

توازی علم و اخلاق اجتماعی

سیدمرتضی مردیها



آنچه در آن روی می دهد و هر آنچه علم از آن روایت می کند، راهی به سوی کشف یا تأسیس شایسته ها و بایسته ها نمی گشاید. این فقره ها، یا ترجمان احوال عاطفی است و سرانجام به پاره ای خوشامدها و بدآمدها فروکاستنی است و یا اگر هم چنین نباشد و بتوان از آن دستگاهی منظوم برکشید، این قدر هست که بنای آن بر مبانی علمی و اخباری، منطقاً نارواست و از یکی به دیگری راهی نیست؛ برای مثال، از این که روند نظام طبیعت بر تنازع بقاست، در نمی آید که باید علیه قوی پنجه گان شورید و نظامی عادلانه ساخت و یا این که باید خردان و پستان را کوبید و بارشد تکاملی همسو شد. به این سان رشد علوم و پرده برداری معرفت از طبیعت، هرچند بر جدالهای

از هنگامی که دیوید هیوم، تجربه گرای مشهور انگلیسی، میان قضایای علمی و اخلاقی خط کشید و این دو حوزه را کاملاً متفاوت دانست، اهل تحلیل این نکته را از او آموختند که تنها با ارتکاب یک مغالطه منطقی می توان قصه ای سرود که با گزاره های خبری آغاز کند و با وصایای تکلیفی به پایان برسد؛ و البته دعوی استدلال، و نه خطابه، داشته باشد. به این ترتیب، کسانی که در چارچوب پارادایم فلسفه تحلیلی تعلیمات عقلی دیده بودند، تصدیق کردند که جهان واقع و هر

نظری و اوهام و احلام فایق می آید و با دو وصف دقت و قطعیت در کار اکتشاف حقیقت علمی، اعتماد بسیار جلب می کند و توانایی کرانه ناپیدای آن افقهای دوردست شناخت را نیز زیر بال می گیرد، با این همه نباید طمع خام ورزید که با (تور) علم، هر چند روزنه های آن ریز و حوصله آن فراخ باشد، بتوان به شکار ارزشها نیز رفت و گوهرهای اخلاق را نیز به چنگ آورد. حسن و قبح امور از آن گونه اوصافی نیست که به دلیل سیطره جهل علمی، مغفول و مستور مانده باشد تا در موشکافیهای علم از آن، پرده باز گرفته شود؛ بلکه اصلاً از جنس تأسیس است و نه کشف، و به همین دلیل این دو خط متنافرند، چندان که اگر تابی نهایت هم پیش بروند به هم در نمی آویزند. پس بیهوده گمان مبریم که با رشد علم ارزشهای گرانسنگ تر و اخلاق و رفتار و فرهنگ مقبول تر نیز به دست خواهد آمد.

با این همه، چرا هنگامی که نیک می نگریم. می بینیم که اقوام و ملل به رغم اختلافهای بی شمار در رنگ، نژاد، زبان، تاریخ، دین و فلسفه، از دیدگاه سطح فرهنگ به دو دسته قابل تقسیم اند: جهان علمی پیشرفته، و جهان غیر علمی غیر پیشرفته. کشورها اعم از این که غربی باشند

یا شرقی، دارای تمدن دیرین یا به تازگی باز ساخته و نوساخته، همین که به وصف پیشرفت علمی متصف می شوند، در شیوه ها و شئون زندگی آنان وصف مشترکی به چشم می آید که در تداول عامه از آن به سطح برتر فرهنگ تعبیر می شود. پرسش این است که با توجه به آنچه در مقدمه آمد، این چه گونه ربطی است. اگر از علم، اخلاق نمی زاید، چگونه است که علم و فرهنگ رفتاری و اجتماعی برتر، همسایه و هم خانه اند؟ اما پیش از پاسخ به این سؤال. از پاره ای سوء تفاهمها پیش گیریم که «این سخن اندر ضلال افکنندنی است».

این مدعا که هر جا که علم خیمه خود را گسترده، فرهنگ و اخلاق معاشرت و همزیستی برتری نیز در کنار آن رویده است، برای این که ناسنجیده و ناصواب به نظر نیاید، پاره ای نکته سنجی ها و ایضاحها را به کمک می طلبد:

یکم: حساب اخلاق فردی از اخلاق جمعی جداست. یعنی اخلاق فردی از قبیل زهد، سکینه و آرامش، اعتماد به نفس، شجاعت، کرم، عفاف و ...، از شمول حکم بالا بیرون است. هیچ شاهدهی در دست نیست که موارد مذکور در سرزمینهایی



که به رشد علمی مفتخرند، حضور بیشتری داشته باشد، بلکه مشهور خلاف این است. شاید پاره‌ای بر این نکته تأکید ورزند که اشتها جوامع پیشرفته به فساد اخلاق فردی، به سبب امکانات بیشتر و ظهور بیرونی مطلب است و نباید گمان برد که فقرا از ثروتمندان، روستاییان از شهرنشینان، آفریقایی‌ها از اروپایی‌ها و ... راستگوتر، درستکارتر و پاک‌نهادتر و خلاصه اخلاقی‌ترند. و انجام ندادن بسیاری از آنچه ضد اخلاق فردی شمرده می‌شود، در بعضی از شرایط خاص زیست محیطی، ناشی از ندانستن یا نتوانستن است، نه نخواستن؛ و اشتها نداشتن به آن به دلیل کتمان است، نه عدم ارتکاب. برای مثال، بعضی از جامعه‌شناسان چون مالبراچ و بشلر بر این نکته پای فشرده‌اند که تحلیل دورکیم از تفاوت ارقام خودکشی در شهر و روستا و یا در جوامع بیشتر یا کمتر مذهبی، سست است. به این دلیل که در روستاها به دلیل ساخت روابط جمعی، و در جوامع بیشتر مذهبی به دلیل احکام ارزشی خاص، اموری از قبیل خودکشی، تجاوز جنسی و ... بیشتر کتمان می‌شود و در واقع دلیل پایین بودن آمار، همین است نه تحقق نیافتن موارد مذکور.



این نحوه استدلال، البته موضوعی قابل تأمل است، ولی هرچه باشد ما بر این نکته پای می‌فشاریم که اخلاق فردی لزوماً با رشد علم پالوده نمی‌شود و اصلاً اگر اختلاف نظر در معیارهای ارزش‌گذاری را، که در حوزه اخلاق فردی بسیار گسترده است، به حساب آوریم چنین رابطه‌ای نفیاً و اثباتاً دچار ابهام معنایی خواهد بود.

مدار مدعای ما اخلاق اجتماعی و آن دسته از معیارهای ارزشی است که رفتار متقابل جمعی را سامان می‌دهد و به تحقق یک جامعه، یک سیستم و یک نظام با کارایی بهینه مدد می‌رساند؛ پاره‌ای از رفتارهای آدمی، که یا اجتماعی است و یا به هر حال به ظهور انسان در جمع مربوط است و دیگران از آن مستقیماً تأثیر می‌پذیرند و به سطح فرهنگ، نه به محتوای آن، نسبت داده می‌شود، به تناسب میزان رشد علمی تغییر می‌کند؛ چرا؟ به تعبیر دیگر، به صرف دانستن میزان رشد علمی - معرفتی یک جامعه و حتی یک فرد، به احتمال زیاد، می‌توان در باب شیوه‌ها و شئون جمعی او حدسهای صائب زد و نوع ارزشهای ارتباطی و اجتماعی‌ای را که به آن ملتزم است، پیش‌گفت. چه ارتباطی میان علم و اخلاق است که چنین پیش‌گویی‌ای را ممکن می‌کند؟

دوم: این سخن از سنخ ضروریات و یقینیات نیست؛ حدس و گمانی است که پاره‌ای از استدلالها و تجربیات، گواه‌آند و البته موارد نقض هم دارد. سخن این نیست که همیشه و هر کجا مشی علمی و عقلی و تأمل و تدبیر و جست‌وجو و یافتن با اسلوب معرفت، رد پای عمیق‌تر و منظم‌تر و طولانی‌تری دارد، تمامی جامعه و یا تک‌تک افراد، ادب اجتماع و کارایی مجموعه را مطمح نظر دارند؛ چه، چنین سخنی آن قدر نازک است که با رفتار بی‌مبالات یک دانش‌آموخته می‌شکند.

سخن این است که در آن گونه جوامع، اکثریت چنین می‌کنند. در کشورهایی که مشی علمی-معرفتی یعنی استفاده سازمان یافته از عقل و تجربه، راه به اکتشافات و ابداعات می‌برد، شانس بسیار بیشتری برای اموری از قبیل: وجدان‌کاری، نظم اجتماعی، انضباط اقتصادی، مسامحه و رواداری، مراعات حقوق دیگران، و حتی مدارا و مروّت-تاجایی که این مفاهیم، بار اجتماعی دارند- وجود دارد. پس یافتن پاره‌ای استثناها در میان افرادی مثلاً از طبقه سیاسی و یا شبکه اقتصادی که هم عالمند و هم خودخواه، و حاضرند جمعی و بلکه جامعه و جهانی را فدای خودکامگی خود

کنند، گرد شبهه‌ای بر دامان این نظر نمی‌نشانند. حکم حکمی است اغلبی، بخصوص در باب جوامع.

این تذکار اخیر البته نباید با تلاش برای فروکاستن از آسیب‌پذیری تجربی یک نظریه اشتباه گرفته شود؛ به عبارت دیگر، این سخن به آن معنا نیست که پیشاپیش، تجربه‌های بالقوه ابطالگر را خلع سلاح کنیم و به این ترتیب مبانی عینیت سخن خدشه دار شود. بلکه بخوبی می‌توان شرایطی را برشمرد که این مدعا در آن تکذیب یا تضعیف شود. پس آسیب‌پذیری تجربی، به مثابه معیار عینی بودن، برقرار است. منتها باید توجه داشت که حوزه علوم انسانی و اجتماعی و بخصوص فلسفه اجتماعی، حوزه دقت و حتمی بودن نیست. چنانچه یک گزاره یا یک نظریه، علی‌الغلب تأیید شود و مشروط به شروطی از قبیل همسازی، زاینده‌گی تبیین‌گری و... باشد، موقتاً پذیرفتنی است و تازه همین معیارها و کاربرت آنها نیز عینی-به معنای مشترک بین الادهانی- نیست. و این نیز عامل دیگری است که بر تفسیری بودن این گونه نظریه‌پردازها تأکید می‌کند و اثبات و انکار و یا تأیید و تضعیف آن را، علی‌رغم ماهیت اساساً تجربی‌اش، به مرز قضایای



جدلی‌الطرفین سوق می‌دهد.

سوم: این مدعا که جوامع پیشرفته‌تر، از نظر اجتماعی اخلاقی‌ترند و یافتن نوعی ربط و نسبت علمی یا اعدادی نامستقیم میان علم و اخلاق، با فرض عدم دخالت عوامل دیگر است. در غیاب چنین مشروطیتی، رواست که جوامعی بیابیم از نظر علمی غیر پیشرفته و در عین حال مَبالی آداب جمعی، و یا پیشرفته و از نظر رفتار اجتماعی، لَأَبالی. می‌توان جوامعی یافت که در عین آن که مشی علمی در آن مشی مسلط نیست، به دلیل مثلاً حاکمیت اخلاق دینی، که ادب جمعی را ارج می‌نهد، و یا به دلیل حضور نیرومند یک نهضت اجتماعی، که ضرورتاً بخش عمده‌ای از خود محوریه‌ها و تک‌رویه‌ها را در بوته هدفمندی اجتماعی ذوب می‌کند، در مراعات فضایی که برشمردیم، در برهه‌ای از زمان، به سطح قابل قبولی دست یازند. جامعه عصر پیامبر، جامعه ایران در حول و حوش تحول فکری-دینی انقلاب سال ۵۷، و نیز بسیاری از کشورهای آسیایی و افریقایی در زمانهایی که در تدارک یک انقلاب یا قیام بوده‌اند، شواهدی برای دخالت یک عنصر موقتی به نفع اخلاق جمعی‌اند. نیز جوامعی می‌توان یافت که در عین این که آینه دار علم و



عقلند، از نظر اخلاق و رفتار اجتماعی، دچار فترت و فساد هستند؛ مثلاً به دلیل سلطه گرایش‌های نژادی در جوامع چند نژادی، یا به دلیل آشفتگی‌های ناشی از فساد مالی زمامداران و یا عدم ثبات سیاسی و یا تهدید پیروزی و خلاصه کلیه عواملی که کیان اجتماع و هویت یکپارچه آن را تهدید می‌کند. پس ما در پی انحصاری کردن ارزش‌های اخلاق همزیستی در دست جوامع عقلی و علمی نیستیم، بلکه به قول حکما «لَوْخُلِّي وَ طَبَعَهُ» چنین است و البته دخالت عوامل دیگر می‌تواند این مبادله را برآشوبند. این هم البته افزودنی است که عامل دیگر بیشتر هویت مقطعی و کوتاه مدت داشته‌اند و گرچه گاه با قدرت بسیار به صحنه آمده‌اند، دوام کمی داشته‌اند. علت آن هم این است که این عوامل، یا مقطعی و به لحاظ تاریخی یک جریان موج گونه بوده‌اند که از دل اجتماع برخاسته و پس از مدتی در درون آن فروخته‌اند (مثل عموم انقلابها و نهضت‌های اجتماعی) و به همین دلیل تأثیرات آنها، از جمله آنچه مورد نظر ماست، همراه با آنها فراز و فرود داشته‌اند؛ و یا اگر بر دوام و برقرار هم بوده‌اند، آنچنان که مثلاً اخلاق دینی از نوع جمع‌گرا چنین است، چون مبتنی بر دعوت انسان به گذر از

خود و پا نهادن بر خواهشهای نفسانی و دوری از خودخواهی (وصف نخستین هر جاندار با احساس) بوده اند. عموماً تنها به جذب اقلیتی از اجتماع توفیق می یافته اند که حاضر بوده اند «شوقاً الی الثواب» یا «خوفاً من العقاب» از مرزهای خودخواهی افراطی عقب بنشینند و با خود نگهداری، دیگران را هم به حساب آورند و، از ایستار فداکاری، منافع جمع را منافع خود محسوب کنند.

اینک با در نظر داشتن این چند نکته، موضوع مطرح شده در ابتدای مقاله را تکرار می کنیم: اخلاق جمعی و رفتارهای اجتماعی معمولاً به عواملی از قبیل ساختهای اجتماعی، مایه های فرهنگی، باورهای کلامی و فلسفی و ... مستند است. این مطلب البته گزاف نیست. بی هیچ تردید بعضی از ساختارهای اجتماعی، فرهنگها، باورهای فلسفی و ...

از بعض دیگر استعداد بیشتری در سامان دهی آیین معاشرت، روح تعاون و ارزشهای مقوم همزیستی دارند. جوامع بدوی دارای ساخت عشیره ای، فرهنگهای مقوم روح ناسیونالیستی، مکاتب آرمانشهری و ...، قدرت بسیار بیشتری در تأمین همگرایی و تقویت روح تعلق به جمع و گسترش مرزهای خود و خودی تا حدود اجتماع از خود نشان می دهند. اما در عین حال، از ورای این تقسیم بندیها. تقسیم بندی ساده تر و عمده تر و گسترده تری رخ می کند و آن این است: به موازات این که روح علمی و مشی معرفتی در جامعه ای گسترش و عمق می یابد، مراعات غیر، به رسمیت شناختن سیستم اجتماعی و داد و ستد با آن، بیشتر به شکل هنجار در می آید؛ به گونه ای که نقض آن به سفاهت و بی خردی نسبت داده می شود.





در اینجا دیگر حضور ویژگی‌هایی از قبیل تاریخ، جغرافیا، فرهنگ، آیین و غیر آن کم‌رنگ می‌شود. به این معنا که در یک گستره زمانی به قدر کافی طولانی که دخالت عوامل فرعی و گذرا را خنثی کند، چه در یک جامعه غربی باشیم یا شرقی، مسیحی یا بودایی یا کنفوسیوسی، بزرگ یا کوچک، ریشه دار و اصیل یا نوظهور و ...، آنچه تعیین می‌کند که آیا مواردی از قبیل حرمت قانون، رعایت حقوق دیگران، داد و ستد با سیستم، اخلاق معاشرت و همزیستی (به معنای کاربردی کلمه) رعایت می‌شود یا نه، به طور عمده و علی‌الاصول، میزان رشد علمی و عقلی آن جامعه است. چنین است که کشورهایی تا این حد مختلف همچون تاجیکستان، هند، سوریه، بلغارستان و ... از یک سو، و ژاپن، انگلستان، کانادا، سوئیس، موناکو، سنگاپور و ... از سوی دیگر، خویشاوند می‌شوند و در دو سوی این محور، با قدری پس و پیش آرایش می‌گیرند.

گروه اول علی‌رغم اختلاف در ثروت، قدرت، دین و ... گویی طبیعتی به نام «جهان سومی» می‌آفرینند که آن اختلافها را در خود کم‌رنگ می‌کند و گروه دوم هم طبیعتی را به نام «جهان پیشرفته» می‌پرورند که آن هم این

دست اختلافها را فرعی و ثانوی می‌کند. همان طور که پیشتر اشاره شد، در تداول عامه از این مطلب به سطح فرهنگ، تعبیر و گفته می‌شود که در بعضی اجتماعات سطح فرهنگ بالا و در برخی پایین است اما سطح فرهنگ یعنی چه؟ اتفاقاً فرهنگ از بارزترین نمونه‌های حقایقی است که هویتی بفرنج و گونه‌گون دارد و در بین مصادیق آن از یکی تا دیگری فاصله بسیار است و به همین دلیل، بیشتر باید از جهت‌گیری آن سراغ گرفت تا از سطح آن. چراکه تعبیر سطح برتر و فروتر در فرهنگ، این پیش فرض متکی است که بحث بر سر امری واحد و بدون جهت‌گیری است که دارای ارزش است. فرهنگ به چه معنا می‌تواند امری این گونه تلقی شود؟ ظاهراً فرهنگ در اینجا باید به معنای دانش و آموزش و ... برگرفته شود. اما چگونه از فرهنگ به معنای دانش، به فرهنگ به معنای ارزش می‌رسیم؟ چگونه است که وقتی به کسی اطلاق فرهیخته می‌شود، از او انتظاری دو سویه شکل می‌گیرد: این که آموخته باشد (علم)؛ این که مقید به هنجارهای عام رفتار جمعی باشد (اخلاق اجتماعی).

حال اگر اصل این هم تغییری به عنوان امری مشاهده‌پذیر و تجربی مورد قبول باشد

و در این که فرهنگ ارزشی به دنبال فرهنگ دانشی رشد می کند انکار نرود، می توان این ربط را به گونه ای علی و اعدادی تفسیر کرد. همان طور که در ابتدا اشارت رفت، کشف ارزشها، چه فردی و چه اجتماعی، برای عقل و علم ناممکن است؛ اما تاسیس ابزارانگارانۀ آن معجاز و مقدور است. خوبی ذاتی راست گویی و امانت داری معلوم نیست، آن گونه که افلاطون از قول سقراط نقل می کند، در ژرفا قابل مشاهده عقلی باشد و نه آنچنان که اسپینوزا می خواهد، منطقاً قابل اثبات و استنتاج. اما می توان دلیل انگیخت که اگر امنیت، شرط کارکرد بهینه اجتماع است، از آنجا که امانت داری و راست گویی از مقومات این امنیت اند، باید خوب شمرده شوند و دزدی و دروغ که مخرب آند، باید بد دانسته شوند. فرض کنیم چنین قیاساتی، که دست کم یکی از مقدمات آن ارزشی و قراردادی است، بتواند مجموعه ای از ارزشها را سامان دهد و جدولی از خوبها و بدها که مقبول عموم است، تنظیم کند و به نظامی قراردادی و ابزاری از اخلاق - در اینجا اخلاق اجتماعی - برسیم، اما سخن ما بر سر این است که مشی علمی و عقلی چگونه می تواند به رعایت و جدی گرفتن آن کمک کند؟ گفتن ندارد که

مقبولیت عام ارزشها لزوماً به معنای رعایت عام آنها نیست. کمتر کسی حاضر است این گونه ارزشها را نفی کند، ولی در عین حال بسیاری آنها را رعایت نمی کنند. این سخن علامه طباطبایی، بغایت حکیمانه است که هر عملی ولو دزدی و دروغ زنی - و حتی قتل عامهای تاریخی - به اعتبار حسن صورت می گیرد. از مقدمات و مقومات صدور هر فعلی یکی هم فرض خوبی آن عمل است؛ اما این خوبی به اعتبار شخص فاعل و امیال اوست، نه حسن عام اخلاقی. چنین است که علی رغم اعتراف آدمیان در عموم جوامع به اعتبار اصول ارزشهای اجتماعی، بسیاری و بلکه بیشتر افراد و جوامع از رعایت آن طفره می روند. سؤال ما این بود که مشی علمی و عقلی، چگونه این فاصله را حذف می کند و ارزشهای مقبول (در نظر) را به ارزشهای مرسوم (در عمل) بدل می کند و این دو را همسو و همگرا می نماید و زمینه ای فراهم می کند که افراد از رعایت این ارزشها خود را در غبن نبینند و هر آنچه را میل می کنند در خفا و فارغ از هنجارهای اجتماعی نیکو نشمرند و به آن مبادرت نکنند؛ جامعه را معرکه آشفته ای برای تاراج و جلب غنیمت نبینند؛ با هموعان صرفاً از در رقابت و مسابقه درنیایند؛ به گریز از کار



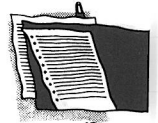
مباهات نکنند؛ قانون را تحقیر نکنند؛ نسبت به حقوق دیگران بی تفاوت نباشند و ...

پیشتر گفتیم که پاره‌ای اخلاقی‌های دینی و نهضت‌های اجتماعی برای تحقق این موارد به مبارزه با نفع‌طلبی، پانهادن بر خودخواهی و فداکاری دعوت می‌کنند و چنین دعوتی در بسیاری از مقاطع تاریخی البته پاسخهای درخشانی یافته است و الگوهای خیره‌کننده و تحسین‌برانگیزی به تاریخ تقوا و ایده‌آرمانشهر پیش کش نموده است. ولی از آنجا که آدمی، بنا به طبیعت غریزه، خودخواه است به محض این که پاره‌ای از تشویقها و تحویفها سست شد و انگیزه‌ها رنگ باخت و نیروهای جبری که او را به ضرب زور و مداومت برخلاف جهت طبع می‌رانند، کم‌کم فروخفتند، آهنگ رجوع به طبع خویش می‌کند؛ همچو مجنون در تنازع با شتر:

همچو مجنون اند و چون ناقه ش یقین
می‌کشد آن پیش و این را پس بکین
میل مجنون پیش آن لیلی روان
میل ناقه از پی طفلش دوان
یک دم از مجنون ز خود غافل بدی
ناقه گردیدی و واپس آمدی
عشق و سودا چون که پر بودش بدن
می‌نبودش چاره از بی خود شدن

لیک ناقه بس مراقب بود و چُست
چون بدیدی از مهار خویش سست
چون به خود باز آمدی دیدی زجا
کو سپس رفتست بس فرسنگها
سرانجام قصه مولوی البته این است که
مجنون از ناقه به زیر می‌آید و راه خویش
می‌گیرد (یعنی با خودخواهی وداع
می‌کند)، اما کیست که نداند که وانهادن
ناقه، تنها کار مجنون است؟ و هم از این
روست اگر توفیق آن طرح نسبت به طول و
عرض تاریخ و جغرافیا بیشتر استشنا بوده
است تا قاعده از بهانه‌های بنی اسرائیل و
خیانت حواری عیسی گرفته تا بدل شدن
انقلاب فرانسه در کمتر از دو دهه به
امپراتوری جهانگشای ناپلئون و شراب‌نوشی
استالین در جام جمجمه‌ها، همه مصادیقی
است از واپس خزیدن ناقه، و شاید همین
است سرّ آن که تحول انقلابی را در علم
سیاسی در مجموع بدبینانه نگریسته‌اند.
شمه‌ای از این بحث را همان قدر در کتابی
تاریخی چون «پژوهشی تازه پیرامون قیام
حسین» از دکتر شهیدی می‌توان جست که در
رمانی افسانه‌ای چون «قلعه حیوانات» جرج
اورول.

اما آیا این به آن معنی است که از آدمی،
در طبع، جز کژی و کاستی نمی‌زاید و اگر



جبرها برگرفته شود، فضایل فرو می ریزد؟ و اگر وعده و وعید نباشد جامعه آوردگاهی می شود که در آن، به قهر یا به مکر، باید نانی به کف آورد و جانی به در برد؛ بی ملاحظه هیچ ارزشی، بی مراعات هیچ قاعده‌ای، بی رعایت هیچ مصلحتی، بی هیچ نگاه روشمند و تلقی بسامان و مواجهه همساز، و در یک کلام بی هیچ هویت شهروندی؟ پاسخ این است: آری، در جامعه عادی، نه در جامعه علمی.

در جامعه غیر علمی و نافر هیخته آدمیان برای ارضای خودخواهی خود «قضیه حمار»



را نصب العین خویش دارند. این قضیه ساده می گوید که نزدیکترین فاصله میان دو نقطه خط راست است. ذهن بسیط برای رسیدن به

لذت و منفعت همیشه کوتاه‌ترین مسیر را برمی‌گزیند و برای این کار ناگزیر است نه مدار، بلکه قطر جامعه را بپیماید؛ و این یعنی چشم فروپوشیدن از هنجارها، آداب، عادات و ارزشها و آیین همزیستی و شهروندی و مدنیت. همچون نابینایی که به مجلسی آراسته درآید که در آن چلچراغها آویخته و قندیلها افراخته و بزم آراسته است. اما او که نمی‌بیند همه چیز را درهم می‌ریزد و تازه این پایان کار هم نیست؛ بر دست و پاگیر بودن آن آراستگی یورش می‌برد و آن را تحقیر می‌کند و بانیان آن را به آشتگی متهم می‌نماید.

این چنین است که اگر نه در اظهار، در عمل، قواعد و قوانین و آداب و رسومی که به قصد سامان‌دهی حیات جمعی به رسمیت پذیرفته شده‌اند در ذهن عامی و ناآموخته، همه پیچ و خمهایی تلقی می‌شوند که بی‌جهت، او را از پیمودن حمار و از کوتاه‌ترین و زودباب‌ترین مسیر برای رسیدن به لذات و منافع آتی دور می‌کنند و او را از این طریق دچار عقب‌افتادگی و خسران می‌کنند. روشن است که آدمی در چنین فرضی مادام که خود را از تیر نگاه قوه قهریه و تعقیب و مجازات ایمن یابد، از درهم ریختن بی‌مهتابی



ارزشهای شهروندی دریغ نخواهد ورزید. در چنین جامعه‌ای انسان به معنای حقیقی کلمه، گریز از انسان است. یعنی در دریدن، هیچ آداب و ترتیبی نمی‌جوید و هیچ چیز از گزند احتمالی او ایمن نیست. مایه‌ای از فهم می‌باید، آن هم مایه‌ای نه چندان سبک، تا کسی دریابد که «شب مستی نیرزد به بامداد خمار»؛ و اساساً بفهمد که مستی کردن فرد، جامعه را به خمار می‌کشاند و این خمار، ناگزیر بر سر فرد سایه می‌اندازد و مستی‌اش را زایل می‌کند؛ تا بر هوشیاری هوشیاران طعن نزنند و آنان را که مدار جامعه را می‌پیمایند تا سامان آن را بر نیاشوبند و خطوط شکسته را می‌نوردند، که دیرتر و دورتر است. اما قواعد بازی است و بدون آن جامعه مدنی به سوی شیوه زندگی «نیاکان دیرین آدمی» قهقرا می‌کند. دچار اشتباه محاسبه نشمارد. و چنین مایه‌ای از فهم در جامعه آموخته و فرهیخته یعنی جامعه‌ای که مشی علمی و عقلی در آن به جد گرفته شده است، در می‌پیوندند.

راز مطلب هم در این است که اگرچه در چنین جامعه‌ای هم آدمیان البته خود خواهند، و جز به نادر نمی‌توانند خودخواه نباشند، اما علم، قدرت محاسبه پیچیده منفعت را به آنان داده است. کارورزی



ذهنی، اندیشه آنان را به مایه‌ای از پیچیدگی رسانده است که درمی‌یابند خطوط پیچ در پیچ و موانع متعددی که کامیابیهای سریع را دچار دست‌انداز می‌کند، به منظور تضمین بقا و دوام آن طراحی شده‌اند. توقف در پس این چراغهای قرمز، نه به معنی فداکاری و ترجیح دادن دیگران بر خود است، و نه گوش سپردن به ندای وجدان و وظیفه اخلاقی، که از شمول نفع و ضرر خارج است (آنچنان که کانت می‌خواهد)؛ چون انتظار چنین خلاف‌آمد طبیعی از آدمیان، قرین تحقق و توفیق نیست، بلکه به معنی بازی کردن بر اساس نقشه‌ای که اخلال در آن، مجموعه را به شکست می‌کشاند. این نکته‌ای است که در عین سادگی تنها جامعه علمی و عقلی از پس فهم آن برمی‌آید. افراد در جوامع پیشرفته همان قدر خودخواه و منفعت طلبند که هم‌تایان آنها در جوامع عقب مانده. تفاوت در این است که یکی قراردادی را امضا می‌کند که با پذیرفتن پاره‌ای محدودیتها، مجموعه خودخواهیها و سودجوییهایش با حداقل تزاخم پیش برود و دیگری از امضای چنین قراردادی طفره می‌رود. مانند خردسالی که از سر بساطت ذهن و ضعف قدرت محاسبه و گرفتاری در دام سوء

ناخالص، حاضر نیست سکه‌ای را با گنجی سودا کند؛ و چنین است که:

هر دو گون آهو گیاه خوردند و آب
زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب
هر دو گون زنبور خوردند از محل
زین یکی شد نیش و زان دیگر عسل
از همین روست که جوامع را، از این
دیدگاه، نه براساس محتوای فرهنگ، بلکه
براساس سطح آن تقسیم می‌کنند؛ و بر این
مبنا با فرهنگ یعنی کسی که از دانش به
ارزش رسیده است؛ نه با استنتاج منطقی
یکی از دیگری، که راهی است بسته، بلکه
با توازی و همروی آن دو. آموختن کمک
می‌کند که نفع را در پرهیختن ببینیم. مبادا
این سخن را با آموزه‌ای رواقی به جای هم
برگیریم: نمی‌گوییم علم می‌آموزد که نفع
در پرهیز از نفع است، بلکه معتقدیم علم
می‌آموزد که نفع - یعنی همین نفع مادی
ملموس که عموم آدمیان به دنبال آنند -
ایجاب می‌کند که به پاره‌ای پیچیدگیها تن
دهیم، و پاره‌ای زیانها و تأخیرها و تنظیمها
را به نفع آن روا داریم، یعنی به آیین
شهروندی و اصول همزیستی و ارزشهای
جمعی وفادار باشیم؛ و به این سان از علم،
اخلاق می‌آموزیم. اگر میوه اخلاق از
درخت معرفت به دست نمی‌آید، باری

درخت اخلاق در زمین علم، بسی بارورتر
می‌شود. و این رابطه البته ربطی است
ابزاری، یعنی خوب به معنای رساننده به
هدف است، اما در نهایت با خوب به
معنایی که اخلاقیان و حتی انبیا می‌گویند
منطبق می‌شود (به شرط آن که نه به نیت،
بلکه به کارکردها بنگریم). اخلاقی که ریشه
در ابر دارد و به صفای نیات و به فضیلت
ذاتی نظر دارد، مستلزم گذشت و پانهادن بر
خود است که خاص خواص است. چون
چالشی طاقت سوز را پیش می‌نهد که کمتر
کسی را در آن، یارای میدان داری است؛ و
این البته با علم ربط وثیقی هم ندارد. در
همه جای جهان و در گوشه و کنار تاریخ از
جوکیان شرقی گرفته تا راهبان غربی، از
رواقیان و کلبیان دیروز گرفته تا اخلاقیان
امروز، نوادری یافت می‌شوند، بعضی با
بهره‌ای از دانش و برخی نه، که بر این
صراط مستقیم اند؛ فضایل را به خاطر
زیبایی ذاتی یا حسن تشریحی و یا وظیفه
وجدانی می‌ستایند و با در برف فراق
گذاشتن اژدهای نفس، از این که با هُرم خود
خلق را بسوزد، پیش می‌گیرند. اما اخلاق
ابزاری و حسن و قبح روشی به کف نفس یا
ایشار نمی‌خواند و چالشی را هم در
نمی‌اندازد؛ تنها برای کامیابی و



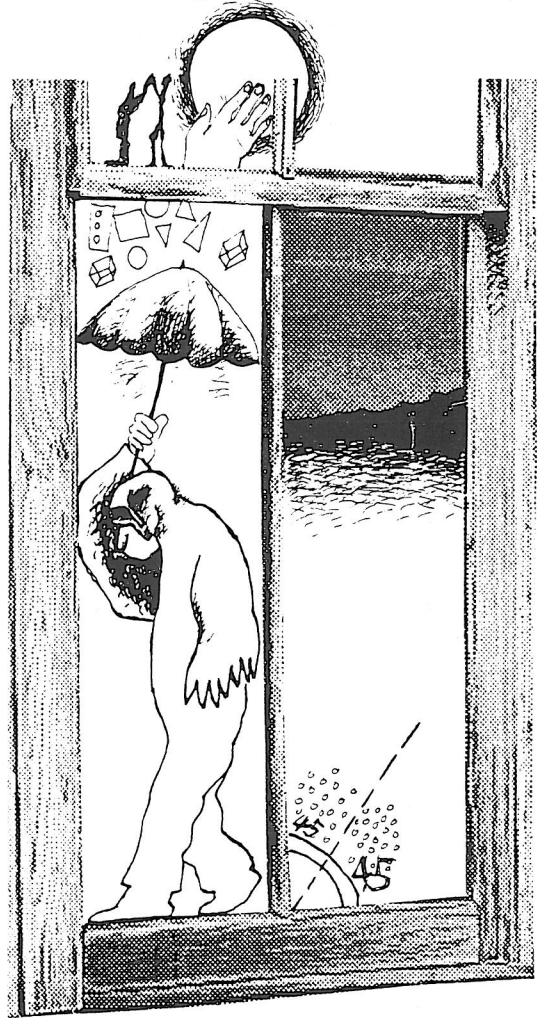


سودجویی، ملاحظاتی می‌کند که دیده خودخواه را به ورای اینجا و آآن می‌برد. آن هم نه برای دیگران، بلکه تا برآورد تمناهای او شکل نهادینه تری یابد و دوام آن تضمین شود. مکرری است تا ماهیان لذت، خود به پای خود و با رعایت نوبت به دام درآیند و رنج شکار، با تعب رقابت وحشی و تزامم بی حد، که خود عین خسارت است، لازم نیاید. از این روست که برای طلب لذت و سود، نظامنامه تدارک می‌بیند و با مجموعه، به جای زد و خورد، در داد و ستد می‌شود و حقوق دیگران را رعایت می‌کند و قانون مشروع را حرمت می‌نهد و غیر خود را تحمل می‌کند و خوشرویی و خوش‌زبانی و جدیت را پیش می‌کشد و با ظهوری این چنین، در حقیقت اجتماع را چنان معماری می‌کند که ندای خوش در آن بازتابی خوش بیابد. مهم نیست که در اندرون او چه می‌گذرد و این که این همه را برای کارجویی بیشتر می‌خواهد؛ از دید کارکردی، جامعه‌ای این سان، بازده بهینه دارد. جامعه به جای آن که انبار غله‌ای باشد که در یک روز قحطی مورد دستبرد کسانی قرار گرفته است که جز جوع الکلبر فعلی شان هیچ مشکلی، و جز اطفای آتش خواهش خود با هر روشی، هیچ راه حلی

نمی‌بینند، بازاری خواهد بود که در آن با اعتبار ناشی از نظام مند کردن داد و ستد، می‌توان سیری خود را با زحمت کمتر و مدت بیشتر تأمین کرد. کارسازی اخلاقی علم در این است که بر سودمندی چنین محاسبه‌ای صحه می‌نهد. از همین روست اگر در دنیای پیشرفته و عقل مدار، چنین حالتی بیش تحقق یافته است تا در جاهای دیگر.

رشد اخلاق و علم موازی است. عقل، ابزار ساز عاطفه است. راههای وصول به مطلوبات را جستجو می‌کند. آنجا که ذهنها ساده، و عقل و علم درمانده اند، عاطفه و هیجانهای آن به طبیعی ترین شکل، یعنی به وحشی ترین شکل، لب پر می‌زند و چون آتشفشانی که هر از چندی بی هیچ حساب و کتابی، به صرف فشارهای درونی، به سر و صورت آسمان و زمین می‌پاشد، حیات را تهدید می‌کند. زیرا عقل ناآموخته، در ابزارسازی ضعیف است و بنابراین از هدایت این هیجانها، ناتوان. از زمان افلاطون گفته شده است که عقل، هدایت عاطفه را بر عهده دارد. اما به غلط گمان رفته است که این هدایت یعنی باز داشتن نفس از پاره‌ای خودخواهیها و کامجوییها، و مطرح کردن پاره‌ای ارزشهای روحانی، و نشان دادن

زشتی ذاتی لذت خواهی. در حالی که
معنای هدایت عقل بر نفس یعنی دادن



ابزارهایی که خودخواهی و کامجویی از
طریق آن با هزینه کمتر به نتیجه بیشتر برسد.
پس هرچه عقل و علم بیشتر پیش رود، در

این راهیابی و ابزارسازی توانمندتر می شود
و به دنبال آن مجموعه نفوس به گونه ای
روشمندتر و سازمان یافته تر به کامرانی
می پردازند. این ابزار، هیچ نیست جز
ارزشهای اجتماعی و آداب شهروندی؛ و این
روشنندی و سازمان یافتگی کامرانی، نمایی
است از جامعه مدنی. در چنین جامعه ای
ذهن علمی با تجهیز نفس به قدرت محاسبه
پیچیده تر نفع شخصی، در چارچوب
هنجارهای اجتماعی، زمینه ساز پایبندی به
آن چیزی است که به گونه ای کمابیش
مشترک، اخلاق جمعی و ارزشهای
همزیستی نامیده می شود. این است توجیه
آن که چرا وجدان کاری، انضباط
مالی-اداری، روح تحمل و رواداری،
غیرت قانون مداری، تعهد تعاون جمعی،
حسن مواجهه و معاشرت، کنترل بروز
کینه جویی و تحقیر، و... در جوامع
علم پرور و علم پرورده به وضوح تمام بر
جوامع دیگر برتری دارد.

نکته قابل تأملی که در اینجا رخ می کند
این است که جوامعی که از آن سخن
می گوئیم مظهر و تجلی گاه فردگرایی اند،
در حالی که فرضیه مورد بحث این است که
همروی علم و اخلاق بنا بر قاعده باید به
تقویت جمع گرایی مدد کند. نه مگر، بر





طبق آنچه پیشتر آوردیم، مشی علمی و عقلی افراد را به باور کردن اجتماع فرا می خواند، پس چگونه است که جوامع پیشرفته، بیشتر به باور فرد مشتهرند؟ واقع امر این است که جوامع دارای سنت علمی-عقلی نسبت به جوامع غیر علمی-عقلی، به نحو همزمان، هم فردگراترند هم جمع گراتر؛ و در این البته تناقض هم نیست. فردناگرایی ای که جوامع غیر علمی به آن مشهورند عموماً یا عاطفی است یا قومی و یا ایدئولوژیک. به همین دلیل هم به همان اندازه که ممکن است پشتوانه همبستگی باشد، می تواند عامل صف بندی و تقابل و حتی جنگ و جدال باشد. در چنین فضایی فرد، فردگرا نیست؛ چون بخش عمده ای از توش و توان خویش را در کار غیردوستی، عاطفه، بستگی قومی یا جبهه ایدئولوژیک خود هزینه می کند. اما جمع گرا هم نیست؛ چون به نوعی جمع گرایی محدود و عمیق روی می آورد که در آن مرز تقسیم بندی به خودی و بیگانه، مبتنی بر مبانی سه گانه فوق، باعث دسته بندیهای شدید فامیلی، قومی و ایدئولوژیک می شود که وحدت جامعه را تهدید می کند. فرد از خود بیرون می رود ولی وارد جمعی می شود که محدود است و

چون همه چیز را به هر قیمتی برای این جمع محدود می خواهد، دچار تعارض با جمعهای دیگر می شود؛ که عین جمع ناگرایی در معانی ملی و فراملی است. به تعبیر دیگر، این جمع گرایی عین خودگرایی است؛ غایت امر این که مرزهای «خود» تا حدود خویشان، اقوام و یا همفکران، توسعه یافته است. در برابر، در جوامع علمی، فرد فردگراست. مشی عقلی و علمی، عاطفه او را تعدیل می کند و جلو فورانهای مهرورزی و کین توزی را می گیرد. در عین حال به صرافت طبع و به سائق غریزه خودخواهی پیش از همه و بیش از همه به خود می اندیشد. و در این خوداندیشی، تفاوت میان غیر خودی که خویش یا هم کیش اوست، با غیر خودی که غریبه و بیگانه است، کم رنگ می شود؛ چون به هر حال غیر اوست. اما جمع گراست؛ زیرا همان گونه که مکرر گفتیم، اندیشه او به بلوغ دست یافته است که به او اجازه فهم این را می دهد که اعمال خودخواهی برای سلامت، دوام و امنیت، باید از پیچ و خمهای ادب جمع و آیین همزیستی و قانون اجتماع عبور کند. نیز مبنای او برای شکل دادن به جمع، بیشتر، انسانها و شهروندان تواند بود تا خویشان و

هم‌کیشان؛ و این امکان مخاصمه و منازعه را نیز فرو می‌نشانند. چرا که در اینجا حدود خود تا مرزهای انسانیت می‌تواند گسترش یابد.

چنین می‌نماید که جمع‌گرایی و فردباوری در جهان جدید در قالب یک دیالوگ (گفتگو) فهم‌پذیرتر است. لویی دومون که فردگرایی یا ایدئولوژی جامعه جدید را در مقابل کل‌گرایی قرار می‌دهد که خصیصه دیگر جوامع است، فرد بیرون از جهان اجتماع را در مقابل فرد درون آن قرار می‌دهد و تنها، مورد اخیر را مصداق فردگرایی غربی می‌داند؛ چرا که چهره‌ای از فرد را که به واسطه نقشهای اجتماعی اش شناخته می‌شود، در کنار آزادی فردی قرار می‌دهد. آکن توراین بر این می‌افزاید که جهان جدید همان قدر فردگرایی را تهدید می‌کند که کل‌گرایی را؛ و با این گفته می‌کوشد همکنش موازی این دو را که در آن فرد، برای خود از پبله خود، به دامن اجتماع پناه می‌آورد و به آداب آن متادب می‌شود و، باز هم برای خود، از تبدیل شدن به مهره‌ای در دستگاه عظیم اجتماع می‌گریزد. به این سان فردگرایی فرد درون دنیا در عصر جدید و در جامعه علمی-عقلی منافاتی با اخلاق جمعی و آیین شهروندی ندارد، بلکه کاملاً با

آن همسو و همساز است. این درست است که خرد علمی و عقل دورین به او می‌آموزد که تحقق هویت من فردی، که در معنای ساده کلمه، همان اعمال خودخواهیهاست، با قرار گرفتن در مدار جامعه، شکل منظم‌تر و با دوام‌تری به خود می‌گیرد، اما دقیقاً به همین دلیل که عبور از اجتماع و گنجیدن در نظام ارزشی آن برای رسیدن به خود است، اگر جمع‌گرایی به گونه‌ای فرد را در خود به کلی جذب و هضم کند، چنانکه در حکومت‌های تمامت خواه و یا ایدئولوژیهای تاریخ‌گرا چنین شد، فردگرایی دستاویزی برای گریز از این خطر خواهد بود. به این ترتیب فردگرایی غرب پیشتاز علم، غبار شبهه‌ای بر دامن این نظریه نمی‌نشانند و رابطه علی غیر مستقیم میان علم و اخلاق اجتماعی همچنان برقرار است.

در تاریخ فرهنگ خودمان نیز، حتی اگر با متکلمان اشعری مذاق همراهی کنیم که خوبی و بدی اخلاقی، عقلی نیست و پذیریم که در مثال معروف نجات غریق (که در معرض هلاک است، و رهگذری که نه خویش و هم‌کیش اوست و نه امید ثواب اخروی و دنیوی می‌برد و ... و بالجمله تمامی راههایی که حسن‌ابزاری نجات‌ممنوع را توجیه می‌کند، بسته است و



علی‌رغم تمامی این موارد، رهگذر به نجات او اقدام می‌کند، این نه به خاطر زیبایی و حسن‌عقلی عمل است که رهگذر به پیشواز خطر می‌رود، بلکه به خاطر «رقت جنسیه» یعنی حسّ هم‌نوع دوستی است، باز هم سهم عقل و علم در این تبیین روان‌شناختی از نیکوکاری و غیردوستی باقی است. قاضی عضد ایجی می‌گوید که رهگذر از آنجا به چنین کاری اقدام می‌کند که «چنین موقعیت ناخوشایندی را در مورد خود تصور می‌کند» و چون طبعاً از چنان مهلکه‌ای گریزان است، به نجات غریق اقدام می‌کند. یعنی گوهر دیگر دوستی، خوددوستی و فردگرایی است. این سخن درستی است، اما جای پرسش است که چه چیزی می‌تواند آدمی را بیشتر مستعد این کند که در غیاب رابطه‌ی خویشی و هم‌کیشی و بی‌چشمداشت ثواب مستقیم دنیوی یا اخروی، مرزهای خودخواهی و فردگرایی خود را گسترش دهد، چنانکه برای ارضای این خودخواهی ناگزیر شود دیگران را هم بخواهد. آیا نه عقل و معرفت است که انسان را به ورای عشقها و کینه‌هایی می‌برد که عامل تقسیم‌بندیهای غیر اصیل میان آدمیان است؟ قدرت سنجش ناشی از عقل و علم، مرزبندیهای محدود را منافی اصل



بیشترین سود و کمترین زیان می بیند. علم ابزاری می آموزد که در اخلاق ابزاری هرچه از عمق بکاهند و بر وسعت آن بیفزایند، هرچه از چاشنی عاطفی آن بکاهند و به چشم عقل بر منافع عام و غیر مستقیم آن نظر کنند، به سکونت و سلامت بیشتری می رسند. نجات غریق بیگانه ای که هیچ نفع مستقیمی بر آن مترتب نیست، تنها از عاطفه ای برمی آید که زیر چتر هدایت عقل باشد. ذهن آموخته تعداد بیشتری را به میزان کمتری دوست دارد، و این مایه اصلی قوام روابط اجتماعی و دوام نظام جمعی است. در مقابل، ذهن ناآموخته به صرف عاطفه، دوستی خود را در کانونی متراکم می کند و این دوستی محدود زمینه ساز دشمنی ها یا دست کم بی تفاوتی های نامحدود است. نهایت این که، اگر این سخن سقراط را که فضیلت همانا شناخت است، نه با تفسیر

افلاطون دایر بر این که عقل با نگاهی عمیق لایه های ظاهر را می شکافد و حسن و قبح را از ورای آن می بیند، بلکه به روایت دیگری که در این نوشته آمد دریا بیم، ربطی نامستقیم، علم و عقل را زمینه ساز اخلاق اجتماعی می کند. تحقق جامعه مدنی و حرمت آیین شهروندی تا زمانی که جامعه ورز عقلی-علمی نیافته باشد، به دلیل گرفتاری در چنگال دوستی محدود، و داشتن تصویری خام از هدف زودرس و سود صریح، چندان قرین توفیق نیست.

گذر از جماعت (community) به اجتماع (society)، یا گذر از مجموعه هایی با مبنای حقیقی تر، چون آیین، نژاد، سیاست، جغرافیا، ایدئولوژی و ... به مجموعه ای با مبنای اعتباری تر، چون قرارداد اجتماعی، کما بیش به موازات رشد علم صورت می گیرد.

