



فصلنامه تخصصی اخلاق پژوهی

سال اول • شماره اول • بهار ۱۳۹۶

Quarterly Journal of Moral Studies

Vol.1, N. 1, Spring 2017

برزخ اخلاق‌ورزی در ایران معاصر

سید حسن اسلامی اردکانی*

چکیده

اخلاق‌ورزی در ایران معاصر مشکلاتی دارد که بی‌توجهی به آنها مانع از رشد و شکوفایی این عرصه می‌شود. امروزه شاهد رستاخیزی در عرصه اخلاق هستیم و به نظر می‌رسد که این رشته علمی متقاضیان جدی دارد. با این همه، تا نگرش رایج و مسلط بر این عرصه اصلاح نشود، نمی‌توان انتظار چندانی داشت که این عرصه رونق گیرد. نویسنده، با این امید که این عرصه گسترش مناسب و مقبولیت عمومی پیدا کند، کوشیده است تا برخی مشکلات اندیشگی و نگرشی را در این عرصه بازشناسی و بازگو کند. برخی از معضلات اصلی این عرصه عبارت‌اند از انکار اصالت اخلاق و بی‌موضوع ساختن آن، تحویل بردن اخلاق به فقه یا عرفان، نگرش قدیسانه به اخلاق‌ورزان، ورود نامتخصصان به این عرصه و رواج فرهنگ نوشتن در جزایر پراکنده.

کلیدواژه‌ها

اخلاق کاربردی، برزخ اخلاق‌ورزی، تنگناهای علم اخلاق، آموزش اخلاق، پژوهش اخلاقی.

* استاد دانشگاه ادیان و مذاهب قم | eslami@urd.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۰۱ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۸/۲۶

درآمد

اخلاق‌ورزی در ایران معاصر حالت بینابینی دارد، نه در اوج است و نه در حضيض. نه در دانشگاه‌ها و حوزه‌ها جایگاه تعریف شده و مقبولی دارد و نه مغفول افتاده است. از سویی شاهد رونق مباحث اخلاقی در دو سه دهه اخیر و ترجمه و نگارش آثار خوبی در این زمینه هستیم و از سویی هنوز این نهال توان رویارویی با رشته‌های دیگر را ندارد و حتی در میان رشته‌های دانشگاهی جایگاهش روشن نیست و سالانه شاهد تغییراتی در عنوان این رشته و گاه در ظرفیت آن و سرانجام در جایگاه آن نسبت به رشته‌های دیگر هستیم.

اشارات متعدد به اخلاق و اهمیت آن نشان‌دهنده اهمیت فزاینده به این عرصه است. برای مثال، در سند «چشم‌انداز جمهوری اسلامی در افق ۱۴۰۴ ه.ش» پیش‌بینی یا درخواست شده است که در آن سال جامعه ایران، «جامعه اخلاقی» باشد. همچنین در اشارات گوناگون فقیهان به اهمیت اخلاق و کمبود محسوس آن توجه شده است. با این نگاه، آیت الله مظاهری اعلام می‌کند: «بازگشت به اخلاق تنها راه‌هایی از مشکلات است» (مظاهری، ۱۳۹۲: ۱۱). از نظر آیت الله جوادی آملی نیز «مشکلات کشور نتیجه بی‌اخلاقی‌هاست» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶) و سرانجام آیت الله مکارم شیرازی از «شیوع مفاسد اخلاقی» ابراز نگرانی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۳).

این اشارات بیش از آن که نومیدکننده باشند، بیانگر مطالباتی‌اند که از اخلاق می‌رود که در جای خود گویای عطف توجهی است که به اخلاق می‌شود. در برابر این اهتمام زبانی و گفتاری به اخلاق، هنوز کم هستند کسانی که به‌طور مشخص اخلاق‌ورزی کنند و در گسترش این عرصه علمی اهتمام کافی بورزند.

به تعبیر دیگر، همچنان خلأ اخلاق‌ورزی در کشورمان محسوس است و به نظر نمی‌رسد با این سنخ اشارات گرهی از کار فرو بسته آن گشوده شود. در این نوشته، به برخی موانع نظری یا نگرشی اشاره می‌کنم که مانع اخلاق‌ورزی در کشور شده‌اند و بر این باورم که تا این نگرش اصلاح نشود و این مفروضات تغییر نکنند، نمی‌توان انتظار تغییر شگرفی در عرصه اخلاق‌ورزی داشت. سخن کوتاه، میدان اخلاق‌ورزی در کشور ما نه یکسره تهی، ساکت و نومیدکننده است و نه مناسب عرصه‌ای علمی است. می‌توان گفت که در عرصه اخلاق شاهد

رستاخیزی علمی هستیم، اما هنوز مشخص نیست که این رستاخیز اخلاق را به کدام سمت می‌برد و از این جهت گویی در اعراف به سر می‌بریم؛ این سوی آن بهشت و سوی دیگر آن دوزخ و رکود علمی است، اما پیش از ادامه بحث، بد نیست مقصودم را از اخلاق‌ورزی مشخص کنم. در این نوشته، مشخصاً مقصود از اخلاق‌ورزی کوشش علمی و نظری در جهت فهم، تبیین و استدلال در عرصه اخلاق - به مثابه یک رشته مستقل علمی - است، نه رفتار اخلاقی و بررسی دلایل ضعف یا قوت عمل اخلاقی در جامعه.

این نوشته را می‌توان «نوشتاری عقیدتی»^۱ دانست. به این معنا که در آن از عرف مسلط و گاه کلیشه‌ای، مقالات پژوهشی آگاهانه دوری جسته‌ام و کوشیده‌ام نگرگاه شخصی خود را به زبانی شخصی بیان کنم. به استاد تجارب علمی و مواجهه‌های شخصی خودم در عرصه اخلاق‌ورزی، می‌توانم ادعا کنم که این عرصه عمدتاً با چالش‌هایی چون انکار اصالت و اعتبار اخلاق؛ تحویل بردن اخلاق به فقه و عرفان؛ انتظار قدیسانه از اخلاق‌ورزان؛ ورود نامتخصصان؛ شکاکیت اخلاقی و نوشتن در جزایر پراکنده، مواجهه است.

۱. انکار اصالت و اعتبار اخلاق

برای کسانی اخلاق اصالت ندارد و حتی همین مقدار اندک هم از سر آن زیاد است. این واقعیت را در سخنان یکی از استادان بنام فلسفه اسلامی می‌توان دید. در نشست «سهروردی و اخلاق» که در همایش بزرگداشت سهروردی در زنجان برگزار شد، دکتر ابراهیمی دینانی، درباره عدم طرح مباحث اخلاقی در آثار سهروردی، اظهار داشت:

عدم طرح اخلاق تنها مربوط به شیخ اشراق نیست، دیگر فیلسوفان هم به یک معنا درباره اخلاق بحث نکرده‌اند، اما سؤال این است که شما اخلاق اسلامی را چه می‌دانید، اگر منظورتان عقل باشد که همه اخلاق دارند، اما اگر تزکیه و مانند آن باشند که دیگر اخلاق نمی‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۸۱).

1. position paper

این سخن، در صورت درستی انتساب و نقل، نمونه کامل دیدگاه کسانی است که اصالت اخلاق را انکار می‌کنند. این سخن استاد فلسفه و کسی است که به نیکی می‌داند در سنت یونان باستان و در سنت اسلامی فلسفه یا حکمت، به دو بخش تقسیم می‌شده است: حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت عملی هم سه بخش دارد: تهذیب نفس یا اخلاق، تدبیر منزل یا اقتصاد و سیاست مُدُن یا مدینه.

بدین ترتیب، اخلاق شاخه‌ای از فلسفه یا حکمت است. همچنین فلسفه در سنت اسلامی تعاریف گوناگونی دارد که از جمله می‌توان به دو تعریف اشاره کرد. یکی شناخت احوال اعیان موجودات، آن‌گونه که هستند و به اندازه توان بشری و دیگری تشبیه به خداوند. بنابر تعریف دوم، فلسفه همان اخلاق خواهد شد. این تعریف از فلسفه و برابر شمردن آن با اخلاق، در میان فیلسوفان از کندی به بعد ادامه داشته است. برای مثال، کندی یکی از تعاریف را این‌گونه نقل می‌کند:

وحدوها ايضاً من [جهه] فعلها، فقالوا: إن الفلسفة هي التشبه بفعال الله، بقدر طاقة الانسان - ارادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة؛ همچنین آن را از جهت کردارش این‌گونه تعریف کرده و گفته‌اند: فلسفه همان تشبیه به خداوند به اندازه توان انسان است - مقصودشان آن است که انسان سرآمد فضیلت باشد (کندی، [۱۹۷۸]: ۱۲۱-۱۲۲).

فارابی نیز رفتار فیلسوفانه را با اخلاق گره می‌زند و از تشبیه به خداوند سخن می‌گوید (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۶-۷). اخوان الصفا نیز تفلسف را از منظر تشبیه به خداوند دیده و فلسفه‌ورزی را «تقرب به خدا» و نیکوسرشتی معرفی می‌کنند (رسائل اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۹۰).

سرانجام ملاصدرا با صراحت فلسفه را با اخلاق این‌گونه پیوند می‌زند: «الفلسفه هي التشبه بالاله، كما وقع في الحديث النبوي ﷺ تخلقوا باخلاق الله» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۵). از نظر مرحوم خوانساری، تعریف فلسفه به تشبیه به خدا - در واقع - تعریف دقیق و حد فلسفه است، نه شرح اسمی. از این منظر، فلسفه یعنی شناخت درست و عمل درست و همین است که انسان را به تعبیر عرفا «مظهر و مجلای صفات الهی شدن» می‌کند (خوانساری، ۱۳۷۷: ۲۶۶).

با توجه به این سنت کهن در جایگاه اخلاق، جای شگفتی دارد که چگونه کسی که استاد فلسفه است، این گونه اخلاق را فاقد موضوع می‌داند و پرونده آن را بایگانی می‌کند. وانگهی جای این پرسش جدلی است که مقصود از فلسفه چیست؟ می‌توان از منظر مکتب تفکیک گفت که اگر مقصود عقل است که همه دارند و اگر منظور بحث مبدأ و معاد یا الهیات بالمعنی الاخص است که در معارف دینی نهفته است و دیگر نیازی به فلسفه نیست و «عقل خودبنیاد دینی» ما را از فلسفه بی‌نیاز می‌کند.

۲. تحویل بردن اخلاق به فقه و عرفان

در سنت اسلامی غالباً معارف دینی به سه بخش تقسیم شده‌اند که می‌توان رد پای آنها را از غزالی تا فیض کاشانی یافت. این سه عبارت‌اند از: (۱) عقاید؛ (۲) احکام و (۳) اخلاق. برای مثال، فیض کاشانی پس از اشاره به اهمیت علم آن را به دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند. علم اخروی را نیز دو نوع می‌داند: آنچه خود مقصود بذاته است، مانند علم به خداوند و معاد، دوم علمی که وسیله رسیدن به آن علم مطلوب ذاتی است (فیض کاشانی، ۲۰۰۶: ۱۵).

این نوع علم که نقش ابزاری و آلی دارد خود دو نوع است: یکی اخلاق و دیگری علم شرایع یا فقه (همان: ۱۹). بدین ترتیب، اخلاق قسیم فقه و در کنار آن است. این به معنای نوعی استقلال اخلاق از فقه و استقلال این یک از اخلاق است. در واقع، با فرض قبول این استقلال بخشی از ادبیات دینی ما صرف بحث درباره نسبت و رابطه این دو علم شده است و برخی عالمان از غزالی به بعد درباره نسبت و ارتباط این دو بحث کرده‌اند. حاصل این بحث‌ها اصالت بخشیدن به اخلاق در کنار فقه و علم کلام است. با این همه امروزه شاهد ادعاهایی هستیم که عملاً اخلاق را حاشیه فقه یا مباحث استنباطی فقه و یا بر خلاف فقه، صرفاً امور غیر الزامی می‌دانند. در نتیجه، هرگاه فقه و اخلاق با هم تعارضی، صوری یا واقعی، پیدا کردند، این فقه است که باید تکلیف اخلاق را روشن سازد. در برخی اظهارات به خوبی شاهد این نگاه هستیم تا آن جا که گفته‌اند:

در مقام تعارض، من معتقدم تقدم با فقه است و اخلاق باید خودش را با فقه تطبیق



دهد [...] پس در فقه و اخلاق اسلامی، اخلاق تابع فقه است (ضیایی فر، ۱۳۸۸: ۱۸۲).

در این جا، قصد دفاع از استقلال اخلاق یا تبیین نسبت آن با فقه یا ورود به این مناقشه و اشاره به ادبیات این عرصه را ندارم، بلکه مسئله آن است که تا زمانی که به هر دلیلی، برای اخلاق به مثابه یک علم استقلالی قائل نشویم، این دانش شکوفا نخواهد شد و همچنان مانند طفلی تحت قیمومت علم دیگری خواهد زیست. از این رو، باید نخست تکلیف این مسئله روشن شود که تا چه میزان استقلال این دانش به رسمیت شناخته می شود و سپس انتظارات خود را از این دانش روشن کرد.

در کشاکش بین فقه و اخلاق، گاه شاهد رقیب سومی هستیم که می خواهد اخلاق را به حاشیه خود بدل سازد. از این منظر، اخلاق زیر مجموعه عرفان قرار می گیرد و ادعا می شود که این عرفان است که باید در باب اخلاق سخن بگوید. درباره اعتبار عرفان و اهمیت آن تردیدی نیست، اما سخن آن است که لازمه حرمت نهادن به عرفان آن نیست که اخلاق را بی مقدار کنیم. حساب اخلاق را از عرفان باید جدا کرد و ارث آن را به سود این یک مصادره نکرد. با این حال، برخی استادان عرفان عملاً نگاهی را ترویج می کنند که ممکن است عرفان را تقویت نکند، اما به احتمال قوی اخلاق و اخلاق ورزی را تضعیف خواهد کرد. از این منظر، ادعا می شود:

وقتی عقاب فلسفه کلی در ساحت قدس عرفان عملی پر بریزد، از پشه لاغر اخلاق عملی در فنای منزله عرفان عملی که بارقه «ما کنت أعبد رباً لم أره»، اجازه گفتن «لو دنوت انملة لاحترقت» را به قدسیان ملاً اعلان نمی دهد و خلعت خلت و خلوت «أفأعبد رباً لم أره»، مجال گفتن «نحن نسبح بحمدک ونقدّس لک» را به احدی از فرشتگان معصوم نمی بخشد، چه خیزد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۹۶).

این جمله، جدا از آن که به کارگیری استعاره های مرکب و در هم تنیده در بحث علمی جای تأمل دارد، در نهایت، چه بسا مانع شکوفایی اخلاق شود. در حالی که در جهان اسلام برخی عالمان با عرفان مخالفت می کرده اند، کسی با اخلاق سر ستیز نداشته است. از این رو، هنگامی که سرنوشت اخلاق را با عرفان گره می زنیم، به جای تقویت عرفان چه بسا اخلاق و عرصه اخلاق ورزی تضعیف شود.

۳. انتظار قدیسانه از اخلاق‌ورزان

معمولاً از کسی که در حوزه‌ای نظری فعالیت می‌کند، انتظار نمی‌رود که خودش به مباحث آن حوزه تعلق عملی هم داشته باشد. برای مثال، ممکن است کسی استاد فلسفه اسلامی باشد، اما عملاً به فلسفه اسلامی و مسائل آن اعتقاد چندانی نداشته باشد و تنها این بحث را به‌عنوان یک رشته نظری دنبال کند. همچنین می‌توان متخصص اقتصادی را در نظر گرفت که خودش زندگی درویشانه داشته باشد. اگر بشنویم که یک حقوقدان از قوانین موجود به نفع خود سوء استفاده می‌کند، حیرت نمی‌کنیم و میان دانش و منش او تفاوت می‌گذاریم. اصولاً در سنت اسلامی نگرش مسلط آن است که باید به «گفته» فارغ از «گوینده» نگاه کرد و سخنان و نوشته‌های هر کسی را با محکی بیرونی و عینی، نه رفتار آن شخص سنجید و صحت و سقم آن را بررسی کرد.



۱۳

برخ اخلاق‌ورزی در ایران معاصر

احادیث متعددی نیز این نگرش را تأیید می‌کنند که مهم «ما قیل» یا «ما قال» است، نه «من قال» (اسلامی، ۱۳۸۸). با این همه، در عرصه اخلاق‌ورزی چنین نیست و گویی اصلی خلاف این اصل حاکم است و هر کس در این عرصه فعالیت «نظری» می‌کند، باید التزام عملی هم به گفته‌ها و نوشته‌های خودش داشته باشد.

از این منظر، تفاوتی بین «متخصص اخلاق» با «استاد» یا «معلم اخلاق» نیست. در نتیجه، همواره متخصص اخلاق باید پاسخ‌گوی عملی مواضع نظری خودش باشد. از این رو، کاملاً بحث شخصی می‌شود. برای مثال، اگر کسی در مقام اخلاق‌ورزی مقاله‌ای نوشت و در آن بر ضد مصرف گوشت صنعتی استدلال کرد، مانند نگارنده این سطور، باید در زندگی عملی خودش هم همواره ملتزم به این گفته باشد و لب به گوشت صنعتی نزند. آن بالاتر، انتظار می‌رود که این حکم را مطلق بداند. از این رو، اگر حتی از سر ناچاری لب به گوشت زد، بازخواست می‌شود که چرا خلاف سخن خود عمل می‌کند. باز از آن بالاتر، استدلالی که او بر ضد مصرف گوشت صنعتی کرده است، برای مثال، تخریب محیط زیست، به عرصه‌های دیگر زندگی او تعمیم داده می‌شود و ادعا می‌شود که طبق همین استدلال شما نباید سوار خودرو شخصی بشوید، چون محیط زیست را آلوده می‌کند، فارغ از این که این ایراد چقدر وارد است. حاصل آن که گویی اخلاق‌ورزان همواره در معرض داوری

رفتاری بر اساس نوشته‌هایشان هستند.

گاه شاهد برخوردهایی بوده‌ام که از بیخ و بن خطا بوده و بر اساس قیاس‌های مع الفارق و معیوب استوار بوده‌اند. برای مثال، اگر کسی از شأن اخلاقی حیوانات دفاع کند و برای آنها حظی از حقوق اخلاقی قائل شود، هر جا لازم شد و در عرصه کشاکش بشری، به او گفته می‌شود: «تو که مدافع حقوق حیوانات هستی، چرا حقوق انسانی را نادیده می‌گیری؟» در صورتی که این استدلال معیوب است و در جای خود به تفصیل بدان خواهم پرداخت، اما خلاصه آن این است که ما در قبال حیواناتی که به ما هیچ آسیبی نرسانده‌اند، تکالیف مشخصی داریم، برای مثال، حق نداریم قناری یا بلبل را به صرف زیبایی یا خوش‌خوانی در قفس نگهداریم، اما در قبال انسان مسئله فرق می‌کند و اگر انسانی خطا کرد، حق داریم، بنا به رویه عادلانه‌ای، او را محدود و در بند کنیم.

از این رو، اگر کسی بگوید من مخالف آن هستم که پرنده‌ها را برای لذت در قفس نگهداری کنیم، نباید به او گفت که پس به طریق اولی شما باید با زندانی کردن انسان‌ها مخالف باشید و گرنه دروغ می‌گویید یا دچار تناقض شده‌اید. یا بهتر است که انرژی خود را به جای آن که صرف حقوق حیوانات کنید، در جهت حقوق انسان‌ها به کار گیرید.

واقع امر آن است که امروزه کسانی که در عرصه‌های محیط زیست و حقوق حیوانات فعالیت نظری می‌کنند، با این معضل روبه‌رو هستند. گاه این سبک استدلال بسیار مضحک می‌شود. فرض کنید کسی در عرصه اخلاق نانو تکنولوژی فعالیت می‌کند، در هنگام مجادله به او گفته می‌شود: شما که دم از اخلاق می‌زنید، چرا رفتارتان با من چنین و چنان است؟ از آن مضحک‌تر آن که تصور کنیم کسی مدافع دیدگاه جی ال. مکی، فیلسوف استرالیایی، است و نوشته‌هایی در دفاع از نظریه خطا^۱ منتشر کند و در آن گزاره‌های اخلاقی را کاذب و نوعی خطای نظام‌مند بداند؛ حال، کافی است این فرد در جایی با چالشی مواجه شود یا سخنی نامتعارف بگوید یا موضعی متفاوت اتخاذ کند، باز به او اعتراض کرده می‌گویند: «شما که از اخلاق می‌گویید...» حاصل آن که از کسانی که اخلاق‌ورزی می‌کنند، انتظار می‌رود که خودشان مصداق اتم و اکمل گفته‌هایشان و حتی انتظارات دیگران، باشند.

1. error theory

البته، خوب است که متخصصان خود به گفته‌ها یا نوشته‌هایشان التزام عملی داشته باشند، اما گره زدن نظر و عمل و تفاوت قائل شدن بین اخلاق و دیگر عرصه‌ها در این زمینه، درازمدت عملاً اخلاق‌ورزی را دشوارتر می‌کند؛ زیرا از سویی کسانی که تنها تمایل نظری به بحث در این عرصه را دارند و مستعد این کار هم هستند با دیدن فضای حاکم و تلقی رایج در این زمینه، چه بسا از ورود به آن خودداری کنند. از سوی دیگر، کافی است تا متخصصی که در کار نظری خود توانمند و تواناست، در زندگی شخصی‌اش مرتکب خطایی اخلاقی شود تا چه بسا اعتبار سخنانش نیز به چالش کشیده شود و از عرصه علمی نیز طرد شود.

گاه این برخورد شخصی با تلقی دیگری که از اخلاق در اذهان شکل گرفته است، گره می‌خورد و حالت ناخوشایندی به خودش می‌گیرد. از این منظر، تصور می‌کنند که اخلاقی بودن یعنی خاکشیر مزاج بودن. از این رو، به میزانی که انسان نسبت به پیرامون خودش بی تفاوت و حتی کِرخ است، اخلاقی است. حتی بلند کردن صدای خود یا خشم اخلاقی و عدالت‌خواهی نیز نوعی بی اخلاقی شمرده می‌شود. در برابر، انسان به مقداری که آرام‌تر و نرم‌تر است، به صرف همین ملایمت اخلاقی است. برای مثال، نگارنده در جلسه‌ای هنگام بحث علمی جهت انتقال بهتر بحث، صدایم کمی بلند شده بود، بعد از بحث یکی از استادان حاضر در جلسه که از قضا معلم اخلاق هم بود، در مقام نقد اعلام کرد که در عین درستی سخنان شما، از شما انتظار داریم که کمی اخلاقی‌تر باشید و صدایتان نرم و ملایم باشد. حال با این معیار، رفتار پیامبرانی چون موسی علیه السلام و یا امامانی چون امام علی علیه السلام که خشمگین می‌شدند، غیر اخلاقی خواهد بود.

اگر بخواهیم واقع‌گرایانه و خوش‌بینانه به کار اخلاق‌ورزان توجه کنیم، بهتر است بگوییم آنها «می‌کوشند» طبق باورهایشان زندگی کنند، نه آن که این‌گونه زندگی می‌کنند. اگر کسی از نگارنده بپرسد چرا این قبیل مباحث را دنبال می‌کنید؟ نخواهم گفت که چون اخلاقی هستم، یا اخلاقی زندگی می‌کنم. بلکه چون دوست دارم اخلاقی زندگی کنم و شیفته نگاه اخلاقی به عالم هستم. در کنار نگاه حقوقی، جامعه‌شناختی، تاریخی و فقهی به مسائل مختلف، نگاه متفاوت و متمایزی به نام نگاه اخلاقی وجود دارد. این نگاه متمایز و ارزنده است و می‌توان به مسائل از این منظر نگریست. نگارنده نیز این نگاه را پذیرفته و ترجیح می‌دهد از این منظر به عالم بنگرد. این تفاوت ظریف به نظرم بسیار اساسی است. با این حال، غالباً مغفول واقع می‌شود.



هانس کونگ - الهی‌دان سوئیسی - در کتاب آنچه بدان باور دارم،^۱ نکته‌ای می‌گوید که این جا نیک به کار می‌آید. به نوشته او، پس از دهه‌ها هنوز به آنچه در مقدمه کتاب در باب مسیحی بودن نوشته است باور دارد و حاضر به تغییر حتی یک جمله آن نیست. با این همه، جمله‌ای در مقدمه این کتاب است که همچنان برای کونگ از اهمیت ویژه برخوردار است: «این کتاب نوشته نشد چون نویسنده خود را مسیحی خوبی می‌داند، بلکه چون فکر می‌کند مسیحی خوبی بودن مشخصاً خوب است» (kung, 2010: 159).

۴. ورود نامتخصصان

هنگامی که اخلاق‌ورزی حیطه مشخصی نداشته باشد و حدود و ثغورش محل نزاع باشد و حتی کسانی منکر موضوع آن بشوند، می‌توان انتظار داشت که هم‌زمان نه کسانی به جدد متولی این عرصه باشند و در عین حال هر کسی مدعی آن شود. حاصل این وضعیت آن است که شاهد آن هستیم که هر کسی با هر زمینه تحصیلی یا تخصصی خود را مجاز می‌داند تا در این عرصه قلم بزند. به تازگی، در یکی از دانشگاه‌ها با استاد ریاضیاتی مواجه شدم که مدعی بود در حوزه اخلاق مقالاتی منتشر کرده است. پس از کمی گفت‌وگو مشخص شد که او اصولاً دریافتی مشخص از حوزه اخلاق ندارد و آن را با جامعه‌شناسی، تعلیم و تربیت، مهندسی اجتماعی و بهسازی جامعه یکی می‌گیرد و حتی به مبانی‌ای باور داشت که در نهایت، بنیاد اخلاق و استقلال آن را به خطر می‌انداخت، مانند اعتقاد به ساختار و انکار کارایی اقدام فردی، یا بی‌اعتباری و بی‌اهمیتی مسئولیت شخصی. این شخص، تقریباً هیچ مطالعه‌ای جدی و بنیادی در حوزه اخلاق نداشت و با مکاتب و نظریه‌های مطرح و مشهور این عرصه آشنا نبود و هیچ کتاب کلاسیکی در اخلاق نخوانده بود، اما با جرأت و با جسارتی مثال‌زدنی درباره همه چیز نظر می‌داد.

در بحثی که با هم داشتیم، تلاش می‌کردم تا نشان دهم که عرصه اخلاق با عرصه

۱. این کتاب به فارسی ترجمه شده و با این مشخصات منتشر شده است: کونگ، هانس (۱۳۹۱). هنر زیستن: تأملاتی در معنادراری زندگی، ترجمه حسن قنبری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری کلان اجتماعی متفاوت است. هر یک از این دو عرصه ارزشمند و معتبراند، اما نباید هیچ یک را به دیگری تحویل برد. سرشت بحث اخلاقی چیز دیگری است و باید آن را از قانون و سیاست تفکیک کرد. با این همه، بدون داشتن راه‌حلی برای مسئله، همچنان بحث ساختار را پیش می‌کشید. در واقع، بحث «ساختار»، امروزه در دست برخی به حربه‌ای برای انکار یا بی‌اعتبار شمردن هرگونه تلاش اخلاقی یا فعالیت نظری در این عرصه تبدیل شده است. حال آن‌که اصل اصیل مباحث اخلاقی، پذیرش فاعلیت انسانی و به رسمیت شناختن نقش شخص به‌مثابه عامل اخلاقی و تأکید بر اختیار آدمی است. به تعبیر جلال الدین محمد بلخی:

تو مگو همه به جنگند و ز صلح من چه آید تو یکی نه‌ای هزاری تو چراغ خود برافروز
(مولوی، ۱۳۶۳، غزل شماره ۱۱۹۶)



این جدی نگرفتن عرصه اخلاق و فرجه نشدن آن، موجب آن شده است تا کسانی که متخصص این عرصه نیستند، وارد آن شوند و از مفاهیم کشسان و بیش از حد کلی در انواع مباحث اخلاقی استفاده کنند. برای مثال، هنگام بحث از اصول اخلاق پزشکی نخستین اصل «خداترسی» یا تقوا یا ایمان به آخرت ذکر می‌شود. حال آن‌که در عین درستی این سخن، در هر بحث دیگری می‌توان از این اصول آغاز کرد و گفت که نخستین اصل مدیریت، یا نخستین اصل تعلیم یا نخستین اصل تجارت، یا نخستین اصل صنعت، خداترسی است.

۵. شکاکیت اخلاقی

امروزه برخی کسان همین‌که به مباحث اخلاقی می‌رسند، همه تردیدها و شکاکیتشان زنده می‌شود و گاه در بحث تا مرز نیهیلیسم یا پوچ‌گرایی اخلاقی پیش می‌روند. یکی از پرسش‌هایی که همواره با آن مواجه می‌شوم آن است که اصول اخلاقی نسبی است یا مطلق؟ و من باید توضیح بدهم که هیچ یک نیست، بلکه هنجارهای اخلاقی عام‌اند و به عام‌گرایی اخلاقی اعتقاد دارم. زمانی بحثی اخلاقی را پیش کشیدم و تفسیری اخلاقی به دست دادم. کسی در نقد سخنانم چنین نوشت: «معنا تنها تراوش ذهنی ماست و از آنجا که هیچ

معنایی چیزی جز تفسیر نیست، نگارنده محترم نیز تنها تفسیر خود را می‌گویند که چه‌بسا با تفسیری دیگر از بیننده‌ای دیگر ناساز باشد».

اما جای این پرسش جدی هست که اگر معنا همان تراوش ذهنی باشد؛ چرا اصولاً باید درباره آن بحث کرد و چرا این مدعی بخواهد تراوش ذهنی مرا به چالش بکشد و نشان بدهد که این تراوش تنها یک تراوش است در کنار دیگر تراوش‌ها. همان‌گونه که درباره اعتبار تراوش بینی، یا گوش و دهان کسی با او بحثی نداریم و نمی‌خواهیم ثابت کنیم که تراوش بینی ما درست‌تر یا «تراوش‌تر» یا «تراونده‌تر» از تراوش بینی دیگران است، درباره معانی نیز باید یکسره دست از هر بحثی کشید و حتی طرح همین مسئله نیز خطاست که کسی بخواهد بر من خُرده بگیرد که نباید تراوش ذهنی خود را به دیگری تحمیل کنم. این اوج شکاکیت معرفتی است و در نهایت، خودشکن است؛ زیرا تلاش در جهت آن که کسی نشان دهد که تراوش ذهنی خودم را نباید بر دیگران تحمیل کنم نیز خطاست. اگر هر تراوشی صرفاً تراوش باشد، بگذاریم هر تراوشی طبق فرم و شکل خودش عمل کند؛ یکی تراوش‌پذیر است و دیگری تحمیل‌کننده و هیچ معیاری برای مقایسه یا انکار یکی و اثبات دیگری وجود نخواهد داشت.

از قضا این نگرش و نقد یا چالش‌گری غالباً از سوی کسانی مطرح می‌شود که متدین‌اند و اسلام را دینی جهانی با آموزه‌هایی ابدی و عام می‌دانند، اما فراموش می‌کنند که معنای آیین جهانی چیست. نکته قابل تأمل آن است که همین کسان در زندگی عملی خویش، نگاهی مطلق‌گرایانه به هنجارهای اخلاقی دارند و اگر برای مثال، کاری برای کسی انجام بدهند و آن شخص حق الزحمه آنان را پرداخت نکنند، این رفتار را ناعادلانه می‌دانند و بانگ و فریاد بر می‌آورند که «مسلمانی نیست».

مقصود داوری شخصی درباره رفتار اخلاقی این کسان نیست، مراد تأکید بر این نوع نگرش و بی‌توجهی به لوازم آن است. آزمون پویمن به کار اینان می‌آید. لویس پویمن - فیلسوف فقید اخلاق - نقل می‌کند که به هنگام آغاز کلاس‌اش با دانشجوئیانی مواجه می‌شود که درباره هنجارهای اخلاقی و عینیت آنها تردید جدی و حتی انکار دارند. او نیز در آزمون نهایی، در حالی که آنها به پرسش‌ها درست پاسخ داده‌اند، نمره بسیار پایینی می‌دهد. چون با اعتراض آنها مواجه می‌شود، می‌گوید که چون معیاری برای خوب و بد وجود ندارد یا قابل تردید است،

طبق میل خود عمل کرده است (Pojman, 2012: 18). بدین ترتیب، آن‌ها را متوجه خطایشان می‌کند و ناکارآمدی شکاکیت را در عمل نشان می‌دهد.

۶. نوشتن در جزایر پراکنده

رشد و استمرار سنت علمی در گرو داد و ستد و اخذ و عطاست. هر پژوهشگری با استمداد از دیگران، نقادی دیگران، دفاع از دیگران و تعلیم دیگران پیش می‌رود و این‌گونه است که علم به برگ و بار می‌نشیند. اصولاً نوشتن، گفت‌وگوی با دیگری است. هنگامی که سرشت اجتماعی و هویت جمعی علم نادیده گرفته می‌شود و هر کس در گوشه‌ای به کار خود مشغول می‌شود، دیگران را نمی‌بیند یا نادیده می‌انگارد، بوستان علم پژمرده می‌شود و دانش افسرده می‌گردد. در این فضا گویی هر کس در جزیره‌ای منفرد نشسته و بی‌توجه به دیگران برای خودش می‌نویسد (نک: اسلامی، ۱۳۹۱: ۸۵). این اتفاق در عرصه اخلاق‌ورزی کما بیش رخ می‌دهد. البته، این معضل دامن‌گیر عرصه‌های علمی دیگر نیز هست، اما در اینجا می‌خواهم این مسئله را برجسته‌تر کنم.

برای مثال، در سال ۱۳۸۴ کتاب دین در ترازوی اخلاق منتشر شد^۱ و در سال ۱۳۹۲ کتاب دیگری منتشر شد به نام دین و اخلاق^۲، این دو کتاب همپوشی قابل توجهی در مباحث خود دارند. با این حال، در کتاب اخیر هیچ اشارتی به کتاب پیشین نرفته است، نه در پیشینه تحقیق، نه در منابع و نه حتی نمایه کتاب. آیا همه مطالب مطرح شده در کتاب پیشین درست بوده‌اند یا همه مبانی و مدعیات مطرح در آن کتاب قبلی خطا یا تکراری بوده‌اند؟ یا نویسنده کتاب اخیر با نویسنده قبلی به لحاظ فکری همسوست یا مخالف است؟ هر شق را که بپذیریم، نویسنده بعدی لازم بود دست کم نیم‌نگاهی به کتاب قبلی - از سر تأیید و تصدیق یا انکار و تکذیب - داشته باشد.

۱. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، دین در ترازوی اخلاق: پژوهشی در باب نسبت میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار، تهران: صراط.

۲. دانش، جواد (۱۳۹۲)، دین و اخلاق: بررسی گونه‌های وابستگی اخلاق به دین، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

با این حال، گویی اصولاً به ذهن نویسنده این کتاب خطور نکرده است که اخلاقاً ملزم است تکلیف خود را با نوشته قبلی روشن و نسبت کتاب فعلی را با کتاب قبلی آشکار کند. این نمونه‌ای از نوشتن در جزایر پراکنده و بی‌توجهی به پژوهش‌ها و آثار علمی دیگران در عرصه اخلاق‌ورزی است.

در عرصه ترجمه متون اخلاقی نیز این مسئله دیده می‌شود. اینک سه ترجمه از کتاب معروف دیوید هیوم در باب بنیاد اخلاق هستیم، بی‌آن که ترجمه‌های دوم و سوم به ترجمه‌های قبلی اشاره‌ای کرده باشند.^۱ همچنین به تازگی مقاله «دروغ در فلسفه کانت: منازعه کانت و کنستان درباره حق دانستن حقیقت»^۲ منتشر شده است. این مقاله به گزارش و تحلیل نقد بن‌ژان کنستان، متفکر فرانسوی، بر کانت و پاسخ کانت و تفسیرهای معاصران از پاسخ کانت می‌پردازد. نگارنده این سطور هم مقاله کانت را ترجمه کرده است^۳ و هم در مقاله مستقلی به تحلیل دیدگاه کانت و بحث امکان دفاع از آن پرداخته است (نک: اسلامی، ۱۳۸۹). ولی در این مقاله هیچ نشانی از آنها دیده نمی‌شود. این بی‌توجهی به هر دلیلی صورت گرفته باشد، گواه و بازگوی نگاه نسبتاً رایجی است که در کشور ما وجود دارد و بر اساس آن، برخی محققان چنان می‌نویسند که گویی در کشور ما کسی پیش از آنها به دغدغه‌های آنان توجهی نداشته است یا حاصل اندیشه‌های پیشینیان اصلاً شایسته توجه نیست.

۷. فرجامین سخن

امروزه در مجامع علمی و آموزشی عمدتاً نگاهی فرودستانه به عرصه اخلاق‌ورزی وجود دارد. این نگاه فرودستانه و کم‌ارزش شمردن اخلاق به‌مثابه یک دسیپلین علمی، مانع

۱ برای آشنایی با این ترجمه‌ها و سنجش آنها، نک: صالحی، سید محمدحسین (۱۳۹۴)، «کدام هیوم، کدام اخلاق: بررسی سه ترجمه از تحقیقی در باب مبانی اخلاق»، فصلنامه نقد کتاب: اخلاق، علوم تربیتی و روان‌شناسی، سال اول، شماره دوم.

۲ معظمی جهرمی، علی (۱۳۹۳)، «دروغ در فلسفه کانت: منازعه کانت و کنستان درباره حق دانستن حقیقت»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی هستی و شناخت، ج ۱، شماره ۱.

۳ کانت، ایمانوئل (۱۳۷۸-۱۳۷۹)، «در باب حق‌پنداری دروغ گفتن به انگیزه‌های انسان دوستانه»، ترجمه سید حسن اسلامی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۲۱-۲۲.

شکل‌گیری و گسترش مباحث اصلی اخلاقی می‌شود. حاصل این نگرش آن است که گاه کسانی اصولاً اخلاق را فاقد موضوع می‌شمارند، گاه حضانت آن را به فقه یا عرفان می‌سپارند و گاه با انتظارات غیر واقعی نسبت اخلاق‌ورزان، عملاً ورود و استمرار در این عرصه را دشوار می‌کنند. در نتیجه، این عرصه بدون متولی جدی شده است و گاه کسانی در آن قلم می‌زنند، بی‌آنکه این عرصه برایشان به‌درستی روشن شده باشد. گاه نیز کسانی فارغ از کار و بار دیگران برای خودشان در این عرصه می‌نویسند و منتشر می‌کنند و کاری به همگان خود ندارند.

در چنین فضایی برخی - بی‌توجه به آن که کارکرد اصل نظریه فهم‌پدیدار اخلاقی و تلاش در جهت حل مسائل این عرصه است - از نظریه‌های موجود امامزاده‌ای می‌سازند و یکسره عمر خود را وقف دفاع از نظریه متبوع خود و نقد نظریه‌های رقیب می‌کنند و بدین ترتیب در دام نظریه‌های اخلاقی می‌افتند. در حالی که مایک مارتین، پس از نقل و توضیح نظریه‌های اخلاقی گوناگون، به‌درستی تأکید می‌کند که قرار نیست ما وقت خود را یکسره صرف این نظریه‌ها کنیم. بلکه باید بکوشیم از آنها برای فهم واقعیت اخلاقی یاری بگیریم (Martin, 2007: 45).



۲۱

یان کرایب نیز پس از بیان دام‌هایی که بر سر راه نظریه‌پردازی وجود دارد، به‌خوبی این نکته را بیان می‌کند که اصولاً کارکرد و سرشت نظریه آن است که فهم و درک عمیق‌تری از واقعیت به دست دهد (کرایب، ۱۳۸۱: ۳۱۹).

مقصود آن نیست که نباید بحث‌های نظری را در عرصه اخلاق یا اخلاق‌هنجاری پیش کشید، بلکه مسئله آن است که بخش قابل توجهی از اخلاق‌ورزان عمده هم و غم خود را مصروف نظریه اخلاقی و نوعی پرستش آن می‌کنند و از هدف اصلی این نظریه‌ها غافل می‌شوند.

در این آشفته بازار، کسان دیگری اصولاً کل پروژه اخلاق‌ورزی را به پرسش می‌گیرند و توطئه‌اندیشانه آن را به مسائل سیاسی و پروژه‌های ایکس و ایگرگ، از جمله دین‌زدایی یا فقه‌زدایی از جامعه تفسیر می‌کنند. غافل از آن که اولاً به معنایی همه چیز می‌تواند ابعاد سیاسی داشته باشد، حتی همین مخالفت با اخلاق‌ورزی و ثانیاً، در این پروژه اخلاق‌ورزی چنان افراد متعدد و متفاوت با خاستگاه‌های فکری متنوع وجود دارند که نمی‌توان همه را به یک جبهه سیاسی منتسب کرد. دیگرانی نیز همین که به عرصه اخلاق‌ورزی می‌رسند ساده‌ترین شهودهای اخلاقی خود را فراموش می‌کنند و برای نمونه، می‌پرسند: چرا رنجاندن

کتاب‌نامه

ناموجه کسی خطاست و اصلاً درد چیست و آیا حیوانات قادر به ادراک درد هستند و ما از کجا می‌دانیم که چنین و چنان است. حال آن که در عرصه اخلاق‌ورزی نیز باید، مانند عرصه‌های دیگر، برخی گزاره‌ها را مفروض گرفت و بعد پیش رفت.

حاصل آن که در چنین فضایی اخلاق‌ورزی و بسط این رشته دشوار است، اما ناشدنی نیست. همچنان می‌توان کوشید و در جهت تعیین حدود و ثغور این علم و در عین حال بیان داد و ستدی که این علم با دیگر علوم دارد، تلاش کرد. همه اینها نیازمند حضور عاشقانی است که به رخم دشواری و سرزنش‌های خار مگیلان، وادی اخلاق را با پای برهنه بپیمایند تا به طور سینیای اخلاق برسند؛ عاشقانی که در جای جای این مرز و بوم پراکنده‌اند و دور از هیاهو کار خود را می‌کنند.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵۳.
۲. اسلامی، سید حسن (۱۳۸۸)، «جایگاه‌گاوینده در اعتبار گفتار از دیدگاه احادیث»، دوفصلنامه حدیث‌پژوهی، ش ۱.
۳. _____، (۱۳۸۹)، «کانت و صداقت مجرمانه»، کتاب ماه فلسفه، ش ۳۱.
۴. _____، (۱۳۹۱)، نوشتن در جزایر پراکنده: جستارهایی در اخلاق پژوهش، سید حسن اسلامی، قم: انجمن قلم و نور مطاف.
۵. بلخی، جلال‌الدین محمد (مولوی) (۱۳۶۳)، کلیات شمس‌یادیوان کبیر، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
۶. جمعی از نویسندگان، (۱۴۰۵ق) رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، «مشکلات کشور نتیجه بی‌اخلاقی‌ها است»، بعثت، ش ۱۳۸۲.
۸. _____، (۱۳۷۵)، ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، ج ۱، قم: اسراء.
۹. خوانساری، محمد (۱۳۷۷)، «تعریف فلسفه به تشبیه به الله»، خرد جاودان: جشن‌نامه

- استاد سید جلال الدین آشتیانی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن سید عرب، تهران: فرزاد روز.
۱۰. دانش، جواد (۱۳۹۴)، دین و اخلاق: بررسی گونه‌های وابستگی اخلاق به دین، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. ضیایی‌فر، سعید (۱۳۸۸)، تأثیر اخلاق در اجتهاد: گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، قم: پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی.
۱۲. فارابی (۱۴۰۸ق)، المنطقیات، تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه و سید محمود مرعشی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۱.
۱۳. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، دین در ترازوی اخلاق: پژوهشی در باب نسبت میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار، تهران: صراط.
۱۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۲۰۰۶م)، الحقائق فی محاسن الاخلاق، [قم]: دار الکتاب الاسلامی.
۱۵. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۸-۱۳۷۹)، «درباب حق پنداری دروغ گفتن به انگیزه‌های انسان دوستانه»، ترجمه سید حسن اسلامی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۲۱-۲۲.
۱۶. کرایب، یان (۱۳۸۱)، نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگاه.
۱۷. کندی، ابویوسف یعقوب (۱۹۸۷م)، رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق: محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره: دار الفکر العربی.
۱۸. مظاهری، حسین (۱۳۹۲)، «بازگشت به اخلاق تنها راه رهایی از مشکلات است»، افق حوزه، ش ۳۷۷.
۱۹. معظمی جهرمی، علی (۱۳۹۳)، «دروغ در فلسفه کانت: منازعه کانت و کنستان درباره حق دانستن حقیقت»، دو فصلنامه علمی و پژوهشی هستی و شناخت، وابسته به دانشگاه مفید، ج ۱، ش ۱.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰)، «ابزار نگرانی از شیوع مفسد اخلاقی»، افق حوزه، ش ۳۳۰.
۲۱. ملاصدرا، صدر الدین محمد شیرازی (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، تحقیق: غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۲. هیوم، دیوید (۱۳۷۷)، تحقیق در مبادی اخلاق، ترجمه رضا تقیان روزنه، بی‌جا، گویا.
۲۳. _____، (۱۳۸۸)، جستاری در باب اصول اخلاق، ترجمه مجید داودی، تهران: مرکز.
۲۴. _____، (۱۳۹۲)، کاوش در مبانی اخلاق، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: مینوی خرد.
25. Kung, Hans (2010), *What I Believe*, Translated by John Bowden, London, Continuum.
26. Martin, Mike W. (2007), *Everyday morality: an introduction to applied ethics*, 4th edition, Belmont, Thomson Wadsworth.
27. Pojman, Louis P. & Fieser, James (2012), *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Seventh Edition, Wadsworth, Boston.

