

بازگشت به اخلاق*

محمد عابد الجابری
حسن محبرب

۱. علم... و بنیاد اخلاق

یکی از پدیده‌هایی که در اندیشه اروپایی معاصر و، به تبع آن، اندیشه عربی جلب توجه می‌کند، اهتمام فزاینده به مسأله اخلاق و ارزشهاست. از دو دهه پیش از این، فیلسوفان و اندیشه‌گران و دانشمندان و پاره‌ای از سیاستمداران در پی آن بوده‌اند که سویه‌های اخلاقی و ارزشی همه آنچه را که در گستره دانش یا سیاست و اجتماع و اقتصاد پدید می‌آید طرح و بررسی کنند. همه ما به یاد می‌آوریم که چند سالی پیش، مسأله کنترل جمعیت و پناه بردن به سقط جنین و اکنشهای شدیدی را در سطح جهانی برانگیخت. این مسأله، تعارض کهن و شناخته شده‌ای را پیش می‌کشد؛ تعارض میان پاره‌ای از ارزشهای ثابت دینی و برخی از مقتضیات جدید زندگی. این مسأله امروزه به گونه‌ای دیگر و



نقد و نظر / سال چهارم / شماره اول و دوم، ۷۸

در سطحی دیگر متفاوت با آنچه پیشتر بود، و مصداق اصل حرمت قتل نفس قرار می‌گرفت، طرح می‌شود. سقط جنین هنگامی که در پیوند با «کنترل جمعیت»، به مثابه یکی از ضرورت‌های توسعه در کشورهای فقیر پرجمعیت مطرح می‌گردد، دست کم از نظر اقتصادی، به سان ابزاری لازم برای تحقق توسعه و تأمین سطح مناسبی برای زندگی مردمانی که در همه عرصه‌ها دچار سختی و کاستی و واپس ماندگی هستند، دیده می‌شود.

با این همه، تعارض میان ارزشهای اخلاقی و دینی (همچون حرمت سقط جنین) و ارزشهای این جهانی (مقتضیات توسعه) در این مورد در همان چارچوب دینی باقی می‌ماند؛ زیرا برخی باور دارند که این مسأله، مصداق اصل «ضرورتها امور ممنوع را مباح می‌کنند» قرار می‌گیرد و در نتیجه، هر دو طرف (سقط جنین- توسعه) موضوع اجتهاد و تأویل می‌گردند: سقط جنین در چه صورت به مثابه «قتل نفس» است؟ و در کدام مرحله از مراحل شکل‌گیری جنین...؟ چه موقعی پناه بردن به سقط جنین برای کنترل جمعیت، ناگزیر می‌گردد؛ بویژه در صورتی که ابزارهای دیگری هم [برای این منظور] موجود باشد؟ فراتر از این، می‌توان پرسید: آیا کنترل جمعیت یکی از شرایط تحقق توسعه است یا این که خود یکی از نتایج آن است؟

در کنار چنین مسائلی اجتماعی و اقتصادی‌ای که تعارض کهن و معروفی را میان ارزشهای ثابت دینی و متغیرهای دنیوی بازتاب می‌دهد، در درون ما مسائلی یکسره نو وجود دارد که نه تنها مناقشه گسترده‌ای را میان «عالمان دینی» و «دیگران»- از هر مرتبه و مقامی که باشند- برمی‌انگیزد، که حتی در محافل گوناگونی مناقشه برانگیز است. این بار، مسأله مربوط است به پدیده جدیدی در تاریخ اندیشه بشری که نشان‌دهنده تعارض و ناسازگاری میان دو شیوه اندیشیدن و نگرش به چیزها و ارزشداوری درباره آنهاست. یکی، شیوه‌ای که از «خرد عینی» هنجاری برمی‌آید و دیگری، شیوه‌ای که می‌توان گفت تجسم «خرد ابزاری» عمل باورانه پوزیتیویستی است. اگر به این مسأله از زاویه تاریخی بنگریم باید بگوییم که مسأله اساساً در اینجا متعلق است به اندیشیدن در اخلاق و ارزشها و میل فزاینده به اخلاقی کردن علم و فرآورده‌های آن، و در نتیجه، بنیادگذاری علم بر پایه اخلاق.

پیشرفت حیرت‌انگیز علمی در گستره زیست‌شناسی و مهندسی ژنتیک و نیز انفورماتیک و همچنین آثار صنعت و تکنولوژی بر محیط زیست از یک سو، و خطری که [به واسطه] سلاحهای ویرانگر، همه بشریت را تهدید می‌کند از سوی دیگر، همگی، به نتایجی می‌انجامد یا می‌تواند به





نتایجی منتهی شود که با ارزشهای اخلاقی ناسازگار افتد؛ ارزشهایی که از پگاه تاریخ بشری و در همه جوامع و نزد دینها و فلسفه‌های گوناگون، چونان عنصری گوهری در انسانیت انسان - اگر نگوییم به مثابه یگانه عنصر گوهری در آن - ریشه گرفته و استوار مانده است.

اینک پاره‌ای از مسائلی را که هم اکنون مناقشه برانگیزند، برمی‌شماریم و یاد می‌کنیم. نخست از مسأله‌ای یاد می‌کنیم که اخیراً در روزنامه‌ها آمده بود: زنی پس از مرگ شوهر خود، اقدام به مطالبه حق خود در باردار شدن به وسیله شوهرش کرده بود. او با شوهرش توافق کرده بود که تا زمانی که در مورد بارداری با او به توافق برسد شوهرش منی خود را در یکی از بانکهای تلقیح بگذارد. آنگاه شوهرش ناگهان مرده بود و بیوه او از آن بانک تقاضای تلقیح به وسیله منی شوهرش نموده بود و می‌خواست پس از مرگ شوهرش از او باردار شود. این مسأله هم اکنون در دادگاه در حال بررسی است.

با آن که این مسأله اتفاق افتاده، غرابتی که در آن است کمتر از مسائل فرضی خیالی نیست؛ چه رسد به مشکلات کاملاً نوپدیدي که این مسأله در سطوح گوناگون، مانند قانون ارث و ...، می‌آفریند. چیزهایی هستند که امروز یا فردا تحقق می‌یابند و مشکلات و دشواریهایی ایجاد می‌کنند که تاکنون بشریت با آنها آشنا نبوده است. از این دست مسائل، احتمال تغییر جنسیت انسان، و احتمال و امکان تعیین کردن جنس فرزند و میزان هوشمندی و تواناییهای عقلی دیگر اوست. همچنین است آنچه بسیاری از پژوهشهای پیشرفته به ما وعده می‌دهند: علاج پذیری بسیاری از بیماریهای لاعلاج و به‌سازی نسل و طولانی کردن عمر و ... و حتی مهم‌تر از اینها، آنچه امروزه «کپی‌رایت» نامیده می‌شود و به صورتهای گوناگون، جوانبی اخلاقی را پیش می‌کشد؛ جوانبی که پیش از این به قلمرو «نانادیشیده» تعلق داشت ...؛ به دایره «ممتنع» یا «نادر»ی که، به گفته فقیهان، حکمی برای آن نیست.

در گستره انفورماتیک و فن‌آوری ارتباط دیداری - شنیداری از راه ماهواره و ارتباط از راه شبکه اینترنت، فرآیند «هتک حرمتها» انجام می‌گیرد و گسترش می‌یابد، و در عین حال آرزوی مهار کردن آن رنگ می‌بازد آنچه امروزه در شبکه اینترنت بازتاب می‌یابد، یعنی تصاویر و اعمالی که به حوزه «هرزگی و فساد» تعلق دارند و اطلاعات و فنون مخصوص به ساختن بمبها و ایجاد باندها و دیگر چیزهایی که با ارزشها و معیارهای اخلاقی سازگار نیستند، به گونه‌ای جدی تهدیدکننده و هراس‌انگیزند. با آن که شرایطی که اینترنت فراهم آورده، یعنی زمینه‌های گسترده و

بی شماری برای نشر معرفت و تعمیم آن و هموار کردن راه پیشرفت پژوهش علمی و دیگر خدمات آن در قلمروهای اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و مطبوعاتی، آن را به یکی از ابزارهای ضروری جهان امروز و فردا بدل ساخته است؛ همان گونه که دیگر دستاوردهای علمی و صنعتی - از ماشین و تلفن و دستگاه فشارخون گرفته تا دیگر فرآورده‌های دانش و فن آوری در هر عرصه‌ای - ضروری و گریزناپذیر گردیده‌اند.



بنابراین در آستانه سده بیست و یکم، اگر نگویم جهان در وضعیت یکه و شگفتی قرار دارد دست کم در موقعیتی سراسر نو است. تجسم این وضعیت در دشواری و چالش فزاینده‌ای است که علم، و تطبیق [معیارهای] اخلاق و وجدان اخلاقی بر آن، سبب شده و موجب واکنشهایی گردیده و می‌گردد که می‌توان آنها را به «بازگشت اخلاق» توصیف کرد؛ واکنشهایی که خواستار پیروی علم و دستاوردهای آن از ارزشها و معیارهای اخلاقی است؛ درست عکس وضعیتی که در سده پیش در اروپا حاکم بود؛ آن هنگام که گرایشهایی منادی و مدعی تأسیس اخلاق بر پایه علم بودند و مشکل فلسفی کهن-نوی را، که مشکل «مبنای اخلاق» خوانده می‌شود، پیش می‌کشیدند.

راست آن است که مسأله مبنای مشروعیت بخش اخلاق یکی از مسائلی بود که در اروپای مدرن، بویژه در دوران روشنگری، مایه دغدغه فیلسوفان شده بود. جان مایه مشکل این بود که: مشروعیت ارزشهای اخلاقی بر چه پایه‌ای استوار است؟ مراد از اخلاق در اینجا مجموعه ارزشهای متمایز از عرف و عادت و رفتارهای برآمده از طبیعت انسانی است؛ [یا] به سخن دیگر، «خیر و شر» و ارزشهایی که از آن مایه می‌گیرد و گوهر وجدان فردی و جمعی اخلاقی را می‌سازد.

از چشم انداز تاریخی، برای تأسیس مشروعیت اخلاق به این معنا، دو دیدگاه وجود داشته است. یکی دیدگاهی که دین را بنیادگذار اخلاق می‌دانسته و، بر این اساس، هر چه را دین بدان امر کند خیر و حسن و هر چه را از آن نهی کند شر و قبیح به شمار می‌آورده است [= اخلاق دینی]. این نگرش بویژه در ادیان آسمانی‌ای چون یهودیت و مسیحیت و اسلام کاملاً آشکار است.

دیدگاه دوم باور داشته که بنیاد اخلاق، عقل بشری است؛ نه تنها به این لحاظ که نیروی باز شناسنده [= قوه تمیز] است و به سرشت و طبع خود خیر را از شر، و نیکو را از زشت تشخیص





می دهد، بل بدین لحاظ نیز که می تواند با این نیروی بازشناسی «فطری» به سطح نظریه پردازی عقلی نیز دست یابد و در نتیجه تا سطح ارجاع سراسر اخلاق به اصل و مبنایی مشروعیت بخش فرارود [=اخلاق این جهانی]. این اصل می تواند اصلی مابعدالطبیعی و متعالی باشد، مانند آنچه نزد افلاتون یافت می شود؛ او «خیر» را به درجه الوهیت می رساند. جهانی که ما در آن زندگی می کنیم چیزهای فراوانی را دربر دارد که هر یک از آنها «خیر» نامیده می شود؛ ولی به نظر افلاتون اینها «خیر بالذات» نیستند، بلکه بهره مند از آن «خیر» هستند و آن را محاکات می کنند و به آن تشبه می ورزند. «خیر» حقیقی و کامل و مطلق که فرازمان و فرامکان است و همه چیزهای خیرمند، خیرمندی خود را از آن وام می گیرند مثال خیر است و این به نظر افلاتون خود خداوند است.^۱

پس از افلاتون، فیلسوفان به کوششهای خود برای تاسیس اخلاق و تبیین و توجیه مشروعیت آن ادامه دادند: برخی بنیاد آن را در دین جستجو کردند، برخی دیگر مبنای آن را به عقل بازگرداندند و کسانی نیز به عاطفه و وجدان ... تا آن که نوبت به فیلسوف آلمانی، امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) رسید؛ در دورانی که علوم، بویژه ریاضیات و فیزیک، گامهای بلندی در راه استقلال از فلسفه برداشته بودند و یقین علمی، ویژگی آن و آرمان همه گردیده بود. کانت به پژوهش این یقین علمی در ریاضیات و فیزیک پرداخت و این پرسش را در انداخت که: چه چیز علم را ممکن گردانید؟ یعنی به صورت شناختی یقینی که در قوانین کلی صورت بندی می شود درآورد؛ او پس از آن که در کتاب جاودانه خود «سنجش خردناب» به این پرسش پاسخ داد، در کتاب دیگر خود «سنجش خرد عملی» به پاسخگویی پرسشی همانند آن ایستاد؛ پرسشی که این بار به عمل و رفتار تعلق داشت نه به شناخت؛ یعنی پرسشی درباره بنیاد اخلاق: چه چیز اخلاق را ممکن می کند و چگونه می توان ارزشهای اخلاقی را مانند قوانین علمی به صورت ارزشهای کلی درآورد؟

علم به فهم، یعنی به تجربه و خرد هر دو، باز می گردد و گستره آن، شناخت است، در حالی که اخلاق به اراده باز می گردد و گستره آن، رفتار است. آنچه رفتار اخلاقی را متمایز می کند این است که از «اراده نیک»، که در فرجام تحلیل به اندیشه «تکلیف» می انجامد، صادر می شود. بنابراین، اراده نیک و، به تبع آن، سراسر اخلاق عمل به مقتضای «تکلیف» است. نزد کانت، اندیشه «تکلیف» در خرد عملی شبیه و معادل اندیشه «قانون» در خرد نظری است. همچنان که قانون در علم، حکمی کلی و مطلق است و به همه پدیده های تحت آن قانون سرایت داده

می شود، تکلیف نیز چنین است. تکلیف «امری مطلق» است: امری است که از درون به من فرمان می دهد که: «من هرگز نباید جز این گونه عمل نمایم که بتوانم اراده کنم که قاعده من یک قانون کلی بشود.»^۲ درست مانند قانون علمی نسبت به پدیده های طبیعت. اگر این قانون را به زبان اخلاق صورت بندی کنیم چنین می شود: «چنان عمل کنید که انسانیت را، چه در شخص خودتان و چه در دیگران، [امری] همیشگی و، در عین حال، غایی تلقی کنید، و نه به عنوان وسیله صرف.»^۳ به سخن دیگر، «امر مطلق» که نزد کانت بنیاد اخلاق است، همان ندایی است که از درون تو برمی جوشد؛ از خرد تو، و نه از عاطفه تو. و همان ندایی است که در درون تو بانگ می زند: «چنان عمل کن که گویی قاعده عمل تو، به وسیله اراده ات، قانون کلی طبیعت می شود.»^۴

نظریه کانت در مورد «امر مطلق» به مثابه بنیاد اخلاق، یکی از جلوه های اندیشه دوران روشنگری است؛ دورانی که ویژگی آن گرایش شدید به خرد بنیادی و داور قرار دادن خرد در همه چیز است.

روشن است که اخلاق خرد به این معنا، هم از دین و هم از علم، مستقل است. راست آن است که کانت که به جدایی میان علم و اخلاق فرا می خواند، از سویی دیگر می کوشید اخلاق را از چیرگی دین (بویژه کلیسا) برهاند و حتی اخلاق را بنیاد خود دین قرار دهد. دین مجموعه ای از اوامر و نواهی است و اوامر و نواهی نمی توانند بی طمع ثواب و ترس از عقاب، در دنیا یا آخرت، قانونی الزام آور برای انسان گردند، مگر آن که از نیروی درونی در آدمی، که به وسیله خود او بیان می شود، صادر گردند؛ نیروی «امر مطلق»... نه تنها این، که حتی وجود «امر مطلق» در آدمی [نیز] دلیلی بر آزادی اراده اوست. اگرچه خرد نظری نمی تواند آزادی اراده انسان را تبیین کند، خرد عملی آن را به صورت پیش فرض به کار می گیرد، مانند وجود خدا و جاودانگی روح. در اینجا دین بر بنیاد اخلاق و اخلاق بر بنیاد خرد قرار می گیرد...^۵ اکنون مسأله این است که: آیا فیلسوفان در دوران علم (سده نوزدهم) مبنای پیشینیان خود در دوران خرد (سده هجدهم) را می پذیرند؟ آیا چنین مبنایی را برای اخلاق می پسندند؛ آن هم در دورانی که علم برترین ایستار و سالار است، و گذشته و آینده همه پدیدارها و راه تکامل و تحول آنها با علم تفسیر می شود؟



۲. اخلاق چونان موضوعی برای علم...

فیلسوفان و دانشمندان و سیاستمداران و عموم روشنفکران و حتی همه مردم، امروزه مسأله اخلاق و ارزشها را به مثابه واکنشی به مشکلاتی که علم و دستاوردهای آن پدید آورده اند طرح می کنند. در سده گذشته وضعیت درست به عکس بود: گرایشهای نیرومندی در کار بودند که می کوشیدند اخلاق را بر مبنای علم بنیادگذارند... می کوشیم به اختصار، چگونگی اندیشه اندیشه گرانی را که در سده گذشته، مسأله اخلاق را مطرح می کردند، بویژه آنهایی را که در پایان سده نوزدهم و آستانه سده بیستم بودند، باز نماییم. این به ما که در آستانه سده بیست و یکم هستیم یاری می کند که مسأله را از چشم اندازی تاریخی بنگریم و بر مبنای نسبت و تکامل و تحول سخن گوئیم و اندیشه خود را نه گستره ای برای قطعیت، که قلمروی برای دگرگونی و امکان قرار دهیم.

یکی از گرایشهای فکری حاکم در نیمه دوم سده گذشته اروپا که تا اوایل این قرن تداوم یافت، گرایشی عملی بود که می خواست هر شناخت یا رفتاری را بر پایه علم بنا کند. در این زمینه، نظریه اگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) اندیشه گر فرانسوی و بنیانگذار پوزیتیویسم، که بر اساس «قانون وضعیتهای سه گانه» استوار است، از شهرت بسیاری برخوردار است. بنا بر این نظریه، اندیشه بشری در طی روند تاریخی خود از سه «وضعیت» یا مرحله تحول و تکامل گذر کرده است: نخست، وضعیت و مرحله تئولوژیک [=ربانی (یا تخیلی)] که بنیاد آن تفسیر غیبی پدیده های طبیعی و انسانی چه در چارچوب اسطوره و چه در چارچوب دین است. دوم، مرحله مابعدالطبیعی [=فلسفی (یا عقلی)]، که ویژگی آن تکیه بر خرد مجردی است که کاخهای فکری و نظریه های فلسفی را به میانجی تأمل و استنباط می سازد و برمی افرازد. سوم، مرحله علمی و پوزیتیویستی [=اثباتی]، که مرحله فهم و تفسیر علمی پدیده های طبیعی و بشری، به یکسان، است. این، مرحله کنونی و معاصر ماست. اگوست کنت باور داشت که این مراحل درهم تنیده اند و مردمان، چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی، در مرحله زمانی واحدی در آنها زندگی می کنند؛ با این همه سیاق کلی اندیشه او بر این نکته تأکید می ورزد که مرحله پوزیتیویسم «علمی» معاصر همچنان که ویژگی اکنون هست، ویژگی آینده نیز خواهد بود و در نتیجه روند تکامل و پیشرفت، مقتضی نگرش علمی به همه چیزها و پدیده هاست. در این چارچوب، تلاش او برای پدید آوردن علم جدیدی به نام «فیزیک اجتماعی» [برای مطالعه] پدیده های انسانی - مانند



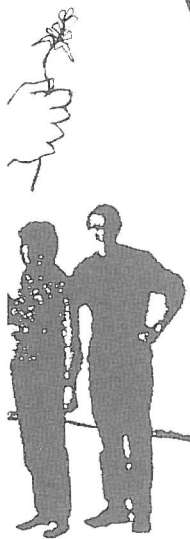
علم فیزیک برای پدیده‌های طبیعی - فهمیدنی و درک شدنی است. ۶

در کنار این جریان، مکتب حسی «تجربی» ای در روان‌شناسی، بویژه در انگلیس، به وجود آمد. پیش از این پدیده‌های روانی - ادراکی مانند حافظه، واکنشها، عاطفه، ادراک و ... به مثابه پدیدارهای ویژه‌ای که به بخش خاصی از وجود انسان - نفس در برابر جسم - تعلق دارد، به شیوه تأمل و تفکر، مورد پژوهش قرار می‌گرفت. با پیدایش این مکتب این پدیدارها به چشم پدیده‌هایی نگریسته شدند که از جسم صادر می‌شوند و یا این که یکی از اعمال جسم هستند. از این چشم انداز، پدیدارهای ادراکی در اساس شکل‌گیری خود، احساسات و انطباعات حسی‌ای هستند که بر پایه قوانین خاص شکل‌گیری داده‌های ادراکی با یکدیگر ترکیب می‌شوند، همچنان که همه پدیده‌های رفتاری، تنها واکنشهایی انگاشته می‌شوند که از جسم و بویژه از دستگاه اعصاب و دستگاه فیزیولوژیک بدن صادر می‌شوند.

همچنین نظریه تکامل داروین در همین دوران ظهور کرد؛ نظریه‌ای که از سوی دانشمندان و فیلسوفان دیگر، بویژه هربرت اسپنسر، تاویلها و کاربردهای بسیاری یافت. در چارچوب این نظریه دو اندیشه دیگر رواج و رونق یافت: [یکم،] اندیشه قانون تکامل که حاکم بر همه چیز است. اساس این قانون، گذر از بسیط به مرکب، از فروتر به برتر است. دوم، اندیشه چالش و تنازع بقا و انتخاب طبیعی و بقای اصلح. این نظریه به عوامل زیست بومی خارجی اهمیت بسیاری می‌دهد و هر تحولی را که در جسمانیت و حتی در گستره روانی پدید می‌آید با آنها تفسیر می‌کند. بر اساس این نظریه، گستره احساس و آگاهی به «ضربه‌های عصبی نخستین» - که با یکدیگر درمی‌آمیزند تا به آنچه پدیدارهای روانی و ادراکی می‌خوانیم، تحول یابند - باز می‌گردد.

این رهیافتهای فکری و گرایشهای علمی، بناگزیر با مسأله اخلاق برخورد پیدا کردند؛ زیرا اخلاق سه ویژگی دارد:

نخست، آن که موطن اخلاق نفس است نه جسم. اخلاق از صفات نفس است، نه جسم، و در نتیجه گستره آن، آگاهی است نه احساس. به این ترتیب، اگر آگاهی را به «احساسات» و درآمیختگی و انسجام آنها، و رفتار را به قوانین واکنش (واکنش بازتابی، یا بازتاب شرطی) تفسیر کنیم اخلاق و وجدان اخلاقی در کجا قرار خواهند گرفت؟ این گرایش روان‌شناختی با براندازی و



الغای آگاهی به مثابه یکی از تجلیات نفس با روح، «وجدان اخلاقی» را نیز از میان می برد. با این همه «اخلاق» باقی می ماند؛ یعنی مردم به خیر و شر و ارزشهای ریشه دار در آنها اعتقاد می یابند. بنابراین چگونه می توان اخلاق را تبیین کرد؟

بوژه با جان استیوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) «اخلاق سودباورانه» پدید آمد. بر پایه این نظریه، ریشه اندیشه خیر و شر، گرایشهای آدمی به لذت خواهی و درد گریزی است. آنچه خیر انگاشته می شود چیزی است که لذت می آورد، و آنچه شر می پندارند چیزی است که رنج آور است. براساس این اصل (اصل سود)، می توان سراسر اخلاق را پژوهش «علمی» کرد و خیر و شر را به احساس درد و لذت بازگرداند؛ دو پدیده ای که به آسانی به پژوهش علمی تن در می دهند.^۷

دوم، آن که اخلاق امری اجتماعی است و روابط اجتماعی را بر پایه معیارها و ارزشهایی که همیشه برخاسته از آگاهی و وجدان فردی نیستند، بل در پیشینه خود بنیادهایی اجتماعی دارند، سامان می دهد. به سخن دیگر، اگر نگوییم عرف و عاداتهای اجتماعی یگانه بنیاد اخلاق است، دست کم یکی از سازه های اساسی آن است. این چیزی است که انکار آن چندان آسان نیست، بوژه اگر در نظر بگیریم که امری که در جامعه یا تاریخ خاصی خیر و خوب به شمار می رود، در جامعه یا تاریخ دیگری شر و زشت دانسته می شود....

بنابراین، اخلاق پدیده ای اجتماعی است و ریشه ها و شاخه های خود را در جامعه می یابد و در آن جاست که تحول و تکامل پیدا می کند. گرایش روان شناختی یاد شده که به این سخن باور دارد، می اندیشد که اخلاق بنیاد و مبنای حقیقی خود را جز در علم نمی تواند بیابد؛ و بر این روی باید آن را پدیده ای اجتماعی دانست و به شیوه ای علمی پژوهید. در این صورت، بسیاری از مفاهیم پیچیده، مانند «وجدان اخلاقی»، از داده هایی واقعی، مانند «وجدان جمعی» پرده برمی دارند. این اندیشه - که از آن جامعه شناس فرانسوی، امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) است - همچنین باور دارد که سرنمونها و ارزشهای اخلاقی از «وجدان جمعی» سرچشمه می گیرند و در نتیجه پدیده هایی اجتماعی هستند که به شیوه ای علمی می توانند پژوهش شوند. حتی کسی همچون لوی پرول (۱۸۵۷-۱۹۳۹)، بر پایه پوزیتیویسم کنت و قانون مرحله های سه گانه او، پیشنهاد می کند علمی برای اخلاق به نام «علم عاداتهای اخلاقی» پدید آید.^۸ به نظر او اخلاق از مرحله تئولوژیک [=ربانی]- که دین، بنیاد اخلاق قرار می گرفت - و مرحله مابعدطبیعی



[فلسفی]- که در آن، اخلاق بر پایه خرد مابعدطبیعی می ایستاد- گذر کرده و اکنون وقت آن رسیده که مبنایی علمی بیابد و اخلاق پوزیتیویستی به جای اخلاق دینی و فلسفی بنشیند. وظیفه این اخلاق، پژوهش واقعیت اخلاقی یا پدیده های اخلاقی به همان شیوه ای است که فیزیک، واقعیت طبیعی را می پژوهد.

سوم، آن که به رغم ثبات سرنمونهای اخلاقی، [همچون] سرنمونهای خیر و فضیلت و عدالت و ...، اخلاق چه از زاویه فرد بدان نگریسته شود و چه از زاویه جامعه، از وضعیت فروتر به وضعیت برتر گذر می کند و تکامل می یابد. نگرش علمی و تکامل باورانه به اخلاق، مقتضی آن است که آن را پدیده ای طبیعی بدانیم؛ یعنی اخلاق در این صورت مرحله ای از روند تکامل است؛ تکاملی که گوهر زندگی است. و چون قانون حاکم بر تکامل زندگان، سازگاری با محیط و زیست بوم است پس اخلاق چیزی نیست جز مجموعه رفتارها و کنشهایی که موجود بشری به میانجی آنها می کوشد با محیط اجتماعی خود به گونه ای سازگاری ایجاد کند. این نظریه اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳) است. او با پذیرش قانون «مراحل سه گانه» برای اخلاق نیز در طی تحول زندگی آدمی سه مرحله قائل است. [می گوید] سازگاری آدمی با محیط اجتماعی در سه مرحله انجام گرفته است: نخست، «مرحله نظامی» که سازگاری فرد و جامعه براساس زور و قانون عرفی و بر پایه پیروی جامعه از فرد صورت می پذیرفته است. در این مرحله چیرگی منفعت خودخواهانه فردی، مبنای مشروعیت بخش اخلاق است. [در] مرحله دوم، هم پیمانی و همکاری ارادی به منظور تبادل منافع وجود دارد و خودخواهی با دیگرخواهی درهم می آمیزد. زیرا مصلحت فرد متوقف بر مصلحت جمع می گردد و مصلحت جمع نیز متوقف بر مصلحت فرد. ولی در این مرحله، رابطه میان این دو مصلحت رابطه تکاملی نیست، بلکه پیوندی ستیزه گرانه است. در مرحله سوم، که «مرحله صنعتی» است، مصلحت فردی و جمعی یگانه و درآمیخته می گردد؛ درست مانند درآمیختگی و پیوستگی و تکامل اجزاء یک ابزار صنعتی، و رابطه میان آنها تکاملی می شود. در این مرحله، هنجارهای اخلاقی هرچه بیشتر به ایثار روی می کنند و سازگای با محیط اجتماعی براساس قانون تکامل و بقای اصلح تحقق می پذیرد.

بدین سان، چالش میان خودخواهی و روح نظامی جنگ طلبانه از یک سو، و دیگرخواهی و همکاری از سوی دیگر، در آینده براساس قانون بقای اصلح فرجام می یابد. در اینجا اصلح، ایثار است. یعنی عمل فرد در جهت مصلحت دیگری پیش از آن که مصلحت خویش را در نظر آورد.^۹



در چنین فضایی که گرایش علم باورانه در آن حاکم بود، نیچه، فیلسوفی که به نقد رادیکال اخلاق آوازه یافته، ظهور کرد. اندکی در این نقد درنگ باید کرد.

۳. اخلاق خدایگان... و اخلاق بندگان

نیچه در چارچوب علم باوری عصر خویش

در سالهای اخیر در اروپا، فردریک نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، فیلسوف آلمانی، خیلی بر سر زبانها افتاده و از او سخن بسیار می‌رود؛ پژواک این همه را در اندیشه عربی نیز می‌توان یافت. این فیلسوف از این جهت تا این حد مورد توجه قرار گرفته است که یکی از سرچشمه‌های عمده گفتمان «نقد مدرنیته»، و در اصل نقد «خرد روشنگری» و فلسفه و وعده‌های عصر روشنگری به شمار می‌آید.

اندیشه این فیلسوف ادیب و ستیزه‌گرا از همان دوران زندگی ناآرام و دغدغه‌آلود خودش موضوع تأویلهای گوناگون بوده است. این ویژگی به سرشت «گشوده»ی متون او باز می‌گردد. برخی از نوشته‌های او صبغه‌ای ادبی و برخی دیگر سرشتی ستیزه‌گرانه دارد. افزون بر این، کتاب اساسی‌ای که قرار بود او فلسفه خود را به گونه‌ای نظام‌مند و روشمند در آن بگنجانند، با مرگ او نیمه‌تمام ماند و آنچه از او مانده به صورت ماده اولیه و «خاطره‌ها» و گزین‌گویی‌هایی گرانبار از معناست. بدین لحاظ است که رهیافتهای رویکردها به اندیشه او متنوع و بسیار شده است.



با این همه، این فیلسوف، فرزند دوران خویش، نیمه دوم سده نوزدهم، بود و با نیرومندی و خشونت در ژرفای «نظام مشکلات» (Problematique) اندیشه دوران خود فرو می‌غلطید و غور می‌کرد. این در شورش او علیه خرد دوران پیش از خود، دوران روشنگری (سده هجدهم)، و نیز در تأثیرپذیری او از رهیافتهای پوزیتیویستی علم باورانه حاکم بر آن آشکار می‌شود و بازتاب می‌یابد؛ رهیافتهایی که با شورش بر اندیشه غیب باورانه و مابعدطبیعی نمایان شد و می‌کوشید تا همه چیز را با «علم» و «روش علمی» تفسیر کند و با همه موضوعها چونان پدیده‌هایی برخورد کند که چیزی و رای آنها نیست و دیگر آنها را جوهر یا «شیء فی ذاته» نینگارد. از این لحاظ می‌توان گفت که نیچه محکوم به ایستمه [= صورت بندی دانایی یا منظومه فکری] نیمه دوم سده نوزدهم بود؛ یعنی نظام معرفتی‌ای که بر پایه پوزیتیویسم و علم باوری بنا شده بود. شاید با آنچه گفتیم شناخت رویکرد کلی اندیشه او و بویژه نقد او از اخلاق - که یکی از مهم‌ترین عناصر فلسفه اوست -

آسان تر و ساده تر صورت پذیرد. نیچه آشکارا با علم باوری حاکم در دوران خود پیوند دارد، ولی این ارتباط بیشتر ارتباطی انتقادی است بی آن که از چارچوب کلی آن بیرون رود. او تصریح می کند که «یاری جستن از فیزیولوژیست ها و پزشکان» برای پژوهش اخلاق بایسته است و «باید پیش از هر چیز، همه جدولهای ارزشی و همه تکلیف هایی که تاریخ و قوم شناسی از آن سخن می گویند از منظری فیزیولوژیک تبیین و تفسیر شوند؛ حتی پیش از آن که با روان شناسی تفسیر شوند. و از سویی دیگر، باید با دانش پزشکی مورد کاوش و بررسی قرار گیرند.» با این که این سخن، به گونه ای غیر مستقیم، تفسیر روان شناختی اخلاق را - از آن دست که در اندیشه جان استیوارت میل دیدیم - نقد می کند، در عین حال خرده ای که بر آن می توان گرفت این است که بیش از حد بر علوم تکیه می کند و گرایش علم باورانه او چندان درست نیست. نیچه بر پایه همین گرایش خود بود که می گفت: «همه علوم باید از این پس، زمینه هایی را که به فیلسوف آینده کمک می کنند تا وظیفه خود را انجام دهد فراهم آورند: این وظیفه تا آنجا که به فلسفه مربوط است حل مشکل ارزشدواری و تعیین و تشخیص نردبان ارزشها و مراتب آنهاست.»

نیچه تنها به فراخوانی به بنای اخلاق و ارزشها بر پایه علم بسنده نمی کند، بلکه می کوشد در تحلیل ارزشهای اخلاقی «روش علمی» را به کار برد و به پیروی از راه و رسم اگوست کنت و اسپنسر تکامل اخلاق را پی گیرد. یگانه تفاوت میان او و آنان این است که او به سبک ادبی و تاویل پذیر، و با گرایش انتقادی رادیکال می نویسد نه به شیوه روشمندان معمارانه و ضابطه معد. آنچه می آید جان مایه آراء او در این باره است، که در چارچوب علم باوری حاکم در دوران او پرداخته شده است.

نیچه در اندیشه خود - و نه به ضرورت در شیوه عرضه اندیشه هایش - از اینجا آغاز می کند که اخلاق و ارزشهای اخلاقی پدیده هایی بشری و دست ساخته خود آدمیانند. «مردم هستند که خیر و شر را می آفرینند. آنها این را از نیرویی برتر نگرفته اند و از آسمان نیز برای آنها فرو نیامده است.» بله زندگی، زندگی هر روزینه آنها و نیازهای فیزیولوژیک و اجتماعی آنها ایشان را واداشته که به چیزها جامعه ارزشهای ویژه ای ببوشانند. بنابراین، ارزشهای اخلاقی نه ابدی اند و نه مطلق؛ بلکه نسبی و تابع دگرگونیهایی هستند که عارض بر انگیزه های زیست شناختی و فیزیولوژیک و اجتماعی آنها می گردد. از این چشم انداز «علمی و پوزیتیویستی»، نیچه اخلاق دوران خویش را می کاود و آن را دارای دو ویژگی می یابد: از یک سو زهد دینی، و از سوی دیگر معقولیت





فلسفی. ویژگی نخست با مسیحیت پدید آمده و ویژگی دوم با فلسفه کانت سیرت و سرشتی تازه یافته است. هنگامی که معقولیت فلسفی به اوج تجرید خود می‌رسد این دو ویژگی یکی می‌شوند؛ همچنان که افلاتون اخلاق و الوهیت را یکی می‌کند. خیر نزد او هم مبدأ اخلاق است و هم مبدأ هستی (خداوند). و همچنین کانت امر مطلق را که چونی ناپذیر است، شبیه‌ترین چیز به اوامر الهی در اخلاق دینی قرار می‌دهد. از اینجاست که اخلاق در دوران نیچه اخلاقی زاهدانه و آکنده از دام گستری و فریبکاری بوده است. این اخلاق از آدمی درمی‌خواست که تمایلات زنده و شورمندانه و زندگی جوینده خود را فرو گُشد، در حالی که این کار محال اندیشی و ناسازگار با طبیعت انسانی است. همچنین این اخلاق از آدمی انتظار داشته که راه عقلانی ناب را بپیماید، در حالی که این ورای طاقت و شکیب او و ناهمساز با طبع اوست.

هنگامی که او به تاریخ اخلاق می‌پردازد می‌بیند که این تاریخ، سراسر چالش میان دو گونه اخلاق است: اخلاق خدایگان و اخلاق بندگان. با این همه، فرجام و غایت این چالش، پدیدآیی «ابرمرد» است. بدین سان، تاریخ اخلاق از یک سو محکوم به قانون «مراحل سه‌گانه» و از سوی دیگر محکوم به اندیشه پیشرفت است؛ درست به همان شیوه‌ای که کنت و اسپنسر باور داشتند. حتی فراتر از این، آغازگاه تاریخ پیشرفت آدمی، دوران یونان است؛ درست همان گونه که تاریخ‌نگاران اندیشه و فیلسوفان تاریخ در اروپای سده نوزدهم می‌اندیشیدند. نیچه، مانند دیگر معاصران خود، اروپا محوری سرسخت بود.

به این ترتیب، گستره تاریخی اخلاق بندگان با عصر یونانی-رومی آغاز می‌شود که در آن اخلاق بندگان، اخلاق یهودیت و مسیحیت، چیره گشت و مردم عوام بر مهان سالاری رومی غلبه یافتند و برتری از آن فرومایگان و ابلهان گردید. تاریخ بار دیگر تکرار شد و با دوران نوزایش اروپایی که ویژگی آن بازگشت به سرمنوهای یونانی بود، اخلاق خدایگان دوباره ظهور کرد. ولی این دیری نپایید و دوباره اخلاق بندگان با جنبش اصلاح دینی که به دست مشتی عوام و فروپایه و ابله رهبری می‌شد به عرصه بازگشت. گردونه تاریخ بار دیگر چرخید، و با فضیلت‌مندان سده هفدهم و هجدهم اخلاق خدایگان زنده شد ولی با خاموشی این درخشش مستعجل، اخلاق بندگان با پیروزی انقلاب فرانسه، انقلاب عوام و احمقان، دوباره بازگشت. اخلاق خدایگان با ناپلئون دوباره در افق پدیدار شد، ولی دمی نگذشت که پس از او عرصه برای ترکتازی اخلاق بندگان تهی گشت... نیچه روند چالش میان اخلاق خدایگان و اخلاق بندگان را چنین خلاصه

می کند که همه ادوار تاریخی، از پیدایش مسیحیت به این سو، یکسره صحنه ظهور اخلاق بندگان بوده؛ زیرا اخلاق خدایگان، جز به صورتی گذرا و ناپایدار، نمایان نشده است.

نیچه اخلاق بندگان، اخلاق زهد دینی، را تحلیل می کند و باور دارد که این اخلاق از بُن همان اخلاق مسیحی است و همه از سر ناتوانی و سستی مایه می گیرد. در حالی که اخلاق خدایگان بر پایه تمایز میان «عالی» و «پست» می ایستد، اخلاق بندگان بر تمایز میان «خیر» و «شر» تکیه می کند. اخلاق خدایگان از قهرمانی و توانایی و شهامت مایه می گیرد؛ صفاتی که ویژه مردان شریف مهان سالار است؛ مردانی که بهترین نماینده خدایگان هستند؛ اخلاق آنها اخلاق نیرومندان است و از احساس آنها به اقتدار و برتری حکایت می کند. خیر در این اخلاق به میزانی که از احساس فرد به قدرت پرده برمی دارد خیر است؛ اگر خیری از او صادر شود از سر قهرمانی و آکندگی و بخشش است، نه از سر ترس و اجبار.

بنابراین، اخلاق خدایگان رو به برتری و طمع در آنچه بهتر است دارد؛ رو به اراده معطوف به زندگی و اراده معطوف به قدرت برای تحقق بخشیدن به خود. ولی بندگان، سرور را شر می بینند و کینه او را در دل می پرورند و میل به انتقام را در سینه خود می کارند. و چون ناتوانند، ناتوانی خود را با بازگونه سازی نامها جایگزین می کنند و چیزها را به عکس نامهای حقیقی شان می خوانند: به این ترتیب، احساس ناتوانی خود را «بی آزاری و خوش طینتی»، و ناتوانی در نشان دادن واکنش را «شکیبایی»، و عجز در فهم آرمانها را «فروتنی» می خوانند؛ همچنان که نیاز بنده به دیگران حاصل عدم اعتماد به نفس اوست، ولی او آن را «رحمت» می خواند و چاکری را «طاعت» نام می دهد و فرومایگی را «فروتنی» و عجز در انتقام را «عفو» و ...

نقد کننده نیچه از اخلاق در اساس متوجه مسیحیت است. به نظر نیچه، مسیحیت بود که این اخلاق زهدگروانه را رواج داد و اروپا را فروپاشاند. برای رهایی از این اخلاق-اخلاق بندگان- باید منبع آن آشکار و مبنای آن رسوا شود. برای این هدف باید اخلاق را به صورت گونه هایی از رفتار که از طبیعت انسانی و غرایز او، از جمله غریزه سلطه دوستی و اراده معطوف به قدرت، مایه می گیرند نگرست. آرائی که اخلاق را به نیرویی برتر (خداوند) یا «امر مطلق» صادر شده از عقل نسبت می دهند، به نظر او، نادرستند؛ به این دلیل که ارزشهای اخلاقی در جوامع و ادوار گوناگون تا حد تعارض، با یکدیگر تفاوت دارند. یک چیز در نظر همه مردم و در همه زمانها و همه جامعه ها خیر یا شر نیست و در نتیجه ارزش اخلاقی فرازمانی و فرامکانی نیست، بلکه از خود



آدمی و پیکره و عاداتها و عرفهای او برمی جوشد. نیچه به سان فیلسوفان عصر خود گرایش علم باورانه دارد. او باور دارد که سراسر اخلاق چیزی نیست جز زبانی که از احوال روانی، بیانی نمادین به دست می دهد و احوال روانی، خود چیزی نیستند جز زبانی نمادین که از فیزیولوژی جسم انسان حکایت می کنند. بنابراین مبنای اخلاق، فیزیولوژی، یعنی طبیعت است. به همین خاطر است که اخلاق بندگان (اخلاق مسیحیت) با طبیعت و قوانین آن ناسازگار است؛ اخلاق شفقت، رحمت، احسان، صبر و... اخلاقی است که با قوانین طبیعت و تکامل نمی سازد. تکامل و پیشرفت با اراده معطوف به زندگی و توانایی در زیستن و داشتن آرمان تحقق امر بهتر و اصلح صورت می گیرد. بدیل و گزینه اخلاق حاکم - اخلاق بندگان - یک چیز است: اراده معطوف به زندگی و تحقق «ابرمرد»؛ انسانی که به نظر نیچه سرنمون اخلاقی را تجسم می بخشد، بر اخلاق حاکم و گمراه کاریهای آن برمی شورد و بر شفقت و رحمت و صبر و تواضع و... شورش می کند و می کوشد شور زندگی برانگیزد و هر چه بیشتر خود برتر و زندگی والاتر را پدید آورد. این میلی است پیوسته، به آنچه بهتر و برتر و شایسته تر است. آشکار است که در اینجا نیچه در داروینیسیم مقبول در دوران خود فرو غلتیده است؛ داروینیسیمی که به ستیز برای بقا و انتخاب طبیعی و بقای اصلح باور دارد.^{۱۰}

۴. اخلاق: وجدان و منطق... و خرد: قربانی این کشاکش

طبیعی بود که آراء پیشین، واکنشهای اعتراض آمیزی را از جهات گوناگون برمی انگیزد. گرایشهای علم باورانه - با برگرداندن اخلاق و ارزشها به طبیعت جسمانی و فیزیولوژیک (تکامل باوری اسپنسر و روان شناسی جان استیوارت میل)، یا به عاداتها و عرفها و سنتهای اجتماعی (جامعه شناسی آگوست کنت، دورکیم، لوی برول)، یا به عجز بشری و خودفریبی ضعیفان و، افزون بر آن، عوامل فیزیولوژیک (نیچه)... - نه تنها استقلال را از ارزشهای اخلاقی می گیرند و نمی گذارند که بر همه چیز حکومت کند و هنجاری گردد که رفتار فردی و اجتماعی با آن سنجیده می شود، بلکه افزون بر اینها، با دین و عقل نیز برخورد می کنند. زیرا اگر بنا باشد که باورهای آدمی از بن به انطباعات حسی و ترکیب آنها بازگردند و باورهای جمعی نیز به «وجدان جمعی» یا عاداتها بازگشت کنند، دین نیز خود در سلک «باورهای» فردی و



جمعی ای که این ویژگی را دارند درخواهد آمد.

به سخن دیگر، اگر بنا باشد علم ریشه و شاخه های اخلاق را تفسیر کند، پس باید دین را نیز بتواند تفسیر نماید... حتی مهم تر از این، ارجاع اخلاق به حس و تجربه و زندگی اجتماعی به معنای استغنا از عقل و فروکاستن قدر و اهمیت آن است، و حتی انکار این نکته است که عقل چیزی غیر از حس و تجربه است. در اینجا است که واکنشهای اعتراض آمیز به علم باوری و نقدهای رادیکال نیچه ای تنوع می یابد. برخی از موضع دفاع از دین و سرچشمه الهی آن و این که ریشه و سرچشمه اخلاق، دین است آن را نقد کردند. برخی دیگر کوشیدند اخلاق را بر مبانی دیگری، مستقل از دین و عقل هر دو، بنیاد گذارند. بعدها کسانی پیدا شدند که به دعاوی اینان و آنان نگریستند و از آن به پدیده «افول عقل» یاد کردند و یا در این نگرشها، عقل را استعفا دیده و پادشاه بی رعیت دیدند؛ همچنان که در پی خواهد آمد. یکی از نیرومندترین نقدهای فلسفی علم باوری و رهیافتهای خردباور، بویژه رهیافتهای سرچشمه گرفته از کانت، نقد هانری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱) فیلسوف پرآوازه فرانسوی است. این فیلسوف - که در نیمه نخست این سده جایگاه ویژه ای در اندیشه فلسفی از آن خود ساخت - نگرش نوینی برای خود به دست آورد که از لحاظ روش بر پایه «حدس» و شهود، و از لحاظ نوع اندیشه بر پایه مفهوم «دیمومت» می ایستاد. او آشکارا میان «ماده» و «موجود زنده» تمایز می افکند: ماده به کم و امتداد باز می گردد و به مکان ارتباط دارد و موضوع علوم طبیعی، مانند فیزیک و جز آن، است و روش پژوهش آن روش علمی تجربی است. ولی موجود زنده، بعکس، به کیف و پیوستگی و سیلان رجوع می کند و با زمان پیوند دارد و گوهر آن «دیمومت» است. راه ادراک و دستیابی بدان حدس و درون بینی است: درون بینی شناختی بی میانجی است که با آگاهی کامل و دشوار به موضوع و با در آغوش کشیدن جوهریت آن، بی میانجی زبان و نمادهای آن و بی دخالت خرد و مقوله های آن، انجام می پذیرد. حدس و شهود برگسونی گونه ای «کاوش روحانی» بر پایه همدلی است که به یاری آن می توان «نبضهای واقعیت» را حس کرد. برگسون می اندیشد همه فیلسوفان از افلاتون و ارسطو گرفته تا دکارت و اسپینوزا و کانت و اسپنسر زمان را به حد یک ابزار فرو کاسته، و دگرگونیها را به سود ثبات فرو گذاشته، و دیمومت و حرکت و تحول و سیلان را به سود مکان و سکون و ابزاری بودن جامد، قربانی کرده اند. در حالی که حقیقت زمان برای آدمی - موجود آگاه - همانا دگرگونی و سیلان و در نتیجه، بالندگی و شکوفایی است. دیمومت و استمرار در نظر او تعبیری است از



تکامل موجود زنده و گذر کردن او از حالتی به حالت دیگر که در آن، گذشته همواره در اکنون حضور دارد؛ دیمومت پلی میان گذشته و اکنون است.

بنابر این برگسون به تکامل باور دارد ولی نه به تکامل فیزیولوژیک و ابزاری که در اثر محیط و نیازمندی و دیگر عوامل بیرونی مانند تصادف و جز آن پدید می‌آید (آنچنان که تکامل باورانی همچون داروین و اسپنسر می‌گویند)، بلکه تکامل مورد اعتقاد او تکاملی زنده است که بر سطح زندگی سطح دیمومت انجام می‌گیرد و «تکانه حیاتی» آن را می‌آفریند و گرایش روحانی است که در زمانی خاص و مکانی خاص جوشیده است. به سخن دیگر، جوشش درونی حیات است که در وقت و نقطه‌ای دور آغاز شده و سپس تداوم یافته، جوشیده و گسترش پیدا کرده و به همه اجسام سرایت نموده و پی در پی و نسل به نسل گذر کرده و بر همه اجناس و انواع کائنات توزیع شده و در افراد و اشخاص انتشار یافته است و چون مسأله متعلق به جوششی حیاتی، تکامل یابنده و رو به سوی کمال وجود است، بنابراین تکاملی خلّاق و آفرینش‌گرانه است و می‌توان گفت که خود خداست. (در اینجا است که برگسون خشم کلیسا و دین مردان را برمی‌انگیزد. او با آن که مسیحی نبود و از پدر و مادری یهودی زاده شده بود، در پایان زندگی خود تصریح کرد که به کاتولیسیسم بسیار نزدیک شده، اگرچه بدان ایمان ندارد.)



«تکانه حیاتی» یا «تکامل خلّاق» به نظر برگسون سه راه را طی کرده است: راهی که به فروترین مرتبه زندگی ختم شد، مرتبه‌ای که در آن خاموشی و فروخفتگی بود و از آن به «نبات» تعبیر می‌شود؛ راهی که از این مرحله درمی‌گذرد تا به «غریزه» که ویژگی حیوان است برسد؛ و راه آخر که گامهایی پخته‌تر در تکامل و پیشرفت برداشت تا به «هوشمندی» (یا خرد) که ویژگی انسان است دست یابد. این مراتب آن گونه که فیلسوفان از ارسطو تا اسپنسر می‌پندارند مراتب طولی و مراحل تکامل نیست، بلکه عبارت از مسیرها یا رهیافتهای یک مؤثر و فاعل است که پس از جوشش و در هنگام رشد و انتشار تقسیم پذیرفته است. بنابراین، اختلاف میان نبات و حیوان و انسان تنها اختلاف در درجه نیست، بلکه اختلاف ماهوی نیز هست و در نتیجه، هیچ یک از آنها ریشه آن دیگری نیست: حیوان آن گونه که داروین‌یسم می‌گوید اصل انسان نیست، بلکه هریک از آن دو زاده روند مستقلی از روندهای «تکانه حیاتی» هستند. با تطبیق اندیشه «تکانه حیاتی» بر گستره اخلاق، برگسون میان دو گونه اخلاق تمایز می‌نهد: اخلاق بسته که اخلاق جوامعی است که تکامل و رشد در آنجا در سطح غریزه مانده و متوقف شده و در نتیجه فرو بسته بر خود گردیده و

مانند کندوی زنبور و خانه مورچه شده است؛ و اخلاق باز که سراسر هوشمندی و جنبش و آفرینش و ابداع است و در برابر انسانیت، افقی گسترده و بی کران می‌گشاید... «اخلاق بسته» تنها مختص جوامع ویژه‌ای همچون جوامع بدوی نیست، بلکه اخلاق هر جامعه‌ای است که تن به تکلیف‌ها و الزامات مجموعه‌ای از رفتارها و نظامی از عاداتهایی می‌دهد که قائم بر غریزه اجتماعی است؛ غریزه‌ای که نقش و کارکرد آن حفظ انسجام اخلاقی به وسیله حاکم کردن مصلحت جمعی و وجدان جمعی بر فرد است. کوتاه سخن آن که، اخلاق بسته آن نوع اخلاق اجتماعی است که از غریزه حیات برمی‌آید و ماهیتی زیست‌شناختی دارد.

«اخلاق باز» اما، اگرچه سرچشمه‌ای زیست‌شناختی دارد- زیرا یکی از تجلیات تکانه حیاتی است- نه از الزام عقلی صادر می‌شود و نه از فشار اجتماعی... بلکه از گرایش متعالی‌ای مایه می‌گیرد که همواره رو به ارزشهای برین دارد؛ ارزشهایی که اخلاق اجتماعی از آن غافل است. این، پاسخگویی فرد به ندای حیات برتر و متعالی است. به این ترتیب «اخلاق بسته» اخلاقی در خدمت و حمایت جمع، خواه خانواده، خواه قبیله و خواه ملت است، ولی «اخلاق باز» انگیزش به سوی عمل به سود انسانیت است؛ میل به محبت آدمی و دریافت کمال اخلاقی است و این هدف اگر در نوع بشری تحقق نیابد، دست کم در شخصیت‌های ویژه و برجسته مجال پیدایش خواهد یافت؛ شخصیت‌هایی که تکانه حیاتی آنها را فراگرفته و آنها را نابغه و قهرمان و پیامبر و اصلاحگر، و منادیان محبت و ایثار و رسولان ارزشهای جاودانه روحانی گردانده است؛ کسانی که در هر عصری برگزیده و «نخبه» هستند و از نیروی شگفت‌انگیزی برخوردارند که سرچشمه آفرینش آنها در هنر و دانش و تمدن است. این نیرو یا توانایی فایق بر احساس و انفعال و همدلی را برگسون حدس و شهود می‌نامد: مؤثری درونی، نه بل خود درون و وجدان: بصر او و بصیرت او. آیا برگسون توانست جایگاه از دست رفته اخلاق را بدان بازگرداند؟ آیا او توانست بنیادی برای آن پی‌ریزی کند که ضامن استقلال آن باشد؟

برگسون «اخلاق بسته» جاری در جوامع را به مشابه موضوع تفسیر علمی وامی‌نهد؛ موضوعی که این یا آن گرایش علم باورانه به گونه خاص خود بدان می‌پردازد. آنچه برای او مهم است «اخلاق باز» است؛ اخلاقی که اصلاح‌گرایان و تجدیدگران و نوسازان بدان بشارت می‌دهند؛ همان اخلاق ایده‌آلی که تن به مقوله‌های علم و روش آن نمی‌سپرد... اگر این به معنای نجات دادن ارزشهای عالی باشد برآستی به بهای گرانی تمام می‌شود: قربانی شدن عقل و جایگزینی



«وجدان».

راست آن است که آنچه برگسون تکانه حیاتی می خواند نامعقول و فهم ناشدنی و تعقل ناپذیر است. مبنای این فرضیه خود آن است و، جز مثنی تشبیه و تمثیل، راهی برای شرح و بیان آن نیست. در اینجا است که شهودباوری و درون بینی برگسونی با گرایشهای علم باورانه یکی می شود. هر دو عقل را به نفع گزینه ای دیگر از میان می برند؛ چه آن بدیل، احساس و تجربه باشد و چه درون بینی و وجدان. در همین هنگام است که پوزیتیویسم تکامل می یابد و به گستره منطق گام می نهد: پوزیتیویسم منطقی (که تجربه باوری منطقی نیز نامیده می شود) که از نامورترین پیروان آن رودلف کارناب (۱۸۹۱-...) منطقدان آلمانی است.

مبنای کارناب، مانند دیگر منطقدانان پوزیتیویست، «تحلیل منطقی زبان» است: زبان عبارت از واژه هایی است که به صورت جمله درمی آید و در منطق «گزاره» نامیده می شود. به نظر کارناب گزاره ها دو گونه اند: گزاره های تحلیلی که اساساً همان گزاره های ریاضی هستند و صوری اند و از واقعیت هیچ خبری نمی دهند. مانند: «این کاغذ یا سپید است یا سپید نیست». در اینجا ما در برابر گزاره ای هستیم که نه می توان گفت صادق است و نه می توان گفت کاذب است؛ بنابراین، این گزاره ای تحلیلی است. گونه دوم، گزاره های ترکیبی است. مانند این گزاره که: «این کاغذ سپید است.» تنها این دسته از گزاره ها هستند که دارای معنایند و می توان به صدق و کذب آنها را توصیف کرد. زیرا خبر از واقعیتی می دهند که ممکن است در خارج روی داده باشد. ولی دیگر گزاره هایی که در این دو دسته جا نمی گیرند، یکسره بی معنایند. پیشاپیش این گزاره های بی معنا گزاره های مابعد طبیعی و اخلاقی قرار دارند. گزاره های مابعد طبیعی مانند «خدا هست» و «تکانه حیاتی است که همه موجودات زنده را سمت و سو می بخشد». گزاره هایی از این دست نمی توانند نه صادق و نه کاذب باشند. زیرا ما راهی برای اثبات مدعای آنها نداریم و بنابراین بی معنایند. گزاره های اخلاقی نیز اگرچه صورت گزاره های خبری را دارند، مانند «قتل جرم است»، ولی در واقع گزاره هایی انشائی اند. یعنی عبارت از فرمان و امرند. گزاره یاد شده به معنای «قتل نکن» است. زیرا جرم یکی از اشیاء واقعی نیست، بلکه آن «چیزی است که نباید انجام شود». پرهیز از قتل واجب است و این حکم نه عقلی است و نه تجربی، بلکه حکایت از نفی ظلم می کند و خاستگاه آن عاطفه و انفعال و احساس است.

البته این هرگز بدان معنا نیست که کارناب ضد اخلاق است. همه آنچه او می گوید این است



که گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی بی معنا و از نظر تجربی تحقیق ناپذیرند و در نتیجه، کوشش برای بنیاد کردن اخلاق بر پایه خرد (کانت) یا بر پایه درون بینی و عاطفه (برگسون) به کلامی می انجامد که نه صدق آن را می توان اثبات تجربی کرد و نه کذب آن را؛ بلکه کلامی است که حکایت از خواهشی درونی می کند... ۱۲

برگسون عقل را به دور افکند و درون بینی و همدلی را به جای آن نشاندد... کارناپ و مکتب او معقولیت را منحصر در گزاره‌های ریاضی و علمی دانست... در هر دو حالت، قربانی واقعی عقل است؛ همچنان که در گرایشهای علم باورانه‌ای که در پایانه سده گذشته شکوفا شد چنین بود. آیا می توان چنین داوری کرد که سده بیستم سده عزل عقل از مقام خویش است؟

۵. خرد هنجاری و خرد ایزاری

یکی از ناسازه‌های اندیشه اروپایی در این سده، سده بیستم، ناسازه‌ای است که در پیشرفت فراگیر و گسترده علم و تکنولوژی از یک سو، و فروپاشی و نابودی خرد و حتی خردستیزی از سوی دیگر، بازتاب می یابد. گرایشهای علم باوری که در پایان سده گذشته و سالهای نخستین سده کنونی حاکم شدند، همه، حس و تجربه را بر صدر می نشاندد و از قدر عقل می کاستند؛ همچنان که نقد رادیکال نیچه از اخلاق و متافیزیک، به طور کلی متضمن فروپاشی عقل - به اصطلاح گئورگ لوکاچ - بود. برگسونیسم نیز شهود و همدلی را به جای خرد می نشاندد. پس از آن نیز پوزیتیویسم منطقی در کارآمد و معرفت و معنا را در گزاره‌هایی که تحقیق پذیر تجربی هستند منحصر ساخت... .

به این ترتیب این رهیافتها، همه، به رغم اختلاف و تناقضشان با هم، خرد ستیزند و عقل را بر نمی تابند و گستره آن را تنگ می گیرند.

نخستین پرسشی که در اینجا به ذهن نیش می زند، این است که این عقلی که بیشینه رهیافتهای فکری اروپایی و امریکایی در سده بیستم، به رغم اختلاف و کشمکش درونی خود، آن را طرد می کنند چگونه عقلی است؟

پاسخ این پرسش را در مکتب فلسفی ای می توان یافت که تنها اخیراً به گونه ای شایسته مورد توجه قرار گرفته است. این مکتب که مکتب فرانکفورت نامیده می شود در دهه چهل با دو فیلسوف همدل و همراه، ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو، بنیاد نهاده شد و کوشش خود را برای





پی ریزی نظریه انتقادی به کار گرفت. کانون این نظریه نقد عقل و بویژه نقد آنچه هورکهایمر «خرد ابزاری» می نامید، است و در نتیجه، اعتبار دوباره بخشیدن به «خرد عینی» یا هنجاری. آنچه می آید گزیده کوتاهی از آموزه های این مکتب بر پایه کتاب کسوف عقل هورکهایمر است. ویژگی خردابزاری به نظر این فیلسوف آلمانی این است که نیرو و ملکه طبقه بندی و استقرار و استنتاج است؛ ملکه ای که ویژه آدمی است و عبارت است از فعالیتی تجربیدی به هنگام انجام فرآیند اندیشیدن. آنچه این «خرد ابزاری» را متمایز می گرداند، این است که همه توجه و دغدغه آن به روش است. یعنی به شیوه عمل خود و به درونمایه موضوعی که بر روی آن کار می کند نمی پردازد. بنابراین این خرد، تنها، ابزاری برای دستیابی به شناخت موضوع است. و به همین خاطر «خرد ابزاری» خوانده می شود.

به سخن دیگر، به هیچ روی به اهداف و غایات، آگاهانه یا ناآگاهانه، نمی اندیشد و پروا ندارد که نتایج و فرآورده های به دست آمده، آیا بر پایه معیار کلی معقولیت و قبول عام، معقول و مقبولند یا نه. اگر به غایتها و نتایج نگاهی نیز بیفکند همانا جنبه ای شخصی دارد؛ یعنی از آن جهت که به شخص پژوهشگر، فرد انسان یا مصلحت جمعی او، خدمت و یاری می کند. بدین روی، «خرد شخصی» نیز نامیده شده است.

«خرد شخصی» به دو معناست: یکی معنایی معرفت شناختی، یعنی ملکه فردی شخصی دستیابی به معرفت که از پایه بر نیروی شناخت شخصی و، در پیشاپیش آن، احساس و تجربه تکیه می کند. دوم به معنایی اخلاقی، یعنی اگر نگوییم یگانه دلمایه آن، دست کم دغدغه بنیادی آن سود شخصی است.

این خرد ابزاری یا شخصی که در سده بیستم حاکم شد، موجب پیشرفت فن آوری و نیز چیرگی و سیطره و استعمار و همچنین رفعت شأن فرد و فردباوری در اروپا و امریکا گردید. این خرد ابزاری، شخصی، عمل باور و...، به جای گونه دیگری از خرد که در گذشته تاریخ غلبه داشت نشسته بود: «خرد عینی» یا هنجاری. در روزگاران گذشته انگاره ای از خرد وجود داشت که سراسر با ویژگیهای خرد ابزاری ناسازگار بود. چه در دوران یونان و چه در دوران سده های میانه یا در دوران نوزایش اروپایی و تا نیمه سده نوزدهم، همه حکیمان و فیلسوفان و اندیشه گران خرد را نه تنها ملکه ای ذهنی برای دستیابی به معرفت می دانستند و آن را ویژه آدمی می انگاشتند؛ بلکه آن را منطبق یا نظامی از روابط قائم میان چیزها در طبیعت، و نیز در میان مردم و جامعه،

می دانستند. این خرد «عینی» یعنی خردی که به گونه‌ای مستقل از آدمی فرض می‌شد، معیار کلی معقولیت و امر اخلاقی و ... به شمار می‌رفت. منظومه‌های فلسفی بزرگ از افلاتون و ارسطو تا فیلسوفان سده‌های میانی و مکتب‌های فلسفی ایده‌باورانه در دوران مدرن و حتی فلسفه‌های ماده‌باورانه‌ای چون مارکسیسم، همه بر پایه‌ی انگاره‌ای عینی از خرد بنیاد شده بودند: نظام طبیعت و جریان حوادث بر وفق قانون نسبیت با نظام عقل بشری سازگاری می‌کردند؛ گویی این پاره‌ای از آن یا جلوه‌ای از مظاهر آن بود. معقولیت، نیز توافق و تطابق اندیشه، از لحاظ درونمایه و نظام، با موضوع اندیشه و نظام آن بود؛ در صورتی امری معقول به شمار می‌رفت که وجود ذهنی آن درست با وجود عینی برابر می‌بود. ارزشهای اخلاقی نیز چنین بودند؛ آنها از فرد مستقل فرض می‌شدند؛ خیر نه تنها به نظر این یا آن شخص خیر بود، که در نظر همه‌ی مردم خیر به شمار می‌رفت. گویی خیر مستقل از آدمی، هستی دارد. به همین خاطر بود که معقولیت، معقولیت رویدادها و معقولیت رفتار بشری، با هماهنگی شان با نظام کل و ساختار عینی آن سنجیده می‌شد و نه فقط با خواست آدمی و اهداف او. به این معنا خرد، داور انگاشته می‌شد. یعنی مبنای بازشناسی راست و دروغ، درست و خطا، و نیک و بد. معیار حقیقت مطابقت امر ذهنی با امر واقعی بود.

باور به خرد عینی، به این معنا، مقتضی نفی خرد شخصی نیست، بلکه مقتضی آن است که خرد شخصی بیانی جزئی و محدود از معقولیت کلی - که معیارهای سراسر کائنات و چیزها از آن وام می‌گیرند - شمرده شود. در خرد عینی تأکید بیشتر بر اهداف و غایات است و نه فقط بر ابزارها، در حالی که خرد شخصی تنها به ابزارها دیده می‌دوزد و به مشروعیت خرد عینی و هنجاری به هیچ روی باور ندارد.

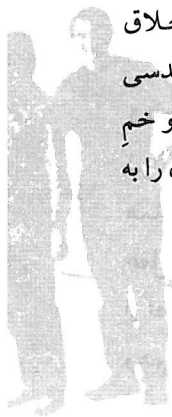
خرد عینی نیز به دو معنا عینی است: یکی به این معنا که بخشی از خرد جهانی است؛ یا این که عبارت از معقولیتی است که در هستی سرایت می‌یابد و بنیاد نظام و انسجام پاره‌های آن و فراگیری پدیده‌ها و رویدادهای آن است. دوم به این معنا که وظیفه‌ی این عقل ایجاد سازگاری و هماهنگی میان اندیشه و رفتار انسان و این معقولیت است. به نظر هورکهایمر بحرانی که امروزه عقل با آن پنجه در پنجه درافکنده است در این واقعیت خلاصه می‌شود: عقل به جایی رسیده که یا از تصور عینیتی این چنینی (عینیت خرد عینی) درمانده و ناتوان شده و یا آن را چیزی جز پندار و وهم نمی‌داند. این رویکرد یا ناتوانی آن قدر گسترده شده که بتدریج درونمایه‌ی عینی همه‌ی مفاهیم



عقلی را نیز در بر می‌گیرد. نتیجه آن که، دیگر هیچ واقعیت خاصی وجود ندارد که بتواند به مثابه معقول فی‌ذاته نمایان شود. همه مفاهیم اساسی از محتوای خود تهی شده و به غلافهای صوری شکلی بدل گردیده‌اند. به این ترتیب هرچه عقل در شخص‌گرایی فرو می‌گلتد، بیشتر به قالبهای صوری تحول می‌یابد.

نتایج نظری و عملی این تحول، به نظر هورکه‌ایمر، مهم و سرنوشت‌ساز است. چرا که پذیرش دیدگاه شخص‌باورانه که جز به خرد ابزاری ایمان ندارد، به معنای ناتوان دانستن اندیشه از تشخیص مطلوب فی‌ذاته بودن هر هدفی است. در نتیجه، تمسک به سرنمونها و هنجارهایی که سنجۀ رفتار و باورهای ما هستند و نیز دستاویزی به مبانی ارزشهای اخلاقی و عمل سیاسی و حتی همه پیمانها و کنشهای ما، تحت حکومت چیزی غیر از عقل هستند؛ زیرا حقیقت و منفعت منوط به آزمون و تجربه هستند و اندیشه در این وضعیت در گرو اشارتهای حسی و تجربی است و به ابزای برای فعالیت‌های جامعه بدل می‌شود، در حالی که از فرایش نهادن الگو و سرنمونی برای پیروی ناتوان است. در این صورت، خرد تنها نیرو و ملکه‌ای برای نظام‌سازی است.^{۱۳}

پس از این همه، برای همراهی بیشتر با هورکه‌ایمر و نظریه انتقادی او چندان مجال گشاده و گسترده نیست. تنها این نکته گفتنی است که اگرچه آراء این فیلسوفان انتقادی چه بسا از شرایط جنگ جهانی دوم تأثیر پذیرفته باشد و به گونه‌ای واکنش به رویدادی باشد که خود، فرآورده خرد ابزاری تکنولوژیک و سودباور بود، با این همه، دلمایه و ذهن مشغولی این مکتب امروزه در حال گسترش و ژرفایابی است و در پی آن است تا رهیافت اندیشگی بالنده‌ای پدید آورد که از خطرهای دامهای فرو رفتن در گرایش ابزار انگارانه و شخص‌باورانه به خرد پرده بردارد و فیلسوفان را به زنده کردن دوباره خرد عینی-هنجاری فراخواند و در نتیجه، اعتبار رفته اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی را بازگرداند؛ بویژه آن که پیشرفت علمی در گستره زیست‌شناسی و پزشکی و مهندسی ژنتیک، دستاوردهای تازه‌ای به ارمغان آورده که معقولیت و اصول اخلاقی را در پیچ و خم دشواری ژرفی می‌افکند و در برابر، هم‌اوردجوییهای نوی می‌نهد که تاریخ، تاکنون مانند آن را به یاد ندارد.

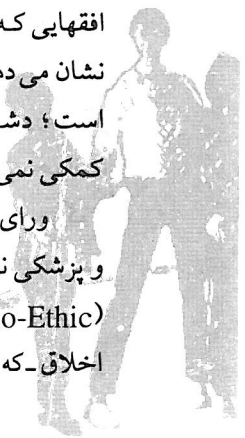


۶. اخلاق... و «اخلاق زیست‌شناسی»

اگر مشکل و مسأله اخلاق را آنچنان که از پایان سده گذشته تا پایان سده کنونی تکامل یافته از چشم انداز تاریخ علم بنگریم خواهیم توانست به آسانی چگونگی ارتباط آن را با تکامل زیست‌شناسی تبیین کنیم. چرا که بحران اخلاق در اواخر سده گذشته در پیشرفت حیرت‌انگیز زیست‌شناسی ریشه داشت. پیشرفتی که علم اخلاق را در «بحران مبانی» ای تمام عیار انداخت و کاخ عقلانی بر ساخته کانت، در سده پیش از آن، را یکسره فرو ریخت.

پیشرفت شگفت‌آور زیست‌شناسی با نظریه تکامل داروین در اواخر سده گذشته بسیاری از رهیافت‌های اندیشگی و گرایش‌های علمی را واداشت تا اخلاق را بر پایه علم بنا کنند؛ به این صورت که آن را به سویه فیزیولوژیک یا روانی یا اجتماعی پیوند دهند و در نتیجه، استقلال علم اخلاق را از آن بستانند و به آن ماهیتی نسبی و تکامل‌یابنده بخشند. نقدها و واکنش‌هایی که این کوششها برانگیختند - چه آنهایی که صبغه رادیکال‌تری داشتند (نیچه) و چه آنهایی که تلاش می‌کردند اخلاق را نجات دهند و بیرون علم آن را دوباره بنیاد نهند (برگسون) - نتوانستند بنیاد تازه‌ای برای اخلاق پی‌ریزی کنند؛ بنیادی که معقولیت آن را بازگرداند و آن را از نسبیت برهاند. خرد ابزاری بر سراسر سده بیستم سایه افکند و سود و پیروزی و فردباوری، ارزش‌های حاکم در پژوهش علمی و جز آن گردید. بار دیگر، در دهه‌های اخیر، جهش عظیمی در زیست‌شناسی و بویژه در زمینه ژنتیک پدید آمده است؛ جهشی مهم‌تر و گسترده‌تر از جهشی که در سده گذشته، با نظریه تکامل داروین پدید آمد. افق‌هایی که نظریه تکامل در زیست‌شناسی گشود به بنیاد اخلاق یاری کرد، ولی افق‌هایی که امروزه در برابر علم و کاربرد پزشکی آن و بویژه در عرصه مهندسی ژنتیک گشوده شده نشان می‌دهد که اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی دچار دشواریها و بن‌بست‌های بی‌سابقه‌ای شده است؛ دشواریهایی که نه تنها به تأسیس بنیاد فلسفی نظری تبیین‌کننده ارزش‌های اخلاقی هیچ کمکی نمی‌کند بلکه همین ارزشها را نیز به تحدی و چالش می‌خواند.

ورای بازگشت به اخلاق، زوال ارزش‌های اخلاقی در اثر پیشرفت علم در عرصه زیست‌شناسی و پزشکی نهفته است. این بازگشت بویژه در پیدایش اخلاق [یا اصول اخلاقی] زیست‌شناسی (Bio-Ethic) مجال بازتاب یافته است. این نوشتار را با تعریف این شیوه نو اندیشیدن درباره مسأله اخلاق - که امروزه از مهم‌ترین مسائل اندیشه معاصر به شمار می‌رود - به پایان می‌بریم.



در زبانهای اروپایی دو واژه هست که معادل واژه «اخلاق» به شمار می‌رود. واژه نخست یونانی تبار است؛ Ethic از Ethos. واژه دوم ریشه‌ای لاتینی دارد؛ moral از Moros. هر دو واژه به یک معنا هستند: عاداتهای اخلاقی.

تقریباً تا نیمه دوم این سده در نوشته‌های فلسفی و اخلاقی بیشتر Moral به کار می‌رفت. ولی امروزه چند دهه‌ای است که واژه Ethic جایگزین آن شده و کاربرد آن دیگری را بی‌فروغ ساخته است. در زبان عربی دو کلمه مترادف به یک معنا (=اخلاق) وجود ندارد. واژه «ادب» که در اصل به معنای رفتار نیک است (از ادب تادیباً و نیز آداب خوردن... آداب روزه...) امروزه تنها به معنای گونه‌ای آفرینش و تولید فکری در زمینه شعر و داستان و رمان و... به کار می‌رود، و جز در کاربرد عامیانه بر رفتار نیک دلالت نمی‌کند. به همین خاطر بسیاری از نویسندگان عرب واژه «اخلاق» را در معنای Moral و «اخلاقیات» را در معنای Ethic به کار می‌برند. تفاوت معنای این دو واژه در اندیشه معاصر اروپایی این است که واژه Moral به رفتار فردی اشارت دارد، در حالی که واژه دوم (Ethic) به ارزشهای خاص جامعه. به سخن دیگر، «اخلاق (Moral) فضای فضیلت فردی را سامان می‌بخشد و اخلاقیات (Ethic) فضای ارزشهای اجتماعی را».^{۱۴}

اصطلاح «اخلاق (Ethic) حرفه‌ای و شغلی» از همین جا پدید آمده است و در هنگامی به کار می‌رود که مربوط به حرفه‌ای اجتماعی باشد. مانند «اخلاق پزشکی» یا «اخلاق وکالت»...، ولی اخلاق زیست‌شناسی یا Bio-Ethic تنها اخلاق حرفه‌ای زیست‌شناسی نیست، بلکه اخلاق کاربردهای پزشکی نیز هست. از پژوهشگر زیست‌شناس خواسته می‌شود که به هنگام کاربرد آزمایشها بر آدمی، به مرزهای معینی متعهد و ملتزم باشد؛ به همین خاطر است که گاه ناگزیر می‌شود آزمونها را بر روی حیوان انجام دهد؛ در واقع، این اخلاق شغلی است که او را بدین کار وامی‌دارد. این امر بسیار قدیمی و معروف است. ولی کاربردهای پزشکی در عرصه زیست‌شناسی و ژنتیک امروزه مسائل اخلاق‌ای از نوعی دیگر به وجود آورده و طرح کرده است. امروزه دیگر مسأله، آزمایش بر روی انسان نیست، بلکه سخن از تغییر انسان و حتی هتک حرمت جوانب اساسی‌ای در اوست که پیش از این علم توان دست‌اندازی به آنها را نداشت: جنبه جنسیت و مرگ و زندگی و... آنچه در عرصه زیست‌شناسی پدید آمده و در راه پیدایش است، به پژوهشگران در سه گستره اساسی زندگی بشر قدرت تغییر و تصرف می‌بخشد: گستره تولید مثل و ایجاد نسل (جنس)، گستره وراثت، و گستره هوش و خرد (مرگ و زندگی). مسأله اخلاق‌ای که در اینجا مطرح است در



این پرسش خلاصه می شود که: علم تا کجا حق تصرف و تحکم در این عرصه ها را دارد؟ این پرسش، کانون بحث در «اخلاق زیست شناسی» است. این اصطلاح نوین که نام و عنوان جمعیت‌های محلی و بین‌المللی گردیده به چه معناست؟ (مانند انجمن ملی اخلاق در فرانسه و انجمن بین‌المللی اخلاق زیست شناسی در یونسکو) بیش از دو دهه است که این اصطلاح پدید آمده تا بر مجموعه مسائل اخلاقی‌ای دلالت کند که مختص زندگی و موجود زنده است. سپس مفهوم آن گسترده شد و مسائلی را که در چارچوب رابطه میان انسان به مثابه روح و نفس و موجود زنده با زیست بوم طبیعی و اجتماعی او مطرح است در بر گرفت. با جهش نوین زیست شناسی در عرصه ژنتیک و بویژه پیدایش کاربردهای نوین در تعیین جنس فرزندان، اصطلاح اخلاق زیست شناسی به گونه‌ای به کار رفت که به این کاربردها و مشکلاتی که از جهت اخلاقی برمی‌انگیزند، اشارت کند. یکی از این مسائل، موضوعه‌هایی هستند که به امکانات نوین زیست شناسی پیوند دارند: امکان منجمد کردن جنین و امکان امتناع زن از رهاسازی جنین در دل خود، امکان تولید جنین‌هایی از دو مادر و دو پدر، و امکان انتخاب جنس نوزاد با دستکاری در بیضه‌ها و ... افزون بر اینها، مسائلی است که به حرفه پزشکی و رابطه پزشک با بیمار و فرزندان او تعلق دارد: اگر پزشک در بیمار ژنی بیابد که عامل انتقال بیماری مزمنی باشد، بیماری‌ای علاج‌ناپذیر یا گونه‌ای نقص عضو و معلولیت، آیا مجاز هست که بیمار را از آن آگاه کند؟ موضع چنین کسی که خود را محکوم می‌بیند به آوردن فرزندان و نوادگانی که از راه وراثت به بیماری ویژه‌ای دچار شده‌اند، چه می‌تواند باشد؟

نیچه در اواخر سده گذشته از «بی‌اخلاقی» سخن گفت. هرگز مراد او رهایی مطلق از اخلاق و پیروی از هوس و سقوط در اباحیگری مطلق نبود؛ بلکه هدف او تاکید نهادن بر ضرورت رها شدن از چنبره اخلاق حاکم، به هنگام پژوهش تاریخ اخلاق و نقد ارزشها بود، درست همان طور که دانشمند پژوهشگر یکی از پدیده‌های طبیعی یا اجتماعی یا روانی، مراقب و آگاه است که از تأثیر این پدیده بر خود دور بماند... این همان «روح عینیت»ی است که نیچه می‌خواست آن را از عرصه علم به گستره اخلاق منتقل کند.

با همه آنچه آوردیم، آیا سده بیست و یکم سده بازگشت به اخلاق خواهد بود؟

به چه معنا، و بر کدام مبنا؟

این پرسشی است که وضعیت کنونی علم موجب می‌شود که آن را مطرح کنیم، ولی ما هیچ

راهی برای دستیابی به پاسخ آن نداریم.



پی نوشتها:

۱. افلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، (القاهرة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [١٩٧٤]).
 ۲. من اين جمله را با ترجمه مرحوم بزرگمهر از سخن كانت آورده ام. نگا. كاپلستون، تاريخ فلسفه، ترجمه اسماعيل سعادت و منوچهر بزرگمهر، شركت انتشارات علمي و فرهنگي و انتشارات سروش، چاپ دوم، تهران، ١٣٧٥، جلد ششم، ص ٣٢٧. [مترجم]
 ۳. همان، ص ٣٣٥. (مترجم)
 ۴. همان، ص ٣٣٤. (مترجم)
 ۵. نگا. عادل العوا، المذاهب الاخلاقية؛ عرض و نقد. ٢ ج (دمشق، مطبعة الجامعة السعدية ١٩٥٨).
 6. Lucien Lévy-Bruhl, La Philosophie d'Auguste Comte.
 7. John Stuart Mill, L'Utilitarisme (Paris: Librairie Félix Alcan[s.d]).
 ۸. ليفى برون، الاخلاق و علم العادات الاخلاقية، ترجمه محمود قاسم، مراجعة السيد محمد بدوى (القاهرة، مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٥٣).
 ۹. جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، ترجمه جورج طعمه، ٢ ج (بيروت: دارالثقافة ١٩٥٥). [اين كتاب با ترجمه مرحوم پاينده به فارسى درآمده است]
 ۱۰. فؤاد زكريا، نيته، نوايح الفكر الغربى، ١ (القاهرة، دارالمعارف، ١٩٥٦)؛ عبدالرحمن بدوى، نيته، ط ٣ (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦).
 - Friedrich Wilhelm Nietzsche: La Volonte de puissance; essai d'une transmutation de toutes les valeurs (études et fragments) traduit par Henri Albert, Quvres complètes de Friedrich Nietzsche. 2vols (Paris: Société du Mercure de France, 1903) et Ainsi parlait Zarathoustra (Paris: Gallimard, [s.d])
 ۱۱. هنرى برجسون، التطور الخالق، تلخيص و تقديم بديع الكسم (القاهرة: دارالفكر العربى، [د.ت] و زكريا ابراهيم، نوايح الفكر الغربى، ٣ (القاهرة: دارالمعارف، ١٩٥٦).
 ۱۲. زكريا ابراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٦).
 13. Max Horkheimer, Eclipse de la raison (Paris. Payot, 1974)
 14. Dominique Lecourt, Aquoi Sert doen La Philosophie (Paris, Presses universitaires de France, 1993), Alain Leroux, Retour de l'ideologie (Paris, Presses universitaires de France, 1995) et Bertrand Saint-Servin, La Raison au XXème Siécle (Paris: Editions du Seuil, [s.d]).
- * اين نوشتار، برگردان مقاله اى است كه در كتاب زير آمده است:
- الجابرى، محمد عابد. قضايا فى الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الاولى. بيروت ١٩٩٧.

