هر دو تلقی از اخلاق در سایه سیاست قرار دارد. آیا در طی دو هزار و پانصد سال اخیر رشته‌ای هست که افلاطون و سنت اوگوستین و روسو و فلسفه سیاسی معاصر را به هم متصل سازد. ظاهراً بنای جدایی سیاست از اخلاق را متفکری گذاشت که خود آموزگار سیاست اخلاقی بود و نویسنده مدینه خدا هم از این مشکل افلاطونی نجات پیدا نکرد تا اینکه بالاخره اخلاق و سیاست در اندیشه ماکیاول و هابز و اسپینوزا به صراحت از هم جدا شدند. اما اگر در این اواخر

اخلاق در سایه سیاست کم‌وبیش جایی پیدا کرد برای این بود که نمی‌توانست در خدمت سیاست قرار گیرد. جهان تجدد همین که در ظاهر به چشم می‌آمده است و می‌آید نیست. غرب شئون متفاوت و دوره‌های کم‌وبیش مختلف دارد و در هر دوره شأنی ظاهر و غالب می‌شود و شئون دیگر در خفا می‌رود. در دوران اخیر تکنیک و سیاست متناسب با آن که باطن تجدد بوده‌اند در همه جا ظاهر و غالب شده‌اند و به هیچ چیز دیگر مجال نمی‌دهند. بشر به قدرتی که در آغاز عصر جدید در سودای آن بود رسیده است اما این قدرت، قدرت تکنیک است. در این تاریخ، وجود بشر به اراده به تکنیک مبدل شده است. شاید بتوان سابقه این امر را هم در مدینه افلاطون جست. در آنجا هم فرد و اخلاق او تابع مدینه و سیاست حاکمان مدینه است. مع‌هذا جهان کنونی از عالم افلاطونی بسیار دور است. چیزی که در تفکر افلاطونی اتفاقی و عرضی می‌نمود در جهان جدید به امر اساسی و بنیادی مبدل شده است. من نخواستام بگویم که جدا شدن سیاست از اخلاق تعلیم افلاطونی است اما چیزی که در عصر جدید و در تفکر ماکیاول و اسپینوزا و هابر و کانت و... محقق شده است در تفکر افلاطون و ارسطو نیز گاهی سر از روزنی بیرون می‌آورده و شاید وقت آن دو فیلسوف را مشوش می‌کرده است.

۳-۴. اخلاق و تعلیم و تربیت - ۲۵۰۰ سال پیش از این، در پایان دوران تمدن هلنیک، افلاطون این پرسش را به میان آورد که آیا فضایل اخلاقی و سیاسی و پای‌بندی به ارزش‌ها را می‌توان از طریق تعلیم به دیگران انتقال داد. فیلسوف یونانی تلویحاً به این پرسش پاسخ منفی داد. او نگفت که تربیت اخلاقی کودکان و جوانان غیرممکن است اما ما را متوجه کرد که همه چیز را یکسان نمی‌توان آموخت. شاید افلاطونی که در دوران پایانی تاریخ یونان می‌زیست می‌دید که آنتی‌ها چندان اهمیتی به فضایل اخلاقی نمی‌دهند و آموزش‌ها نیز چنان‌که توقع و انتظار می‌رود مؤثر نمی‌شود. علم‌ها و مهارت‌های رسمی را معمولاً می‌توان با شنیدن و خواندن و آزمودن و تمرین کردن فرا گرفت اما افلاطون می‌خواست تحقیق کند که آیا می‌توان حکمت و سیاستمداری و تدبیر و شجاعت را تعلیم داد. در زمان افلاطون سوفسطائیان مدعی تعلیم فضایل بودند. اکنون دیگر سوفسطایی کاری به آموزش ارزش‌ها و فضایل ندارد و چنان‌که می‌دانیم و می‌بینیم راست‌گویی و امانت‌داری و آزادی‌خواهی را در مدرسه نمی‌آموزند. درس اخلاق و سیاست در مدارس عالی تدریس می‌شود اما همه کسانی که آن درس‌ها را یاد می‌گیرند ضرورتاً اخلاقی و صاحب تدبیر سیاسی نمی‌شوند. نکته مهم این است که در چه زمانی به فکر می‌افتیم که آدم‌های اخلاقی و معتقد به اصول و مبادی و صاحب تدبیر تربیت کنیم؟ در دورانی که کارها بر طبق قاعده انجام می‌شود و چرخ امور می‌گردد، اخلاق اعتبار و نفوذی دارد که تخطی از آن دشوار است اما وقتی رشته پیوند تعلق به اصول سست می‌شود مردم بی‌پناه و بدون پشتوانه می‌شوند و هماهنگی در کارها از میان می‌رود. در این وضع مردمان راه خود را گم می‌کنند و سیاستمداران نمی‌دانند که چگونه کارها را به صلاح و نظم درآورند اما در عین حال این توقع در جامعه پدید می‌آید که کسانی برای حفظ و تقویت ارزش‌ها بکوشند و سیاستمداران راهی برای حل مشکلات پیدا کنند. این توقعات همیشه برآورده نمی‌شود و مخصوصاً کسانی که کار را سهل می‌گیرند و به حرف و قیل و قال اکتفا کنند راه به جایی نمی‌برند. اما گذشت از بحران غیرممکن نیست. کسانی که با بحران درمی‌آویزند دو گروهند. گروهی می‌خواهند راهی برای حل مشکل زمان و تاریخ خود بیابند و کسانی درصدد برمی‌آیند که نظم تازه‌ای را طراحی کنند. افلاطون نتوانست راهی برای نجات مدینه آتن پیدا کند. او وقتی می‌اندیشید که

پریکلس نمی‌تواند شایستگی‌های خود را به فرزندان تعلیم کند و آنها را جانشینان شایسته‌ای برای خود بار آورد، نومی‌دی خود را از آینده مدینه آتن اظهار کرد. افلاطون و ارسطو با آثار بزرگ خود که متضمن اصول اخلاق نیز بود به دوام مدینه آتن کمک نکردند اما طرحی برای آینده غرب درانداختند و آموزگار مردمی شدند که بعد از ایشان آمدند و راه تاریخ غربی را پیمودند.

در طی چهارصدسال تاریخ تجدد، اصول اخلاقی و قواعد اساسی سیاست در مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر تلخیص شده است و چون این اعلامیه پیش از اینکه اخلاقی باشد سیاسی است حفظ نظم جامعه متجدد نیز بیشتر به عهده سیاست بوده است. مقصود این نیست که سیاستمداران معلمان اخلاق و حاملان ارزش‌های اخلاقی بوده‌اند. جامعه متجدد در طی رشد خود کم‌وبیش از تعادل برخوردار بوده و مشکلات خود را کم‌وبیش با رجوع به اندیشه انتقادی رفع کرده و در ارتباط با جهان غیرمتجدد، سیاست و سیاستمداران را واسطه نشر ارزش‌هایش قرار داده است. در این نسبت و رابطه، غرب تجربه گرانبهایی از آموزش ارزش‌ها دارد. در دوران استعمار رسمی، کشورهای استعماری کوشیدند که حداقلی از اصول و رسوم تمدن غربی را تعلیم کنند تا بتوانند با مردم بومی در حد لازم و ضروری ارتباط برقرار کنند اما آنها وظیفه اصلی خود را نشر فرهنگ و تمدن غربی و غربی‌سازی جهان نمی‌دانستند زیرا از آموزگاران تفکر و فلسفه و ادب آموخته بودند که تمدن و ادب جدید را عقل جدید بنیان کرده است و با عقل جدید می‌توان آنها را شناخت. به نظر کانت، فیلسوف آلمانی، خرد بنیان‌گذار تجدد تا قرن هیجدهم وجود نداشته و از این زمان پدید آمده است و بشر تا زمان پدید آمدن این عقل، صغیر و مهجور بوده است. نکته مهم نظر کانت این است که آموختن ارزش‌ها شرایطی دارد که اگر فراهم نشود پیشرفت در آموزش حاصل نمی‌شود. آموختن ارزش‌ها موقوف به فراهم شدن شرایط است و با روش‌های عادی میسر نمی‌شود بلکه باید از طریق هم‌زمانی (دیالوگ) صورت گیرد. اصولاً ارزش‌های یک جامعه را چنان‌که گفتیم در مدرسه نمی‌آموزند و مردم آن را به صرافت طبع در خانه و کوچه و مدرسه و جامعه فرا می‌گیرند و این فراگیری تا زمانی به‌خوبی صورت می‌گیرد که در گردش چرخ جامعه خللی به وجود نیامده باشد و ارزش‌ها مورد چون‌وچرا قرار نگرفته باشند. وقتی ارزش‌ها مورد چون‌وچرا قرار می‌گیرد مصلحان و خیرخواهان به فکر می‌افتند که از سست شدن بنیان ارزش‌ها جلوگیری کنند و احیاناً درصدد آموزش اصول اخلاقی برمی‌آیند اما وقتی بنیان ارزش‌ها سست می‌شود بنیان سست را با حرف و درس نمی‌توان استحکام بخشید و وقتی مردمی پیدا می‌شوند که خود را ملاک و میزان ارزش‌ها می‌دانند بدانیم که بحران به مرحله حادی رسیده است. در اینجا دیگر از تعلیم هیچ کاری بر نمی‌آید و مسئله نیز دیگر صرفاً یک مسئله تعلیم و تربیت نیست. هر چند که گمان می‌شود به مدد آموزش در مدرسه می‌توان آن را حل کرد ولی مدرسه و معلمان که در این کار ناکام می‌شوند آنگاه سیاست مداخله می‌کند و با قدرت به حمایت از ارزش‌هایی که شاید دیگر پیوند استواری با آن نداشته باشند برمی‌خیزد و چه بسا که سست شدن بنیان ارزش‌ها در عرصه ملی و در روابط بین‌الملل، زمینه را برای خشونت مهیا کند.

جهان غربی تا دهه‌های اخیر معتقد و متوجه بوده است که آزادی و حقوق بشر با عقل جدید بسط می‌یابد. اکنون ظاهراً میان عقل و ارزش‌ها جدایی افتاده است و گمان می‌شود که می‌توان مسائل مربوط به فرهنگ و اخلاق را با سیاست حل کرد و صلح و دوستی و آزادی و بردباری و... را، برخلاف آنچه

فلاسفه بزرگی مثل ویلیام جیمز و جان دیویی و... تعلیم داده‌اند، با وسایل نامناسب به همه جای جهان انتقال داد. ارزش‌ها را حتی اگر بتوان در مدرسه تعلیم کرد مسلماً آنها را با قهر و درشتی نمی‌توان نشر داد. مسئله‌ای که افلاطون در دو هزار و پانصدسال پیش مطرح کرد صرف یک مسئله فلسفی برای فیلسوفان نبود بلکه طرح مشکلی بود که در تاریخ یونانی و مدینه آتن پیش آمده بود. امروز هم غرب و همه جهان با مسئله‌ای که افلاطون مطرح کرده بود مواجهند و آن این است که آیا می‌توان ارزش‌ها را تعلیم کرد و انتقال داد و اگر می‌شود، این تعلیم از چه راه و روشی ممکن است و در چه شرایطی می‌توان این مهم را انجام داد. اینها پرسش‌های مهمی است که صاحب‌نظران بزرگ باید به آن بیندیشند اما محرز است که مسئله با قهر و جبر و تحمیل حل نمی‌شود. جهان را با قهر و خشونت به سمت صلح و آزادی و صلاح نمی‌توان برد.

۳-۵. اخلاق و حقوق - چنان‌که قبلاً اشاره شد اگر بپرسند چه تفاوتی میان احکام اخلاقی و قواعد و قوانین حقوقی وجود دارد، معمولاً پاسخ می‌دهند که قواعد و قوانین حقوقی ضامن اجرا دارند و اگر کسی آنها را رعایت نکند بازخواست و مجازات می‌شود اما عمل نکردن به وظیفه اخلاقی و تخطی از حکم وجدان مؤاخذه و مجازات رسمی ندارد. به عبارت دیگر تفاوت اخلاق و حقوق در این است که احکام اخلاقی ضامن اجرا و ناظر بیرونی ندارد. البته در قیاس حقوق با اخلاق، ظاهراً مسئولیت حقوقی اهمیتی بیشتر دارد زیرا مسئولیت اخلاقی را مسئولیت در برابر خرد عملی شخصی می‌دانند که به تکلیف عمل کرده یا عمل نکرده است. این اختلاف البته مهم است اما در حقیقت اختلاف میان حکم اخلاقی و حکم حقوقی با آن روشن نمی‌شود بلکه نتیجه آن اختلاف یا یکی از نتایج آن است. آیا می‌توانیم بگوییم احکام قانونی حقوقی متعلق به جامعه است و اشخاص در برابر جامعه ملزم به رعایت آنها هستند و اگر رعایت نکنند جامعه و حکومت از آنها بازخواست می‌کند. اما در اخلاق شخص در مقابل خود مسئول است و حکومت و جامعه از کسی که از ادای فعل اخلاقی خودداری کرده است بازخواست نمی‌کند؟ ممکن است گفته شود که این دو بیان تفاوت حقیقی با هم ندارند بلکه تفاوتشان در ظاهر است. اما در بیان اخیر نکته‌ای زائد بر بیان اول می‌توان یافت. وقتی می‌گوییم مسئول اخلاقی شخص است، وظیفه را هم شخص احساس می‌کند. یعنی کسی از بیرون دیگری را مکلف نمی‌کند که فلان فعل اخلاقی را به جا آورد زیرا اگر شخص فعلی را اخلاقی نداند چه آن را انجام بدهد و چه انجام ندهد در وضع اخلاقی قرار ندارد. قانون و مقررات را چه درست و بجا بدانیم و چه نادرست و نابجا، باید انجام دهیم اما قانون اخلاقی و احساس وظیفه مدعی ندارد و کسی آن را از بیرون القا نمی‌کند بلکه فرمان‌دهنده و مجری آن خود شخص است و اگر بگویند قواعد اخلاقی را اشخاص وضع نمی‌کنند و قبل از اشخاص و بیرون از خود آگاهی ایشان وجود دارند، نمی‌توانیم مرجعی را بیابیم که حکم اخلاقی صادر کند و ضامن اجرای درست احکام اخلاقی باشد. اخلاق، تمیز خوب و بد و احساس تکلیف ادای فعل خوب و اعراض از بدی در موقع خاص است. صرف نظر از اینکه این حکم صوری به نظر می‌آید و می‌توان همه اشکال‌هایی که به اخلاق صوری کانت وارد شده است بر آن هم وارد دانست، عیب بزرگ تری هم بر آن می‌توان گرفت و آن اینکه صفت حکم اخلاقی کلی بودن آن است، یعنی حکم اخلاقی فرمانی خطاب به شخص معین نیست بلکه همه باید به آن عمل کنند و اگر نکنند اخلاقی نیستند. این بحث اگر به جایی برسد شاید مشکل صوری بودن اخلاق کانت نیز تا حدی روشن و حتی حل

شود. چنان‌که پیش از این گفتیم در مورد نظر کانت شارحان با هم اختلاف دارند. یکی اخلاق کانت را صوری محض می‌داند و یکی دیگر کانت را بی‌اعتنا به ماده فعل اخلاقی نمی‌شناسد. آنچه در آن اختلاف نیست این است که منشأ قانون اخلاق در نظر کانت دل ماست. (البته این دل با هیجانان و احساسات و عواطف و حتی با ملاحظات، نسبت و سروکاری ندارد.) یعنی تعیین‌کننده وظیفه هر شخص بانگ باطن اوست و کسی که این بانگ را نشنیده است هر فعل خوبی که انجام دهد، در حقیقت فعلش به صفت اخلاقی متصف نمی‌شود هرچند که وقتی از بیرون نظر می‌کنند آن را کمال اخلاق ببینند. این بانگ خطاب به شخص است و نه خطاب به همه مردم، مگر آنکه خطاب را موعظه و دعوت به اخلاقی بودن و ادای فعل اخلاقی بدانیم. ولی آیا دعوت به اخلاق و اخلاقی بودن و موعظه و نصیحت عامه مردمان (اینجا بحث از موعظه و نصیحت در مورد و مقام خاصی نیست.) یک فعل اخلاقی است؟ به عبارت دیگر آیا اگر کسی بگوید راست‌گویی خوب است و دروغ نباید گفت و در امانت خیانت نباید کرد، فعل اخلاقی به جا آورده است؟ این سخنان را اگر کسی بگوید که شغلش موعظه است، وظیفه شغلی خود را به جا آورده است و لااقل در نظر کانت کار او را اخلاقی نمی‌توان دانست. ولی دعوت به اخلاقی بودن در اصل، بنیان‌گذاری ارزش‌هاست. بنیان‌گذاری ارزش‌ها را نمی‌توان اخلاق و امر اخلاقی دانست اما اگر ارزش‌ها نباشد اخلاق هم نیست، پس ارزش‌ها شرط اخلاق و اساس و مبنای آن است. مشکلی که پیش می‌آید این است که آیا مبنای اخلاق پیش از فعل اخلاقی وجود دارد و ارزش‌ها سابق بر فعلند؟ در ظاهر و با فهم عادی، این تقدم و سبق مسلم است و دلیل مسلم بودنش این است که اگر ارزش‌ها نباشد، فعل به اخلاقی و غیر اخلاقی متصف نمی‌شود و ملاکی برای خوبی و بدی و فضیلت و رذیلت وجود ندارد و هیچ فعل را بر فعل دیگر ترجیح نمی‌توان داد. اما قضیه را طور دیگر هم می‌توان دریافت. با تصدیق این معنی که ارزش‌ها قائم به فاعل فعل و به اراده اشخاص نیستند و صفتی مستقل از اراده‌های فردی و جمعی دارند، می‌توان پرسید که ارزش‌ها بدون فعل چه معنی دارند و اگر فعل نبود ارزش چگونه و در کجا ظاهر می‌شد؟ می‌گویند ظهور ارزش‌ها در افعال و اعمال به استقلال آنها لطمه‌ای نمی‌زند. این گفته قابل تأمل است، اما هنوز نپرسیده‌ایم ارزش‌هایی که در صقع خاص وجود دارند چیستند و مگر جز افعالند؟ وقتی گفته می‌شود ارزش سابق و مقدم بر فعل است مراد معنی بسیط ارزش‌هاست، یعنی ارزش‌ها در مرحله‌ای که هنوز تعیین ندارند سابق بر فعلند. اگر نمی‌توانیم خوب را تعریف کنیم از آن روست که خوب یک ادراک بسیط است و بسیط را نمی‌توان تعریف کرد. ارزش‌ها از آن جهت وجود دارند که فعل انسانی (فعل اختیاری) وجود دارد چنان‌که اگر آدمی و فعل انسانی نبود ارزش هم معنی نداشت پس ارزش‌ها را در نسبت با وجود تاریخی انسان منظور باید کرد و حکم مربوط به تقدم ارزش‌ها بر افعال را با دقت بیشتر به زبان آورد. ارزش‌ها مقدم بر افعالند. آنها حتی بر وجود فردی و جمعی آدمیان نیز تقدم دارند اما از امکان‌های فعل و عملی که در برابر آدمی قرار دارند منفک نمی‌شوند. به عبارت دیگر ارزش‌ها وقتی وجود انضمامی پیدا می‌کنند که آدمی ناگزیر می‌شود از میان امکان‌های متفاوت یکی را برگزیند و ادای فعلی را به عهده بگیرد و از فعالی رو برگرداند. در اینجا است که اخلاق و حقوق به هم نزدیک می‌شوند. درست است که قانون حقوقی بیرون از وجود فرد است و قانون اخلاق را شخص در خود می‌یابد و مقرر می‌دارد اما این هر دو مظهر سلامت وجود آدمی‌اند و آدمی زمانی در خانه امن و سلامت مقیم می‌شود و رفتار شخصی و

اجتماعی‌اش درست و به‌قاعده سامان می‌یابد که افقی روشن فرا روی او گشوده شده باشد و مردمان را متوجه مقصد مشترک کند و در کار و بار و فکر و ذکرشان هماهنگی پدید آورد. در این شرایط و صرفاً در این شرایط است که قانون خوب وضع می‌شود و مرز میان صلاح و فساد و روا و ناروا و خوب و بد را می‌توان شناخت. این هماهنگی که گفتیم هرگز کامل و تمام نیست و گاهی نیز کار عالم به پریشانی و آشفتگی می‌کشد. اگر عالم همواره هماهنگ بود و آدمیان در نسبت‌هایشان با عالم و آدم و مبدأ چیزها وضع تعادلی داشتند پیدایش حقوق وجهی پیدا نمی‌کرد، اما آدمی در یک جا و با یک نسبت نمی‌ماند و عالم بشری که تاریخی است مثل یک ماشین نمی‌چرخد و تابع قوانین مکانیکی نیست. آدمی که توانسته است عهد ببندد همواره می‌تواند عهد خود را بشکند. برای اینکه عهد پایدار بماند ضمانت‌هایی پدید می‌آید. از جمله این ضمانت‌ها قواعد و ضوابط حقوقی است. آنجا که اخلاق به معنی بسیار وسیع کاری از پیش نمی‌برد، حقوق وارد می‌شود تا جلوی خروج از نظم را بگیرد. اینکه حقوق در چه شرایطی از عهده این کار برمی‌آید و آیا حفظ هر نظمی موجه است مسئله دیگری است. اینجا اخلاق باید حکم کند. اما باز می‌توان گفت که اخلاق از کجا می‌آید و وقتی اخلاق در برابر نظم موجود قرار می‌گیرد کیست که باید در این اختلاف و تقابل حکم کند و با چه ملاکی در این باب می‌توان حکم کرد. آنچه در این مقام می‌توان گفت این است که حقوق قائم به اخلاق و مسبوق به آن است و همواره در پی آن و ناظر به آن بوده است. البته حقوق بیشتر به صلاح و نظم اجتماعی نظر دارد و اخلاق، لااقل چنان‌که کانت گفته است، در بند مصلحت‌بینی نیست. ولی مگر می‌توانیم منکر شویم که اخلاق عین صلاح است و اگر باید با فساد مقابله کرد، اخلاق را از مصلحت کلی مردمان جدا نمی‌توان انگاشت؟

از آنچه گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که اخلاق هر چه باشد در تاریخ و فرهنگ مردمان مورد پیدایش می‌کند و صلاح و فساد آن هم در تاریخ صورت می‌پذیرد. اگر مجال بود که به زبان اخلاف پردازم این معنی روشن‌تر می‌شد.

رضا داوری اردکانی

پی‌نوشت:

- * دو بند از بندهای بخش سوم این مقاله پیش از این، یکی در نامه فرهنگ و دیگری در شماره مخصوص اخلاق و سیاست مجله گرانمایه علوم سیاسی - قم، شماره ۲۶، تابستان ۸۳ چاپ شده است.
۱. نیچه، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، صص ۱۰۰-۹۹، خوارزمی، ۱۳۶۳.
 ۲. همان، ص ۱۳۶.
 ۳. همان، صص ۱۳۸-۱۳۷.

4. Alienation

۵. لنو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه دکتر فرهنگ رجائی، انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۷۳، صفحه ۲۷۵.

