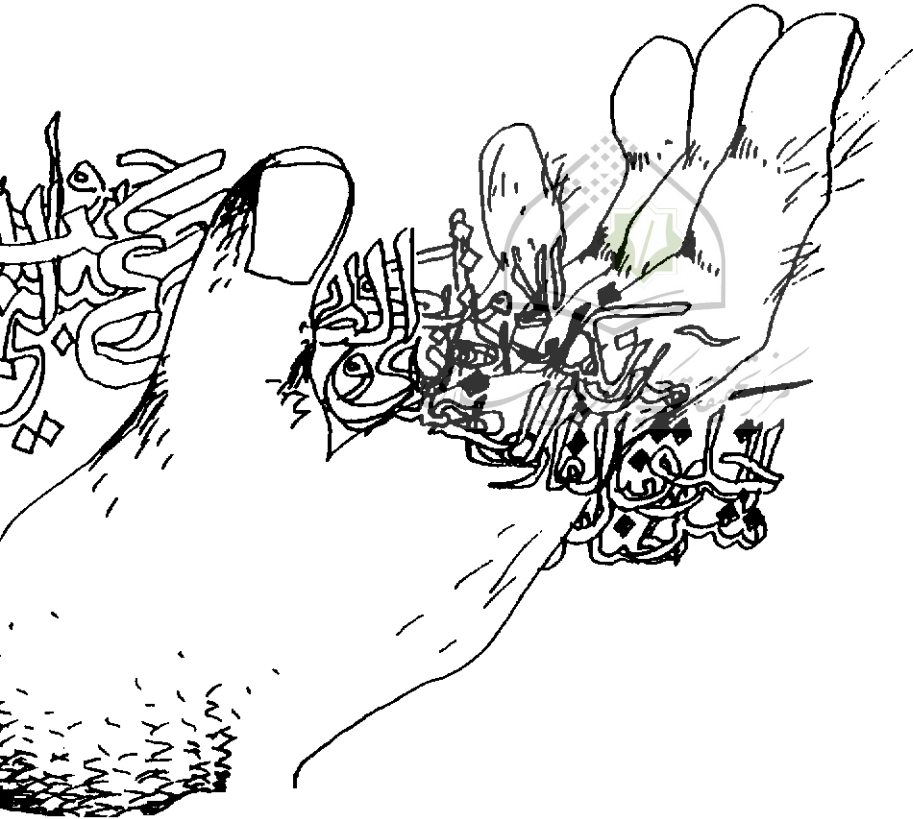


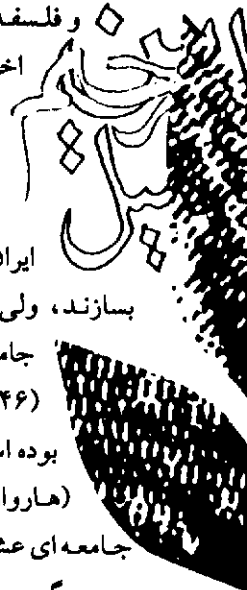
مبادی کلامی علم اخلاق

مقصود فراستخواه



هنگامی که ما از رفتارهای اخلاقی (Moral behaviours) خود اندکی فاصله می‌گیریم و نظریه‌پردازانه به آنها می‌نگریم و در آنها اندیشه و تأمل می‌کنیم، در واقع «فلسفه اخلاق» (Ethics) می‌ورزیم. معلم اخلاق، جمله‌های اخلاقی را در «معرفت درجه اول» (First order) به کار می‌برد و انتظار دارد که در او و مخاطبانش اثر گذارد و به کار وادارد؛ اما ذهن فیلسوف اخلاق، کمی کنجکاوی می‌کند تا درباره خود جمله‌های اخلاقی و مفردات و موضوعات و احکام آن قدری بیشتر بیندیشد. بنابراین، گزاره‌های اخلاقی را در «معرفت درجه دوم» (Second order) بررسی و تحلیل می‌کند. از جمله سؤلهایی که ممکن است در فلسفه اخلاق به میان آید «پرسشهای کلامی» (Theological questions) است.

پیش از هر چیز لازم است تذکر داده شود که منظور ما از «مبادی کلامی علم اخلاق» این نیست که هر اندیشه اخلاقی، الزاماً باید از الهیات و کلام دینی تغذیه کند. بلکه ممکن است اخلاقی نیز باشد که از شیر کلام دینی گرفته شده و یا حتی مولود و زائیده آن نیز نباشد. علم اخلاق و فلسفه اخلاق، مستقل از علم کلام است. باری، در این سخن نیست که تا امروز در اخلاق از مذهب بسیار هزینه می‌شده است و انصافاً از دست دادن این پشتوانه برای اخلاق، بسی سخت و دشوار و مستلزم دوره‌ای بحرانی و پرمخاطره و تحمل ریاضتهای شدید است، به گونه‌ای که بعضی از اروپاییان نیز از آن سخن می‌گویند. آقای نیونر، استاد فلسفه دانشگاههای آلمان، که چند وقت پیش به ایران آمده بود در مصاحبه‌ای گفت: «فلاسفه آلمان سعی می‌کنند که فلاسفه اخلاقی بسازند، ولی این خیلی مشکل است؛ زیرا منابع اخلاقیات به نظر من عمدتاً مذهب است»^۱ جامعه‌شناسانی مثل فوستل دوکولائو (۱۸۳۰-۱۸۸۹ م). ویلیام رابرتسون اسمیت (۱۸۴۶-۱۸۹۴) و دورکیم (۱۷۵۸-۱۹۱۷) گفته‌اند که دین در گذشته حافظ نظم اخلاقی بوده است.^۲ همچنین «پارسونز» و «شیلز»، پایه‌گذاران جامعه‌شناسی کارکردگرای آمریکا (هاروارد) و سایر نمایندگان این مکتب جامعه‌شناختی، تأکید کرده‌اند که هرگاه در جامعه‌ای عشق به خدا کاهش یابد، توجه به اخلاق ضعیفتر می‌شود و جامعه دچار بحران می‌گردد.^۳ نیز، روان‌شناسانی مثل «گوستاو یونگ» (۱۸۷۵-۱۹۶۱) و ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، نقش و تأثیر مثبت دین را در رفتارهای اخلاقی انسان، تشریح کرده‌اند.^۴ اما با این همه باید اذعان داشت هر کوشش روشمندی که برای تمامیت ساحت اخلاق و استقلال آن از



الهیات و کلام دینی، مصروف شود [مخصوصاً با توجه به سوانح و ابتلائاتی که خود الهیات و کلام با آن رو به روست] کاری سترگ و خطیر است که می‌تواند اهمیت و کارکردهای خاص خودش را داشته باشد. واقع این است که دین به دلیل نفوذ و ریشه‌داری تاریخی، نه تنها کار فیلسوفان اخلاق بلکه سایر فلاسفه و چه بسا کار جامعه‌شناسان و روان‌شناسان و امثال آنها را راحت کرده است! آنها با گریز زدن به میراث مذهبی و ارجاع و تحویل مسائل خود به آن، خویشتن را از ادامه جدی تفکرات منطقی و فلسفی و علمی، و تلاش برای حل معضلات فکری بشر و مواجهه با مسائل صعب و دشوار معاف می‌دارند. به هر ترتیب، آنچه اینجا می‌آوریم چند یک از سؤالهای کلامی است که امکان دارد در فلسفه اخلاق ایجاد شود:

۱- پرسش از وجود خدا

مهمترین موضوع علم اخلاق، «فعل ارادی خوب» است. حال سؤال این است که فعل ارادی خوب، کدام است؟ یکی از شایعترین و رایجترین پاسخها به این پرسش، رفتار اخلاقی خوب را رفتاری می‌دانسته است که حقیقتی منزه و قدسی، واقعیتی پایدار و ازلی و ابدی و نیز اراده و مشیته متعالی، آن را از ما می‌خواهد و می‌پسندد و ما را بدان فرمان می‌دهد، و کار ما این است که خواست و مراد او را از خویشتن - به گونه‌ای - کشف کنیم و به دست آوریم.

بدین ترتیب، نخستین مسأله فلسفه اخلاق، ممکن است ما را درگیر یک مسأله کلامی بکند و آن «پرسش از وجود خدا» است. تلقی بیشتر مردم از احساس مسؤولیت و تعهد و تکلیف اخلاقی، چنین است که خود را در برابر سرّی اهورایی و عظمتی الوهی در هستی و کائنات، مسؤول و متعهد و موظف می‌بینند. بنابراین، هرگونه استدلال یا رویکرد کلامی مثبت و منفی درباره خدا می‌تواند به نوبه خود، برای «اخلاق بشر» مسأله ایجاد کند و از همین رو «فلسفه اخلاق» را به وارد شدن در دیالوگی با «کلام دینی» سوق دهد.

* مثال: «جرج ادوارد مور»، یکی از فیلسوفان اخلاق است که در سال ۱۹۱۲، کتابی تحت عنوان «اخلاق» (Ethics) از او منتشر شده است. او وقتی به یکی از آرای مربوط به تعریف «کار اخلاقی نیک» [کار اخلاقی نیک کاری است که رضای خدا در آن است] می‌رسد، می‌گوید: «و اما به گمان بعضی از مردم، جدی‌ترین اعتراض وارد بر این گونه آرا، حداقل این است که شک بسیار هست که موجودی از آن گونه که آنها فرض می‌کنند وجود داشته باشد. موجودی که هرگز به



آنچه غلط است اراده نمی کند بلکه همواره فقط آنچه را درست است اراده می کند و من خود گمان می کنم که به اقرب احتمال، موجودی از آن گونه که فیلسوفان او را به نامهای مذکور در بالا [خدا، اراده جهان و ...] نامیده اند، وجود ندارد...^۵

عبارت اخیر «مور» درخور تأمل است. فرض کنیم قضیه طوری دیگر بود و مثلاً «مور» از طریق مبادی کلامی و الهیات جدید، به وجود الوهیتی در کائنات اطمینان می یافت، در آن صورت برای «اخلاق» مباحثی دیگر پیش می کشید و از جمله در همین تعریف «کار نیک اخلاقی» = خواست خدا از انسان! درنگی بیشتر می نمود و بدان شتاب از یکی از تعاریف مربوط به فعل اخلاقی، نمی گذشت. به هر حال یکی از پرسشهای کلامی علم اخلاق، پرسش از وجود خداست.

۲- پرسش از افعال خدا

تکلیف (duty) از پایه ای ترین جستارها و مقوله های اخلاقی است که در فلسفه اخلاق از آن بحث می شود. آیا انسان موجودی مسؤول و متمهّد است؟ و تکلیفی بر دوش دارد؟ معنای تکلیف چیست؟ در برابر کیست؟ ... پس تکلیف یکی از مسائل علم اخلاق است. اما در عین حال، تکلیف از مهمترین مسائل کلامی نیز هست و در کتب کلامی، در مباحث الهیات، به میان می آید. تکلیف در کلام دینی، از افعال حق تعالی دانسته می شود. این خداست که ما را مکلف می دارد و برای اینکه به فعلیت و کمال و سعادت و رستگاری برسیم، در ما انگیزه و نیاز برای انجام دادن کارهای اخلاقی - که احتمالاً دشواریهایی نیز در مسیر دارد - پدید می آورد. برای نمونه، مقصد سوم کتاب «تجربید» خواجه نصیرالدین طوسی، در اثبات صانع و صفات و آثار اوست و فصل سوم همین مقصد، راجع به افعال خداوند است که خواجه پس از استدلال درباره خدا و صفات و افعال او، در آنجا، از تکلیف بحث می کند و آن را نیکو می شمارد و دلایلی می آورد (والتکلیف حسن...) ^۶.

بدین ترتیب ممکن است فیلسوفان اخلاق، هنگام تأمل درباره تکلیف، به مسیری کشیده شوند که با متکلمان دینی در مبادی کلامی آنها از جمله افعال حق تعالی و مکلف داشتن انسان، به گفتگو و جرّ و بحث پردازند.



۳- پرسش از حضور خدا در هستی

ارتباط اخلاق با کلام فقط در این نیست که یکی از توجیحات فعل اخلاقی خوب، منوط به اطمینان از وجود خداست؛ بلکه به دنبال این موضوع، بازم مبادی کلامی دیگری پیش می‌آید که در اخلاق مؤثر است. از جمله اینکه چه تلقی‌های کلامی از خدا در کار باشد.

در یک تلقی، خدا یک «X» و یک موضوع ذهنی است که به دلایلی انتزاعی، ما به وجود آن متقاعد شده‌ایم یعنی گزاره «خدایی هست» را به لحاظ منطقی تصدیق کرده‌ایم (مثلاً با تحلیل مفهومی «هستی» و تقسیم منطقی آن و ممکن الوجود و واجب الوجود، استدلال کرده‌ایم که با توجه به وجود ممکنات در عالم، لازم است واجب الوجودی در کار باشد؛ یا به استناد علیّت و نظم و تئوری احتمالات و مانند آن، وجود خدا را مبرهن ساخته‌ایم) ولی چون وجود او را چیزی مشخص در بیرون از عالم و آدم می‌دانیم که از دور، دستی بر این چرخ گردون دارد. در گذشته ایجاد کرده و به راه انداخته است و اینک نیز بر آن نظارت می‌کند. پس واکنش اخلاقی ما در قبال او، خشک و بی‌روح و شکننده است.

اما در تلقی دیگر، خدا، ذات متعال و سرچشمه هستی است. نور آسمانها و زمین است، همه جا حضور دارد، در همه چیز جلوه می‌کند، دل می‌برد و پنهان می‌شود، همه جاست، با ماست گرچه بی‌نهایت از ما فراتر است، نزدیکتر از خود ما به ماست و هنگامی ما حضور یک چنین سرآهورایی را در خود و همه جا و همه چیز، «تجربه» می‌کنیم، احساس اخلاقی بسیار گرم و زنده و همراه با انس و محبت و ادب و احترام در ما به وجود می‌آید. مواجهه با این شان متعالی که در متن وجود فیضان می‌کند. شور و خشوع و پروایی در ما ایجاد می‌کند و احساس اخلاقی لطیفی پدید می‌آورد. برای مثال از متکلمان دینی معاصر، «پل تیلیش» و «جان هارود هیک» به چنین برداشتی از خدا تمایل نشان می‌دهند. به نظر آنها، وقتی کسی چنین نسبتی با خدا پیدا کند، در واقع به شیوه‌ای بسیار مؤثر برای معنی دادن به حیات اخلاقی خود و تبیین آن، و جهت دادن به خویش در حوزه اخلاق، دست یافته است.^۷

۴- پرسش از میزان معرفت بشر به خدا

از دیگر مبادی کلامی مطرح و مؤثر در اخلاق، این است که اساساً آیا ما می‌توانیم خدا را بشناسیم؟ برای مثال، از دیرباز در میان مسلمانان، رویکردهای کلامی پرتیفی در این خصوص وجود داشته است. در یک سوی طیف، ظاهریه، مشبّهه، مجسمه، حنبلیان و کرامیه بودند که تا



مرز تشبیه نزدیک شده و با قطع و جزم درباره خدایی انسانوار، استدلال و زبان بازی و درازاگویی می کردند (الهیات اثباتی).

متکلمانی مانند معتزله نیز، خدا را منزّه و متعالی از صفات بشری و زاید بر ذات می دانستند و برای ذهن بشر در شناخت باری تعالی، محدودیتهایی می دیدند (الهیات تنزیهی). برخی از آنها، (مثل جهنم بن صفوان) در این تنزیه، بقدری پیش می رفتند که چه بسا به آن سوی طیف، یعنی «تعطیل» ولا اداری گری (Agnosticism) نزدیک می شدند؛ بدین معنی که ما هیچ معرفتی درباره خدا نمی توانیم به دست آوریم. نه کسی زونام دارد، نه نشان. (الهیات منفی - Negative Theology)

طبیعی است که امکان دارد رویکرد کلامی «تعطیل»، به نوبه خود، به مباحث اخلاقی دامن بزند. خدایی که من درباره او هیچگونه خبر، درک، احساس یا تجربه ایجابی و محصل و مثبت ندارم، آنچنان از آسمان زندگی و ذهن و جان من دور و غایب می شود که شاید دگر نتوان از حضور مؤثر او در حیات اخلاقی من سخن گفت و رفتار اخلاقی من، رابطه و نسبتی با چیزی که از هر جهت نامعلوم و نیندیشدنی است، ندارد. بنابراین باید برای فعل اخلاقی خود، توجیهاات دیگر جز «توجیه الهی» پیدا کنم.

۵- پرسش از اخلاقی بودن خود خدا

تفکر، در طبیعت و سرشت خود، رعیت انگیز، هولناک و پرمخاطره است. وقتی اخلاق بشر، موضوع اندیشه درجه دوم او قرار می گیرد ممکن است در لبه ای تیز، به این ورطه برسد که آیا من در جهانی اخلاقی به سر می برم تا دلیل و الزامی نیز برای رفتار اخلاقی خویش داشته باشم؟ آیا سیل، زلزله، مرگ، فقر، بیماری، نابرابری،



خشکسالی، قحطی، آلودگی و نیروهای اهریمنی که گرداگرد مرا فرا گرفته است با من و دیگران، رفتاری اخلاقی دارند؟ مخصوصاً اگر این جهان آفریننده‌ای داشته باشد، او چطور؟ آیا او با برپایی این هنگامه و آوردن من به اینجا، کاری اخلاقی کرده است؟ اگر آری، پس چه توجیهی برای این همه شرور می‌توان دست و پا کرد؟

پرسشهایی از این نوع، در طول تاریخ اندیشه بشر، گاه به گاه، ذهن کسانی را می‌گزیده است. در دوران جدید، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) آن را به میان آورد؛ که اگر خدایی هست، چرا دنیا را به گونه‌ای تنظیم نکرده که این شرور نباشد؟ اینجا یک برهان ذوحذین (Dilemma) پیش می‌آید: اگر نتوانسته این شرور را چاره کند، قادر و توانا نبوده؛ و اگر می‌توانسته و نکرده، مهربان و خیر نبوده است.^۸

گویا به دلیل همین انتقادات بود که هیوم آنچه را که خود «اخلاق عامیانه» مذهبی می‌دانست، سست و بی‌تمکین دانست و گفت که توجیهات دیگری برای اخلاق پیدا کنید. زیرا به نظر او اصولاً و به لحاظ منطقی، بایدهای اخلاقی از استی‌ها و هستی‌ها (و از جمله: هستی خدا و صفات کمال او) استنتاج نمی‌شود. خوب بودن دستگیری از بی‌نویان، منطقی‌اً از وجود داشتن خدایی برای جهان و بخشندگی او قابل استنتاج نیست. بایدهای اخلاقی، ساحتی مستقل برای خود دارند و اعتبارشان از هست و نیست چیزی، اثبات یا نفی نمی‌شود.

باری، در اینجا می‌خواهیم نشان دهیم که چگونه ممکن است در اخلاق، سؤالاتی پدید آید که متکلمان دین را به پاسخگویی وادارد، در کلام مسیحی، از گذشته‌های دور - و پیش از هیوم - کسانی مثل سنت ایرنائوس (قرن دوم میلادی) و سنت اگوستین (قرن چهارم و پنجم میلادی) هر یک به گونه‌ای در میادین چالش‌های مربوط به بحث شرور و عدل الهی سعی کرده‌اند به ایرادهای فیلسوفان پاسخ دهند و با طرح موضوع «ابتلا» یا ارجاع مسائل به آخرت و امثال آن، مخاطبان خود را متقاعد کنند که شرور و تفاوتها و تضادها، از طبیعت این عالم اجتناب‌ناپذیر و لاینفک بوده و نه تنها راز کمال کردگاری (و اخلاقی بودن خدا) را مخدوش نمی‌کنند، بلکه قدری نیز از لطف و حکمت او حکایت می‌کنند و فیض او را محقق می‌سازند. در کلام مسلمانان نیز چنین کوششهایی وجود داشته است و ذات الوهی هستی، از سرور و عیوب و نقایص، منزّه اعلام شده است و همه کاستیها و کژیهای عالم و آدم مربوط به فقر و محدودیتهای امکانی و قابلی آنها و ناشی از تأخر آنها از ذات هستی و برخاسته از تعینات و ماهیات متفاوت و متزاحم و متضاد آنها دانسته شده است ...



حال در صدد بحث از این موضوع نیستیم، بلکه فقط می‌خواهیم این نکته را یادآور شویم که به هر جهت ممکن است نگرش فلسفی به اخلاق، کسی را به یکی از مبادی کلامی بکشاند. مانند همین مورد که آیا اصولاً این عالم، مبنا و معنایی اخلاقی، و خدایی عادل و حکیم دارد؟ آیا آسمانها و زمین به عدل ایستاده و بر میزان نهاده شده است؟ آن تقلّاهای اهل کلام که کوشیده‌اند به رغم همه‌ی شُرور، عدل و حکمتی برای باری تعالی اثبات کنند، از یک جهت خواسته‌اند پاسخی قانع‌کننده و رضایتبخش برای این پرسش بیابند.

۶- سخت‌کیشی یا تساهل اخلاقی

از جمله رویکردهای کلامی مؤثر در علم اخلاق، اختلافی است که در میان متکلمان مسلمان وجود داشته و طیفی را از «اهل الوعید» تا «مُرَجَّه» تشکیل داده است. بنا بر دیدگاه کلامی خوارج و اهل الوعید، مرتکبین گناه کبیره، کافر و اهل دوزخند. معتزله آنها را فاسق می‌دانستند و بر خدا لازم می‌شمردند که عذابشان کند و شفاعت را چندان بر نمی‌تافتند. اما اشاعره می‌گفتند خداوند می‌تواند آنها را با مغفرت و شفاعت ببخشد. در این سوی طیف نیز مُرَجَّه قرار داشتند که به نظر آنان کسی با نخواندن نماز و نگرتن روزه، رسماً کافر محسوب نمی‌گردد و اصولاً می‌گفتند ما چه می‌دانیم؟ کار آنها را باید به خدا وا گذاشت شاید عذابشان نکنند و به بهشت راه دهد ...

این دیدگاههای کلامی، ممکن است با خود طیفی از مشربهای متفاوت اخلاقی پدید آورند که در قطبی از طیف، «سخت‌کیشی» و در دیگر قطب، «تسامح و سازگاری و مدارا» غلبه دارد و هرکس به الگوی صفات خداوند مورد پرستش خود، اقتدا می‌کند.

افزون بر این، در اعتقاد به کیفیت عذاب و خلود آن نیز، نظریات کلامی متفاوتی بوده است. کسانی به اثبات خلود عذاب برای این یا آن دسته اصرار می‌ورزیدند ولی کسانی دیگر، دنبال راه گریز و برون‌شو و استثنایی بودند (مثل واگذاری کار به خدا، مسأله مغفرت و سعه رحمت و شفاعت و ...) هر یک از این مبادی کلامی، ممکن است مسلک و مذاق اخلاقی متفاوتی را تغذیه کند. در برداشتی کلامی، اکثر انسانها، و هر کدام به دلیلی، کافر و اهل جهنم هستند و حتی خدا و شافعان هم برایشان کاری نمی‌کنند؛ بنابراین، حتماً شایسته مهر و شفقت و عطف نیستند و راهی برای جبران و ترمیم آنها نمانده است. پس بعید نیست که این برداشت کلامی، آن اخلاقیاتی را مشروب سازد که تنگ‌نظر و سختگیر است و با تعصّب و خشونت و جزمیت درآمیخته، و عاری



از درك و احساس و مهربانی و سازگاری است. برخلاف برداشت کلامی دیگر که - اگر نه همه - لاقبل بسیاری از مردمان به انحای گوناگون، مشمول رفق و رحمت و مغفرت الهی و شفاعت شافعیین قرار می گیرند و بد طینت، نجس، شرور بالفطره و مخلد در نار نیستند و درخور محبت و نوازش و لطف و رحم و دلسوزی، و قابل سعادت و رستگاری هستند.

۷- پرسش از آخرت و حیات پس از مرگ

آخرت و زندگی پس از مرگ، از آن دسته مبادی کلامی بوده است که بسیاری برای توجیه حیات اخلاقی، از آن استفاده کرده اند؛ چرا که بنا بر عرف و عقل عام بشری، اخلاق خصوصاً آنجا که نوبت به مرحله ایشار، جانفشانی، فداکاری و از خود گذشتگی بی شائبه و گمنامانه می رسد، با منطق این جهانی و محدوده عمر عادی و لذات و پاداشها و خوشبختی دنیوی و آرامش وجدان و مانند آن، بدشواری قابل توجیه است. حتی اپیکور (۲۶۵-۳۴۰ ق.م.ا) که رفتار اخلاقی را با لذت و بی رنجی و شادکامی و مسرت و آرامش، تفسیر و توجیه می کرد وقتی به معمای مرگ رسیده - بنا بر نقل - گفته است که، مرد حکیم می داند که مرگ صفحه آخر دفتر هستی و کتاب طبیعت نیست و نشانی دیگر هست؛ و لذا او از ورق گردانی کتاب هستی، هراسی ندارد.^۹



می دانیم که «کانت» تجربه گرا نیز گفت که، انسان برای اینکه رفتار اخلاقی کند، قبلاً چنین باور می دارد که جاودانه باقی خواهد ماند و مطمئن می شود که در ابدیت و خلود نفس، کمال ناشی از رفتارهای اخلاقی او، ظهور خواهد کرد.^{۱۰} لازم به ذکر است که عنصر معنویت و تورع، از مسلک شخصی ایمانوئل کانت به افکار اخلاقی او تسری یافته است و اصولاً اخلاق پیشنهادی او، مطلق اندیشانه و کمال گرایانه است و از این جهت تباری افلاطونی دارد تا ارسطویی.

شاید برای همین است که اندیشه اخلاقی کانت، مستمداً از آخرت گرایی و مبتنی بر آن است. به طور کلی هر نوع اخلاقی که در آن به یک نحوه زندگی مطلقاً خوب توصیه می شود (بدون توجه به تمایلات و آرا و خواستهای مردم) برای توجیه خود احتیاج بیشتری برای گریز به آخرت دارد. نظریه اخلاقی افلاطون چنین بود، در حالی که ارسطو بیش از کمال بر سعادت (happiness) تاکید داشت و به جای اخلاق ایده آلیستی و آن جهانی و مطلق، در جستجوی اخلاق واقع گرای این جهانی بود؛

اخلاق نسبیّت (Relativity) و اعتدال (The doctrine of Mean)؛ اخلاقی طبیعی و قابل تجربه و آزمون و مبتنی بر عرف عام (Common Sense). به نظر می‌رسد در این اخلاق، کمتر از آن یکی، به فداکاری و ریاضت نفس و امثال آن توصیه می‌شود و به همان نسبت کمتر از آن یکی، «احتیاج به آخرت» احساس می‌شود؛ چرا که از مردم، بیشتر در این حد انتظار می‌رود که برای رفاه و مصلحت و امنیت و سلامت زندگی این جهانی، در یک رشته اعتبارات اخلاقی شهروندی، به توافق رسیده و آن را در حد توان رعایت کنند (اخلاق دنیوی در مقابل اخلاق اخروی).

با همه این اوصاف، وقتی اخلاق ایجاب کند که انسان مرگ را آگاهانه بپذیرد، شاید در این حالت، نیاز خود را برای عبور از دیوار مرگ، بیشتر و به طور مشخص تر، احساس کند و بخواهد چشم اندازی از «زندگی پس از مرگ و فراسوی عمر طبیعی» داشته باشد. در اینجاست که ممکن است بار دیگر، دیداری در میان علم کلام و علم اخلاق روی دهد و اخلاق؛ کنجکاوانه، از کلام

پرسد که آیا انسان پراستی ماندنی است و حیانش، بعد از مرگ او باز هم ادامه دارد؟ «مور» در مقام یک فیلسوف اخلاق سؤال می‌کند: «ممکن است موردی پیش آید که در آن، اگر کسی باید بهترین نتایج ممکن را برای کل جهان به دست آورد چه بسا ضرورت مطلق داشته باشد که زندگی خود را فدا کند... از کجا معلوم است که ما در زندگی آینده‌ای داشته باشیم و حتی از این مهمتر، بر فرض آن که چنین زندگی‌ای داشته باشیم از کجا می‌توان دانست آن زندگی چگونه زندگی‌ای خواهد بود؟»^۱

اینجا دیگر بر عهده «کلام» است که اگر پاسخی قابل توجه و درخور اعتنا دارد ارائه دهد.

گرچه کسانی هستند که برای داشتن اخلاق، انتظار پاسخی از کلام دینی درباره «آخرت» به معنای مذهبی و سنتی آن، ندارند. وقتی از «کارناپ» خواستند تا عقاید اخلاقی خود را بیان کند، گفت: «... آگاهی از درک این حقیقت که هرکس عاقبت می‌میرد لازم نیست که زندگی را در نظر او، بی معنی و بی مقصود جلوه دهد او خود اگر وظایفی برای خویش قائل شود و حدّ اعلای کوشش را برای حصول آنها به کار برد و وظائف خاص هر یک از افراد را جزئی از وظیفه عظیم بشری که به ماورای عمر محدود افراد گسترش می‌یابد، بدانند، به زندگی خویشتن معنی داده است»^{۱۱} با این همه، چه بسا کسانی که حتی در همین سخنان کارناپ، «وظیفه عظیم بشری» را که به ماورای عمر محدود افراد گسترش می‌یابد؛ تعبیر و ترجمانی از «وظیفه اخروی» بدانند و اهمیت دادن افراد به «ماورای عمر محدود» خود را چیزی در ردیف باور داشتن «زندگی پس از مرگ» تلقی کند.



۸- اختیار بشر

رفتار اخلاقی، به «فعل ارادی و اختیاری...» تعریف می‌شود. پس «جبر و اختیار» که از نخستین مسائلی است که در میان مسلمانان موضوع و معرکه آرای کلامی، به معنای خاص آن، قرار گرفته است و از دیرباز نیز در میان عموم اندیشمندان بشر مطرح بوده است، می‌تواند برای فلسفه اخلاق حائز اهمیت باشد. علم اخلاق در اینجا ممکن است بگو مگری دامنگستری با مبادی کلامی پیدا کند. از یک سو نیاز دارد بداند که سرانجام، انسان اختیاری دارد یا نه؟ تا اخلاقی برای او موضوعیت داشته باشد. و از سوی دیگر یک سر قضیه، مربوط به وجود خدا و علم و تقدیر اوست.

این سؤال برای فیلسوف اخلاق پیش می‌آید که آیا با وجود خدای مقتدر و تقدیر ازلی و احوالی علمی او باز هم نصیبی از اختیار برای بشر، و «این کنم یا آن کنم» او باقی می‌ماند؟ البته اگر کسی به خدایی هم معتقد نباشد با نیم نگاه فلسفی و علمی می‌فهمد که جبر و ضرورتی علمی و معلولی از بیرون و درون، انسان را فراگرفته است، از کیهکشانها تا زمین، از سرگذشت انسان تا مقتضیات اجتماعی. و از راز ژنها و کرموزمها تا محیط رشد جنینی، خانوادگی، آموزشی و اتفاقات بعدی زندگی. اما بوده و هستند فیلسوفانی که به نظر آنان، جبروت الهی و مقدرات آسمانی و اسرار لوح و قلم پیچیده تر است و بیشتر از ضرورت علمی و معلولی و جبر علمی، با آزادی و اختیار انسان منافات دارد. «اتکسون» می‌گوید: «شاید تلفیق مفهوم خداوند علیم و قدیر با آزادی اراده انسان، از تلفیق اختیار و جبر علی دشوارتر باشد»^{۱۲}

البته تلقی از خدا، در «کلامهای مختلف دینی» فرق می‌کند. در بعضی از انگاره‌های الهیاتی، خدا بیانگر کلیت معنی دار هستی است و مشیت و خلقت و قضا و قدر او چیزی جدای از روابط واقعی و طبیعی امور و اشیا در عالم و آدم نیست و در عرض آنها نیست پس منافاتی با اختیار بشر نیز ندارد. خداوند دخالت‌های موردی بیرون از نظام کلان روابط اشیا ندارد. به تعبیر فرمانروایان خودکامه، از بیرون نظام هستی در آن دست نمی‌برد، بلکه «مشیت و خلقت و تقدیر» او، تعابیری دینی از همان چیزی است که در زبان فلسفی، نظام علی و معلولی نام دارد. در زبان علمی، خواص و آثار و روابط طبیعی (عادی و غیر عادی) امور و اشیا نامیده می‌شود. بنابراین، وجود خدا در این تلقی کلامی، ممکن است با خویشکاری آدمی منافاتی نداشته باشد، بلکه اراده و تدبیر و همت و کوشش بشر، جلوه‌ای از تقدیر و مشیت کردگاری در هستی، محسوب شود. باری آنچه فعلاً در صدد بیان آنیم ذکر برخی از پرسشهای کلامی است که در علم



اخلاق افکنده می شود. اما بحث از خود پرسشها و پاسخ آنها، فرصتی دیگر می خواهد.

۹- حسن و قبح امور و افعال

البته این سؤال نیز همچون بعضی از سؤالهای دیگر که ما بتسامح تحت عنوان پرسش کلامی آوردیم سؤال فلسفی است، گرچه در کلام نیز از آن بحث می شود. به هر حال، فیلسوف اخلاق ممکن است پرسند که آیا اصولاً نیکی و بدی امور و افعال، چیزی است عقلی یا شرعی؟ و در این خصوص به مجادله با متکلمان بپردازد. شاید خاف از اینکه در میان خود متکلمان نیز، این قصه سر دراز دارد؛ کسانی از آنها (معتزله و...) به حسن و قبح عقلی، و کسانی (اشاعره و...) به حسن و قبح شرعی متمایلند.

این کلام که حسن و قبح افعال، اموری اعتباری (و نه حقیقی) و قضایایی دستوری و انشایی (Prescriptive (proscriptive) و نه توصیفی و خبری (descriptive) هستند. یعنی وقتی گفته می شود دروغ درست است و راستی نیکوست، در واقع، از یک «امر واقع» خبری داده نمی شود که قابل تمسک یا کذب باشد؛ بلکه، نیکویی راستی و زشتی دروغ، به عنوان یک رشته مصالح و مفاسد و افعال آن، اثبات و مقرر می شود. به عبارت دیگر به زشتی دروغ و نیکویی راستی، ارزش و اعتبار داده می شود و بدانها توصیه یا تاکید یا امر می شود.

حال می رسد به این سؤال می رسد که آیا انسان می تواند مستقل از شرع، حسن و قبحی برای افعال، انشاء اختیار کند یا حسن و قبح افعال، الزاماً باید از ناحیه شرع باشد؟ آن دسته از متکلمان دینی مثل معتزله، که حسن و قبح عقلی افعال را پذیرا هستند در واقع به نوبه خود، فیلسوفان اخلاق را در پایه گذاری «اخلاقی» غیر مذهبی و مستقل از دین (اخلاق سکولار یا امانیستی Humanistic) یاری می رسانند تا آنها از اخلاقی سخن بگویند که الزاماً مبتنی بر متون مقدس، منقولات و سنتهای دینی یا از انا خدا و شبیه آن نیست، بلکه عمدتاً به سرشت انسان و طبیعت امور (Naturalism) و ساخت دینی و مصالح عرفی زندگی اجتماعی بشر و توافقهای عقلایی آن نظر دارد.

در اروپا، قرون وسطا شاهد اخلاقی مذهبی بود (سنت اگوستین و...) هر چند که نزد کسانی مانند ویلیام اکامی (۱۲۸۵-۱۳۴۹م) و جان دونس اسکات (۱۲۶۶-۱۳۰۸)، گرایش به فردگرایی (Individualism) و طبیعت گرایی مشاهده می شد تا اینکه به سبب رشد تجارت و صنعت و شهرنشینی، رهیافتهای جدید فیزیکی و علمی، کشف سرزمینهای تازه، اصطلاحات دینی و اجتماعی، رویکردهای جدید روش شناختی (بیکن و...) و سیاسی (ماکیاولی و...)،



زمینه برای پیدایی اخلاق غیر مذهبی مبتنی بر اصالت انسان و فردیت او و اصل منفعت (Utilitarianism) - بنتام و میل - و صیانت از ذات (Self-Preservation) و نسیبت و طبیعت امور بیشتر شد و «خودانکاری» (Self-denial) از قلمرو اخلاق بیرون رفت. برای مثال، می توان به دیدگاههای هابز (لویاتان)، برنارد ماندویل (داستان زنبوران) و نیچه (فراسوی نیک و بد) و ... رجوع کرد.

در این رویکرد، اخلاق آنچنان تعریف مجدد می شود که اگر نگرشهای سنتی و کلاسیک اخلاقی، مد نظر کسی باشد ممکن است بگوید با نظریات اخیر، در واقع، اخلاق بکلی نفی می گردد. زیرا برای مثال اخلاق به معنایی که تاکنون عموماً پذیرفته و از آن استنباط می شده است، به فرد توصیه می کرده که خودگرایی (egoism) و «مراعات خویشتن صرف» را رها کند و آماده باشد به منافع و خواسته های همه را (یا لاقلاً بعضی از افراد غیر خود را) مورد توجه قرار دهد و به خلق خدمت کند و در اندیشه دیگران باشد و برای آنها بکوشد و فداکاری کند؛ حال آنکه در رویکردهای معاصر، انسان و فردیت اصل او، و صیانت ذات او و اراده معطوف به بقا و حیات او به رسمیت شناخته می شود، پس چه باید کرد؟

شاید یکی از راههای حل این معضل، آن باشد که از تعریفی کلامی درباره انسان وام بگیرند، تعریفی که در آن، انسان به حد غریزه و نیازها و انگیزه های مادی و طبیعی کاهش داده نمی شود و نفخه ای از الوهیت بی انتها در او سراغ گرفته می شود. بنابراین، خویشتن خواهی و فردیت و تمامیت انسانی و بسط و امتداد و فعلیت هستی خود او و آرامش و شادکامی و شکوفایی او با اخلاقیات دیگر دوستی و آخرت نگر، گرد می آید و از این رهگذر، برای وجود او مبنا و معنایی رضایتبخش و سری دلپذیر یافته می شود و آدمی از پوچی می رهد و تا برج هستی خود اوج و ارتفاع می گیرد و به سوی انتهای خود و بیکرانگی ذات خود فرامی آید.

به هر ترتیب نه تنها در این خصوص بلکه در بسیاری موارد دیگر، پیوسته ممکن است دیالوگی تفاهم آمیز و مجدد و پرتحرر میان کلام جدید دینی و فلسفه اخلاق معاصر صورت بگیرد. شاید در دنیای کنونی، اخلاق بشر نخواهد که تولیت و قیومیت کلام مذهبی را پذیرا شود، اما حاضر باشد که با او به مکالمه و همسخنی بنشیند؛ در این صورت به جای مبادی کلامی علم اخلاق، بهتر است از گفتگوی کلام و اخلاق، صحبت کنیم.



پس نوشتها

۱. روزنامه «همشهری»، (۷۲/۹/۷)، ش ۲۷۲، ص ۹.
 ۲. فوستل دوکولانژ، تمدن قدیم، ترجمه نصرالله فلسفی (تهران: انتشارات مجلس، ۱۳۰۴)، ص ۹۳-۹۹. نیز بنگرید به:
 - کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۸)، ص ۲۱۹.
 - کنیک، جامعه شناسی، ترجمه شفق همدانی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵)، ص ۱۲۹؛
 - هیس، تاریخ مردم شناسی، ترجمه طاهری (تهران: انتشارات فرانکلین، ۱۳۴۰)، ص ۴۶۹؛
 - خدایار محبی، بنیاد دین و جامعه شناسی (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۴۲)، ص ۱۲.
 ۳. گولدنر، بحران جامعه شناسی غرب، ترجمه فریده ممتاز (تهران: انتشار، ۱۳۶۸)، ص ۲۹۰.
 ۴. یونگ، روان شناسی و دین، ترجمه فواد روحانی (تهران: انتشارات کتابهای جیبی، ۱۳۵۲)؛ نیز بنگرید به: (۱۳۵۲)؛
 - یونگ و دیگران، انسان و سمبلهايش، ترجمه ابوطالب صارمی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۲)؛
 - ویلیام جیمز و دیگران، دین و روان، ترجمه مهدی قائمی (قم: بی تا).
 ۵. مور، اخلاق، ترجمه اسماعیل سعادت (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۶)، ص ۱۰۹.
 ۶. تجرید الاعتقاد (چاپ قدیم)، ص ۸۳.
 ۷. برای مطالعه در نظریات پل تیلیش، از جمله بنگرید به:
- Paul Tillich, Systematic Theology, Chicago, 1951;
- Paul Tillich, Dynamics of Faith, New York, 1957.
- و برای مطالعه نظریات هیک، بنگرید به:
- Jhon Hick, Faith and Knowledge, New York, 1966.
- اثری از او نیز به فارسی ترجمه شده است: جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد و خرمشاهی (تهران: انتشارات هدی، ۱۳۷۲).
8. David Hume On Religion (Dialogues Concerning Natural Religion... Edited with on introduction by Richard Wollheim, USA, 3Thp, 1959, 138-1420.
۹. ژکس، فلسفه اخلاق، ترجمه دکتر ابوالقاسم پورحسینی (تهران: انتشارات سیمغ، ۱۳۵۳)، ص ۴۹.
 ۱۰. مور، پیشین، ص ۱۷۰.
 ۱۱. آرن نائس، کارناپ، ...، ص ۴۳.
 ۱۲. اتکینسون، درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا (تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹)، ص ۱۸۳.

