



فصلنامه علمی- پژوهشی دانشگاه قم و انجمن معارف

سال سوم- شماره چهارم- تابستان ۱۳۹۲

شماره پیاپی ۱۲

صاحب امتیاز: دانشگاه قم و انجمن معارف

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سرمدیر: دکتر محسن جوادی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

حجت الاسلام و المسلمین علیرضا امینی، دکتر محسن جوادی، دکتر احمد دیلمی، دکتر امیر دیوانی،

دکتر جعفر شانظری، دکتر امیرعباس علیزمانی، دکتر محمد لگنهاوسن، دکتر عبدالله نصری.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

صفحه آرا: حسین معظمی

یادآوری: فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی در زمینه‌های فلسفه اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق کاربردی، اخلاق

تطبیقی، چالش‌های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می‌پذیرد.

مسئولیت مطالب هر مقاله از هر نظر بر عهده نویسنده است.

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

آدرس پستی: قم، بلوار غدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

تلفن: ۳۲۱۰۳۳۶۰، **آدرس الکترونیک:** Ethical.research.qom@gmail.com

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه

می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی (www.SID.ir) مقالات خود را به صورت الکترونیکی (on-line)

جهت بررسی به این نشریه ارسال کرده و آن را رهگیری (Tracing) کنند.

براساس مجوز شماره ۳۶۵۲/۱۱/۳ مورخه ۱۳۸۹/۳/۳ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور در وزارت علوم،

تحقیقات و فناوری، درجه علمی - پژوهشی به فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی اعطا شد.

این مجله به صورت مشترک از سوی دانشگاه قم و انجمن علمی معارف اسلامی ایران منتشر می‌شود.

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقاله ارسالی، باید در یک نسخه در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به دفتر مجله ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
 ۱. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
 ۲. مقدمه و نتیجه‌گیری.
 ۳. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
 ۴. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم.
 ۵. درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات مقاله باید کامل و دقیق باشد، از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. در صورتی که توضیحات پانویس‌ها فراوان باشد به پی‌نویس منتقل کنید.
۷. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۸. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.
۹. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

الف) کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

ب) مقاله:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام نشریه، شماره مجله.

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

زیر نظر معاونت پژوهشی

سال سوم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۲، شماره

پیاپی ۱۲

۵ آزادی در چارچوب عقلانیت اسلامی

احمد واعظی

۲۳ چیستی و چرایی نظام اخلاقی اسلام

احمد دیلمی

۵۳ کاهش گرایبی اخلاقی و چالش هنجارمندی

مرتضی فتاحی‌زاده و مهدی محمدی اصل

۷۱ پیمان‌شکنی و گونه‌های آن در شاهنامه و متون مزداپرستی

حسین حیدری و محدثه قاسم‌پور

۹۵ اصول اخلاق کار از دیدگاه امام علی (ع)

محمدعلی مشایخی‌پور و محمود واعظی و عبدالهادی فقهی‌زاده

۱۱۹ «نباید»های نخستین: مدل ترکیبی جدید برای تمایزهای مربوط به رخدادهای ناخوشایند

شیرزاد پیک‌حرفه

۱۴۷ جایگاه و نقش قلب در اخلاق عرفانی

فاطمه احمدی و شهناز قهرمانی

۱۷۱ ملاک ارزش‌دآوری عمل از نظر نیچه

حسین خوارزمی

۱۸۱ جایگاه وظیفه اخلاقی در حرفه پزشکی با تأکید بر نظریات یونانیان و اخلاق غم‌خواری

روح‌الله چاووشی

۱۹۷ نقد شلر بر برداشت نیچه از مسیحیت و اخلاق آن

حمزه موسوی

آزادی در چارچوب عقلانیت اسلامی

احمد واعظی*

چکیده

غلبه اصول و ارزش‌های لیبرالی بر فرهنگ عمومی غرب و نیز بر نهادهای بین‌المللی منبعث از سلطه و اقتدار سیاسی، اقتصادی و تکنولوژیک غرب شرایطی را فراهم آورده که برخی احکام و آموزه‌های حقوقی اسلام، به ویژه در باب محدودیت‌های مربوط به آزادی بیان، تغییر مذهب، سب و توهین به مقدسات مورد چالش قرار گرفته، محدودیت‌ها و گاه مجازات‌های مربوط به آنها به عنوان اموری «نامعقول»، ضد کرامت انسانی و منافی حقوق بشر محکوم لحاظ می‌شود. این‌گونه ارزش‌دآوری‌ها از موضع تفوق عقلانیت معاصر غربی بر دیگر نظام‌های عقلانی صورت می‌پذیرد. مقاله حاضر ضمن تفکیک ساحت‌های سه‌گانه بحث در «معقولیت»، «توجیه» و «صدق و درستی» بر آن است که نشان دهد: ۱. تلقی اسلامی از آزادی در چارچوب عقلانیت نظری و عملی اسلامی بایستی فهم شود؛ ۲. توقف در سطح عقلانیت و عدم عبور به مرحله مواجهه‌سازی هرگز مجالی برای سرزنش و محکومیت دیگر تلقی‌های معقول از آزادی فراهم نمی‌آورد. مبحث آزادی و محدودیت‌های آن، هم با مقوله عقلانیت نظری و هم عقلانیت عملی مربوط می‌شود. از آنجایی که منابع عقلانیت در فضای تفکر اسلامی به جد متفاوت با فضای عقلانیت سکولار است فضای منطقی بحث ایجاب می‌کند که اولاً، ساحت هرمنوتیکی بحث محترم شمرده شود و طرفین به درک عمیق عقلانیت نهفته در پس تلقی اسلامی و غیراسلامی از آزادی توجه نشان دهند؛ ثانیاً با ورود به ساحت «توجیه» به بحث استدلالی و اقناعی درباره مواجهه بودن و نبودن شواهد و پشتوانه‌های تلقی هر یک از آزادی بپردازند.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت، عقلانیت نظری، عقلانیت عملی، آزادی، توجیه، خودآیینی، عینی‌گرایی، توهین به مقدسات.

مقدمه

بی‌گمان مدنیت معاصر غربی در بعد مناسبات اجتماعی و سیاسی تا حد زیادی وامدار ارزش‌ها و اصول لیبرالی است. فردگرایی، مالکیت خصوصی، تساهل و تسامح و از همه مهم‌تر تأکید بر آزادی‌های فردی ارکان این اصول و ارزش‌ها را تشکیل می‌دهد. سلطه و اقتدار سیاسی، اقتصادی و تکنولوژیک کشورهای صنعتی غرب شرایطی را به وجود آورد که نهادها، مجامع و قراردادهای بین‌المللی نیز تحت تأثیر فرهنگ غربی و اصول و ارزش‌های لیبرالی شکل بگیرد. این واقعیت شرایط را به گونه‌ای رقم زده که برخی احکام و آموزه‌های اجتماعی و حقوقی اسلام موضوع چالش و هجوم انتقادی کشورهای غربی و برخی نهادها و مجامع بین‌المللی قرار گیرد و آن احکام و آموزه‌ها مغایر با حقوق بشر، آزادی‌های فردی و نیز کرامت انسانی قلمداد شود.

یکی از محورهای مهم این چالش مسئله تلقی اسلامی از آزادی و محدودیت‌هایی است که بر سر راه آزادی‌های فردی در درون تعالیم و اصول اسلامی وجود دارد. سبک ورود منتقدان غربی به قلمرو این بحث به گونه‌ای است که نشان می‌دهد این چالش در سطح عقلانیت محصور است؛ یعنی منتقدان غربی با تکیه بر عقلانیت نظری و عملی خویش و تحمیل آن بر دیگر جوامع، تلقی اسلامی از آزادی و محدوده‌های آن را غیرانسانی، خلاف حقوق بشر، ناعادلانه و مغایر با کرامت انسانی و در یک کلام «نامعقول» (غیرعقلانی) می‌خوانند. این داوری و چالش انتقادی با قصور نسبت به «لایه هرمنوتیکی» بحث همراه است؛ لایه هرمنوتیکی عبارت است از درک و فهم عقلانیت نهفته در پس تلقی اسلامی از آزادی. همچنان‌که در یک بحث مقایسه‌ای معرفت‌شناختی و فلسفی شرایط آن را فراهم نمی‌آورند که بحث به سطح «توجیه» کشیده شود و دلایل و فرآیند موجه‌سازی تلقی اسلامی از آزادی و نیز دلایل موجه بودن یا نبودن تلقی لیبرالی از آزادی بررسی و تحلیل انتقادی شود.

هدف مقاله تلاش در جهت تبیین ارکان و چارچوب‌های اصلی عقلانیت نهفته در پس تلقی اسلامی از آزادی است. این تبیین کمک می‌کند که پیش از هر گونه داوری درباره «معقولیت» (rationality) تلقی اسلامی از آزادی تصویر روشنی از مبانی، مبادی و عناصر شکل‌دهنده این تلقی از آزادی داشته باشیم. تأکید مقاله آن است که این عناصر و مبانی در واقع سازنده معقولیت این تلقی از آزادی هستند، هرچند در کلیت با مبانی و منابع عقلانیت غربی از جهاتی ناسازگار باشد.

۱. عقلانیت، توجیه، معرفت

در معرفت‌شناسی میان سه اصطلاح عقلانیت، توجیه و معرفت تفاوت قائل می‌شوند. یک باور معقول ممکن است موجه یا صادق و معرفت مطابق با واقع نباشد، همان‌طور که یک باور معقول موجه ممکن است صادق و معرفت نباشد. چه بسا صاحب یک باور معقول نتواند آن را برای دیگران یا بیشتر افراد موجه جلوه دهد. هر باور صادق و از جنس معرفت و نیز هر باور موجه حتماً باوری معقول است، اما هر باور معقولی لزوماً صادق یا موجه نیست. (Audi, 2004: 18)

عقلانیت یا معقولیت، مفهومی ارزشی است. زمانی که قضیه یا باوری را به معقولیت توصیف می‌کنیم در واقع می‌خواهیم این نکته را افاده کنیم که داشتن چنین باوری امری غیرمنطقی، منفی و ناشایست نیست. اما «توجیه» در معرفت‌شناسی تلاشی است که با هدف نشان دادن حقانیت و درستی یک باور صورت می‌پذیرد؛ خواه این توجیه در قالب اقامه استدلال و دلیل‌آوری انجام پذیرد و خواه در قالب نشان دادن سازگاری آن باور با دیگر باورهایی که پذیرفته شده است، ارائه شود. (صادقی، ۱۳۸۶: ۴۷-۴۸)

سه‌گانه «عقلانیت، توجیه، معرفت» در عرصه قضایای نظری و باورها و قضایای معرفت‌بخش کاربرد دارد، اما در عرصه افعال و تصمیمات و امیال و قصدها طبعاً مبحث معرفت و صدق موضوعیت ندارد. اما دوگانه «عقلانیت و توجیه» همچنان کاربرد دارد و این دو امر از یکدیگر تفکیک‌پذیرند. به تعبیر دیگر، مبحث عقلانیت حوزه وسیعی را شامل می‌شود و از باورها و عقاید گرفته تا افعال و امیال و احکام و تصمیمات همگی قابلیت اتصال به معقولیت و نامعقولیت را دارند. چه بسا افعال و امیالی معقول باشند اما موجه نباشند، یعنی فاعلان و صاحبان آن افعال و امیال نتوانند با ادله و شواهد متناسب با حوزه «دلیل‌آوری عملی» آنها را برای دیگران یا اکثریت موجه کنند.

عقلانیت عملی، که به حوزه افعال و امیال و احکام و ارزش‌ها مربوط می‌شود، با مفاهیمی نظیر «مجاز بودن»، «درستی»، «خوبی»، «وظیفه»، «شایستگی و روایی» سروکار دارد. بنابراین، آن دسته از افعال و امیال و ارزش‌ها که نادرست، ناروا و غیرمجاز باشد نامعقول و غیرعقلانی تلقی می‌شود. (Moser, 1996: 488)

وصف عقلانیت در هر دو جنبه عملی و نظری دربردارنده داوری ارزشی مثبت در خصوص موصوف خود است. همان‌طور که استنمارک تأکید دارد، معقولیت شرایط مشروعیت باور آوردن را بیان می‌کند، در حالی که «توجیه» شرایط پذیرش عمومی باور را بیان می‌کند. (Zstenmark, 1995: 219) بنابراین، می‌توان علی‌رغم وسعت دایره استفاده و کاربرد وصف عقلانیت، آن را به وصفی که از روا بودن و سرزنش‌ناپذیری و

قابل درک بودن صدور یک باور یا فعل یا جهت‌گیری از یک شخص یا گروه حکایت می‌کند، تعریف کرد. زمانی که باور یا فعلی را نامعقول می‌شماریم در واقع می‌خواهیم بگوییم که صاحب آن باور یا فعل در داشتن آن عقیده و یا انجام دادن آن فعل محق و موجه نبوده، بدون مستند و مبنای پذیرفتنی و قابل اعتنا باور و فعل خود را جهت داده است. پس سخن در درستی و صدق باور نیست، کما اینکه در حوزه عقلانیت عملی سخن در درست بودن و مطابق مصالح بودن فعل و جهت‌گیری نیست، بلکه معقول و نامعقول به مشروع و موجه بودن صدور آن فعل و باور رأی خود صاحب آن نظر دارد نه موجه شدن و پذیرفتنی شدن صدور آن باور و فعل برای دیگران که مبحث «توجیه» است. بنابراین، معقولیت و نامعقولیت با مبحث «منابع» عقلانیت گره می‌خورد. برای معقول و بجا و شایسته بودن یک اعتقاد و باور باید دید که آیا فرد با تکیه بر منابع شناخته‌شده معرفت و باور، به چیزی باور پیدا کرده یا آنکه به طور دل‌خواهی و بدون تکیه به منبعی از منابع معرفت، چیزی را تصدیق می‌کند. اگر به استناد یکی از منابع معرفت به چیزی باور کرد حتی اگر در استفاده و به کارگیری آن منبع معرفتی خطا کرده باشد، باور وی معقول است.

۲. عقلانیت نظری، عقلانیت عملی

جدایی موضوعی عقلانیت نظری و عقلانیت عملی و تفاوت عناصر سهیم در این دو قسم عقلانیت به معنای بیگانگی و عدم پیوند مطلق این دو حوزه نیست. واقعیت این است که مواردی وجود دارد که حلقه وصل و پیوند این دو قسم عقلانیت می‌شود. برای نمونه، نظریه‌های اجتماعی و سیاسی در زمره مواردی است که حلقه پیوند عقلانیت نظری و عملی قرار می‌گیرد. ظرف اجتماع و سیاست ظرف انتخاب نظریه‌ها و تلقی‌های مختلف درباره نحوه شکل‌دهی و سامان حیات اجتماعی است. نظریه‌های اجتماعی و سیاسی معمولاً مشتمل بر «جانب هنجاری» است، به این معنا که دربردارنده توصیه‌ها و الزامات درباره چگونگی بهینه‌سازی حیات جمعی و تحقق آرمان‌ها و مطلوبیت‌های زندگی اجتماعی است. این انتخاب نظریه‌ها و به دنبال آن گزینش الزامات و احکام و توصیه‌های برخاسته از هر انتخاب صرف نظر از حقانیت و درستی و موجه بودن همگانی بایستی «معقول» (rational) باشد. این عقلانیت طبعاً «عقلانیت عملی» است اما واقعیت این است که اینجا صرف معقولیت احکام و ارزش‌ها و توصیه‌ها تمام ماجرا نیست و پای «عقلانیت نظری» نیز در میان است. زیرا انتخاب‌های ما آدمیان معمولاً بدون مبنای نظری اتفاق نمی‌افتد و امری بی‌ضابطه، بی‌مبنا و دل‌خواهی نیست. (Mele and Rawling, 2004: 1)

بنابراین، نظریه‌های سیاسی و اجتماعی موضوع هر دو قسم عقلانیت قرار می‌گیرند، هم مبانی نظری‌ای که آن نظریه‌ها را پشتیبانی می‌کند باید معقول باشد و هم گزینش و انتخاب آن نظریه‌ها به عنوان پایه شکل‌دهی حیات اجتماعی و سیاسی باید انتخابی معقول (عقلانیت عملی) باشد.

گفته شد که اتصاف به معقولیت چه در عقلانیت نظری و چه در عقلانیت عملی با «منابع عقلانیت» گره خورده است، به این معنا که باورهای نظری زمانی به وصف عقلانیت موصوف می‌شود که دست‌کم با استناد به یکی از منابع شناخته‌شده معرفتی حاصل آمده باشد. به همین قیاس، برای عقلانیت عملی نیز منابعی وجود دارد که اگر عمل یا انتخاب یا جهت‌گیری و میلی مستند به منبع و پایه‌های قابل درک صورت گرفته باشد (صرف نظر از اینکه آن مبانی و منابع و مستندات برای دیگران هم پذیرفتنی باشد یا نباشد) معقول خواهد بود.

منابع کلاسیک معقولیت نظری اموری نظیر «ادراک حسی» (perception)، حافظه و به‌یادسپاری (memory)، آگاهی درونی و وجدان (consciousness) و عقل و خرد (reason) است. بنابراین، باور متکی به یکی از این منابع، معقول قلمداد می‌شود، حتی اگر در کاربری و رجوع به این منابع خطایی صورت گرفته باشد. (Audi, 2004: 19)

اما منابع عقلانیت عملی به وضوح و روشنی منابع عقلانیت نظری نیست. زیرا این بحث پیچیدگی‌های خاص خود را دارد. مثلاً معیارها و منابع عقلانیت عملی در حوزه حیات فردی با حوزه حیات جمعی تفاوت دارد و این معیارها همه جا قابل تطبیق بر هر دو حوزه نیست. اگر در حوزه رفتارهای فردی اقتصادی معیارهایی برای هزینه‌کرد معقول وجود داشته باشد نمی‌توان اقتصاد کلان جامعه را بر مدار همان منابع و مبانی معقولیت هزینه‌کرد فردی، سامان داد. (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۰۸)

منابع عقلانیت عملی باید بتواند «مجاز بودن» صدور فعل یا انتخاب یا جهت‌گیری را از فرد یا جمعی تأمین کند، هرچند نتواند ضامن «وظیفه بودن» یا «بهترین بودن» آن باشد. بار دیگر باید توجه کرد که این «مجاز بودن» حیثی است مربوط به فاعل یا فاعلان آن جهت‌گیری‌ها و افعال، نه از حیث همگان و غیرفاعلان. زیرا در این صورت از سطح «عقلانیت عملی» به سطح «توجیه» و اقناع منطقی دیگران راجع به درستی و اعتبار آن افعال و جهت‌گیری‌ها گام نهاده‌ایم.

مقوله «مجاز بودن» با اموری نظیر «نظام زیباشناختی» یا «نظریه خیر» (theory of good)، «نظام ارزشی» (system of values) و غایات و اهداف زندگی فردی و اجتماعی عجین و آمیخته است. بنابراین، تمامی قضایا و داوری‌های مربوط به اخلاق، نظریه خیر، ارزش‌های پذیرفته‌شده و تصویری که از غایات و اهداف زندگی وجود دارد در کنار دیگر باورهای نظری مربوط، همگی منابع عقلانیت عملی را تشکیل می‌دهد. از آنجایی که این‌گونه امور همواره منشأ اختلاف نظر و تکثیر دیدگاه بوده، عملاً با تکثیر در «نظام عقلانیت» (systems of rationality) در حوزه عقلانیت عملی مواجهیم.

با توجه به تکثیر نظام‌های عقلانیت عملی طبعاً انتظار نمی‌رود که در سطح داوری راجع به معقولیت یا عدم معقولیت یک نظریه اجتماعی و یا سیاسی بر یک نظام معقولیت خاص (مثلاً عقلانیت مدرن یا پسامدرن غربی) اصرار ورزیده شود، بلکه آنچه مایهٔ اتصاف یک فعل یا جهت‌گیری یا انتخاب به «نامعقول بودن» می‌شود عدم ابتنای آگاهانه این امور بر منابع عقلانیت و عدم تکیه بر هیچ یک از نظام‌های عقلانیت است، مانند اینکه بر اساس تقلید محض یا به طور دل‌خواهی و بی‌ضابطه انجام پذیرد.

تأکید مقاله حاضر بر این نکته است که تلقی اسلامی از آزادی، به عنوان یک کلان‌نظریهٔ اجتماعی و سیاسی که در شئون مختلف حیات جمعی جامعه اسلامی می‌تواند اثرگذار باشد و محدودیت‌های خاصی را بر کنش و رفتار فردی اجتماعی مسلمین اعمال کند، بر نظام عقلانیت خاص خود مبتنی است که از آن به «عقلانیت اسلامی» تعبیر می‌کنیم.

۳. خطوط کلی عقلانیت اسلامی

مراد از خطوط کلی عقلانیت اسلامی ذکر آن دسته از مبانی، باورها و دیدگاه‌هایی است که از مقدمات و اصول اندیشه اسلامی است و منبع و معیار عقلانیت اسلامی به شمار می‌رود، به این معنا که شایسته و بایسته بودن اعمال و احکام و ارزش‌ها و باورها در فضای جامعه اسلامی به محک تلائم و وفاق و انطباق با آن منابع و معیارها تعیین می‌شود. این منابع عقلانیت اسلامی از جنس گزاره‌های دین‌شناختی رویکردهای معرفتی پایه در حوزه اجتماع، سیاست و اخلاق است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. حجیت و اعتبار معرفتی وحی

پذیرش وحی به عنوان کلام الاهی در جهت هدایت و راهنمایی عملی و نظری آدمی موجب آن است که گزاره‌های توصیفی آن معرفت‌بخش قلمداد شود، همچنان که گزاره‌های هنجاری و

دستوری آن راه‌گشا و مبنای عمل و حسب مورد، الزام‌آور محسوب می‌شوند. بر اساس عقلانیت اسلامی، نفس انطباق فعل یا تصمیمی با درون‌مایه و آموزه وحی، برای اتصاف به معقول بودن و مشروع بودن کفایت می‌کند.

ب. خردگرایی و پذیرش حجیت و اعتبار معرفتی عقل

عقل به عنوان منبع معرفت دینی به رسمیت شناخته شده است. از آنجایی که قابلیت و ظرفیت معرفتی عقل به حوزه حقایق نظری و امور عینی خارجی محصور نمی‌شود و قلمرو اخلاق و ارزش‌ها را نیز در بر می‌گیرد، عقل، هم منبع عقلانیت نظری و هم عقلانیت عملی محسوب می‌شود. البته پذیرش عقل به عنوان منبع عقلانیت، اختصاصی به عقلانیت اسلامی نداشته، امری همگانی و متداول در میان عقلانیت‌های متنوع و متکثر است. جمع میان الف و ب به معنای نفی خودبسندگی و خودکفایی محض عقل است. پذیرش خردگرایی به معنای استغنا از دیگر منابع معرفتی نیست. عقل در کنار وحی و نقل معتبر، مبدأ تکوین معرفت دینی و باورها و احکام و ارزش‌های دینی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴)

ج. انسان به مثابه مخلوق مسئول

بی‌گمان یکی از مبانی و منابع مهم عقلانیت عملی تصور و تلقی‌ای است که از انسان در یک قوم، نژاد، مکتب و آیین شکل می‌گیرد که از آن به «نظریه انسان‌شناختی» یاد می‌شود. تصویری که اسلام از انسان ارائه می‌کند در وجوه متعددی متفاوت با تلقی‌ای است که دیگر نظام‌های عقلانیت، نظیر عقلانیت مدرن، از انسان عرضه می‌دارند. مؤلفه‌های انسان‌شناسی اسلامی از زاویه تأثیرگذاری آن در تکوین عقلانیت اسلامی متعدد است. یکی از مهم‌ترین این مؤلفه‌ها نگاهی است که به رابطه انسان و خدا دارد. بر اساس بینش اسلامی، انسان آفریده‌ای است که در برابر خالق و ربّ خویش مسئول است: «وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مُسْئِلُونَ» (صافات: ۲۴)؛ «ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ». (تکواثر: ۸)

پذیرش این تلقی از انسان موجب آن است که انسان مسلمان موحد در هر عمل فردی و اجتماعی و سیاسی، خویش را در برابر این پرسش ببیند که آیا آنچه می‌خواهم انجام دهم و تمایل و موضعی که دارم و طرح و تصمیمی که به آن رو آورده‌ام سازگار و مطابق با رضا و فرمان الهی است؟ بنابراین، در منطق هر مسلمانی عنصر شایستگی روایی و ناروایی یک عمل و تصمیم (عنصر عقلانیت عملی) با تعهد و مسئولیت انسان در برابر خداوند گره خورده و شاخص و معیار عقلانیت عملی مضمونی دارد که در بسیاری از دیگر نظام‌های عقلانیت غایب است.

د. نفی خودآیینی بشر

خودمختاری و خودآیینی بشر مؤلفه مهم تصویری از انسان است که عقلانیت مدرن و معاصر غربی را شکل داده است. بر اساس این تلقی از انسان، امر تنظیم و تمشیت حیات انسانی و سامان‌دهی روابط اجتماعی در ساحت‌های مختلف اقتصاد، سیاست، حقوق، اخلاق، تربیت و آموزش، قانون‌گذاری و مدیریت جامعه و هر آنچه در چارچوب رابطه انسان با انسان می‌گنجد و ساختارهای جامعه و روابط اجتماعی را تشکیل می‌دهد یکسره «بشری» است. یعنی انسان در خصوص درون‌مایه و نحوه سامان این روابط کاملاً خودمختار و خودآیین است و بدون استمداد از هدایت و فرمان الهی و بی‌هیچ تعهدی در قبال خداوند (وحی و تعالیم انبیا و اولیا)، صرفاً از منظر بشری و با تمسک به خرد و تجارب عقلایی خودش، می‌تواند این امور را سامان دهد.

در نقطه مقابل، از مضامین کلیدی انسان‌شناسی اسلامی عدم پذیرش خودآیینی بشر است. در بینش اسلامی، انسان نه تنها در هستی و موجودیت خویش غیرمستقل و وابسته به فیض و عنایت الهی است بلکه در شئون مختلف حیات خویش تحت ربوبیت تشریعی و تربیت و هدایت الهی نیز هست. انسان مربوب خداوند است و در برابر ربّ العالمین و کسی که حق تشریع و حق اطاعت دارد نمی‌تواند دم از استقلال، خودمختاری و خودآیینی بزند.

پذیرش این مبنا نیز به طور مستقیم در عقلانیت عملی اسلامی بسیار اثرگذار است و موجب می‌شود در حیات اجتماعی و سیاسی مسلمانان، فعل، انتخاب، تصمیم و جهت‌گیری معقول و شایسته، آن چیزی باشد که با تشریع و هدایت الهی هماهنگ و هم‌سو باشد.

ه. عینی‌گرایی در اخلاق

در تفکر اسلامی، اخلاق هرگز امری ذهنی (subjective) و گره‌خورده با امیال، عواطف و ترجیحات فردی قلمداد نمی‌شود. اخلاقی زیستن و تعهد و التزام به گزاره‌های اخلاقی در واقع پرورش و شکوفایی «فطرت اخلاقی» بشر و ارتقای کمالات آدمی تلقی می‌شود، همان‌طور که نادیده گرفتن اخلاقیات به سقوط و خمود و نقص آدمی می‌انجامد؛ قرآن کریم می‌فرماید: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا».

(شمس: ۷-۱۰)

پیوند واقعی و عینی میان اخلاقیات، کمال و خودشکوفایی آدمی از منظر اسلامی تعهد به اخلاق را نه یک الزام قانونی و مدنی بلکه یک نیاز و ضرورت عینی و تکوینی تفسیر می‌کند. بنابراین،

اخلاق نیز از منابع عقلانیت اسلامی محسوب می‌شود، به گونه‌ای که در زمره شاخص‌های کنش و رفتار و انتخاب عقلانی، وفاق و سازگاری آن با موازین اخلاق است.

و. عینی‌گرایی در حوزه اجتماع و سیاست

یکی از مباحث مهم اجتماعی و سیاسی پاسخ به این پرسش است که آیا چیزی به نام غایات و اهداف و فضایل اجتماعی و سیاسی وجود دارد؟ پاسخ مثبت به این پرسش، که از آن به عینی‌گرایی اجتماعی و سیاسی تعبیر می‌شود، تأثیر مستقیمی در نحوه سامان حیات اجتماعی و سیاسی، نظام سیاسی مطلوب، وظایف و مسئولیت‌های دولت، محتوای نظام تقنینی و حقوقی، مناسبات آموزشی و تربیتی و دیگر بخش‌های کلان اجتماعی دارد.

از منظر اسلامی، جامعه بستری جهت شکوفایی آن دسته از کمالات و فضایی است که بدون یک حیات جمعی هدفمند و جهت‌دار تحقق آن غایات و فضایل میسر نخواهد بود. تشکیل جامعه مدنی و تکوین اجتماع انسانی نه اتفاقی تاریخی است و نه امری عرضی و تزیینی، بلکه امری ضروری جهت رشد و تکامل همه‌جانبه آدمی است.

جامعه خوب سامان‌یافته و هم‌سو با نیازها و استعدادهای فطری و معنوی بشر امر خودشکوفایی و کمال‌جویی بشر را تسهیل می‌کند و زمینه تحقق غایات و کمالات عینی اجتماعی را فراهم می‌آورد. عدالت اجتماعی، مساوات و رفع تبعیض، تقویت توحید، گسترش هم‌یاری و تعاون اجتماعی در زمره غایات و فضایل جامعه اسلامی است که جامع همه آنها وصول به «حیات طیبه» است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «فَلْنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً». (نحل: ۹۷)

در فضای نظریه‌پردازی اجتماعی و سیاسی، و توصیه‌ها، الزامات، احکام و تصمیماتی که درباره نحوه تنظیم حیات اجتماعی و سیاسی عرضه می‌شود یکی از جدی‌ترین منابع و معیارهای عقلانیت، میزان تناسب آن نظریه‌ها و تدابیر با غایات و فضایل جامعه اسلامی است. تدبیر، تصمیم و سامان‌دهی مقولات اجتماعی و سیاسی زمانی عقلانی و موجه است که در جهت تحقق آن غایات و فضایل راه‌گشا باشد.

عینی‌گرایی در حوزه اجتماع و سیاست در واقع پذیرش این مبحث بسیار مهم است که از منظر اسلامی تصویر مشخصی از «زندگی خوب» وجود دارد، به این معنا که «خیرات اجتماعی» بر اساس غایات و فضایل عینی تعریف می‌شود و تحقق این غایات «زندگی خوب» را در پی خواهد داشت. این نگاه در برابر دیدگاه‌هایی است که به کثرت‌گرایی در «نظریه خیر» معتقدند و یا اینکه اساساً زندگی خوب را امری مشخص می‌دانند.

۴. معقولیت محدودیت‌های تلقی اسلامی از آزادی

آنچه در بند پیشین در زمینه منابع و پایه‌های عقلانیت اسلامی ذکر شد، گرچه حاوی همهٔ گفتنی‌ها در این باره نیست اما برای هدف و مقصود اصلی ما در این نوشتار، که همانا نشان دادن معقولیت تلقی اسلامی از آزادی است، کفایت می‌کند. پیش از بیان وجه معقولیت این تلقی و کیفیت حضور منابع عقلانیت اسلامی در روایی و بایستگی محدودیت‌های موجود در نگاه اسلامی به آزادی، لازم است توضیح مختصری دربارهٔ محتوای تلقی اسلامی از آزادی ارائه شود. در بینش اسلامی، آزادی فردی در دو ساحت و مرتبه به رسمیت شناخته می‌شود. آزادی در مرتبهٔ نازلهٔ آن، حقی طبیعی است که آدمیان به سبب برخورداری از اختیار و قدرت انتخاب‌گری از آن برخوردارند. هر آنچه سالب اختیار فرد باشد و عملاً مانع اعمال قدرت انتخاب‌گری او شود آزادی فرد را از بین می‌برد. این سطح از آزادی ناظر به لزوم فقدان موانع فیزیکی و اجبار خارجی به منظور سلب بقای اختیار و انتخاب‌گری انسان در انجام و ترک افعال است، همان چیزی که به «آزادی منفی» موسوم است.

سطح دوم آزادی در واقع مربوط به رهایی و خودشکوفایی تمام‌عیار انسانی است که در گرو فعلیت و شکوفایی «من علوی و فطری»^۱ آدمی است. در انسان‌شناسی اسلامی آدمی به «من طبیعی» یعنی فردیت شکل‌یافته در قالب امیال و نیازهای طبیعی خلاصه نمی‌شود، بلکه «من فطری»، که موضوع تمایلات معنوی و استعدادهای اخلاقی و کمال‌جویانه است، حقیقت آدمی را تشکیل می‌دهد. «آزادی معنوی»، که همانا رهایی این من فطری و علوی از قیود و موانع درونی و بیرونی و فعلیت بخشیدن به استعدادهای کمال‌جویانه و غایات نهایی انسانی است، تبلور عینی آزادی حقیقی انسان است.

اینکه آدمی دو من طبیعی و فطری دارد موجب می‌شود مبحث آزادی به همه شئون و مراتب وجودی آدمی مربوط شود و محدود به حریم خاص من طبیعی یا فطری نباشد. واقعیت این است که هر دوی این «من»ها موضوع طرح بحث آزادی هستند. کسی که به مانع و اجبار بیرونی و یا فقر و عدم فراهم بودن شرایط نتواند بسیاری از غرایز و امیال طبیعی خویش را ارضا کند، طبعاً فردی آزاد نخواهد بود. اما مشکل در جایی است که میان ارضای غایات و نیازهای این دو «من» تضاحم و ناسازگاری باشد، به این معنا که تحقق بخشیدن و شکوفایی قابلیت‌ها و استعدادها و غایات یکی از آنها به قیمت عدم فعلیت و عدم شکوفایی من دیگر باشد. برای نمونه، گشودن مجال واسع برای فرهی «من طبیعی» خودشکوفایی «من فطری» را به محاق می‌برد.

با توجه به مبانی انسان‌شناختی اسلامی و تفوق من علوی و فطری انسان بر من طبیعی،^۲ آزادی حقیقی انسان باید بر محور من فطری تعریف شود و خودشکوفایی و فراهم بودن شرایط و امکانات برای فعلیت بخشیدن به اهداف و غایات و استعدادهای من علوی و فطری آدمی باید مدّ نظر قرار گیرد. آنچه «آزادی معنوی» خوانده می‌شود در حقیقت «آزاد بودن من علوی و فطری آدمی در خودشکوفایی و وصول به غایات خویش است. از این‌رو نباید آزادی در ساحت من طبیعی مزاحمتی برای تحقق آزادی معنوی فراهم آورد.

آزادی به جمیع مراتب آن، چه آزادی منفی و چه آزادی معنوی، امر مطلوب و ارزش‌مندی است، اما تفاوت در منشأ و خاستگاه ارزش‌مندی آزادی است. از آنجایی که وجود مانع و اجبار بیرونی و یا تبعیت و تقلید کور و برده‌وار از دیگری، اختیار و قدرت انتخاب‌گری فرد را که «حق طبیعی» اوست سلب می‌کند، امری نامطلوب است. بنابراین، رهایی و آزادی از این موانع بیرونی و یا رهایی از قید تقلید و سست‌ارادگی از آن جهت ارزش‌مند است که موجب بقا و احیای حق طبیعی انسان می‌شود. اختیار و اراده آزاد در آدمی گرچه یک حق است اما یک «ارزش» ذاتی و فی‌نفسه نیست. مطلوبیت این معنا از آزادی - آزادی منفی - درست مانند مطلوبیت بقا و صیانت از هر حق طبیعی دیگر آدمی است.

اینکه «آزادی منفی» ارزشی فی‌نفسه نیست به دلیل آن است که رهایی از اجبار و مانع بیرونی لزوماً فرد را به تحقق و فعلیت بخشیدن یک امر مطلوب و خیر و ارزش‌مند منتهی نمی‌کند.

چه بسا فرد آزاد از قیود و موانع بیرونی، این اختیار و آزادی را در راه تحقق یک هدف و غایت ناپسند و غیراخلاقی به کار بندد. پس «ارزش‌مندی تبعی» یا «ارزش بودن ابزار» آزادی منفی بستگی به ارزش‌مندی غایت و هدفی دارد که آزادی در خدمت تحقق آن قرار می‌گیرد و صرف نظر از آن غایت، آزادی منفی به خودی خود تداعی‌کننده یک «حق طبیعی» است نه یک ارزش و مطلوب نفسی.

اما «آزادی معنوی» که بر محور خودشکوفایی من علوی و فطری و وصول به غایات و خیرات متعالی انسانی تعریف می‌شود، ارزش‌مندی و مطلوبیت فی‌نفسه دارد. زیرا فرد آزاد حقیقی، بنا به این تعریف، فردی است که خیرات و کمالات انسانی را محقق ساخته، از قیود نفسانیات و شهوات و غرایز رها گشته و حیاتی معقول، معنوی و توأم با فلاح و رستگاری را تجربه کرده است. بنابراین، از آنجایی که این آزادی توأم با

فعلیت خیرات و کمالاتی است که ارزش فی‌نفسه دارند پس آزادی معنوی خود یک ارزش و مطلوب فی‌نفسه و غیرابزاری است.

اسلام مانند دیگر مکاتب و مذاهب و فلسفه‌های معتقد به آزادی قهرراً نمی‌تواند از آزادی مطلق و بی‌حدّ و قید حمایت کند. به ناچار محدودیت‌هایی برای آزادی قرار می‌دهد. تلقی‌های غربی از آزادی، به ویژه در سنت لیبرالیسم، این محدودیت‌ها را به استناد قانون انجام می‌دهند؛ یعنی قانون را مقدم بر آزادی قرار داده، آزادی‌های فردی را به «آزادی‌های مجاز» تفسیر می‌کنند و حدود و محتوای این آزادی‌های مجاز را نیز قانون مشخص می‌کند. مثلاً طبق قانون، «آزادی بیان» قیدهایی می‌خورد؛ از جمله اینکه در برخی کشورهای اروپایی هر گونه اظهار نظر و بیان اگر مشتمل بر عناصر یهودستیزی باشد جرم محسوب می‌شود و چنین آزادی بیانی مجاز نیست. گاه می‌بینیم که تغییر قانون در بستر زمان به کلی سیمای ماهیت حقوقی یک قسم فعالیت فردی و گروهی را تغییر می‌دهد، مثلاً «توهین به مقدسات» (blasphemy) در قوانین انگلستان، که به سال‌های ۱۵۵۸ و ۱۶۹۸ برمی‌گردد، جرم دارای مجازات سخت محسوب می‌شد و آزادی بیان در این زمینه با عواقب سختی همراه بود. برای نمونه توماس ایکنهد (Aikenhead) دانشجوی دانشگاه ادینبورگ به دلیل سخن گفتن علیه تثلیث به دار مجازات آویخته شد، اما در ۲۰۰۸ رسماً این قوانین نسخ شد و سپس در قوانین انگلستان توهین به مقدسات از وضعیت جرم سنگین بودن بدل به یک «حق» گردید و افراد، صاحب حق توهین به مقدسات شدند. قانون منع توهین به مقدسات در انگلستان در سال‌های تداول خود بر این مبنا وضع شده بود که از یک سو، کلیسای انگلیس جزئی از ساختار این کشور تلقی می‌شد و از سوی دیگر، تفسیر این کلیسا مرادف با مسیحیت شناخته می‌شد. از این‌رو توهین به مقدسات به معنای خیانت به کشور بود و مصداق این توهین و خیانت را کلیسای انگلیس مشخص می‌کرد. (Sandberg, 2011: 133)

مثال فوق به خوبی نشان می‌دهد که منابع قانون و یا عوامل محدودکننده آزادی در تفکر غربی می‌تواند به سبب پاره‌ای تغییر نگاه‌ها و حتی تغییر در جایگاه قدرت نهادهای اجتماعی و مذهبی تغییر کند. برای نمونه، آزادی زنان مسلمان در پوشش حجاب به این بهانه که حجاب نمادی مذهبی است سلب و محدود می‌شود اما خود مذهب یهود و حوادث مربوط به یهودیان، نظیر انکار هولوکاست، قانوناً از اسباب منع آزادی بیان محسوب می‌شود. یعنی یک مسلمان از امر واقعاً مذهبی نظیر حکم شرعی

حجاب منع شده، آزادی عمل او سلب می‌شود، اما کلیت یک مذهب و یا یک حادثه تاریخی نظیر هولوکاست در پناه صیانت قانونی درمی‌آید و با اعمال نفوذ یهودیان و مدافعان آنان از باب «نژاد» و نه «مذهب» مورد حمایت قرار گرفته، مخالفت با یهود از مصادیق نژادپرستی قلمداد شده و قانوناً منع می‌شود.

در تلقی اسلامی از آزادی، موارد محدودکننده آزادی‌های فردی متنوع و متعدّد است. فلسفه نهفته در پس این محدودیت‌ها به هیچ وجه تقدّم قوانین موضوعه بر آزادی‌های فردی نیست، بلکه آنچه این محدودیت‌ها را عقلانی و موجّه می‌کند به چند نکته کلیدی برمی‌گردد که همگی مستفاد از چارچوب‌ها و منابعی است که برای عقلانیت اسلامی برشمردیم. نخستین نکته عبارت است از «مسئول بودن» انسان مسلمان در برابر پروردگار. رابطه عبودیت میان انسان و خدا، وجود حق طاعت الهی بر بشر و پذیرش ربوبیت الهی ایجاب می‌کند که حیطة آزادی عمل فرد مقید و محدود به قلمرو «مجاز شرعی» باشد؛ یعنی تقدّم شریعت و اوامر و نواهی الهی بر آزادی فردی به سبب این تقدّم و مسئولیت و پاسخ‌گو بودن انسان در برابر خداوند است که انسان بر انجام گناه آزاد نیست و نمی‌تواند مجاز به هتک حدود الهی و انجام حرام باشد.

دیگر منبع محدودکننده آزادی‌های فردی، اخلاق و اعتبار گزاره‌های اخلاقی است. از آنجایی که دروغ، فریب، ترویج باطل و پنهان کردن حقیقت اخلاقاً مذموم است لذا افراد آزاد نیستند که چنین بداخلاقی‌هایی را صورت دهند. در قرآن آمده است:

«و لا تلبسوا الحق بالباطل و تکتبوا الحق و انتم تعلمون» (بقره: ۴۲)

«واجتنبوا قول الزور» (حج: ۳۰)

«لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله الا الحق» (نساء: ۱۷۱)

دیگر منبع محدودکننده آزادی‌های فردی صیانت از کرامت و حقوق دیگران است. فلسفه منع از غیبت، تهمت، بدزبانی، انتساب القاب زشت به دیگران، تمسخر و عیب‌جویی در آیات و روایات فراوان اسلامی صیانت از کرامت و حرمت افراد است. بنابراین، افراد آزاد نیستند زبان به دشنام بکشایند و در قالب اظهارات زبانی و غیرزبانی کرامت و حرمت افراد دیگر را بشکنند.

یکی از مهم‌ترین منابع محدودگر آزادی‌های فردی در اسلام «صیانت از نظام اسلامی و جامعه ایمانی» است. ذیل مبحث منابع عقلانیت اسلامی اشاره داشتیم که حیات اجتماعی و سیاسی دارای غایات و فضایی عینی است و اینکه کمال فردی و وصول به آزادی معنوی در گرو تمهید شرایط و امکانات لازم جهت این خودشکوفایی

جامع و حقیقی است. از این‌رو صیانت از جامعه ایمانی و کمک به فراهم آوردن شرایط جهت فعلیت بخشیدن به فضایل جامعه سیاسی اهمیت خاصی دارد. اقتضای چنین اهمیتی این است که گاه محدودیت‌هایی برای پاره‌ای فعالیت‌ها و اعمال ایجاد شود که سرّ همه آنها به حفظ و صیانت و استقرار جامعه مناسب ایمانی باز می‌گردد؛ یعنی شاهد تقدّم جامعه و اجتماع مطلوب اسلامی بر آزادی‌های فردی هستیم.

برخی مصادیق و جلوه‌های این صیانت اجتماعی در دیگر نظام‌های عقلانیت نیز موجود است، مثل بحث «امنیت ملی» و «حفظ اسرار نظامی» که می‌تواند آزادی‌های فردی به ویژه آزادی بیان را محدود کند، اما برخی مصادیق و جلوه‌های آن در فضای تفکر اسلامی غیرمتناسب با فضای عقلانیت معاصر غربی است و از قضا همین دست مسائل است که موجب چالش جدّی در مبحث آزادی و حقوق بشر شده است، مبحث ارتداد، توهین به مقدسات، غیرمجاز بودن ترویج مطالب غیراخلاقی، فیلم‌های مستهجن، غیرمجاز بودن ترویج ادیان غیرالاهی و غیرتوحیدی (شرک‌آمیز، بت‌پرست، نوظهور و نوساخته مثل بهائیت)، غیرمجاز بودن بی‌حجابی و پوشش‌های زننده همگی از مواردی است که نظام و دولت اسلامی در جهت مهار، منع و مجازات آن‌گونه اعمال و رفتارها اقدام می‌کند و آزادی عمل و بیان را در این موضوعات محدود و سلب می‌کند.

در این مقاله مجال آن نیست که تک‌تک موارد فوق، هم به لحاظ محتوا و مبانی فقهی و هم به لحاظ فلسفه نهفته در پس هر یک از این محدودیت‌ها بحث شود، اما جامع میان همه آنها این نکته است که اگر ایمان و اخلاق و رفتار دینی از جمله ضروریات وصول به حیات طیّبه و خودشکوفایی فردی و تحقق عینی فضایل و غایات جامعه سیاسی اسلامی است طبعاً هر آنچه موجب هدم ایمان و تضعیف ارکان اخلاق و معنویت و سست شدن زمینه‌های پیشرفت کمال‌محور آدمی می‌شود باید مهار و محدود شود. اساساً در فضای عقلانیت اسلامی و با توجه به نظام ارزشی، نظریه خیر اسلامی و انسان‌شناسی اسلامی، آزادی بماهو آزادی هیچ ارزش ذاتی‌ای ندارد به گونه‌ای که بتواند در مقابل آنچه موجب صیانت جامعه ایمانی و تمهید شرایط آزادی حقیقی و معنوی جامعه می‌شود، یعنی در برابر هر گونه محدودیت، مقاومت کند. آزادی‌های فردی تا زمانی که موجب خدشه‌ناک شدن ارزش‌ها و مبانی و اصول مسلّم اسلامی نشده است محترم و معتبر است.

نتیجه‌گیری

۱. چالش غرب و نهادهای بین‌المللی غرب‌ساخته با تلقی اسلامی از آزادی و سرزنش و انتقاد به محتوای برخی احکام اسلامی و محدودیت‌هایی که اسلام برای برخی جلوه‌های آزادی فردی برقرار کرده است در واقع، عقلانی بودن این تلقی و محتوا را مورد پرسش قرار داده، چنین وانمود می‌شود که وجود چنین احکام و محدودیت‌هایی، نامعقول، غیرانسانی و خلاف کرامت و حقوق بشر است.
۲. این‌گونه داوری‌ها که از جنس چالش در سطح عقلانیت است مشتمل بر یک پیش‌فرض و پیش‌داوری آشکار است. چنین تصور شده که عقلانیت معاصر غربی، که نهفته در پس تلقی لیبرالی از ارزش‌های حیات اجتماعی و سیاسی و اعلامیه جهانی حقوق بشر است، یگانه عقلانیت مقبول و متصور است و این عقلانیت بی‌رقیب می‌تواند مبنای داوری انتقادی نسبت به دورن‌مایه همه فرهنگ‌ها و مکاتب دیگر قرار گیرد.
۳. واقعیت آن است که تکثیر و تنوع در نظام‌های عقلانیت اجتناب‌ناپذیر است و عقلانیت منحصر و محدود در عقلانیت معاصر غربی نیست. بنابراین، پیش از هر گونه داوری و یا پیش‌داوری راجع به دیگر تلقی‌ها درباره آزادی و مانند آن لازم است جانب هرمنوتیکی بحث مورد توجه قرار گیرد و گام نخست به فهم عقلانیت نهفته در پس هر یک از تلقی‌های موجود اختصاص یابد. لازم است مدافعان تلقی غربی از آزادی در مواجهه با تلقی اسلامی از آزادی و محدودیت‌های آن درک عقلانیت اسلامی را که قوام‌بخش تصور اسلامی از آزادی است در اولویت قرار دهند.
۴. عقلانی بودن یا نامعقول بودن یک نظریه یا تلقی و باور، غیر از موجه بودن آن است، همان‌طور که این دو غیر از حق و باطل بودن یا درست و نادرست بودن و حقیقت داشتن آن امر است.
- ممکن است باور یا عمل یا تصویری معقول باشد اما مدافعان آن نتوانند به نحو قابل قبولی آن را برای دیگران موجه کنند تا پذیرش دیگران را به دنبال داشته باشد، همچنان که باور و عملی که موجه شده است ممکن است در واقع حق و صحیح نباشد.
۵. سطح عقلانیت تنها طرد و سرزنش آن دسته از باورها و اعمال و جهت‌گیری‌هایی را برمی‌تابد که «نامعقول» باشد و الا صرف تفاوت در عقلانیت هرگز مایه سرزنش و طرد را فراهم نمی‌آورد. به تعبیر دیگر، اگر بپذیریم که نظام‌های عقلانیت متکثری وجود دارد به صرف

تفاوت عقلانیت خویش با دیگر نظام‌های عقلانیت حق آن را نداریم که دیگر رهاوردهای عقلانی سایر نظامات را نامعقول و غیرانسانی بشماریم.

۶. ورود در سطح «توجیه» مجال چالش انتقادی را برای اندیشه‌ها و اعمال معقول فراهم می‌آورد. زیرا سطح توجیه عرصه دلیل‌آوری و استدلال بر درستی و اعتبار یک باور، نظریه یا عمل است و مجال واکاوی و بررسی موجه بودن یا نبودن نظریه‌ها و تصورات رقیب را فراهم می‌آورد. پس زمانی یک نهاد غربی یا متفکر وفادار به عقلانیت غربی حق آن را دارد که تلقی اسلامی از آزادی را سرزنش و طرد کند که موفق شده باشد پس از درک عقلانیت اسلامی و منابع و معیارهای عقلانی بودن تلقی اسلامی از آزادی، ناموجه بودن این منابع، و حقانیت و موجه بودن مؤلفه‌ها و منابع عقلانیت غربی را به کرسی نشاندہ باشد.

۷. عقلانیت اسلامی بر منابعی متکی است که به گزاره‌های کلیدی در حوزه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، اخلاق، اجتماع و سیاست تکیه زده است. معمولاً چنین است که در چالش‌های انتقادی غربیان نسبت به احکام و تعالیم حقوقی و اجتماعی اسلام نظیر آزادی و محدودیت‌های آن نه این عقلانیت و چارچوب‌های آن همدلانه مورد فهم قرار می‌گیرد و نه در سطح عمیق‌تری موجه بودن یا نبودن آنها به بحث گذاشته می‌شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: انتشارات اسراء.
۳. صادقی، هادی (۱۳۸۶). *عقلانیت/ایمان*، قم: کتاب طه.
۴. واعظی، احمد (۱۳۹۰). *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران: انتشارات سمت.
5. Audi, Robert (2004). "Theoretical Rationality" in: "The Oxford Handbook of Rationality", Edited by Alfred Mele and Piers Rowling, Oxford University Press, pp. 15-44.
6. Mele, Alfred and Rowling, Piers [Eds.] (2004). *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford University Press.
7. Moser, Paul (1996). "Rationality", in: *The Encyclopedia of Philosophy: Supplement*, edited by Donald. M. Borchert, New York, Simon and Macmillan.
8. Sandberg, Russell (2011). *Law and Religion*, Cambridge University Press.
9. Zstenmark Michael (1995). *Rationality in Science, Religion and Everyday Life*, University Of Notre dame Press.

پی‌نوشت‌ها

۱. آیات و روایات اسلامی گویای این امر است که انسان خلقت ویژه‌ای دارد که از آن به «فطرت» یاد می‌شود و پاره‌ای شناخت‌ها، گرایش‌های مثبت معنوی و اخلاقی به طور ذاتی و غیراکتسابی در این جنبه آدمی به ودیعت نهاده شده است. برخی از این آیات و روایات به قرار ذیل است:

- «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»؛ سوگند به نفس و آن کسی که آن را درست کرد و

سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن نفس الهام کرد. (شمس: ۷-۸)

- «حَبِّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ»؛ خدا ایمان را برای شما

دوست‌داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست و کفر و پلیدی و سرکشی را در نظرتان

ناخوشایند ساخت. (حجرات: ۷)

- «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». (روم: ۳۰)

در روایات ما نیز توحید امری فطری قلمداد شده است. علی (ع) در خطبه ۱۱۰ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «کلمة

الاخلاص فانها الفطرة» و امام صادق (ع) در جواب «زراره» که از مفاد آیه ۳۰ سوره روم پرسش کرده بود

می‌فرماید: «فطرهم جميعاً على التوحيد». برای توضیح بیشتر نک: (واعظی، ۱۳۹۰: ۷۸-۹۷)

۲. نکوهش‌ها و سرزنش‌های قرآن نسبت به انسان که شاید قریب به شصت مورد باشد همگی به جانب طبیعت

انسان منسوب است و انسانی طبیعی غافل از اقتضائات فطرت الهی و اخلاقی را نشانه گرفته است. آیاتی

نظیر:

- «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ»؛ انسان نسبت به پروردگارش سخت ناسپاس است. (عادیات: ۶)

- «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا * إِلَّا الْمُصَلِّينَ»؛ به راستی

که انسان سخت حریص آزمند خلق شده است. چون صدمه‌ای به او رسد عجز و لابه کند و چون

خیری به او رسد بخل ورزد. (معارج: ۱۹-۲۲)

چیستی و چرایی نظام اخلاقی اسلام

احمد دیلمی*

چکیده

آیا در عالم واقع لازم است مجموعه آموزه‌های اخلاقی اسلام دربردارنده عناصر ضروری برای ایجاد یک نظام اخلاقی باشند؟ آیا ضرورتی اقتضا می‌کند که این عناصر از ساختاری منطقی و منظم برخوردار باشند؟ آیا مجموعه آنچه در منابع اولیه و ثانویه اخلاق اسلامی وجود دارد، اثباتاً از چنین جامعیت و ساختار منظمی برخوردار است؟ در صورتی که وضعیت فعلی چنین نباشد آیا می‌توان به این امر دست یافت؟ در خصوص همه این پرسش‌ها، صریحاً، تلویحاً و یا عملاً اما و اگرهایی وجود دارد. نویسنده اما، با کسانی هم‌عقیده است که پاسخ همه این پرسش‌ها را مثبت می‌دانند. این نوشتار که ماهیت فرااخلاقی دارد، مقدمه‌ای است در باب تبیین این ادعا.

کلیدواژه‌ها: نظام اخلاق اسلامی، فرااخلاق، اخلاق هنجاری، اخلاق تربیتی، اخلاق کاربردی.

مقدمه

شاید بتوان یکی از وجوه بلوغ اندیشه‌های بشری و ارتقای تاریخی دانش آدمی را مراتب برخورداری آن از ساختاری منطقی، عقلی و عقلایی دانست. توجه به تاریخ دانش بشری به خوبی نشان می‌دهد که هم مجموعه آن و هم ساحت‌ها و حوزه‌های مختلف آن سیری از تششت و پراکندگی به سوی انسجام و انتظام پیموده است، به طوری که امروزه به جای آموزه‌ها و تعالیم از نظامات اندیشه بشری در حوزه‌های مختلف سخن گفته می‌شود. به نظر می‌رسد این جریان فکری گویای روند تکامل ساختاری اندیشه‌های بشری است. این قاعده در باب اندیشه‌های اخلاقی بشر نیز به روشنی دیده می‌شود.

علوم وحیانی نیز اگرچه به دلایلی، که در پی خواهد آمد، در همه اعصار ثبوتاً از انسجام و انتظام برخوردار بوده و هستند، اما در عالم اثبات و به ویژه بر اساس آنچه در منابع تفسیری ادیان الهی مشاهده می‌شود، عمدتاً چنین تاریخی را تجربه کرده‌اند. به ویژه مطالعه در تاریخ فهم و تفسیر عالمان مسلمان از منابع مقدس اسلامی، از جمله متون و منابع اخلاقی آن، بالأخص در حوزه معرفت شیعی از اسلام، گویای این واقعیت است.

بنابراین، پرسش از چیستی نظام اخلاقی اسلام با توجه به سطوح امروزی بلوغ شکلی اندیشه بشری، پرسشی مورد انتظار و بجاست. به علاوه، درباره چرایی و ضرورت نظام‌مندی معرفت دینی در حوزه‌های مختلف زندگی انسان از دلایل خاصی می‌توان سخن گفت که پرداختن به این بحث را ضروری می‌کند. این نوشتار مقدمه‌ای است متواضعانه درباره چرایی و چیستی نظام اخلاقی اسلام. ابتدا، به طور منطقی، از ادبیاتی که مورد استفاده قرار خواهد گرفت و ماهیت آن گفت‌وگو می‌شود؛ در پی آن چرایی این امر در حوزه اخلاق اسلامی بررسی می‌گردد؛ سپس چیستی نظام اخلاقی اسلام تبیین می‌شود؛ و در نهایت این مکتوب با یک نتیجه‌گیری کلان به سرانجام می‌رسد.

الف: ادبیات بحث و ماهیت آن

۱. ادبیات بحث

در این بحث از واژگان «چیستی»، «نظام»، «اخلاق» و «اسلام» استفاده می‌شود. مفهوم اغلب این واژه‌ها تا حدود زیادی روشن است، اما به منظور پیش‌گیری از هر گونه برداشت ناصواب ناشی از چندگانگی مفهوم این عناوین، لازم است به اختصار مراد خود را از آنها بیان کنیم.

۱.۱. اسلام

اسلام به عنوان یک دین وحیانی عمدتاً در کتاب و سنت پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) تجلی پیدا کرده است. مفاد کتاب و سنت حوزه‌های مختلف عرضی و مراتب و درجات مختلف طولی دارد. علوم مختلف اسلامی درصدد تبیین اسلام در یکی از حوزه‌ها یا مراتب هستند. مراد از اسلام در ادبیات فقهی ابراز اعتقاد به خداوند و رسالت محمد (ص) است. (نک: طباطبایی، بی‌تا: ۳۰/۱؛ ۸۹/۱۰؛ ۱۲۰/۳) و مراد از آن در ادبیات اخلاقی باور قلبی و صادقانه به خداوند و سایر متعلقات معتبر در این زمینه است. (دیلمی و آذریبجانی، ۱۳۸۹: ۶۸-۷۲) اما اسلام در هر دو معنای مذکور عبارت است از امری واقعی و حقیقی که خود ارزش و فضیلتی اخلاقی به شمار می‌آید. در این نوشتار هیچ یک از دو معنای مذکور مورد نظر نیست. مراد از اسلام در اینجا وجه مکتوب و وجود کتبی آن است، به عنوان مجموعه‌ای از جنس دانش که در قالب گزاره‌های ناظر به واقع و گزاره‌های ناظر به ارزش و به ویژه ارزش اخلاقی به حوزه‌های معرفتی، انگیزشی، هیجانی و رفتاری انسان و نوع مناسبات او با خداوند، طبیعت، دیگران و حتی خودش می‌پردازد. به عبارت دیگر، اسلام یعنی «مجموعه حقایق معرفتی و اعتقادی و همه آنچه که در عمل و احکام حق است». (طباطبایی، بی‌تا: ۱۲۰/۳)

از سوی دیگر، لازم است معلوم شود که در این نوشتار عقل مستقل پاره‌ای از اسلام دانسته شده و در واقع قلمرو اسلام حداکثری تعریف می‌شود، یا اینکه قلمرو اسلام حداقلی و صرفاً وحیانی ترسیم شده و داده‌های عقل مستقل در عرض اسلام قرار داده می‌شود، نه پاره‌ای از آن؟ با توجه به دیدگاه رایج در باب منابع اسلام، در این نوشتار از دیدگاه نخست پیروی شده، احکام عقل مستقل نیز به عنوان بخشی از گزاره‌های دینی تلقی می‌گردد.

۱.۲. اخلاق

درباره مفهوم فنی و اصطلاحی «اخلاق» در ابتدا لازم است بین اخلاق به مثابه یک علم، که در ادبیات لاتین از آن با عنوان Ethics یاد می‌شود، و اخلاق به مثابه یک امر و حقیقت خارجی از جنس فضیلت یا عمل، که در فرهنگ لاتین از آن با عنوان Morality نام برده می‌شود، تفاوت قائل شد. همچنین، توجه به این نکته لازم است که اخلاق به عنوان امری حقیقی و خارجی گاه به عنوان یک فضیلت یا رفتار شخصی مورد ملاحظه و مطالعه قرار می‌گیرد که این نوع بحث قرابت و هم‌نوایی زیادی با علوم روانی و تربیتی دارد؛ و گاهی به مثابه یک پدیده اجتماعی و

موضوعی در حوزه مطالعات اجتماعی بررسی می‌شود. در این نوشتار اخلاق اسلامی به مثابه یک علم مورد مطالعه قرار خواهد گرفت و ممکن است اشاراتی به وجوه دیگر آن نیز بشود. در تعریف علم اخلاق از دو رویکرد عمده می‌توان یاد کرد: نخست، رویکردی که تعریف علم اخلاق را منطبق بر مفهوم لغوی واژه «اخلاق» یعنی جمع خُلق‌ها (منش‌ها و حالات و ملکات درونی) می‌داند؛ و به عبارت دیگر، از سنت ارسطویی در این باب پیروی می‌کند. (نک: ابن‌عدی، ۱۳۷۱: ۴؛ ابن‌مسکویه، ۱۳۷۱: ۵۱؛ خواجه طوسی، بی‌تا: ۴۸) دوم، رویکردی که تعریف علم اخلاق را دقیقاً منطبق بر مفهوم لغوی آن نمی‌داند؛ و اگرچه جایگاه مهمی برای ملکات نفسانی در هندسه علم اخلاق قائل است، اما قلمرو آن را اعم از منش‌ها، فضیلت‌ها، ملکات نفسانی و حوزه‌های رفتاری می‌داند؛ و به عبارت دیگر، قلمرو علم اخلاق را شامل فضیلت و عمل هر دو می‌پندارد. (نک: نراقی، ۱۳۸۳: ۲۶-۲۷؛ ملاصدرا، بی‌تا: ۱۱۶/۴-۱۱۷) در این نوشتار رویکرد دوم اساس کار قرار گرفته است. زیرا به ویژه با توجه به آموزه‌های اخلاقی اسلام و تلقی عالمانی که در تألیفات اخلاقی خود بیشتر به متون دینی معطوف بوده‌اند، نه تنها دلیلی بر اختصاص موضوع علم اخلاق به فضیلت‌ها و رذیلت‌های نفسانی وجود ندارد، بلکه این امر به معنای نادیده انگاشتن بخش اعظم آموزه‌های اخلاقی اسلام و منحصر کردن آن به اخلاق فضیلت است، در حالی که منابع اولیه و به ویژه متون مقدس اخلاق اسلامی با نوعی اخلاق عمل هم تبیین‌پذیر است.

بنابراین، مراد از اخلاق اسلامی در این نوشتار عبارت است از: «عملی که صفات نفسانی خوب و بد و اعمال و رفتار اختیاری متناسب با آنها را معرفی می‌کند و شیوه تحصیل صفات نفسانی خوب و انجام دادن اعمال پسندیده و دوری از صفات نفسانی بد و اعمال ناپسند را نشان می‌دهد و علاوه بر آن به مبادی تصویری و تصدیقی این امر و به عبارت دیگر، به مباحث فرااخلاقی آن نیز می‌پردازد». (دیلمی، ۱۳۸۰: ۱۰۱) در نتیجه، این نوشتار چرایی و چیستی نظام اخلاقی اسلام را در چنین گستره‌ای بررسی می‌کند.

۳.۱. نظام

در ادبیات عرب «نظام» به رشته، عامل و ملاک پیوند بین اشیای مختلف گفته می‌شود. (فیروزآبادی، ۱۴۰۳: ۱۸۱/۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۰: ۵۷۸/۱۲-۵۷۹) و ایجاد این پیوند انتظام؛ و حاصل این مصدر «نظم» است. از جهت وجودشناختی «نظام»، «انتظام» و «نظم» در موجودات

حقیقی از نوع معقولات ثانی فلسفی‌اند، اما در حوزه علوم اعتباری، که موضوعات اعتباری دارند این مفاهیم نیز اعتباری هستند.

برای تحقق یک مجموعه منظم، از جمله یک مجموعه معرفتی منظم، وجود سه عنصر لازم است: اشیای متعدد و اجزای مختلفی که به نوعی هویت مستقل داشته باشند؛ عامل پیونددهنده و مرتبط‌کننده اجزا؛ حاکمیت ترتیب، چینش و آرایش خاصی فراتر از صرف ارتباط بین اجزا. (دیلمی، ۱۳۷۶: ۵۹) در واقع عنصر اول و دوم نقش علت مادی و عنصر سوم نقش علت صوری نظم را ایفا می‌کنند.

نظم از جهت نوع و ماهیت عنصر سوم (علت صوری) به نظم زیبایی‌شناختی، نظم علّی و معلولی و نظم هدفمند تقسیم می‌شود؛ و از جهت ماهیت عنصر دوم و عامل پیونددهنده به نظم اعتباری (قراردادی)، صنعتی و تکوینی تقسیم می‌گردد. (همان: ۵۹-۶۵) مراد از «نظام» در اینجا «نوع و ماهیت ساختار و علت صوری حاکم بر یک مجموعه معرفتی یعنی مجموعه قضایا و گزاره‌های موجود در منابع اخلاق اسلامی است». یعنی بحث از نظام اخلاقی عمدتاً معطوف به علت صوری و ساختار اخلاق اسلامی و پژوهش‌های هنجاری و فرااخلاقی مربوط به آن است. اگرچه هیچ علت صوری بدون وجود علت مادی، فاعلی، و غایی محقق نمی‌شود، اما به تبع علت صوری به علل دیگر اشاره می‌گردد.

همچنین، از میان انواع نظم‌ی که به لحاظ علت صوری وجود دارد، عمدتاً نظم غایتمند و گاهی نظم علّی و معلولی در این نوشتار مد نظر است. از سوی دیگر، با توجه به نحوه وجود ماهیات و عناوین اخلاقی، مقصود در اینجا نظم اعتباری و قراردادی است. بنابراین، مقصود از نظام اخلاقی مجموعه‌ای از گزاره‌ها و قواعد، و موضوعات و مفاهیم اخلاقی است که چنان چینش، مناسبات و ساختاری دارند که چه از جهت روابط مفهومی و موضوعی و چه از حیث مناسبات بین احکام - اعم از ارزشی و الزامی - در راستای رسیدن به غایت خاصی عمل می‌کنند؛ و برخوردار از چنان سلسله‌های علت و معلولی‌ای هستند که دارای کارکرد عملی هماهنگ بوده، در جهت رسیدن به غایت واحد ایفای نقش می‌کنند؛ به طوری که می‌توان کارکردها و ویژگی‌های زیر را از این مجموعه انتظار داشت:

۱. برخورداری از ساختار منطقی.

۲. وجود طبقه‌بندی بین مفاهیم، گزاره‌ها، قضایا، احکام و اصول.

۳. مدیریت اصول برتر نسبت به اصول زیرین.

۴. تعیین حدود و قلمرو هر یک از اصول به واسطه اصول دیگر.
 ۵. امکان تفسیر مفاهیم و اصول بر اساس ساختار منطقی حاکم بر عناصر.
 ۶. ارتباط منطقی مفاهیم با یکدیگر.
 ۷. امکان آموزش بهتر نظام فکری و عملی به روش قیاسی و برهانی.
- در مجموع بحث از نظام اخلاقی اسلام تلاشی است در جهت ارائه ساختاری منظم از همه عناصر، اجزا و مؤلفه‌های دخیل در ساختمان این علم.

۴.۱. چرایی نظام اخلاقی

مراد از این واژه ترکیبی، تبیین دلایل عقلی و عقلایی و احیاناً کلامی ضرورت نظام‌مندی مجموعه اجزا و مؤلفه‌های علم اخلاق و به طور مشخص اخلاق اسلامی است. آیا هیچ دلیل عقلی، عقلایی یا کلامی‌ای وجود دارد که اثبات کند در مرحله ثبوت مجموعه دانش اخلاقی اسلام نظم غایتمند یا علی و معلولی دارد؟ اگر چنین دلایلی وجود دارد، مفاد آنها چیست؟ همچنین، در صورت مثبت بودن پاسخ این پرسش، آیا در مرحله اثبات انسان قادر به کشف این نظام‌مندی خواهد بود، به طوری که بتوان به کارکردهای پیش‌گفته از نظم و ساختار که مورد شناسایی قرار گرفته، دست یافت؟ در بحث از چرایی نظام اخلاقی اسلام به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود.

۴.۱. چرایی نظام اخلاقی

مراد از این عنوان تبیین ساختار یا ساختارهای ممکن برای نظام اخلاقی اسلام است، به طوری که نشان‌دهنده نظم هدفمند یا علی و معلولی حاکم بر اجزا و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن باشد؛ و بتوان کارکردهای پیش‌گفته را در این ساختار مشاهده کرد و دستگاه معرفت اخلاق اسلامی را همچون ساختمان و آناتومی بدن انسان تشریح کرد.

۲. ماهیت بحث

اصولاً مجموعه پژوهش‌های اخلاقی به سه نوع توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری تقسیم می‌شود. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۵-۲۶) مراد از پژوهش هنجاری در اینجا پژوهشی است که در آن محقق در پی داوری هنجاری و به طور مشخص از جنس هنجار اخلاقی است. زیرا هر نوع پژوهشی دربردارنده نوعی داوری هنجاری متناسب با خود است و تفاوت پژوهش‌ها از این جهت در نوع داوری هنجاری است. به بیان دیگر، توصیفی یا هنجاری پنداشتن یک گزاره، امری نسبی و اضافی است. با توجه به این نکته مباحث اخلاق هنجاری که به ملاک و قاعده کلی خوبی و

بدی اخلاقی و الزام یعنی باید و نباید اخلاقی و همچنین اصول و قواعد فرعی و جزئی ناشی از آن و حتی مسائل و مصادیق برگرفته از آن اصول و قواعد می‌پردازد، از نوع پژوهش‌های درجه یک به شمار می‌آیند؛ و در مقابل پژوهش‌های توصیفی و فرااخلاقی، که فاقد چنین داوری‌ای هستند، نوعی پژوهش درجه دوم به شمار می‌روند.

ماهیت این تحقیق بدون شک از جنس پژوهش‌های هنجاری اخلاقی نیست؛ زیرا در آن علی‌الاصول در خصوص خوب و بد اخلاقی داوری نمی‌شود. به علاوه ماهیت این بحث توصیف و گزارش خوبی و بدی‌های اخلاقی از دیدگاهی خاص یا گزارش تاریخ هنجارهای اخلاقی نیست، بلکه این نوشتار درصدد تحلیل عقلی و عقلانی و در عین حال غیرهنجاری و غیراخلاقی عناصر دخیل در اخلاق اسلامی اعم از مفردات و مفاهیم و تصورات، و احکام و قضایا و تصدیقات است.

بنابراین، ماهیت این پژوهش درجه دوم و فرااخلاقی است. در پژوهش‌های به اصطلاح فرااخلاقی تصورات و تصدیقات مطرح در علم اخلاق به طور منفرد و یا به عنوان یک کل از منظرهای مختلف ادبی و معناشناختی، معرفت‌شناختی، وجودشناختی، منطقی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و غیره بررسی می‌شود.

در این پژوهش همه عناصر و مؤلفه‌های دخیل در اخلاق اسلامی از حیث مناسبات، ساختار و چینش حاکم بر آنها و در حقیقت از جهت علت‌صوری بررسی عقلی و عقلانی می‌شوند. در نتیجه، به نظر می‌رسد ماهیت این پژوهش را باید نوعی مطالعه فرااخلاقی و از نوع منطقی آن به شمار آورد.

ب. چرایی نظام‌مندی اخلاق اسلامی

گفته شد که تحت این عنوان از دلایل و مبانی ضرورت نظام‌مندی مجموعه معرفت اخلاقی اسلام سخن گفته خواهد شد. همچنین، بحث بعدی یعنی پاسخ به چرایی نظام اخلاقی در اسلام، نیازمند قبول امکان اثبات این نظام‌مندی است. به عبارت دیگر، باید روشن شود که بر فرض قبول وجود نظام‌مندی در معرفت اخلاقی اسلام در مرحله ثبوت و واقع، آیا در مقام شناسایی و اثبات ما می‌توانیم ساختار نظام‌مند این مجموعه معرفتی و علمی را کشف و شناسایی کنیم؟ بنابراین، لازم است بحث از موضوع را در هر یک از دو مرحله ثبوت و اثبات جداگانه بررسی کنیم.

۱. دلایل نظام‌مندی اخلاق اسلامی در واقع

دست‌کم از دو دلیل عمده برای اثبات نظام‌مندی معرفت اخلاقی اسلام در واقع و نفس الامر می‌توان به شرح زیر سخن گفت:

۱.۱. حکمت الهی و نظام‌مندی معرفت اخلاقی؛ یکی از مبانی کلامی ضرورت نظام‌مندی

اخلاق اسلامی حکمت خداوند و هدفمند بودن همه صفات فعلی خداوند است. این صفت الهی اقتضا دارد که افعال تکوینی خداوند همگی اهدافی شایسته داشته و لغو نباشند. (حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۶) و همین هدفمندی حاکم بر طبیعت است که نوعی نظام‌مندی غایت‌محور و نظمی هدفمند را بر آن حاکم کرده است. (دیلمی، ۱۳۷۶: ۸۳) حکمت خداوند اقتضا می‌کند که نه تنها در مناسبات تکوینی خود با ماسوا و غیرخود از چارچوب موازین حکیمانه خارج نگردد، بلکه در مناسبات تشریعی خود و در حوزه اراده تشریعی‌اش نیز بر اساس موازین حکمت تصمیم‌گیری کند و آنچه در حوزه اخلاق یا حقوق برای خلائق مقرر می‌کند در راستای اغراض و نهایتاً غرض واحدی که همانا هدف او از خلقت انسان بوده است، سازمان‌دهی شده باشد. این امر از یک سو نوعی نظم هدفمند را بر مجموعه نهادها و گزاره‌های مطرح در بسته معرفت اخلاقی اسلام حاکم خواهد کرد.

از سوی دیگر، مفاهیم و نهادهای اخلاقی ریشه در واقعیت‌های خارجی دارند، و این واقعیت را حتی کسانی که مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی را اعتباری می‌دانند نیز می‌پذیرند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۲۱۹/۱-۲۲۰؛ طوسی، ۱۴۰۳: ۲۲۱/۱؛ شیرازی، ۱۴۰۳: ۲۱۹/۱-۲۲۰؛ محقق اصفهانی، ۱۴۱۵: ۳۳۵/۳-۳۳۷ و ۳۴۲-۳۴۳؛ مظفر، بی‌تا: ۲۲۹/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۵-۱۰ و همو، ۱۳۸۸: ۱۹۱/۲؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۱/۶-۴۵۱) در نتیجه، نوعی نظم علی و معلولی طولی یا عرضی بر مجموعه کارکرد ملکات، حالات و رفتارهای اخلاقی در عالم واقع وجود دارد؛ و به پیروی از آن، نظم مشابهی از همان جنس بر ساختار وجود معرفتی علم اخلاق اسلامی نیز حاکم می‌شود؛ و مجموعه مفاهیم و تصورات و همچنین قضایا و تصدیقات مطرح در این علم را با علت‌صوری و ساختاری منظم گرد هم جمع می‌کند. در نتیجه، ما با یک شریعت اخلاقی منظم مواجهیم.

اگرچه عمده استدلال‌های مربوط به حکمت خداوند یا عدالت در منابع کلامی اسلام تاکنون در باب رابطه تکوینی خداوند با غیر خود مطرح شده، اما این امر اختصاصی به مناسبات تکوینی خداوند با غیرخود ندارد و شامل روابط تشریعی خداوند

هم می‌شود. شاید یکی از نشانه‌های تکامل دانش جدید بشری تأمل در تجلیات تشریعی حکمت و عدالت خداوند در محتوا و ساختار شریعت و از جمله شریعت اخلاقی اسلام و سایر ادیان است.

۲.۱. عدالت الاهی و نظام‌مندی معرفت اخلاقی؛ در مباحث کلامی اغلب در حوزه روابط تکوینی خداوند با غیرخود از عدل الاهی سخن به میان می‌آید. مثلاً با استناد به آن از اختیار و آزادی فلسفی انسان دفاع می‌شود و یا وجود شرور در عالم تکذیب و یا توجیه می‌گردد. (مطهری، ۱۳۸۰ الف: ۶۹-۱۵۹) اما کارکرد و تأثیر عدالت الاهی منحصر به صفات فعلی خداوند در حوزه تکوین و طبیعت نیست، بلکه صفتی حاکم بر افعال تشریعی خداوند یعنی تصمیمات، قراردادهای و امر و نهی‌های تشریعی وی نیز هست.

بنابراین، احکام ارزشی و الزامی اخلاقی که از جانب خداوند مقرر می‌شود نیز مشمول عدل الاهی است. عدالت چه به مفهوم موزون بودن تعبیر شود و چه به مفهوم تساوی یا رعایت استحقاق‌ها و نیازها (مطهری، ۱۳۸۰ الف: ۷۸/۱-۸۴) اقتضا می‌کند که اولاً، در طبیعت و وجوه عینی حقایق، نوعی نظم علی و معلولی طولی یا عرضی و یا ترکیبی از این دو، به وجود آید؛ و هر چیزی جایگاه خاصی داشته و در جای خود قرار گیرد؛ و ثانیاً، در وجود علمی و در هندسه علمی آن قوانین نیز، هم در بین تصورات و هم در رابطه میان تصدیقات، نوعی نظام‌مندی متناسب با نظم حاکم بر محکی آنها پدیدار شود.

۲. امکان کشف نظام‌مندی اخلاق اسلامی

پس از قبول نظام‌مند بودن اخلاق اسلامی، در واقع اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که آیا امکان کشف، شناسایی و ترسیم ساختار منظم و قانونمند آن وجود دارد؟ به نظر می‌رسد نباید در اصل امکان این شناسایی تردید روا داشت. ماهیت چنین پژوهشی از جنس مطالعات درجه دوم و مربوط به فلسفه علم و به طور مشخص فلسفه علم اخلاق است.

روش این تحقیق نیز منطقی و عقلی است که هم‌زمان با دو شیوه قیاسی و برهانی از یک سو و روش استقرایی از سوی دیگر به نتیجه خواهد رسید. زیرا عناصر و مؤلفه‌های تصویری و تصدیقی اخلاق اسلامی، که عمده اجزای علت مادی این ساختمان را تشکیل می‌دهند، باید به شیوه‌ای استقرایی در منابع مربوطه شناسایی شوند. به علاوه، در منابع اولیه نقلی اخلاق اسلامی، یعنی کتاب و سنت، به نمونه‌های متعددی از طبقه‌بندی‌های نسبی از فضایل و رذایل اخلاقی برمی‌خوریم که لامحاله به

شیوه استقرایی اصطیاد می‌گردند. اما دستیابی به یک نظام و ساختار منظم معرفت اخلاقی بدون تردید نیازمند تحلیل‌های دقیق عقلی و برهانی و گاهی عقلانی نیز هست. علاوه بر همه اینها، نمی‌توان از نقش مهم تحلیل‌های ادبی و معناشناختی در کشف مناسبات بین تصورات و به تبع آن تصدیقات چشم‌پوشی کرد. باید مفهوم دقیق واژه‌های اخلاقی به کار رفته در موضوع و محمول قضایای اخلاقی که مقدمه تشخیص مناسبات بین آنها و تعیین جایگاه آنها در ساختار کلان اخلاق است، شناسایی شود.

۳. فواید مهندسی ساختار نظام اخلاقی اسلام

جهت تکمیل ابعاد بحث لازم است به این پرسش نیز پاسخ داده شود که پرداختن به این موضوع چه فواید علمی یا عملی دارد؟ فواید این کار را می‌توان در هر دو بخش علمی و عملی مشاهده کرد. بخشی از این آثار و فواید به قرار زیر است:

۳.۱. فواید علمی

از جهت علمی: ۱. برخورداری دانش اخلاقی از ساختار منظم و منطقی هم تصور آن را آسان‌تر خواهد کرد و هم تصدیق و باورپذیری آن را بیشتر می‌کند؛ ۲. برخلاف برخی برداشتها که تشتت و پراکندگی بین گزاره‌های اخلاقی را وجه فارق بین اخلاق و علوم دیگر می‌داند، اثبات نظام‌مندی ساختار آن این علم را به عنوان مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها با ساختاری قانونمند و منطقی معرفی می‌کند؛ ۳. در مقام تعلیم و آموزش به تقدم و تأخرهای منطقی و ارتباطات مثبت و منفی، یعنی تصورات و تصدیقات آن، توجه خواهد شد؛ ۴. در پژوهش‌های اخلاقی به اولویت‌ها و ترتب مباحث بر یکدیگر توجه می‌شود و بر ارزش علمی تحقیقات می‌افزاید و از تکرار پژوهش‌هایی که دستاورد جدیدی ندارند پیش‌گیری خواهد کرد؛ ۵. این امر می‌تواند قلمرو اخلاق اسلامی و جامعیت آن و برتری‌اش در مقایسه با اندیشه‌های رقیب را نشان دهد.

۳.۲. فواید عملی

از حیث عملی: ۱. شاید مهم‌ترین اثر ترسیم ساختار اخلاق اسلامی - که یکی از دستاوردهای نسبتاً کامل آن در بخش اخلاق هنجاری و تربیتی، طبقه‌بندی ارزش‌های اخلاقی است - این است که به هر ارزش اخلاقی اهمیت درخور و شایسته آن را می‌دهد. یکی از انحراف‌های بزرگ اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی اصول را در جایگاه فروع نشان دادن و به فروع ارزش اصولی دادن است. روشن است که فرد یا جامعه‌ای که برنامه‌های جزئی و فرعی را به جای راهبردها بنشانند به سعادت نخواهد رسید؛ ۲. دستیابی به سازمان اخلاق اسلامی و اصل و فرع آن در حل

تراحات و تشخیص مصالح برتر بسیار راه‌گشا خواهد بود؛ ۳. این امر از جهت تربیت اخلاقی نقشه‌راهی است که نقطه شروع و پایان سلوک اخلاقی را روشن خواهد کرد تا فرد به جای درمان علل به برخورد با معلول نپردازد. در مجموع، ترسیم نظام دانش اخلاقی اسلام نقشه‌راهی است در کار اخلاقی، هم در حوزه علمی و هم در عمل اخلاقی.

ج. چستی نظام اخلاقی اسلام

به طور منطقی جهت تبیین چستی نظام حاکم بر اخلاق اسلامی دست‌کم لازم است در ابتدا فهرستی توصیفی از انواع عناصر و مؤلفه‌هایی که در شکل‌گیری این ساختار و نظام ایفای نقش می‌کنند، ارائه گردد؛ سپس گزارشی از عناصر طبقه‌بندی‌شده‌ای که عموماً در ساختار علوم انسانی هنجاری وجود دارد، بیان شود؛ همچنین نگاهی به عمده‌ترین نظام‌ها و ساختارهای اخلاقی موجود در مغرب‌زمین و در بین عالمان مشهور اخلاق اسلامی صورت گیرد. در نهایت نظام و ساخت پیشنهادی نگارنده به اجمال معرفی شود.

۱. مؤلفه‌های نظام اخلاقی اسلام

مجموعه عناصر و مؤلفه‌های مطرح در نظام اخلاقی از جهات مختلف انوعی دارد. اما می‌توان این عناصر را از برخی جهات اصلی‌تر به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

۱.۱. از جهت تصور یا تصدیق بودن

عناصری که نقش علت فاعلی را در یک ساخت علمی بازی می‌کنند منطقاً یا تصورند یا تصدیق. هر یک از این دو نیز خود انواعی دارند که به شرح زیر است:

۱.۱.۱. عناصر تصویری (مفهومی): عناصر تصویری و مفهومی که در یک گزاره اخلاقی و به

پیروی از آن در ساخت معرفت اخلاقی به کار می‌روند از سه نوع زیر خارج نیستند:

۱.۱.۱.۱. مفاهیم موضوعی؛ یعنی مجموعه مفاهیمی که بیان‌کننده نوعی عمل اخلاقی‌اند. به

بیان دیگر، تصورات و مفاهیمی که بیان‌کننده شأنی از شئون عمل اختیاری انسان

است و شأنیت اخلاقی دارد و در یک گزاره اخلاقی موضوع قرار می‌گیرد. بنابراین،

محور همه این مفاهیم عمل اخلاقی انسان است و تعداد آنها نامحدود و فزاینده

است. عدالت، ظلم، دروغ، احسان، گذشت، صداقت، دورویی و بردباری نمونه‌هایی از

این دست عناصر تصویری‌اند.

۱.۱.۱.۲. مفاهیم محمولی (ارزشی)؛ چنان‌که از عنوان این قبیل مفاهیم پیداست، مفاهیمی هستند که در ناحیهٔ محمول یک گزارهٔ اخلاقی جای می‌گیرند. این مفاهیم از این جهت که ابزاری برای ارزش‌گذاری مفاهیم موضوعی، که همانا بیان‌کنندهٔ انواع و مصادیق عمل اختیاری انسان هستند، به نام مفاهیم ارزشی شناخته می‌شوند. رایج‌ترین این نوع مفاهیم واژگان «خوب»، «بد»، «مطلوب»، «نامطلوب» و «ارزشمند» هستند؛ (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۱) اگرچه این قبیل مفاهیم منحصر در این دو واژه نیستند و هر مفهومی که بیان‌کنندهٔ بهنجار یا نابهنجار بودن عملی که شأنیت اخلاقی دارد باشد، مفهوم اخلاقی ارزشی به شمار می‌آید. برای مثال، در متون اولیهٔ اخلاق اسلامی واژگانی چون سعادت، شقاوت، فلاح، نجات و هلاکت همان مفاهیم ارزشی اخلاقی‌اند.

۱.۱.۱.۳. مفاهیم حرفی (الزامی)؛ این قبیل مفاهیم برآمده از نوع و ماهیت نسبتی است که بین موضوع و محمول در یک گزارهٔ اخلاقی وجود دارد. از این جهت که این قبیل مفاهیم به طور مستقل تحقق پیدا نمی‌کنند و برآمده از نسبت حکمیّهٔ موجود بین موضوع و محمول هستند و وابسته به آنها بوده و ماهیت ربطی دارند می‌توان آنها را مفاهیم و معانی ربطی دانست و همانند معانی ربطی حروف، می‌توان آنها را مفاهیم حرفی نامید (صدر، ۱۹۷۸: ۹۳/۳-۱۰۸) و از این حیث که تکلیف فاعل را نسبت به انجام یا ترک فعل مشخص کرده و بایستگی یا نبایستگی آن را بیان می‌کنند، به مفاهیم الزامی مشهور شده‌اند. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۳۶) مانند درست و نادرست، باید و نباید، وظیفه، تکلیف و مسئولیت. (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۱)

۱.۱.۱.۴. مفاهیم ناظر به حق؛ این قبیل مفاهیم بیان‌کننده آزادی اخلاقی فاعل و استحقاق اخلاقی وی هستند. همچنین واجد خصیصهٔ الزام یا توصیه نیستند. مانند «حق»، «آزادی» و «استطاعت».

۱.۱.۲. عناصر تصدیقی: یعنی گزاره‌ها، قضایا و جملاتی که در مدعیات و احکام اخلاقی در مفهوم عام، در قالب آنها بیان می‌شوند. این قبیل عناصر خود اقسامی از نوع اخباری و انشایی دارند.

۱.۱.۲.۱. عناصر تصدیقی - انشایی؛ قبل از توضیح این قبیل عناصر لازم است یادآوری کنیم که مراد از اخباری یا انشایی بودن گزارهٔ اخلاقی در اینجا با بحثی که در

معرفت‌شناسی اخلاقی مطرح است مبنی بر اینکه گزاره‌های اخلاقی اخباری و توصیفی است، یا انشایی و غیرشناختاری، یا ترکیبی از این دو، بسیار متفاوت است. زیرا، در آنجا محور بحث گزاره‌های اخلاق هنجاری است، در حالی که در اینجا مراد مجموعه گزاره‌هایی است که در پژوهش‌های اخلاقی، به ویژه در منابع اصیل اخلاق اسلامی، وجود دارد.

بسیاری از گزاره‌های اخلاقی موجود در منابع اصیل اسلامی از جنس گزاره‌های انشایی‌اند. متعلق این امر و نهی‌ها و یا توصیه‌ها و تشویق و ترهیب‌ها و تخییرها گاه فعلی است در حوزه چگونگی اندیشیدن، تحقیق کردن و تعلیم و تعلم؛ گاه مربوط به فضیلت و رذیلت‌ها و ملکات و منش‌های نفسانی است و گاهی نیز به رفتارها مربوط می‌شود. در خصوص تعداد این عناصر و انواع اصلی عناصر تصدیقی - الزامی اتفاق وجود ندارد. نظریه رایج در پژوهش‌های عقلانی - اخلاقی در مغرب‌زمین انحصار این‌گونه گزاره‌ها به گزاره‌های بیانگر الزام به انجام و گزاره‌های بیانگر الزام به ترک، و به بیان دیگر، گزاره‌های مفید باید و نباید است. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۳۶) در مقابل، برخی از متفکران مسلمان انواع این قبیل تصدیقات را پنج نوع می‌دانند. طبق این دیدگاه، چون تعداد جهات قضایا در حکمت نظری و عملی متفاوت است، و چنان‌که گفته شده مفاهیم ارزشی اخلاق برآمده و تابع جهت قضایای اخلاقی است، در نتیجه تعداد مفاهیم ارزشی اخلاقی با مفاهیم برآمده از جهت قضایای مطرح در حکمت نظری یکسان نخواهد بود.

به طور مشخص، جهات در قضایای حکمت نظری عبارت‌اند از ضرورت، امکان و امتناع. همین سه نوع جهت در قضایای مربوط به حکمت عملی، از جمله قضایای اخلاقی، هم وجود دارد، ولی در اینجا این جهات با نام‌های دیگر، یعنی وجوب، اباحه و حرمت از آنها یاد می‌شود. اما جهات در قضایای حکمت عملی منحصر به این سه نوع نیست. زیرا در جهت قضایای اخلاقی اولویت انجام یا ترک هم وجود دارد که از آنها به «استحباب» و «کراهت» یاد می‌شود. پس در علوم عملی از قبیل اخلاق و فقه به پیروی از جهات پنج‌گانه قضایایشان عناصر تصدیقی - انشایی پنج نوع است. یعنی گزاره‌های انشایی ناظر به الزام به انجام، گزاره‌های انشایی ناظر به الزام به ترک، گزاره‌های انشایی بیان‌کننده حق و آزادی عمل فاعل و عدم ترجیح فعل و ترک، گزاره‌های اخلاقی بیان‌کننده رجحان انجام فعل؛ و گزاره‌های اخلاقی بیان‌کننده رجحان ترک عمل. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۳-۳۶)

۱.۲.۱. عناصر تصدیقی - اخباری؛ در متون اصلی اخلاق اسلامی گزاره‌های بسیاری وجود دارد که عمدتاً گزارش‌گر وضعیتی در وجود انسان‌اند؛ و یا بیانگر واقعیتی

جامعه‌شناختی و در واقع مربوط به حوزه جامعه‌شناسی اخلاق هستند. صرف نظر از اغراضی که ورای پرداختن به این قبیل گزاره‌ها وجود دارد، و گذشته از اینکه آیا می‌توان از این قبیل گزاره‌های ناظر به واقع و از جنس «هست» به گزاره‌های انشایی اخلاقی راه یافت یا خیر، اینها بخشی از مجموعه عناصری است که تشکیل‌دهنده ساخت معرفت اخلاقی‌اند و باید جایگاه آنها در ساختار کلان اخلاق اسلامی معین شود.

۱.۲. از جهت کلی و جزئی بودن

و در نتیجه جایگاهی که بر همین اساس در مخروط معرفت اخلاقی پیدا می‌کند؛ از این جهت نیز وضعیت عناصر تصویری و مفهومی از وضعیت عناصر تصدیقی اخلاق متفاوت است:

۱.۲.۱. انواع مفاهیم؛ مفاهیم اخلاقی را از این جهت دست‌کم می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی مفاهیم مفردی که یک نهاد اخلاقی را تشکیل می‌دهند، مانند تقوا؛ و دوم، دسته‌ای از مفاهیم اخلاقی که تشکیل‌دهنده یک خانواده اخلاقی‌اند و در یک حوزه اخلاق کاربردی با هم عمل می‌کنند. مثلاً مفاهیمی مانند قناعت، حرص، اسراف و اقتصاد، در حوزه اخلاق اقتصادی، یک خانواده مفهومی را تشکیل می‌دهند.

۱.۲.۲. انواع تصدیقات: گزاره‌های اخلاقی از جهت کلی و جزئی بودن و گستره عملکرد در سطح یکسانی نیستند، بلکه نوعی سلسله مراتب از عام به خاص و یا بالعکس بین آنها برقرار است، به طوری که در این باب می‌توان از گزاره‌های ناظر به مکتب اخلاقی، نظریه‌های اخلاقی، اصول اخلاقی، قواعد اخلاقی، مسئله اخلاقی و پرونده اخلاقی سخن گفت.

۱.۳. از جهت ماهیت گزاره‌ها

از این جهت گزاره‌های مطرح در مجموعه دانش اخلاقی اسلام و یا نظام جامع معرفت اخلاقی اسلام عبارت‌اند از: پیش‌فرض‌های عمومی علم اخلاق، مطالعات توصیفی اخلاق، مباحث فرااخلاقی، مباحث مربوط به منطق علم اخلاق و استدلال اخلاقی، اخلاق هنجاری نظری و اخلاق هنجاری عملی یا تربیت اخلاقی.

۲. نظام‌های رایج در متون اخلاق اسلامی

در مجموعه متون اخلاقی موجود در جهان اسلام چندین نوع ساختار مشاهده می‌شود. نظام ارسطویی، عرفانی، ساختار نامنظم، نظام سه‌بعدی و چهاربعدی از عمده‌ترین ساختارهایی است که در این متون مشاهده می‌شود. همچنین اخلاق‌پژوهان مغرب‌زمین نیز ساختاری را پیشنهاد می‌کنند که اشاره به آن، با توجه به اینکه بسیاری از نویسندگان از آن استقبال کرده‌اند، خالی از فایده نیست. از باب مقدمه‌ای بر مباحث بخش بعدی بررسی اجمالی این پیشنهادها مفید به نظر می‌رسد.

۲.۱. نظام ارسطویی

کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق نوشته ابن مسکویه را می‌توان مهم‌ترین نماینده این نظام در تراث اخلاقی مسلمانان دانست. در این اثر، بحث از اخلاق با انسان‌شناسی اخلاق و به طور مشخص شناسایی نفس و روح آدمی شروع می‌شود؛ و در آن علاوه بر ماهیت نفس، قدرت شناسایی و معرفتی نفس، فضیلت نفس، قدرت عملی و اجرایی نفس، توقف برخی از وجوه سعادت نفس بر تعاون و قوای اصلی و فرعی نفس و فضایل و رذایلی که از نفس ناشی می‌گردد، بیان شده است. در مقاله دوم این کتاب، انواع خلیقات و ملکات نفسانی و طبایع انسانی بررسی می‌شود. نویسنده به این امر بسنده نکرده، علاوه بر آن به جایگاه علم اخلاق، عقل عملی و نظری، مرتبه اعلای سعادت، طبقه‌بندی ارزش قوای نفسانی و حتی تربیت اخلاقی کودکان نیز می‌پردازد. در مقاله سوم، نویسنده به رابطه بین خیر و سعادت می‌پردازد و به ماهیت سعادت و راه وصول به آن نیز اشاره می‌کند. سپس نویسنده چون تجلی سعادت را در رفتار آدمی می‌داند، به بررسی برخی اعمال اصلی انسان، یعنی شجاعت، سخاوت و عدالت، می‌پردازد و در پی آن به اسباب زیان‌های اخلاقی اشاره می‌کند. در بخش بعدی اثر، انواع محبت و شئون مختلف آن بررسی می‌شود. در نهایت از امراض اخلاقی و شیوه درمان آنها سخن گفته می‌شود. (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۲۴)

اگرچه ساختار دانش اخلاقی در این نظام چندان منطقی و منظم نیست، اما بسیار تحت تأثیر شیوه ارسطویی و یونانی است.

۲.۲. نظام عرفانی

اگرچه منابع اخلاق عرفانی دقیقاً از ساخت و نظام واحدی پیروی نمی‌کنند، اما می‌توان قدر مشترکی را در همه آنها یافت. تبعیت از آغاز و انجام مسائل، مراحل و ابزارهایی که یک فرد

برای اخلاقی شدن در عمل با آنها مواجه می‌گردد، جوهر مشترک و ساختار یکسانی است که در همه متون اخلاق عرفانی دیده می‌شود. یعنی همه این متون از ساختی سفرگونه برخوردارند و عناصر و مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی را به مثابه آنچه یک رهرو در جای جای سفر معنوی خود بدان نیازمند است، تعریف می‌کنند. با وجود این اشتراک، متونی از این دست با تفاوت‌هایی نیز همراه‌اند. از باب نمونه، خواجه عبدالله انصاری آغاز و انجام این سفر را در صد منزل جای داده و همه آنها را در ده مرحله اصلی یعنی بدایات، ابواب، معاملات، اخلاق، اصول، وادی‌ها، احوال، ولایات، حقایق و نهایات جای می‌دهد؛ و در یک تقسیم کلان‌تر می‌گوید همه این مقامات در سه رتبه جای می‌گیرند: مرحله راه افتادن قصدکننده، مرحله وارد شدن در غربت و سفر و مرحله رسیدن به مقام مشاهده‌ای که او را جهت رسیدن به طریق فنا به توحید عینی می‌رساند. وی نقطه شروع این منازل را بیداری و مقصد آن را توحید می‌داند؛ و بین این منازل ترتیب و توالی و اصل و فرع قائل است. (انصاری هروی، ۱۳۶۱: ۱۰-۲۳)

در رساله سیر و سلوک، منسوب به بحر العلوم، منازل سلوک در چهل منزل خلاصه می‌شود و بر خاصیت عدد چهل اصرار می‌گردد. سپس به مقصدشناسی می‌پردازد؛ و پس از آن چگونگی دخول به عالم خلوص و معرفت آن را بررسی می‌کند و در پی آن سیر در منازل چهل‌گانه عالم خلوص را شرح می‌دهد و با بیان لوازم سلوک و آثار آن به بحث خاتمه می‌دهد. (بحر العلوم، ۱۴۲۸: ۵-۹)

میرزا جواد ملکی تبریزی شروع سفر معنوی را شناسایی مقصد، یعنی لقاءالله، قرار داده، سپس به چگونگی آغاز این سفر اشاره می‌کند و پس از بیان عوالم سه‌گانه انسان، معرفت نفس را راه ورود به معرفت خداوند می‌داند و در پی آن به توصیف حالات شورانگیزی که برای سالک رخ می‌دهد می‌پردازد. در خاتمه به ارکان چهارگانه سلوک و ابزارهای این سفر معنوی اشاره می‌کند. (ملکی تبریزی، ۱۳۶۰: ۲۶۱، ۲۶۷) در کتاب مقالات نیز، که یک دوره اخلاق عرفانی است، ساختار علمی اخلاق عرفانی به دو بخش نظری که عهده‌دار توضیح آنچه انسان «بوده، هست و می‌تواند باشد» و بخش عملی، که بیان‌کننده راه‌های عملی اخلاقی شدن و تزکیه نفس در قالب ارکان چهارگانه سلوک است، تقسیم شده است. (شجاعی، ۱۳۷۱-۱۳۷۵: ۷-۱۲) در مجموع در این نظام اخلاقی تبیین نظام معرفت معنوی عمدتاً ناظر به ساحت عملی و تربیتی آن است.

۳.۲. ساختار چهاربعدی

در این نوع ساختار، که عمدتاً بر حوزه اخلاق هنجاری تأکید می‌ورزد، ساختار و نظام کلی حاکم بر معرفت اخلاقی از تقسیم چهارتایی، عبادات، عادات، منجیات و مهملکات، یعنی فضایل و رذایل و در واقع خوب‌ها و بد‌ها پیروی می‌کند. کتاب معروف *الحیاء/العلوم* و به پیروی از آن شرح و تهذیب آن یعنی *المحجة البيضاء* چنین ساختاری دارد. (فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۴/۱) همچنین گاهی ساختار چهاربعدی بر اساس چهار رابطه انسان با خداوند، دیگران، خویش و طبیعت ترسیم می‌شود.

۴.۲. ساختار نامنظم

بعضی از نویسندگان اخلاق، حتی اگر معرفت اخلاقی را، در واقع، دارای ساختاری منطقی و منظم بدانند، اما در مرحله ارائه، آن را نامنظم عرضه کرده‌اند. مصادیق این متون، که عمدتاً بر محور قرآن کریم و سنت شریف نگاشته شده‌اند، فراوان‌اند. از جمله می‌توان به کتاب گران سنگ مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه اشاره کرد. (گیلانی، ۱۳۶۰: ۳-۴) همچنین، می‌توان کتاب ارزشمند شرح حدیث جنود عقل و جهل را، که خود یک دوره اخلاق حدیثی است، نمونه‌ای از این نوع ساختار دانست که تنها محور تقسیمات از سپاه عقل یا جهل بودن است. (خمینی، ۱۳۸۰: ۴۶۷، ۵۰۳)

۵.۲. ساختار سه‌بعدی

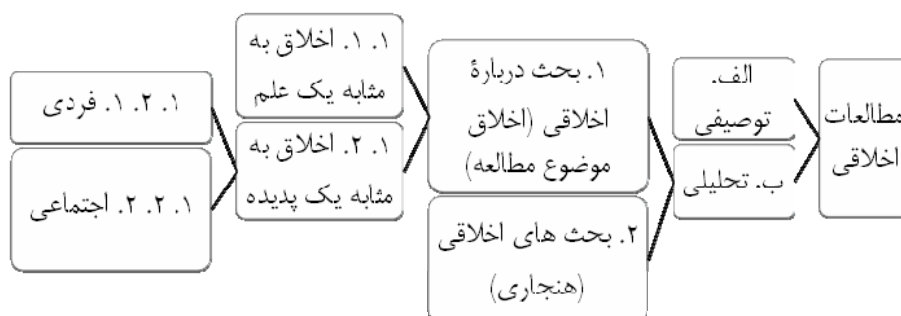
این نوع ساختار در پژوهش‌های جدید اخلاقی در مغرب‌زمین پیشنهاد می‌شود؛ و در آن مجموعه پژوهش‌های اخلاقی در سه بخش توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری جای می‌گیرد. نوع نخست صرفاً ماهیت تاریخی و گزارشی دارد؛ مانند آنچه در تاریخ اخلاق مطرح است. نوع دوم، اگرچه تحلیلی است و به تحلیل علم اخلاق به عنوان یک علم و یا یکی از مؤلفه‌های آن می‌پردازد، اما این تحلیل‌ها از ماهیت هنجاری اخلاقی بی‌بهره‌اند و تنها نوع سوم، که در دو سطح مکتب اخلاق هنجاری و مسائل اخلاق هنجاری صورت می‌گیرد، واجد تحلیل‌هایی از جنس هنجار اخلاقی است. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۵-۲۷) یکی از عمده‌ترین ایرادهایی که به ساختار اخیر وارد است مغفول واقع شدن اخلاق تربیتی در آن است. همچنین در آن به جایگاه اصول عام و خاص ناشی از نظریه کلان اخلاق هنجاری چندان توجهی نشده است.

نظام‌ها و ساختارهای دیگری که شرح مختصری از آنها بیان شد نیز، هر یک به دلایلی و دست‌کم به دلیل عدم جامعیت و نقص نمی‌تواند مطلوب باشد. بنابراین، لازم است نظامی جامع

از همه عناصر و مباحث دخیل در اخلاق ارائه شود تا نقشه راهی در پژوهش‌های علمی و سلوک عملی در اخلاق باشد. آنچه در بخش بعدی می‌آید تلاشی است متواضعانه در این جهت.

۳. نظام پیشنهادی اخلاق اسلامی

با توجه به آنچه تاکنون گذشت و به ویژه انواع عناصر و مؤلفه‌هایی که در ساختار نظام اخلاقی نقش ایفا می‌کنند، اکنون مقدمات تبیین ساختار پیشنهادی برای مجموعه پژوهش‌های اخلاقی فراهم شده است. در قدم نخست، باید بین گزارش از اخلاق و بحث تحلیلی مرتبط با اخلاق فرق گذاشت. به بیان دیگر، باید بین مباحثی با ماهیت توصیفی و گزارشی و مباحث اخلاقی با ماهیت تحلیلی تفاوت قائل شد. همچنین، در یک بحث تحلیلی مرتبط با اخلاق لازم است بین بحث تحلیلی اخلاقی و بحث درباره اخلاق تمایز قائل شویم. بحث تحلیلی و عقلی اخلاقی ماهیت هنجاری دارد و به پاسخ‌گویی به مسائل خرد و کلان اخلاق هنجاری (یعنی احکام مصادیق موضوع اخلاقی) می‌پردازد؛ در حالی که در بحث تحلیلی درباره اخلاق، ماهیت بحث فاقد جوهره هنجار اخلاقی است، و اخلاق به مثابه یک موضوع و سوژه بررسی می‌شود. همچنین، مطالعه اخیر خود دو نوع است. زیرا گاهی اخلاق به مثابه یک دستگاه معرفتی و یک علم (علم اخلاقی) لحاظ می‌شود و گاهی به مثابه یک پدیده خارجی فردی یا اجتماعی موضوع شناسایی است. بنابراین، ساختار کلان مطالعات مرتبط با اخلاق را به شکل زیر می‌توان صورت‌بندی کرد:



قبل از اینکه به توضیح مختصر هر یک از این پژوهش‌ها و بیان اقسام احتمالی آنها بپردازیم لازم است جایگاه اخلاق نظری و اخلاق عملی - که در ادبیات اخلاقی نویسندگان مسلمان رایج بوده و هست - در این تقسیم‌بندی کلان روشن شود. به نظر می‌رسد مفهوم اخلاق نظری در ادبیات آنها همه آنچه را که امروزه اخلاق توصیفی نامیده می‌شود، پژوهش‌هایی که اخلاق را موضوع مطالعه قرار می‌دهد - و شاید به تعبیری بتوان آنها را مباحث پیرامونی اخلاق نام نهاد - و حتی بخشی از مباحث کلان اخلاق هنجاری را دربرمی‌گیرد. البته مباحث توصیفی یا پیرامونی اخلاق در این منابع هرگز در حد و اندازه‌های امروزی آن نیست. از این‌رو، اخلاق عملی تنها

عبارت است از آن بخش از اخلاق هنجاری که ارتباط نزدیکی با عمل دارد و قاعده‌ای برای رفتار است.

تفصیل ساختار و نظام اخلاقی اسلام در چارچوب تقسیمات کلان مندرج در نمودار نخست به شرح زیر است:

۳. ۱. پژوهش‌های توصیفی اخلاق

این پژوهش‌ها ممکن است در قالب‌ها و با عناوین مختلف صورت گیرند، از جمله به صورت تاریخ‌نگاری اخلاق در حوزه‌های فکری از جمله اسلامی، مسیحی، یهودی؛ غربی، شرقی؛ و یا مقطعی مشخص از تاریخ، مثلاً در قرون میانه. همچنین، همه بحث‌هایی که با عنوان پیشینه تاریخی موضوع‌های اخلاقی صورت می‌گیرد از این جنس به شمار می‌آیند. با نگاهی دقیق‌تر، همه آنچه به عنوان مقدمه نقد و بررسی یک نظریه در باب شرح و توضیح آن گفته می‌شود را باید نوعی پژوهش توصیفی در حوزه اخلاق دانست.

۳. ۲. پژوهش درباره اخلاق

گفته شد که پژوهش درباره اخلاق گاهی اخلاق را به مثابه پدیده‌ای خارجی بررسی می‌ندو گاه آن را به مثابه یک علم و دستگاه معرفتی در نظر می‌گیرد. از این رو لازم است این دو نوع مطالعه به صورت مستقل بازشناسی شوند:

۳. ۲. ۱. اخلاق به مثابه پدیده‌ای خارجی

اخلاق با این ماهیت نیز دو چهره متفاوت دارد؛ گاه به مثابه پدیده روانی و معنوی فردی مطرح است؛ و گاه به مثابه پدیده‌ای اجتماعی که در ساحت مطالعات اجتماعی، یا موضوع مشترک روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در روان‌شناسی اجتماعی بررسی می‌شود. پس ماهیت و کارکرد هر یک از این دو نوع مطالعه‌ای که هر دو درباره اخلاق صورت می‌گیرند نیز باید متمایز شود.

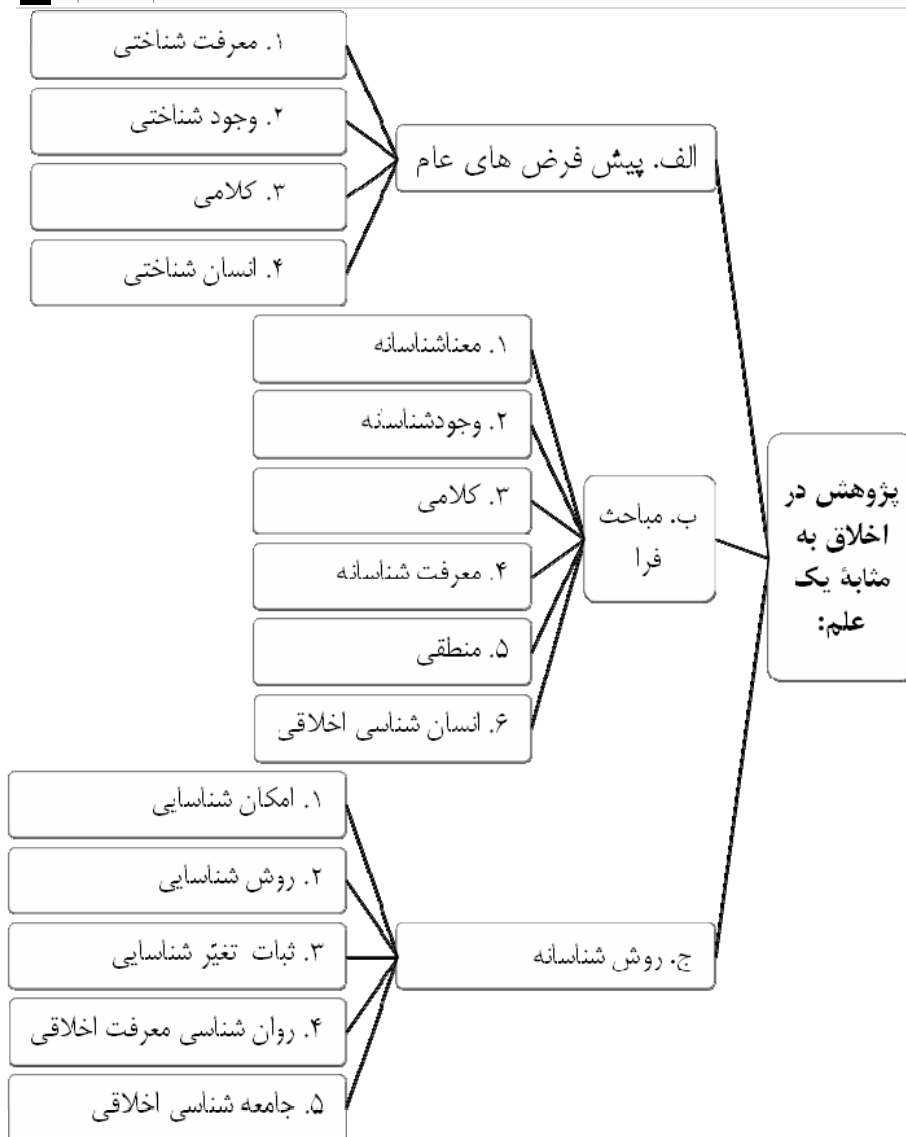
۳. ۲. ۱. ۱. اخلاق به مثابه پدیده‌ای فردی؛ این نوع مطالعه ماهیت روان‌شناسانه دارد و نقش

اخلاق را در بهداشت روانی، سلامت روانی و آسیب‌های روانی بررسی می‌کند. به بیان دیگر، در اینجا ارزش‌های مثبت اخلاقی به مثابه عوامل پیش‌گیری‌کننده یا درمان‌کننده نارسایی‌ها و آسیب‌های روانی و ارزش‌های منفی اخلاقی به مثابه اسباب ایجاد یا تشدید امراض روانی بررسی می‌شوند. می‌توان از این نوع پژوهش‌های اخلاقی با عنوان روان‌شناسی اخلاق یاد کرد.

۲.۱.۲.۳. اخلاق به مثابه پدیده‌ای اجتماعی؛ در این نوع پژوهش‌های اخلاقی که در عین حال حوزه خاصی از مطالعات اجتماعی و جامعه‌شناسانه نیز به شمار می‌آیند، اخلاق به مثابه نهاد یا پدیده‌ای اجتماعی بررسی می‌شود. در این مطالعه اخلاق گاهی مثاله سببی تأثیرگذار در تغییر و تحولات اجتماعی مطرح است و گاه نیز به مثابه معلول لحاظ شده، عوامل اجتماعی مؤثر در تعالی و انحطاط آن جست‌وجو می‌شود. می‌توان از این قبیل پژوهش‌های اخلاقی با نام جامعه‌شناسی اخلاق یاد کرد.

۲.۲.۳. اخلاق به مثابه یک علم

از این جهت نیز اخلاق اجزای معرفتی مختلفی دارد؛ و پژوهش‌های متفاوت، یا گزاره‌های مختلفی را دربرمی‌گیرد. از جمله مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: دسته‌ای از گزاره‌ها که بیان‌کننده پیش‌فرض‌های عمومی علم اخلاق‌اند و خود شامل پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه عام، هستی‌شناسانه عام، کلامی عام و انسان‌شناسانه عام می‌شوند؛ دسته‌ای دیگر دربردارنده مباحث فرااخلاقی در مفهوم مصطلح‌اند و از جمله شامل مباحث معناشناسانه، وجودشناسانه، کلامی و الاهیاتی، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسی اخلاقی و منطقی می‌گردد؛ و بخشی دیگر از این پژوهش‌ها ناظر به منطق اکتشافات علمی است؛ به بیان دیگر، به قواعد استدلال و روش‌شناسی علم اخلاق اعم از امکان، روش آن، ثبات و تغییر آن، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی معرفت اخلاقی می‌پردازند. وجه مشترک انواع پژوهش‌هایی که تاکنون توصیف شده در این است که هیچ یک واجد جوهره تحلیل‌هنجاری اخلاقی نیست. صورت‌بندی کلان این قبیل پژوهش‌های اخلاقی به شرح زیر است:



۱. ۲. ۳. پیش فرض های عام علم اخلاق؛ بدون تردید هر نظام معرفت اخلاقی را باید در جغرافیای کلان معرفت بشری فهم و تفسیر کرد. لایه های زیرین معرفت اخلاقی ریشه در ساحت های فوقانی معرفت انسانی دارند. اگرچه این سطوح برتر اولاً و بالذات بحث های اخلاقی حتی از جنس توصیفی یا فرا اخلاقی و بحثی درباره اخلاق نیستند، اما این قبیل مباحث اخلاقی از گزاره های بالادستی ارتزاق کرده، مبتنی بر

آنها هستند. از این‌رو، این قبیل قضایا در علم اخلاق به مثابه پیش‌فرض مسلّم و اثبات‌شده فرض می‌شوند؛ اگرچه این پیش‌فرض‌ها اختصاصی به علم اخلاق ندارند و به همین دلیل به مثابه پیش‌فرض‌های عام علم اخلاق نامیده می‌شوند. برای مثال، می‌توان از نظریه عمومی معرفت، که یک نظام اخلاقی در بستر آن شکل می‌گیرد، به مثابه پیش‌فرض‌های عام معرفت‌شناسی، از نظریه عمومی و فلسفی هستی‌شناسانه به مثابه پیش‌فرض عام وجودشناسانه، و از دیدگاه‌های کلان الاهیاتی به مثابه پیش‌فرض‌های عام الاهیاتی، و از نظریه کلان در باب حقیقت انسان، به مثابه پیش‌فرض عام انسان‌شناسانه یاد کرد.

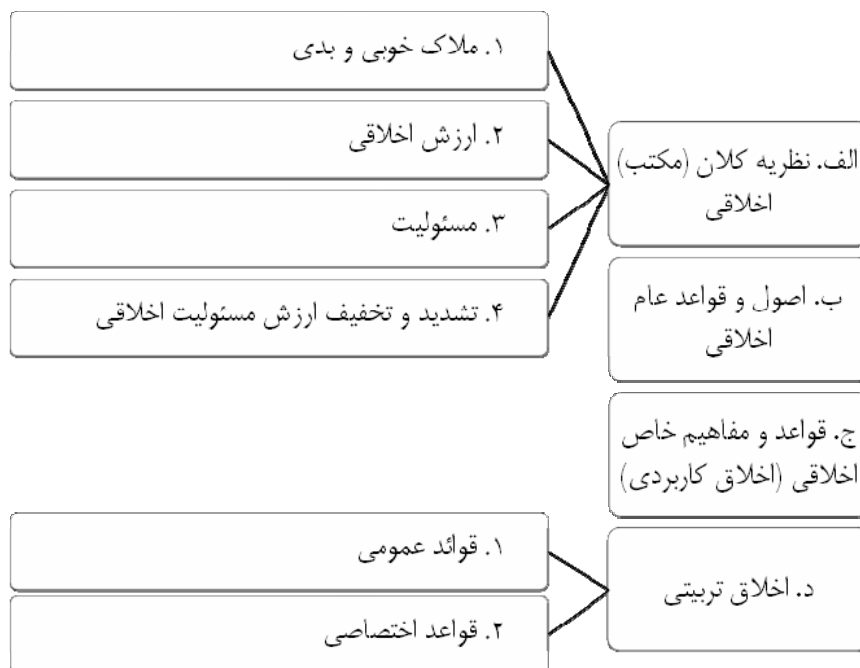
۳.۲.۲.۲. **مباحث فرااخلاقی؛** در مفهوم رایج مباحث فرااخلاقی به پرسش‌های بنیادین درباره توجیه احکام هنجاری به شیوه‌ای تحلیلی و انتقادی پاسخ می‌دهند. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۷) این پرسش‌ها ممکن است در زمینه‌های مختلفی باشند، از جمله: معناشناسی (تحلیل معانی مفاهیم ارزشی، الزامی، و مفاهیم ناظر به حقایق‌های اخلاقی)، وجودشناسی (بیان نحوه وجود حقایق و ماهیت‌های اخلاقی)، معرفت‌شناسی (ماهیت گزاره‌های اخلاقی، منشأ و محکی گزاره‌های اخلاقی، وضعی یا فطری بودن حق و تکلیف‌های اخلاقی، مفاد گزاره‌های اخلاقی {ارزش، الزام یا حق}، جنبه‌های منطقی تصورات یا تصدیقات اخلاقی و یا جنبه‌های خاص انسان‌شناسانه اخلاقی. در این قبیل پرسش‌ها به طور مستقیم به دیدگاه کلان در باب نیک و بد اخلاقی و یا نیکی و بدی یک عمل اخلاقی پرداخته نمی‌شود؛ بلکه به جنبه‌هایی پرداخته می‌شود که چنین بحث‌های هنجاری مبتنی بر آنهاست. مثلاً بحث از نظریه عمومی و مکتب اخلاق هنجاری هرگز بدون پاسخ دادن به پرسش‌هایی در باب حقیقت انسان، ساخت‌های وجودی انسان، غایت انسان، خودمختاری انسان، کرامت ذاتی یا اکتسابی انسان و به طور کلی انسان‌شناسی خاص اخلاقی میسر نمی‌شود. از این‌رو بحث از انسان‌شناسی اخلاقی نوعی از مباحث فرااخلاقی است.

۳.۲.۲.۳. **روش‌شناسی اخلاق؛** گونه سوم پژوهش در اخلاق به مثابه یک علم، تحقیقاتی است که محور موضوعات آن را معرفت اخلاقی تشکیل می‌دهد. صدق و کذب‌پذیری، توجیه و استدلال‌پذیری جملات اخلاقی، امکان شناسایی اخلاقی، روش و منطق

اکتشاف و استدلال اخلاقی (عقلی، تجربی، شهودی، عاطفی، نقلی و یا وجدانی)، ثبات و تغیر معرفت اخلاقی، روان‌شناسی معرفت اخلاقی و مطالعات جامعه‌شناسانه در باب معرفت اخلاقی از عمده‌ترین جنبه‌هایی هستند که در این باب شایسته پژوهش‌اند. اما پژوهش‌های اخلاقی در بین عالمان مسلمان در این زمینه ضعف تاریخی دارد. شاید یکی از دلایل عمده آن کافی پنداشتن منطق استدلال فقهی برای پژوهش‌های اخلاقی باشد که آن نیز به نوبه خود از نبود مرزبندی دقیق بین دانش فقه و دانش اخلاق ناشی شده است. اگرچه این تصور تا حدودی مقرون به صحت است، اما هرگز عمومیت ندارد و نمی‌تواند توجیه‌گر ضعف مطالعات در باب روش‌شناسی اخلاق باشد.

۳.۳. پژوهش‌های هنجاری اخلاق

جوهره مشترک همه این قبیل مطالعات برخورداری از داوری و تحلیل هنجاری است. این پژوهش‌ها را می‌توان در سطوح مختلف مکتب اخلاقی، که عهده‌دار تبیین نظریه کلان اخلاق هنجاری است، صورت داد؛ یا در سطح محدودتری در قالب نظریه‌هایی که تنها چند نهاد یا خانواده اخلاقی را دربرمی‌گیرد به انجام رساند؛ و یا در سطح اصول، قواعد، مسائل یا پرونده‌های اخلاقی انجام داد. در یک تقسیم کلان‌تر، پژوهش‌های هنجاری اخلاق یا ناظر به تبیین نظریه کلان اخلاق هنجاری یا مکتب اخلاقی‌اند، که خود شامل بحث از ملاک حسن و قبح عمل، ارزش، وظیفه، حق یا فضیلت‌محور بودن اخلاق، ارزش و مسئولیت اخلاقی و تشدید و تخفیف آنها و بحث از معنای زندگی، و اهلیت اخلاقی (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۳) می‌گردد؛ یا مربوط به اثبات و تبیین اصول، قواعد و مفاهیم عام اخلاقی است که کارکرد فرابخشی دارند؛ یا ناظر به قواعد و مفاهیم خاصی است که تنها در حوزه‌ای مخصوص و موقعیتی خاص از زندگی آدمی کاربرد دارند (اخلاق کاربردی)؛ و یا مربوط به مفاهیم و قواعد عام و خاصی است که در جریان اخلاقی شدن (اخلاق تربیتی) کارآمدند. بنابراین، ساختار کلان مطالعات اخلاق هنجاری بر اساس تقسیم دوم راه، که محور مباحث بعدی است، می‌توان به شکل زیر ترسیم کرد:



شرح مختصر این نمودار و زیرشاخه‌های هر یک از اجزای اصلی آن به شرح زیر است:

۳.۳. ۱. مکتب اخلاقی

پرسش اصلی در اخلاق هنجاری مربوط به تبیین ملاک و قاعده اصلی خوبی و بدی عمل است. در پاسخ به این پرسش اصلی، مکاتب اخلاقی از یک سو به اخلاق فضیلت و عمل و از سوی دیگر به اخلاق وظیفه و نتیجه تقسیم شده‌اند. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۳۵-۳۸) برخی از نویسندگان تقسیمات دیگری را نیز در این باره مطرح کرده‌اند. (ادواردز، ۱۳۷۸: ۲۷) اما بحث در مکتب اخلاقی اختصاص به این پرسش ندارد، بلکه گونه‌های دیگری از پرسش‌ها به دنبال این پرسش اصلی مطرح می‌شود که لازم است در همین حوزه بررسی شود. در بحث از قاعده کلی خوبی و بدی اخلاقی باید بین دو مرحله بحث تمایز قائل شد: گاهی سخن در این است که فعل اختیاری صرف نظر از انگیزه، نیت و به طور کلی وضعیت و شخصیت فاعل تحت چه شرایطی متصف به خوبی یا بدی می‌شود؟ این همان بحثی است که در ادبیات متکلمان مسلمان با عنوان «حسن و قبح» شناخته می‌شود. ولی گاه بحث در این است که فاعل تحت چه شرایطی به لحاظ اخلاقی ارزشمند شمرده شده و آثار یک انسان ارزشمند را از جهت اخلاقی می‌توان نسبت به او مجری دانست؟ و یا مسئول شمرده شده و باید عواقب این مسئولیت را بر عهده گیرد؟ در بحث اخیر،

علاوه بر وضعیت ذاتی فعل، عناصر فاعلی، یعنی وضعیت فاعل، چه از جهت مادی و چه از لحاظ روانی و معنوی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. در این نوشتار، از این‌گونه پژوهش‌ها با عنوان ارزشمندی و مسئولیت اخلاقی یاد می‌شود؛ و در این‌گونه بحث‌ها از عناصر مؤثر فعلی و فاعلی سخن به میان می‌آید.

همچنین، با توجه به اینکه ارزشمندی و مسئولیت در حوزه‌های مختلف، از جمله در دنیای اخلاق مراتب تشکیکی دارد، در همین بخش لازم است از عواملی بحث شود که موجب تشدید یا تخفیف ارزشمندی اخلاقی می‌گردند، یا سبب تشدید یا تخفیف مسئولیت اخلاقی می‌شوند. به نظر می‌رسد یکی از وجوه مزیت و غنای نظام اخلاقی اسلام، که بر کارآمدی عملی آن تأثیر بسزایی دارد، انبوه آموزه‌هایی است که در این باب در منابع اصلی اخلاق اسلامی وجود دارد. (دیلمی، ۱۳۸۰: ۱۲۱-۱۲۹) از این‌رو لازم است این قبیل پژوهش‌ها به صورت جدی دنبال شود. در مجموع بحث از مکتب اخلاقی با فروع مذکور، هسته مرکزی بحث‌های نظری اخلاق هنجاری را تشکیل می‌دهد و در تار و پود همه لایه‌های زیرین اخلاق هنجاری و حتی اخلاق تربیتی حضور دارد.

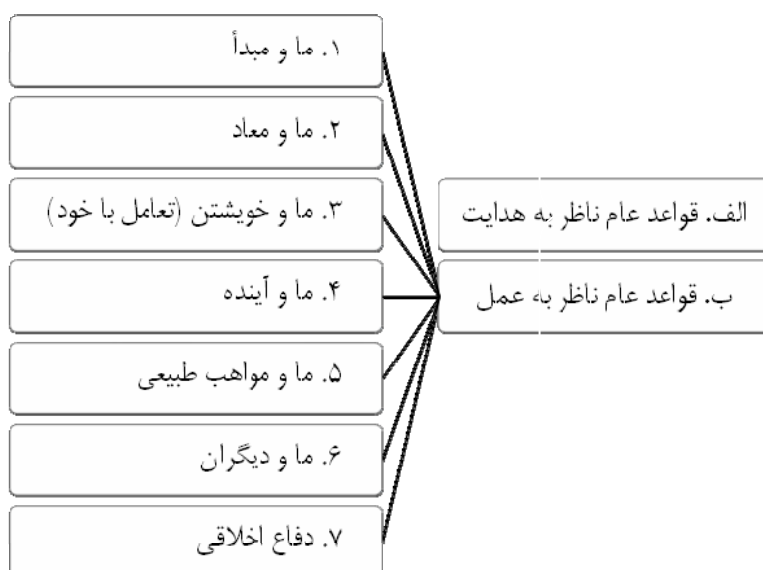
۳.۲. اصول و قواعد عام اخلاقی

در لایه‌ای میان نظریه کلان اخلاق هنجاری و قواعد و مفاهیم خاص اخلاق کاربردی که در حوزه خاصی از زندگی انسان به هدایت و مدیریت اخلاقی می‌پردازند، اصول و قواعد نسبتاً عام‌تری وجود دارند که اختصاصی به حوزه خاصی از زندگی ندارند. از این‌رو نمی‌توان آنها را در حوزه خاصی از اخلاق کاربردی جای داد؛ و از سوی دیگر، اگرچه برآمده از نظریه کلان اخلاق هنجاری‌اند، ولی از آن جزیی‌تر بوده و عین یا مترادف با آن نیستند. به نظر می‌رسد این قبیل مفاهیم و گزاره‌ها باید مورد مطالعه و سازماندهی مستقل قرار گیرند. عدم ساماندهی منطقی این مفاهیم و قواعد به تفکر حاکمیت بی‌نظمی بر اخلاق اسلامی و در نتیجه غیرعلمی انگاشتن ماهیت آن، دامن می‌زند.

ترسیم ساختار این مفاهیم هنگامی ارزش علمی دارد که برآمده از کارکرد طبیعی و ماهیت آنها باشد. به نظر می‌رسد با توجه به کارکرد ماهوی و طبیعی این مفاهیم و قواعد می‌توان آنها را در گروه‌های زیر جای داد:

۳.۲.۱. قواعد عام هدایت‌گر؛ این قبیل مفاهیم و قواعد اخلاقی که ناظر به نوعی ویژگی نفسانی است، روشنگر راه قوای تأثیرگذار در انسان است. مهم‌ترین این مفاهیم و قواعد «ایمان» و «یقین» است که از جهات مختلف قابل بررسی است.

۳. ۲. ۳. قواعد عام ناظر به عمل؛ این گونه مفاهیم و قواعد عام اخلاقی ناظر به عمل و اجرا هستند، برخلاف نوع قبل که ناظر به معرفت بودند. این نوع خود اقسامی دارد که خلاصه آن به این شرح است: برخی به ما می‌آموزند که در مواجهه با مبدأ هستی چگونه باشیم؛ مانند توکل، تسلیم و رضا؛ برخی رفتار ما را در خصوص معاد ساماندهی می‌کند، مانند خوف، رجا و یأس؛ بعضی دیگر تعامل ما را با خودمان مدیریت می‌کند، مانند عجب، افتخار، عزت نفس و عصبیت؛ برخی دیگر چگونه بودن ما را در ارتباط با فردا و آینده سامان می‌دهد، مانند آرزو، تسویف، عجله و همت؛ گروهی دیگر رفتار ما را در قبال مواهب طبیعی و دنیوی رقم می‌زند، مانند زهد، حرص، حسرت و قناعت؛ بعضی دیگر تعامل ما با دیگران را مدیریت می‌کند مانند حسادت و حقد؛ و در نهایت بعضی دیگر ترسیم‌کننده آرایش دفاعی نفس انسانی در قبال خطرات اخلاقی است، مانند سکون، عفت و حیا (دیلمی، ۱۳۸۰: ۱۴۰-۱۵۵) نمودار این قواعد به شرح زیر است:



۳.۳.۳. اخلاق کاربری

لایه سوم اخلاق هنجاری را می‌توان اخلاق کاربردی دانست. اخلاق کاربردی می‌کوشد نظریه عمومی اخلاق هنجاری، یعنی مکتب اخلاقی و سایر قواعد و اصول بالادستی و عام‌تر، را به شیوه‌ای قیاسی و عقلانی در حوزه خاصی از شئون زندگی انسان مقرر و تطبیق کند. در نتیجه، قواعد اخلاق کاربردی اولاً از نظر کلیت و جزیت، جزیی‌تر از قواعد برترند؛ و از نظر قلمرو حاکمیت تنها بخشی از حوزه زندگی اخلاقی را دربرمی‌گیرند.

امروزه بخش بزرگی از مطالعات مربوط به اخلاق هنجاری با عنوان اخلاق کاربردی صورت می‌گیرد. به دلیل تنوع فزاینده ابعاد زندگی انسان، به ویژه ابعاد زندگی اجتماعی او، که مصون از تحولات برق‌آسای پدیدآمده در فن‌آوری‌های نوین نیست؛ و همین‌طور به دلیل تحولات سریعی که به ویژه در ساختار و مهندسی دانش بشری به وجود آمده است، حوزه‌های اخلاق کاربردی به شدت رو به افزایش است.

بنابراین، مواردی همچون اخلاق اقتصادی، اخلاق تجاری، اخلاق فناوری اطلاعات، اخلاق رسانه، اخلاق خانواده، اخلاق مادری، اخلاق پدری، اخلاق معاشرت، اخلاق نقد، اخلاق جنسی، اخلاق زیستی، اخلاق حقوقی، اخلاق سیاسی، اخلاق مهندسی و اخلاق اداری تنها نمونه‌هایی از اعضای این خانواده به شمار می‌آیند و نباید انتظار به پایان رسیدن تعداد افراد عضو این خانواده را داشت. شایان ذکر است که بحث جامع در یک حوزه خاص اخلاق کاربردی مستلزم پرداختن به همه لایه‌های پیش‌گفته در خصوص ساختار کلان اخلاق است. از باب نمونه، یک پژوهش نسبتاً جامع در حوزه اخلاق جنسی نیازمند بیان پیش‌فرض‌های خاص خود، مباحث فرااخلاقی ویژه از قبیل تحلیل‌های مفهومی، کلامی، معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه، منطقی، انسان‌شناسانه جنسیتی، و روش‌شناسی خاص آن موضوع است، تا بنیادهای عقلانی و ادبی بحث جهت تطبیق نظریه کلان اخلاق هنجاری در آن حوزه خاص فراهم شود. (دیلمی، ۱۳۹۰)

۳.۳.۴. اخلاق تربیتی

آخرین حلقه از حلقات اخلاق هنجاری را اخلاق تربیتی یا تربیت اخلاقی تشکیل می‌دهد. چنان‌که گفته شد، اخلاق تربیتی دربردارنده قواعد عام و خاص حاکم بر چگونگی اخلاقی شدن و سلوک معنوی است. اغلب مباحثی که در ساختار پیشنهادی و رایج در مغرب‌زمین برای پژوهش‌های اخلاقی، با عنوان «علما لنفس اخلاقی» نامیده می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۳)، مربوط به این حوزه است؛ و برخی از آنها نیز در این نوشتار تحت عنوان «انسان‌شناسی اخلاقی»

قرار داده شده است. این بخش در مجموعه منابع اولیه و مقدس اخلاقی اسلام و به پیروی از آن در مجموعه دانش اخلاقی مسلمانان جایگاهی ویژه، و فربهی و توسعه قابل قبولی دارد؛ و بدون تردید از مزیت‌های دستگاه اخلاقی اسلام به شمار می‌آید. پژوهش‌هایی که با عنوان اخلاق عملی، در مقابل اخلاق نظری، صورت گرفته عمدتاً دربردارنده مباحثی از این دست‌اند.

به علاوه، تألیفات عالمان ربانی و معنوی با عنوان عرفان عملی مبتنی بر دست‌مایه‌های وحیانی است که ناظر به چگونگی اخلاقی و معنوی شدن انسان است؛ و عالمان عامل آنها را با تجربه‌های معنوی و عملی خویش آمیخته و سعی بلیغی در ساماندهی و انتظام بخشیدن به آنها کرده‌اند و بدون تردید باید آنها را از منابع ثانویه اخلاق تربیتی در اسلام به شمار آورد. (علاوه بر مواردی که قبلاً نام برده شد، نک: بهاری همدانی، ۱۳۶۰؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۲)

از سوی دیگر، پژوهش‌هایی که در دهه‌های اخیر با گرایش روان‌شناسی تربیتی و از منظر اسلام صورت گرفته، اگرچه تحت تأثیر خاستگاه این مباحث در غرب و فضای طرح آنها در ایران بوده، اما به دلیل وجود قواعد عام تعلیم و تربیت در آنها، به ویژه آنچه در باب تربیت علمی و با انگاره اسلامی در آنها آورده شده است، یکی از منابع تربیت اخلاقی به شمار می‌آید که دستاوردهای بشر را نیز نادیده نمی‌گیرد. (از جمله نک: احمدی، ۱۳۶۴؛ باقری، ۱۳۶۸ و ۱۳۷۷؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۹ و ۱۳۷۴؛ حسینی، بی‌تا) بنابراین، بخش تربیت اخلاقی، که در تقسیم سنتی پژوهش‌های اسلام در حوزه اخلاق عملی بررسی می‌شد، از جهت علمی و عملی اهمیت فراوانی دارد و در واقع ضامن کارآمدی بخش‌های قبلی است.

نتیجه‌گیری

حاصل سخن آن که نظام‌مندی دستگاه معرفت اخلاقی اسلام، هم در مرحله ثبوت از دلایل متقن برخوردار است؛ و هم در مرحله اثبات قابل کشف و شناسایی است. کشف و تبیین این نظام معرفتی نه تنها در فهم دقیق ماهیت و ابعاد آن مؤثر است، بلکه در شناساندن قوت و گستره آن به دیگران نیز کارآمد خواهد بود و بسیاری از قصورهای معرفتی مرتبط با جایگاه اخلاق اسلامی را جبران خواهد کرد؛ به پژوهش‌های اخلاقی سر و سامان خواهد داد و انجام و آغاز روند مطالعات اخلاقی را معین می‌کند.

اکنون ادعا این است که ساختار و نظام علمی و اخلاقی ارائه‌شده جایگاه هر مسئله و موضوع اخلاقی را مشخص می‌کند تا موارد نقض این ادعا ثابت شود که البته در این صورت خود قدمی است در جهت تکمیل ساختمانی که بنا شده است و در صورت

فقدان آن هرگز نمی‌توان کمبودها و نیازها و بخش‌های فربه و لاغر اندام علمی را شناسایی و اصلاح و متوازن کرد. به نظر می‌رسد در اختیار داشتن هندسه قابل قبولی از علم نقشه راه هر نهاد آموزشی یا پژوهشی در آن زمینه است. البته ادعا این نیست که این املاء غلط ندارد، بلکه تنها می‌توان مدعی شد که املائی در این باب نوشته شده است که می‌توان آن را تصحیح کرد؛ اگرچه نمی‌توان ادعا کرد که در کلیت آن راهی نرفته در این باب است. جامعیت و آرایش منطقی مؤلفه‌های دخیل در ساختار دانش اخلاقی اسلام و مسلمین دو دغدغه اصلی نگارنده در این نوشتار متواضعانه بوده است. تا هم در حد قابل قبولی از جزیب‌نگری و ناقص‌بینی دستگاه معرفت اخلاقی اسلام جلوگیری شود و هم آرایش منطقی و عقلانیت و حکمت علمی و نظری آن به تصویر کشیده شود تا هرچه بیشتر بتوان آن را به شارع عادل، حکیم و جمیل آن نسبت داد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا (۱۴۰۳). *شارات و تنبیها*، قم: دفتر نشر کتاب.
۲. ابن عدی، یحیی (۱۳۷۱). *تهذیب الاخلاق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. ابن مسکویه (۱۳۷۱). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم: انتشارات بیدار.
۴. ابن منظور (۱۴۱۰). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۵. احمدی، سید احمد (۱۳۶۴). *اصول و روش‌های تربیت در اسلام*، تهران: جهاد دانشگاهی.
۶. ادواردز، پل (۱۳۷۸). *فلسفه اخلاق*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۷. انصاری هروی، خواجه عبدالله (۱۳۶۱). *منازل السائرین*، تهران: انتشارات مولی.
۸. باقری، خسرو (۱۳۶۸). *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران: وزارت آموزش و پرورش.
۹. باقری، خسرو (۱۳۷۷). *مبانی شیوه‌های تربیت اخلاقی*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۰. بحر العلوم، سید مهدی (۱۴۲۸). *رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم*، مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن.
۱۱. بهاری همدانی، شیخ محمد (۱۳۷۵). *تذکره المتقین*، بی‌جا: انتشارات نهان‌وندی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *مبانی اخلاق در قرآن*، قم: نشر اسراء.
۱۳. حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۱۰). *توحید علمی و عینی*، تهران: انتشارات حکمت.
۱۴. حسینی، سید مهدی (بی‌تا). *مشاوره و راهنمایی در تعلیم و تربیت اسلامی*، بی‌جا: بی‌نا.
۱۵. حلی (۱۴۱۳). *کشف المراد*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۰). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۶۹). *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*، تهران: سمت.
۱۸. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۴). *روان‌شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی*، تهران: سمت.

۱۹. دیلمی احمد و آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۹). *اخلاق اسلامی*، قم: نشر معارف.
۲۰. دیلمی، احمد (۱۳۷۶). *طبیعت و حکمت*، قم: نشر معارف.
۲۱. دیلمی، احمد (۱۳۸۰). «مبانی و ساختار اخلاق»، در: *دانشنامه امام علی (ع)*، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۴.
۲۲. دیلمی، احمد (۱۳۹۰). «اخلاق جنسی»، در: *دانشنامه فرهنگ فاطمی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۲۳. شجاعی، محمد (۱۳۷۱ و ۱۳۸۵). *مقالات*، تهران: سروش.
۲۴. شیرازی، قطب‌الدین (۱۴۰۳). *محاکمات (چاپ‌شده در پاورقی شرح اشارات)*، قم: دفتر نشر کتاب.
۲۵. صدر، سید محمدباقر (۱۹۷۸). *دروس فی علم الاصول*، جزء اول، بیروت، دار الکتب، ج ۳.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: بوستان کتاب.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۰). *رسالة الولاية*، قم: دراسات اسلامی.
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.
۳۰. طوسی، نصیر الدین طوسی (بی‌تا). *اخلاق ناصری*، تهران: انتشارات علمیه اسلامی.
۳۱. طوسی، نصیرالدین طوسی (۱۴۰۳). *شرح اشارات (چاپ‌شده در ضمن اشارات و تنبیهات)*، قم: دفتر نشر کتاب.
۳۲. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*، ترجمه: هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۳۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۳). *قاموس المحيط*، بیروت: دار الفکر.
۳۴. فیض کاشانی، مولی محسن (۱۳۸۳). *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. گیلانی، عبد الرزاق (۱۳۶۰). *مصباح الشریعة و مصباح الحقیقة*، تهران: کتابخانه صدوق.
۳۶. محقق اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۵). *نهایة الدراية، تحقیق: ابوالحسن قائمی*، قم: آل البيت.
۳۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۲). *رسالة لقاء الله*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰ الف). *مجموعه آثار (عدل الاهی)*، قم: صدرا، ج ۱.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰ ب). *مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)*، قم: صدرا، ج ۶.
۴۰. مظفر، محمدرضا (بی‌تا). *اصول الفقه*، بیروت: مؤسسه علمی.
۴۱. ملاصدرا (بی‌تا). *الاسفار الاربعة*، قم: مکتبه المصطفوی.
۴۲. ملکی تبریزی، میرزااواد (۱۳۶۰). *رسالة لقاء الله*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۴۳. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹). *مهر ماندگار*، تهران: نشر نگاه معاصر.
۴۴. نراقی، مولی محمد مهدی (۱۳۸۳). *جامع السعادات*، قم: انتشارات اسماعیلیان.

کاهش‌گرایی اخلاقی و چالش هنجارمندی

مرتضی فتاحی‌زاده*

مهدی محمدی اصل**

چکیده

کاهش‌گرایی دیدگاهی است که می‌کوشد برخی مفاهیم و باورها را به پاره‌ای مفاهیم و باورهای بنیادین دیگر فرو بکاهد تا بدین‌سان به تبیین‌هایی روشن‌تر و آزمون‌پذیرتر دست یابد. این فروکاهش گاهی درون حوزه‌ای واحد و میان مفاهیم و باورهای همگن رخ می‌دهد، چنان‌که در حوزه علوم تجربی، مثلاً در روان‌شناسی تجربی، برای تبیین برخی یافته‌های روان‌شناختی، آنها را به مفاهیم و باورهای عصب‌شناختی یا بیوشیمی تحویل می‌برند. گاهی نیز فروکاهش در دو حوزه ناهمگن، یکی هنجارین و دیگری توصیفی، صورت می‌گیرد. مفاهیم، باورها و حقایق اخلاقی از نمونه مهم‌ترین امور هنجاری‌اند. معرفت‌شناسی و معناشناسی نیز از جمله معرفت‌های هنجارمندند. معرفت‌های طبیعت‌گرایانه، برخلاف آنها، مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌های توصیفی غیرهنجاری‌اند که می‌توانیم صدق و کذبشان را با مراجعه به جهان خارج تعیین کرده، تبیینی علی از آنها به دست دهیم. اکنون پرسش مهم این است که آیا هنجارمندی معرفت‌های هنجاری و ارزشی، به ویژه اخلاق، از اوصاف ساختاری و ذاتی آنهاست یا اینکه این معارف نیز بسان دیگر دانش‌های غیرهنجاری، به ویژه علوم تجربی، ساختاری غیرهنجاری دارند یا می‌توانند داشته باشند، یعنی آیا می‌توانیم محتوای هنجاری آنها را به حقایق غیرهنجاری فرو بکاهیم؟ طبیعت‌گرایی اخلاقی گونه‌ای از کاهش‌گرایی اخلاقی است که چنین مدعایی دارد. در این مقاله به بررسی انتقادی این مدعای کاهش‌گرایی و کوشش‌ها و ترفندهایش برای فروکاستن محتوای حقایق اخلاقی به حقایق غیرهنجاری می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: کاهش‌گرایی، مغالطه طبیعت‌گرایانه، هنجارمندی، طبیعت‌گرایی

اخلاقی، پرسش گشوده، این‌همانی معنایی، این‌همانی مصداقی.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی.

** دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم.

مقدمه

کاهش‌گرایی اخلاقی آموزه‌ای است در حوزه فرااخلاق که می‌خواهد چیستی یا حتی هستی حقایق اخلاقی را بکاود و به این پرسش پاسخ دهد که آیا حقایق اخلاقی یا اوصاف اخلاقی را می‌توانیم به اوصاف و حقایق فرو بکاهیم که با واژگانی غیراخلاقی توصیف‌پذیرند. از این‌رو، این آموزه بر آن است تا از اوصاف اخلاقی، مانند خوبی و بدی، ابهام‌زدایی کند و چیستی‌شان را به ما بنمایاند، و نشان دهد که ما چگونه می‌توانیم به حقایق اخلاقی معرفت بیابیم، و چرا حقایق اخلاقی لزوماً به حقایق غیراخلاقی وابسته‌اند و چگونه تبیین حقایق اخلاقی بر حسب امور غیراخلاقی موفق است و سرانجام اینکه به خرده‌گیری اصلی مخالفان چنین تبیینی پاسخ دهد؛ یعنی به این ایراد که تبیین کاهش‌گرایانه حقایق اخلاقی ویژگی و ماهیت اصلی آنها را، که ارزشی و هنجاری است، یکسره نادیده می‌انگارد.

فرو کاستن وصف اخلاقی نادرست (wrong) به ناخوشایند (disapproved)، و کاهش زندگی خوب (good life) به زندگی لذت‌بخش (enjoyable life) دو نمونه ساده از نگاه کاهش‌گرایانه به ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی است که وصفی اخلاقی یا ارزشی را به وصف یا حقیقتی غیراخلاقی و غیرارزشی می‌کاهد. چنین دیدگاهی را می‌توانیم شبیه رویکرد کاهش‌گرایانه در فلسفه ذهن بدانیم که در پی آن است تا حقایق روان‌شناختی را به حقایق عصب‌شناختی تحویل برد.

مخالفان کاهش‌گرایی اخلاقی چنین کوشش‌هایی را ناکام می‌دانند و معتقدند محتوای هنجاری حقایق اخلاقی ماهیتی یگانه و تافته‌ای جدابافته دارند و نمی‌توانیم آنها را با امور غیراخلاقی یکسان بپنداریم و به تبیین غیرارزشی و غیرهنجاری‌شان پردازیم، بی‌آنکه چیستی اخلاقی‌شان از میان برود. گویی ناکاهش‌گرایان اخلاقی دیدگاهی شبیه دوگانه‌انگاران در فلسفه ذهن دارند که معتقدند دست‌کم پاره‌ای اوصاف ذهنی را نمی‌توانیم بر حسب اوصاف غیرذهنی تبیین کنیم.

۱. طبیعت‌گرایی اخلاقی

طبیعت‌گرایی اخلاقی یکی از رایج‌ترین دیدگاه‌های اخلاقی در فلسفه اخلاق معاصر است که مدعی است اوصاف اخلاقی چیزی جز اوصاف طبیعی نیستند. وصف طبیعی نیز، بنا به تعریف مرسوم، وصفی است که می‌توانیم آن را در علوم تجربی بررسی و مطالعه کنیم. بنابراین، ویژگی طبیعی‌بودگی (naturalness) یک پدیده است که آن را در خور پژوهش‌های علمی می‌کند. طبیعی‌بودگی وصف آن پدیده‌ای است که آثار علی از خود نشان می‌دهد و به روش‌های تجربی

قابل کشف است؛ یعنی با حواس و از راه مشاهده مستقیم می‌توانیم آن را بیابیم و بشناسیم، یا اینکه می‌توانیم آن را از مشاهداتمان استنتاج و استنباط کنیم. پیداست که این دو تعریف یا معیار برای طبیعی دانستن یک پدیده تفاوت‌ها و پیامدهای نادیده‌گرفتی‌ای دارند که به مسئله مشاهده‌پذیری و مشاهده‌ناپذیری امور تجربی و درنتیجه به مسئله واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی مفاهیم یا نظریه‌های علمی می‌انجامد. این مسائل درخور بررسی‌های مستقل دیگری است. (برای نمونه نک: فتحی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۳۰-۱۶۰) جداسازی این دو معیار و تأکید بر یکی از آنها در جستار کنونی لزومی ندارد.

گونه‌ای دیگر از کاهش‌گرایی اخلاقی هست که طبیعت‌گرایانه نیست، بلکه فراطبیعت‌گراست. نظریه‌های اخلاقی اشاعره و امر الاهی چنین‌اند. این نظریه‌ها می‌کوشند وصف اخلاقی را به حقیقتی الاهیاتی و فراطبیعی، که همان فرمان الاهی (god's command) است، فرو بکاهند. اگرچه اصطلاح کاهش‌گرایی فراطبیعت‌گرایانه بر این دیدگاه‌ها اطلاق می‌شود، معمولاً قید فراطبیعت‌گرایی بیشتر با ناکاهش‌گرایی همراه می‌آید و ترکیب فراطبیعت‌گرایی ناکاهش‌گرا (non-reductive non-naturalism) در خصوص نظریه‌هایی به کار می‌رود که اساساً کاهش‌گرا نیستند و اوصاف اخلاقی را با حقایق طبیعی هم‌معنا یا هم‌مصادق نمی‌پندارند. ما در بحث کاهش‌گرایی اخلاقی عمدتاً به بررسی نوع نخست آن، یعنی کاهش‌گرایی طبیعت‌گرایانه، می‌پردازیم.

۲. کاهش‌گرایی پیشینی و پسینی

حامیان کاهش‌گرایی دو دسته‌اند؛ برخی از کاهش‌گرایی پیشینی و تحلیلی پشتیبانی می‌کنند و مدعی‌اند که هسته اصلی نظریه‌های کاهش‌گرایانه‌شان را گزاره‌های این‌همانی می‌سازند که به طور تحلیلی صادق‌اند؛ یعنی صدقشان صرفاً به دلیل یکسان بودن معنای واژه‌های به کار رفته در آنهاست؛ برای نمونه، گزاره این‌همانی «مثلث شکلی سه‌ضلعی است» به نحو تحلیلی یا به اصطلاح منطق اسلامی به حمل اولی صادق است و نیازی به بررسی و پژوهش تجربی ندارد. کاهش‌گرایان تحلیلی به همین سان معتقدند تنها با تحلیل مفهومی سنتی و پیشینی می‌توانیم اصول بنیادین اخلاقی را بشناسیم و محمولی اخلاقی را به محمولی غیراخلاقی ارجاع دهیم و آن دو را یکی بشماریم؛ مثلاً فرو کاهش‌گرایی تحلیلی ممکن است بگوید برای اینکه فعلی اخلاقاً درست باشد باید بیشترین خوش‌بختی یا سودمندی را در پی داشته باشد. بنابراین، «فعل اخلاقاً درست همان فعل پدیدآورنده بیشترین خوش‌بختی یا سودمندی است» گزاره‌ای تحلیلی است و به طور پیشینی و غیرتجربی شناخته می‌شود. بدین‌سان، این گروه از کاهش‌گرایان می‌کوشند با برابرانگاری معانی واژه‌های اخلاقی با معانی واژه‌های غیراخلاقی از آنها ابهام‌زدایی کنند. اطلاق

یک وصف اخلاقی بر یک فعل خاص مستلزم این است که پیش‌تر به طور تحلیلی بدانیم که این وصف اخلاقی با کدام وصف غیر اخلاقی برابر است تا از این اطلاقمان معنای روشن و شفافی به دست آید. فهم اوصاف اخلاقی و ارزشی بدون درک معانی غیر ارزشی از آنها در حاله‌ای از ابهام می‌ماند؛ به ویژه آنکه ادعا شود چنین فهمی واقع‌گرایانه و غیرذهنی است.

نظریه کاهش‌گرایی تحلیلی و مفهومی با خرده‌گیری‌هایی از جمله مسئله پرسش گشوده مور رو به روست. از این‌رو، گروهی برای پاسخ‌گویی به این خرده‌گیری‌ها مدعی شدند که اوصاف ارزشی و اخلاقی از لحاظ مفهومی با اوصاف غیر ارزشی برابر نیستند، اما از لحاظ مصداقی و تجربی یکسان و برابرند. بنابراین، می‌توانیم به طور تجربی و پسینی وصفی اخلاقی را با وصفی تجربی برابر بدانیم و یکی را به دیگری فرو بکاهیم. این مدعای بلندبالایی است که همه معرفت‌های هنجارین را به چالش می‌کشد. این چالش هنگامی جدی و دردسرافرین است که از سد مغالطه طبیعت‌گرایی بگذرد و دژ بسته هنجارمندی را در هم بکوبد و حقایق برافراخته هنجارین اخلاقی را با خاک حقایق طبیعی و غیرهنجارین یکسان کند؛ رؤیا و آرزویی که از دید هنجارگرایان چیزی جز همان رؤیا و آرزو نیست.

۳. دلایل کاهش‌گرایی

کاهش‌گرایان برای پشتیبانی از رویکرد خود به معرفت‌های هنجارین، همچون اخلاق و معرفت‌شناسی، و کوشش‌شان برای جایگزینی آنها با معرفت‌های غیرهنجاری توجیهاتی می‌آورند تا ضمن معقول‌نمایی چنین فروکاهشی به چالش‌ها و خرده‌گیری‌های مخالفان پاسخ دهند. سرسختی و رویارویی مخالفان نیز بر شور و گرمای این مناقشه افزوده است. اینک گوشه‌هایی از این رویارویی:

الف. علم تجربی چونان پارادایم و الگوی معرفت عقلانی

امروزه هرچند دیگر از سیطره علم‌زدگی سده پیشین بر اندیشه شماری از دانشمندان و پژوهش‌گران و نیز از شدت رویکردهای پوزیتیویستی به معرفت بسیار کاسته شده است، گویی هنوز بسیاری معتقدند بیشتر طرح‌ها و برنامه‌های پژوهشی کامیاب بی‌گمان برنامه‌ها و طرح‌های علمی است که بیانگر برترین و پیشرفته‌ترین دستاوردهای فرهنگی بشر است و علوم تجربی همچنان برجسته‌ترین نمونه و الگوی عقلانیت انسانی به شمار می‌آید. از این‌رو، جای شگفتی نیست که چنین نگاهی برخی از فیلسوفان و معرفت‌شناسان را برانگیزاند تا باز هم با طینی علم‌گرایانه و پوزیتیویست‌مآبانه، هرچند با شدت کمتر و در چهره‌ای دیگر بانگ برآورند که

حوزه‌های غیرعلمی همچون اخلاق و معرفت‌شناسی نیز باید جامه علمی بر تن کنند و رنگ و بویی تجربی بگیرند تا چونان علوم طبیعی از مشروعیت و مقبولیت فراگیر برخوردار شوند. این دیدگاه رایجی به جهان است که به نوشته داروال، گیبارد و رایتون چه بسا بیشتر فیلسوفان دوران ما را واداشته تا علوم تجربی را پارادایم و سرمشق معرفت‌تألیفی بپندارند و نظریه‌ها و مدعاهای اخلاقی را در صورتی پذیرفته بدانند که از گونه‌ای شباهت روش‌شناختی یا حتی بنیادین با آن برخوردار باشد. (Darwall, 1992: 126)

تأکید بر لزوم شباهت روش‌شناختی میان اخلاق و علوم تجربی از این پیش‌فرض مایه می‌گیرد که معارف بی‌بهره از ویژگی‌های تبیین‌علی علوم طبیعی از اعتبار لازم برخوردار نیستند و پژوهش‌های طبیعی ما باید مو به مو از روش‌ها و قواعد علم پیروی کنند و چنین آرزویی شدنی و برآوردنی است؛ اما هستند کسانی که معتقدند دانش‌های هنجارین به روش‌ها و قواعد علوم تجربی تن در نمی‌دهند و فروکاستن روش‌های غیرعلمی به روش‌های علوم تجربی ناشدنی است. ایشان چاره‌ای جز دست کشیدن از آن دانش‌ها و در صورت امکان حذف آنها نمی‌بینند، چنان‌که کواین با درافکندن مدعای معرفت‌شناسی طبیعی‌شده خویش استدلال می‌کند که برای تبیین باورهای انسانی از معرفت‌های هنجارینی چون معرفت‌شناسی سنتی کاری ساخته نیست و بار این رسالت سنگین را تنها باید بر دوش علوم طبیعی، به ویژه روان‌شناسی تجربی بنهیم و معرفت‌شناسی در واقع جز شاخه‌ای از این دانش تجربی نخواهد بود. رابرت بلک نیز همچون کواین از دسته حذف‌گرایان معرفتی (epistemic eliminativist) است که به هنجارین و ارزشی بودن معرفت‌شناسی به دیده تردید می‌نگرد. (Black, 1989: 65-82)

گویی حذف‌گرایی افراطی چندان چنگی به دل نمی‌زند. از این‌رو، گروهی به جای دست شستن از معارف هنجاری بر آن شدند تا آنها را به مبادی و مؤلفه‌های طبیعی فرو بکاهند و بدین‌سان در فهم ماهیت رازآلودشان گامی به جلو بردارند. پیداست چنانچه چنین گامی با کامیابی برداشته شود و مفاهیم و اندیشه‌های هنجارین اخلاقی و معرفتی به معانی یا مصادیقی تجربی و مشاهده‌پذیر ترجمه گردد، گام بعدی را علوم تجربی به آسانی خواهند داشت و به روش‌های ویژه خود پژوهش‌های درخور را انجام خواهند داد. این آرزویی است که طبیعت‌گرایان اخلاقی پیش‌گفته در سر می‌پرورانند و بر آنند تا با کاهش‌گرایی و برساختن گزاره‌های این‌همان از واژگان اخلاقی و طبیعی بر هم‌معنایی و هم‌مصادقی واژگان اخلاقی و طبیعی تأکید کرده، راه را برای کاربست شیوه‌های تبیین‌علی در اخلاق و معرفت‌شناسی و دیگر علوم هنجارین بگشایند. از

این روست که طبیعت‌گرایی اخلاقی، به گفته راجلز، این اندیشه را برمی‌کشد که اخلاق را نمی‌توانیم بر حسب علوم طبیعی بفهمیم، زیرا اوصاف اخلاقی مانند خوبی یا درستی اخلاقی همان ویژگی‌های طبیعی‌ای را دارند که در توصیفات یا تبیین‌های علمی از مور به چشم می‌خورند. (Rachels, 2000: 75) البته پیداست که در صورت راستی طبیعت‌گرایی ممکن است کسانی نتیجه بگیرند که اخلاق دیگر علمی مستقل و خودسامان نیست و بخشی از علوم طبیعی یا کاربرد علوم طبیعی و تاریخی خواهد بود. (Broad, 1946: 103)

ب. راز‌گشایی از چیستی و شناخت ارزش‌های اخلاقی

یکی از توجیهات طبیعت‌گرایی اخلاقی زدودن نگرانی‌های فیلسوفان درباره چیستی مفاهیم و باروها و گفتمان هنجارمند و ارزشی است. اگر چنین مفاهیم و احکامی یگانه و مستقل از دیگر مفاهیم و باورهای درخور کنکاش‌های علمی باشند، معلوم نیست چگونه می‌توانیم به فهم روشنی از ماهیت و معنای آنها برسیم و به دریافتی همگانی و کمتر مناقشه‌برانگیز دست یابیم و از آنها راز‌دایی و رمز‌گشایی کنیم. هنگامی که کسی مدعی می‌شود می‌تواند معنا و چیستی ارزش‌های اخلاقی را فی‌نفسه و بدون هم‌پایه و برابر پنداشتن آنها با حقایق غیرارزشی درک کند، گویی به کاری پوشیده و نهفته جسارت می‌ورزد و به فهمی یکسره شگفت‌انگیز و رازآلود می‌رسد که سازوکارش نه برای خودش و نه برای دیگران چندان آشکار نیست و آن را در رتبه جادوها و نهان‌بینی‌ها و دریافتهای عرفانی بس خصوصی و بیان‌ناپذیر می‌نشاند. گویی حامیان کاهش‌ناپذیری، به ویژه شهودگرایان، نمی‌توانند از چگونگی گذر اندیشه از ظواهر پدیداری افعال ارادی و دست‌یابی به اوصاف و ذوات ناپدیداری آنها پرده بردارند و این دریافتهای شهودی بسط و ترجمه‌ناپذیرشان را به گونه‌ای خرسندکننده تبیین کنند. اما اگر، به گفته رایل‌تون، واقعیت‌های اخلاقی با واقعیت‌های طبیعی یکسان و هم‌معنا پنداشته یا به آنها فروکاسته شوند و هم‌مصادق به شمار آیند، آنگاه این رمز و رازها از میان خواهد رفت و چگونگی معرفت و بازشناسی آنها روشن خواهد شد. بدین‌سان شناخت‌گرایی (cognitivism) امکان‌پذیر خواهد شد، بی‌آنکه به شرح و بسط هستی‌شناختی آزاردهنده نیازی باشد. (Railton, 1993: 280)

پیداست که امکان‌پذیری شناخت‌گرایی به مثابه شاخه‌ای از روان‌شناسی تجربی بیانگر امکان‌پذیری گذر از طبیعت‌گرایی اخلاقی به طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی است؛ زیرا تن دادن به طبیعت‌گرایی در یک حوزه و گفتمان هنجاری و ارزشی چون اخلاق راه را برای پذیرش آن در حوزه‌های هنجارین دیگر از جمله معرفت‌شناسی سنتی می‌گشاید. تردیدی نیست که اگر دغدغه فیلسوفی این باشد که راستی و حقانیت

دعاوی اخلاقی را به نحو تجربی آزمون کند و تنها در چنین صورتی آنها را فهم‌پذیر و معقول بداند، چاره‌ای جز این ندارد که گفتمان ارزشی اخلاقی را به گفتمانی غیرارزشی و در خور پژوهش علمی فرو بکاهد. (Harman, 1986: 58)

ج. گشودن گره پرسش گشوده

کوشش برای فروکاستن مفاهیم هنجاری به مفاهیم طبیعی و جای دادن معرفت اخلاقی در نظریه‌ای شبیه نظریه علی معرفت با چالش معروف مغالطه طبیعت‌گرایانه و مسئله پرسش گشوده رو به رو می‌شود؛ زیرا چنین می‌نماید که هم‌ارز پنداشتن این دو دسته از مفاهیم هرگز نمی‌تواند گفتمان هنجاری و ارزشی را در مفاهیم و گفتمان توصیفی و غیرارزشی حاصل از فروکاهش را یکسره پایان دهد؛ برای نمونه فرض می‌کنیم تساوی زیر بنا به ادعای کاهش‌گرایان بر پا باشد:

الف به لحاظ اخلاقی درست است = الف خوش‌بختی (happiness) را به حداکثر می‌رساند.

آیا مسئله به همین سادگی پایان می‌یابد و گزاره‌ای هنجاری با جایگزینی مجموعه واژه‌هایی توصیفی به آسانی بر مدلول غیرهنجاری دلالت می‌کند؟ پاسخ کسانی همچون سالرز به این پرسش منفی است؛ زیرا معتقدند کاربران گفتمان هنجارین بدون استفاده از چنین گفتمانی و صرفاً با ترجمه آن به گفتمانی غیرهنجاری نمی‌توانند مقصود اصلی خویش را درباره خود یا جامعه‌شان بیان کنند. (Sellars, 1980: 256)

سالرز به همین‌سان اندیشه فروکاستن حقایق معرفتی به حقایق غیرمعرفتی اعم از پدیداری، رفتاری، عمومی یا خصوصی، یکسره تهی از مؤلفه‌های هنجاری و بدون هیچ باقی‌مانده‌ای از معانی ارزشی را اشتباهی بنیادین از سنخ مغالطه طبیعت‌گرایانه در اخلاق می‌داند. (Sellars, 1997: 195)

اما کاهش‌گرایان چنین نمی‌پندارند و می‌کوشند با جداسازی میان هم‌معنایی و هم‌مصادقی واژگان هنجارین و غیرهنجارین به این نگرانی پاسخ دهند. آنها می‌پذیرند که این دو دسته از واژگان از لحاظ معنایی یکسان نیستند و به اصطلاح مغایرت مفهومی دارند؛ چنان‌که مفهوم یا محمول «اخلاقاً درست» یا «اخلاقاً خوب» را در یک گزاره هنجارین با مفهوم یا محمول «به حداکثر رساننده سود» در یک گزاره توصیفی و غیرهنجاری یکسان و برابر نمی‌انگارند. اما مدعی‌اند این دو مفهوم می‌توانند از لحاظ مصادق یکسان و برابر باشند و هر دو بر واقعیتی واحد دلالت کنند. اینان مازاد هنجاری معنایی واژگان اخلاقی را به تفاوت معنایی و نایکسانی مفهومی آن با واژگان توصیفی باز می‌گردانند، نه به مغایرت و نابرابری مصادقی و عینی. گویی کاهش‌گرایان در چنین

پاسخی ناچار می‌شوند به تمایز مشهور میان معنا و دلالت چنگ بزنند و از آن یاری بجويند. این مدعای کاهش‌گرایان از تمایز پیش‌گفته‌ای که میان این‌همانی تحلیلی و این‌همانی تألیفی نهاده بودند به روشنی آشکار است. بدین‌سان کاهش‌گرایان اخلاقی هم مدعای هنجارگرایان در کاهش‌ناپذیری معنای واژگان اخلاقی به واژگان طبیعی را پذیرفته‌اند و از اتهام مغالطه طبیعت‌گرایی گریخته‌اند و هم بر مدعای کاهش‌پذیری مصداقی یا این‌همانی تألیفی خویش پای فشرده‌اند و همچنان از آن دفاع کرده‌اند. این رویکردی است که شماری از معرفت‌شناسان طبیعت‌گرا، همچون هیلاری کورنبلیت، در برنامه تبیین طبیعت‌گرایانه از معرفت برگزیده‌اند. وی مدعی است هدف نظریه طبیعت‌گرایانه معرفت توضیح و تبیین مفهوم معرفت نیست، بلکه این است که خود پدیدار طبیعی معرفت را تبیین کند. (Kornblith, 1999: 161)

گویی تمایز میان این‌همانی تحلیلی و تألیفی به مذاق طبیعت‌گرایان خوش افتاده است که آن را به گونه‌ها و تعابیر مختلف برای پاسخ‌گویی به مشکل هنجارمندی اخلاق به کار می‌گیرند. برینک طبیعت‌گرای دیگری است که از این ترفند سود می‌جوید تا به مسئله استنتاج‌ناپذیری منطقی "باید" از "هست" پاسخ گوید؛ مسئله‌ای که طبیعت‌گرایی اخلاقی را سخت به چالش می‌گیرد. او از پرسش گشوده مور آگاه است که اگر خوب را به وصفی طبیعی فرو بکاهیم و مثلاً آن را با لذت یکی بگیریم و مدعی شویم فعل اخلاقاً خوب همان فعل لذت‌بخش است، باز هم می‌توانیم از محمول این قضیه بپرسیم: «آیا فعل لذت‌بخش، خوب، خوشایند، مطلوب یا پسندیده است؟». این تکرار پرسش نشان می‌دهد که ذهن ما در پی فهم چیزی بیش از یک وصف طبیعی غیرارزشی است، بلکه معنایی هنجاری را می‌جوید و این همان مازاد یا زیادت معنایی است که هرگز با فرو کاهش حتی در سطح هم‌مصداقی و این‌همانی تألیفی نیز گم نمی‌شود و از میان نمی‌رود. بنابراین، به هیچ روی معنای پرسش «آیا لذت خوب است؟» به معنای پرسش «آیا لذت، لذت‌بخش یا سودمند یا مانند آنهاست؟» دگرگونی نمی‌یابد و ارزش به واقعیت، و باید به هست و واژگان اخلاقی به واژگان غیراخلاقی فروکاسته نمی‌شود.

پاسخ برینک این است که بحث مور بر قرائت خاصی از نظریه هست - باید مبتنی است، یعنی نظریه معناشناختی که مستلزم آن است که هیچ ارتباطی از نوع ترادف یا تلازم معنایی میان واژگان اخلاقی و غیراخلاقی وجود نداشته باشد. (Brink, 1989: 152) برینک می‌پذیرد که شکاف هست - باید مانع این‌همانی معنایی میان واژگان

اخلاقی و طبیعی است، اما با جداسازی این‌همانی معنایی از این‌همانی مصداقی مدعی می‌شود اوصاف اخلاقی می‌توانند با اوصاف طبیعی یکی باشند یا به وسیله آنها بر ساخته شده باشند، حتی اگر نتوانند معنای یکسانی داشته باشند.

دیگر طبیعت‌گرایان نیز راهی مشابه را پی گرفتند تا آنجا که برخی گفتند معناشناسی کریپکی- پاتنام استدلال گشوده مور را منسوخ کرد. (Fenske, 1997: 301) خود پاتنام می‌نویسد: «استدلال پرسش گشوده مور از دریافت این نکته ناتوان است که چیزی به نام این‌همانی تألیفی اوصاف (synthetic identity of properties) وجود دارد ... مور اوصاف و مفاهیم را در هم آمیخته است». (Putnam, 1981: 206-207) جیمز ریچارد نیز در نقد استدلال پرسش گشوده می‌گوید اینکه آیا چنین استدلالی کاراً است بستگی به این دارد که طبیعت‌گرایی را چه چیزی بدانیم. اگر آن را نظریه‌ای درباره معنای واژه‌ها بدانیم، مثلاً واژه "خوب" را به معنای "تأمین منافع" بگیریم استدلال مور موجه است. اما طبیعت‌گرایی اخلاقی را می‌توانیم نظریه‌ای بپنداریم درباره اینکه خوبی را مثلاً وصف تأمین منافع یا ارضای خواسته‌های ما می‌داند. (Boyd, 1988: 199)

بدین‌سان طبیعت‌گرایان هم‌ارزی تعریفی میان مفاهیم اخلاقی و طبیعی را رد می‌کنند و به جای آن هم‌ارزی و این‌همانی مصداقی را می‌پذیرند تا از چالش تفاوت نقش شناختی مفاهیم هنجاری و غیرهنجاری و فروکاستن یکی به دیگری، مثلاً تحویل بردن خوبی به وصف و خاصیت "به حداکثر رساندن سودمندی" که از حیث طبیعت‌گرایانه جالب توجه و در خور بررسی باشد، بگریزند. اما این ترفند از سوی مخالفان طبیعت‌گرایی اخلاقی نمی‌تواند مسئله هنجارمندی واژگان اخلاقی را حل کند؛ زیرا مترادف ندانستن واژگان اخلاقی با واژگان طبیعی به مثابه پذیرش محتوای هنجارمندی است، اما یکسان و همانند دانستن مصداقی اوصاف اخلاقی با اوصاف طبیعی به منزله نادیده گرفتن محتوای هنجاری واژگان اخلاقی است. گویی طبیعت‌گرایی میان این دو ملازمه ناسازگار گیر کرده است.

۴. چالش هنجارمندی مضاعف

امروزه بیشتر فیلسوفان زبان، همچون ویگنشتاین، پذیرفته‌اند که معنای یک واژه باز نمودی تصویرگونه از ذات یا وضعیت امور واقعی نیست، بلکه در گرو پیروی از قواعد حاکم بر کاربرد واژگان و بازی زبانی است که معیارهای درست یا اشتباه بودن کاربرد یک واژه‌اند. همین امکان خطا نشانه هنجارمندی آن است؛ زیرا کسی که واژه‌ای را خلاف قاعده و بد به کار می‌برد مرتکب

خطا و اشتباه می‌شود؛ اما اگر معنا برآمده از یک نظم یا گرایش طبیعی غیرهنجاری باشد، کسی که صرفاً از چنین میل و گرایشی منحرف می‌گردد به طور غیرارادی و خودکار دچار خطا و اشتباه نمی‌شود. بنابراین، هر گاه سخن از معنا به میان می‌آید پای محتوای هنجاری واژگان و عبارتها به بحث باز می‌شود. از این‌رو، همه دعاوی معنادار هنجارمندند.

از این نکته برمی‌آید که اگر عبارات و گزاره‌های معنادار محتوای هنجاری دارند، پس هر ادعایی درباره معنای چنین عبارات و گزاره‌هایی خودش دو برابر هنجارمند است. برای نمونه به معنای ادعای الف توجه کنید که:

الف: "ب اخلاقاً برای ج درست است" به این معناست که "ج باید ب را انجام دهد".

عبارت الف از این جهت هنجارمند است که ادعایی معنادار است و مانند همه دعاوی معنادار هنجارمند است. هر ادعایی به شکل "A به معنای B است" چنان‌که پیش‌تر گفتیم، عنصری هنجاری در بر دارد؛ مانند اینکه "خوب به معنای بیشترین سودمندی است". اما ادعاهایی مانند الف یک عنصر هنجاری ثانوی نیز دارد؛ یعنی اضافه و مازاد هنجاری مفهوم اخلاقی که در این ادعای معنادار بیان شده است و نمی‌توانیم برایش مدلول و مابازایی غیرهنجاری بیابیم و آن را به حقیقتی طبیعت‌گرایانه فروبکاهیم. بنابراین، ادعای الف دو مؤلفه هنجارین دارد: یکی برای اینکه شامل واژه "یعنی" یا "به این معنا" است و دیگر برای اینکه مؤلفه‌ای هنجاری را در این مدعای اخلاقی بیان می‌کند، یعنی "ب اخلاقاً برای ج درست است" که از طریق عبارت "ج باید ب را انجام دهد" نمود بیشتری می‌یابد. می‌توانیم این دو مؤلفه هنجارین را به ترتیب هنجارمندی معنایی (semantic normativity) الف و محتوای هنجارمند اخلاقی (moral normative content) آن بنامیم؛ هر جمله‌ای درباره معنای واژگان هنجاری دارای هنجارمندی معنایی و محتوای هنجاری است. این نکته درباره واژگان معرفتی نیز صادق است. این هنجارمندی مضاعف جملاتی مانند الف، چالشی مضاعف پیش روی فیلسوفان کاهش‌گرا می‌نهد. نخست به محتوای هنجارمند اخلاقی جمله الف بنگریم. این جمله ادعا می‌کند "ب اخلاقاً برای ج خوب است" یعنی "ج باید ب را انجام دهد". پرسش این است که این جمله چه چیزی دارد که به این معناست که ج باید ب را انجام دهد؟ این چیز همان محتوای هنجاری است که گمان نمی‌رود بتوانیم آن را به وصفی طبیعی فرو بکاهیم، بی‌آنکه دچار مغالطه طبیعت‌گرایانه نشویم. مؤلفه هنجاری عبارت "ب اخلاقاً برای ج درست است" نمی‌گذارد محتوای اخلاقی‌اش به برداشتی طبیعت‌گرایانه فرو کاسته شود؛ مثلاً به این نظریه سودگرایانه که "ب موجب حداکثر

سودمندی برای ج می‌شود" یا این نظریه گرایش‌گرا که بیشتر مردم در بلندمدت گرایش خواهند داشت تا ج را برای انجام ندادن ب محکوم کنند". زیرا عبارت نخست جمله الف هر معنایی را که برساند با معنایی که مؤلفه دوم می‌رساند بسیار متفاوت است. مؤلفه دوم می‌گوید "ج باید عمل ب را انجام دهد" و این چیزی است که نمی‌توانیم آن را به توصیف صرف شرایط و اوضاع و احوال غیرهنجاری فرو بکاهیم.

اگر طبیعت‌گرا با این استدلال موافق باشد، گویی همین نکته او را به سوی این مدعا می‌راند که واژگان هنجاری و توصیفی هرگز نمی‌توانند معنایی برابر داشته باشند، اما می‌توانند مصداق و مدلولی یکسان و معادل داشته باشند؛ یعنی اگر مضمون هنجاری یک عبارت اخلاقی، مانند "ب اخلاقاً برای ج درست است" را نتوانیم به مجموعه‌ای از واقعیت‌های طبیعی فرو بکاهیم — نکته‌ای که طبیعت‌گرا را وادار در وهله نخست ترادف و هم‌معنایی واژگان اخلاقی با واژگان طبیعی را از هم‌مصدیقی و هم‌مدلولی‌شان جدا سازد — آنگاه فیلسوف اخلاق یا فیلسوف زبان نمی‌تواند آن را به مجموعه‌ای از واقعیت‌های طبیعی تقلیل دهد. این تغییر سیاق و زمینه از فلسفه اخلاق به فلسفه زبان در این حقیقت آشکار کمترین تغییری پدید نخواهد آورد.

باری، ماهیت یک‌ه و یگانه واژگان اخلاقی مانع فروکاهش آن به واژگان طبیعی می‌شود. چنین می‌نماید که طبیعت‌گرا باید به نظریه کاهش‌ناپذیری معنا تن در دهد، وگرنه دچار مغالطه طبیعت‌گرایانه می‌شود. اما همان انگیزه‌ای که طبیعت‌گرا را به جای قبول ترادف و هم‌معنایی واژه‌های هنجارمند و طبیعی به سوی پذیرش هم‌مصدیقی و هم‌گسترگی‌شان می‌راند باید همچنین او را به سوی رد خوانش‌های کاهش‌گرایانه از معنای جمله‌های هنجارمند مانند جمله الف بکشانند. بدین‌سان، دیگر هر انگیزه‌ای برای کاهش‌گرایی از میان می‌رود؛ زیرا مدعای کاهش‌گرایی این است که تنها ویژگی‌هایی مشروع و پذیرفته‌اند که از حیث طبیعت‌گرایانه توصیف‌پذیر باشند. بنابراین، اگر قرار است واژگان هنجارمند از آبرو و احترامی برخوردار باشند باید با واژگان طبیعت‌گرایانه هم‌مصدیق و هم‌مدلول شوند؛ یعنی قابل فروکاهش به آن باشند. تنها واقعیت‌های طبیعت‌گرایانه از حیث علی‌اثر بخش‌اند و به همین سبب یک جهان‌بینی علمی آنها را پشتیبانی می‌کند. اما اگر چنان‌که دیدیم، این مدعا به مغالطه طبیعت‌گرایانه بینجامد و کاهش‌گرا ناگزیر شود بپذیرد که واژگان اخلاقی معنادار اما کاهش‌ناپذیر است، آنگاه استدلال‌هایش برای کاهش‌گرایی در اخلاق دیگر نمی‌توانند خرسندکننده باشند و مدعای طبیعت‌گرایانه‌اش دچار تعارض و ناسازگاری می‌شود.

برخی از طبیعت‌گرایان در پاسخ به این چالش کوشیده‌اند با عبارت‌پردازی جدید و بازسازی استدلال‌های کاهش‌گرایانه دوباره بر اهمیت و حتی لزوم کاهش طبیعت‌گرایانه اخلاق تأکید کنند، چنان‌که هارمن گفته است "هیچ راهی نداریم که دعاوی معناشناختی را به نحو تجربی بیازماییم، مگر آنکه قابل فروکاهش به دعاوی طبیعت‌گرایانه باشند". استراگون نیز تأکید کرده است "اگر بپذیریم حقایق معناشناختی کاهش‌ناپذیری وجود دارد و در این خصوص عقب‌نشینی کنیم، دیگر بی‌گمان به سختی می‌توانیم معرفت معناشناختی را با هر نظریه‌ای شبیه نظریه علّی معرفت، که گویی برای مورد دیگر مقبول می‌نماید، سازگار و هم‌خوان کنیم و به گفته پاتنام "تبیینی کلاً علّی از دلالت به کار بندیم". (Putnam, 1975: 290) پیداست که چنین گفته‌هایی به طور تلویحی از تعارض مدعای کاهش‌گرایی طبیعت‌گرایانه و استدلال‌آوری برای لزوم قرائتی کاهش‌گرایانه از معنای جملاتی مانند الف از یک سو، و پرهیز از مغالطه طبیعت‌گرایانه و تن دادن به واژگان معنایی مقبول اما کاهش‌ناپذیر خبر می‌دهد، دلیلش چنان‌که پیش‌تر گفتیم، این است که هنجارمندی معنا سَدّ راه هر گونه تبیین و خوانش کاهش‌گرایانه از واژگان هنجاری است. امکان خطا تنها بر پایه نظریه هنجارمندی معنا توجیه می‌شود. کسی که واژه‌ای را بد به کار می‌برد مرتکب اشتباه شده است. اما توجیه خطا و اشتباه بنا به تبیین‌های معنایی طبیعی‌شده ناکام می‌ماند؛ زیرا صرف انحراف از یک میل و گرایش، به طور خودکار و غیرارادی خطا به شمار نمی‌آید. امکان خطا از ویژگی‌های معنایی است که، به گفته لوور، نظریه‌های طبیعت‌گرایانه نمی‌توانند دلیلی برای آنها بیاورند. (Loewer, 1997: 121) برخلاف نظریه هنجارمندی معنایی که در دل خود امکان خطا را جای داده و به همین سبب مانعی بزرگ بر سر راه نظریه‌های معنایی طبیعی‌شده (naturalized semantic theories) است.

۵. فرض محتوای هنجاری غیرمعنایی

تبیین دیگری از هنجارمندی خوبی اخلاقی را می‌توانیم فرض کنیم که کاهش‌گرا ممکن است به آن چنگ زند تا چالش هنجارمندی را حل کند؛ هرچند هیچ کاهش‌گرایی عملاً از این تبیین پشتیبانی نکرده و تنها در حدّ یک فرض برای نشان دادن همه چاره‌جویی‌های احتمالی مطرح شده است. این تبیین می‌گوید مازاد و باقی‌مانده هنجاری کاهش‌نیافته واژگان اخلاقی از اوصاف و ویژگی‌های معنای واژه اخلاقی نیست، بلکه نمایانگر خاصیت غیرمعنایی آن است. برای مثال، فرض کنید ما ادعا می‌کنیم واژه "خوب" بر به حداکثر رساندن سودمندی دلالت می‌کند و با آن یکسان و برابر می‌شود. با این همه ممکن است ادعا کنیم هنجارمندی خوبی یک خصیصه معنای

واژه "خوب" نیست بلکه هنجارمندی خوبی بیانگر توانایی خوبی به برانگیختن کسانی است که خوب را (به معنای موجب بیشترین سود شدن) ادراک می‌کنند و سبب می‌شود انسان‌های اخلاقی عادی برای کسب خوبی دست به کار شوند.

این ترفند برای حل مسئله هنجارمندی مشکل نخستین را رفع می‌کند؛ زیرا اگر واژگان اخلاقی مطلقاً معنای هنجارمندی نداشته باشند، آنگاه هیچ مشکلی ندارد که بگوییم چنین واژگانی با واژگان طبیعی یا عبارتی مانند "موجب بیشترین سودمندی شدن" یا "پدیدآمده از یک سازوکار باورساز اعتمادپذیر" (reliable belief-forming mechanism) بر پایه نظریه برون‌گرایانه و علی توجیه معرفتی مترادف‌اند.

اما این پاسخ بی‌گمان بسیاری از فرااخلاق‌گرایان را به شگفتی و می‌دارد، زیرا برای مفاهیم اخلاقی محتوای هنجاری قائل‌اند. وانگهی، اگر طبیعت‌گرایان نیز چنین نمی‌پنداشتند، برای گریز از پرسش گشوده‌مور و مغالطه طبیعت‌گرایانه این همه به درد سر نمی‌افتادند. پیداست انکار اینکه مفاهیم اخلاقی محتوای هنجاری دارند به منزله ایستادن در برابر اجماع تثبیت‌شده فیلسوفان بر سر محتوای هنجاری واژگان اخلاقی است، نه صرفاً بیان دیدگاهی مخالف در برابر اجماعی فرضی و پنداری. به همین دلیل سنگینی بار زدودن چنین دردسری بر دوش کسی است که محتوای هنجاری مفاهیم اخلاقی را انکار می‌کند. این دقیقاً همان دردسری است که حامی راه‌حل و ترفند پیشنهادی با آن رو به روست. این راه‌حل می‌گوید هنجارمندی واژگان اخلاقی مانند "خوب"، "درست"، "عقلانی" ویژگی معنای این واژه‌ها نیست. چرا هنجارمندی را مشخصه معنا نمی‌دانند؟ زیرا نظریه معنا نمی‌تواند محتوای هنجاری واژگان اخلاقی را فرو بکاهد. بنابراین، اگر قرار است کاهش‌گرایی تمام و کمال باشیم، باید ادعا کنیم وقتی که می‌گوییم "آزار و اذیت گربه‌ها غیراخلاقی است" یا "اعتقاد به طالع‌بینی ناعقلانی است" هیچ ادعای هنجاری یا ارزشی‌ای نکرده‌ایم. اما یاوه بودن این ادعا نیز مشهود است؛ به ویژه هنگامی که می‌گوییم مثلاً "آدم‌کشی اشتباه است" پیداست جمله‌ای بر زبان آورده‌ایم که آشکارا معنایی ارزشی دارد و بدین معناست که آدم‌کشی نادرست است و این ادعایی است هنجارین.

یکسان پنداشتن هنجارمندی با واقعیتی طبیعی (مثلاً توانایی برانگیختن) مستلزم این است که بپذیریم آن واقعیت طبیعی فی‌نفسه انگیزه‌بخشی، دلیل‌آفرینی یا ویژگی هنجارمند دیگری دارد و بدین‌سان به ارزش‌های عینی یا موجوداتی فی‌نفسه تجویزی یا نوعی خاص از اوصاف طبیعی تن در دهیم که ویژگی ارزشی و هنجاری دارند.

پیداست که چنین مدعا و باوری به دیده اکثریت فیلسوفان و فرااخلاق‌شناسان (Mackie, 1997: 40) باطل و کاذب است. این نکته نشان می‌دهد همان دلیلی که مانع از فروکاسته شدن مازاد هنجاری واژگان اخلاقی در درون نظریه معنا می‌شود بی‌گمان مانع فروکاسته شدن آنها به بیرون از نظریه معنا، مانند نظریه هم‌مصادقی، می‌گردد و کوشش برای فروکاستن محتوای هنجاری اخلاق را ناکام می‌سازد؛ زیرا گفتن اینکه انسان‌ها بالضرورة به انجام دادن رفتار ب برانگیخته شده‌اند هم‌پایه این رفتار نیست که رفتار ب خوب است، یا اینکه انسان‌ها باید رفتار ب را انجام دهند. تبیین سرچشمه‌ها و خاستگاه‌های هنجارمندی بر پایه علت‌های طبیعی تحریک‌کننده یک رفتار می‌تواند بگوید که چرا ما چنین رفتار می‌کنیم. اما این صرفاً بیانی توصیفی از نظم‌های طبیعی رفتار ماست که به خودی خود و فی‌نفسه نمی‌تواند توجیهی برای رفتار باشد. یک نظریه تبیینی (explanatory) هرگز نمی‌تواند نقش یک نظریه توجیهی (justificatory) را برآورد. هر گونه کوششی برای فروکاستن رفتار اخلاقی به علل و انگیزه‌های طبیعی موجد آن رفتار (مانند توانایی برای برانگیختن) به مثابه تهی کردن رفتارهای اخلاقی از محتوای هنجاری‌شان است. اگر نظریه‌ای تبیینی و توصیفی به ما نشان دهد که غرایز اخلاقی ما آن قدر قوی‌اند که می‌توانند ما را به حرکت وادارند و ملزم کنند که دست به رفتارهایی بزنیم که چه بسا مایه بدبختی‌مان شوند، ما هرگز فکر نمی‌کنیم که رفتار و کرداری موجه انجام داده‌ایم و گریبانمان یکسره از مسئولیت ارتکاب آن رهاست.

۶. وانهادن هنجارمندی به نظریه عقلانیت عملی

بسیاری از کاهش‌گرایان درباره دلایل اخلاقی رفتارها موضعی برون‌گرایانه دارند و معتقدند حقایق اخلاقی فی‌نفسه و بذاته دلیل‌آفرین نیستند و منکر آنند که مکلف بودن نسبت به عمل و رفتار ب مستلزم این است که دلیلی برای انجام دادن عمل ب داشته باشیم. حقایق اخلاقی فی‌نفسه راهنمای عمل نیستند و دلیلی به دست نمی‌دهند که عملی را انجام دهیم یا ندهیم. اگر هنجارمندی اخلاقی وجود داشته باشد و چنانچه توجیهی برای رفتار اخلاقی در کار باشد، از حقایق یا هویتی اخلاقی سرچشمه نمی‌گیرند، بلکه از نظریه ما درباره دلایل یا عقلانیت برمی‌خیزند.

بدین‌سان طبیعت‌گرا می‌تواند ادعا کند که مازاد هنجاری در دسرساز واژگان اخلاقی از اوصاف و ویژگی‌های معنای واژگان هنجارمند نیست و نباید برای توضیح و تبیین این مازاد هنجاری پای حقایق طبیعت‌گرایانه (غیرمعنایی) را به میان آوریم؛ بلکه باید

آن را به حوزه عقل عملی برانیم. صرف این حقیقت که عملی بیشترین سود را در پی خواهد داشت فی نفسه به فاعل خود دلیلی برای انجام دادنش نمی‌دهد؛ اما یک نظریه جامع درباره عقلانیت می‌تواند نشان دهد که برخی کنش‌گران بلکه چه بسا بیشتر انسان‌ها در واقع دلیل دارند برای آنکه کارهایی را انجام دهند که بیشترین سودمندی را در پی دارد. از این‌رو، خود آن کارها فی‌نفسه دلیل‌آفرین نیستند و صرف این حقیقت که چنین کارهایی بیشترین سودمندی را در پی دارند نمی‌تواند همه عاقلان را به عمل وادارد و به آنها دلیلی دهد که آن کارها را بدون توجه به مجموعه انگیزه‌های ذهنی‌شان انجام دهند. البته آدمیان متناسب با دغدغه‌های انسانی ویژه خود دلیلی برای پرداختن به چنین کارهایی دارند. بنابراین، آن محتوا و مازاد هنجاری را باید به نظریه کلی عقل عملی ارجاع دهیم و بپذیریم که هیچ هنجارمندی اخلاقی ویژه‌ای وجود ندارد و اخلاق و معرفت‌شناسی و دیگر دانش‌های هنجارین فی حد ذاته هیچ‌گونه محتوا و درون‌مایه هنجاری یا ارزشی یگانه‌ای در بر ندارند و همه هنجارمندی‌ها از عقل عملی سرچشمه می‌گیرد.

چنین می‌نماید که این راه‌حل کاهش‌گرایان نیز جدای از معضل اصلی انکار محتوای هنجارین داشتن مفاهیم اخلاقی مشکلاتی دارد. از جمله اینکه ممکن است بپذیریم یک فرد همواره دلیلی برای تکالیف و الزامات اخلاقی نداشته باشد. بنا به این دیدگاه، که اخلاق فی‌نفسه هنجاری نیست و هر گونه هنجارمندی به حوزه عقل عملی انتقال می‌یابد، اگر چنین کسی تکالیف اخلاقی‌اش را انجام ندهد، خود را در معرض هیچ‌گونه نقد هنجاری قرار نداده است؛ زیرا اخلاق فی حد ذاته هنجاری نیست و کسی که دلیلی برای پیروی از تکالیف اخلاقی‌اش ندارد و به آن مبادرت نمی‌ورزد مرتکب هیچ اشتباه هنجاری‌ای نشده است و درخور نقد و ذم نیست. اما پذیرش چنین چیزی دشوار است. به گفته برینک، حتی اگر در خصوص دلایل اخلاقی برون‌گرا باشیم و حقایق اخلاقی را دلیل‌آفرین ندانیم، باز هم می‌توانیم بر کسی که از تکالیف اخلاقی‌اش سرپیچی می‌کند خرده بگیریم حتی اگر نتوانیم همواره بر او اتهام ناعقلانیت بزنیم. (Brink, 1989: 75) این خرده‌گیری و سرزنش کردن در صورتی بجاست که هنجارمندی اخلاقی ذاتی وجود داشته باشد تا بر پایه آن بتوانیم درباره رفتار کسی داوری ارزشی و هنجاری کنیم و او را بی‌اخلاق ببنداریم. این مشکلی است که کاهش‌گرا نمی‌تواند با وانهادن کل هنجارمندی به حوزه نظریه عقل عملی از آن بگریزد. حتی اگر با کاهش‌گرا همدل شویم و بپذیریم که اخلاق فی‌نفسه هنجاری

نیست، باز هم باید به محتوا و مازاد هنجاری بپردازد که به حوزه نظریه عقل عملی رانده است و باید به گونه‌ای آن را با نظریه عقل عملی فرو بکاهد تا از دردسرش رهایی یابد و رؤیای طبیعت‌گرایانه و کاهش‌گرایانه‌اش تحقق یابد. تا هنگامی که محتوای هنجاری همچنان کاهش نیافته است چنین رؤیایی تحقق نخواهد یافت و وانهادن آن به نظریه‌های غیرمعنایی و برون‌گرایانه دردی را دوا نخواهد کرد.

باری، از بحث کنونی برمی‌آید که در حوزه‌های اخلاق، معرفت‌شناسی، معناشناسی و مانند اینها نمی‌توانیم به سادگی یک حقیقت هنجاری را با مجموعه‌ای از حقایق طبیعی و فیزیکی برابر ببنداریم و روشن نیست چرا حوزه عقل عملی را باید چیزی جداگانه و متمایز بدانیم و چرا اگر بکوشیم از طریق نظریه عقل عملی محتوای هنجاری را به مجموعه‌ای از حقایق فیزیکی فرو بکاهیم همین مشکلات پیش خواهد آمد؟ اگر فرض کنید من دلیل قاطعی دارم که سودمندی را به بیشترین حد ممکن برسانم، آیا می‌توانم این را به حقیقتی طبیعی مثلاً به خواست و میل من برای به حداکثر رساندن سودمندی فرو بکاهم؟ اگر بتوانم چنین کنم و خواستم این باشد که بخواهم سودمندی را به حداکثر برسانم، باز هم جا دارد بپرسم که آیا چنین خواست و خواهشی مرا ملزم می‌کند که باید سود را به حداکثر برسانم؟ چنین می‌نماید که هر ترفندی برای تحویل و کاستن محتوای هنجاری اخلاق به حقیقتی طبیعی و غیرهنجاری و غیرارزشی سرانجام به شکست می‌انجامد و چاره‌ای جز پذیرش محتوای هنجاری و ارزشی اخلاق و دانش‌های همگن دیگر مانند معرفت‌شناسی و معناشناسی نیست. اگر کاهش‌گرا می‌توانست نشان دهد که مفاهیم اخلاقی، معرفت‌شناختی، معناشناختی و دیگر معرفت‌های هنجارین هیچ محتوای هنجاری و ارزشی ندارند و چنانچه می‌توانست اثبات کند که هنجارمندی عقلانیت عملی را می‌تواند به حقایق طبیعت‌گرایانه فرو بکاهد، آنگاه شاید می‌توانست مدعی شود که تحویل و کاهش طبیعت‌گرایانه کامیابی از اخلاق به دست داده است؛ اما گویی نظریه‌های کاهش‌گرایانه اخلاق چشم‌انداز چندان روشن و خرسندکننده‌ای ندارند و چنگی به دل هنجارگرایان اخلاقی نمی‌زنند.

فهرست منابع

۱. فتحی‌زاده، مرتضی (۱۳۸۹). "آموزه‌های واقع‌گرایی علمی و براهین مؤید آن"، در: پژوهش‌های فلسفی - کلامی، س ۱۲، ش ۴۵، ص ۱۳۹-۱۶۰.

2. Black, R. (1989–90). "Moral Scepticism and Inductive Scepticism", in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 90, pp. 65-82.
3. Boyd, R. N. (1988). "How to Be a Moral Realist", in: G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 181-228.
4. Brink, D. O. (1989). *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, New York: Cambridge University Press.
5. Broad, C. D. (1946). "Some of the Main Problems of Ethics", in: *Philosophy*, vol 21, pp. 99-117.
6. Darwall, S., Gibbard, A. and Railton P. (1992). "Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends", *The Philosophical Review*, vol. 101, pp.115-189.
7. Fenske, W. (1997). "Non-Cognitivism: A New Defense", *The Journal of Value Inquiry*, vol. 31, pp. 301-309.
8. Harman, G. (1986). "Moral Explanations of Natural Facts – Can Moral Claims Be Tested Against Moral Reality?", *The Southern Journal of Philosophy*, Suppl. 24, pp. 57-68.
9. Jeremy, Randelkoon (2006). "An Argument Against Reduction in Morality and Epistemology", in: *Philosophical Investigations* 29, pp. 250-274.
10. Kornblith, H. (1999). "In Defense of Naturalized Epistemology", in: J. Greco and E. Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Malden, MA: Blackwell Publishers, pp.158-169.
11. Loewer, B. (1997). "A Guide to Naturalizing Semantics", in: B. Hale and C. Wright (eds.), *a Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 108-126.
12. Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
13. Putnam, H. (1975). *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
14. Putnam, H. (1981). *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
15. Rachels, J. (2000). "Naturalism", in: H. LaFollette (ed.), *the Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden, MA: Blackwell Publishers, pp. 74-91.
16. Railton, P. (1993). "What the Non-Cognitivist Helps Us to See the Naturalist Must Help Us to Explain" In: J. Haldane and C. Wright (eds.), *Reality, Representation, and Projection*, New York: Oxford University Press, pp.279-299.
17. Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
18. Sellars, W. (1980). "A Semantical Solution of the Mind-Body Problem" in: J. F. Sicha (ed.), *Pure Pragmatics and Possible Worlds: The Early Essays of Wilfrid Sellars*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, pp. 219-256.

پیمان‌شکنی و گونه‌های آن در شاهنامه و متون مزداپرستی

* حسین حیدری

** محدثه قاسم‌پور

چکیده

در جهان کهن، که نهادهای حقوقی و سیاسی استواری در ارتباطات افراد و جوامع با یکدیگر حاکم نبود، آیین پیمان و سوگند با پشتوانه باورهای متافیزیکی و دینی تأثیر بی‌نظیری در حفظ نظم اخلاقی و اجتماعی داشت. کارکرد نهاد پیمان در ادیان ایران باستان با باور به خودآگاهی عناصر اصلی طبیعت پیوند یافت، چنان‌که اعتقاد به خدای میترا در هند و ایران قدیم و آیین‌هایی از قبیل ور آتش و ور آب رواج پیدا کرد. این مقاله، سیر تحولی باورهای مربوط به پیمان را در وداها، گات‌ها، اوستای نو و متون پهلوی گزارش کرده، انواع پیمان‌ها و خصوصیات آنها را بیان می‌کند. سپس به جایگاه این آیین در شاهنامه فردوسی می‌پردازد. تطبیق ویژگی‌های پیمان در متون مزدایی و شاهنامه نشان می‌دهد که در متون مزدایی، برخلاف شاهنامه، پیامدها و کیفرهای پیمان‌شکنی عمدتاً این‌جهانی و طبیعی است و ناظران پیمان‌ها در متون مزدایی ایزدان مهر، بهرام، رشن، وارونه و نیز آب و آتش هستند ولی در شاهنامه خداوند ناظر و ضامن پیوندهاست. در همه این متون التزام به پیمان با اشون و دروند لازم است و حتی اهریمن نیز به پیمان خود وفادار است. از انواع پیمان‌ها (گفتارپیمان، دست‌پیمان، گوسفندپیمان، گاوپیمان، مردم‌پیمان و کشتزارپیمان)، شاهنامه گفتارپیمان و دست‌پیمان را اقتباس کرده، اما گونه سومی (نوشتارپیمان) را بر آن افزوده است. در متون مزدایی از یازده گونه پیمان، پیمان بین همسران کمترین اهمیت را نسبت به همسایگان، خویشاوندان و ... دارد و بالاترین اهمیت از آن پیمان هم‌کیشان است، ولی در شاهنامه چنین نیست. شاهنامه ترکیبی از جهان‌بینی مزداپرستی و اسلامی را به باورهای ایرانیان باستان نسبت داده است و به رغم ارزش بی‌همتای آن آیین عقاید مزدپرستان نیست.

کلیدواژه‌ها: اوستا، آیین‌های پیمان، ایزد مهر، ایزد بهرام، متون پهلوی، شاهنامه.

* استادیار دانشگاه کاشان، گروه ادیان و فلسفه.

** کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه کاشان.

دیباچه

پیمان، قرارداد و قولی بین دو طرف (انسان با انسان یا انسان با خدا و دیگر موجودات) است، مشروط به اینکه طرفین خود را ملزم به اجرای سخنی یا عملی نشان دهند. پیشینه مفهوم عهد و پیمان به آغاز حیات بشر باز می‌گردد. انسان‌ها در روابط اجتماعی ناگزیر به پای‌بندی یا عدم التزام به وعده‌های خود هستند. حتی هر انسانی در خلوت خود نیز به خود وعده می‌دهد و با خود در انجام کاری پیمان می‌بندد. در ارتباطات اجتماعی جوامع قدیم که آدمیان همواره در تنازع بقا بودند و هنوز نهادهای قانونی و حکومتی تثبیت‌شده‌ای وجود نداشت، نهاد عهد و پیمان، در روابط خانوادگی، سیاسی و اجتماعی مهم‌ترین کارکرد را داشت. در میان ایرانیان باستان، که عمدتاً زندگی قبیله‌ای داشتند، پای‌بندی به پیمان‌ها پشتوانه متافیزیکی و آیینی مستحکمی یافت.

پیمان، در زبان پهلوی paymān به معنای اندازه، دوره، میانه‌روی و عهدنامه است (Mackenzie, 1971: 67) و در اوستایی miθra- به معنای قرارداد، پیمان و میثاق است. (Avesta Reader, 1911: 253) واژه میثره در گات‌ها، یسنه، ۵/۴۶ به شکل miθrōiḇyo به معنای وظیفه مذهبی و تکلیف دینی آمده است. (یشت‌ها، ۱/۴۹۴) به هر شکل نام میترا به صورت ایزدی متشخص نخستین بار در لوحی گلی مربوط به قرن ۱۴ پ. م. یافته شده است. این لوح محتوی پیمانی میان هیتی‌ها و میتانی‌هاست که در آن از میترا و خدای آسمان برای پایداری این پیمان کمک خواسته شده است. (ورمازن، ۱۳۷۲: ۱۵، ۱۶)

در اینجا لازم است دو واژه «پیمان» و «سوگند» را از هم جدا کنیم. سوگند عملی یک‌طرفه است، اما پیمان، چنان‌که گفتیم، بین دو یا چند نفر صورت می‌گیرد.^۱ بر اساس پای‌بندی به پیمان و سوگند مردم در اوستا به دو دسته تقسیم می‌شوند: اشون که پیرو راستی و نگهدار اشته هستند؛ و دروگونت که پیرو دروغ به شمار می‌روند. لزوم عمل به وعده داده‌شده، یکی از مهم‌ترین نشانه‌های پای‌بندی به اشته، مورد توجه قانون‌گذاران بوده است. ظاهراً دو نوع قول وجود داشته است: یکی سوگند رسمی که گویا ورونه (احتمالاً از ریشه هندواروپایی ver- به معنای بستن و گره زدن) نامیده می‌شد و هر کس با ادای آن خود را به کردن یا نکردن کاری ملزم می‌کرد. گونه دوم قول، پیمان یا میثره است که دو نفر به واسطه آن با هم بر سر چیزی توافق می‌کردند. لفظ «میتره» از ریشه mei به معنای تعهد کردن و پیمان بستن است. (شایگان، ۱۳۴۶: ۵۷/۱) بنابراین، در میان آریایی‌ها، میتره خدای پیمان است. به میتره صفت Yatayuj-

jana را داده‌اند که به معنای پیونددهنده ابنای بشر به یکدیگر است. (Macdonel, 29: 1879) او علاوه بر این آسمان و زمین را نیز حمایت می‌کند و تمام آریایی‌ها او را می‌ستودند. در سرود ۶۰ از مندله سوم ریگ‌ودا آمده است:

میتره چون به سخن درآید، مردم را به کار برمی‌انگیزد، میتره زمین و آسمان را نگه می‌دارد. میتره مردم را با چشمانی که بسته نمی‌شود، می‌نگرد. (جلالی نایینی، ۱۳۴۸: ۲۷؛ و نیز نک: چاوه، ۱۳۹۱: ۶۰)

در هر صورت، در اقوام کهن هندوایرانی معتقد بودند در قولی که بر زبان رانده می‌شود، نیرویی پنهانی وجود دارد و این نیرو را به منزله ایزدی می‌پنداشتند که شخص درست‌کار را که بر سر قول خود مانده تقویت می‌کرد، ولی دروغ‌زنی را که پیمان می‌شکست، نابود می‌ساخت. از این‌رو هر گاه کسی متهم می‌شد که قولش را شکسته است، اگر قولش از گونه سوگند بود، باید «ور آب»^۲ انجام می‌داد تا ورونه بی‌گناهی او را اثبات کند، و اگر قولش از گونه پیمان بود باید «ور آتش»^۳ انجام می‌داد تا میثره بر بی‌گناهی او صحنه گذارد. (بویس، ۱۳۸۱: ۳۱، ۳۲)

تصور و تصدیق این‌گونه باورها برای امروزیان، به‌ویژه پیروان ادیان ابراهیمی که خداوند را فعال مایشاء می‌دانند و بعضاً به قانون علیت باور ندارند، سخت است، ولی پذیرش آن در دنیای کهن، به خصوص ایرانیان باستان که مانند هندوان در قانون کرمه و تناسخ که به نتایج طبیعی اعمال بدون استثنا قائل بودند و خدایان را نیز تابع آنها می‌پنداشتند، آسان می‌نموده است. همچنین باور به شعورمندی و خودآگاهی همه کائنات، به ویژه عناصر اربعه، در ادیان ابتدایی و قدیم خودبه‌خود چنین باوری را در پی دارد.

بنا بر باورهای کهن، در پیمان نیرویی سترگ و جادویی وجود دارد که حتی اهریمن نیز پس از پیمان بستن، توان شکستن آن را ندارد. (قنبری، ۱۳۸۵: ۱۱۹، ۱۲۲)

هرمزد به اهریمن گفت که زمان کن تا کارزار را بدین پیمان به نه هزار سال فراز افکنیم: زیرا دانست که بدین زمان کردن اهریمن را از کار بیفگند. آنگاه، اهریمن به سبب نادیدن فرجام (کار)، بدان پیمان هم‌داستان شد ... هرمزد این را نیز به همه - آگاهی دانست که در این نه هزار (سال)، سه هزار سال همه به کام هرمزد رود، سه هزار سال، در آمیختگی، کام هرمزد و اهریمن هر دو رود (و) بدان فرجامین نبرد، اهریمن را ناکار توان کردن و پتیارگی را از آفرینش بازداشتن. پس، هرمزد آهوئور فراز سرود. چون یثا آهوئوریوی بیست و یک واژه را بخواند، فرجام پیروزی خویش و از کارافتادگی اهریمن و نابودی دیوان و روز رستاخیز و تن

پسین و بی پتیارگی جاودانه آفرینش را به اهریمن نشان داد. اهریمن چون از کارافتادگی خویش و نابودی همه دیوان را دید، گیج و بی‌حس شد و به (جهان تاریکی باز افتاد. (بندهش/۱)

چنان که می‌بینیم، اهریمن با اینکه می‌دانست نابود خواهد شد، اما نتوانست پیمان خود را بشکند.

واژه «مهر» به تدریج در فارسی دری به معنای خورشید و مهربانی دگرگونی یافته است.^۴ ارتباط معنای خورشید با مهربانی، در ادامه رابطه ایزد مهر و خورشید، شایسته توجه است. همه طیف معنایی مهر را در شعر مسعود سعد سلمان می‌یابیم:

روز مهر و ماه مهر و جشن فرخ مهرگان مهر بفضای ای نگار مهرجوی مهربان
(پورداوود، ۱۳۳۷)

با این مقدمه، به سراغ متون مزدایی می‌رویم تا اهمیت پیمان‌شناسی، انواع پیمان‌ها و ایزدان نگهبان پیمان را برشمرد، میزان تأثیرپذیری و امانتداری شاهنامه را در این متون و باورها بررسی کنیم.

الف. پیمان و نگهداری آن در متون مزدایی

وندیداد در خصوص اهمیت پیمان می‌گوید: «هر گاه دو تن، پیمان بستند، باید به آن عمل کنند» (وندیداد، ۴۴/۴) و توصیه شده است که پیمان هرگز شکسته نشود. اهورامزدا در این باره به زرتشت می‌فرماید:

تو نباید مهر و پیمان بشکنی نه آن (پیمانی که) تو با یک دروغ‌پرست و
نه آنکه تو با یک راستی‌پرست بستی، زیرا معاهده با هر دو درست است،
خواه دروغ‌پرست خواه راستی‌پرست. (یشت ۲/۱۰)

این پای‌بندی به پیمان را در متون پهلوی نیز می‌یابیم؛ ارداویراف، مردی را می‌بیند که به دلیل پیمان‌شکنی با اهلوان و دروندان در دوزخ افتاده است. (ارداویراف‌نامه/۵۲) در کتاب نهم دینکرد آمده است که پیمان با اشون و دروند محترم است (دینکرد ۹، سوتکر نسک، ۲۷/۱۱)، حتی اگر این پیمان با زن جهی بسته شده باشد. اورمزد به زرتشت می‌فرماید که با زن بدکار ازدواج مکن، اما اگر کردی او را رها مکن، چون این کار پیمان‌شکنی است، و پیمان‌شکن در دوزخ بی‌فرزند به شمار می‌رود. (دینکرد ۹، سوتکر نسک، ۵/۱۹، ۶؛ دینکرد ۷۸/۳)

۱. ایزدان نگهبان پیمان در متون مزدایی

چنان که ذکر شد، «پیمان شکنی به نوعی برهم‌زننده اشته یا نظم اخلاقی است. چون پیمان‌ها هستند که جامعه را نگاه می‌دارند و عدول از پیمان آشفستگی در آیین‌ها و روش‌های منظم جامعه را در پی دارد». (قنبری، ۱۳۸۵: ۱۲۰) از این‌رو در اوستا، ایزدانی نام برده شده‌اند که ضد پیمان شکنی هستند؛ مانند مهر که هر گاه دو نفر به حمایت هم برخیزند، مهر را می‌خوانند. (یشت ۸۴/۱۰)

چنان که ذکر شد، پیشینه نام مهر به کهن‌ترین کتاب مقدس موجود جهان (وداها) می‌رسد که یادگار باورهای‌های اقوام آریایی است. اینکه در وداها یکی از سرودها به میتره اختصاص دارد، می‌تواند به این معنا باشد که در دوران نوشته شدن سرودهای ودایی مناسک مذهبی و اعمال رازآمیز جادویی - که ورونه نمایانگر آن است - بر اخلاقیات اجتماعی و مشارکت جمعی اولویت داشته است. (به نقل از: چاوه، ۱۳۹۱: ۶۰)

مهر، در اوستا، در شایستگی ستایش هم‌رتبه اهوره‌مزداست:

اهوره‌مزدا به سپیتمان زرتشت گفت: ای سپیتمان، بدان هنگام که من مهر فراخ چراگاه را هستی بخشیدم، او را در شایستگی ستایش و برازندگی نیایش، برابر خود - که اهوره‌مزدایم - بیافریدم. ای سپیتمان، مهر دروج {پیمان‌شکن} گناهکار، سراسر کشور را ویران کند. او همچون یکصد تن آلوده به گناه کید و کشنده اشون مرد است. (مهر یشت، کرده ۲۰۱) آن که چالاک‌ترین چالاکان، پیمان‌شناس‌ترین پیمان‌شناسان، دلیرترین دلیران، زبان‌آورترین زبان‌آوران و گشایش‌بخش‌ترین گشایش‌بخشان است. آن که گله و رمه بخشد. آن که شهر یاری بخشد. آن که پسران بخشد. آن که زندگی بخشد. آن که بهروزی بخشد. آن که دهش اشته بخشد ... (همان، کرده ۶۵)

مهر از کلام راستین آگاه است و با هزار گوش و هزار چشم مراقب همه جاست و هرگز به خواب نمی‌رود. (یشت ۱۰/ابتدای هر کرده) او بر همه کشورها نظر می‌اندازد؛ هرگز فریفته نمی‌شود و هیچ کس در هیچ مقامی نمی‌تواند به او دروغ بگوید. چون مهر او را می‌بیند و اگر بزرگ خانه، بزرگ ده، بزرگ ناحیه و یا بزرگ کشور باشد مهر آنجا و بزرگان آن را نابود می‌کند. (یشت ۵/۱۰، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۰۷) مهر با داشتن هزار چشم و هزار گوش هرگز فریب نمی‌خورد و مراقب پیمان‌شکنان است. او قوی و پیروزمند است و غضبناک و آزرده به سوی پیمان‌شکنان می‌رود و با دست‌های بلندش آنها را در شرق و غرب زمین به دام می‌اندازد. (یشت ۵/۱۰، ۱۹، ۸۲، ۱۰۴) مهر

کسانی را که از راستی منحرف شده‌اند و می‌پندارند که مهر آنها را نمی‌بیند گرفتار می‌کند. او نه تنها به پیمان‌شکنان پاداش و نیرو نمی‌دهد، بلکه قوت آنها را نیز می‌گیرد. ابزار پیکار پیمان‌شکنان بر اثر خشم مهر بی‌اثر می‌شود. او از پیمان‌شکنان انتقام می‌گیرد. هر گاه وارد جنگ شود دست پیمان‌شکنان را از پشت می‌بندد، گوش آنها را کر، چشم آنها را کور می‌کند و نیروی پاهای آنها را می‌گیرد. (یشت ۲۰/۱۰، ۲۱، ۲۶، ۳۹، ۴۰، ۴۸، ۶۲، ۶۳، ۱۰۵) او مراقب است کسی دروغ نگوید و پیمان‌شکنان را در پیشگاه داورى اهوره‌مزدا به خاک می‌اندازد. (یشت ۸۰/۱۰) در بندهش خویش‌کاری او این است که جهانیان را با راستی داورى کند (بندهش ۱۱)؛ از این‌رو او پاک‌دینان و کسانی را که با خیال پاک او را یاری دهند حفظ می‌کند. مهر به کسی که به او دروغ نگوید اسب‌های تیزرو می‌دهد؛ آذر چنین کسی را به راه راست هدایت می‌کند و فروشی‌ها به او فرزندان کوشا هدیه می‌کنند. (یشت ۳/۱۰، ۴۶، ۱۲۴)

یاران مهر نیز مراقب پیمان‌شکنان هستند تا بدانند چه کسی نخستین دروغ را خواهد گفت. (یشت ۴۵/۱۰) بهرام نیز دشمن پیمان‌شکنان است. او دست پیمان‌شکن را از پشت می‌بندد، گوش او را ناشنوا و چشم او را نابینا می‌کند تا نتواند مقاومت کند. (یشت ۶۳/۱۴) او به صورت گرازى خشمگین همراه مهر می‌تازد و پیمان‌شکنان را قطعه قطعه می‌کند و استخوان‌ها، موها، مغز و خون آنها را بر زمین می‌ریزد. (یشت ۷۰/۱۰ - ۷۲)

ایزدان دیگر مرتبط با پیمان، رشن و بهرام هستند. رشن ایزد عدالت است که خویش‌کاری او در رستاخیز نامور است ولی کارکرد پیروزی‌بخشی ایزد بهرام بارزتر است، با وجود این در بهرام یشت پیوند این دو با پیمان بازتاب دارد:

بهرام اهوره آفریده را می‌ستاییم که همگام با مهر و رشن به میان رده‌های آرایش رزم گرفته جنگاوران رود و پرسد:

- کدامین کس مهر دروج (پیمان‌شکن) است؟ کدامین کس از رشن روی برتابد؟ کدامین کس را بیماری و مرگ بخشم، من که چنین توانم کرد؟ (بهرام یشت، کرده ۴۷/۱۷، ص ۴۴۱)

۲. انواع پیمان، درجات و تاوان پیمان‌شکنی در متون مزدایی

در وندیداد اهوره‌مزدا، تعداد پیمان‌ها را شش تا دانسته است: گفتارپیمان، دست‌پیمان، گوسفندپیمان، گاوپیمان، مردم‌پیمان و کشتزارپیمان. (وندیداد ۲/۴) در روایت پهلوی نام پیمان‌ها چنین آمده است: سخن‌پیمان، دست‌پیمان، گوسفندپیمان، ستورپیمان، ۵۰۰ درهم برای پیمان و دهی برای پیمان. (روایت پهلوی ۱۲)

جدا از اینکه ایزدان نیرومندی همچون مهر و بهرام بر پیمان شکنان خشم می‌گیرند، در قوانین وندیداد نیز توانی برای پیمان شکنی در نظر گرفته شده است. توانی که برای شکستن پیمان‌ها مشخص شده، نشان می‌دهد که در وندیداد، گفتار پیمان، کمترین اهمیت را دارد، زیرا توان آن سیصد برابر پیمان است و سیصد تازیانه با آسپهه-آشترا^۵ و سیصد تازیانه با سَروَشو-چَرَن^۶. دست پیمان از آن با اهمیت‌تر است، چون توان آن ششصد برابر پیمان و ششصد تازیانه با آسپهه-آشترا و ششصد تازیانه با سَروَشو-چَرَن است. اما بالاترین مرتبه پیمان کشتزار پیمان است که توان آن هزار برابر پیمان و هزار تازیانه با آسپهه-آشترا و هزار تازیانه با سَروَشو-چَرَن است. (وندیداد ۵/۴-۱۶) در روایت پهلوی نیز چنین است؛ سخن پیمان، کمترین اهمیت را دارد و خطر پیمان شکنی آن تا سیصد سال در نسل باقی می‌ماند. در حالی که خطر شکستن دست پیمان، ششصد سال در نسل باقی می‌ماند و خطر شکستن ده پیمان، هزار سال در نسل باقی می‌ماند. (روایت پهلوی ۱۲) در وندیداد می‌خوانیم اگر پیمان شکسته شود، توان آن باید داده شود (وندیداد ۲/۴-۱۶) و بیم آن می‌رود که توان پیمان شکسته شده بر فرزندان که پس از پیمان شکنی فرد متولد شده‌اند قرار گیرد (روایت پهلوی ۶/۷).

توان سنگین پیمان شکنی از آن روست که: «پیمان شکننده نابکار سراسر مملکت را ویران سازد». (یشت ۲/۱۰) پیمان شکنی باعث آشفتگی در دودمان می‌شود (دینکرد ۶/۲۳۵) و همین‌طور علت نقصان است (دینکرد ۶/۱/۴۷)؛ از این رو توصیه شده است که برای برانداختن پیمان شکن و پیمان‌شناس، دعا‌های «اهون وئیرییه»، «اشم‌وهو»، «ینگه‌هاتام» و «آفرینگان دهمان»^۸ خوانده شود. (یسنه ۱/۶۱-۳) به باور مینوی خرد کسی که به پیمان خود پای‌بند باشد به بهشت می‌رود. (مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۳۶)

مهر یشت برای پیمان یازده اندازه برشمرده شده است که از این قرارند:

- اندازه پیمان میان دو همسر ۲۰ است.
- اندازه پیمان میان دو همکار ۳۰ است.
- اندازه پیمان میان دو خویشاوند ۴۰ است.
- اندازه پیمان میان دو همسایه ۵۰ است.
- اندازه پیمان میان دو آترپان ۶۰ است.
- اندازه پیمان میان آموزگار و شاگرد ۷۰ است.
- اندازه پیمان میان پدرزن و داماد ۸۰ است.
- اندازه پیمان میان دو برادر ۹۰ است.

اندازه پیمان میان پدر، مادر و پسر ۱۰۰ است.

اندازه پیمان میان دو مملکت ۱۰۰۰ است.

اندازه پیمان میان پیروان دین مزدیسنا ۱۰۰۰۰ است. (یشت ۱۰/۱۱۶، ۱۱۷)

از این طبقه‌بندی می‌توان دریافت که پیمان میان همسران کمترین اهمیت و پیمان بین هم‌کیشان بیشترین اهمیت را دارد و پس از آن پیمانی است که میان دو کشور بسته شود و در درجه سوم، پیمانی که میان خویشاوندان درجه یک بسته شود و کمترین اهمیت به پیمان میان همسران داده شده است.

۳. ور در متون مزدایی

ور، در پهلوی (Mackeenzie, 1971: 87) var و در اوستایی (یشت‌ها ۲، ۵۲۴) vara<h خوانده می‌شود. ور، گونه‌ای آزمایش دینی مشابه سوگند بوده است و انواع گوناگونی دارد: ور گرم (ور روغن، ور شیره داغ، ور فلز گداخته)، ور سرد (نگه داشتن نفس در آب) و ور خوراکی (خوردن دارویی سمی). (اوشیدری، ۱۳۸۶، ذیل واژه وَر، وَر)

در یشت‌ها، از ور آتش، ور روغن و ور شیره گیاهان سخن گفته شده است. (یشت ۴/۱۲) در شایست ناشایست، در خصوص ور آتش آمده که هر کس از آن تبرئه شود، برای همیشه، تبرئه خواهد شد و هر کس با آن محکوم شود، برای همیشه محکوم خواهد بود. (شایست ناشایست/۲۰) در دینکرد، آتش معیار جدا کردن راستگو از دروغ‌گوست. (دینکرد ۱۶۹/۳) "ور" باید گناهکار و بی‌گناه را مشخص کند. (دینکرد ۹، ورشت مانسر نسک، ۱۱/۱۷) این آیین بر بنیاد باور به شعورمندی عناصر چهارگانه در میان ایرانیان قدیم رواج یافته است.

ب. پیمان در شاهنامه

جایگاه، آیین‌ها و اهمیت پیمان در متون مزدایی در شاهنامه نیز بازتاب دارد؛ اما برخلاف متون مزدایی که دلیل پیمان بستن را بیان نمی‌کند، در شاهنامه دلایلی برای آن بیان می‌شود و قهرمانان شاهنامه، پیش از آغاز کارهای مهم و بزرگ و یا هنگامی که بیم خطر، از طرف مقابل وجود داشت، پیمان می‌بستند:

۱. پیمان بستن برای کارهای مهم

رستم با اولاد پیمان می‌بندد که اگر با او رو راست باشد و جای دیو سپید را نشانش دهد، او را شاه مازندران کند و رستم به پیمان خود وفا کرد. (فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، جنگ مازندران، ۴۶۳-۴۶۸، ۴۷۰-۴۷۲، ۵۸۷-۵۸۹، ۵۹۲، ۵۹۳، ۸۴۶-۸۵۱، ۸۴۹) زن جادوگر با سوداوه پیمان می‌بندد

که بچه‌هایش را بیفکند و به او بدهد تا علیه سیاوش استفاده کند. (همان، سیاوش، ۳۸۰-۳۸۲) گودرز با کی خسرو پیمان می‌بندد که با تورانیان بجنگد. (همان، ج ۴، رزم یازده‌رخ، ۵۳۷، ۵۳۸) ایرانیان در رزم یازده‌رخ، با گودرز پیمان می‌بندند که جان فدا کنند. (همان: ۱۷۰۹) پهلوانان ایرانی و تورانی با هم پیمان می‌بندند که تا آخر بجنگند:

بخوردند سوگند یک با دگر که کس برنگرداند از کینه سر

(همان: ۱۸۲۹)

در جنگ ایرانیان با ارجاسپ، اسفندیار فرش آورد و به ستور پیمان بستند که تا پیروزی بر تورانیان از جنگ باز نگردند. (همان، ج ۵، گشتاسپ با ارجاسپ: ۷۴۵، ۷۴۶) رستم و اسفندیار پیمان بستند که در جنگ، کسی به آنها کمک نکند. (همان، ج ۵، رستم و اسفندیار: ۱۰۵۰) رستم به هنگام مرگ اسفندیار، با او پیمان می‌بندد که از بهمن نگهداری کند. (همان: ۱۴۶۴-۱۴۷۳) نوشین روان از قباد با پیمان می‌خواهد که اگر دروغ بودن گفتار مزدک را نشان داد، قباد دین او را رها کرده، او را به نوشین روان تسلیم کند و قباد نیز چنین کرد. (همان، ج ۷، قباد: ۳۱۵-۳۱۹، ۳۳۸، ۳۳۹) شاه هیتالیان با قباد پیمان بست که علیه برادرش جاماسپ به او یاری دهد. (همان: ۱۷۳، ۱۷۴) خسرو پرویز از بزرگان سه پیمان می‌خواهد:

شما نیز دل‌ها به فرمان نهید به هر کار با ما سه پیمان نهید

از آزدن مردم پارسا و دیگر کشیدن سر از پادشا

سیم دور بودن ز چیز کسان که دردش بود سوی آن کس رسان

(همان، ج ۸، خسرو پرویز: ۷-۹)

۲. پیمان بستن از بیم خطر

سیندخت، نزد سام رفت تا از او بخواهد به کاول حمله نکند و با ازدواج رودابه و سام موافقت کند. اما پیش از رفتن، از مهراب پیمان گرفت که تا او باز می‌گردد، با رودابه کاری نداشته باشد. (همان، ج ۱، منوچهر: ۱۰۷۸-۱۰۷۹) بیژن و هومان، پیمان بستند هر کدام در صورت پیروزی با مترجم طرف مقابل کاری نداشته باشند و بیژن پس از کشتن هومان، مترجم او را رها کرد. (همان، ج ۴، رزم یازده‌رخ: ۷۶۵، ۷۶۶، ۸۳۲، ۸۳۳) کی خسرو و شیده، در رزم پیمان بستند که کسی به کمک آنها نیاید و پرچمدار هر کدام نیز آسیبی نبیند. کی خسرو پس از کشتن شیده پرچمدار او را رها کرد تا خبر کشته شدن شیده را به تورانیان برساند. (همان، ج ۴، جنگ بزرگ کی خسرو: ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۹۰) گشتاسپ، از جاماسپ آینده جنگ با ارجاسپ را پرسید و جاماسپ از گشتاسپ پیمان خواست که با پیش‌گویی آنچه رخ خواهد داد، بر او خشم نگیرد. (همان، ج ۵، گشتاسپ با ارجاسپ: ۳۲۹، ۳۳۰) رستم با سیمرخ پیمان

بست تا جایی که می‌تواند با اسفندیار مدارا کند و وارد جنگ نشود، آنگاه سیمرخ، راز مرگ اسفندیار را به او گفت. (همان، ج ۵، رستم و اسفندیار: ۱۲۸۰-۱۲۸۶) گشتاسپ که فهمید رستم در مرگ اسفندیار مقصر نیست و اسفندیار، خود، پندهای رستم را نپذیرفته است، با او پیمان بست تا با او کاری نداشته باشد. (همان: ۱۶۲۱-۱۶۲۷) قیدافه با اسکندر پیمان بست که او را به سلامت رها کند، به شرطی که اسکندر به مرز و خویشاوندان او کاری نداشته باشد. (همان، ج ۶، اسکندر: ۸۷۵-۸۸۱) شاپور ذوالاکتاف در زندان قیصر گرفتار شد و از کنیز ایرانی‌نژادی که آنجاست کمک خواست، اما پیش از آن گفت: به سوگند پیمان‌ت خواهم یکی. (همان، ج ۶، شاپور ذوالاکتاف: ۲۰۴-۲۱۱)

در شاهنامه، اییاتی وجود دارد که به حفظ پیمان توصیه کرده است، به هر منظوری که بسته شده باشد، چنان‌که ابلیس با ضحاک پیمان بست تا راهی به او نشان دهد که او بتواند جای پدرش را بگیرد. پیمان نزد ابلیس نیز محترم است:

بدو گفت پیمان‌ت خواهم نُخست	پس آنگه سَخُن برگشایم درست
جوان نیک‌دل گشت و فرمانش کرد	چُنان چون بفرمود سوگند خُورد
که راز تو با کس نگویم ز بن	ز تو بشنوم هر چه گویی سَخُن

(همان، ج ۱، جمشید: ۹۰-۹۲)

هنگامی که ضحاک فهمید باید پدرش را بکشد نپذیرفت؛ ابلیس او را به یاد سوگندش انداخت:

بدو گفت اگر بگذری زین سَخُن	بتایی ز سوگند و پیمان ز بن
بماند به گردنت سوگند و بند	شوی خوار و ماند پدرت ارجمند

(همان: ۱۰۰، ۱۰۱)

هنگامی که ضحاک بر جای پدر نشست، باز ابلیس با او پیمان بست:

اگر هم‌چنین نیز پیمان کنی	نپیچی ز گفتار و پیمان کنی
جهان سر به سر پادشاهی تراست	دَد و مردم و مرغ و ماهی تراست

(همان: ۱۲۳، ۱۲۴)

با اینکه ضحاک، انیرانی است، اما در تفکرش، پیمان، محترم است و او بر پیمان ناصوابی که با اهریمن دروند بسته، نیز پای‌بند است. رستم به کیکائوس گفت: از سیاوش نخواه با افراسیاب پیمان‌شکنی کند:

و دیگر که پیمان‌شکن پیشگاه	نباشد پسندیده نیک‌خواه
----------------------------	------------------------

(همان، ج ۲، سیاوخش: ۹۵۲)

ز فرزند پیمان شکستن مخواه	دروغ ایچ کی درخورد با کلاه
---------------------------	----------------------------

(همان: ۹۵۸)

گشتاسپ اسفندیار را به جنگ رستم فرستاد و درباره رستم گفت:

کسی کو ز عهد جهاندار گشت به گرد در او نشاید گذشت!

(همان، ج ۵، رستم و اسفندیار: ۱۴۵)

خوش‌نواز به پیروز گفت مرز میان دو کشور را که شاهان پیشین تعیین کرده بودند، محترم بدار:

چو پیمان آزادگان بشکنی نشان بزرگی به خاک افگنی!

(همان، ج ۷، پیروز یزدگرد: ۶۵)

بوزرجمهر حکیم گفته است:

خُتک در جهان مرد پیمان‌منش که پاکی و شرم است پیراهنش

(همان، ج ۷، نوشین‌روان: ۲۴۵۹)

قیصر به خسرو پرویز چنین گفته است:

بر آن شاه نفرین کند تاج و گاه که پیمان‌شکن باشد و کینه‌خواه!

(همان، ج ۸، خسرو پرویز: ۱۳۰۸)

پیمان‌شکنی در شاهنامه، بیدادی، روی تافتن از دین و پیمان بستن با دیو و گناه دانسته شده است. پیمان‌شکن، دشمن خداست و پیمان‌شکنی، سر کشیدن از خدا و از راستی است. در زمان نوذرشاه، بزرگان، پیمان خود را با نوذر شکسته بودند و از سام می‌خواستند تا شاه شود. سام پاسخ داد: آنگاه که فرّ به نوذر باز گردد، همه پشیمان می‌شوید و بر سر پیمان او باز می‌گردید:

گر آمرزش کردگار سپهر نیابید وز نوذر شاه مهر

بدین گیتی اندر بود خشم شاه به برگشتن آتش بود جایگاه

(همان، ج ۱، نوذر: ۴۴، ۴۵)

سام، هنگام آوردن زال از کوه با او پیمان بسته بود که آنچه می‌خواهد برآورده شود (همان، ج ۱، منوچهر: ۶۴۱، ۶۴۲) زیرا زال رنج بسیار دیده بود. (همان: ۱۰۵۲) از این رو نمی‌توانست با ازدواج زال و رودابه مخالفت کند و ننگ پیمان‌شکنی را بر خود بپذیرد (همان: ۶۶۱-۶۶۳)؛ پس پذیرفت و خود را آلوده به بیداد پیمان‌شکنی نکرد و به زال پیغام فرستاد که این ازدواج را درست نمی‌داند: و لیکن چو پیمان چُنین بُد نُخُست بهانه نشاید به بیداد جست

(همان: ۶۹۰)

سیاوش نمی‌خواست پیمانش با افراسیاب را بشکند و خویشاوندان او را نزد کاووس بفرستد:

جهاندار نپسندد این بد ز من گشایند بر من زبان انجمن

(همان، ج ۲، سیاوخش: ۱۰۱۵)

سیاوش درباره کاوس گفت:

به خیره همی جنگ فرمایدم	بترسم که سوگند بگزیایدم
همی سر ز یزدان نباید کشید	فراوان نکوهش نباید شنید
برین گونه پیمان که من کرده‌ام	به یزدان و سوگندها خورده‌ام
اگر سر بگردانم از راستی	فراز آید از هر سُوی کاستی

(همان: ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶)

و در ادامه می‌گوید:

به کین بازگشتن، بریدن ز دین	کشیدن سر از آسمان و زمین
چُنین کی پسندد ز من کردگار؟	کجا بر دهد گردش روزگار؟

(همان: ۱۰۴۹، ۱۰۵۰)

گشتاسپ می‌خواست پیمان شاهان پیشین را با رستم بشکند و او را اسیر کند. اسفندیار ناراحت شد، زیرا در چشم او پیمان‌شکنی، روی تافتن از دین است:

سپهبد بروها پر از تاب کرد	به شاه جهان گفت کز دین مگرد!
دریغ آیدت جای شاهی همی!	ز گیتی مرا دور خواهی همی!

(همان، ج ۵، رستم و اسفندیار: ۱۵۱، ۱۵۳)

بهرام گور در لباس فرستاده نزد شنگل رفت، بازرگانی ایرانی او را می‌شناخت، بهرام گفت:

زبان شما را به سوگند سخت	بندیدم تا باز یابیم تخت!
بگوئید کز پاک برتر خدای	بریدیم و بستیم با دیو رای
اگر هرگز از رای بهرام‌شاه	بیچیم و داریم بد را نگاه!

(همان، ج ۶، بهرام‌گور: ۲۲۸۳-۲۲۸۶)

هنگامی که، پیروز یزدگرد، نوه بهرام‌گور، به پادشاهی رسید، پیمان بهرام‌گور و شنگل را شکست و به مرز آنها که پادشاه آن، خوش‌نواز بود حمله کرد. خوش‌نواز پیمان‌نامه را نشان داده، به پیروز می‌گوید:

مرا آفرین، بر تو نفرین بود!	همان نام تو شاه بی‌دین بود!
-----------------------------	-----------------------------

(همان، ج ۷، پیروز یزدگرد: ۸۵)

که هرکس که بوده‌ست یزدان پرست	نیاورد در عهد شاهان شکست!
-------------------------------	---------------------------

(همان، ج ۷، بلاش پیروز: ۶۹)

خوش‌نواز دربار پیمان‌شکنی پیروز می‌گوید:

چو بشکست پیمان شاهان داد نبود از جوانی‌اش یک روز شاد!
 نیامد پسند جهان‌آفرین تو گفتی که بگرفت پایش زمین!
 (همان: ۷۴، ۷۵)
 گنه‌کار شد ز آنک بشکست عهد گزین کرد حنظل، بینداخت شهید!
 (همان: ۱۱۹)

۳. انواع پیمان در شاهنامه

از میان انواع پیمان‌های موجود در متون مزدایی دو گونه گفتارپیمان و دست‌پیمان در شاهنامه بیان شده و گونه دیگر که پیمان نوشتاری است، ابداع شاهنامه است.

۳.۱. گفتارپیمان

زال و رودابه، پیمان می‌بندند که با یکدیگر ازدواج کنند. زال می‌گوید:

پذیرفتم از دادگَر داورم که هرگز ز پیمان تو نگذرَم
 بدو گفتم رودابه من همچنِین پذیرفتم از داور داد و دیمن
 که بر من نباشد کسی پادشا جهان‌آفرین بر زبانم گوا
 جز از پهلوان جهان زال زر که با تخت و تاج است و با زیب و فر

(همان، ج ۱، منوچهر: ۵۴۵، ۵۴۹-۵۵۱)

مهراب که از کار زال و رودابه بسیار خشمگین است، می‌خواهد با رودابه سخن بگوید. سیندخت برای آوردن رودابه نزد او پیمان می‌خواهد:

یکی سخت پیمان بستد زو نخواست به چاره دلش را ز کینه بشست
 زبان داد سیندخت را نام‌جوی که رودابه را بد نیارد بروی

(همان: ۸۲۱، ۸۲۲)

اغریرت، برادر افراسیاب، با ایرانیان پیمان می‌بندد که دو نفر ایرانی بیایند و ایرانیانی را که در دست او اسیر هستند، با خود ببرند:

یکی سخت پیمان فکندیم بُن بران برنهادیم با او سَخُن

(همان، ج ۱، نوذر: ۵۰۲)

پیران، برای نشان دادن کی خسرو به افراسیاب از او پیمان خواست تا کی خسرو را نیازارد و افراسیاب نیز «یکی سخت سوگند شاهان بخورد» که با او کاری نداشته باشد. (همان، ج ۲، سیاوخش: ۲۴۶۱، ۲۴۶۶-۲۴۶۸) گیو، سوگند خورد که اگر پیران را بیابد خون او را بر زمین بریزد، اما پیران، جان کی خسرو را از دست افراسیاب نجات داده بود و برای اینکه پیمانش نقض نشود، تکه‌ای از گوش پیران را برید تا خون او بر زمین بریزد. (همان، ج ۲، رفتن گیو به ترکستان: ۳۱۵-۳۲۹) کی خسرو، پیران را به سر شاه و خورشید و ماه سوگند داد و پیمان بست که تا توران کسی دستش را باز نکند و آنجا نیز گل شهر، دست او را بگشاید. (همان: ۳۵۹) ایرانیان برای نبرد با لشکر پیران پیمان می‌بندند:

بخوردند سوگندهای گران که پیمان شکستن نبود اندر آن
(همان، ج ۳، فرود: ۹۶۳)

شاپور ذوالاکتاف، به برادرش، اردشیر نیکوکار، می‌گوید:

که گر با من از داد پیمان کنی زبان را به پیمان گروگان کنی
(همان، ج ۶، شاپور ذوالاکتاف: ۶۱۰)

که تا زمانی که شاپور بزرگ شود، پادشاهی کنی، آنگاه پادشاهی را به او واگذاری. اردشیر نیکوکار نیز پیمان می‌بندد و چنین می‌کند. (همان: ۶۰۹-۶۱۲؛ همان، ج ۶، اردشیر نیکوکار: ۹-۱۷) بهرام گور برای به دست آوردن پادشاهی موروثی خود تصمیم گرفت با بزرگان ایرانی پیمان ببندد که تاج را بر تخت نهند و او آن را از میان دو شیر که در دو طرف تخت بسته شده‌اند، بردارد:

یکی با شما نیز پیمان کنم زوان را به یزدان گروگان کنم!
(همان، ج ۶، یزدگرد بزه‌گر: ۵۸۰)

۲.۳. دست پیمان

رودابه به سیندخت درباره زال می‌گوید:

بدان! کو مرا دید و با من نشست به پیمان گرفتیم دستش به دست
(همان، ج ۱، منوچهر: ۷۴۶)

سیندخت، به صورت ناشناس نزد سام می‌رود و از او پیمان می‌گیرد که با او و خویشاوندان او کاری نداشته باشد، آنگاه خود را معرفی می‌کند. (همان، ج ۱، منوچهر: ۱۱۲۷، ۱۱۲۸) سام، دست سیندخت را به دست می‌گیرد و پیمان می‌بندد (همان: ۱۱۳۲) و پس از شناختن سیندخت، با اینکه از طرف منوچهرشاه فرمان دارد تا همه خاندان مهراب را بکشد، به پیمان خود وفادار

می‌ماند (همان: ۱۱۴۵، ۱۱۴۶) و بار دیگر دست او را به دست گرفته، پیمان بست که رودابه را به عقد زال در آورد. (همان: ۱۱۷۶، ۱۱۷۷) اسکندر، (در لباس فرستاده) دست طینوش را به دست می‌گیرد و پیمان می‌بندد که دست اسکندر را در دست او بگذارد و هنگامی که خود را به وی معرفی می‌کند، می‌گوید که همان زمان پیمانش را انجام داده بود. (همان، ج ۶، اسکندر: ۹۲۵، ۹۳۳، ۱۰۴۰) بابک از ساسان در خصوص نژادش پرسید، وی این چنین پاسخ داد:

بگویم ز گوهر همه هر چه هست چو دستم بگیری به پیمان به دست
که با من نسازی بدی در جهان نه بر آشکارا، نه اندر نهان!

(همان، ج ۶، اشکانیان: ۱۲۲، ۱۲۳)

بهرام گور و شنگل، شاه هند، پیمان وفاداری می‌بندند:

دو شاه کت آرای یزدان پرست وفا را پسودند بر دست دست

(همان، ج ۶، بهرام گور: ۲۳۴۵)

۳.۳. نوشتار پیمان

در سراسر شاهنامه تنها یک نمونه پیمان نوشتاری وجود دارد که در آن رستم برای خون‌خواهی سیاوش از کی خسرو پیمان می‌خواهد:

یکی خط نوشتند بر پهلوی به مشک از بر دفتر خسروی
گواه بود دستان و رستم برین بزرگان لشکر همه همچنین

(همان، ج ۳، غرض کردن کی خسرو: ۹۴-۹۶)

برخلاف متون مزدایی، مقدار و اهمیت این پیمان‌ها و نوع توان آنها در شاهنامه مشخص نیست.

۴. خداوند یگانه گواه پیمان‌ها

در متون مزدایی، مهر و بهرام نگهبان پیمان‌ها بودند، اما یکتاپرستی شاهنامه جایی برای عرض اندام ایزدان مزدایی نگذاشته است؛ از این رو در پیمان‌ها نیز خداوند یکتا به گواهی گرفته شده است. یزدان، کردگار جهان، جهانبان، جهاندار، خدای جهان در شاهنامه، اشاره به خدای یکتا دارد. زال پس از نخستین دیدار با رودابه چنین گوید:

پس‌دیرفتم از دادگسر داورم که هرگز ز پیمان تو نگذرم

(همان، ج ۱، منوچهر: ۵۴۵)

سهراب به رستم پاسخ داد:

به پیش جهاندار پیمان کنیم دل از جنگ جستن پشیمان کنیم

(همان، ج ۲، رستم و سهراب: ۷۹۶)
سیاوش به پیران می‌گوید با من پیمان کن که بودن من در اینجا، نیکویی است و گرنه بگذار تا از اینجا بروم. پیران پاسخ می‌دهد دل از مهر افراسیاب بُر (همان، ج ۲، سیاوش: ۱۲۶۰-۱۲۶۴) و ادامه می‌دهد:

پذیرفتم از پاک یزدان ترا به رای دل و هوشمندان ترا
که بر تو نیاید ز بدها گزند نداند کسی راز چرخ بلند

(همان: ۱۲۷۳، ۱۲۷۴)

کی خسرو می‌خواهد با افراسیاب پیمان ببندد که در نبرد، با لشکر یکدیگر کاری نداشته باشند. رستم به او می‌گوید:

چو پیمان یزدان کنی با نیا شاید که در دل بود کیمیا

(همان، ج ۴، جنگ بزرگ کی خسرو: ۱۵۶۸)

قیصر، به اهرن که به خواستگاری دخترش آمده است، گفت باید کار سختی انجام دهد تا نشان دهد شایستگی آن را دارد که داماد قیصر شود؛ چرا که قیصر چنین پیمان بسته است:

چنین داد پاسخ که پیمان من شنیدی مگر با جهانبان من

(همان، ج ۵، گشتاسپ و کتیون: ۴۷۹)

گشتاسپ برای خون‌خواهی زریر می‌گوید:

پذیرفتم اندر خدای جهان پذیرفتنِ راستان و مه‌ان
که هر کز میانه نهد پیش پای مرو را دهم دخترم را همای

(همان، ج ۵، گشتاسپ با آرجاسپ: ۶۲۵، ۶۲۶)

گشتاسپ به اسفندیار گفت، اگر در جنگ با آرجاسپ کمکش کند، پادشاهی را به او خواهد داد:

بدین گفته یزدان گوی من است! و جاماسپ کو رهنمای من است!

(همان: ۱۲۱۱)

گشتاسپ، «کردگار جهان» را گواه گرفت که پادشاهی را به اسفندیار بدهد. (همان: ۱۳۷۲-۱۳۷۴) بهرام گور برای به دست آوردن پادشاهی موروثی، تصمیم گرفت با بزرگان ایرانی پیمان ببندد که تاج را بر تخت نهند و او آن را از میان دو شیر که در دو طرف تخت بسته شده‌اند بردارد:

یکی با شما نیز پیمان کنم زوان را به یزدان گروگان کنم!

(همان، ج ۶، یزدگرد بزه‌گر: ۵۸۰)

هرمزد نوشین روان با پرموده، پسر ساوه‌شاه، پیمان بسته، گفت:

برین مَهر و منشور یزدان گواست که ما بندگانیم و او پادشاست

(همان، ج ۷، هرمزد نوشین روان: ۱۱۷۹)

ایرانیان با بهرام چوبینه بر شاهی او پیمان می‌بندد و «پاک یزدان» گواه آن بود. (همان، ج ۸، خسرو پرویز: ۸۵۴-۸۵۷، ۸۶۴-۸۶۶) خسرو پرویز با قیصر پیمان می‌بندد که کین کهن ایران و روم را زنده نکند:

کنون هرچه زین با تو کردیم راست دل و اختر و پاک یزدان گواست!

(همان: ۱۳۶۵)

چنان که گفتیم همواره خداوند یگانه بر پیمان‌های قهرمانان شاهنامه گواه است، اما نمونه‌ای از رفتاری مهرپرستانه در داستان کی خسرو می‌بینیم؛ هنگامی که رستم از کی خسرو بر کین سیاوش پیمان خواست او در برابر آتش به دادار دارنده سوگند خورد:

چو بشنید از او شهریار جوان سوی آتش آورد روی و روان
به دادار دارنده سوگند خورد به روز سپید و شب لاژورد
به خورشید و ماه و به تخت و کلاه به مَهر و به تیغ و به دیهیم شاه

(همان، ج ۳، کی خسرو: ۹۰-۹۲)

این تنها نمونه‌ای است که نقش آتش در مراسم پیمان بستن دیده شده است. گویی ایزد نیرومند مهر در قالب این آتش بر این پیمان نظارت دارد و در شاهنامه نیز رد پای از خود به جا گذاشته است. جلال‌الدین کزازی این کار را رفتاری آیینی برای استواری سوگند می‌داند، و باور دارد که آنها آتش را گواه گرفته‌اند که نشان دهند هرگز از پیمان خود نمی‌گذرند. (نامه باستان، ج ۴: ۲۳۳-۲۳۵)

۵. پیمان شکنان شاهنامه و تاوان پیمان شکنی

با همه توصیه‌هایی که در شاهنامه به عدم پیمان شکنی شده است، باز این کار صورت می‌گیرد. پیمان شکنان شاهنامه به دو دسته کلی ایرانی و انیرانی تقسیم می‌شوند. انیرانیان عبارت‌اند از: شاه هاماوران و تورانیان (پشنگ و افراسیاب و وزیر او پیران) که همیشه آماده حمله به ایران‌اند. اما پیمان شکنان ایرانی شامل بزرگان ایرانی دربار نودر، گردآفرید، رستم، سهراب، گشتاسپ و پیروز شاه می‌شوند. گویا تنها کسی که به دلیل پیمان شکنی خودش کشته می‌شود، پیروز شاه است.

به هنگام پادشاهی زو طهماسب، در جنگ ایران و توران در دو سرزمین خشک‌سالی رخ می‌دهد:

بر آن بر نهادند هر دو سَخُن که در دل ندارند کین کُهن

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، زو طهماسب: ۱۶)

با مرگ زو طهماسب تورانیان این پیمان را می‌شکنند و افراسیاب به فرمان پشنگ به ایران می‌تازد. (همان: ۴۳-۴۶) با این حمله تورانیان از ایرانیان شکست می‌خورند، افراسیاب به پشنگ می‌گوید که این پیمان‌شکنی گناه تو بود؛ حال آنکه شاهان پیشین پیمان نمی‌شکستند. (همان: ۵۵-۵۹) پشنگ پشیمان می‌شود و با کی‌قباد از نو پیمان می‌نویسد. (همان، ج ۱، کی‌قباد: ۱۳۳-۱۳۶)

شاه هاماوران با کاووس پیمان می‌بندد که باژ دهد (همان، ج ۲، جنگ هاماوران: ۶۸) کاووس با دختر شاه هاماوران ازدواج می‌کند، اما شاه هاماوران کاووس را به اسارت می‌برد. (همان: ۱۵۱-۱۵۳) تورانیان به پیمان‌شکنی مشهور هستند، چنان‌که کاووس به سیاوش می‌گوید به پیمان افراسیاب وفادار نباش:

که افراسیاب این سَخُن‌ها که گفت به پیمان شکستن بخواهد نهفت

(همان، ج ۲، سیاوخش: ۹۵۶)

پیران با طوس پیمان می‌بندد که به ایران و نزد کی‌خسرو بیاید و افراسیاب را رها کند، اما لشکر می‌آراید و آماده جنگ با ایرانیان می‌شود. (همان، ج ۳، کاموس کشانی: ۱۳۹-۱۵۴) رستم و پولادوند در نبرد پیمان می‌بندند که کسی به کمک آنها نیاید، اما افراسیاب پیمان می‌شکند و نزد پولادوند می‌آید و او را بر کشتن رستم تشویق می‌کند. (همان: ۲۷۴۸، ۲۷۵۶-۲۷۶۷) کی‌خسرو که بهشت گنگ را می‌گیرد، تورانیانی را که از او فرمان‌برداری نمی‌کردند می‌کشد، و بقیه چاکر او می‌شوند، اما هنگامی که افراسیاب لشکر گرد می‌آورد، آنها، کی‌خسرو را رها کرده به افراسیاب می‌پیوندند. (همان، ج ۴، جنگ بزرگ کی‌خسرو: ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴) ایرانیان به پیمان‌شناسی شهره بودند. لهماک و فرشید ورد، برادران پیران، که می‌خواهند پس از شکست بگریزند به باقیمانده تورانیان می‌گویند: پیران با ایرانیان پیمان بسته است که به شما آسیب نزنند: ز پیمان نگردند ایرانیان از ین در کنون نیست بیم زیان

(همان، ج ۴، رزم یازده‌رخ: ۲۱۲۸)

با وجود این پای‌بندی به پیمان در بین ایرانیان، نمونه‌هایی از پیمان‌شکنی آنها را نیز می‌توان در شاهنامه یافت: گردآفرید، که در جنگ از سهراب شکست خورد، پیمان می‌بندد که دژ سپید را در اختیار او گذارد، اما این نیرنگی برای رهایی از دست سهراب بود. (همان، ج ۲، رستم و سهراب:

۲۱۰-۲۲۶، ۲۳۶-۲۴۰) رستم و سهراب پیمان می‌بندند که جنگ تنها بین آن دو باشد، اما هنگامی که از نبرد یکدیگر خسته می‌شوند، رستم به سپاه توران و سهراب به سپاه ایران حمله می‌کند. رستم می‌ترسد که سهراب به کاووس آسیب برساند. از این‌رو باز می‌گردد و به سهراب می‌گوید که از این سپاه چه کسی با تو جنگ کرد که به آنها حمله کردی؟ او پاسخ می‌دهد تو نخست به تورانیان تاختی. (همان: ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۹۱-۷۰۵)

فریبرز و پیران یک ماه پیمان صلح می‌بندند، اما هر دو پیمان می‌شکنند. (همان، ج ۳، فرود: ۸۹۵-۹۰۵) پیمان شکن‌ترین شاه ایران، گشتاسپ است. او پنج بار با اسفندیار پیمان می‌بندد که پادشاهی را به او وامی‌گذارد، اما چنین نمی‌کند تا اینکه سرانجام نیز او را به کشتن می‌دهد. گشتاسپ به دین خدا و جان زیریر سوگند می‌خورد که اگر اسفندیار به میدان نبرد بیاید، پادشاهی را به او می‌دهد، اما پس از پیروزی می‌گوید که هنوز زمان شاهی تو نیست. (همان، ج ۵، گشتاسپ با ارجاسپ: ۶۵۲-۶۵۷، ۸۳۴) گشتاسپ «یزدان» و «کردگار جهان» را گواه می‌گیرد که اگر اسفندیار از زندان بیاید و او را در جنگ یاری دهد پادشاهی را به او وامی‌گذارد. (همان: ۱۲۰۰-۱۲۱۱، ۱۳۷۲-۱۳۷۴) بار چهارم «کردگار بلند» را گواه گرفت و پیمان بست که اگر خواهران را از دست ارجاسپ نجات دهد، پادشاهی را به او می‌دهد. (همان: ۱۵۱۵-۱۵۱۸) پس از نجات خواهران و بازگشت، او را به نزد رستم فرستاد تا او را دست‌بسته نزدش بیاورد. آنگاه پادشاهی را به او دهد. (همان، ج ۵، رستم و اسفندیار: ۱۲۶-۱۳۰) اسفندیار به گشتاسپ گفت که شاهان پیشین و کی‌خسرو به رستم منشور (نیم‌روز) داده‌اند و گشتاسپ پاسخ می‌دهد:

هر آن کس که از راه یزدان بگشت همان عهد او یست و هم باد دشت!

(همان: ۱۴۰)

پادافره و تاوان پیمان شکنی در شاهنامه مرگ، خشم خداوند و گرفتار شدن در دوزخ است. سام می‌گوید که اگر بزرگان، بر سر پیمان خود با شاه نودر باز نگردند:

بدین گیتی اندر بود خشم شاه به برگشتن آتش بود جایگاه

(همان، ج ۱، نودر: ۴۵)

پشنگ، پس از شکست از لشکر ایران، به کی‌قباد می‌گوید که به سر مرزهایی که فریدون گذاشته بود برگردند:

از آن گر بگردیم و جنگ آوریم جهان بر دل خویش تنگ آوریم

بود زخم شمشیر و خشم خدای نیاییم بهره ز هر دو سرای

(همان، ج ۱، کی‌قباد: ۱۱۵، ۱۱۶)

نوشین‌روان به هر مزد می‌گوید:

مبادا که باشی تو پیمان‌شکن که خاک است پیمان‌شکن را کفن!

(همان، ج ۷، نوشین‌روان: ۳۸۸۴)

خاقان، پیمانش را با بهرام چوبینه نمی‌شکند و به فرستاده خسرو پرویز می‌گوید:

نیم من بدان‌دیش و پیمان‌شکن که پیمان‌شکن خاک یابد کفن!

(همان، ج ۸، خسرو پرویز: ۲۵۴۰)

گاهی تاوان پیمان‌شکنی کسی را دیگری می‌دهد! مثلاً کیکاووس از سیاوش می‌خواهد پیمانش با افراسیاب را بشکند، اما او این کار را نمی‌کند (همان، ج ۲، سیاوخش، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۵-۱۰۵۰، ۱۰۹۸) و ایران را ترک می‌کند تا پیمان‌شکن نباشد (همان، ج ۴، جنگ بزرگ کی‌خسرو: ۱۲۴۲) و سرانجام کشته می‌شود. تاوان پیمان‌شکنی‌های پیاپی گشتاسپ نیز مرگ اسفندیار است.

۶. ور در شاهنامه

در شاهنامه، از ور آتش سخن گفته شده است. برای تعیین مقصر، در داستان سیاوش و سوداوه، موید می‌خواهد که هر دوی آنها بر آتش بگذرند:

مگر ک‌آتش تیز پیدا کند گنه کرده را زود رسوا کند

(همان، ج ۲، سیاوخش: ۴۵۸)

هنگامی که سیاوش به سلامت از آتش می‌گذرد، همه بی‌گناهی او را می‌پذیرند.

نتیجه‌گیری

پیمان بستن آیینی است که در متون مزدایی و شاهنامه اهمیت بسیار دارد، اما باورهایی که در حوزه این آیین وجود دارد، بین آنها متفاوت است. هر دو دسته متن بر اهمیت پیمان‌شناسی و نگهداری آن تأکید کرده‌اند، با این تفاوت که در متون مزدایی، کیفرهای این‌جهانی پیمان‌شکن برجسته‌تر است. دو ایزد مهر و بهرام بر پیمان‌شکن خشم گرفته، او را در دنیا ناکام می‌گذارند و نابود می‌کنند؛ جدا از ناکامی‌ها، پیمان‌شکن بسته به نوع پیمان شکسته‌شده باید شکنجه شود؛ اما در شاهنامه بُعد اخروی پیمان‌شکنی برجسته‌تر است. خداوند یگانه گواه بر پیمان‌هاست و پیمان‌شکن لایق مرگ، خشم خداوند و گرفتار شدن در دوزخ دانسته شده است.

پیمان در متون مزدایی بُعد هستی‌شناختی و عینی دارد و شکستن آن باعث نابودی کشور و دودمان می‌شود، اما در شاهنامه، حفظ پیمان، بُعد اخلاقی یافته است؛ از این‌رو مانند بسیاری از فضیلت‌های اخلاقی دیگر، گاهی نادیده گرفته می‌شود.

با اینکه در شاهنامه، خداوند بر پیمان‌ها گواه است، اما ایزد نیرومند و پیشازرتشتی مهر، به کلی از شاهنامه حذف نشده و ناخودآگاه آمده است؛ زیرا مهر، که فرشته فروغ و روشنایی است (اوشیدری، ۱۳۸۶: ۴۴۱-۴۴۲) به شکل آتش در مراسم پیمان بستن کی‌خسرو بر خون‌خواهی سیاوش حضور داشته است. ولی در همان داستان نیز بلافاصله به دادار سوگند می‌خورد.

از نظر نوع پیمان‌ها، شاهنامه دو گونه از پیمان‌های متون مزدایی گفتارپیمان و دست‌پیمان را اقتباس کرده، اما گونه سوم (پیمان نوشتاری) را بر آن افزوده است. برخلاف متون مزدایی، که دلیل پیمان بستن را بیان نکرده، شاهنامه بیم خطر و همکاری در کارهای مهم را به عنوان دلایل پیمان بستن می‌داند.

در متون مزدایی اهمیت پیمان‌ها از کمتر به بیشتر عبارت است از: دو همسر، دو همکار، دو خویشاوند، دو همسایه، دو آترپان، آموزگار و شاگرد، پدرزن و داماد، دو برادر، میان پدر، مادر و پسر، دو مملکت، پیروان دین مزدیسنا.

با اینکه مهر با گفتار در پیوند است و از کلام راستین آگاهی دارد، اما شگفتا گفتارپیمان در اوستا و متون پهلوی کمترین اهمیت را دارد.

در شاهنامه پیمان‌هایی که برای امور نادرست بسته شده نیز محترم است، اما در متون مزدایی این باور کم‌رنگ‌تر است، ولی به هر حال در شاهنامه پیمان‌های بسته‌شده با اشونان و دروندان محترم است.

فهرست منابع

۱. ارداویراف‌نامه (ارداویرازنامه): متن پهلوی، حرف‌نویسی، ترجمه متن پهلوی (۱۳۸۲). واژه‌نامه از فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق: ژاله آموزگار، تهران: انتشارات معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
۲. اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی (۱۳۷۰). گزارش و پژوهش: جلیل دوست‌خواه، تهران: مروارید.
۳. اوشیدری، جهانگیر (۱۳۸۶). دانشنامه مزدیسنا، تهران: نشر مرکز، چاپ چهارم.
۴. بندهش، فرنبنگ دادگی (۱۳۸۰). گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ دوم.

۵. بویس، مری (۱۳۸۱). *زرتشتیان: باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه: عسکر بهرامی. تهران: انتشارات ققنوس.
۶. پورداوود، ابراهیم (۱۳۳۷). "مهر"، *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، س ۶، ش ۲.
۷. جلالی نایینی، محمدرضا (۱۳۴۸). *گزیده سرودهای ریگ‌ودا*، تهران: چاپ تابان.
۸. چاوه، ابراهیم (۱۳۹۱). *بررسی تحلیلی و تطبیقی نظام خدایان ودایی*، پایان‌نامه به راهنمایی احسان قدرت‌اللهی، دانشگاه کاشان.
۹. دینکرد ۹: تصحیح و ترجمه سوتکر نسک و وُرُشْتْ‌مانسر نسک و سنجش این دو نسک با متن‌های اوستایی با واژه‌نامه پهلوی - فارسی (۱۳۴۴-۱۳۴۵). تصحیح و ترجمه: احمد تفضلی، پایان‌نامه دکتری دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
۱۰. *روایت پهلوی: متنی به زبان فارسی میانه (پهلوی ساسانی)* (۱۳۶۷). ترجمه: مهشید میرفخرایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۱۱. شایگان، داریوش (۱۳۴۶). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران: امیرکبیر، ج ۱-۲.
۱۲. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه (دفتر ششم)*. به کوشش: جلال خالقی مطلق و محمود امیدسالار، تهران: نشر مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
۱۳. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه (دفتر هفتم)*. به کوشش: جلال خالقی مطلق و ابوالفضل خطیبی، تهران: نشر مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
۱۴. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه (دفتر یکم، دفتر دوم، دفتر سوم، دفتر چهارم، دفتر پنجم و دفتر هشتم)*، به کوشش: جلال خالقی مطلق. تهران: نشر مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
۱۵. قنبری، امید (ویراستار)، *زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر ژاله آموزگار* (۱۳۸۵). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۶. کتاب ششم دینکرد (۱۳۶۱). تصحیح، آوانویسی، ترجمه و حواشی از مهین‌دخت بزرگ‌مهر. پایان‌نامه دکتری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
۱۷. کلباسی‌اشتری، حسین (۱۳۸۳). "پیمان الاهی در عهد عتیق"، در: *کتاب نقد*، ش ۳۲، ص ۸۹-۱۰۶.
۱۸. مینوی خرد (۱۳۸۰). ترجمه: احمد تفضلی. به کوشش: ژاله آموزگار، تهران: توس، چاپ سوم.
۱۹. *نامه باستان (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی: جلد چهارم)* (۱۳۸۳). میرجلال‌الدین کزازی، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.

۲۰. ورمازرن، مارتین (۱۳۷۲). *آیین میترا*، ترجمه: نادر بزرگ‌زاده، تهران: نشر چشمه.
۲۱. یسنا (۱۳۸۷). تفسیر و تألیف: ابراهیم پورداوود. تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
۲۲. یشت‌ها ۱ (۱۳۷۷). تفسیر و تألیف: ابراهیم پورداوود، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
۲۳. یشت‌ها ۲ (۱۳۷۷). تفسیر و تألیف: ابراهیم پورداوود، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
24. *Avesta Reader Text, Notes, Glossary and Index* (1911). Hans Reichel, Strassburg.
25. Macdonel, A. A. (1879). *Vedic Mythology*, Strassburg.
26. Mackenzie, D. N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*, London: Oxford University Press.

پی‌نوشت‌ها

۱. در اسلام نیز یکی از تفاوت‌های عهد و میثاق را، به ترتیب دوطرفه یا یک‌سویه بودن آن دانسته‌اند. (نک: بقره: ۱۷۷؛ بقره: ۴۰؛ مائده: ۱۲؛ بقره: ۶۳ و ۸۳).
۲. آزمایش آب.
۳. آزمایش آتش.
۴. مهریه به معنای صدق در ازدواج در فارسی کنونی با همان معنای پیمان مرتبط است.
۵. نام گونه‌ای تازیانه و افزار مجازات و تنبیه گناهکاران بوده است. همچنین نام گونه‌ای تسمه یا تازیانه بوده که بدان، اسب را به تند تاختن برمی‌انگیخته‌اند (تازیانه اسپرانی). (اوستا، ۱۳۷۰: ۹۱۳)
۶. نیبرگ این واژه را تازیانه تسمه‌ای می‌خواند. (همان) احتمالاً تازیانه گوسفندچرانی.
۷. شایان ذکر اینکه مهر، ایزدی است که با گفتار در ارتباط است و از کلام مقدس آگاه است، اما هم در اوستا و هم متون پهلوی گفتارپیمان کمترین اهمیت را دارد. این امر ضرب‌المثل حرف باد هواست را به ذهن متبادر می‌کند.
۸. درباره این سرودها نک: (پورداوود، خرده اوستا، ص ۴۴-۵۷) و تعلیقات ترجمه/اوستا از جلیل دوست‌خواه.

اصول اخلاق کار از دیدگاه امام علی (ع)

* محمدعلی مشایخی پور

** محمود واعظی

*** عبدالهادی فقهی زاده

چکیده

نهادینه‌سازی اخلاق و تکامل شاخصه‌های آن از هدف‌های اصلی و اساسی رسالت پیامبران الهی بوده است. این اهتمام و توجه حکایت از نقش بی‌بدیل آن در زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد. بر این اساس، به کارگیری آن در تمامی حوزه‌های زندگی انسانی امری بدیهی و ضروری است. کار به عنوان عنصری اصلی در دستیابی انسان به کمال، آنگاه به نتیجه مطلوب و مورد نظر دست خواهد یافت که الزامات اخلاقی و اصول و مبانی آن مورد توجه قرار گیرد. این نوشتار درصدد است با استفاده از آیات و روایات، به ویژه با تکیه بر سخنان گهربار امام علی (ع)، برخی از اصول اخلاق کار را شناسایی، بررسی و تجزیه و تحلیل کند تا از این طریق زمینه مناسبی را برای بروز و ظهور عملی آنها فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق کار، امام علی (ع)، نهج‌البلاغه، اخلاق کاربردی.

* دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث.

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران.

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران.

مقدمه

نهادینه‌سازی اخلاق و توسعه خوی‌های نیک و ارزش‌های انسانی و الهی از هدف‌های اصلی و اساسی نبوت و رسالت پیامبران الهی بوده است. با اندک جست‌وجویی در منابع اسلامی می‌توان اخلاق محوری را آشکارا در تعالیم آنها نظاره کرد؛ تا آنجا که رسول گرامی اسلام اصلی‌ترین و مهم‌ترین هدف رسالت خویش را تکمیل مکارم اخلاقی بیان فرموده‌اند. بر این اساس، توجه و به کارگیری آن در تمامی حوزه‌های زندگی انسانی امری ضروری و بدیهی است.

یکی از حوزه‌های اخلاق، اخلاق کاربردی است که رسالت تحلیل و بررسی ریشه‌ای مسائل اخلاقی را دارد و راه تشخیص تکالیف اخلاقی و شیوه تحقق آنها را در حوزه‌های خاص زندگی بررسی می‌کند.

اخلاق کار یکی از موضوعات اخلاق کاربردی است و مراد از آن «خُلُق و خوی، قواعد و دستور رفتار انسانی» است. آموزه‌های اسلامی با توصیه انسان به کار و تبیین نقش آن در دستیابی انسان به مطلوب واقعی، الزامات اخلاقی حاکم بر آن را تشریح کرده‌اند.

امام علی (ع) آموزه‌های بارزشی را در این زمینه طرح کرده، اخلاق کار را با درایتی واقع‌بینانه تشریح می‌کند. استخراج و دسته‌بندی این رهنمودها از سخنان آن امام همام با هدف معرفی به جامعه و شناساندن مبانی امام علی (ع) در اخلاق و تدوین برنامه اخلاق کاری، بسیار مفید و بارز خواهد بود.

۱. رابطه اخلاق و کار

اهتمام و توجه قرآن به اخلاق و تأکید پیامبران عظام و ائمه دین بر مُتَخَلِّق شدن به آن، حکایت از نقش بی‌بدیل آن در زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد. این مسئله در شمار هدف‌های پیامبر اکرم (ص) به عنوان یگانه هدف و مهم‌ترین انگیزه معرفی شده است: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (الهندی، ۱۳۹۷: ۱۶/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۶/۱۶؛ ۲۱۰/۱۶)؛ «من تنها برای تکمیل مکارم اخلاقی مبعوث شده‌ام».

امام علی (ع) در تأکید بر اهمیت و نقش اخلاق در زندگی انسانی این‌گونه می‌فرماید: «فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنَ الْعَصِيَّةِ فَلْيَكُنْ تَعَصُّبُكُمْ لِمَكَارِمِ الْخِصَالِ وَ مَحَامِدِ الْأَفْعَالِ وَ مَحَاسِنِ الْأُمُورِ» (نهج/البلاغه، بی‌تا: خطبه ۱۹۲)؛ «اگر بنا به تعصب باشد باید تعصب شما برای صفات پسندیده و کردارهای شایسته و امور نیک باشد».

همچنین آن حضرت در بیانی دیگر می‌فرمایند: «لَوْ كُنَّا لَا نَرْجُو جَنَّةً وَ لَا نَخْشَى نَاراً وَ لَا ثَوَاباً وَ لَا عِقَاباً لَكَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَطْلُبَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ فَإِنَّهَا مِمَّا تَدُلُّ عَلَى سَبِيلِ النَّجَاحِ» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۹۳/۱۱)؛ «اگر ما امید و ایمانی به بهشت و ترس و وحشتی از دوزخ و انتظار ثواب و عقابی نمی‌داشتیم، شایسته بود به سراغ فضایل اخلاقی برویم؛ چراکه آنها راهنمای نجات و پیروزی و موفقیت هستند».

این احادیث به خوبی نشان می‌دهند که فضایل اخلاقی نه تنها سبب نجات در قیامت است، بلکه زندگی دنیا نیز بدون آن سامان نمی‌یابد. تجربه تاریخی بشر گویای این واقعیت است که هر جامعه‌ای که از ارزش‌های اخلاقی فاصله بگیرد و به پاس‌داشت نظری و عملی آن نپردازد، متحمل خسارت‌های جبران‌ناپذیر می‌شود و شاهد فاجعه اسفبار انسانی خواهد بود و راه انحطاط خواهد پیمود.

اخلاق به حوزه خاصی محدود نیست، بلکه در تمامی حوزه‌ها و زمینه‌ها باید به اصول اخلاقی توجه شود؛ و فقط در این صورت است که نتیجه‌بخش بوده، موجبات رشد و تعالی انسان را فراهم می‌کند.

امام علی (ع) در ادامه، نکته‌ای را به زیبایی بیان می‌کند: «أَتَى تَفَاضَلَتْ فِيهَا الْمُجْدَاءُ وَ النَّجْدَاءُ مِنْ بُيُوتَاتِ الْعَرَبِ وَ يَعَاسِيِبِ الْقَبَائِلِ» (نهج/البلاغه، خطبه ۱۹۲)؛ اینها مواردی است که در آن بزرگواران، دلاوران از خاندان برجسته عرب، مهتران قبایل و شخصیت‌های برجسته می‌کوشند خود را به آن متصف کنند؛ بنابراین، اگر قرار باشد ما با هم مسابقه‌ای بدهیم در اخلاق است. جامعه‌ای سالم است که با ارزش‌ترین مسابقه‌اش در اخلاق باشد؛ زیرا اخلاق سرمایه اصلی اقوام و ملت‌ها و خمیرمایه تمدن و ستون فقرات زندگی اجتماعی سالم است. اخلاق بهترین وسیله انسان در سیر الهی است؛ به همین دلیل تا مسائل اخلاقی در جوامع انسانی حل نشود، هیچ مسئله‌ای حل نخواهد شد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷/۱)

کار نیز به دلیل تأکید فراوان آیات و روایات و اهمیت و نقش بی‌بدیل آن در زندگی فردی و اجتماعی از این امر مستثنا نیست و می‌باید به اخلاقیات در آن توجه شود؛ به عبارت دیگر، به دلیل ارتباط تنگاتنگ بین کار و اخلاق، کار بدون توجه به اخلاق به نتیجه مطلوب دست نمی‌یابد و انسان را به سعادت نمی‌رساند.

از دیدگاه امام علی (ع) ارزش هر کار به اخلاقی بودنش است نه به زیادی آن. در حکمت ۹۵ نهج/البلاغه می‌فرمایند: «لَا يَقِلُّ عَمَلٌ مَعَ التَّقْوَى»؛ هیچ عملی با پرواداری

کم محسوب نمی‌شود. «و کَيْفَ يَقِلُّ مَا يَتَّقِلُ؟» و چگونه کم به حساب آید چیزی که نزد خدا پذیرفته می‌شود؟

عمل اخلاقی در عالم خواهد ماند؛ زیرا طبق قوانین عالم است. اما عمل غیراخلاقی مخالف قوانین عالم است؛ رشد نمی‌کند و بالنده نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷/۱) قرآن می‌گوید: «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ»؛ (اعراف: ۵۸) سرزمین پاکیزه و شیرین، گیاهش به فرمان پروردگار می‌روید.

از دیدگاه امام علی (ع)، کار، اگر مرزها و حدود ارزش‌های انسانی و الهی را محترم بشمارد، نه تنها مباح، بلکه لازم و نوعی عبادت است. در این حالت است که کارگر، محبوب خدا خواهد بود. ایشان می‌فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَجِبُ الْعَبْدَ الْمُخْتَرِفَ الْأَمِينِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۱۳/۵)؛ همانا خداوند، اهل حرفه و پیشه امانت‌دار را دوست دارد.

تأکید بر اتقان در کار، وفای به تعهدات، کیفی‌گرایی، محکم‌کاری، امانت‌داری و ... همه و همه بیانگر نقش مهم و اساسی اخلاق در به ثمر رسیدن کار و تلاش است؛ زیرا به دلیل رعایت اینهاست که کار نتیجه خواهد داد و سعادت دنیا و آخرت انسان را فراهم می‌کند و اصولاً کار اخلاقی برای بشر ارزشمند است. مطهری در این زمینه می‌گوید: «تفاوت کار اخلاقی با کار طبیعی در این است که کار اخلاقی در وجدان هر بشری دارای ارزش است؛ یعنی یک کار ارزشمند و گرانبها است و بشر برای خود این کار، قیمت قائل است؛ آن قیمتی هم که با پول و کالای مادی قابل تقویم نیست». (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۳)

۲. اخلاق کار

اخلاق کار یکی از موضوع‌های اخلاق کاربردی است که در سه دهه اخیر بیشتر از سوی متفکران غربی مطرح شده، به عنوان یکی از زمینه‌های دانش مدیریت به شمار می‌رود.

اخلاق کار در *لغت‌نامه دهخدا* به معنای «خلق و خوی، علم معاشرت، قواعد و دستور رفتار انسانی آورده شده است». (دهخدا، ۱۳۳۶: ۱۰۷/۴۰) در تعریفی دیگر از اخلاق کار چنین آمده است: «اخلاق کار، متعهد شدن توان ذهنی، روانی و جسمانی فرد یا گروه به اندیشه جمعی در جهت اخذ قوا و استعداد درونی گروه و فرد برای توسعه به هر نحو است. اخلاق کار مهم‌ترین عامل فرهنگی در توسعه اقتصادی محسوب می‌شود». (تودارو، ۱۳۶۴: ۵۶) اخلاق کار به حوزه‌ای از فرهنگ گفته می‌شود که عقاید

و ارزش‌های مربوط به کار را در بر می‌گیرد و قابل شناسایی است. (معیدفر، ۱۳۸۰: ۲۵) اخلاق کار از قواعد کلی حاکم بر فرهنگ و جامعه پیروی می‌کند.

در منابع دینی با توجه به نوپایی این اصطلاح تعریف دقیقی از آن وجود ندارد. اما با دقت در موارد و همسان‌سازی با دیگر عبارات به کار گرفته شده در این منابع می‌توان آن را در واقع همان بایدها و نبایدهای اخلاقی دانست که در حوزه کار وجود داشته و دین به رعایت آنها دستور داده است؛ به بیان دیگر، با توجه به تقسیم‌بندی اخلاق به دو شاخه نظری و عملی، به کارگیری اخلاقیات در حوزه عمل از جمله در حوزه کار و شغل در واقع همان اخلاق کار مبتنی بر آموزه‌های اسلامی است.

تأکید فراوان آیات و روایات بر به دست آوردن کسب حلال و قرار دادن آن در زمره برترین عبادت‌ها، و روایات فراوان دیگر در این باره، گویای این واقعیت است که رعایت دستورهای الهی در کار و به کارگیری اصول و معیارهای آن می‌بایست به عنوان چراغی روشن فراروی ما قرار گیرد. این همان چیزی است که به عنوان اخلاقیات حاکم بر کار از آن یاد می‌شود.

در آموزه‌های دینی نصوص فراوانی درباره اخلاق کار به چشم می‌خورد. نهج‌البلاغه، که تجلی‌گاه دستورالعمل‌های نظری و عملی امام علی (ع) در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی است به جنبه‌های گوناگون اخلاق کار توجه داده است. بهره‌گیری از این کلمات گهربار که نشئت‌گرفته از سرچشمه‌ای وحیانی است، می‌تواند ما را هرچه بیشتر در رسیدن به قله‌های سعادت و کمال رهنمون باشد. بر این اساس، در ادامه به تشریح اصول اخلاق کار می‌پردازیم.

۳. اصول اخلاق کار

۳.۱. خدامحوری

نگرش و انگیزه‌ها یکی از وجوه تمایز کار و تولید در مکتب اسلام است که با مکتب سرمایه‌داری تفاوت دارد؛ زیرا در مکتب سرمایه‌داری هدف از تولید، صرفاً افزایش دادن سود و درآمد است. (موریس، ۱۳۷۱: ۵/۲-۶؛ عبادی، ۱۳۷۰: ۱۶-۱۷)

در نگاه اسلام، هدف نهایی انسان، تکامل در پرتو نیل به قرب الهی است (نجم: ۴۲؛ فجر: ۲۷-۳۰) که در فطرت او نهفته است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۸۶) از این‌رو هدف نهایی نظام اقتصادی اسلام فراهم کردن زمینه‌های لازم برای دستیابی افراد به کمال مطلوب است.

یکی از اصول و زمینه‌های لازم برای نیل به این هدف، محور قرار گرفتن خداوند در تمامی اقوال و افعال است؛ به این معنا که خدامحوری، جوهره اساسی رفتار و منش فرد را تشکیل دهد و در تمام شئون زندگی و در تمام دوران زندگی حضوری پررنگ داشته باشد. هر مقدار این حضور پررنگ‌تر باشد کارهای انسان بیشتر رنگ و بوی الهی به خود گرفته و ارزشمندتر می‌شود.

خداوند متعال از نظر اسلام این‌گونه معرفی شده است: یگانه (توحید: ۱)، زنده‌ای که هرگز نمی‌میرد (فرقان: ۵۸)، قوی و شکست‌ناپذیر (هود: ۱۱)، دارای قدرت نامحدود (بقره: ۱۰۶)، بهترین روزی‌دهنده (مؤمنون: ۷۲) و بلکه تنها روزی‌دهنده (ذاریات: ۵۸)، با بندگان رثوف و مهربان (آل عمران: ۳۰)، نزدیک‌تر از هر چیزی به انسان، کسی که نیازها و خواسته‌های بندگان را پاسخ سریع و مثبت می‌دهد و بندگان را دوست دارد. همه کارها به دست اوست، یاری و خذلان، سود و زیان، بخشش و حرمان، همه از سوی خداست، مؤثر حقیقی در جهان به شمار می‌رود و نیز کسی که بازگشت همه کارها به سوی اوست.

توجه به این ویژگی‌های خداوند، باعث می‌شود انسان فقط به او دل‌بستگی یابد و تکیه و اعتمادش نیز بر او باشد، زیرا غیرخدا، توان یاری کردن انسان را ندارد؛ دعای انسان را نمی‌شنود (فاطر: ۱۴)؛ مالک هیچ ضرر و نفع (مائده: ۷۶)، و مالک رزق و روزی انسان نیست (عنکبوت: ۱۷)؛ نمی‌تواند انسان را در این اوضاع دشوار و گرفتاری‌های زندگی یاری کند. (انعام: ۶۳)

امام علی (ع) به عنوان قرآن‌ناطق و فردی آگاه و آشنا با آفریدگار هستی و صفات و ویژگی‌های او، مدیران سیاسی، نظامی و اقتصادی خود را به یاد خدا، خداگرایی و خدامحوری در تمام شئون زندگی دعوت می‌کرد. ایشان در توصیه به مالک اشتر این‌گونه می‌فرمایند: «أَمَرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَإِثَارِ طَاعَتِهِ، وَاتَّبَاعِ مَا أَمَرَ بِهِ فِي كِتَابِهِ: مِنْ فَرَائِضِهِ وَشُنَنِهِ، الَّتِي لَا يَشْعُدُ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا، وَلَا يَشْقَى إِلَّا مَعَ جُحُودِهَا وَإِضَاعَتِهَا، وَأَنْ يُنْضِرَ اللَّهُ شُبْحَانَهُ بِقَلْبِهِ وَ يَدِهِ وَ لِسَانِهِ؛ فَإِنَّهُ جَلَّ اسْمُهُ، قَدْ تَكْفَّلَ بِنَضْرٍ مَنْ نَضَرَهُ، وَ إِغْرَازَ مَنْ أَعَزَّهُ»؛ (نهج/البلاغه، نامه ۵۳) او را به ترس از خدا فرمان می‌دهد، و اینکه اطاعت خدا را بر دیگر کارها مقدم دارد، و آنچه در کتاب خدا آمده، از واجبات و سنت‌ها را پیروی کند، دستوراتی که جز با پیروی آن رستگار نخواهد شد، و جز با نشناختن و ضایع کردن آن، جنایت‌کار نخواهد گردید. به او فرمان می‌دهد که خدا را با دل و دست

و زبان یاری کند، زیرا خداوند پیروزی کسی را تضمین کند که او را یاری دهد، و بزرگ دارد و آن کس را که او را بزرگ شمارد.

در این دیدگاه، امام علی (ع) به لایق‌ترین کارگزار خود سفارش می‌کنند که اداره صحیح جامعه اسلامی را با تقواگرایی، عبادت، بندگی، خودسازی و توجه به امدادهای غیبی خداوند سازمان دهد و باور داشته باشد که در اداره جامعه و برخورد با مشکلات تنها نیست و انواع هدایت‌های الهی او را یاری خواهند داد. (دشتی، ۱۳۸۰: ۹۹)

محور قرار دادن خدا یعنی اینکه بنده، آفریدن و فرمان دادن را از آن خداوند بداند، عالم را محضر حق بداند و خدا را در رأس همه امور و ناظر بر کارها بداند، از نافرمانی خدا بپرهیزد، از غم دنیوی برهد و فقط به رضایت خدا بیندیشد، خود را وقف انجام دستورهای الهی کند، کردار خود را هم در نیت و هم در عمل خالصانه و به دور از ریا انجام دهد و خداوند را مد نظر قرار دهد.

اگر چنین نگاه و نگرشی بر زندگی حاکم شود، فرد می‌تواند در امور خود خوب بدرخشد و در دیگران نیز عشق و شور ایجاد کند. چنین فردی نه تنها محبوب‌ترین بنده نزد خداوند و مرضی او واقع می‌شود، بلکه خداوند محبت او را نیز در دل دیگران قرار داده، رابطه‌اش را با آنان اصلاح می‌کند. امام علی (ع) در این باره می‌فرمایند: «مَنْ أَضْلَحَ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ أَضْلَحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّاسِ» (نهج/البلاغه، حکمت ۸۹)؛ هر که رابطه میان خود و خدا را نیکو سازد، خداوند نیز رابطه او را با مردم نیکو سازد.

بنابراین، از دیدگاه امام علی (ع)، می‌بایست خدامحوری و خداگرایی در تمامی عرصه‌های زندگی انسانی، از جمله در کار، حاکم شده و به عنوان یک اصل مورد نظر قرار گیرد؛ این گونه جهت‌گیری‌ها سعادت‌مندی در دنیا و آخرت را سبب‌ساز خواهد شد.

۲.۳. امانتداری

از جمله مواردی که در کلام امام علی (ع) بسیار بر آن تأکید شده، امانتداری است. در نگاه امام علی (ع)، امانتداری چنان جایگاه و اهمیتی دارد که دین بدون آن پی‌پایه (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۱۸) و مسلمانی بدون آن بی‌ریشه است. (همان: ۲۵۱) آن امام همام اصل و اساس اسلام و کمال آن را به امانتداری می‌دانند و در این باره می‌فرمایند: «رَأْسُ الْإِسْلَامِ الْأَمَانَةُ»؛ (همان) امانتداری اصل اسلام است؛ «مَنْ عَمِلَ بِالْأَمَانَةِ فَقَدْ أَكْمَلَ الدِّيَانَةَ»؛ (همان) کسی که به امانتداری عمل کند، دیانت خود را کامل کرده است.

شاعر در بیت زیر مضمون سخن امام علی (ع) را به زیبایی به نظم درآورده است:

هر که را نبود امانت عادت ای زیبا خصال گوهر ایمان او اصلاً نمی‌یابد کمال
(ناشناس، ۱۳۶۹: ۳۶)

در جهان‌بینی الهی امام علی (ع)، امانت شامل طیف وسیعی از امور می‌شود و هر آنچه در اختیار انسان قرار گرفته امانت الهی است و بر امانتداری امانت الهی، با رعایت دستورها و موازین الهی تأکید می‌شود. حضرت با هشدار در خصوص آثار سوء خیانت‌ورزی، بر امانتداری تأکید کرده، در این باره می‌فرماید: «وَمِنْ اسْتِهَانٍ بِالْأَمَانَةِ، وَ رَتَعَ فِي الْخِيَانَةِ، وَلَمْ يَنْزِهِ نَفْسَهُ وَ دِينَهُ عَنْهَا، فَقَدْ أَخْلَىٰ بِنَفْسِهِ الذُّلَّ وَالْجُرْأِي فِي الدُّنْيَا، وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ أَذْلُ وَ أَخْزَىٰ»؛ (نهج/البلاغه، نامه ۲۶) کسی که امانت الهی را خوار شمارد، و دست به خیانت آلوده کند، و خود و دین خود را پاک نسازد، درهای خواری را در دنیا به روی خود گشوده، و در قیامت خوارتر و رسواتر خواهد بود.

امام علی (ع) با بیان اینکه کار و مسئولیت امانت است، به تصحیح بینش کارگزاران خود پرداخته، در نامه‌ای به «اشعث بن قیس»، استاندار آذربایجان، این نکته را یادآور شده است: «إِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَةٍ وَ لَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ ... لَيْسَ لَكَ أَنْ تَفْتَنَاتَ فِي رَعِيَةٍ وَ لَا تُخَاطِرَ إِلَّا بِوَثِيقَةٍ»؛ (نهج/البلاغه، نامه ۵) پست فرمانداری برای تو وسیله آب و نان نبوده، بلکه امانتی در گردن تو است ... تو حق نداری نسبت به رعیت استبدادی ورزی، و بدون دستور به کار مهمی اقدام کنی.

بر این اساس، هر چیزی که در کسب و کار به نحوی در حوزه اختیار فرد قرار دارد امانت نزد او سپرده شده است ... لذا حق هر گونه تصرف و استفاده را نداریم. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۶: ۱۲۳)

سید رضی، در ضمن یکی از نامه‌های نهج/البلاغه درباره امانتداری، می‌گوید: «این امور حق شخصی نیست، تا انسان هر گونه خواست با او رفتار نماید، بلکه امانتی است در دست او و باید در رفتار خود نسبت به آن موازین شرعی را رعایت نماید و گرنه خود را به خیانت آلوده کرده است». (نهج/البلاغه، ۱۳۷۹: ۳۲۵)

به عبارت دیگر، اگر اصل امانتداری در محیط‌های کاری حاکم شود، فضای حاکم بر محیط کار متعالی می‌گردد؛ و صداقت و راست‌گویی حکم‌فرما شده، رزق و روزی توسعه یافته، باعث رشد و رونق اقتصادی می‌شود. این همان چیزی است که امام علی (ع) به عنوان اصلی اخلاقی بر آن تأکید می‌کند.

۳.۳. انضباط کاری

نظام عالم یک نظام تشکیلاتی منظمی است که تحت حاکمیت خداوند متعال قرار دارد (بقره: ۱۶۴؛ انعام: ۹۵-۹۹؛ ذاریات: ۲۰-۲۱؛ ملک: ۳-۴) و کمترین درهم‌ریختگی و نابسامانی و بی‌نظمی در آن وجود ندارد. تشکیلاتی که انسان در مسیر پیمودن کمال، نیازمند هماهنگی با آن است. قرآن در این باره می‌فرماید: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (الرحمن: ۷)؛ آسمان را برافراشت و میزان و حسابی [در آن] قرار داد. آنگاه بلافاصله نتیجه‌گیری می‌کند: «أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ» (الرحمن: ۸)؛ تا در میزان طغیان نکنید.

این آیه در نتیجه‌گیری از موضوع، هدف قرار دادن میزان در عالم هستی را چنین بیان می‌کند که شما نیز بخشی از این عالم هستید و باید نظام و میزان داشته باشید. اگر میزان و قانون از عالم بزرگ برچیده شود راه فنا و نابودی پیش می‌گیرد و اگر زندگی شما هم فاقد نظم و میزان باشد رو به فنا خواهید رفت. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۸/۲۳)

گسترده‌ی و ریشه‌داری نظم در عالم هستی تا بدان جاست که یکی از دلایل مهم شناخت خداوند که متکلمان بر آن تکیه کرده‌اند، «برهان نظم» است و خداوند نیز نظم‌دهنده‌ی امور نام گرفته است. از آنجایی که امور دینی پیوند ناگسستنی با نظم و انضباط دارند، قرآن به عنوان ترسیم‌کننده نظام زندگی بشر در مسائل مادی و معنوی زندگی بشر و دستورالعمل دینداری در سخن امام علی (ع) این‌گونه توصیف شده است: «أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۸) بدانید که در قرآن علم آینده است، و حدیث گذشته. درد شما را درمان است، و راه سامان دادن کارتان در آن است.

نظم و انضباط در کارها سفارش مکرر و مؤکد امام علی (ع) است. در نگاه امام (ع) این آموزه به قدری مهم است که در بستر شهادت، که طبیعی است در آن هنگام، مهم‌ترین و ضروری‌ترین و کارآمدترین سفارش‌های خویش را فرموده باشد، بر نظم تأکید می‌کند: «أَوْصِيكُمَا وَ جَمِيعَ وَلَدِي وَ أَهْلِي وَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَ نَظْمٍ أَمْرِكُمْ» (همان، نامه ۴۷) شما دو تن (امام حسن و امام حسین (ع)) و همه فرزندان و خانواده‌ام و هر کسی را که این نوشته به او می‌رسد، به رعایت پرهیزکاری و نظم در کارها وصیت می‌کنم.

در اینجا امام علی (ع)، در مقام یک رهبر جهانی، همگان را به تنظیم کارها دعوت می‌کند تا هر فردی نظم و انضباط را در زندگی و تمامی افعال و اعمال خود ساری و جاری کند.

امام علی (ع) ضمن توصیه به نظم، به انتظام در امور ملتزم بود و کارها و مسئولیت‌های خود را بر اساس نظم انجام می‌داد. زراره از امام صادق (ع) نقل می‌کند که برنامه روزانه امام علی (ع) این‌گونه بود: «۱. پس از نماز صبح تا طلوع آفتاب دعا و مستحبات را ادامه می‌داد؛ ۲. پس از طلوع خورشید درب خانه را برای فقرا و نیازمندان می‌گشود؛ ۳. قبل از ظهر ساعتی را به یاران و اصحاب، فقه و احکام می‌آموخت؛ ۴. ساعتی را در شب شخصاً در خیابان‌های شهر قدم می‌زد تا رفع ظلم فرماید.» (شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۳۲/۴)

انسان در سایه نظم می‌تواند به کلیه تعهدات و پیمان‌های خود به موقع وفا کند. وجود چنین فردی در هر کجا که باشد، موجب خیر و برکت و اعتماد و تسکین خاطر مردمی است که با وی سروکار دارند. امام علی (ع) در تبیین شاخصه‌های انضباط کاری به مواردی اشاره کرده‌اند که در ادامه به تبیین برخی از آنها پرداخته می‌شود:

۳.۳. ۱. وقت‌شناسی

انسان موفق کسی است که با اولویت‌بندی در امور، وقت هر کاری را مشخص کرده و با عجله و با تأخیر بی‌جا انتظام امور را به هم نریزد. امام علی (ع) بر این اصل اساسی تأکید داشته و در این باره می‌فرمایند: «إِيَّاكَ وَالْعَجَلَةَ بِالْأُمُورِ قَبْلَ أَوَانِهَا أَوْ التَّسْقُطَ فِيهَا عِنْدَ امْكِانِهَا أَوْ اللَّجَاجَةَ فِيهَا إِذَا تَنَكَّرَتْ أَوْ الْوَهْنَ عَنْهَا إِذَا اسْتَوْضَحَتْ فَضَعَّ كُلُّ أَمْرٍ مَوْضِعَهُ وَ أَوْقَعَ كُلُّ أَمْرٍ مَوْقِعَهُ» (نهج/البلاغه، نامه ۵۳) پرهیز از شتاب در کارهایی که هنگام انجام آن نرسیده، یا سستی در آن چون انجامش ممکن گردیده، یا ستیزیدن در کارهایی که راه راست در آن ناپایدار است، یا سستی ورزیدن آنگاه که آشکار است. پس هر چیز را در جای آن بدار و هر کاری را به هنگام آن بگذار.

از دیدگاه امام علی (ع) عدم وقت‌شناسی در کارها و انجام به موقع آنها، موجب بی‌نظمی و به هم ریختگی آنها می‌گردد: «الْأُمُورُ الْمُتَنَظَّمَةُ يَفْسِدُهَا الْخِلَافُ» (آمدی، ۱۳۶۶: ۳۴۳) امور به انتظام آمده را یک تخلف به هم می‌ریزد.

مطالعه سیره امامان، به ویژه امام علی (ع)، اهمیت موقعیت‌شناسی با هدف حفظ اساسی‌ترین ارزش‌ها (یعنی اسلام) را، به خوبی نمایان می‌کند که بهترین نمونه آن سکوت ارزشمند ۲۵ ساله امام علی (ع) است.

۳.۳.۲. تقسیم کار

تقسیم کاری شاخصه دیگری از انضباط کاری است که در کلام امام علی (ع) بر آن تأکید شده است. امروزه نیز، در علم مدیریت جدید، به تقسیم کار به مثابه اصلی مهم و تأثیرگذار، بسیار توجه شده است. تقسیم کار و تعیین حدود مسئولیت افراد در امور جمعی و کارهای سازمانی بسی ضروری است، تا هر کس بداند مسئولیتش چیست و از مداخله در کار دیگران و اهمال در کار خویش بپرهیزد. امام علی (ع) خطاب به یکی از کارگزارانش این‌گونه بیان می‌دارد: «وَأَجْعَلْ لِكُلِّ إِنْسَانٍ مِنْ خَدَمِكَ عَمَلًا تَأْخُذُهُ بِهِ فَإِنَّهُ أُخْرَى أَلَّا يَتَوَكَّلُوا فِي خِدْمَتِكَ»؛ (نهج/البلاغه، نامه ۳۱) و هر یک از خدمت‌کارانت را کاری به عهده بگذار، و آن را بدان کار بگمار تا هر یک وظیفه خویش بگزارد و کار را به عهده دیگری نگذارد.

در اینجا امام علی (ع) بر تقسیم کار تأکید دارند. بهترین نظریه برای اداره امور و به راه افتادن کارها همین است که کار هر کس مشخص و معین باشد و هر عملی مسئول خاص داشته باشد، چه اینکه با این روش، هر کس می‌کوشد کاری را که بر عهده گرفته به موقع و به نحو احسن انجام دهد. برخلاف اینکه کارها به نحو صحیح و شایسته تقسیم نشود و امور بدون مسئول و موظفی باشد که در نتیجه کارها بر زمین می‌ماند و یا به نحو غیرشایسته‌ای انجام می‌گیرد. (کریمی جهرمی، ۱۳۸۴: ۲۶۰)

۳.۳.۳. برنامه‌ریزی

شاخصه دیگر انضباط کاری، «برنامه‌ریزی» است؛ به گونه‌ای که هر چیز در جایگاه خود قرار گیرد و در زمانی معین صورت پذیرد. برنامه‌ریزی مقدمه ضروری ورود به عمل است؛ برای اینکه مانع پشیمانی - حاصل از اشتباه کاری - می‌گردد. (کراجکی، ۱۴۱۰: ۴۳۲/۱) امام علی (ع) در این باره می‌فرمایند: «قَدْزَرْتُكُمْ أَقْطَعُ وَ فَكَّرْتُكُمْ أَنْطِقُ وَ تَبَيَّنْتُ ثُمَّ أَعْمَلُ»؛ (آمدی، ۱۳۶۶: ۱۲۰) اندازه‌گیری کن، آنکه بپر و فکر کن، آنکه بگو و با ارزیابی و روشن شدن جوانب کار به آن اقدام کن.

ضرورت برنامه‌ریزی قبل از دست زدن به هر کاری و اهمیت ویژه آن امری عقلانی است؛ روشن است که اقدام به هر کار، بدون بررسی جوانب مختلف و برنامه‌ریزی برای آن، نشان‌دهنده نقصان عقل یا عدم بهره‌گیری صحیح و مناسب از

این نعمت بزرگ الهی است. بیان امام علی (ع) در این باره چنین است: «أَدْلُ شَيْءٍ عَلَى غَزَاةِ الْعُقْلِ خُسْنُ التَّذْيِيرِ»؛ (همان: ۳۵۴) بهترین دلیل بر کمال عقل، خوب برنامه‌ریزی کردن است.

توجه نکردن به این مسئله مهم و گوش نسپردن به ندای عقل در ضرورت برنامه‌ریزی قبل از آغاز هر کاری، می‌تواند پیامدهای ناگواری به دنبال داشته باشد؛ طبعاً این بی‌توجهی و عدم برنامه‌ریزی در کارهای مهم و سرنوشت‌ساز، صدمات جبران‌ناپذیری در پی خواهد داشت.

بر این اساس، توجه به نظم و رعایت شاخصه‌های آن در کارها، متضمن فواید فراوانی است که به پیشرفت فرد و اجتماع مدد می‌رساند و از اتلاف وقت که گران‌بهاترین سرمایه انسان است و نیز ضایع کردن دیگر نیروها و امکانات آدمی جلوگیری می‌کند. سیره گفتاری و عملی امام علی (ع) بر این حقیقت صحه می‌گذارد.

۴.۳. تعهدمداری

تعهدمداری و وفای به عهد و پیمان یکی از اصول و پایه‌های مهم اخلاقی در کار است. هر انسانی بر اساس فطرت خدادادی خویش، وفای به عهد را دوست داشته، از پیمان‌شکنی بیزار است. حتی اگر انسانی خود پای‌بند به عهد و پیمانی که با دیگران می‌بندد نباشد، دوست دارد هر گاه عهد و پیمانی با او بسته می‌شود طرف مقابل او به عهد و پیمانش وفا کند. از همین جاست که انسان، افراد متعهد و مسئول را دوست داشته، از افراد پیمان‌شکن و بی‌دغدغه که احساس هیچ‌گونه مسئولیتی نمی‌کنند، بیزار می‌جوید. (نصری، ۱۳۷۹: ۴۴۳)

در قرآن مجید و نیز روایات و سخنان پیشوایان دین، در وفای به تعهدها تأکید فراوان شده است. قرآن کریم وفای به عهد را از صفات نیکوکاران (بقره: ۱۷۷) و مؤمنان (مؤمنون: ۸؛ معارج: ۳۲) برشمرده است. در روایات نیز آمده است که وفای به عهد، علامت اهل دین (نوری، ۱۴۰۸: ۹۶/۱۶)، اهل تقوا (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۹۰/۶۴)، مؤمنان (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۲۶/۲)، شیعیان (مجلسی، ۱۴۰۴: ۶۵) و نشانه مروت است. (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۵۹) خلف وعده نشانه نفاق (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۴/۷۲) است. وفای به عهد یکی از اسباب اصلی دخول به بهشت (همان) و نزدیکی به پیامبر (همان) است و خلف وعده موجب مبعوض شدن انسان نزد خداوند و مردم است. (همان)

وفای به عهد و پای‌بندی به تعهدات، از نظر اسلام، از عالی‌ترین فضایل انسانی است. قرآن کریم و آثار ائمه (ع)، حاکی از این است که وفای به عهد یکی از شرایط

اساسی «ایمان» محسوب می‌شود و تخطی از آن در حکم بی‌دینی و بی‌ایمانی است. (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۷: ۱۹۰)

از دیدگاه امام علی (ع) وفای به عهد و پای‌بندی بر پیمان اهمیتی ویژه دارد. در نظر ایشان (ع) این اصل در محدوده روابط داخلی مسلمانان با یکدیگر خلاصه نمی‌شود، بلکه مسلمانان موظف‌اند در برابر بیگانگان و کفار نیز این اصل را رعایت کنند. ایشان در عهدنامه خود به مالک اشتر وفای به عهد را یکی از مهم‌ترین فرایض خدایی در اجتماع بشری به حساب می‌آورد؛ و شکستن پیمان حتی در خصوص دشمن را نیز جایز نمی‌داند و به مدیر منطقه مصر توصیه می‌کند از پیمان‌شکنی بر حذر باشد: «وَإِنْ عَقَدْتَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ عَدُوِّكَ عُقْدَةً أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً فَحُطَّ عَنْكَ بِالْوَفَاءِ ... فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ شَيْءٌ النَّاسُ أَشَدُّ عَلَيْهِ اجْتِمَاعاً مَعَ تَفَرُّقِ أَهْوَائِهِمْ وَ تَشْتِتِ أَرْوَاحِهِمْ مِنْ تَعْظِيمِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَقَدْ لَزِمَ ذَلِكَ الْمُشْرِكُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ دُونَ الْمُسْلِمِينَ لِمَا اسْتَوْثَلُوا مِنْ عَوَاقِبِ الْعَدْرِ فَلَا تُغْدِرَنَّ بِذِمَّتِكَ وَلَا تَخِيْسَنَّ بِعَهْدِكَ وَلَا تَخْتَلِنَنَّ عَدُوَّكَ» (نهج/البلاغه، نامه ۵۳): اگر بین خود و دشمن پیمانی بستی و یا تعهد کردی که به او پناه دهی، جامه وفا را بر عهد خود بیوشان ...! زیرا هیچ یک از فرایض الهی مانند وفای به عهد و پیمان نیست که مردم جهان با تمام اختلافاتی که دارند نسبت به آن این چنین اتفاق نظر داشته باشند و حتی مشرکان زمان جاهلیت آن را مراعات می‌کردند، زیرا که عواقب پیمان‌شکنی را آزموده بودند. بنابراین، هرگز پیمان‌شکنی مکن و در عهد خود خیانت روا مدار و دشمن را فریب مده.

امام علی (ع) در جنگ صفین در اثر فشار هم‌زمانش مجبور به پذیرفتن پیمان آتش‌بس شد. پس از آنکه نتیجه حکمت روشن شد و یاران او فهمیدند که اشتباه کرده‌اند، از ایشان خواستند تعهدات خود را نقض کرده و جنگ را ادامه دهد. امام علی (ع) در پاسخ به درخواست آنها چنین فرمود: وای بر شما! آیا پس از رضایت و عهد و میثاق برگردیم؟ مگر خداوند متعال نفرموده است «به عهدها وفا کنید»؟ مگر نفرموده است «چون با خدا عهدی بستید وفا کنید و هرگز پیمان‌ها و سوگندهایی را که استوار شده است مشکنید و حال آنکه خداوند را بر خود کفیل قرار داده‌اید؟ (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷: ۱۱۳/۲)

در اینجا با وجود اینکه خبثت معاویه و دشمنی او با اسلام و مسلمانان آشکار بود، ولی امام علی (ع) حاضر نشد به هیچ قیمتی خلاف عهد و پیمان عمل کند و از پیمان‌شکنی خودداری کرد. وی بر عهد خود وفادار بود. تا زمانی که معاویه پیمان‌شکنی

کرد، آنگاه حضرت مردم را به نبرد با قاسطین فرا خواند. (مفید، ۱۳۹۹: ۱۴۵) این رفتار امام (ع) حکایت از اهمیت فراوان وفای به تعهدات در نگاه ایشان دارد.

ارزش دیدگاه حضرت علی (ع) در خصوص وفای به عهد وقتی آشکار می‌شود که سیره و سفارش‌های وی با احکام مسیحیان و یهودیان در خصوص عدم لزوم پای‌بندی به پیمان با غیرهم‌کیشان مقایسه شود.

کاری که انسان نیز بر عهده می‌گیرد، در واقع نوعی پیمان و تعهد است که باید به آن وفادار باشد. محمدتقی جعفری در این زمینه می‌گوید:

کسی که با دیگری تعهد می‌بندد، در حقیقت شخصیت خود را در گرو تعهد خود درمی‌آورد، و اگر متعهد انسانی آگاه و وجدان‌تهدی او نمرده باشد، همواره در درون خویشتن یک حالت وابستگی احساس می‌کند که تا از انجام تعهد خود به طور کامل برنیاید رهایی و آزادی از آن وابستگی را در خود نمی‌بیند. (جعفری، ۱۳۷۹: ۵۳۱)

وفای به عهد در جامعه و روابط میان مردم تأثیر بسیار دارد. در بعد فردی باعث می‌شود فرد عهده‌مدار مورد وثوق و اطمینان مردم قرار گیرد و به عنوان فردی معتبر و خوش‌قول شناخته شده، از حسن برادری (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۵۱) و صفا و صمیمیت دیگران برخوردار خواهد شد. (همان: ۲۵۲) با این اعتبار مردم ترجیح می‌دهند در امور بیشتری با او مراوده داشته باشند و از این طریق موجب گسترش رزق و روزی او شوند و در بعد اجتماعی هر اندازه که بیشتر رعایت شود، اعتماد بیشتری به وجود می‌آورد.

اما چنانچه پای‌بندی به عهد و پیمان‌ها زایل شود، پیوند میان مردم سست شده، همدلی و اعتماد متقابل و همکاری از میانشان رخت برمی‌بندد و آن جامعه اصلی‌ترین اسباب بقای خود را از دست می‌دهد؛ زیرا مهم‌ترین سرمایه یک جامعه، اعتماد متقابل افراد اجتماع نسبت به یکدیگر است. اصولاً آنچه جامعه را از صورت آحاد پراکنده بیرون می‌آورد و همچون رشته‌های زنجیر به هم پیوند می‌دهد، همین اصل اعتماد متقابل است که پشتوانه فعالیت‌های هماهنگ اجتماعی و همکاری در سطح وسیع است. عهد و پیمان، تأکیدی بر حفظ این همبستگی و اعتماد متقابل است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۸۲/۱۱) و به قول حافظ شیرازی:

هر که در مزرع دل تخم وفا سبز نکرد زردرویی کشد از حاصل خود وقت درو
(حافظ شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۱۰)

بنابراین، امام علی (ع) با آگاهی از آثار مثبت تعهدمداری و وفای به تعهدات در عرصه کسب و کار و تبعات زیان‌بار ناشی از تعهدگریزی و نقش آن در تزلزل اجتماع، آن را به عنوان یک اصل مورد توجه قرار داده و بر رعایت آن تأکید کرده است.

۳.۵. شایسته‌سالاری

هر رفتار انسانی، چه فردی و چه اجتماعی، خواه ناخواه بر پایه ارزش‌هایی استوار است که از طرف رفتارکننده، پذیرفته شده است. با توجه به تفاوت پایه‌های ارزشی، روش‌های مدیریتی و به کارگیری افراد تفاوت خواهد کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱۲)

در نظر گرفتن تخصص‌ها و شایستگی‌ها، با توجه به تفکیک شاخه‌های علوم و فنون، و جدا شدن عرصه‌های کاری از یکدیگر، از ضروریات زندگی است. هر کاری توانایی، مهارت و لیاقت ویژه‌ای را می‌طلبد و می‌بایست افراد واجد شرایط متناسب با آن به کار گرفته شوند. به بیان دیگر، شایسته‌سالاری بسته به کار و حیطه شغلی فرد معنا می‌یابد و در انتخاب شایسته‌ترین‌ها باید به توانایی‌ها، شاخص‌های رفتاری، باورها، ویژگی‌های شخصیتی، بینش‌ها و مهارت‌های افراد توجه شود.

شایسته‌سالاری و تکیه اساسی بر صلاحیت‌های افراد در به کارگیری آنها در مناصب و مسئولیت‌ها و دیگر حوزه‌های زندگی، یکی از اصول مورد توجه اسلام، به ویژه در سیره امام علی (ع) است.

به عقیده امام علی (ع)، مسئله توان، لیاقت و شایستگی افراد در نظام اسلامی، مهم‌ترین اصل برای اداره جوامع بشری است. به باور امام (ع)، مسئولیت اداره هر کاری، از بالاترین امور که منصب امامت و رهبری مردمان است، تا پایین‌ترین امور، باید بر اساس رعایت شایستگی‌ها باشد و چنانچه این اصل مهم زیر پا گذارده شود، شیرازه امور از هم می‌پاشد و هیچ کاری به مقصد نمی‌رسد.

امام علی (ع)، که خود میراث‌دار حکومتی بود که در نظام‌های گوناگون اداری و گزینشی، قضایی، نظامی و تقنینی آن، روابط جانشین ضوابط شده و انگیزه‌های دودمانی، تملق، ثروتمندی و قدرت‌نمایی جانشین اصل تقوا و شایسته‌سالاری گردیده بود (شهیدی، ۱۳۶۲: ۱۱۸) برای پیاده کردن این اصل در جامعه و نظام حکومتی، ابتدا از خود شروع می‌کند و به این نکته می‌پردازد که آیا لیاقت رهبری جامعه اسلامی را دارد یا اینکه اشخاص لایق‌تر از ایشان برای این امر وجود دارند؟ امام علی قبل از خلافت، با بیان ده‌ها دلیل عقلی، استدلال می‌کنند که لایق‌ترین فرد برای حکومت هستند. (محمودی، ۱۳۷۹-۱۳۸۵: ۵۰/۱ و ۱۰۰)

حضرت علی (ع) ضمن بیان لیاقت و شایستگی خود برای امر حکومت، لزوم توجه به این معیار را یادآور شده، در این باره می‌فرماید: «أَمَّا وَ اللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَخْلَى مِنْهَا مَخْلُ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى يَنْخَدِرُ عَنِّي الشَّيْلُ وَ لَا يَزُقَى إِلَى الطَّيْرِ»؛ (نهج/البلاغه، خطبه ۳) آگاه باشید! به خدا سوگند ابابکر جامه خلافت را بر تن کرد در حالی که می‌دانست جایگاه من در خلافت چون محور سنگ آسیا به آسیاست، سیل دانش از وجودم همچون سیل سرازیر می‌شود، و مرغ اندیشه به قلّه منزلتم نمی‌رسد.

آن حضرت مدیریت جامعه و اداره آن را به قطب وسط آسیاب و محور آن تشبیه کرده‌اند: «أَنَّ مَخْلَى مِنْهَا مَخْلُ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى». همچنان‌که سنگ آسیاب فقط حول محور خود به چرخش درمی‌آید و در صورت بزرگ‌تر یا نامناسب بودن محور، سنگ نمی‌چرخد و یا در صورت ضعیف بودن می‌شکند، کارگزاران و نخبگان نیز محورهای چرخش جامعه هستند که هر کدام باید برای کار و منصب خود مناسب بوده، از توان، خلاقیت و شایستگی لازم برخوردار باشند. در غیر این صورت، ضعف نارسایی، بی‌عدالتی و بی‌قانونی، جامعه و تشکیلات اداری را فرا گرفته، آن را به انحطاط می‌کشاند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷: ۴۴)

به اعتقاد امام علی (ع) اصل شایسته‌سالاری، که از عدالت سرچشمه می‌گیرد، نباید به هیچ قیمتی خدشه‌دار شود؛ پای‌مردی و اهتمام امام به شایسته‌سالاری آن قدر بود که حتی وحدت مسلمانان و یکپارچگی جهان اسلام نتوانست او را در اجرای شایسته‌سالاری به تردید واداشته، اعمال اصل یادشده را به تأخیر اندازد. امام علی (ع) که مدت ۲۵ سال «خار در چشم» و «استخوان در گلو» با همه مرارت‌ها و مصیبت‌ها در حفظ و تداوم وحدت مسلمانان کوشیده بود، با همه انزجاری که از قتال بین مسلمانان داشت، آن را مانع اعمال اصل مزبور ندانست و در این جهت، یک لحظه سازش و اهمال‌کاری را نپسندید و با فساد، ظلم و تبهکاران مدارا نکرد. (مشایخ فریدنی، ۱۳۷۸: ۱۰۰) او تاوان سه جنگ تحمیلی جمل، صفین و نهروان را بر دوش کشید، ولی حاضر نشد حتی برای یک لحظه، نااهلان را در مصدر امور ببیند. از نظر امام علی (ع)، ابقای اشخاص نااهلی همچون معاویه به معنای نفی اسلام و سازش با کفر است. وی در این زمینه می‌گوید: «نباید خداوند مرا در حالی که از گمراهان به عنوان بازوی قدرت استفاده کرده‌ام ببیند». (منقری، ۱۳۷۶: ۵۲)

امام علی (ع) واگذاری مشاغل و مسئولیت‌ها به افراد بدون رعایت اصل شایسته‌سالاری و بر اساس اعطا و بخشش و از سر هوی و هوس را شاخه‌ای از ظلم و

خیانت به اسلام و مسلمانی می‌داند و در این باره می‌فرماید: «لَا تُؤَلِّهِمْ مُحَابَاةً وَ أَثَرَةً فَإِنَّهُمَا جِمَاعٌ مِنْ شُعَبِ الْجَوْرِ وَ الْخِيَانَةِ»؛ (نهج/البلاغه، نامه ۵۳) نه از روی خاطرخواهی و استبداد رأی، که این دو از شاخه‌های ستم و خیانت‌اند.

بر این اساس، در توصیه‌های فراوانی به کارگزاران خود، لزوم توجه به این اصل در نصب کارگزاران را یادآور شده، معیارها و ویژگی‌های دقیقی را ذکر کرده که نشانگر اهمیت این امر است.

تقوا، تعهد، حسن سابقه، تخصص، صلاحیت اخلاقی، داشتن ظرفیت روحی و اخلاقی و ... از جمله معیارهایی است که امام علی (ع) برای انتخاب و انتصاب کارگزاران نظام برمی‌شمارد و ثمرات گزینش کارگزاران با این معیارها را موجب جلب اعتماد عمومی، اصلاح مفاسد و سر و سامان یافتن امور می‌داند.

در واقع اگر افراد به طور صحیح در جایگاه‌های مناسب قرار داده شوند با موفقیت در کار و دریافت پاداش احساس رضامندی خواهند کرد و رضامندی در محیط کار منجر به انگیزه کار و تلاش بیشتر می‌شود. این دقیقاً مفهومی است که در قالب شایسته‌سالاری به آن اشاره شد.

انگیزه و جدیت افراد در انجام کار به تحقق اهداف کاری نیز کمک خواهد کرد، ضمن اینکه استقرار افراد در جایگاه‌های مناسب و تثبیت یا جابه‌جایی آنها بر اساس ارزیابی‌های به عمل آمده موجبات امنیت شغلی و آسایش و آرامش در محیط کاری برای افراد را فراهم و فرهنگ کار و تلاش‌گری را در محیط کار ترویج می‌دهد.

۳.۶. قانون‌گرایی

در نظام امامت عدل، توجه به قوانین برگرفته از تعالیم الهی وظیفه‌ای دینی تلقی می‌شود و حقوق و تکالیف دولت و مردم در پرتو اصل رعایت قانون تعریف و تفسیر می‌گردد.

امام علی (ع) خود را در برابر قانون چون دیگر مردم می‌دانست. وی قانون‌گرایی را در زندگی خود و اطرافیانش به طور جدی رعایت می‌کرد. نحوه برخورد حضرت با برادرش عقیل، که سهم بیشتری از بیت‌المال را درخواست کرده بود، نشان‌دهنده پایبندی ایشان به قداست و حرمت قانون الهی است.

امام علی (ع) در دوران خلافت خویش تلاش گسترده‌ای به منظور حاکمیت اصل قانون‌گرایی انجام داد. وی با صدور فرمان‌ها، عهدنامه‌ها و دستورالعمل‌های حکومتی، به کارگزاران حکومتی آموخت که قانون‌گرایی را جدی بگیرند و با قانون‌شکنان در هر موقعیت و جایگاهی که باشند، برخورد قاطع داشته باشند و زمینه سوء استفاده خواص و

نزدیکان هیئت حاکمه را از بین ببرند. آن امام (ع) در فرمان معروف خود به مالک اشتر می‌فرمایند: «وَأَلْزِمَ الْحَقُّ مَنْ لَزِمَهُ مِنَ الْقَرِيبِ وَ الْبَعِيدِ وَ كُنْ فِي ذَلِكَ صَابِرًا»؛ (نهج/بلاغه، نامه ۵۳) حق و قانون را درباره کسی که لازم است اجرا کن، بی‌توجه به اینکه آن شخص از نزدیکان به شمار می‌آید.

ایشان در توبیخ یکی از فرماندارانش به دلیل سوء استفاده از بیت‌المال و قانون‌شکنی، بر اجرای قانون پای می‌فشارد و چنان می‌فرماید: «وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ فَعَلَا مِثْلَ الَّذِي فَعَلْتَ مَا كَانَتْ لَهُمَا عِنْدِي هَوَاةٌ وَ لَا ظَفِرًا مِنِّي بِإِرَادَةِ حَتَّى أَخَذَ الْحَقُّ مِنْهُمَا وَ أُزِيحَ الْبَاطِلَ عَنْ مَظْلَمَتِهِمَا»؛ (همان، نامه ۴۱) سوگند به خدا اگر حسن و حسین چنان می‌کردند که تو انجام دادی، از من روی خوش نمی‌دیدند و به آرزو نمی‌رسیدند تا آنکه حق را از آنان باز پس گیرم و باطلی را که به ستم پدید آمده است، نابود سازم.

امام علی (ع) حتی خود را با اقلیت‌های مذهبی در برابر قانون یکسان می‌شمرد. بدین سبب وقتی زره‌اش را در دست مردی یهودی دید و با ادعای مالکیت وی روبه‌رو شد، بی‌آنکه از مقامش بهره‌گیرد به دادگاه رفت. قاضی از حضرت شاهد خواست. حضرت، امام حسن و امام حسین و قنبر غلام خود را معرفی کرد. قاضی به دلیل انتساب آنها به حضرت شهادتشان را نپذیرفت و به سود یهودی حکم داد. مرد یهودی با ملاحظه جریان دادگاه و تن دادن حضرت به قانون اعتراف کرد که زره به حضرت تعلق دارد و در یکی از جنگ‌ها از اسب وی افتاده است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۶/۴۱)

آری علی (ع) نه تنها دیگران را به قانون‌گرایی و رعایت ضوابط ترغیب و توصیه می‌کرد، بلکه خود نیز در این عرصه پیش‌تاز و پیش‌قدم بود و حتی در خصوص نزدیک‌ترین کسانش ذره‌ای کوتاهی و اغماض به خرج نداد. ذکر این نکته نیز لازم است که آنچه علی (ع) به مثابه قانون بر آن تأکید می‌کرد و در اینجا به مثابه یک اصل به آن پرداخته شد، قانونی است که بر مبنای حق و عدالت و برگرفته از تعالیم دین الهی است، نه قوانینی که انسان‌ها وضع و مجری آن هستند. زیرا چنین قوانینی حقوق برخی را زیر پا گذاشته، زمینه تبعیض و نابرابری و عدم مساوات را فراهم می‌کند. لذا طبیعتاً التزام به چنین قانونی محل تأکید نیست.

۷.۳. کیفیت محوری

در سیره علی (ع) توجه به کیفیت، عمق و خبرگی در عمل بسی بیش از مقدار و کمیت عمل مورد توجه قرار گرفته است. لذا می‌فرمایند: «قِيَمَةُ كُلِّ امْرِءٍ مَا يُحْسِنُهُ»؛

(نهج البلاغه، حکمت ۸۱) ارزش هر انسانی به کار و هنری است که آن را نیکو می‌داند (در آن تخصص دارد).

حکیمی ذیل این حدیث می‌گوید:

این سخن امام علی (ع) تأکیدی است بر اهمیت کیفی هر کار و هر حرفه و هنر، یعنی ارزشی واقعی به مهارت و خوبی کار است نه به اندازه آن. (حکیمی، ۱۳۸۰: ۳۳۱)

امام صادق (ع) نقل می‌کند: در روزگار جوانی، بسیار به عبادت می‌پرداختم. روزی پدرم به من گفت: پسر من این همه در راه عبادت مکوش و به کمتر از این پرداز، زیرا خداوند وقتی از کسی خشنود باشد و دوستش بدارد، از عبادت کم او هم خشنود می‌شود. (عاملی، ۱۴۰۹: ۸۲/۱)

مجلسی ذیل چنین روایت‌هایی آورده: در بیشتر روایت‌ها اشاره به این امر است که تلاش برای بهبود محتوای عبادت بهتر از کوشش برای افزودن مقدار آن است و سعی در به‌سازی اعتقادات، اخلاق و رفتار، مهم‌تر از تلاش برای فزونی عبادت. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۱۳/۶۸)

بر این اساس، امام علی توجه به کیفیت کار را یک اصل دانسته و خود نیز به آن ملتزم بود.

۳. ۸. اتقان در عمل

اتقان در عمل یکی دیگر از اصول حاکم بر اخلاق کار است. بر اساس این اصل، وقتی انسان کاری را بر عهده می‌گیرد باید آن را به دقت و استحکام تمام و به نحو احسن انجام دهد و نباید در خصوص آن کم‌توجهی و سهل‌انگاری کند.

انجام دادن کار به نحو ریشه‌دار و اساسی، خود ارزشی است که در آیات و روایات بر آن تأکید فراوان شده است. حتی اگر دستوری از طریق شرع هم در این باره به ما نمی‌رسید، عقل چنین حکم می‌کرد. عقل می‌گوید یا کاری مکن یا اگر کردی باید اساسی کار انجام دهی، و الا کار دوباره کردن از عاقل صادر نمی‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۰۸)

در روایات آمده است: به پیامبر (ص) گفتند سعد بن معاذ در گذشته است ... هنگامی که او را آورده در کنار قبر نهادند، پیامبر اکرم (ص) خود وارد قبر او شد و لحد آن را ساخته و آجرها را چیده، سپس سنگ و گل خواستند و بین آجرها را پر کردند. وقتی

فارغ شدند و خاک ریختند و قبر را صاف کردند، رو به اصحاب کرده فرمودند: «إِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّهُ سَيُبْلَى وَ يَصِلُ الْبَلَى إِلَيْهِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ عَبْدًا إِذَا عَمِلَ عَمَلًا أَحْكَمَهُ»؛ (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۳۰/۳) من می‌دانم که آن (میت یا قبر) به زودی پوسیده و فاسد و خراب می‌شود ولی خداوند دوست دارد وقتی بنده عملی را انجام می‌دهد، با محکم‌کاری انجام دهد.

در جریان دفن فرزند خودشان، ابراهیم نیز نقل شده است وقتی قبر را پوشاندند، روزنه‌ای در قبر بود که حضرت با دست خود آن را صاف کردند و سپس فرمودند: «إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا فَلْيَتَّقِن»؛ (قمی، بی‌تا: ۲۸۷/۲) زمانی که عملی را یکی از شما انجام دادید، محکم و متقن به پایان رسانید.

اسلام دین اتقان و محکم‌کاری است و امام علی (ع) به پیروی از سیره نبوی می‌کوشید کار به صورت متقن و محکم و بدون خلل صورت گیرد. هنگامی که مأمور شد پیام براءت را به مشرکان برساند، با تمام توان به این کار قیام کرد. مطهری در این باره می‌نویسد:

امیرالمؤمنین مکرر در مکرر و در جاهای مختلف این اعلام براءت را به مردم ابلاغ می‌کرد. نوشته‌اند آن قدر مکرر می‌گفت که صدای علی (ع) گرفته بود، از بس که در مواقع مختلف، هر جا اجتماعی بود این آیات را می‌خواند و ابلاغ می‌کرد تا یک نفر هم باقی نماند که بعد بگوید به من ابلاغ نشد. (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۳)

حق کار این است که با کیفیت عالی و دقیق و صحیح و خوب انجام شود. تمام شدن کار به تمام کردن آن است. امام علی (ع) در این باره می‌فرمایند: «جَمَالَ الْمُعْرِوفُ إِثْمَاهُ»؛ (آمدی، ۱۳۶۶: ۳۸۳) زیبایی کار خوب به اتمام و پایان رساندن آن است.

از دیدگاه امام علی (ع) کاری نتیجه‌بخش است که از کیفیت درست بهره‌مند باشد و در این صورت اندک آن، بسیار است؛ زیرا رشد می‌کند و بالنده می‌شود. (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۵: ۱۰۳) برعکس انجام کار به صورت نیمه‌تمام و بدون کیفیت، نه تنها درصد ضایعات آن بسیار زیاد است بلکه جز هزینه و زمان چیز دیگری برای کارفرما ندارد.

۳. ۹. مداومت

از جمله اصول حاکم بر اخلاق کار، مداومت و به انجام رساندن آن است و إلا کار متقن با کیفیت اگر نیمه‌تمام باشد، نتیجه مورد نظر از آن حاصل نمی‌شود. بدیهی است که برای استمرار عمل باید در مقابل سختی‌ها و موانع مقاومت کرد. اگر با سُست‌عنصری و عدم اراده قوی، استقامت در کارها نیاید، کارها بریده، ناقص و بی سرانجام خواهد بود. در قرآن می‌خوانیم: «لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا»؛ (جن: ۹) اگر خلائق در راه (ایمان و حاکمیت حق) پایداری می‌کردند، به آنها آب فراوان (نعمت‌های سرشار) عطا می‌کردیم.

مداومت بر عمل اندک امید نتیجه را به همراه خود دارد، اما عمل غیرمستمری که یک‌باره به فراوانی صورت گیرد، قابل اعتماد و امید بستن نیست، لذا امام علی (ع) می‌فرماید: «قَلِيلٌ تَدُومُ عَلَيْهِ أَرْجَى مِنْ كَثِيرٍ مَمْلُوءٍ مِنْهُ»؛ (نهج/البلاغه، حکمت ۲۸۷) کار اندکی که بر آن مداومت کنی امیدبخش‌تر از کار بسیاری است که با احساس خستگی بریده و رهایش سازی.

و چه نیکو فرموده‌اند که در برق جهنده‌ای که یک‌باره درخشیده همه فضا را روشن نماید، اما بلافاصله خاموش گردد سودی نیست. (حکیمی، ۱۳۸۰: ۲۸۱/۱)

استقامت و مداومت در عمل باید تا جایی باشد که کار کاملاً به اتمام برسد و پایان یابد. بر همین اساس، در توصیه‌های اولیا و دستورهای معصومان (ع)، ملاک حُسن اجرای عمل، خاتمه و پایان عمل، بیان شده است. پیامبر اکرم در این باره می‌فرماید: «الْأُمُورُ بِتَمَامِهَا وَالْأَعْمَالُ بِخَوَاتِمِهَا»؛ (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۶۵/۷۷) موفقیت و ثمربخشی کارها به تمام کردن و خاتمه آنهاست.

از قول حضرت مسیح (ع) آمده: همه گویند که ساختمان به اساس و شالوده آن است، ولی من به حق به شما بگویم که آخرین سنگ که بنا می‌گذارد و کار را به اتمام می‌رساند آن اساس است. (حکیمی، ۱۳۸۰: ۲۸۱/۱)

امام علی (ع) خود این‌چنین بود که هر گاه کاری را شروع می‌کرد با سخت‌کوشی آن را تا پایان ادامه می‌داد. لذا وقتی بنا گذاشت با کندن قنات، آب زیرزمین را بر زمین جاری کرده، زمین را برای فقرا آباد کند، خود شخصاً به کندن چاه پرداخت و کار را به پایان رساند. ابی‌نیزر می‌گوید: «علی به مزرعه آمد، کلنگ برداشته و در چاه فرو رفت و مدت زیادی به کار ادامه داد، هنگامی که از چاه بیرون آمد عرق از وجود شریفش سرازیر بود و از من غذایی طلبید». (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۹۰/۱)

امام خمینی درباره پشتکار و تداوم فعالیت علی (ع) این گونه می‌فرماید:

همان روزی که بیعت کردند با حضرت امیر (ع) به خلافت، (آن خلافتی که دامنه‌اش این قدر زیاد بود) همان روز بعد از اینکه بیعت تمام شد، ایشان رفت سراغ آن کاری که می‌کرد. (موسوی خمینی، ۱۳۸۲: ۱۷۹/۴)

امام علی (ع) مداومت بر عمل را موجب نشاط برای ادامه عمل و قصور را مقدمه دل‌سردی دانسته، می‌فرماید: «مَنْ يَعْمَلْ يَزِدْ قُوَّةً مَنْ يَقْصُرْ فِي الْعَمَلِ يَزِدْ قُتْرَةً» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۲/۸) هر کس به عمل پرداخته و مداومت کند، قوه و نشاط او برای اتمام آن عمل فزونی گیرد و هر کس کوتاهی کند و دست بکشد همین موجب سُستی و بی‌حالی و ابتر شدن کار می‌گردد.

بر این اساس، مداومت بر انجام عمل و تداوم آن باید به صورت یک اصل مد نظر قرار گیرد. سیره عملی و گفتاری امام علی (ع) بر این موضوع تأکید دارد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که بنای ساختمان و پایداری آن بر ستون‌های آن استوار است کار نیز به واسطه رعایت اصول و معیارهای اخلاقی حاکم بر آن به نقطه مطلوب و شایسته و بایسته منتج خواهد شد. این اصول شامل خدامحوری، امانتداری، انضباط کاری، تعهدمداری، شایسته‌سالاری، قانون‌گرایی، کیفیت‌محوری، اتقان در عمل، مداومت و ... است. بنابراین، اگر به دنبال نتیجه مطلوب و شایسته در کار هستیم توجه به این اصول و به کارگیری آنها در کار بسی ضروری می‌نماید و رعایت و به کارگیری آنها سعادت در دنیا و آخرت را به دنبال خواهد داشت.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (بی‌تا). تصحیح: صبحی صالح، قم: دار الهمجره.
۳. — (۱۳۷۸). ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران: شرکت علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم.
۴. — (۱۳۷۸). ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم.
۵. — (۱۳۷۹). ترجمه: حسین انصاریان، تهران: پیام آزادی، چاپ چهارم.
۶. ابن ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامد (۱۳۳۷). شرح نهج البلاغه (ابن ابی‌الحدید)، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتاب‌خانه مرعشی نجفی.

۷. آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. تودارو، مایکل (۱۳۶۴). توسعه اقتصادی در جهان سوم، مترجم: غلام‌علی فرجادی، تهران: انتشارات سازمان برنامه و بودجه.
۹. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۹). حکمت اصول سیاسی/اسلام، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۰. حافظ شیرازی (۱۳۷۷). دیوان حافظ، تصحیح: غنی - قزوینی، تهران: ققنوس.
۱۱. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰). الحیاه، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. _____ (۱۳۸۰). امام علی و مدیریت اسلامی، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین، چاپ دوم.
۱۳. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۵). ماه مهرپرور، تهران: دریا، چاپ سوم.
۱۴. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۶). لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. شوشتری (تستری)، محمدتقی (۱۳۷۶). بهج الصباغه، تهران: امیرکبیر.
۱۶. شهیدی، سید جعفر (۱۳۶۲). تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعه الی التحصیل مسائل الشریعه، بتصحیح و تحقیق و تذیل عبد الرحیم الریانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. عبادی، جعفر (۱۳۷۰). مباحثی در اقتصاد خرد، تهران: سمت.
۱۹. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۷). آیین کشورداری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلام.
۲۰. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۶). سازمان‌های اخلاقی در کسب و کار، تهران: مجنون، چاپ دوم.
۲۱. قمی، شیخ عباس (بی‌تا). سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، تهران: کتابخانه سنایی.
۲۲. کراجکی، ابوالفتح (۱۴۱۰). کنز الفوائد، قم: دار الذخائر.
۲۳. کریمی جهرمی، علی (۱۳۸۴). به سوی مدینه فاضله، قم: راسخون.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۲۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الأطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۶. محمودی، محمدباقر (۱۳۷۹-۱۳۸۵). نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه، بیروت: مؤسسه الاعلامی للمطبوعات، مؤسسه التضامن الفکری، ج ۱.

۲۷. مشایخ فریدنی، محمدحسین (۱۳۷۸). *نظرات سیاسی در نهج‌البلاغه*، تهران: بنیاد نهج‌البلاغه، چاپ دوم.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *خودشناسی برای خودسازی*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۹. _____ (۱۳۷۵). «مدیریت اسلامی و نظام ارزشی»، در: مصباح، س ۵، ش ۱۹، ص ۷-۱۴.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). *اسلام و مقتضیات زمان*، قم: صدرا، ۱۳۸۱.
۳۱. _____ (۱۳۸۳). *آشنایی با قرآن*، قم: صدرا.
۳۲. معیدفر، سعید (۱۳۸۰). *بررسی اخلاق کار و عوامل فردی و اجتماعی مؤثر بر آن*، تهران: مؤسسه کار و تأمین اجتماعی.
۳۳. مفید، محمد بن نعمان (۱۳۹۹). *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). *پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج‌البلاغه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۵. _____ و همکاران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. _____ (۱۳۸۰). *اخلاق در قرآن*، قم: مدرسه امام علی.
۳۷. منقری ریا، نصر بن مزاحم (۱۳۷۶). *وقعه صفین، تحقیق عبد السلام هارون*، قم: مکتبه المرعشی النجفی.
۳۸. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۲). *صحیفه امام خمینی (ره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۴.
۳۹. موریس، چارلز، فیلیپس، واون. آر. (۱۳۷۱). *تحلیل اقتصادی، نظریه و کاربرد*، ترجمه: حسن سبحانی، تهران: دانشگاه تهران.
۴۰. ناشناس (۱۳۶۹). *درر کلمات امیرمؤمنان علی*، تهران: مکتب قرآن.
۴۱. نصری، عبدالله (۱۳۷۹). *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ سوم.
۴۲. نوری، میرزا حسن (۱۴۰۸). *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل البيت.
۴۳. الهندی، علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین (۱۳۹۷). *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، تصحیح: صفوه السقاء، بیروت: مکتبه التراث الاسلامی.

«نباید»های نخستین:

مدل ترکیبی جدید برای تمایزهای مربوط به رخدادهای ناخوشایند

شیرزاد پیک‌حرفه*

چکیده

دلیل اصلی ناپیامدگرایان در اعمال حوزه محدودیت و اهدای حوزه انتخاب به فاعل، مبتنی بر تمایزی معروف است. آنها، با توسل به تمایز انجام/اجازه، اغلب، انجام رخدادی را که برای دیگران ناخوشایند است، اخلاقاً ناروا و مشمول حوزه محدودیت و اجازه رخ دادن رخداد ناخوشایند را روا و مشمول حوزه انتخاب می‌دانند. حال آنکه بسیاری از پیامدگرایان حداکثرگرا تصویب دو حوزه محدودیت و انتخاب را برای فاعل نادرست دانسته، ملاک تمایز این دو حوزه را به چالش می‌کشند. آنها، با ارائه مثال‌های زیرکانه، هم موارد مجازی را از انجام رخداد ناخوشایند نشان می‌دهند و هم موارد غیرمجازی را از اجازه رخداد ناخوشایند به رخ می‌کشند. به گمان من، این مثال‌های نقض گواه نادرستی مدعای ناپیامدگرایان در طرح دو حوزه محدودیت و انتخاب برای فاعل نیستند و فقط نشان می‌دهند دلیلی که آن مدعا بر آن استوار است، یعنی مدل رایج مبتنی بر تمایز انجام/اجازه، نیازمند تدقیق و/یا تعدیل و/یا تصحیح است. هدف این مقاله آن است که، با تحلیل موارد ناکارآمدی و ناسازگاری مدل رایج و افزودن پاره‌ای از مؤلفه‌های اخلاقی و تمایزهای فاعل محور و قابل محور جدید، مدل ترکیبی جدیدی ارائه کند که در آن ناسازگاری مدل رایج با داوری‌های جافتاده و شهودهای اخلاقی ما تا آنجا که ممکن است از بین برود. مدل ترکیبی جدید، مدل رایج را در برخی از موارد در مقابل شهود می‌داند و برای دفاع از تمایزهای مربوط به رخداد ناخوشایند و پاسخ به قرائت حداکثرگرا از پیامدگرایی می‌کوشد مدل رایج را به گونه‌ای صیقل دهد که بتواند در مقابل انتقادهای شهودمحور پیامدگرایان حداکثرگرا ایستادگی کند.

کلیدواژه‌ها: پیامدگرایی، ناپیامدگرایی، رخداد ناخوشایند، تمایز انجام/اجازه، تمایز عینی/ذهنی، تمایز آگاهانه/ناآگاهانه، تمایز عامدانه/غیرعامدانه، تمایز سهل‌انگارانه/غیرسهل‌انگارانه.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره).

مقدمه

به گمان من، اختلاف اصلی ناپیامدگرایان با پیامدگرایان حداکثرگرا در تحلیل آنها از رخدادهای ناخوشایند^۱ و موارد روایی و ناروایی آنهاست.^۲ پیامدگرایان حداکثرگرا، بر اساس اصل «بیشترین خیر برای بیشترین افراد»، فاعل^۳ را در همه موارد ملزم به انجام کاری می‌دانند که منجر به بیشترین خیر کلی برای بیشترین افراد شود، اما ناپیامدگرایان معتقدند التزام همیشگی فاعل به اصل «بیشترین خیر برای بیشترین افراد»، به مثابه تنها ملاک عمل اخلاقی، در برخی از موارد بسیار سخت‌گیرانه است و باعث تحمیل هزینه‌های بسیار زیادی بر فاعل می‌شود و در برخی از موارد بسیار آسان‌گیرانه است و دست او را برای انجام اعمال وحشتناکی باز می‌گذارد. ناپیامدگرایان، به همین دلیل، معتقدند برخی از اعمال، فارغ از پیامدشان، باید در هر شرایطی منع شوند تا امکان انجام اعمال وحشتناک از فاعل سلب شود. آنها همچنین معتقدند فاعل، مشروط به عدم انجام آن اعمال، می‌تواند در موارد دیگر غالباً بنا بر میل خود عمل کند. ناپیامدگرایان معتقدند نظریه اخلاقی‌شان، علاوه بر اینکه امکان انجام پاره‌ای از اعمال نادرست را از فاعل سلب می‌کند، دست او را در دیگر موارد باز می‌گذارد و هزینه‌های طاقت‌فرسایی بر او تحمیل نمی‌کند. بنابراین، ناپیامدگرایان از یک سو به وجود پاره‌ای از محدودیت‌ها برای فاعل - هم بر سر راه ارتقای خیر کلی بیشتر برای بیشترین افراد و هم بر سر راه ارتقای خیر شخصی‌اش - معتقدند و از سوی دیگر، مشروط به مراعات آن محدودیت‌ها از جانب فاعل، او را غالباً برخوردار از حق انتخاب - برای انجام عملی که منجر به خیر کلی بیشتری برای بیشترین افراد نمی‌شود - می‌دانند. این در حالی است که پیامدگرایان حداکثرگرا تصویب دو حوزه محدودیت و انتخاب را برای فاعل نادرست می‌دانند و ملاک تمایز این دو حوزه را به چالش می‌کشند.^۴ بسیاری از ناپیامدگرایان، در تبیین این ملاک، غالباً به تمایز انجام/اجازه درباره رخدادهای ناخوشایند متوسل می‌شوند و انجام رخدادهای ناخوشایند را، از لحاظ اخلاقی، ناروا و مشمول حوزه محدودیت و اجازه پدید آمدن رخدادهای ناخوشایند (جلوگیری نکردن از وقوع رخدادهای ناخوشایند) را روا و مشمول حوزه انتخاب می‌دانند. در مقابل، پیامدگرایان حداکثرگرا می‌کوشند با طرح مثال‌های مختلف ناکارآمدی این تمایز را نشان دهند. من، با وجود پذیرش نظریه کلی ناپیامدگرایان، تمایز انجام/اجازه را بسیار کلی، غیردقیق و در مواردی مبهم می‌دانم و معتقدم برای پیشرفت بحث، رفع نقاط مبهم و دستیابی به توافقی حداقلی در این زمینه، نخست، باید مدلی دقیق و ترکیبی از گونه‌های مختلف رخدادهای ناخوشایند ارائه کرد و بر آنم در این مقاله مدل مورد نظر خود را ارائه کنم.^۵

۱. روش تحقیق

همان‌طور که در مقدمه مطرح شد، هدف اصلی من در این مقاله دفاع از مدل محدودیت/انتخاب‌محور، در مقابل مدل محدودیت/انتخاب‌ستیز، است. مدل محدودیت/انتخاب‌محور در دفاع از اعمال حوزه محدودیت بر فاعل - هم بر سر راه ارتقای خیر کلی بیشتر برای بیشترین افراد و هم بر سر راه ارتقای خیر شخصی‌اش - و اهدای حوزه انتخاب به او - برای انجام عملی که منجر به خیر کلی بیشتری برای بیشترین افراد نمی‌شود - و نیز مدل محدودیت/انتخاب‌ستیز در حمله به آن دو حوزه معمولاً از دو روش استفاده می‌کند. روش نخست، که غالباً «راهبرد تقابلی» (contrast strategy) نامیده می‌شود، روش مثال‌محور است. (Howard-Snyder, 2002) گروهی از طرفداران مدل محدودیت/انتخاب‌محور می‌کوشند، با استفاده از این روش، از ستونی که سقف ادعای آنها مبنی بر وجود دو حوزه محدودیت و انتخاب بر آن استوار است - یعنی همان مدل رایج مبتنی بر تمایز انجام/اجازه - دفاع کنند. این گروه می‌خواهند با طرح مثال‌های دوگانه مختلف و به‌کارگیری راهبرد تقابلی نشان دهند که انجام رخداد ناخوشایند بر اساس داوری‌های جاف‌تاده اخلاقی^۶ ما در همه موارد از اجازه رخداد ناخوشایند بدتر است. در مقابل، گروهی از طرفداران مدل محدودیت/انتخاب‌ستیز نیز از همین روش مثال‌محور - یعنی راهبرد تقابلی - استفاده می‌کنند، اما آنها می‌خواهند، با طرح مثال‌های دوگانه مختلف و به‌کارگیری راهبرد تقابلی، مثال‌های نقضی را علیه ادعای طرفداران مدل محدودیت/انتخاب‌محور ارائه کنند. تمام سعی این گروه معطوف به آن است که با طرح مثال‌های مختلف نشان دهند که، بر اساس داوری‌های جاف‌تاده اخلاقی ما، هم موارد مجاز از انجام رخداد ناخوشایند وجود دارند و هم موارد غیرمجاز از اجازه رخداد ناخوشایند. روش دوم، که گروهی از طرفداران هر دو مدل از آن استفاده می‌کنند، روش تحلیل‌محور است. آنها می‌کوشند - نه با مثال بلکه - با تحلیل ماهیت بنیادین و زیرین تمایز انجام/اجازه از آن دفاع و یا به آن حمله کنند. (Ibid.)

به گمان من، کارنامه مدل محدودیت/انتخاب‌ستیز، در به‌کارگیری راهبرد تقابلی، از مدل محدودیت/انتخاب‌محور کامیاب‌تر است، اما علت این کامیابی را نقص حجت مدل محدودیت/انتخاب‌محور در وجود دو حوزه محدودیت و انتخاب می‌دانم؛ نه نقص ادعایشان. طرح من، در دفاع از مدل محدودیت/انتخاب‌محور، طرحی دو مرحله‌ای است. در مرحله نخست، که در این مقاله متحقق می‌شود، می‌کوشم با استفاده از روش مثال‌محور و افزودن مؤلفه‌هایی به تمایز انجام/اجازه مدلی سازگار با داوری‌های جاف‌تاده اخلاقی‌مان ارائه کنم و در مرحله دوم، که در مقاله‌ای دیگر متحقق خواهد شد و منوط

به کامیابی مرحله نخست خواهد بود، می‌کوشم با تحلیل ماهیت بنیادین و زیرین تمایزهایی که در این مقاله ارائه می‌کنم از اعمال حوزه محدودیت و اهدای حوزه انتخاب به فاعل دفاع کنم.

روش من در این مقاله، تا حد زیادی، شبیه روش تعادل اندیشه‌ورزانه (reflective equilibrium) رالز است. رالز معتقد بود سقف داوری‌های اخلاقی ما بر ستون اصول اخلاقی انتزاعی بنا شده است.^۷ هدف رالز آن بود که از داوری‌های جافتاده اخلاقی ما به اصول انتزاعی عدالت راه یابد و من می‌خواهم از داوری‌های جافتاده اخلاقی ما درباره رخدادهای ناخوشایند به اصولی که آن داوری‌ها بر اساس آنها بنا شده‌اند راه یابم. گام نخست و بسیار مهم برای انجام این پروژه مقوله‌بندی داوری‌های جافتاده اخلاقی ما درباره موارد روایی و ناروایی رخدادهای ناخوشایند است. من گمان می‌کنم با واکاوی داوری‌های اخلاقی جافتاده جزئی و مقوله‌بندی درست آنها می‌توان به اصول انتزاعی کلی شهودی حاکم بر ذهن دست یافت. بنابراین، در این روش داوری‌های جافتاده اخلاقی از ارزش بسیار زیادی برخوردارند و هم در تشخیص حوزه محدودیت و انتخاب و هم در توجیه ملاک اعمال و اعطای آن مانند سنگ محک عمل می‌کنند. این روش به دنبال ملاک‌هایی است که خروجی آنها با داوری‌های جافتاده اخلاقی سازگار باشد.

نقطه شروع من برای ارائه مدل پیشنهادی‌ام، هم مدل رایج است و هم داوری‌های جافتاده اخلاقی. من - با استفاده از روشی استقرایی یعنی برشمردن و کنار هم آوردن داوری‌های جافتاده اخلاقی یا همان شهودهای اخلاقی‌ای که مقبولیت تقریباً عامی دارند - می‌کوشم تا آنجا که ممکن است با در نظر گرفتن فصل مشترک آنها به ملاک‌های جدیدی دست یابم و ملاک‌های مدل موجود را تدقیق و/یا تعدیل و/یا تصحیح کنم. بنابراین، همواره از ملاک به شهود و از شهود به ملاک در رفت و برگشت خواهم بود؛ یعنی می‌کوشم با توجه به فصل مشترک شهودها ملاک مقبولیت عامشان را بیابم و سپس آن ملاک را دوباره با سنگ محک شهودها بیازمایم و صیقل دهم. کاری که من در این روش انجام می‌دهم مانند کاری است که دستورنویس با زبان انجام می‌دهد. آدمیان برای صحبت کردن به زبان مادری خود در ابتدا سراغ قواعد و دستور آن زبان نمی‌روند، اما این بدان معنا نیست که زبان مادری آنها فاقد قواعد و دستور است. آدمیان، بدون یادگیری قواعد و دستور زبان مادری خود، به آن زبان صحبت می‌کنند و دستورنویسان، با تحلیل تجربی و استقرایی جملات آنها، آن قواعد را استخراج می‌کنند. من نیز در روش خود از همین موضوع الهام گرفته‌ام و با تحلیل

تجربی و استقرایی داورهای جافتاده و شهادهای اخلاقی آدمیان به دنبال استخراج قواعد حاکم بر عمل اخلاقی آنها هستیم.^۸

۲. مدل رایج مبتنی بر تمایز انجام/اجازه

۲.۱. تبیین مدل رایج و تحلیل کاستی‌های آن

این تمایز رایج‌ترین تمایزی است که برای اعمال حوزه محدودیت بر فاعل و اهدای حوزه انتخاب به او استفاده می‌شود. فلاسفه اخلاق، پیش‌تر، از این تمایز با عنوان تمایز عمل/قصور (act/omission) و یا فعالانه/منفعلا نه (active/passive) یاد می‌کردند و از آنجا که بسیاری از این مباحث درباره آسان‌میری (euthanasia) مطرح می‌شدند این تمایز غالباً با تمایز کشتن/اجازه مردن دادن (killing/letting die) مرتبط و هم‌سنخ بود. اما پس از مدتی این تمایز تغییر نام داد و امروزه غالباً از آن با عنوان تمایز انجام/اجازه یاد می‌شود.^۹ بر اساس این تمایز، فاعل مجاز نیست - حتی برای پدید آمدن خیر کلی بیشتر برای بیشترین افراد - مرتکب انجام رخداد ناخوشایندی برای دیگران شود.

این تمایز، گستره گسترده‌ای از تمایزهای هم‌پوشان - مانند شرح بنت (Bennet, 1995; 1993; 1981; 1967)؛ شروح مبتنی بر ارتباط علی ایجابی فاعل با وقوع رخداد ناخوشایند مانند شرح کم (Kamm, 1983; 2000) و کالاهان (Callahan, 1989)؛ شروح مبتنی بر حضور یا عدم حضور فاعل در زمان وقوع رخداد مانند شرح دانگن (Donagan, 1977) و فوت (Foot, 1984) و نیز (با اندکی تسامح) تمایزهای پیچیده و مرتبط به همی مانند تمایزهای مطرح‌شده از سوی کوئین (Quinn, 1989) و مک‌ماهان (McMahan, 1993; 2002) - را در بر می‌گیرد.^{۱۰} طرفداران این تمایز برای دفاع از آن دلایلی ارائه می‌کنند، اما مخالفان طرح این تمایز نیز با ارائه مثال‌های زیرکانه هم موارد مجازی را از انجام رخداد ناخوشایند نشان می‌دهند و هم موارد غیرمجازی را از اجازه رخداد ناخوشایند به رخ می‌کشند.

به گمان من، این حقیقت که همه این شروح با پاره‌ای از مثال‌های نقض مواجه‌اند، گواه نادرستی آنها نیست؛ بلکه صرفاً نشان می‌دهد که هیچ‌یک از آنها جامع و مانع و مناقشه‌ناپذیر نیستند. بنابراین، ظاهراً برخورد منطقی با این تمایز مستلزم آن است که به تنوع این تمایزها اقرار کنیم و وجود یا فقدان بار اخلاقی را در هر یک از آنها بررسی کنیم. به نظر من، علت این عدم انسجام عدم تقسیم کافی است و هرچه تقسیم‌بندی ما جامع‌تر، دقیق‌تر و جزیی‌تر باشد، موارد اختلاف کمتری باقی خواهند ماند. علاوه بر این،

به باور من، مؤلفه‌های اخلاقی^{۱۱} دیگری نیز وجود دارند که جایشان در این تمایز خالی است. متیو هنسر معتقد است ما در اینجا باید مقوله سوم را نیز وارد کنیم. (Hanser, 1999) من نیز گمان می‌کنم مادامی که معتقد باشیم مؤلفه‌های دیگر هیچ جایی در تمایز میان انجام و اجازه رخداد ناخوشایند ندارند، هیچ دلیل قطعی‌ای وجود ندارد که بر مبنای آن بتوان یکی از این تمایزها را به تنهایی دارای بار اخلاقی دانست. بنابراین، من در صرف لزوم افزودن مقوله‌ای دیگر - یعنی مؤلفه اخلاقی دیگری - با هنسر هم‌رایم، اما اولاً تعداد آن مؤلفه‌ها را منحصر به یک مؤلفه نمی‌دانم و ثانیاً به جای مؤلفه مورد نظر هنسر (یعنی جلوگیری از نجات فرد) افزودن مؤلفه‌های دیگری را راه‌گشا می‌دانم، زیرا به گمان من، این مؤلفه‌ها می‌توانند باعث تفاوت در جایگاه اخلاقی عمل فاعل شوند. من معتقدم می‌توان شهادهای اخلاقی‌مان را تا حدودی با ارجاع به دیگر مؤلفه‌های مهم اخلاقی، مانند عینیت رخداد ناخوشایند، آگاهی فاعل از رخداد ناخوشایند، قصد و نیت او و سهل‌انگاری او در پیش‌گیری از آن، توضیح داد.

مدل رایج مبتنی بر تمایز انجام/اجازه در بیشتر موارد کارآمد و راه‌گشا و با داوری‌های جالفتاده و شهادهای اخلاقی ما سازگار است، اما این کارآمدی و سازگاری، کلی و همیشگی نیست. هدف این مقاله آن است که، با تحلیل موارد ناکارآمدی و ناسازگاری این مدل و افزودن مؤلفه‌های اخلاقی دیگر، مدل ترکیبی جدیدی - بر اساس مدل رایج - ارائه کند که در آن ناسازگاری مدل رایج با داوری‌های جالفتاده و شهادهای اخلاقی ما تا آنجا که ممکن است از بین برود. برای درک بهتر این ناسازگاری‌ها مثال‌های ذهنی یا عینی‌ای را در نظر آورید که در آنها، بنا بر داوری‌های جالفتاده و شهادهای اخلاقی ما، انجام رخداد ناخوشایند روا و یا اجازه رخداد ناخوشایند نارواست. تبیین و تحلیل این مثال‌ها به ورود بهتر خواننده به فضای بحث کمک قابل توجهی می‌کند. به همین دلیل، در اینجا، به پاره‌ای از این مثال‌ها اشاره می‌کنم تا ذهن خواننده کاملاً آماده شود. خلاقیت ذهنی خواننده در طرح مثال‌های دیگری از این دست برای تبیین و درک این مدل ترکیبی بسیار مفید و راه‌گشا خواهد بود.

۲.۲. مثال‌هایی که در آنها انجام رخداد ناخوشایند، بنا بر داوری‌های جالفتاده و

شهادهای اخلاقی ما، رواست

متونی که تاکنون علیه این تمایز نوشته شده‌اند بیشتر به مثال‌هایی پرداخته‌اند که در آنها اجازه رخداد ناخوشایند، بنا بر داوری‌های جالفتاده و شهادهای اخلاقی ما، نارواست. با وجود این، به

سادگی، می‌توان مثال‌های زیادی را مطرح کرد که در آنها انجام رخداد ناخوشایند، بنا بر داوری‌های جاف‌تاده و شهوذهای اخلاقی ما، رواست. این مثال‌ها غالباً درباره شیوه‌های رفتارهای شخصی ما هستند. مثلاً فرض کنید لباس‌تان دقیقاً هم‌رنگ لباس تیم فوتبالی است که همکاران از آن متنفر است. در این مثال، آنچه شما به طور ایجابی انجام می‌دهید - یعنی پوشیدن یک لباس خاص - باعث ناراحتی همکاران می‌شود، ولی بعید است کسی کارتان را غیراخلاقی بداند. علاوه بر این، شهوذهای اخلاقی ما همه موارد انجام رخداد ناخوشایند را به یک اندازه زشت و ناروا نمی‌دانند. مثلاً همه ما کشتن دیگری برای برخورداری از ثروتش را بسیار زشت و ناروا می‌دانیم، حال آنکه نظرم‌ان درباره کشتن دیگری در حادثه تصادف متفاوت است.

۳.۲. مثال‌هایی که در آنها اجازه رخداد ناخوشایند، بنا بر داوری‌های جاف‌تاده و

شهوذهای اخلاقی ما، نارواست

همان‌طور که در قسمت پیش مطرح شد، متونی که تاکنون علیه این تمایز نوشته شده‌اند سرشار از مواردی هستند که در آنها اجازه رخداد ناخوشایند، بنا بر داوری‌های جاف‌تاده و شهوذهای اخلاقی ما، نارواست. بنابراین، در این قسمت، ترجیح می‌دهم از همان مثال‌های مشهور کلاسیک استفاده کنم. جیمز ریچلز مثال دوگانه کلاسیک و مشهوری را برای نشان‌دادن اینکه اجازه وقوع رخداد ناخوشایند، دست‌کم در پاره‌ای از موارد، به اندازه انجام آن بد است مطرح می‌کند. در مثال نخست، اسمیت پسرعموی خردسالش را در وان حمام خفه می‌کند و در مثال دوم جونز که قصد انجام این کار را دارد می‌بیند پسرعمویش در وان در حال غرق‌شدن است و با خشنودی از نجاتش خودداری می‌کند. این دو مثال دقیقاً مانند هم‌اند و تنها تفاوتشان آن است که در مثال نخست اسمیت، خود، قاتل است و در مثال دوم جونز، خود، قاتل نیست و فقط اجازه می‌دهد پسرعمویش بمیرد و برای نجاتش کاری نمی‌کند. ریچلز از ما می‌خواهد با او هم‌رأی باشیم و عمل جونز را به اندازه عمل اسمیت بد و از لحاظ اخلاقی ناروا بدانیم. او سپس نتیجه می‌گیرد که، به‌خودی‌خود، اجازه مردن‌دادن به اندازه کشتن بد است و علت اینکه معمولاً ما کشتن را بدتر از اجازه مردن‌دادن می‌دانیم وجود مؤلفه‌های دیگری است. (Rachels, 1975: 115)^{۱۲} علاوه بر این مثال، می‌توان مثال‌های مختلف دیگری - از پاسخ ندادن به تلفن دوستان نزدیک گرفته تا کمک نکردن به کودکی که در آب‌گیری کم‌عمق در حال غرق‌شدن است و خودداری پدر و مادر از غذا دادن به فرزند خود و یا بردن او به بیمارستان در زمانی که شدیداً بیمار است - را مطرح کرد که در آنها داوری‌های جاف‌تاده و شهوذهای اخلاقی ما دخالت نکردن ایجابی ما در پدید آمدن رخداد ناخوشایند و دخالت سلبی ما در وقوع آن و یا همان اجازه وقوع رخداد ناخوشایند را با درجاتی از شدت و ضعف ناروا می‌دانند.

۳. ایضاح مفهومی و نشانه‌گذاری اختصاری مؤلفه‌های اخلاقی مدل ترکیبی

جدید

در این قسمت، دست‌به‌کار طرح مدل ترکیبی جدید می‌شوم. یکی از دغدغه‌ها و اولویت‌های اصلی من آن است که پیچیدگی این مدل در فهم و نیز علاقه خواننده برای پی‌گیری مقاله خللی ایجاد نکند. به همین دلیل می‌کوشم، پیش از ارائه مدل، واژه‌های کلیدی و مؤلفه‌های اخلاقی آن را، تا آنجا که ممکن است، به زبانی ساده و روان توضیح دهم؛ تا ذهن خواننده هم آماده و هم تشنه مطالعه مدل شود. به گمان من، صبوری خواننده در مطالعه دقیق تعاریف و مثال‌های این قسمت باعث می‌شود مدل مورد نظر، که در قسمت بعد ارائه خواهد شد، دست‌کم به صورت مقدماتی و اجمالی، در همین قسمت در ذهن او نقش بندد.

۳.۱. انجام رخداد ناخوشایند (D)

کُش یا دخالت ایجابی در وقوع یک رخداد ناخوشایند برای دیگران. دروغ، غیبت، تهمت، دزدی، کتک زدن، کشتن و هر کار دیگری از این دست، که به وسیله و/یا از طریق خود فرد انجام و موجب ناراحتی شخص یا اشخاصی شود، مصداق این نوع رخداد ناخوشایند است.

۳.۲. اجازه رخداد ناخوشایند (~D)

هَلِش یا دخالت نکردن ایجابی در وقوع یک رخداد ناخوشایند برای دیگران. در این نوع رخداد ناخوشایند خود فرد کاری نمی‌کند؛ یعنی با وجود اینکه می‌تواند با دخالت ایجابی موجب عدم وقوع رخداد ناخوشایند و یا عدم انجام آن به وسیله شخص دیگری شود هیچ دخالتی نمی‌کند و در نتیجه اجازه می‌دهد رخداد ناخوشایندی برای فرد یا افرادی رخ دهد و او آنها را به حال خود رها می‌کند. مثلاً فرض کنید فاطمه می‌بیند که لاله، لادن را کتک می‌زند و با وجود توانایی بازداشتن لاله از کتک زدن لادن هیچ کمکی به لادن نمی‌کند. در این مثال، لاله چون خودش لادن را کتک می‌زند رخداد ناخوشایندی را انجام داده است و فاطمه چون جلوی وقوع رخداد ناخوشایند را نگرفته و به لادن کمک نکرده اجازه رخداد ناخوشایند داده است.

۳.۳. رخداد ناخوشایند عینی (O)

رخداد ناخوشایندی که در بیشتر موارد، بعید است فرد حتی با تغییر نگرش بتواند ناخوشایندی آن را برای خود از بین ببرد. این نوع رخداد ناخوشایند به باورهای شخصی فرد بستگی ندارد و در

بیشتر موارد برای بیشتر افراد ناخوشایند است. به عبارت دیگر، بیشتر مردم اگر در همان موقعیت قرار بگیرند، به همان حالت دچار می‌شوند. رخداد ناخوشایند ناشی از کتک خوردن نمونه بارز این مورد است.

۴.۳. رخداد ناخوشایند ذهنی (S)

رخداد ناخوشایندی که با تغییر نگرش فرد از بین می‌رود. این نوع رخداد ناخوشایند به باورهای شخصی فرد بستگی دارد و ضرورتاً برای همه افرادی که در آن موقعیت قرار بگیرند ناخوشایند نیست. به عبارت دیگر، ممکن است افراد بسیار زیاد دیگری در همان موقعیت قرار بگیرند، ولی برایشان ناخوشایند نباشد. مثلاً ممکن است فردی، به علت علاقه شدید به یک باشگاه ورزشی و تنفر از باشگاه رقیب، به شدت به رنگ پیراهن بازیکنان آن باشگاه علاقه‌مند و از رنگ پیراهن بازیکنان باشگاه رقیب متنفر باشد. در چنین موقعیتی، اگر کسی پیراهن باشگاه مورد تنفر آن فرد را بپوشد حالت ناخوشایندی برای آن فرد ایجاد می‌شود و او آن را رخدادی ناخوشایند تلقی خواهد کرد. این رخداد ناخوشایند، ذهنی است زیرا به باورهای آن فرد بستگی دارد و او، با تغییر نگرشش، دیگر دچار آن حالت ناخوشایند نخواهد شد. علاوه بر این، می‌توان عده زیادی را در همان موقعیت تصور کرد که - یا به علت علاقه نداشتن به آن باشگاه و در نتیجه تنفر نداشتن از باشگاه دیگر و یا به علت باور به حق ابراز علاقه و عقیده برای همه آدمیان؛ با وجود علاقه شدید به همان باشگاه ورزشی - دچار حالت ناخوشایندی نمی‌شوند.

۵.۳. رخداد ناخوشایند آگاهانه (A)

رخداد ناخوشایندی که فاعل نسبت به وقوع آن آگاه است؛ یعنی می‌داند که انجام یا اجازه کاری به وسیله او منجر به پدید آمدن حالت یا رخداد ناخوشایندی در فرد یا افراد دیگر خواهد شد. این رخداد ناخوشایند را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: (الف) **رخداد ناخوشایند آگاهانه عامدانه (AI)** یعنی رخداد ناخوشایندی که صرف وقوع آن، فارغ از هرگونه پیامدی، مطلوب فاعل است. سادیسیم و انتقام از مصادیق بارز این گونه از رخداد ناخوشایند هستند؛ (ب) **رخداد ناخوشایند آگاهانه غیرعامدانه (A~I)** یعنی رخداد ناخوشایندی که صرف وقوع آن، مطلوب فاعل نیست. رخداد ناخوشایند آگاهانه غیرعامدانه را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: **رخداد ناخوشایند آگاهانه غیرعامدانه علی (A~IM)** یعنی رخداد ناخوشایند آگاهانه غیرعامدانه‌ای که خود، علت پدید آمدن امر مطلوب فاعل است و او از آن رخداد ناخوشایند به عنوان وسیله‌ای برای نیل به امر مطلوب خود استفاده می‌کند و **رخداد ناخوشایند آگاهانه غیرعامدانه عارضی (A~IE)** یعنی رخداد ناخوشایند آگاهانه غیرعامدانه‌ای که فاعل از آن به عنوان وسیله‌ای برای نیل به امر

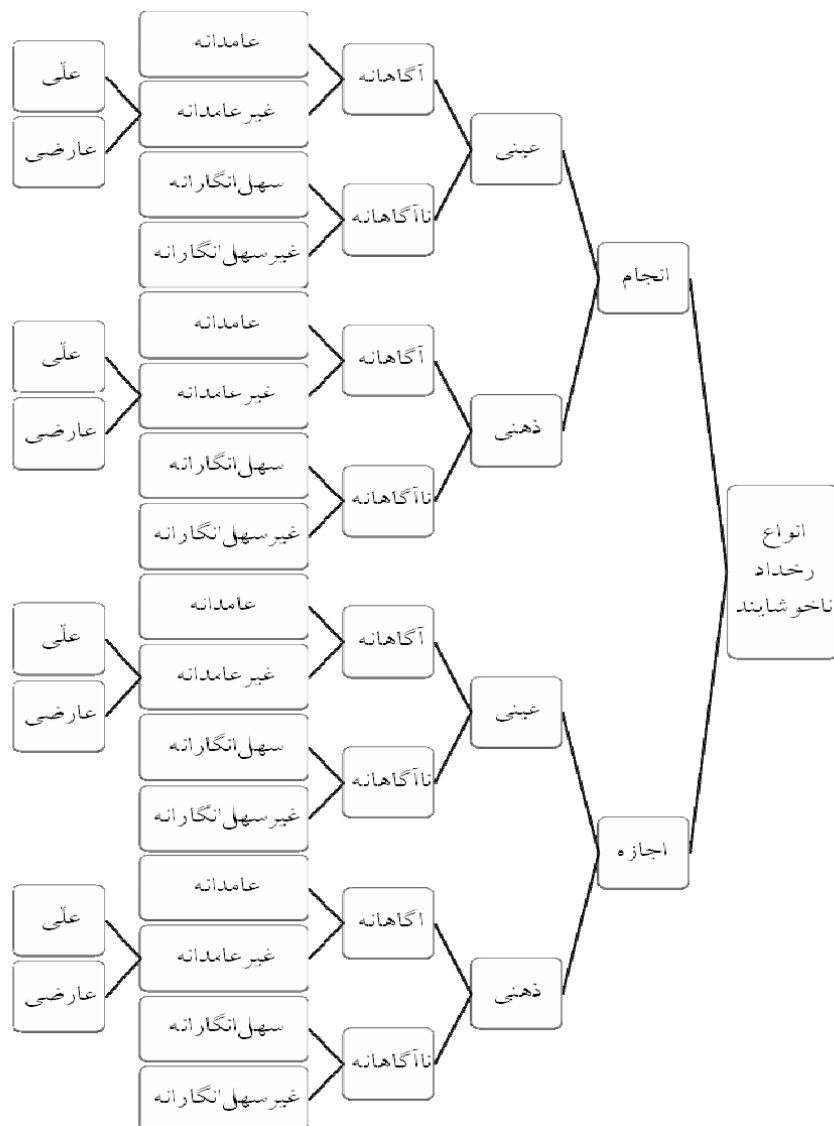
مطلوب خود استفاده نمی‌کند و آن رخداد ناخوشایند، معلول و عارضه پیش‌بینی‌شده پدید آمدن امرِ مطلوبِ فاعل است.

۳.۶. رخداد ناخوشایند ناآگاهانه ($\sim A$)

رخداد ناخوشایندی که فاعل نسبت به وقوع آن آگاه نیست؛ یعنی نمی‌داند که انجام یا اجازه کاری به وسیله او منجر به وقوع آن می‌شود. این نوع رخداد ناخوشایند را نیز می‌توان به دو گونه تقسیم کرد: **رخداد ناخوشایند ناآگاهانه سهل‌انگارانه ($\sim AC$)** یعنی رخداد ناخوشایندی که فاعل هیچ تلاشی برای به دست آوردن میزان لازم از علم برای پیش‌بینی عوارض تصمیم شخصی و جلوگیری از وقوع احتمالی رخداد ناخوشایند انجام نداده باشد و **رخداد ناخوشایند ناآگاهانه غیرسهل‌انگارانه ($\sim A \sim C$)** یعنی رخداد ناخوشایندی که فاعل برای به دست آوردن میزان لازم از علم برای پیش‌بینی عوارض تصمیم شخصی و جلوگیری از وقوع احتمالی رخداد ناخوشایند تلاش کرده اما با وجود این نتوانسته آن رخداد را پیش‌بینی کند. مثلاً راننده‌ای را فرض کنید که به یک جاده کوهستانی می‌رود و ناگهان ترمز خودروی او از کار می‌افتد و او هرچه برای توقف آن تلاش می‌کند موفق نمی‌شود و آن خودرو سرانجام پس از زیر گرفتن یک عابر پیاده متوقف می‌شود. این رخداد ناخوشایند، تا اینجا، یک رخداد ناخوشایند ناآگاهانه است. حال، اگر راننده، پیش از آغاز سفر، خودروی خود را واری و سیستم ترمز آن را بررسی نکرده باشد، می‌توان گفت که برای به دست آوردن میزان لازم از علم برای پیش‌بینی عوارض تصمیم شخصی و جلوگیری از وقوع احتمالی رخداد ناخوشایند هیچ تلاشی نکرده، در نتیجه این رخداد ناخوشایند - با وجود اینکه ناآگاهانه است - سهل‌انگارانه است. حال، اگر همان راننده، پیش از آغاز سفر، خودروی خود را واری و سیستم ترمز آن را بررسی کرده باشد، می‌توان گفت وی برای به دست آوردن میزان لازم از علم برای پیش‌بینی عوارض تصمیم شخصی و جلوگیری از وقوع احتمالی رخداد ناخوشایند تلاش کرده، در نتیجه این رخداد ناخوشایند غیرسهل‌انگارانه است.

۴. ارائه مدل

پس از ایضاح مفهومی و نشانه‌گذاری اختصاری مؤلفه‌های اخلاقی در قسمت پیشین، در این قسمت با ترکیب آن مؤلفه‌ها به بیست نوع رخداد ناخوشایند می‌رسیم. برای تبیین بیشتر این مدل ترکیبی، هر بیست نوع رخداد ناخوشایند معرفی می‌شوند و مثال‌های ملموسی برای هر یک از آنها ارائه می‌شود. ضمناً، با توجه به ایضاح مفهومی واژگان کلیدی در قسمت پیشین، از توضیح مجدد واژگان خودداری می‌شود.^{۱۳} نمودار درختی صفحه بعد، بیان‌گر مدل ترکیبی جدید و بیست گونه مختلف از رخدادهای ناخوشایند در آن است.



۱. انجام عینی رخداد ناخوشایند (DO)

۱.۱. انجام عینی آگاهانه (DOA)

۱.۱.۱. انجام عینی آگاهانه عامدانه (DOAI)

خفه کردن فردی، به علت سادیسم، نفرت، انتقام و یا حسادت و لذت بردن از صیرف این کار.

۱.۱.۲. انجام عینی آگاهانه غیرعامدانه (DOA~I)

۱.۱.۲.۱. انجام عینی آگاهانه غیرعامدانه علی (DOA~IM)

خفه کردن فردی برای برخورداری از میراث او، دروغ گفتن در معامله برای رسیدن به سود بیشتر، بمباران مناطق مسکونی برای تضعیف عزم دشمن، بمب‌گذاری در مترو برای تحت فشار قرار دادن دولت برای تأمین خواسته‌های یک گروه خاص، تحریم اقتصادی، علمی و فرهنگی یک ملت برای تحت فشار قرار دادن دولت برای تغییر سیاست خارجی‌اش.

۱.۱.۲.۲. انجام عینی آگاهانه غیرعامدانه عارضی (DOA~IE)

بمباران تأسیسات نظامی دشمن برای تضعیف توان نظامی‌اش با علم به اینکه این کار ممکن است باعث کشته شدن شماری از شهروندان شود، صدای دزدگیر ماشین، پسماندهای صنعتی آلوده کارخانه‌ها، صدای بلند بلندگو و عدم رعایت حقوق همسایگان.

۲.۱. انجام عینی ناآگاهانه (DO~A)

۲.۱.۱. انجام عینی ناآگاهانه سهل‌انگارانه (DO~AC)

زیر گرفتن عابر پیاده به علت خرابی سیستم ترمز خودرو؛ در حالی که راننده پیش از آغاز سفر آن را بررسی نکرده است.

۲.۱.۲. انجام عینی ناآگاهانه غیرسهل‌انگارانه (DO~A~C)

زیر گرفتن عابر پیاده به علت خرابی سیستم ترمز خودرو؛ در حالی که راننده پیش از آغاز سفر آن را بررسی کرده است و به درستی آن مطمئن بوده است.

۲. انجام ذهنی رخداد ناخوشایند (DS)

۲.۱. انجام ذهنی آگاهانه (DSA)

۲.۱.۱. انجام ذهنی آگاهانه عامدانه (DSAI)

پوشیدن لباسی که طرح یا رنگ آن باعث پدید آمدن حالت ناخوشایندی در دیگری می‌شود؛ برای آزار او و لذت بردن از آن.

۲.۱.۲. انجام ذهنی آگاهانه غیرعامدانه (DSA~I)

۲.۱.۲.۱. انجام ذهنی آگاهانه غیرعامدانه علی (DSA~IM)

پوشیدن پیراهنی که باعث پدید آمدن حالت ناخوشایندی در دیگران می‌شود - نه برای لذت بردن از صرف این کار - برای تضعیف روحیه آنها در تشویق تیم رقیب و در نتیجه تأثیرگذاری در عملکرد آن تیم.

۲.۱.۲.۲. انجام ذهنی آگاهانه غیرعامدانه عارضی (DSA~IE)

پوشیدن پیراهنی که باعث پدید آمدن حالت ناخوشایندی در دیگران می‌شود (صرفاً) برای تشویق تیم مورد علاقه؛ با علم به اینکه ممکن است برخی از طرفداران تیم رقیب از مشاهده این پیراهن ناراحت شوند.

۲.۲. انجام ذهنی ناآگاهانه (DS~A)

۲.۲.۱. انجام ذهنی ناآگاهانه سهل‌انگارانه (DS~AC)

عدم مطالعه کلی فرهنگ ایرانی به وسیله یک جهان‌گرد پیش از سفر به ایران، به علت عدم‌اهتمام او به پیش‌گیری از وقوع سوء‌برداشت‌های فرهنگی، و نشان دادن علامت اُکی به وسیله او به یک فرد تحصیل‌نکرده و رنجش آن فرد از او به علت سوءتفاهم و معنای متفاوت آن علامت در فرهنگ عامیانه ایرانی.

۲.۲.۲. انجام ذهنی ناآگاهانه غیرسهل‌انگارانه (DS~A~C)

نشان دادن علامت اُکی به وسیله یک جهان‌گرد خارجی به یک فرد تحصیل‌نکرده ایرانی و رنجش آن فرد از او به علت سوءتفاهم و معنای متفاوت آن علامت در فرهنگ عامیانه ایرانی؛ با وجود مطالعه کلی فرهنگ ایرانی به وسیله آن جهان‌گرد پیش از سفر به ایران و اهتمام او به پیش‌گیری از وقوع سوءتفاهم‌های فرهنگی.

۳. اجازه عینی رخداد ناخوشایند ($\sim DO$)

۳.۱. اجازه عینی آگاهانه ($\sim DOA$)

۳.۱.۱. اجازه عینی آگاهانه عامدانه ($\sim DOAI$)

مشاهده خفه شدن یک فرد و کمک نکردن به او - با وجود توانایی - برای لذت بردن از تماشای این صحنه.

۳.۱.۲. اجازه عینی آگاهانه غیرعامدانه ($\sim DOA\sim I$)

۳.۱.۲.۱. اجازه عینی آگاهانه غیرعامدانه علی ($\sim DOA\sim IM$)

مشاهده خفه شدن یک فرد و کمک نکردن به او - با وجود توانایی - برای برخورداری از میراث او، مشاهده دروغ گفتن یک فرد در یک معامله و افشا نکردن دروغ او برای رسیدن به سود، بازداشتن کشور الف از بمباران مناطق مسکونی کشور ب برای برخورداری از منافع تضعیف کشور ب.

۳.۱.۲.۲. اجازه عینی آگاهانه غیرعامدانه عارضی ($\sim DOA\sim IE$)

ارضای نیازهای غیرضروری و تجملاتی خود و کمک نکردن به نیازمندان؛ با علم به اینکه با هزینه‌ای که صرف این کار می‌شود می‌توان نیازهای ضروری شخص یا اشخاصی را برآورده کرد و یا حتی جانشان را نجات داد.

۳.۲. اجازه عینی ناآگاهانه ($\sim DO\sim A$)

۳.۲.۱. اجازه عینی ناآگاهانه سهل‌انگارانه ($\sim DO\sim AC$)

سوار شدن در ماشین دوستان و زیر گرفتن عابر پیاده به وسیله او به علت خرابی سیستم ترمز خودرو؛ در حالی که پیش از آغاز سفر از او نخواستند سیستم ترمز ماشینش را بررسی کند.

۳.۲.۲. اجازه عینی ناآگاهانه غیرسهل‌انگارانه ($\sim DO\sim A\sim C$)

سوار شدن در ماشین دوستان و زیر گرفتن عابر پیاده به وسیله او به علت خرابی سیستم ترمز خودرو؛ در حالی که پیش از آغاز سفر از او خواسته‌اید که سیستم ترمز ماشینش را بررسی کند اما او از این کار خودداری کرده و شما نیز دیگر مانع آغاز سفر نشده‌اید.

۴. اجازه ذهنی رخداد ناخوشایند ($\sim DS$)

۴.۱. اجازه ذهنی آگاهانه ($\sim DSA$)

۴.۱.۱. اجازه ذهنی آگاهانه عامدانه ($\sim DSAI$)

بازداشتن دوست خود از پوشیدن لباسی که طرح و رنگ آن باعث پدید آمدن حالت ناخوشایندی در فرد دیگری می‌شود؛ برای آزار شخص ثالث و لذت بردن از آن.

۴.۱.۲. اجازه ذهنی آگاهانه غیر عامدانه ($\sim DSA\sim I$)

۴.۱.۲.۱. اجازه ذهنی آگاهانه غیر عامدانه علی ($\sim DSA\sim IM$)

بازداشتن دوست خود از پوشیدن پیراهنی که باعث پدید آمدن حالت ناخوشایندی در دیگران می‌شود - نه برای لذت بردن صرف - برای تضعیف روحیه آنها در تشویق تیم رقیب و در نتیجه تأثیرگذاری در عملکرد آن تیم.

۴.۱.۲.۲. اجازه ذهنی آگاهانه غیر عامدانه عارضی ($\sim DSA\sim IE$)

بازداشتن دوست خود از پوشیدن پیراهنی که باعث پدید آمدن حالت ناخوشایندی در دیگران می‌شود (صرفاً) برای تشویق تیم مورد علاقه؛ با علم به اینکه ممکن است برخی از طرفداران تیم رقیب از مشاهده این پیراهن ناراحت شوند.

۴.۲. اجازه ذهنی ناآگاهانه ($\sim DS\sim A$)

۴.۲.۱. اجازه ذهنی ناآگاهانه سهل‌انگارانه ($\sim DS\sim AC$)

تذکر ندادن دوست جهان‌گرد مثال $DS\sim AC$ برای لزوم مطالعه کلی فرهنگ ایرانی پیش از سفر به ایران.

۴.۲.۲. اجازه ذهنی ناآگاهانه غیر سهل‌انگارانه ($\sim DS\sim A\sim C$)

تذکر دوست جهان‌گرد مثال $DS\sim AC$ برای لزوم مطالعه کلی فرهنگ ایرانی پیش از سفر به ایران و جدی نگرفتن آن تذکر از سوی آن جهان‌گرد و جلوگیری نکردن دوست آن جهان‌گرد برای سفر او به ایران.^{۱۴}

۵. تحلیل تطبیقی مدل ترکیبی جدید و تبیین تفاوت‌ها و مزایای آن در مقایسه با مدل رایج: افزودن مؤلفه‌های اخلاقی جدید به تمایز انجام/اجازه و تدقیق آن با دست‌یابی به گونه‌های مختلف رخداد ناخوشایند

۵. ۱. رخداد ناخوشایند عینی در مقابل رخداد ناخوشایند ذهنی

در مدل رایج، انجام رخداد ناخوشایند، یعنی صرف دخالت مثبت و ایجابی فاعل در پدید آمدن رخداد ناخوشایند، از لحاظ اخلاقی، نارواست. با توجه به تعریف رخداد ناخوشایند، این بدان معناست که اگر فاعل با انجام کاری باعث به وجود آمدن حالتی ناخوشایند، در فرد یا افرادی شود، کار او غیراخلاقی خواهد بود. به نظر من، اولاً این ملاک بسیار فراخ است و بر اساس آن بسیاری از اعمال آدمیان غیراخلاقی خواهد بود؛ ثانیاً بر اساس این ملاک، خفه کردن شخصی به علت نفرت، انتقام، سادیسم و یا هر علت دیگری همان‌قدر غیراخلاقی خواهد بود که پوشیدن لباسی که طرح و رنگ آن باعث ناراحتی فرد دیگری می‌شود، زیرا در هر دو عمل فاعل با انجام کاری باعث پدید آمدن حالت ناخوشایندی در دیگری می‌شود. بنابراین، ظاهراً باید قیدی به انجام رخداد ناخوشایند اضافه شود تا بتوان بر اساس آن بین این دو نوع رخداد ناخوشایند تمایز ایجاد کرد. من، برای به دست آوردن آن قید، از روش استقرایی استفاده کردم و با برشمردن رخدادهای ناخوشایند مختلف به مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف آنها دست یافتم. در یک سو با کشتن و کتک زدن و تهمت زدن و امثال آن روبه‌رو شدم و در سوی دیگر با نوع خاصی لباس پوشیدن و نوع خاصی حرف زدن و نوع خاصی راه رفتن و مانند آن. به نظر من، فصل مشترک رخدادهای ناخوشایند نوع دوم آن است که فرد می‌تواند با تغییر نگرش خود دیگر دچار آن نشود. این نوع رخداد ناخوشایند به باورهای شخصی فرد بستگی دارد و ضرورتاً باعث پدید آمدن حالت ناخوشایند در همه افرادی که در آن موقعیت قرار بگیرند نمی‌شود. به عبارت دیگر، چه بسا افراد بسیار زیاد دیگری در همان موقعیت قرار بگیرند، ولی هیچ حالت ناخوشایندی در آنها به وجود نیاید. مثلاً ممکن است فردی، به علت علاقه شدید به یک باشگاه ورزشی و تنفر از باشگاه رقیب، به شدت به رنگ پیراهن بازیکنان آن باشگاه علاقه‌مند و از رنگ پیراهن بازیکنان باشگاه رقیب متنفر باشد. در چنین موقعیتی، پوشیدن پیراهن هم‌رنگ پیراهن بازیکنان باشگاه رقیب باعث پدید آمدن حالت ناخوشایند در آن فرد می‌شود. وقوع این نوع از رخداد ناخوشایند به باورهای فرد بستگی دارد و او، با تغییر نگرشش، دیگر دچار آن رخداد ناخوشایند نخواهد شد. علاوه بر این، می‌توان عده زیادی را در همان موقعیت تصور کرد که - یا به علت عدم علاقه به آن باشگاه و در نتیجه عدم تنفر از باشگاه دیگر و یا به علت باور به حق ابراز علاقه و عقیده برای

همه آدمیان، با وجود علاقه شدید به همان باشگاه ورزشی - دچار هیچ حالت ناخوشایندی نمی‌شوند. به همین دلیل، من این نوع رخداد ناخوشایند را رخداد ناخوشایند ذهنی (subjective) می‌نامم. در مقابل، رخدادهای ناخوشایند نوع نخست با تغییر نگرش فرد از بین نمی‌روند. این نوع رخداد ناخوشایند به باورهای شخصی فرد چندان بستگی ندارد و در بیشتر موارد باعث پدید آمدن حالت ناخوشایند در همه افرادی می‌شود که در آن موقعیت قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، بیشتر مردم اگر در همان موقعیت قرار بگیرند، حالت ناخوشایندی به آنها دست می‌دهد. به همین دلیل، من این نوع رخداد ناخوشایند را رخداد ناخوشایند عینی (objective) می‌نامم.

۵.۲. رخداد ناخوشایند عینی آگاهانه در مقابل رخداد ناخوشایند عینی ناآگاهانه

به نظر من، افزودن قید «عینی» به «انجام رخداد ناخوشایند» کافی نیست، زیرا در این صورت کشتن کسی برای برخورداری از ثروتش همان قدر غیراخلاقی خواهد بود که کشتن کسی در حادثه رانندگی؛ زیرا در هر دو مورد «انجام رخداد ناخوشایند» به صورت عینی صورت گرفته است. بنابراین، ظاهراً، علاوه بر قید «عینی»، قید دیگری نیز باید بر رخداد ناخوشایند افزوده شود؛ تا بتوان بر اساس آن این دو نوع رخداد ناخوشایند را از هم جدا کرد. من، در اینجا نیز، برای به دست آوردن آن قید از روش استقرایی استفاده کردم و با برشمردن رخدادهای ناخوشایند عینی مختلف به مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف آنها دست یافتم. به نظر من، آنچه باعث تمایز این دو نوع رخداد ناخوشایند از هم می‌شود آگاهانه بودن آن است. تمایز آگاهانه/ناآگاهانه، علاوه بر «انجام رخداد ناخوشایند عینی»، بر «اجازه رخداد ناخوشایند عینی» نیز می‌تواند افزوده شود. به علاوه، این تمایز، علاوه بر (انجام و اجازه) «رخداد ناخوشایند عینی»، بر (انجام و اجازه) «رخداد ناخوشایند ذهنی» نیز می‌تواند افزوده شود، اما، از آنجا که افزودن قید «ذهنی» پیش‌تر باعث خروج (انجام و اجازه) «رخداد ناخوشایند» از حوزه محدودیت می‌شود، این تمایز در «رخداد ناخوشایند ذهنی» دارای بار اخلاقی معناداری نخواهد بود.

۵.۳. رخداد ناخوشایند عینی آگاهانه عامدانه در مقابل رخداد ناخوشایند عینی

آگاهانه غیرعامدانه

در مدل ترکیبی جدید، رخداد ناخوشایند آگاهانه به دو صورت عامدانه و غیرعامدانه رخ می‌دهد. البته تعریف من از رخداد ناخوشایند عامدانه با تعریف رایج از آن متفاوت است. در تعریف من، رخداد ناخوشایند عامدانه رخداد ناخوشایندی است که صرف وقوع آن، فارغ از هر گونه پیامدی، مطلوب فاعل است و در او حالت خوشایند و لذت‌بخشی ایجاد می‌کند.^{۱۵} رخدادهای ناخوشایندی که فاعل به علت انتقام، کینه، حسادت و امثال آن مرتکب آنها می‌شود از مصادیق این نوع رخداد

ناخوشایند هستند. یکی از اشکال‌های تعریف رایج آن است که مطلوبیت «پیامد» برای فاعل را نیز نشان و گواه عامدانه بودن آن می‌داند. این امر منجر به یک نظریه خلاف شهود می‌شود و آن اینکه مثلاً کشتن به علت لذت بردن از صرف عمل با کشتن به علت برخورداری از پیامد عمل در یک مقوله گنجانده می‌شوند؛ حال آنکه واضح است که بنا بر شهودهای اخلاقی ما زشتی عمل نخست بیشتر است، اما این بدان معنا نیست که من رخداد ناخوشایند آگاهانه غیرعامدانه را روا می‌دانم. رخداد ناخوشایند آگاهانه غیرعامدانه - یعنی رخداد ناخوشایندی که صرف وقوع آن، مطلوب فاعل نباشد و در او حالت خوشایند و لذت‌بخشی ایجاد نکند - را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: رخداد ناخوشایند آگاهانه غیرعامدانه علی و رخداد ناخوشایند آگاهانه غیرعامدانه عارضی. برای تبیین بیشتر این دو نوع رخداد ناخوشایند به سه مثال زیر توجه کنید.

الف. بمباران تأسیسات نظامی: کشوری برای تضعیف توان نظامی دشمن تأسیسات نظامی آن را بمباران می‌کند. این کار منجر به کشته شدن صد غیرنظامی، که در نزدیکی آن تأسیسات نظامی زندگی می‌کنند، می‌شود. آن کشور قبل از بمباران در خصوص این قضیه کاملاً آگاه بوده و می‌دانسته که عارضه بمباران تأسیسات نظامی مرگ صد غیرنظامی خواهد بود. در این مثال هدف و مطلوب، تخریب و تضعیف توان نظامی کشور متخاصم بوده و عارضه غیرعامدانه این هدف کشته شدن صد غیرنظامی. بنابراین، این مثال مصداق انجام رخداد ناخوشایند عینی آگاهانه غیرعامدانه عارضی است.

ب. بمباران مستقیم غیرنظامیان: کشوری برای تضعیف روحیه دولت کشور متخاصم منازل مسکونی غیرنظامیان را بمباران می‌کند و در اثر آن صد غیرنظامی کشته می‌شوند. در این مثال، هدف تضعیف روحیه دولت متخاصم بوده و کشور مهاجم برای نیل به این هدف از شهروندان غیرنظامی به عنوان وسیله‌ای برای نیل به این هدف استفاده می‌کند. بنابراین، این مثال مصداق انجام رخداد ناخوشایند عینی آگاهانه علی است. (تفاوت این مثال با مثال قبل آن است که در مثال قبل، نخست نیل به هدف صورت می‌گیرد و رخداد ناخوشایند ناشی از آن عارضه‌ای است که پس از آن پدید می‌آید اما در این مثال، نخست، رخداد ناخوشایند رخ می‌دهد و سپس هدف و مطلوب فاعل از طریق آن پدید می‌آید. به عبارت دیگر، در مثال اول رخداد ناخوشایند عارضه نیل به هدف است و در مثال دوم وسیله نیل به آن.)

پ. بمباران ناآگاهانه غیرنظامیان: خلبان یک هواپیمای جنگی در جریان یک مانور نظامی، به اشتباه، منطقه‌ای مسکونی را بمباران می‌کند و در اثر آن صد غیرنظامی کشته می‌شوند. این مثال مصداق انجام رخداد ناخوشایند عینی ناآگاهانه است.

به نظر شما کدام یک از سه مورد فوق بیشتر نارواست؟ احتمالاً پاسخ‌دهنده در پاسخ به این پرسش اندکی دچار تردید می‌شود. به همین دلیل، ظاهراً بهتر است، در ابتدا، این پرسش را به گونه دیگری مطرح کنیم: کدام یک از موارد فوق کمتر نارواست؟ به احتمال بسیار زیاد، بیشتر پاسخ‌دهندگان در این نکته هم‌رأی خواهند بود که مثال (پ)، که در آن رخداد ناخوشایند به صورت ناآگاهانه انجام شده است، کمتر نارواست. با رجوع به مثال‌های مطرح‌شده در قسمت ۴ این مقاله می‌توان به داور داورهای جافتاده اخلاقی ما درباره میزان روایی و ناروایی موارد (الف) و (ب) نیز پی برد. خفه کردن فردی برای برخورداری از میراث او، دروغ گفتن در معامله برای رسیدن به سود بیشتر، بمب‌گذاری در مترو برای تحت فشار قرار دادن دولت برای تأمین خواسته‌های یک گروه خاص از دیگر مصادیق رخداد ناخوشایند (ب) و رخداد ناخوشایند ناشی از صدای دزدگیر ماشین، پسماندهای صنعتی آلوده کارخانه‌ها، صدای بلند بلندگو و رعایت نکردن حقوق همسایگان از دیگر مصادیق رخداد ناخوشایند (الف) اند. بنابراین، ظاهراً، داورهای جافتاده اخلاقی ما، با وجود ناروا دانستن هر دو نوع رخداد ناخوشایند، غالباً انجام رخداد ناخوشایندی عینی آگاهانه غیرعامدانه «علی» را از «عارضی» نارواتر می‌دانند.

اما تمایز عامدانه/غیرعامدانه در «اجازه» رخداد ناخوشایند عینی آگاهانه چه نقشی دارد؟ برای پاسخ به این پرسش نیز به مثال مطرح‌شده در قسمت ۴ این مقاله رجوع می‌کنیم. مشاهده خفه شدن یک فرد و کمک نکردن به او - با وجود توانایی - برای لذت بردن از تماشای این صحنه از مصادیق بارز اجازه عینی آگاهانه عامدانه است و واضح است که داورهای جافتاده اخلاقی ما آن را ناروا می‌دانند. مثال ریچلرز، در قسمت ۲-۳ این مقاله، نیز، به خوبی نشانگر ناروایی اخلاقی اجازه رخداد ناخوشایند عینی آگاهانه غیرعامدانه علی است. علاوه بر این، داورهای جافتاده اخلاقی ما در مواردی که جلوگیری از وقوع رخداد ناخوشایند - یعنی عدم اجازه رخداد ناخوشایند - برای فاعل چندان پرهزینه و طاقت‌فرسا نباشند، اجازه رخ دادن رخداد ناخوشایند عینی آگاهانه غیرعامدانه عارضی را ناروا می‌دانند و در مواردی که جلوگیری از وقوع رخداد ناخوشایند - یعنی عدم اجازه رخداد ناخوشایند - برای فاعل پرهزینه و طاقت‌فرسا باشند، اجازه رخداد ناخوشایند عینی آگاهانه غیرعامدانه عارضی را روا می‌دانند. مثال اسپنجر، در مقاله معروفش «قحطی، ثروت و اخلاق»، به روشنی، مؤید این ادعاست: «فرض کنید در کنار آب‌گیر کم‌عمقی قدم می‌زنم و ناگهان متوجه می‌شوم کودکی در آن در حال غرق شدن است. من می‌توانم، با تلاش کمی و بدون تهدید هر گونه خطری برای خود

و فقط به بهای کثیف شدن لباس‌هایم، آن کودک را نجات دهم. بسیاری از ما انجام چنین کاری را، نه تنها پسندیده بلکه، اخلاقاً واجب می‌دانیم». (Singer, 2007: 506)

۵.۴. رخداد ناخوشایند عینی ناآگاهانه سهل‌انگارانه در مقابل رخداد ناخوشایندی

عینی ناآگاهانه غیرسهل‌انگارانه

بنا بر آنچه تاکنون گفته شد، انجام رخداد ناخوشایند ناآگاهانه فعلاً از گستره محدودیت‌های اخلاقی خارج می‌شود، اما ظاهراً همه این رخدادهای ناخوشایند از یک جنس نیستند و نمی‌توان همه آنها را در یک مقوله گنجانده. مثلاً دو مورد زیر را در نظر بگیرید:

الف. زیر گرفتن عابر پیاده به علت خرابی سیستم ترمز خودرو؛ در حالی که راننده پیش از آغاز سفر آن را بررسی کرده است و به درستی آن مطمئن بوده است.

ب. زیر گرفتن عابر پیاده به علت خرابی سیستم ترمز خودرو؛ در حالی که راننده پیش از آغاز سفر آن را بررسی نکرده است.

واضح است زشتی رخداد ناخوشایند در مثال (ب) از مثال (الف) بیشتر است. بنابراین، ظاهراً، قید دیگری نیز باید بر انجام رخداد ناخوشایند عینی ناآگاهانه افزوده شود تا بتوان بر اساس آن این دو نوع رخداد ناخوشایند را از هم جدا کرد. من، در اینجا نیز، برای به دست آوردن آن قید از روش استقرایی استفاده کردم و با برشمردن رخدادهای ناخوشایند ناآگاهانه به مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف آنها دست یافتم. به نظر من، مابه‌الاشتراک این دو رخداد ناخوشایند با هم و مابه‌الامتياز آن دو نسبت به رخداد ناخوشایند آگاهانه آن است که در هر دو فاعل نمی‌تواند وقوع رخداد ناخوشایند را با احتمال بالایی پیش‌بینی کند. اما آنچه باعث تمایز این دو رخداد ناخوشایند از هم می‌شود آن است که فاعل در مثال (ب) هیچ تلاشی برای پیش‌بینی عوارض تصمیم خود و پیش‌گیری از پدید آمدن رخدادهای ناخوشایند احتمالی انجام نداده است. بنابراین، ظاهراً افزودن قیود «سهل‌انگارانه» و «غیرسهل‌انگارانه» می‌تواند باعث تمایز بین این دو نوع رخداد ناخوشایند، اعمال محدودیت بر انجام رخداد ناخوشایند عینی ناآگاهانه سهل‌انگارانه و خروج انجام رخداد ناخوشایند عینی ناآگاهانه غیرسهل‌انگارانه از حوزه محدودیت شود. با وجود این، ظاهراً افزودن تمایز سهل‌انگارانه/غیرسهل‌انگارانه به اجازه رخداد ناخوشایند عینی ناآگاهانه، به طور معناداری، دارای بار اخلاقی نیست و داورهای جافتاده اخلاقی ما، با وجود اینکه اجازه رخداد ناخوشایند عینی ناآگاهانه «سهل‌انگارانه» را از اجازه رخداد ناخوشایند عینی ناآگاهانه «غیرسهل‌انگارانه» نارواتر می‌دانند، هیچ یک از آن دو را مشمول حوزه محدودیت نمی‌دانند.

نتیجه گیری

مدل ترکیبی جدید، مدل رایج مبتنی بر تمایز انجام/اجازه را در برخی از موارد در مقابل شهود می‌داند و برای دفاع از تمایزهای مربوط به رخداد ناخوشایند و پاسخ به قرائت حداکثرگرا از پیامدگرایی می‌کوشد، با افزودن پاره‌ای از قیود، مدل رایج را به گونه‌ای صیقل دهد که بتواند در مقابل انتقادهای شهودمحور پیامدگرایان حداکثرگرا بایستد. به همین منظور، سه مؤلفه اخلاقی به مدل رایج می‌افزاید. از این سه مؤلفه، یک مؤلفه راجع به قابل است و دو مؤلفه راجع به فاعل. مؤلفه قابل محور با عنوان تمایز عینی/ذهنی و دو مؤلفه فاعل محور با عنوان تمایزهای آگاهانه/ناآگاهانه (و شقوق مختلف آن) و سهل انگارانه/غیرسهل انگارانه مطرح می‌شوند. جدول زیر فصول ممیز و مشترک مدل ترکیبی جدید را با مدل رایج نشان می‌دهد:

فصل مشترک مدل ترکیبی جدید با مدل رایج درباره انجام رخداد ناخوشایند (موارد ناروای انجام رخداد ناخوشایند و مشمول حوزه محدودیت در مدل ترکیبی جدید)	فصل ممیز مدل ترکیبی جدید با مدل رایج درباره انجام رخداد ناخوشایند (موارد روای انجام رخداد ناخوشایند و مشمول حوزه انتخاب در مدل ترکیبی جدید)
۱. انجام عینی ناآگاهانه غیرسهل‌انگارانه ۲. انجام ذهنی آگاهانه عامدانه ۳. انجام ذهنی آگاهانه غیرعامدانه علی ۴. انجام ذهنی آگاهانه غیرعامدانه عارضی ۵. انجام ذهنی ناآگاهانه سهل‌انگارانه ۶. انجام ذهنی ناآگاهانه غیرسهل‌انگارانه	۱. انجام عینی آگاهانه عامدانه ۲. انجام عینی آگاهانه غیرعامدانه علی ۳. انجام عینی آگاهانه غیرعامدانه عارضی ۴. انجام عینی ناآگاهانه سهل‌انگارانه
فصل مشترک مدل ترکیبی جدید با مدل رایج درباره اجازه رخداد ناخوشایند (موارد روای اجازه رخداد ناخوشایند و مشمول حوزه انتخاب در مدل ترکیبی جدید)	فصل ممیز مدل ترکیبی جدید با مدل رایج درباره اجازه رخداد ناخوشایند (موارد ناروای اجازه رخداد ناخوشایند و مشمول حوزه محدودیت در مدل ترکیبی جدید)
۱. اجازه عینی آگاهانه غیرعامدانه عارضی؛ مشروط به پرهزینه بودن عدم اجازه^{۱۶} ۲. اجازه ذهنی آگاهانه عامدانه ۳. اجازه ذهنی آگاهانه غیرعامدانه علی ۴. اجازه ذهنی غیرعامدانه عارضی ۵. اجازه عینی ناآگاهانه سهل‌انگارانه ۶. اجازه عینی ناآگاهانه غیرسهل‌انگارانه ۷. اجازه ذهنی ناآگاهانه سهل‌انگارانه ۸. اجازه ذهنی ناآگاهانه غیرسهل‌انگارانه	۱. اجازه عینی آگاهانه غیرعامدانه عارضی؛ مشروط به پرهزینه نبودن عدم اجازه ۲. اجازه عینی آگاهانه عامدانه ۳. اجازه عینی آگاهانه غیرعامدانه علی ۴. اجازه عینی آگاهانه غیرعامدانه عارضی؛ مشروط به پرهزینه نبودن عدم اجازه

همان‌طور که در جدول بالا نشان داده شده است، در مدل ترکیبی جدید، برخلاف مدل رایج، انجام رخداد ناخوشایند، به تنهایی، مشمول حوزه محدودیت نخواهد بود. شرط لازم برای ورود انجام یک رخداد ناخوشایند به حوزه محدودیت عینی بودن آن است. اما این شرط فقط شرط لازم است؛ نه کافی. انجام رخداد ناخوشایند عینی همواره برای ورود به حوزه محدودیت نیازمند یکی از این شروط دوگانه است: آگاهانه بودن + عامدانه بودن؛ یا آگاهانه بودن + غیرعامدانه علی بودن؛ یا آگاهانه بودن + غیرعامدانه عارضی بودن؛ یا ناآگاهانه بودن + سهل‌انگارانه بودن.

علاوه بر این، در مدل ترکیبی جدید، اجازه رخداد ناخوشایند نیز، برخلاف مدل رایج، در همه موارد روا نیست و برای خروج از حوزه محدودیت نیازمند یکی از این شروط است: ذهنی بودن؛ یا ناآگاهانه بودن؛ یا عینی بودن + آگاهانه بودن + غیرعامدانه عارضی بودن + پرهزینه بودن عدم اجازه. اجازه رخداد ناخوشایند عینی آگاهانه، اگر عامدانه و یا غیرعامدانه علی باشد ناروا و اگر غیرعامدانه عارضی باشد نیز، مشروط به آنکه عدم اجازه چندان برای فاعل پرهزینه و فوق طاقت او نباشد، ناروا خواهد بود.

مدل رایج فقط از دو نوع رخداد ناخوشایند (انجام رخداد ناخوشایند و اجازه رخداد ناخوشایند) سخن می‌گوید، اما مدل ترکیبی جدید، با واکاوی شهادهای اخلاقی ما، به جای دو نوع رخداد ناخوشایند، بیست نوع رخداد ناخوشایند را مطرح می‌کند؛ که از این بیست نوع، ده نوع گونه‌های مختلف انجام رخداد ناخوشایند هستند و ده نوع گونه‌های مختلف اجازه رخداد ناخوشایند. بنا بر شهادهای اخلاقی ما، چهار گونه از «انجام» های ده‌گانه مدل جدید، از لحاظ اخلاقی، ناروا و شش گونه از آنها روا هستند. به علاوه، هفت گونه از «اجازه» های ده‌گانه مدل جدید، از لحاظ اخلاقی، روا و دو گونه نیز ناروايند. ضمناً یک گونه از «اجازه» های ده‌گانه مدل جدید، مشروط بر پرهزینه و فوق طاقت بودن عدم اجازه برای فاعل، روا و مشروط بر پرهزینه و فوق طاقت نبودن عدم اجازه برای فاعل نارواست.

این مدل، بیش از آنکه هنجاری، دستوری و یا توصیه‌ای باشد، تبیینی و توصیفی است و بیش از آنکه اخلاقی باشد معرفت‌شناختی است. این مدل ترکیبی توصیفی معرفت‌شناختی، تصویری بسیار واضح‌تر و دقیق‌تر از گونه‌های مختلف رخداد ناخوشایند و داوری شهودی ما درباره روایی یا ناروایی اخلاقی هر یک از آنها ارائه می‌کند. هدف اصلی من در این مقاله ارائه مدلی بود که تا آنجا که ممکن است از گزند حملات شهودمحور پیامدگرایان حداکثرگرا - که می‌کوشند، با ارائه مثال‌های متعارض با شهود، مدل رایج مبتنی بر دوگانه انجام/اجازه را به چالش کشند و ناکارآمد جلوه دهند - در امان باشد. اگر واقعاً نتوان مثال‌های زیادی ارائه کرد که در آنها موارد روا و ناروای انجام و اجازه رخداد ناخوشایند در این مدل، از لحاظ شهودی، به چالش کشیده شوند، کارنامه طرح این مدل کامیاب خواهد بود. در نتیجه، گام بعدی آن است که از ستون‌هایی که سقف شهادهای اخلاقیمان بر آن استوار است دفاع کنیم.

فهرست منابع

۱. پیک حرفه، شیرزاد (۱۳۹۰). *مرزهای اخلاق*، تهران: نشر نی.
2. Bennett, J. (1967). "Acting and Refraining," *Analysis*. 28 (1): 30-31.
3. ----- (1981). "Morality and Consequences" In: S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values. II*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 47-116.
4. ----- (1993). "Negation and Abstention: Two Theories of Allowing" *Ethics*, 104 (1): 75-96.
5. ----- (1995). *The Act Itself*, Oxford: Clarendon Press.
6. Broad, C. D. (1930). *Five Types of Ethical Theory*, New York: Harcourt, Brace and Co.
7. Callahan, D. (1989). "Killing and Allowing to Die" in: *The Hastings Center Report*, 19: 5-6.
8. Donagan, A. (1977). *The Theory of Morality*, Chicago: Chicago University Press.
9. Foot, P. (1978). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley: University of California Press.
10. ----- (1984). "Killing and Letting Die" In: B. Steinbock and A. Norcross (Eds.). *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, pp. 280-89.
11. Freeman, S. (2007). *Rawls*, London: Routledge.
12. Frey, R. G. (2000). "Act-Utilitarianism," In: Hugh LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theor.* Oxford: Blackwell, pp. 165-82.
13. Hanser, M. (1999). "Killing, Letting Die and Preventing People from Being Saved," *Utilitas*. 11 (3): 277-95.
14. Howard-Snyder, F. (2002). "Doing vs. Allowing Harm" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2002 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/doing-allowing/>>.
15. Kagan, S. (1988). "The Additive Fallacy," *Ethics*. 99 (1): 5-31.
16. ----- (1998). *Normative Ethics*, Boulder: Westview Press.
17. Kamm, F. M. (1983). "Killing and Letting Die: Methodological and Substantive Issues," *Pacific Philosophical Quarterly*, 64: 297-312.
18. ----- (1993). *Morality and Mortality*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
19. ----- (2000). "Nonconsequentialism," In: H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford: Blackwell, pp. 205-69.
20. Malm, H. (1992). "In Defense of the Contrast Strategy," In: John Martin Fischer and Mark Ravizza (eds.), *Ethics: Problems and Principles*, Fort Worth: Harcourt, Brace, Jovanovich, pp. 272-77.
21. McMahan, J. (1993). "Killing, Letting Die, and Withdrawing Aid," *Ethics*, 103 (2): 250-79.
22. ----- (2002). *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.
23. Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.

24. Quinn, W. S. (1989). "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect," *The Philosophical Review*, 98 (3): 287-312.
25. Rachels, J. (1975). "Active and Passive Euthanasia," In: B. Steinbock and A. Norcross (Eds.), *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, pp. 112-19.
26. Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
27. ----- (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelley (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
28. Rickless, S. C. (1997). "The Doctrine of Doing and Allowing," *The Philosophical Review*, 106 (4): 555-75.
29. Shafer-Landau, R. (2007). "Introduction to Part VIII," In: Russ Shafer-Landau (ed.), *Ethical Theory*, Oxford: Blackwell, 453-56.
30. Singer, P. (1972/2007). "Famine, Affluence and Morality" in: Ethical Theory In Russ Shafer-Landau (ed.), *Ethical Theory*, Oxford: Blackwell, pp. 505-12.
31. Tooley, M. (1972). "Abortion and Infanticide," In: *Philosophy and Public Affairs*, 2 (1): 37-65.
32. Unger, P. (1996). *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*, Oxford: Oxford University Press.

پی‌نوشت‌ها

۱. به گمان من، بهترین معادل فارسی برای واژه انگلیسی "harm"، «رخداد ناخوشایند» است. من، پیش‌تر در مقالات و کتابی با عنوان *مرزهای اخلاق* (پیک‌حرفه، ۱۳۹۰) که درباره یکی از موضوعات مرتبط با این موضوع نوشته‌ام، این واژه انگلیسی را به «ایذا» ترجمه کرده‌ام. اینک، با توجه به بازخوردهای مختلف دانشجویان و اساتید محترم، گمان می‌کنم که واژه «ایذا» از یک سو ثقیل و نامتعارف است و از سوی دیگر، در انتقال معنا، رهن. مخاطب فارسی‌زبان، اصولاً «ایذا» را از لحاظ اخلاقی ناروا می‌داند، حال آنکه "harm" ضرورتاً از لحاظ اخلاقی ناروا نیست و یکی از نزاع‌های اصلی فیلسوفان جدید اخلاق بر سر موارد مختلف روایی و ناروایی اخلاقی "harm" است. به عبارت دیگر، در فلسفه اخلاق پاره‌ای از "harm"ها از لحاظ اخلاقی روایت. نکته مهم در معنای واژه "harm"، به وجود آمدن رخداد یا حالتی ناخوشایند، برای شخص یا اشخاصی است که تحت تأثیر آن قرار می‌گیرند. با این توضیح، گمان می‌کنم «رخداد ناخوشایند»، در مقام مقایسه با واژه‌هایی مانند «ایذا»، «اضرار»، «اذیت» و «آزار»، معادل بهتری برای واژه انگلیسی "harm" است.
۲. فلاسفه‌ای که برای توجیه ادعاهای هنجاری و ارزش‌گذارانه خود، فارغ از شخصیت فاعل، سراغ خود فعل می‌روند، غالباً، دو گونه‌اند: گروهی بر آن‌اند که عمل درست عملی است که از یک نگاه بی‌طرف، که به علایق و سلایق همه وزن واحدی می‌دهد، بهترین نتیجه کلی را به بار آورد و درستی و نادرستی افعال را تنها بر اساس خوبی و بدی نتایجشان می‌سنجند. (Frey, 2000: 165) این گروه، که پیش‌تر غایت‌گرا نامیده می‌شدند و امروزه پیامدگرا نامیده می‌شوند، یا پیامدهای ناشی از یک فعل خاص را، که به وسیله یک فرد خاص و در موقعیتی خاص انجام شده، ملاک داوری خود قرار می‌دهند و در هر موقعیت خاص فعلی را اخلاقی می‌دانند که در مقایسه با افعال دیگر بهترین نتایج کلی را به بار آورد و یا قوانین اجتماعی خاصی را ملاک داوری خود قرار می‌دهند که عمل بر طبق آنها بهترین نتایج کلی را به بار آورد. گروه نخست پیامدگرایان عمل‌نگر (act-consequentialists) نامیده می‌شوند و گروه دوم پیامدگرایان قاعده‌نگر (rule-consequentialists). (Shafer-Ladau, 2007: 453) از سوی دیگر، گروهی نیز معتقدند خوبی

- و بدی پیامدهای اعمال ما تنها ملاک برای داوری درباره آنها نیستند و آدمیان، فارغ از پیامدهای برخی از اعمال، تقریباً در هیچ شرایطی مجاز به انجام آنها نیستند. این گروه که بر فی‌نفسه هدف بودن انسان و برخورداری همیشگی او از برخی از حقوق تخطی‌ناپذیر تأکید می‌کنند، ناغایت‌گرا (non-teleologist)، ناپیامدگرا (non-consequentialist) یا وظیفه‌گرا نامیده می‌شوند. (Kamm, 2000: 205) البته تعاریف نسبتاً مشابه دیگری نیز برای پیامدگرایی یا غایت‌گرایی و ناپیامدگرایی یا وظیفه‌گرایی مطرح شده‌اند. مثلاً برود نظریه‌های وظیفه‌گرایانه را نظریه‌هایی می‌داند که بر اساس آنها همواره عمل X در شرایط خاصی، فارغ از پیامدهایش، درست یا نادرست است و نظریه‌های غایت‌گرایانه را نظریه‌هایی می‌داند که بر اساس آنها درستی یا نادرستی یک فعل همواره بر اساس پیامدهایی که خوب یا بد هستند تعیین می‌شود. (Broad, 1930: 206-7) با وجود این، من، با مقایسه این تعاریف مختلف، تعریف فری از پیامدگرایی و تعریف کم از ناپیامدگرایی را، به دلیل استفاده از قیود خاصی و تأکید بر ویژگی‌های خاصی، دقیق‌تر می‌دانم و به همین دلیل از این دو تعریف استفاده می‌کنم.
۳. منظور از فاعل، در این مقاله، کسی است که یا با گُش خود - یعنی با انجام دادن کاری به طور مثبت و ایجابی (positive) - باعث پدید آمدن رخدادی می‌شود و یا با هِلش خود - یعنی با اجازه دادن و جلوگیری نکردن به طور سلبی و غیرایجابی (negative) - باعث پدید آمدن رخدادی می‌شود.
۴. سینگر (Singer, 1972)، کیگن (Kagan, 1989) و آنگر (Unger, 1996) از بارزترین پیامدگرایان حداکثرگرا هستند.
۵. مدل ترکیبی جدید، مدلی کنش‌نگر است - نه منش‌نگر - و به دنبال تعیین کف اخلاق است - نه سقف آرمانی آن. نظریه اخلاقی‌ای که بر طبق آن گستره گسترده‌ای از اعمال آدمیان غیراخلاقی باشد، آن‌قدر پرمطالبه و طاقت‌فرسا خواهد بود که دیگر کردار غیراخلاقی زشتی‌اش را از دست خواهد داد و چنین نظریه‌ای سرانجام به جامعه‌ای غیراخلاقی منجر خواهد شد. بنابراین، ظاهراً گزینه بهتر آن است که از یک سو از شمول اخلاق بکاهیم و از سوی دیگر بر لزوم رفتار بر طبق مقتضیات اخلاق و ناروایی عمل غیراخلاقی بیفزاییم. البته آدمیان - در زندگی فردی - و جامعه - در مرحله بعدی - می‌توانند به سقف آرمانی اخلاق نزدیک‌تر شوند و تا آنجا که می‌توانند بر «نباید»های خود بیفزایند.
۶. داوری‌های جافاده داوری‌هایی‌اند که «ما بیشترین اطمینان را به آنها داریم». (Rawls, 1971: 19) مثلاً این داوری اخلاقی که «برده‌داری، نژادپرستی و شکنجه، غیراخلاقی، ناعادلانه و ناروایند» یک داوری جافاده اخلاقی است. رالز، در *عالمات به مثابه انصاف*، این جمله لینکلن را که «اگر برده‌داری نادرست نباشد، آنگاه دیگر نمی‌توان از نادرستی هیچ چیز سخن گفت» مثال خوبی برای داوری‌های جافاده آدمیان می‌داند. (Rawls, 2001: 29) از نظر رالز، «این داوری‌ها ... نقاط ثابتی‌اند که ما معتقدیم هر گونه تعریفی از عدالت باید با آنها سازگار باشد». (Rawls, 1971: 20) بنابراین، همان‌طور که فریمن می‌گوید، «رالز داوری‌های جافاده ما را «یافته‌ها» می‌داند که اصول [اخلاقی] تا آنجا که ممکن است باید با آنها سازگار باشند». (Freeman, 2007: 31) این داوری‌ها را، از لحاظ کلیت، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. دسته نخست داوری‌های اخلاقی جزئی‌اند؛ مثلاً، این داوری که «شخص الف کار نادرستی در حق شخص ب انجام داد» و یا (به طور کلی‌تر) این داوری که «اقدام دولت آمریکا در زندانی کردن غیرآمریکاییانی که فقط به آنها مظنون است و آنها را در هیچ دادگاه صالحه‌ای محاکمه نکرده است نادرست است». در مرحله بعدی، داوری‌های انتزاعی‌تری قرار دارند که شامل (و نه محدود به) قواعد و اصول اخلاقی‌ای می‌شوند که از مقبولیت عام برخوردارند؛ مثلاً «انسان‌ها باید به وعده خود وفا کنند»، «برده‌داری نادرست است» و غیره. مرحله سوم شامل انتزاعی‌ترین ملاحظات و اصول اخلاقی‌ای می‌شود که در توجیه قواعد اخلاقی به کار گرفته می‌شوند. در این مرحله می‌توان به تعمیم‌های کلی‌ای مانند «با همه باید به یک نحو برخورد کرد» اشاره کرد. (Ibid.: 32)

۷. البته، به گمان من، رالز در تبیین‌های نخستین خود، تعادل اندیشه‌ورزانه را جای‌گزینی برای شهودگرایی فلسفی می‌دانست، اما در آثار متأخرش تبیین جدید و معتدل‌تری از آن ارائه کرد. در این بیان معتدل، تعادل اندیشه‌ورزانه لزوماً مخالف شهودگرایی عقلانی سیجویک و مور و دیگر دیدگاه‌های مبنایانه نیست.
۸. برخی از نظریه‌پردازان اخلاقی معاصر، که می‌کوشند شهودهای اخلاقی ما را به نحو نظام‌مندی تحلیل کنند، معتقدند تحلیل این شهودها به نوعی پرده‌برداری، رمزگشایی و کشف ساختار اخلاقی زیرین اصول اخلاقی ماست. برای مثال نک: (Kamm, 1993). واضح است که این روش هیچ پایانی ندارد و اتفاقاً این مزیت آن است - نه عیب آن - و باعث پویایی آن می‌شود - نه ایستایی آن. بنای سقف نظریه بر ستون داورهای جالفتاده اخلاقی و ارائه اخلاقی استقرایی و تجربی، به علت استقرایی بودنش و مشکل عدم‌سترسی به استقرای تام و عدم‌حجیت استقرای ناقص، همواره نیازمند نقد و تکامل است، اما بر خود نپسندیدم که از ترس افتادن در چاله اشتباه به چاه تعطیل نظریه و یا نظریه‌پردازی فارغ از داشته‌ها و خواسته‌های آدمیان فرو افتم. به علاوه، گمان می‌کنم آموزه‌های دینی، به سه دلیل، مؤید این روش‌اند، زیرا اولاً بنا بر قرائت اعتزالی و شیعی از اسلام، حسن و قبح امور ذاتی است و عقل در تشخیص آن مستقل است، ثانیاً آدمیان فطرتاً نیک‌خواه‌اند (بنابراین، تحلیل داورهای جالفتاده و شهودهای اخلاقی آنها به معنای تحلیل اصول فطری آنهاست) و ثالثاً سقف تکلیف خداوند بر ستون وسیع آدمی بنا نهاده شده است (لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) و به همین دلیل اخلاق نباید تکلیف مالا‌یطاق بر آنها تحمیل کند.
۹. حامیان این تغییر نام، مانند فوت (Foot, 1978: 26) و ریکلس (Rickless, 1997: 555)، بر آن‌اند که هر فعلی را که منجر به پدید آمدن رخداد ناخوشایندی می‌شود لزوماً نمی‌توان انجام رخداد ناخوشایند نامید و هر قصوری را نیز نمی‌توان لزوماً اجازه رخداد ناخوشایند دانست.
۱۰. این آثار، به دلیل اهمیتشان، بعداً بارها تجدید چاپ شده‌اند. در این مقاله، برای تسلط خواننده بر سیر تاریخی بحث و آگاهی او از تقدم و تأخر آراء همواره به منبع اصلی، یعنی همان نخستین منبع، ارجاع داده می‌شود؛ هرچند ممکن است گاه منبعی که مورد استفاده نویسنده قرار گرفته منبع تجدید چاپ شده باشد.
۱۱. مؤلفه اخلاقی، مؤلفه‌ای است که بر تصمیم‌گیری ما درباره روایی یا ناروایی اخلاقی یک فعل تأثیر می‌گذارد. در مقابل مؤلفه اخلاقی، مؤلفه نااخلاقی (non-moral) - و نه غیراخلاقی (immoral) - قرار دارد. مؤلفه نااخلاقی مؤلفه‌ای است که هیچ تأثیری بر تصمیم‌گیری ما درباره روایی یا ناروایی اخلاقی یک فعل ندارد. مثلاً فرض کنید من، هنگام برگشتن از دانشگاه، کسی را می‌بینم که دستش را روی قلبش گذاشته و از درد به خود می‌پیچد. حال از شما می‌پرسم که آیا در این موقعیت باید به او کمک کنم. شما، در پاسخ، ممکن است پرسش‌هایی را از من بپرسید. مثلاً «آیا او زن است یا مرد؟»، «آیا او زیباست یا زشت؟»، «آیا او سفیدپوست است یا رنگین‌پوست؟»، «آیا او تهرانی است یا شهرستانی؟»، «آیا او عینکی است یا غیرعینکی؟»، «آیا او کلاه به سر دارد یا خیر؟»، «آیا او ایرانی است یا غیرایرانی؟»، «آیا او چاق است یا لاغر؟» و ده‌ها پرسش دیگر از این دست. اما آیا پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند مؤلفه‌ای اخلاقی در اختیار ما قرار دهد که بر اساس آن بتوانیم تصمیم‌گیری کنیم؟ ظاهراً هیچ‌یک از این پرسش‌ها مؤلفه‌ای اخلاقی در اختیار ما قرار نمی‌دهند.
۱۲. ظاهراً در این مثال حق با ریچلز است، اما نتیجه‌ای که او کلاً (مشروط به یکسانی همه مؤلفه‌ها) درباره همه موارد کشتن و اجازه مردن دادن می‌گیرد مورد مناقشه است. شلی کیکن می‌گوید پیش‌فرض این مثال‌های دوگانه آن است که «اگر مؤلفه‌ای واقعاً دارای بار اخلاقی باشد، آنگاه در همه مثال‌های دوگانه [مانند مثال ریچلز] اگر همه مؤلفه‌های دیگر در دو مثال یکی باشند و تنها تفاوت دو مثال فقط در همان مؤلفه باشد، آنگاه داور ما درباره وضعیت آن دو مثال از لحاظ اخلاقی متفاوت خواهد بود». (Kagan, 1988: 12) علاوه بر این، او ادعا می‌کند که این امر مبتنی بر فرض جمعی (additive assumption) است. فرض جمعی دیدگاهی است که بر طبق آن «وضعیت [اخلاقی] یک فعل عبارت است از یک موازنه یا سرجمع خالص که خود حاصل جمع پیامدهای مثبت و منفی مؤلفه‌های فردی است». (Ibid.: 14) کیکن فرض جمعی را نمی‌پذیرد و آن را نقد می‌کند. انتقاد اصلی او آن است که می‌توان مثال دوگانه‌ای را مطرح کرد که دو جفت آن

دقیقاً مانند هم باشند و تنها تفاوتشان این باشد که در یکی قتل اتفاق می‌افتد و در دیگری قتل اتفاق نمی‌افتد و فقط فاعل به طور سلبی اجازه می‌دهد که فرد دیگری بمیرد. کیگن می‌گوید می‌توان مثال‌های زیادی از این دست مطرح کرد که در آنها قتل و کشتن، به طور شهودی، بسیار بدتر از اجازه مردن دادن است. بنابراین، اگر برای بررسی این تمایز فقط به مثال رجوع کنیم آنگاه، یا استنتاجمان در هر دو حالت معتبر خواهد بود - که این منجر به تناقض می‌شود، زیرا قتل و کشتن هم از اجازه مردن دادن بدتر خواهد بود و هم از آن بدتر نخواهد بود - و یا در هر دو حالت نامعتبر. به گمان من، کیگن در این نکته که «اگر مؤلفه‌ای واقعاً بار اخلاقی داشته باشد، آنگاه در همه مثال‌های دوگانه، اگر همه مؤلفه‌های دیگر در دو مثال یکی باشند و تنها تفاوت دو مثال فقط در همان مؤلفه باشد، داوری ما درباره وضعیت آن دو مثال از لحاظ اخلاقی متفاوت خواهد بود» بر حق است، اما نتیجه‌ای که از این استدلال می‌گیرد - یعنی زیر سؤال بردن راهبرد تقابلی و فرض جمعی و مخدوش کردن دو حوزه محدودیت و انتخاب - نادرست است. اشکال اصلی تمایز انجام/اجازه عدم تقسیم‌بندی دقیق آن است. این اشکال کیگن، که این دو تمایز به تنهایی نمی‌توانند صایب باشند، درست است؛ یعنی صرف انجام رخداد ناخوشایند گواه ناروایی اخلاقی آن نیست و صرف اجازه رخداد ناخوشایند گواه روایی اخلاقی آن نیست. با وجود این، با افزودن مؤلفه‌های اخلاقی دیگری می‌توان هم به اشکال کیگن پاسخ گفت و هم از اعمال حوزه محدودیت و اهدای حوزه انتخاب به فاعل دفاع کرد. مثلاً اگر عینی بودن رخداد ناخوشایند، آگاهانه بودن رخداد ناخوشایند و عامدانه بودن آن را به انجام آن بیفزاییم دیگر به سختی می‌توان مثال خلاف شهودی برای آن ارائه کرد. برای آشنایی بیشتر با مثال‌های کلاسیکی که تمایز انجام/اجازه را به چالش می‌کشند نک: (Singer, 1972)، (Tooley, 1972)، (Kagan, 1989) و (Unger, 1996) و برای مطالعه مقاله‌ای انتقادی در پاسخ به ادعای کیگن نک: (Malm, 1992).

۱۳. برای کاستن از دشواری فهم مدل ترکیبی جدید، شماره‌گذاری از عدد ۱ آغاز می‌شود.
۱۴. در همه موارد بیست‌گانه فوق، تمام تلاشم معطوف به طرح مثال‌های انضمامی و ملموس بود و مشتاقانه چشم‌به‌راه طرح مثال‌های ملموس‌تر از جانب خوانندگان فرهیخته این مقاله هستم.
۱۵. در تعریف رایج، اگر پیامدهای رخدادی ناخوشایند هم مطلوب فاعل باشند آن رخداد عامدانه محسوب می‌شود.
۱۶. ناپایم‌گرایان درباره این نوع رخداد ناخوشایند غالباً دو نظر دارند. عده زیادی از آنها، که می‌توان آنها را ناپایم‌گرایان اعتدال‌گرا نامید، اجازه رخداد ناخوشایند را مشروط به پرهزینه بودن عدم اجازه برای فاعل روا و مشروط به پرهزینه نبودن آن ناروا می‌دانند. با وجود این، برخی از ناپایم‌گرایان، که می‌توان آنها را ناپایم‌گرایان حد‌اقل‌گرا نامید، اجازه رخداد ناخوشایند را، فارغ از پرهزینه بودن/نبودن عدم‌اجازه در همه موارد روا می‌دانند. برای آشنایی با نظر نخست نک: (Kamm, 2000) و برای آشنایی با نظر دوم نک: (Nozick, 1974).

جایگاه و نقش قلب در اخلاق عرفانی

فاطمه احمدی*

شهناز قهرمانی**

چکیده

اهل معرفت گوهر اصلی وجود انسان را قلب می‌دانند. هر گاه حقیقت تجردی انسان به نام روح با نفس منطبعه در بدن ازدواج کند فرزندی به نام قلب متولد می‌شود. نزد عرفای مکتب ابن عربی قلب همان نفس ناطقه انسانی نزد حکماست که وجوه، مراتب و اقسام متعددی دارد که به واسطه حائز بودن چنین خصوصیتی انسان را به مقام خلیفه‌اللهی رسانده است. صاحب قلب تخلق به اخلاق الهی داشته، دارای صفت عدالت بوده و آمر به ایفای حقوق در قبال همه خلایق به مقتضای استعدادشان است. یکی از مهم‌ترین مبانی اخلاق عرفانی، مبانی انسان‌شناختی آن است که مستقیماً به نتیجه‌گیری‌های اخلاقی می‌انجامد. در میان این مبانی جایگاه و نقش قلب اهمیتی ویژه دارد، بدین سان که نخستین سنگ بنا و رکن رکین آن به شمار می‌آید. نوشتار حاضر ضمن بیان ماهیت و حقیقت قلب در عرفان اسلامی، به بررسی تأثیر قلب در شئون دیگر انسان پرداخته، بازتاب آن را در آموزه‌های اخلاقی می‌کاود. همچنین خلقیاتی را که به برکت این دیدگاه حاصل خواهد شد تحلیل می‌کند و بدین سان از لطائف و دقایق تأثیر این مبنا در اخلاق عرفانی پرده برمی‌دارد.

کلیدواژه‌ها: قلب، اخلاق عرفانی، آموزه‌های اخلاقی، عرفان عملی.

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار.

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش اخلاق اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم.

مقدمه

برای گزینش بهتر گزاره‌های اخلاقی چه معیاری وجود دارد و بر اساس چه معنایی می‌توان به بالاترین سعادت اخلاقی رسید؟ آیا می‌توان اخلاق را با عرفان جمع کرد و در فضایی معنوی خلقیاتی عارفانه به دست آورد؟ آیا می‌توان اخلاقی عرفانی داشت که منظومه‌ای کامل از فضایل و مکارم بوده، با مقام والای آدمی، که خلیفه‌اللهی و عبد تام و مطلق بودن است، تناسب داشته باشد.

در جست‌وجو برای یافتن پاسخی مناسب با بررسی و تحلیل میراث گران‌سنگ عرفان اسلامی با مکتبی اخلاقی مواجه می‌شویم که با غایتی اعلی، ساختاری متین و مبانی مستحکم از بطن عرفان اسلامی نشئت گرفته؛ از آموزه‌های دینی سیراب گشته و بشارتی جدید و عظیم برای جویندگان بالاترین نظام اخلاقی است.

اخلاق عرفانی از کدام یک از مبانی انسان‌شناختی خویش بیشتر بهره جسته و تأثیر این مبنا تا چه اندازه است؟ راز این اهمیت در چیست؟ فرق گزاره‌های اخلاقی در رویکردی عرفانی با دیگر رویکردها چیست؟ اینها پرسش‌هایی است که در این جستار علمی بدان پرداخته می‌شود. طرح اخلاق عرفانی و تبیین مبانی آن از جمله موضوعاتی است که به صورت مستقل، کمتر بدان توجه شده، بررسی آن از زوایای گوناگون در عصر حاضر، که عرفان‌های غیردینی بازار کاذب یافته‌اند، یک ضرورت به شمار می‌آید.

۱. چیستی اخلاق عرفانی

یکی از رویکردهای اخلاق اسلامی، رویکرد سلوکی و عرفانی است. این رویکرد که از قرن سوم هجری آغاز شده و در طول قرون بعد به کمال رسیده است قسم دیگری از اخلاق را معرفی می‌کند که پویایی، عمق و لطافت خاصی دارد و چون کیمیایی خلق نفسانی را به خلق الاهی تبدیل کرده، ظلمت نفس را به واسطه نور قلب و صفات آن مرتفع می‌کند. در این مکتب اخلاقی، دغدغه اصلی، به دست آوردن فضایل اخلاقی و پاک شدن از رذایل و مہلکات است، اما با توجه به مبانی خاص هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن عمق و لایه‌های گوناگون فضایل و رذایل با نوع فضایل و رذایل در سایر رویکردهای اخلاقی متفاوت است.

نصیرالدین طوسی اخلاق عرفانی را اخلاق اولیا دانسته است؛ وی پس از/اخلاق ناصری در مرتبه‌ای بالاتر، کتاب/وصاف/لاشرف را نگاشته، برخی از گفتنی‌های این مکتب اخلاقی را تحریر کرده است.

با تحلیل و بررسی دقیقی که در *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری بیان شده می‌توان به نوعی نظام اخلاقی تشکیکی رسید که با مظاهر و پشتیبانی مبانی عالی عرفان نظری، خصوصاً نوع نگرش و تحلیل آنها در خصوص حقیقت انسان، به خوبی اخلاق عرفانی به منصفه ظهور می‌رسد و با توجه به اهمیت موضوع اخلاق و لزوم پرداختن به تمام رویکردهای اخلاقی، معرفی این اخلاق وظیفه‌ای خطیر بر دوش پژوهش‌گران عصر ما می‌گذارد.

اخلاق عرفانی غایت، ساختار، مبانی و تحلیل‌های خاص عرفانی خود را دارد که از اخلاق فلسفی متمایز می‌شود و با تأمل در آن به خوبی روشن می‌شود که عمق و پویایی‌ای که اخلاق عرفانی در سایه مبانی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی خاص خود دارد در اخلاق فلسفی دیده نمی‌شود. طبق گفته محمدحسین طباطبایی، اخلاقی است که در "سایه بینش و نگرش انسان به هستی و عشق و محبتی که سراسر وجود آدمی را فرا می‌گیرد تمام خلیقات او را طاهر و حسنه کرده و ریشه رذایل را در وجود انسان می‌خشکاند و در نهایت او را برای ملاقات خداوند تبارک و تعالی آماده می‌سازد". (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۴۹۸-۵۰۷)

در اخلاق عرفانی غایت تقرب الاهی و صبغه توحیدی است و هدف تربیت انسان کامل است که با سیر درونی و صیروت وجودی به بالاترین ساحت وجود بار یافته، به قرب الی‌الله و حق‌الیقین نائل گشته، به بالاترین مراتب توحید، که همانا یگانه فلاح انسانی است، دست می‌یابد.

اخلاق عرفانی از نظر مبانی معرفت‌شناختی، شهودگراست و معرفت شهودی و قلبی را کمال معرفت می‌شناسد. ادراک شهودی فوق ادراک عقلانی است و پس از وحی معصومانه روشی که می‌تواند به یقین مسائل جهان‌بینی را به عهده بگیرد روش شهود عارفانه دل است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۹۴) علوم تجربی و عقلی برای رسیدن به واقع از حس و عقل سود می‌برند، اما عرفان از روش کشف و شهود قلبی برای مواجهه با حقایق هستی بهره می‌جوید. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۷۸)

از آنجایی که اهل معرفت برای مشاهدات و مکاشفات خود میزان و معیاری دارند که آن کشف تام محمدی (ص) است لذا دریافت‌هایشان صادق است.

ساختار اخلاق عرفانی، ساختار طولی و باطنی است. شاهد این مدعا ساختار خاصی است که در بیان مقامات سالکان در طی سلوک برای ایشان برشمرده‌اند. از آنجایی که منازل از بدایات شروع شده، به نهایت ختم می‌گردد و هر منزلی عام، خاص و

خاص‌الخاص دارد، معلوم می‌شود که منازل و مقامات به صورت طولی و باطنی است و اخلاق عرفانی نیز وامدار این مقامات و منازل است که شرح آن خواهد آمد. اخلاق عرفانی با مبانی هستی‌شناختی خاص خود و با بهره‌جستن از آن و تحلیل‌های عرفانی، نظام اخلاقی عمیقی را به وجود آورده است که پاسخ‌گوی ظرافت‌های وجود انسانی است. در این مکتب وحدت شخصیه وجود و توحید ذاتی و لوازم آن بسیاری از مباحث اخلاقی را متحول کرده، بحث از اسمای حسناى خداوند و توحید صفاتی دعوت به تخلق به اخلاق الهی می‌نماید که ثمره آن کمال انسان و مقام خلیفه‌اللهی اوست.

به لحاظ مبانی انسان‌شناختی، این مکتب اخلاقی نگرش ویژه‌ای به انسان داشته، تحلیل و تجلیل خاصی از مقام آدمی ارائه می‌کند. یکی از این مبانی وجود لایه‌های تو در تو آدمی است که طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی است. اگر انسان بخواهد به بالاترین درجه سعادت و کمال نائل آید می‌بایست این مراتب طولی را به فعلیت رسانده، کمال هر مرتبه را دارا شود. در این دیدگاه اخلاقی، ریاضت نقش مهمی ایفا می‌کند و برای رسیدن به کمال، سیر باطنی و ریاضت درونی لازم است تا با رفع قیودی که مانع سعادت انسان است به سرعت به سرمنزل مقصود برسد. از این امر می‌توان نتیجه گرفت که هویت اخلاق عرفانی هویتی ریاضتی و سلوکی است که در سایه رفع قیود عشق جبلی کامن در وجود انسان ظاهر می‌شود و فضیلت؛ اخلاقی را با خود به ارمغان می‌آورد.

یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی این مکتب اخلاقی اهمیت ویژه و جایگاه قلب است. حقیقت انسان و گوهر تابناک وجودی او قلب است که کانون همه خیرات و برکات است، حقیقتی که عرش خداوند رحمان است و همه افکار و اعمال انسان از آن متأثر بوده، سعادت آدمی با توجه به آن رقم می‌خورد. در ادامه حقیقت قلب، و مراتب و کارکردهای آن را با توجه به تأثیر خاص آن بر آموزه‌ها و گزاره‌های اخلاقی بررسی می‌کنیم.

۲. قلب از دیدگاه اهل معرفت

بیشتر عرفای مکتب ابن عربی، مانند محقق قیصری و جناب قاسانی، حقیقت انسان را قلب می‌دانند و آنچه را که حکما به نفس ناطقه تعبیر می‌کنند اهل معرفت آن را قلب می‌نامند. قیصری در بیان عوالم کلیه و حضرات خمس الاهیة، ناطقه را قلب انسان معرفی می‌کند: "و ان النفس الکلیه قب العالم الکبیر، کمان ان الناطقه قلب الانسان". (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۴)

انسان حقیقتی تجردی دارد که روح نامیده می‌شود. روح انسان روح الاهی است که طبق کریمه "نفخت فیه من روحی" (ص: ۷۲) به آدم دمیده شده، به جهت آن انسان مسجود ملائک قرار می‌گیرد. هر گاه روح الاهی با نفس منطبعه که در بدن انسان است ازدواج کند فرزندی به نام قلب متولد می‌شود. هر موجودی حیات خاصی دارد. از دیدگاه اهل معرفت، حیات خاص انسان صاحب قلب شدن است.

قلب همان نفس ناطقه انسانی است که نخستین مولود روح و نفس است. روح انسان از عالم مجردات است و نفس که در بدن است، بدنش مادی است. لذا نزدیک عالم مادیات است و هر گاه روح با نفس ترکیب شود فرزندی متولد می‌گردد که قلب نام دارد. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۱۶)

قلب را خداوند در انسان‌ها بالقوه نهاده است و شکوفایی آن در صورتی است که آدمی معتدل شده، روح خداوند در آن دمیده شود که در این صورت انسان صاحب قلب می‌گردد. انسان مسوی، که نفس تسویه شده‌ای دارد به منزله قابل است و روح الاهی به منزله فاعل، که بعد از دمیده شدن روح الاهی به نفس تسویه شده، قلب متولد می‌گردد و با این تولد آدمی به مقام مسجود بودن ملائک نائل می‌شود. "فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدين". (حجر: ۲۹) در صورت دارا شدن قلب، آدمی به کمال خاص خود دست یافته، در مراتب کمال سیر می‌کند و لایه‌های درونی وجود او، که همان بطون قلب است، به فعلیت رسیده، کارکردهای معرفتی قلب، که ظهور تجلیات و واردات الاهی است، آغاز می‌شود. شرح این مطلب در کارکردهای قلب خواهد آمد. انسان صاحب قلب قابل تامی است که زمینه لازم را برای فاعلیت تام خداوند تعالی دارد و بدین جهت است که تعلیم اسما بر او می‌گردد و خلیفه حضرت حق می‌شود. حقیقت چنین انسانی همان قلب اوست، و به بیانی واضح‌تر او خود قلب شده است.

دارا شدن قلب انسان را به مقام خلیفه‌اللهی می‌رساند. زیرا نفس ناطقه و قلب همان است که اسمای الاهی شده به او تعلیم شده است؛ از "لم یکن شیئا مذکورا" سیر خود را شروع کرده، تا "دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی" پیش می‌رود. تا آنجا که ظهورات بی‌نهایت خداوند را مظهر می‌گردد. روح مظهر احدیت خداوند است و در قلب که مظهر واحدیت و صورت مرتبه الاهیة است ظاهر شده، با این تجلی مفصل می‌گردد. در حقیقت این قلب صورت مرتبه الاهیة است، چنان که روح مرتبه صورت احدیت است و لذا گنجایی همه چیز را دارد حتی الحق. (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۵۸۹)

اهل معرفت قلب را قلب گویند از آن جهت که بین عالم عقل محض و عالم نفس منطبعه در تقلب است و به سوی هر عالمی از عوالم خسته کلیه وجهی دارد. به عبارت دیگر، این قلب است که بین دو قسم عالم اعیان ثابت و عالم ملک، عالم ارواح جبروتیه و ملکوتیه و عالم انسانی، که جمع جمیع عوالم است، در تقلب است. در بیان این مطلب قیصری می‌گوید: "انما تسمى بـ 'القلب' لتقلبها بين العالم العقلي المحض و عالم النفس المنطبعه، و لتقلبها في وجوه الخمسة التي لها الى العوالم الكلية الخمسة". (قیصری، ۱۳۸۲: ۱۱۴)

از نظر اهل معرفت، در نشئه انسانی، قلب امام و پیشوای نشئات دیگر است و این برتری به جهت اختصاصی است که خداوند تعالی به قلب ارزانی داشته است. جایگاه این قلب به قدری بالاست که اقامت با خدای متعال جز با او حاصل نمی‌شود. قلب محل غیب انسان است و از آن افعال در عالم شهادت ظاهر می‌شود و به بیانی کامل‌تر قلببرزخ میان ظاهر و باطن است که انسان را بر سبیل عدالت رهنمون شده، از آن قوای روحانیه و جسمانی منشعب گردیده، فیض بر هر یک از قوا جاری و ساری می‌گردد. "هوبرزخ بین الظاهر و الباطن، و منه تشعب القوى الروحانية و الجسمانية و منه الفيض على كل منها". (همان) حقیقت قلب مظهر ظهور فیض از حضرت رحمان به جمیع قوای انسانی است. به عبارت دیگر، این قلب است که فیض را به عقل، نفس، شعب و فروع آن می‌رساند. شرح این مطلب در تأثیر قلب بر دیگر شئون خواهد آمد.

ابن عربی در فصوص/الحکم حکمت قلبیه را به حضرت شعیب نسبت داده است. چراکه وی را اولاد و نتایج بسیار بود و تخلق به اخلاق الهیه داشته، امر به ایفای حقوق در مکیال و میزان به قسطاس مستقیم و به مقتضای استعداد هر یک از خلائق بود. این اختصاص، خود، معرف قلب و خصوصیات آن است. زیرا از این نسبت ابن عربی به خوبی برمی‌آید که قلب را صفت ایجاد عدالت است، کما اینکه قلب صنوبری نیز خون و غذا را به تعادل و بنا به استعداد قوا به آنها می‌رساند.

در بیان اختصاص حکمت قلبیه بر کلمه شعیبیه در فصوص خوارزمی آمده: "چون شعیب مأخوذ از شعب است و قلب بر حسب عوالم و عقاید و قوای روحانیه و جسمانیه کثیرالشعب است، مناسبت اقتضای آن کرد که حکمت قلبیه تخصیص کرده شود به کلمه شعیبیه، اختصاص از برای تبیین شعب اعتقادات مختلفه" (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۴۳۹) و به جهت مقام و مرتبه شعیب (ع) است که موسی (ع) سال‌ها نزد او اقامت کرد و علم صحبت، مقام جمع و فرق، خلوت و سیاست را از او آموخت. زیرا آن علوم از شعب و

فروع مقام قلب است. سبب خلقت عالم عدل است و این قلب است که عدالت را برقرار کرده، عالم را به سبب ایجاد و علت غایی اش می‌رساند.

۳. مراتب و وجوه قلب

از دیدگاه اهل معرفت قلب حقیقت واحدی است که مراتب، وجوه و اقسامی دارد. عارفان به حقیقت و جوهر وجودی انسان که تعبیر به نفس ناطقه می‌گردد، اطلاق قلب می‌کنند و برای این حقیقت واحد، به لحاظ سیر و ترقی، انواع و وجوهی را برمی‌شمارند.

ایشان مراتب قلب را پنج مرتبه معرفی می‌کنند. قلب نفسی و قلب حقیقی که از مشیمه جمعیت نفس متولد می‌شود؛ و قلبی که از مشیمه روح متولد می‌شود که قلب قابل تجلی وجود باطنی است و قلبی که مسخر بین دو حضرت وجوب و امکان است و قلب احدی جمعی. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۶۷۲) با توجه به مراتب قلب می‌توان لطائف سبعة آدمی را به خوبی شرح کرد که این امر خود مجالی جداگانه می‌طلبد. وجوه قلب را نیز سالکان اهل شهود به عدد حضرات خمس دانسته‌اند. (فناری، ۱۳۶۳: ۲۹) نخستین وجه قلب انسانی، وجه محاذی و مقابل غیب وجود است که از آن تعبیر به وجه خاص کرده‌اند. صاحب این وجه و متحقق به این مرتبه، حواس و مشاعرش الهی بوده و آنچه از او صادر می‌شود جمیل و نیکوست. وسایط بین حق و خلق، حتی اسماء و صفات در قلب، به این اعتبار حکمی ندارد و علم به این وجه فقط برای واصلان و کاملان حاصل است. افعال صادر از صاحب این مقام و آثار مرتبط به حواس و مشاعر او بر اساسی الهی مبتنی است. آنچه از او صادر می‌شود جمیل و نیکوست و افعال صاحب این مقام فوق مراتب جزاست. اینان عباد مخلصی هستند که به شهود حق نائل شده، کتابی که صحیفه اعمال آنها باشد به آنها نسبت داده نمی‌شود. "و ما تجزون الا ما کنتم تعلمون * الا عباد الله مخلصین" (صافات: ۳۹ و ۴۰)

یکی از علامات این مقام آن است که حق تعالی سمع و بصر صاحب این مقام است و صاحب آن به مقام قرب نوافل نائل شده است.

دومین وجه از وجوه قلب وجهی است که محاذات با عالم ارواح می‌شود و صاحبش به حسب مناسبت و جلای خود، خواهی پسندیده از آن گرفته و بهره‌مند می‌شود. به وجه سوم، قلب مقابل عالم عقول قرار گرفته است. از این وجه حقایق موجود در عقول مجرده منتقش در قلب صاحب این مقام می‌گردد. هرچه طهارت این وجه کامل‌تر باشد ارتباط آن با عالم عقول کامل‌تر خواهد بود. شدت اتصال و اتحاد این وجه با عالم ارواح، تابع صفای قلب عارف است، مقام تام آن مقامی است که قوای طبیعی مقهور قوای

روحانی می‌شود و نور وجوه قلب، نار طبیعت را خاموش می‌کند و تکدر و خلط و امتزاجی که از طبیعت در روح موجود است، به کلی محو می‌شود و نفس متصف به مقام استقامت کامل می‌گردد.

چهارمین وجه قلب موازی عالم مثال و وجه دیگری موازی عالم طبیعت است. شارع مقدس احکامی برای این مقام از قلب بیان کرده است، از جمله آنکه انسان در این مقام حواس و قوای خود را در آنچه مصلحت اوست به کار گیرد و رعایت اهم و مهم را کرده و از آنچه برای او ضروری نیست نفس خویش را باز دارد و از آنچه سزاوار او نیست دوری کند. همان‌طوری که قلب جهت اتصالی به حق، عالم ارواح، عالم اعلی و عالم حس دارد اتصالی نیز به اعتبار قوه خیال به عالم مثال دارد که وجه پنجم قلب را تشکیل می‌دهد. قلب در این مرتبه نیز احکام و آثار خاصی دارد. (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۸۰۸-۸۱۰)

جامی برای قلب وجه جامعی قائل است که به احدیت جمع اختصاص داشته، بین اولیت و آخریت و بطون و ظهور جمع کرده است. "و وجه جامع یختص باحدیه الجمع و هی اللتی تلیها مرتبه الهویه المعنویه بالاولیه و الاخریه و البطون و الظهور و الجمع بین هذه النعوت الاربعه". (جامی، ۱۳۷۰: ۲۰۰)

راز مظهریت کامل انسان برای حضرت حق را می‌توان به جهت حائز بودن مقام قلب و وجوه مختلف آن دانست؛ قلبی که به تمامه وجه است و صیقلی شده تا ظهورات حضرت حق را به تمامه پذیرا باشد.

اهل معرفت قلب را به لحاظ وابستگی‌ها و دل‌بستگی‌هایش به اقسامی منقسم کرده‌اند. قلب پاک و والایی که جز به محبت و معرفت خداوند به چیزی تعلق ندارد، و قلبی مقابل آن که از لذت معرفت و محبت خداوند بی‌بهره است. قلبی که اغلب احوالش انس با خداوند است اما در بعض احوال به اوصاف بشری رجوع می‌کند؛ و قلبی که اغلب احوالش لذت و انس با صفات بشری است اما گاهی لذت معرفت و محبت هم در بعض احوال برایش قابل تجربه است. (غزالی، بی‌تا: ۱۰۲) این اقسام قلب را می‌توان مراحل رشد و کمال آن دانست که در آغاز اوصاف بشری بر آن غلبه کرده و در ادامه سیر و کسب کمال وجودی، انس با خداوند بر آن غالب می‌شود، تا آنجا که محبوبی جز او نداشته و روح و راحتش خداست. قلب را در ثبات بر خیر و شر و تردد بین آن به اقسام دیگری نیز تقسیم کرده‌اند؛ قلبی که با ریاضت و تقوی آباد شده و قلبی که با فجور و زشتی ویران شده و بین این دو، مراتب بسیار دیگر است. هر کدام از این

قلب‌ها آثار و احکام خاص خود را داشته، سعادت و شقاوت انسان با آن سنجیده می‌شود.

۴. کارکردهای قلب

از دیدگاه اهل معرفت تفسیر از عمل، تفسیر گسترده‌ای است که شامل اعمال جوانحی و جوارحی می‌شود. در این میان اعمال جوانحی و قلبی در حیات خاص انسان اهمیت بیشتری دارد و به جهت ارتباطش با ساحت قلب از آن به معاملات قلبی تعبیر می‌شود.

عارفان برای قلب، بر اساس آنچه در نظام تکوین رقم خورده و بر طبق آن قلب جایگاه عظیم و رفیعی یافته است، خواص و آثار بسیاری را برمی‌شمارند. آنها معرفت را همراه با حضور معروف می‌دانند که فوق حدود علم است و مقتضی اعمال و معاملات قلبی است.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های قلب، حیات خاص آن و کارکردهای گوناگون آن است. در اندیشه عارفان، قلب آدمی حیات ویژه‌ای دارد که طبق آن ادراکات، احساسات و افعال گوناگونی بر آن حمل می‌شود. این کارکردها را می‌توان به سه قسم تقسیم کرد. با توجه به اینکه تأثیرپذیری آموزه‌های اخلاقی در اخلاق عرفانی، از اعمال قلبی بسیار جدی و عمیق است تجزیه و تحلیل کارکردهای قلب ضروری است.

الف. کارکرد معرفتی

بالاترین خاصیت قلب، ادراک شهودی آن است که در سایه آن به حقایق هستی راه یافته و حائز بالاترین دریافت‌ها شده است. حصول معرفت قلبی در گرو آن است که صفحه دل از تعلقات کونی و عشقات وهمی پاک و با تمام حضور بدون پراکندگی و تشتت متوجه حق تعالی شود و با غیب الاهی و حضرت قدس مناسبت و ارتباط برقرار سازد تا از سرچشمه وجود و معدن تجلیات اسمائی و ذاتی به قدر وسعت خویش بهره‌مند گردد.

تجلیات قلب مراتبی دارد. مرتبه اعلای آن تجلی ذاتی، مرتبه بعد تجلی صفاتی، و آخرین مرتبه تجلی فعلی است. قلبی که بر آن تجلی نشود قلب بی‌بهره از خداوند و دورافتاده از بساط قرب الاهی است.

تجلی ذاتی بر قلب، مشروط به طهارت قلب از همه علایق است حتی از توجه به حق به اعتقاد مخصوص یا به اسم مخصوص که این تجلی موجب قرب فرایض و سپس جمع بین دو قرب فرایض و نوافل می‌گردد: "ثم التجلی الذاتی بطهارة القلب المتجلی له عن التوجه الی الحق باعتقاد خاص او باسم مخصوص". (فناری، ۱۳۷۸: ۵۲)

کارکردهای معرفتی قلب در ارتباط وثیق با بحث کشف و انواع آن و بحث خواطر قلبی است. کشف بر حسب لغت رفع حجاب است و اصطلاحاً اطلاع بر ماورای حجاب از معانی غیبیه و امور حقیقیه وجوداً به مقام حق‌الیقین و شهوداً به مقام علم‌الیقین اطلاق می‌شود.

کشف بر دو گونه است: کشف صوری و کشف معنوی. کشف صوری آن است که از طریق حواس در عالم مثال حاصل آید که یا بر طریق مشاهده است، مانند دیدن روح‌های روحانی یا شنیدن و جز آن. این کشف از تجلیات اسم سمیع و بصیر است که از شئون اسم علیم است. کشف معنوی، مجرد از صورت حقایق است و مکشوف اصل جوهر ذات معناست نه صورت ظاهر در عالم مثال مطلق یا مقید. این کشف از تجلیات اسم شریف علیم و حکیم است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۲)

منبع این مکاشفات قلب فرد عینی انسانی است که چشم و گوش دارد. در واقع چشم حقیقی انسان که بعد از موت هم موجود است همان چشم قلب است که اگر کور شود به درجات و کمالات اصلی و ذاتی انسان ضرر می‌رسد. اهل معرفت کسی را که قدرت کشف ندارد دارای علم صحیح نمی‌دانند: "ان العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قررته العقلاء من حيث افكارهم وان العلم الصحيح انما هو ما يقذفه الله في قلب العالم و هو نور الاهي يختص به من يشاء من عباده من ملك و رسول و نبي و مؤمن و من لا كشف له لا علم له". (ابن عربی، بی‌تا: ۲۱۸)

در تعریف خاطر و بیان انواع آن قشیری چنین می‌گوید: "خواطر خطابی بود که بر ضمائر درآید که از فرشته بود و بود که از دیو بود که حدیث نفس بود و بود که از قبل حق سبحانه بود. چون از قبل فرشته بود الهام بود و چون از دیو بود وسواس بود و چون از قبل نفس بود آن را هواجس گویند و چون از قبل حق بود آن را خاطر حق گویند. (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۲۸)

در تمییز بین خواطر نیز معیارهایی وجود دارد که اهل معرفت به آن اهتمام دارند. خواطر ملکی موافقت با علم شریعت داشته، دعوت به خیر و صلاح می‌کند، در حالی که خواطر شیطانی خلاف شریعت مقدس بوده، انسان را به باطل، معصیت و نافرمانی خداوند می‌کشاند و در خواطر نفسانی متابعت هوا و شهوت و آنچه از خصایص نفس است در وجود آدمی به ظهور می‌رسد.

در شناخت القائنات و خواطر شیطانی، دقت بیشتری لازم است، چراکه در مواردی که خاطری در جهت انجام طاعت است، رهزنی شیطان و خاطر شیطان بودن راه دارد و

آنچه بدان می‌توان خاطره‌های شیطانی را شناخت توجه به این نکته است که بی‌ثباتی بر یک امر و به سرعت از خاطری به سببی به خاطری دیگر انتقال پیدا کردن نشان از رد پای شیطان است. به امر مهم مشغول شدن و از امر اهم غافل گشتن نیز خود از دیگر وسوسه‌های شیطان است.

ب. کارکرد احساسی قلب

نفس ناطقه انسانی حقیقتی است زنده با همه احساسات پاک توحیدی که عنوان قلب بر آن نهاده می‌شود. بسیاری از منازلی که سالک پس از عبور از ظاهر به باطن پشت سر می‌گذارد به گونه‌ای است که احساسات گوناگونی را در قلب به وجود می‌آورد. منازلی چون حزن، خوف، اشفاق، خشو ع، زهد، تبطل، و جز آن سراسر آکنده از احساس است، به گونه‌ای که می‌توان قلب را کانون احساسات و عواطف دانست که با پذیرش احوالی که در طی سلوک برایش پیش می‌آید، احساساتی در آن برانگیخته شده، عواطف پاک توحیدی را باعث می‌شود. محبت، غیرت، شوق، قلق و عطش و جز آن احوالی است که احساسات شدید و سوزانی را در قلب ایجاد کرده، زمینه را برای ادامه سلوک مهیا می‌سازد.

محبت از منازل است که احساس و عاطفه در آن موج می‌زند، احساسی پاک و والا که محب را به درگاه محبوب می‌رساند و وسوسه‌ها را از دل او پاک کرده، خدمت را برایش دوست‌داشتنی می‌کند و باعث ایثار حق بر غیر او شده، زبان را حریص به ذکر او می‌کند. قلب است که با یقین مشاهده، نه یقین علمی به سکون و آرامش، که احساسی بس عمیق و ژرف است، نایل می‌گردد. غیرت نیز احساسی است قلبی که آدمی را از اینکه به غیرمحبوبش توجه کرده باز می‌دارد. عطش نیز یکی دیگر از احساسات قلبی است که نصیرالدین طوسی آن را چنین توصیف می‌کند: عطش احساس پاک قلبی است که کنایه از غلبه حرص و ولع و شیفتگی به چیزی است که انسان در آرزوی آن است. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۴۱۲)

یکی دیگر از کارکردهای احساسی قلب را در سرور می‌یابیم. سرور از جمله منازل ولایات است و احساسی است شادمانه و ابتهاجی فراگیر که ظاهر و باطن آدمی را فرا می‌گیرد؛ نوعی شادی که از هر حزن و اندوهی خالص است و مخصوص قلب‌های بندگان خاص خداوند است. کارکردهای احساسی قلب به قدری لطیف و وسیع است که در طول بیشتر منازل که سالک طی می‌کند تا به مقصود برسد صریحاً یا تلویحاً می‌توان مشاهده کرد.

ج. کارکرد عملی قلب

قصد و نیت و عزم از مهم‌ترین اعمال قلبی است که آثار بسیاری بر آن مترتب است. لذا اهل معرفت بر پاک کردن نیت و قصد در تمام حرکات و سکناات تأکید بسیار دارند. توجه دل‌ها به خداوند و ذکر نیز از اعمال قلبی به شمار می‌رود که دل را در توجه به خداوند مستغرق می‌کند و قرب آدمی را به خداوند افزون می‌سازد. عزلت نیز عمل قلب است که در عزلت قلبی، قلب از تعلق به هر چه بین آدمی و خداوند متعال حائل گردد عزلت و دوری می‌گزیند تا جز یک همت و هدف، که عبارت است از تعلقش به خداوند تبارک و تعالی، برایش باقی نماند. یقظه، و انابه را نیز می‌توان از جمله اعمال قلبی برشمرد. (غزالی، بی‌تا: ۱۱)

با اعمال قلبی نیک و خالص، قلب آباد شده، این امر موجب حصول مکارم اخلاق و فضایل والای انسانی می‌گردد. عمل قلبی، که موجب قرب آدمی به حق تعالی می‌شود، غایت قصوایش آباد ساختن قلب با اخلاق محموده و عقاید حق است. از این جهت هر که عقایدش باطل و اخلاقش مذموم باشد به آبادی قلب نائل نمی‌گردد و عمل قلبی صحیح نخواهد داشت. (همان: ۲۲۳)

۵. بررسی تأثیر و تأثر قلب و دیگر قوای ظاهری و باطنی

از دیدگاه اهل معرفت قلب حالات و ملکات گوناگونی داشته، تأثیر و تأثر و فعل و انفعال‌های بسیاری با دیگر ساحت‌های وجودی انسان دارد. قلب، اصل و فصل وجود انسان و دیگر قوای ظاهری و باطنی شئون آن به شمار می‌آید. لذا حکم او بر دیگر اعضا و جوارح و قوای ظاهری و باطنی آدم جاری است. اگر قلب آباد و نورانی و طاهر باشد، دیگر شئون نیز طاهر و نورانی است و اگر قلب خراب و ظلمانی باشد آن قوا نیز خراب و ظلمانی می‌گردند. این خصوصیتی است که اختصاص به قلب دارد. قلب محل روییدن خواطر است و حکم آن بر جوارح و اعضا ظاهر می‌گردد و به عبارت دیگر: "قلب قبله جمیع اعضای ظاهری و باطنی و قوای صوری و معنوی است". (آملی، ۱۳۶۸: ۲۹۰)

وقتی صفات حمیده در قلب متمکن می‌گردد نفس را نورانی کرده، انعکاس نور آن در اعضا و جوارح ظاهر می‌گردد. "نور وقتی در قلب جایگزین گردد صدر وسعت یافته و به گونه‌ای هدایت می‌شود که عصیان او، عصیان خداوند تبارک و تعالی است". (مکی، ۱۴۱۷: ۲۸۸) صلاح و فساد اعمال به صلاح و فساد نیتی است که در قلب است و طهارت قلب موجب تزکیه اعمال می‌شود.

در شرح فصوص/الحکم در تعریف اهل ذوق، تأثیر قلب بر دیگر شئون به خوبی ظاهر است. اهل ذوق آن طایفه‌اند که حکم تجلیات از مقام روح و قلب نازل می‌شود به مقام نفس و قوای ایشان، گویا آن را به حس ادراک می‌کنند و به ذوق می‌یابند، بلکه آثار آن لایح می‌شود در وجودشان. (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۶۷)

از دیدگاه اهل معرفت، رابطه قلب و قوا رابطه‌ای دوسویه است. اعمال ظاهری در باطن، یعنی قلب، اثر گذاشته، آن را محمود و پسندیده می‌کند و آن نیز تأثیر متقابل در ظاهر و اعمال ظاهری دارد. اعمال صالح در نفس و قلب اثر گذاشته، عمل به آنچه آدمی می‌داند در قلب چنان تأثیر می‌گذارد که آن علمی را که نمی‌داند برایش به دنبال خواهد داشت.

یکی از اعمال ظاهری سهر و شب‌زنده‌داری است که به چشم قلب نیز سرایت کرده، دیده بصیرت آدمی را مصفا می‌کند، به گونه‌ای که قلب خیرات بسیاری را دریافت کرده، حقایق بسیاری را مشاهده خواهد کرد. برای روشن شدن این مطلب می‌توان برای قلب تشبیهاتی چون آینه بودن، که صور در آن نمایان می‌شود، و حوض آبی که مصب انهار گوناگون است آورد که آثار مختلف، چه از ناحیه حواس ظاهر و چه حواس باطن در قلب تأثیرگذار است. احوال مختلف ناشی از قوای حیوانی و بهیمی و سبعی، و یا احوالات روحانی و ملکی و ربانی که بر قلب عارض می‌گردد قلب را متأثر کرده، آن را دائماً در تقلب و دگرگونی قرار می‌دهد. گرسنگی و جوع که از اوصاف بدن است موجب رقت قلب، که خود کلید خیرات است، شده و آدمی را از قساوت که مفتاح هر شری است باز می‌دارد. قلب از شنیدن منکرات و دیدن معاصی متأثر می‌شود و ارتکاب محارم و مشتهیات موجب قساوت قلب می‌گردد.

۶. نقش قلب بر آموزه‌های اخلاقی در اخلاق عرفانی

مبانی انسان‌شناختی هر مکتب اخلاقی با آموزه‌ها و گزاره‌های اخلاقی آن مکتب ارتباطی مستقیم دارد و نوع نگرش به انسان موجب گزینش اخلاق و ارزش‌های اخلاق خاصی می‌گردد و نوع پرورش انسان‌ها را به عنوان موجوداتی اخلاقی گوناگون می‌کند. مبانی انسان‌شناختی چون اصول است و اخلاق نتیجه آن، و اعمال نتیجه اخلاق، و روشن است که در پرتو اصولی صادق و متقن، به نتایج اخلاقی والا و فضایل اخلاقی شایسته دست خواهیم یافت.

در این جستار برآنیم تا تأثیری را که اندیشه عرفانی قلب بر آموزه‌های اخلاقی و ارتقای آنها داشته و نیز نحوه استفاده از این مبنا را در تحلیل و پدید آمدن فضایل و

رذایل اخلاقی بررسی کنیم تا با وضوح بیشتری اهمیت قلب، که مهم‌ترین مبنای انسان‌شناختی در اخلاق عرفانی است، آشکار شود.

با توجه به کارکردهای گوناگون قلب، در سه مقوله معرفت، احساس و عمل می‌توان این تأثیرات را تقسیم و تحلیل کرد. در بستر هر یک از کارکردهای قلب شاهد حضور خلق‌هایی متناسب با آن بستر هستیم. هرچند در برخی موارد ممکن است دو عملکرد موجب بروز خلق‌هایی همسان شود که شرح آن خواهد آمد. اهل معرفت برای بسیاری از رذایل اخلاقی، که به جنبه نفسانیت انسان رجوع می‌کند، تحلیل دقیقی دارند. آنها معتقدند با توجه به کارکردهای معرفتی قلب می‌توان گفت یکی از عواملی که آدمی را به انحطاط اخلاقی سوق می‌دهد پیروی از هوای نفس و وسوسه‌های شیطانی است. از دیدگاه اهل معرفت، قلب صحنه ورود خواطر گوناگون است. خواطری که به باطل و معصیت دعوت می‌کند و آدمی را به مخالفت با حق تعالی می‌خواند خواطری شیطانی است که به آن وسواس می‌گویند. دسته‌ای دیگر از خواطر که به متابعت هوای نفس و شهوت می‌خواند و در آن از برای نفس بهره و نصیب است خواطر نفسانی است. (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۲۸)

بسیاری از رذایل اخلاقی ریشه در این خواطر دارد؛ چراکه وقتی قلب از القائات شیطانی و هواجس نفسانی پر شد وجود آدمی از حیات و نورانیت خاص خود بازمانده و به ویرانی و انحطاط کشیده می‌شود. این انحطاط او را به رفتاری شیطانی و اخلاقی حیوانی سوق می‌دهد و گوش را از شنیدن کلام حق کر کرده، ادراک و شعور مناسب آدمی را از آن سلب می‌کند. واضح است آن که منشأ این رذایل را بشناسد و از ورود خواطر شیطانی و نفسانی به قلب جلوگیری کند، یا در صورت ورود اهتمام به اخراج آنها داشته باشد از مهلکات اخلاقی بسیاری که با آن مرتبط است نجات می‌یابد.

یأس از رحمت خداوند از القائات شیطانی است که در صورت شناسایی آن، آدمی به ضد آن، که صفت رجا و امیدواری است، متمسک می‌گردد. صفاتی چون غضب، عداوت، انتقام‌جویی و عجب در تمام شکل‌های خود، همه از آفات رهزنی و وسوسه‌های شیطانی در صفحه قلب آدمی است. مراقبت از حریم دل موجب طهارت و پاکی انسان از این رذایل می‌شود. این مسئله سبب می‌شود انسان در درون خود، به جهت نجات و سعادت خویش به خداوند استعاذه داشته، از این مهلکات خود را دور کند.

قلب محل ورود خواطر ربانی و ملکی نیز هست. وقتی قلب از این خواطر، که امدادهای غیبی برای آن محسوب می‌شود، پر شد، حیات وسیع‌تری یافته، نورانیت آن

شدیدتر می‌شود و زمینه را برای بروز و ظهور خوبی‌ها فراهم می‌سازد. چنین قلبی منشأ ظهور مکارم اخلاقی و برانگیزاننده اعمال نیکو و اموری است که در آن رشد و صلاح است.

با نگاهی دقیق‌تر، به خوبی روشن می‌شود که بسیاری از فضایل اخلاقی به معرفت خیز بودن قلب وابسته است. وقتی قلب به حقیقت و معرفت رسید جز به خداوند توجه نکرده، و جز به او امید نمی‌بندد، تنها بر او توکل می‌کند، او را می‌پرستد و در سراسر حیات تنها از او یاری می‌طلبد. این خود ریشه بسیاری از مکارم اخلاقی است که آدمی به آن آراسته می‌شود و راز خلق عظیم و کریم پیامبر اکرم (ص) نیز به این امر بازگشت می‌کند. خداوند خطاب به پیامبر می‌گوید: "أَنْتَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ" (قلم: ۴) و خلق عظیم حضرت بدان جهت است که حضرت انسان کاملی است که قلب عظیم دارد. قلب وسیعی که حرم خدا و بیت اوست. قلب او حرمی است که از ورود شیطان و وساوس آنها مصون است و حب دنیا و زائل‌شدنی‌ها به آن راه ندارد. لذا از تمام رذایل اخلاقی پاک و طاهر است. قلب محل معرفت است و معرفت دیباچه خوی‌های پسندیده و فضایل اخلاقی است. همین امر بستر لازم را برای به دست آوردن گزاره‌های اخلاقی مورد نیاز انسان فراهم می‌کند؛ گزاره‌های اخلاقی‌ای که با مقام والای آدمی مناسب بوده، در موارد بسیاری از زندگی فردی و اجتماعی کارآیی دارند. در رویکردهای اخلاقی دیگر نیز ممکن است آموزه‌های اخلاقی‌ای وجود داشته باشد که نشان از ضرورت دوری از شیطان و وساوس آن دارد، اما اهمیت و ظرفیتی که اخلاق عرفانی نسبت به قلب و صادرات و واردات آن دارد، امری است که در دیگر رویکردهای اخلاقی با این عمق و دقت دیده نمی‌شود. در نتیجه طهارت وجود انسان از رذایل اخلاقی و آراستن آن به فضایل اخلاقی در بالاترین سطح و بیشترین عمق را در مکتب اخلاق عرفانی می‌توان دید.

غایت قصوای اخلاق، طهارت و پاکی انسان از اخلاق ذمیمه و ملکات رذیله و آراسته شدن به خلق کریم و فضایل اخلاقی است و این مقصد با طهارت قلب و تائیدن نور حق در آن میسر خواهد بود، چراکه نورانیت و طهارت قلب موجب طهارت نفس و دیگر قوای انسان شده، کل وجود انسان را منور و طاهر می‌کند.

در رابطه بین قلب و اخلاق این نکته مهم است که با توجه به انواع تجلیاتی که برای قلب پیش می‌آید صفات اخلاقی نیز متفاوت شده، در هر تجلی خلایق مناسب با آن شکل می‌گیرد؛ برای قلبی که مظهر جمال الهی‌اند و تجلیات رحمت بر آنها ظاهر

گشته، امید بر خوف غلبه دارد و قلبی که تجلیات جلالی و عظمت خداوند برایشان ظاهر است، خوف بر رجا غالب است و قلبی که به مقام جمع بین هر دو رسیده‌اند، تجلی بر حد استوا کرده، در نهایت اعتدال حقیقی بوده، جمع بین همه مکارم اخلاقی می‌کنند. خطاب "انک لعلی خلق عظیم" (قلم: ۴) به رسول اکرم (ص) خود شاهد این حقیقت است.

در مراتب بالاتر کمال آنان که قلبشان تحت تربیت الاهی است حق تعالی قلوب آنها را تصرف می‌کند و غیر را در آن راهی نیست. حاکم بودن حق تعالی بر قلب آدمی، فضایل اخلاقی بسیاری مانند امید، شوق، رغبت، آرامش، غیرت و عدم دل‌بستگی و وابستگی به غیر حق تعالی را در وجود آدمی ظاهر می‌کند. در مقابل، در قلبی که شیطان راه یابد، و به فرمایش علی (ع) شیطان در آن تخم‌گذاری کند و تخم‌ها جوجه شود (نهج/البلاغه، خطبه ۷: ۳۵) فضای وهم و وسوسه غلبه می‌کند و ردایل اخلاقی چون یأس، اضطراب، کفر و شرک بر سر صاحب آن باریدن خواهد گرفت و صحنه قلبش را به شوره‌زاری تبدیل می‌کند که دیگر نمی‌توان میوه نجات را از آن چید و سعادت و شادکامی از وجود انسان رخت برخواهد بست.

معارفی که قلب دارا می‌گردد معرفت به قدرت و اراده گسترده حق تعالی است که این امر اعتصام را به دنبال خواهد داشت. از نظر عارفان، اعتصام، انقطاع و دل بریدن است. یعنی باید دل را از بستگی به دیگران باز دارد تا اینکه اراده او در اراده خداوند متعال فانی شود و دیگر او را خواسته‌ای نباشد. این اعتصام همراه خود بسیاری از فضایل اخلاقی را به وجود آورده و آموزه‌های گران‌قدری را به همراه خواهد داشت. با این صفت می‌توان نیک‌خویی بر مردمان داشت، به این معنا که با هشیار و غافل، با خلق و خویی باز برخورد کرد و در سایه این مدارا و حسن خلق با آنان از صلح و صفایی دوطرفه بهره جست. در میان این آموزه‌های اخلاقی، که نشان از کرامت آدمی دارند، به خوبی نتیجه گرفته می‌شود که از آن جمله می‌توان از تحمل آزار دیگران و آزار نرساندن به آنها و رساندن رفاه و نشاط و راحتی به اینان و ایشار ایشان با خویش و بهره‌مندی از لذت‌ها نام برد، چنانچه خداوند متعال در تعریف از این انسان‌های به سعادت رسیده می‌فرماید: "و یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة" (حشر: ۹)؛ در شدت نیز دیگران را بر خود مقدم می‌دارند.

از شاخص‌ترین اثرات کارکرد معرفتی قلب بر اخلاق آن است که هنگامی که انوار الاهی بر قلب تابش می‌کند، همراه با آن تجلیات و واردات رحمانی، علوم بسیاری بر

قلب افاضه می‌گردد. با این علوم آدمی جهل را، که بدترین رذیله اخلاقی است، از خود دور می‌کند و در سایه علوم ربانی و حکمت الهی به فضایل اخلاقی متناسب با آن متخلق می‌شود.

یکی از زیباترین چشم‌اندازهای تأثیر قلب بر اخلاق که موجب می‌شود آدمی صاحب فضایی ظاهراً متقابل شود و جمع بین دو صفت کند آن است که به هنگام تجلیات اسمائی بر قلب، تروّج و افتخاری عظیم جان آدمی را فرا می‌گیرد، اما تروح بنده و افتخار او به این مطلب است که بنده به صفات مولایش متشرف شده، به سبب تحقق به اسمای حق علوّ منزلت یافته است، ولی در عین حال، هیچ فخرفروشی بر مردم ندارد. زیرا این امر را با مقام عبودیت و تذلل، که لازمه بنده است، در تعارض می‌بیند. لذا به جهت علوّ مقامش افتخار دارد، اما به مردم فخر نمی‌کند و این عزت بندگی در کنار تواضع با خلق از جمله لطایف اخلاق عرفانی است.

چنانچه گفته شد، یکی دیگر از کارکردهای قلب، کارکرد عملی آن است. اعمالی چون حضور، اقبال و ذکر خداوند تعالی اعمالی است که زمینه‌ساز بسیاری از فضایل و ترک بسیاری از رذایل است. آنکه حقیقت خود را قلب یافت، در ارتباط و مناجات با خداوند، حقیقت خویش را حاضر می‌کند و با تمام توجه و حضور قلب به عبادت می‌ایستد و این چنین است که عبادات روح می‌گیرد، مقبول می‌شود و حیات الهی به آدمی ارزانی می‌گردد که ارمغان آن تخلق به اخلاق الهی و نائل شدن به صفات حمیده است. این امر زمینه‌ساز شکل‌گیری آموزه‌های گسترده و متنوعی خواهد شد.

در عرفان اسلامی، به اقبال و توجه قلب به خداوند متعال اهمیت بسیاری داده شده است؛ چراکه اقبال قلب به خداوند موجب اقبال خداوند به آدمی شده، مکارم اخلاقی دیگری را به دنبال خواهد داشت. آرامش، اطمینان، سرور، بسط و جز آن، همه نتایج اقبال خداوند به قلب آدمی است و این همان بشارتی است که امام معصوم به ما می‌دهد که در صورت اقبال قلب مؤمن به خداوند، خداوند نیز به او اقبال می‌کند. امام صادق (ع) می‌فرماید: "وَإِنِّي لِأَحَبُّ لِلرَّجُلِ الْمُؤْمِنِ مَنْكُم إِذَا قَامَ فِي صَلَاتِهِ أَنْ يَقْبَلَ بِقَلْبِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَلَا يَشْغَلُهُ بَأَمْرِ دُنْيَا فَلَيْسَ مِنْ مُؤْمِنٍ يَقْبَلُ بِقَلْبِهِ فِي صَلَاتِهِ إِلَى اللَّهِ إِلَّا أَقْبَلَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِوَجْهِهِ". (عاملی، ۱۴۰۹: ۶۸۶)

"ذکر" خداوند یکی از اعمال قلبی است که از دیدگاه اهل معرفت بازدارنده از رذایل بسیاری است. رذایل اخلاقی چون بخل، حسد، کینه و غیره همه ناشی از انغمار انسان در غواشی نشئه دنیا و غفلت و ذهول از حق و نور فطرت است. آن هنگام که قلب با

وعظ الاهی، با نور اسم شریف الهادی، بیدار شده و به بالاترین عمل خویش، که ذکر حق تعالی است، مشغول می‌گردد بساط این رذایل برچیده می‌شود. این قلب آدمی است که نعمت‌های الاهی را ملاحظه کرده، به جهت افزونی آن به تقصیر خویش در ادای "شکر" آن همه نعمت توجه می‌کند که خود این توجه و علم فضیلت کمیاب شکرگزاری را به دنبال خواهد داشت.

ذکر و توجه به خداوند تعالی و نعمت‌های او آدمی را دعوت می‌کند به وجوب شکر منعم و طاعت اوامر او، آنچنان که امر کرده و این اطاعت محض و خالص آدمی را از کدورت شهوات و بندگی هوای نفس نجات می‌دهد. این همان تقوایی است که خداوند بشارت داده که به صاحبان آن فرقان و نوری که حق و باطل را از هم جدا سازد عطا می‌فرماید: "ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً". (انفال: ۲۹)

با توجه به کارکردهای قلب می‌توان گفت در اخلاق عرفانی فضایل اخلاقی چون حلقه‌های به هم پیوسته به یکدیگر مدد رسانده، موجب تخلق به اخلاق الاهی گردیده و اوصاف بشری را به اوصاف الاهی تبدیل می‌کند که آن خود نوعی سیر الی الله است؛ و این چنین است که با موصوف شدن به فضایل و کمالات اخلاقی، آدمی به قرب آنکه کل کمالات و خیرات است نائل می‌گردد و این خود بالاترین سعادت برای او محسوب می‌شود. به دنبال چنین تأثیرگذاری‌ای است که اخلاق عرفانی می‌تواند آموزه‌های اخلاقی کامل و کمال‌بخشی داشته باشد.

از جمله اعمال قلبی، که خود فضیلت بزرگی است، "توبه" است. توبه یکی از خلق‌های پسندیده آدمی است که به برکت آن آدمی بعد از ارتکاب هر آنچه برای او ناپسند است پشیمان شده، آن را ترک می‌کند. توجه به این نکته مهم است که توبه متوقف است بر پشیمانی قلبی و تا قلب زشتی عملی را ادراک نکند پشیمان نشده و توبه نمی‌کند. لذا ادراک قلب برای داشتن چنین خوی آدمی بسیار کارساز است.

پشیمانی از ارتکاب آنچه ناشایسته است آموزه‌ای است که در دیگر رویکردهای اخلاقی نیز به آن توجه می‌شود؛ اما نکته قابل توجه آن است که در اخلاق عرفانی، توبه لایه‌ها و مراتبی در طول هم دارد. نخستین مرتبه آن توبه از زشتی‌هاست، اما در مراتب بالاتر، توجه به زشتی، و آنکه شخص خود را دارای کرامتی بداند که در حال توبه کردن است و یا حتی خود را تائب بداند، این نیز خود گناه دیگری محسوب می‌شود؛ گناهی ظریف و عرفانی.

با نور تنبیه و هوشیاری، قلب از خطرات گناهکاری آگاه شده، برای تدارک آن می‌کوشد نفس را از زنگار گناهان، که از جمله آن ردایل اخلاقی چون ظلم و ستم است، پاک سازد.

از دیدگاه عرفانی، توبه به نهایت کمال خود نمی‌رسد مگر با رسیدن به توبه از هرچه غیر خداست و سپس مشاهده ضعف و نقصان آن توبه و آنگاه توبه کردن از مشاهده نقصان، که این مرتبه لطیف‌ترین و دقیق‌ترین مرتبه این خلق پسندیده است. در اندیشه عارفان، یکی از دارایی‌های عظیم قلب، محبت کامن و نهفته در آن است و این "عشق" و "محبت" که حبی ذاتی و الهی است در صورت بروز و ظهور به واسطه تهذیب نفس و ریاضت سبب می‌شود انسان از بسیاری تنگ‌نظری‌ها و خودخواهی‌ها رسته، به صفات مقابل آن آراسته گردد. به بیانی واضح‌تر، فضایل اخلاقی فردی و اجتماعی مثل ایثار، تعاون و همکاری و سبقت در خوبی‌ها، محبت به دیگران و عشق‌ورزی همه از قلبی عاشق سامان می‌گیرند. در فعالیت‌های اجتماعی نیز آنچه باعث سامان امور می‌گردد، گرچه در ظاهر نقش عقل است، اما اگر عقل، که خود از شئون قلب است، از عشق و عاطفه و نورانیت قلب بی‌بهره باشد نقش آن تبدیل به نقشی غیرسازنده و در مواردی مخرب می‌گردد.

قلب کانونی انگیزه‌ساز است؛ انگیزه‌ای برای انجام بسیاری از خوبی‌ها و این انگیزه و انجام افعال خیر صفات و مکارم والای اخلاقی را در انسان رشد می‌دهد. قلب کانونی است که انگیزه لازم برای هم‌یاری، نوع‌دوستی، محبت و مانند آن را دارد؛ انگیزه‌ای که عقل و شئون دیگر انسان را برمی‌انگیزد و به کار و فعالیت خاص خود سوق می‌دهد، چراکه محض خرد نمی‌تواند در بسیاری از موارد بدون وام گرفتن از قلب، که انگیزه لازم را ایجاد می‌کند، منشأ اخلاقیات باشد. قلب بیت و حرم خداوند تعالی است. محبت و مودت نیز در قلب آدمی جای دارد که این خود منشأ صفات کریمه‌ای چون فتوت و حیا می‌شود. وقتی قلب آدمی سرشار از محبت خداوند و بندگان او باشد دیگر جایی برای حسادت، کینه، حقد و بی‌شرمی باقی نمی‌ماند و این خود آموزه‌های اخلاقی نابی را رقم خواهد زد.

در *منازل السائرین* برای فتوت سه درجه ذکر شده است: درجه اول آن ترک خصومت و تغافل از لغزش‌های دیگران و فراموش کردن اذیت آنان است؛ درجه دوم آن است که به کسی که تو را از خود دور ساخته نزدیک شوی و کسی که تو را آزار داده اکرام کنی و کسی را که بر تو ظلمی وارد ساخته عذر خواهی؛ و همه این امور را با

طیب نفس و خشنودی کامل انجام دهی، نه با فرو پوشاندن خشم؛ و با گذشت از خطای او و از روی محبت قلبی نسبت به او انجام دهی نه از روی صبر و شکیبایی.

به خوبی روشن است که به دست آوردن چنین فضیلتی با این خصوصیات حاصل نمی‌شود، مگر با قلب وسیعی که جایگاه رحمت خداوند و عشق و محبت انسان به بندگان اوست. داشتن قلبی چنین، علاوه بر آنکه فضایل اخلاقی فردی را به دنبال خواهد داشت بر اخلاق اجتماعی نیز اثر گذاشته، ریشه ظلم و ستم به بندگان خداوند را از بیخ و بن قطع می‌کند.

از دیدگاه اهل معرفت، قلب را حجاب‌های ظلمانی و نورانی فرا گرفته است که با خرق این حجاب‌ها در دریای فنا غوطه‌ور شده، صفات نفسانی به صفات الهی تبدیل می‌شود. در این مرتبه است که آدم خلیفه‌الله می‌گردد و تمام صفات مستخلف عنه، که حق تبارک و تعالی است، در او ظاهر می‌شود. چنین انسانی می‌آموزد که بر همه خلق رحمت و شفقت داشته باشد، مظهر عدالت و سخاوت گشته، حق هر مخلوقی را ادا کند. در این مقام به جهت قرب به منبع کمالات و خیرات، وجود و اعمال و خصلت‌هایش نورانی شده، می‌آموزد که باید موجب برکتی تام بر انسان‌ها باشد و برای خدمت به آنها و به تعالی رساندنشان کمال جد و جهد را داشته باشد.

با نگاهی به زندگی انسان‌ها می‌توان دریافت که بسیاری از رذایل اخلاقی ریشه در نگرش انسان به خود و انسان‌های اطراف خود دارد. زمانی که آدمی ارزش و مقام خود را در آفرینش نشناخت و خود را حقیر و پست پنداشت، و یا پستی‌ها را برای خود شرف انگاشت، به خلیات حیوانی روی می‌آورد و مانند آنها چند روزی از نعمت‌های دنیا بهره‌مند می‌گردد، اما بهره‌ای همراه با فشار و سختی؛ زندگی می‌کند اما زندگی در هراس و ناامیدی و زخم‌خورده از وسوسه‌های شیطانی.

خویشتن نشناخت مسکین آدمی	از فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت	بود اطلس خویش را بر دلق دوخت

اما در صورتی که آدمی حقیقت خود را، که قلب اوست، بشناسد و جایگاه رفیعش را درک کند و به منزلت خود در عالم پی ببرد، می‌آموزد که باید زندگی انسانی در شأن خود را همراه با تمام مکارم اخلاقی برگزیند و از اینکه چهره‌اش چهره آدمی اما قلبش قلب حیوانی باشد پرهیز کند. آدمی درمی‌یابد که شایسته است ترس، اضطراب، واماندگی و بی‌کسی را کنار گذاشته، به اطمینان و آرامش و سرور روی آورد و در برابر

سختی‌ها نیز با درک عمیق آن، نهال فضایی مانند صبر و تسلیم و تفویض را در وجود خویش غرس کند تا مکارم اخلاقی دیگری را که ثمره این فضایل است دارا شود. یکی از نکات دقیق ارتباط قلب با آموزه‌های اخلاقی، وسعت دید و بلندنظری صاحب قلب است. به عبارت دیگر، صاحب قلب تجلیات گوناگون حق تعالی را در مظاهر گوناگون می‌بیند، از انکار آنها و اعراض از آنها دوری کرده، از تنگ‌نظری در امان است. آنکه صاحب قلب است شاهد است که رحمت الهی تمام اشیا را فرا گرفته است. لذا هیچ درد و عذابی نیست مگر آنکه در آن رحمت پنهانی نهفته است. زیرا آن امر از قدرت خداوند خارج نبوده، رأفت و رحمت حق تعالی پایان‌ناپذیر است. توجه به این امر، آدمی را به فضایل اخلاقی چون رضا، توکل، سرور و امثال آن آراسته می‌کند و قلبی چنین آراسته مورد اقبال خداوند بوده، به اطمینان و آرامش خواهد رسید. حسن ختام این بحث را به ارتباط قلب با صفات مربوط به قسط و عدل اختصاص می‌دهیم که خود بالاترین آموزه‌های اخلاقی را به دنبال خواهد داشت. انسانی که صاحب قلب است متخلق به اخلاق الهی است و عدالت را در تمام مراتب آن رعایت می‌کند و به اقتضای استعداد مردم، حقوق آنان را ایفا کرده، حق هر صاحب حقی را ادا می‌کند. هیچ ظلمی در او راه ندارد؛ نه ظلم به نفس خویش و نه ظلم به دیگر نفوس انسان‌ها و در خدمت به آدمیت خویش و دیگران در تلاش است. همان‌طور که قلب صنوبری عدالتی تکوینی دارد که رزق تمام اعضا را مناسب با وضع و شرایطشان به آنها می‌رساند و به ادامه حیات آنها کمک می‌کند، او نیز در نشر عدالت برای خود و دیگران سعی وافر داشته، موجبات کمال و حیات شایسته خود و دیگران را فراهم می‌کند.

نتیجه‌گیری

پس از تبیین عرفانی حقیقت قلب و کارکردها و تأثیر و تأثرات آن می‌توان به نقش قلب در اخلاق عرفانی پرداخت. در اخلاق عرفانی، مهم‌ترین مبنایی که زیربنای آموزه‌های اخلاقی است، مبنایی است که ناظر به نقش انسان در ساختار وجودی انسان است. از منظر اهل عرفان، گوهر اصلی وجود انسان قلب است که از ترکیب روح با نفس منطبعه پدید می‌آید. سر نام‌گذاری قلب، تقلب قلب است در عوالم گوناگون و همین امر موجب می‌شود در صورت قربیت و فعلیت آن، قلب از همه مراحل نفسی عبور کرده، از عوالم عقل بگذرد و به حق سبحانه و مقامات الهی و اسمای الهی دست یابد و به مقام خلافت برسد. این خصیصه به علاوه کارکردهای متنوع قلب به همراه تأثیر و تأثر قلب بر قوا و از قوا و شئون خود موجب می‌شود زمینه برای شکل‌گیری آموزه‌های اخلاقی گسترده و ژرف در اخلاق عرفانی پدید آید.

از دیدگاه اهل معرفت، در حقیقت این قلب است که در سیر است و در هر مرتبه‌ای آثار و احکام خاص خود را دارد. هنگامی که قلب در مرحله نفس است صفات مختص نفس که حرص، حسد، بخل و جز آن است، وجود آدمی را فرا می‌گیرد و آدمی را در ظلمتکده نفس زندانی می‌کند که حاصل آن جز بدی، شرارت و دشمنی نیست. اما در صورت سیر قلب، که با یقظه آغاز شده و با توبه و انابه همراه است، ابواب غیب با تابش نور حق بر قلب، و انعکاس آن بر تمام قوا و شئون ظاهری و باطنی، آدمی را به مقام اطمینان رسانده، فضایل اخلاقی بسیاری مانند صبر، شکر، فتوت، حکمت و جز آن به دنبال خواهد داشت.

با عنایت به جایگاه و آفرینش تکوینی قلب و سیر وجودی آن، آموزه‌های اخلاقی با تکیه بر پشتوانه و مبنایی قوی سامان یافته، با ژرفایی که مناسب مقام والای آدمی است شکل خواهد گرفت. این امتیازی است که اخلاق عرفانی در سطحی گسترده از آن بهره جسته است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محیی الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۵). *فتوحات مکیه*، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: مولی، چاپ دوم.
۴. امام علی ابن ابی طالب (۱۳۸۲). *نهج البلاغه*، گردآوری: سید رضی، ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات الهادی، چاپ دوم.
۵. آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۲). *شرح مقدمه قیصری*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۶. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۷. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *تسنیم (تفسیر قرآن کریم)*، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر انسان به انسان*، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۱. خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم خوارزمی*، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.
۱۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۶). *تفسیر المیزان*، مترجم: مکارم شیرازی، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم.
۱۳. عاملی، شیخ حر (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه ال‌البیت.
۱۴. غزالی، ابوحامد (بی‌تا). *احیاء علوم الدین*، ترجمه: محمد خوارزمی، بیروت: دار الکتب عربی.
۱۵. فناری، محمد ابن حمزه (۱۳۶۳). *مصباح الانس*، تهران: انتشارات فجر، با همکاری وزارت ارشاد اسلامی.
۱۶. فناری، محمد ابن حمزه (۱۳۷۸). *مصباح الانس*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مولی.
۱۷. قشیری، عبدالکریم هوازن (۱۳۸۵). *رساله قشیریّه*، ترجمه: ابو علی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیحات: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۱۹. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۱). *شرح منازل السائرین*، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
۲۰. مکی، ابوطالب (۱۴۱۷). *قوت القلوب*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ج ۱.
۲۱. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

ملاک ارزش‌داوری عمل از نظر نیچه

حسین خوارزمی*

چکیده

نیچه، برخلاف نگرش سقراطی، به جای عقل جانب‌گریزه را می‌گیرد و پدیده‌ها را از چشم‌انداز نیازهای غریزی و حیاتی انسان در جهت پیش‌برد زندگی، ارزش‌داوری و تفسیر می‌کند. از نظر نیچه، در باب ارزش عمل نمی‌توان از طریق سرچشمه آن عمل، پیامدها، سودمندی یا کارایی آن ارزش‌داوری کرد. سرچشمه حکم نیک، خود نیکان بوده‌اند که خود را و کردارشان را نیک شمرده‌اند. با این همه، نکته بنیادی در ارزش‌داوری عمل آن است که ارزش یک عمل همواره x (مجهول) و متغیر باقی خواهد ماند.

کلیدواژه‌ها: نیک، غریزه، ارزش‌داوری، چشم‌انداز‌گرایی، والاتباران.

مقدمه

نیک چیست؟ بدی کدام است؟ چه ملاکی در ارزش‌دآوری یک عمل تعیین‌کننده است؟ چگونه می‌توان ارزش یک عمل را سنجید؟ پاسخ نیچه به پرسش‌هایی از این دست یکسان و نظام‌مند نیست و در نوشته‌های او به گونه‌ای پراکنده یافت می‌شود. نیچه در تبارشناسی خاستگاه مفهوم نیک و بد را به والاتباران و فرودستان نسبت می‌دهد. (نیچه، ۱۳۸۴ الف: ۲۸) در دجال، نیک و بد را با قدرت و ناتوان می‌سنجد و آنچه را به حس قدرت فزونی می‌بخشد، نیک می‌شمرد. (نیچه، ۱۳۷۶: ۲۶ و ۲۷) در /اراده قدرت می‌گوید: «کاربرد ملاک‌های اخلاقی را تنها چشم‌انداز تعیین می‌کند». (نیچه، ۱۳۸۶: ۲۲۹) در /فراسوی نیک و بد، ارزش‌گذاری، اندیشه‌های خودآگاه و ناخودآگاه را از آن‌ی غریزه می‌داند. (نیچه، ۱۳۷۹: ۳) گاه چنان سخن می‌گوید که از نوعی سودمندی، کارآیی و نگاه ابزارگونه به مفاهیم و نظریه‌ها برای ارزش‌دآوری یک عمل، حکایت می‌کند؛ چنانچه در /اراده قدرت، به اخلاق به مثابه یک «بزار» نگریسته (نیچه، ۱۳۸۶: ۲۱۸) و آن را یک خطای سودمند و یک دروغ ضروری، تلقی می‌کند (همان: ۴ و ۲) به سبب همین برداشت اخیر، برخی نیچه را در ردیف پراگماتیست‌ها گنجانده، معتقدند نیچه می‌توانست با مباحثی درباره ماهیت صدق (حقیقت)، معرفت، خردورزی و اخلاق در برابر افلاطون و کانت با دیویی موافق باشد. اگرچه اختلاف نظر میان آنها در مباحثی مانند برابری‌خواهی و ارزش دموکراسی بالا می‌گرفت. (ررتی، ۱۳۸۶: ۶۸)

۱. ارزش یک عمل، x (مجهول) است

به باور نیچه، یک عمل را نه به واسطه سرچشمه آن، نه از طریق پیامدهای آن و نه از خلال آثار و علایم ثانوی ذهنی آن، نمی‌توان ارزش‌گذاری کرد. دآوری از طریق سرچشمه‌های یک عمل «مستلزم غلبه بر یک ناممکن است؛ یعنی شناخت سرچشمه‌های آن». دآوری به واسطه پیامدهای یک عمل نیز سرانجامی مشابه دآوری از طریق سرچشمه‌های یک عمل دارد. آیا به راستی می‌توان پیامدهای یک عمل را دانست؟ «برای پنج گام جلوتر، شاید. چه کسی می‌تواند بگوید که یک عمل چه چیز را تحریک خواهد کرد، تهییج خواهد نمود و برخواهد انگيخت؟». آیا یک عمل را از خلال نشانه‌های ثانوی ذهنی نهفته در آن می‌توان ارزش‌دآوری کرد؟ «مثل آنکه ارزش یک آهنگ به حسب خوشی یا ناخوشی‌ای که برای سازنده‌اش به بار می‌آورد، سنجیده شود. آیا می‌توان ارزش یک عمل را به ارزش‌های تن-کارشناختی (فیزیولوژیک) فروکاست؟ (نیچه، ۱۳۵۶: ۲۴۳-۲۴۴) همان‌طور که خودخرسندی نمی‌تواند معیار ارزشی برای آنچه از آن خرسند شده‌ایم باشد، ناخوشنودی از آن نیز مقیاسی علیه ارزش چیزی نیست. دانسته‌های ما

آن قدر نیست که بتوانیم ارزش عمل خود را ارزیابی کنیم: «به علاوه، برای ما ناممکن است که درباره آنها عینی باشیم؛ حتی وقتی یک عمل را سرزنش می‌کنیم، نه داور بلکه طرف ذی‌نفع هستیم». (همان: ۲۴۵)

نیچه سپس نتیجه می‌گیرد که «اگر عملی نه به واسطه سرچشمه آن، نه از طریق پیامدهای آن و نه از خلال آثار و علایم ثانوی آن ارزش‌گذاری تواند شد، آنگاه ارزش آن «x» است، مجهول». (همان: ۲۴۴)

۲. مسیحیت و نظام ارزش‌گذاری اخلاقی

تا بدین‌جا دریافته‌ایم که ارزش یک عمل، x (مجهول) است. اما پرسش اینجاست که، این نظر چگونه با آرای دیگر نیچه، و نیز دیگر آرای او با هم، در یک نظام هماهنگ و سازوار قرار می‌گیرد؟ برای درک بهتر دیدگاه نیچه، به طور خلاصه کلیاتی در باب ارزش‌گذاری در نظام اخلاقی مسیحیت طرح خواهیم کرد. در اینجا در پی بازگویی و تبیین بنیادهای نظام اخلاقی مسیحیت نیستیم؛ تنها آنچه را که در تقابل با نظر نیچه قرار دارد و خود او هم بدان توجه داشته، بیان می‌کنیم.

پیش از آنکه نیچه از زبان زرتشت پیام «خدا مرده است» را به گوش دیگران برساند (نیچه، ۱۳۸۴: ب: ۲۱)، و با این خبر به پایان همه امور متعالی و مابعدالطبیعی اشاره کند، خیر و شر پدیده‌ها از سوی خدا و واسطه او بر روی زمین، یعنی کلیسا، تعیین می‌شد. تعلیم اخلاقی بر پایه اوامر و نواهی مطلق شکل می‌گرفت که از مرجعی بیرونی، یعنی خدا، برای رستگاری و نجات بشر صادر می‌شد. طبق این دیدگاه، خیر چیزی است که اراده خدا به آن تعلق گیرد و شر چیزی است که برخلاف اراده خدا باشد. احکام اخلاقی، ارزش و اعتباری مطلق دارند و به فرد خاص و دوره معینی محدود نمی‌شوند. از آنجایی که همه انسان‌ها در پیشگاه خدا یکسان‌اند و سلسله‌ای از طبقات و رتبه‌بندی‌های گوناگون بین آنها قرار ندارد، سلسله مراتب در ارزش‌ها نیز وجود ندارد. چنین نیست که طبقه‌ای به سبب اینکه در رده‌ای بالاتر قرار گرفته از ارزش متفاوت یا امتیازی ویژه، نسبت به رده پایین‌تر برخوردار باشد. تمامی انسان‌ها در حقوق، تکالیف و ارزش‌ها «برابرند».

این دیدگاه اخلاقی، به ویژه در پیوند با مبانی فلسفی، حکایت از نوعی واقع‌گرایی اخلاقی دارد. در واقع‌گرایی اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی صرف نظر از دستور، توصیه، احساس، سلیقه و قرارداد به واقعیتی عینی اشاره می‌کنند. ارزش یک عمل، ذاتی آن بوده، به چیزی خارج خود آن عمل بستگی ندارد. به سخن دیگر، مطلوب بودن یا

نامطلوب بودن یک عمل به ویژگی واقعی و عینی موجود در خود آن عمل برمی‌گردد. در این نوع تلقی از ارزش‌های اخلاقی، باید باور داشت که واقعیت مستقل از ذهن وجود دارد و ارزش اخلاقی چیزی است که اولاً، در جهان خارج، مستقل از تجربه ما، واقعیت فی‌نفسه دارد؛ ثانیاً، این ارزش اخلاقی را می‌توان شناخت و به آن معرفت پیدا کرد. در واقع معرفت ما به «بود» تعلق می‌گیرد نه به «نمود»، بدین معنا که ما واقعیت را آنچنان که هست می‌شناسیم نه آنچنان که بر ما پدیدار می‌گردد.

از ویژگی‌های این دیدگاه اخلاقی، اطلاق‌گرایی است. در این رویکرد اعتقاد بر آن است که دست‌کم برخی از احکام اخلاقی، بدون هیچ قید و شرطی اعتبار دارند. در برابر این خصیصه نسبیت‌گرایی اخلاقی قرار دارد. نسبیت احکام اخلاقی، بدین معناست که هیچ یک از این احکام، از ویژگی اطلاق و کلیت برخوردار نیستند و اعتبار و ارزش آنها به شرط یا قیدی بستگی دارد. بنابراین، ارزش ایده‌ها و آموزه‌های اخلاقی، که منشأ دینی و فلسفی دارند، ثابت، نامتغیر و معلوم است نه مجهول و متغیر.

۳. چشم‌انداز‌گرایی و تفسیر اخلاقی پدیدها

پس از پیام زرتشت، وقتی ارزش‌هایی که تاکنون داشته‌ایم به پیامد واپسین خود می‌رسند و نیچه صدای پای هیچ‌انگاری را پشت دروازه فرهنگ اروپایی می‌شنود و فرو ریختن نظام اعتقادی-اخلاقی دین مسیحیت را نظاره می‌کند، چاره را در بر پا کردن نظام دیگری از ارزش‌ها می‌یابد: «اراده قدرت: تلاشی به خاطره یک باز-ارزش‌گذاری همه ارزش‌ها». (نیچه، ۱۳۸۶، دیباچه: ۲) مشخصاً از زمانی که کانت به دست هیوم از خواب جزم‌گرایی پرید و دست به نقد عقل محض زد، شناخت شیء فی‌نفسه، حقیقت و ارزش عینی اشیا مورد تردید، بلکه انکار قرار گرفت و بر شناخت «پدیداری» اشیا تأکید شد. نیچه نیز دستیابی به حقیقت و پایان نادانی را یکی از افسون‌گری‌ها دانست و امید به اینکه حقیقت به تور شناخت آدمی بیفتد را دل‌خوش‌کنک بزرگی قلمداد کرد. (همان: ۳۶۴)

افزون بر آن، به باور نیچه، اساساً شیء فی‌نفسه‌ای در کار نیست تا متعلق شناخت قرار گیرد. اوصافی همچون جوهر و عرض، علت و معلول همه دست‌ساز آدمی است. «هیچ ماهیت در خویش در کار نیست» (همان: ۴۸۸) و ما «هیچ چیز به غیر از اندیشه و احساس در اختیار نداریم». (همان: ۴۵۱) بدین ترتیب، سر و کار ما تنها با پدیدارهاست.

از سویی، نه با پدیده‌های اخلاقی که با تفاسیر اخلاقی از یک پدیده رو به روییم؛ بدین معنا که پدیده جدای از تفسیر مفسر هیچ بار ارزشی و معنایی را به دوش نمی‌کشد. به باور نیچه، باید از دام مفهومی‌های ناهم‌سازی همچون «خرد ناب»، «روحیت مطلق» و «دانش در ذات خویش» که از دیرباز در برابر ما پهن شده‌اند، خود را پایید. اینان از ما انتظار اندیشیدن با یک «سوژه شناسنده ناب بی‌خواست بی‌درد بی‌زمان» را دارند که هرگز با آن نمی‌توان اندیشید. مگر می‌توان با چشمی که به هیچ سو نگراید و در آن، از نیروهای کوشا و تفسیرگر نشانی نباشد، اندیشید؟! «دیدن یعنی از چشم‌انداز دیدن و بس»؛ «دانستن»، یعنی از چشم‌انداز دانستن و بس». (نیچه، ۱۳۸۴ الف: ۱۵۵)

از نظر نیچه، ارزش خود یک پدیده، جدای از چشم‌اندازی که آن را تفسیر می‌کند، x (مجهول) است. انسان‌ها به حسب شرایط درونی و بیرونی متفاوتی که دارند، خودآگاه و ناخودآگاه، یک پدیده را تفسیر و ارزش‌دآوری می‌کنند. در واقع، «حقیقت چیزی از پیش معلوم نیست، بلکه باید آفریده شود». (نیچه، ۱۳۸۶: ۴۳۲) از آنجایی که به اندازه چشم‌انداز تفسیر وجود دارد، «طریق تفسیر جهان را هیچ محدودیتی نیست». (همان: ۴۷۵)

اما تفسیر یک پدیده به چه معناست؟ در جواب این پرسش نیچه می‌گوید: «تفسیر، نفوذ دادن معنا می‌باشد، نه توضیح». (همان: ۴۷۷) ارزش هر پدیده، x (مجهول) است و هر چشم‌اندازی با تفسیر خود معنای خاص خود را به درون یک پدیده نفوذ می‌دهد و x متغیر مجهول را تعیین و ارزش‌دآوری می‌کند. «هیچ «واقعیت در خویشتن» وجود ندارد، زیرا که همواره باید معنایی به درون آن فراقند پیش از آنی که «واقعیت» در کار تواند بود». (همان: ۴۴)

بنابراین، برخلاف نظرگاه دین و فلسفه، ارزش‌دآوری یک پدیده در موقعیت x (مجهول) و متغیر باقی خواهد ماند و هیچ‌گاه تن به تفسیر ثابت و نامتغیری نخواهد داد. پرسش مهم آن است که آیا همه چشم‌اندازها و تفاسیر ارزش یکسانی دارند یا اینکه بین آنها رده‌بندی و سلسله‌ای از مراتب برقرار است؟ به حسب مبانی اندیشه نیچه، میان تفسیرهای گوناگون تفاوت است و «هر تفسیری نشانه‌ای از رشد یا افت است». (همان: ۴۷۵) پرسش دیگری که از دل جواب داده‌شده برمی‌خیزد این است که، معیار رده‌بندی میان تفاسیر گوناگون چیست؟ از نظر نیچه، جواب این پرسش در جواب به پرسش دیگری نهفته است. آن پرسش این است که چه کسی تفسیر می‌کند؟ نیچه

در قطعه ۲۵۴ اراده، در جواب می‌گوید: «حالات و احساسات ما». در قطعه دیگری می‌گوید: «اراده قدرت، تفسیر می‌کند ... حدود را تعریف می‌کند». (همان: ۴۹۹)

اگرچه این دو جواب، ظاهراً متفاوت‌اند، اما در نظر نیچه، این دو به یکدیگر برمی‌گردند؛ بدین معنا که هر اندازه میل، احساسات، شور و شوق در ما فزونی یابد، خواست قدرت افزایش خواهد یافت؛ و هر گاه خواست قدرت افزایش یابد، دل دلیل بر غلیان احساسات، میل شدید، شور و عاطفه است.

از نظر نیچه، «اراده، تأثیر کردن (affect)، شور (passion)، احساس (feeling) و فرمان دادن (command) است». (Heidegger, 1972: v. 1: 38) اگر از نیچه درباره چیهستی «خواست قدرت» پرسیده شود، پاسخ او این است که اراده، تأثیر کردن است، آن هم تأثیری بنیادی؛ و تأثیرات، صور و اشکال گوناگون اراده‌اند. (ibid.: 44) ما از طریق شور، احساس و میل شدید و در ضمن آن، مهار خود را به دست گرفته و بر درون خود و موجودات پیرامونی خود تسلط پیدا می‌کنیم. اراده به مثابه تسلط بر خویش، هرگز به معنای حصر و جداسازی خود از پیرامون خویش نیست؛ بلکه گشودگی مصمم کسی است که استقرار خود را در خارج در میان موجودات اراده می‌کند تا آن را در حوزه عمل خود نگه دارد. (ibid.: 48)

به نظر نیچه، خواست قدرت همراه با نوعی کوشش (activity)، تقلا و ستیزه‌جویی است. گوهر زندگی از نیروهای خودجوش و گسترش‌خواهی شکل یافته که زندگی و بلکه هستی را از نو شکل می‌دهند و می‌آریند و در اثر همین کوشش‌ها، سازگاری شکل می‌گیرد. (نیچه، ۱۳۸۴ الف: ۱۹۸) کشش و واکنش بین نیروها و تأثیری که هر یک بر دیگری می‌گذارد، هیچ‌گاه به سازگاری دایمی و ثبات ختم نمی‌شود. گرچه جهان خود را از قوانین و مفاهیم فاعل، مفعول، واحد، عدد و دیگر کمیات محاسبه‌پذیر پُر کرده‌ایم و خود را در پناه ثبات و ایستایی از رنج دگرگونی و فسادپذیری رهانیده‌ایم، اما این همه افزوده‌های ماست؛ اگر این افزوده‌ها حذف شود چیزی جز کمیات پویا در رابطه تنش‌آمیز با کمیات پویای دیگر باقی نخواهد ماند: «جوهر آنها در رابطه‌شان با کمیات دیگر در «اثر» آنها بر همان‌ها نهفته است. اراده قدرت نه یک بودن، نه یک شدن، که یک pathos [یک شور و شوق، سودا و میل شدید] است. عنصری‌ترین امر واقع که از آن، نخست یک شدن و به عمل آوردن سر می‌زند». (نیچه، ۱۳۸۶: ۴۹۴)

دلوز بعد از نقل این قطعه می‌گوید: «این بدین معناست که خواست قدرت خود را همچون حس‌پذیری (sensitivity) نیرو آشکار می‌کند؛ یعنی عنصر تفاضلی نیروها

خود را همچون حس‌پذیری تفاضلی نیروها آشکار می‌سازند». (Deleuze, 2002: 62-63) جهان نیچه‌ای، انباشتی است از نیروها که حالت خشی، بی‌تفاوتی (نیچه، ۱۳۸۶: ۴۹۸) و بی‌احساسی در آنها وجود ندارد (همان: ۴۸۸) و جوهره نیروها میل سیری‌ناپذیر به نمایش قدرت، یک اراده درونی به نام خواست قدرت است. (همان: ۴۸۵) خواست قدرت، عنصری است که تفاوت کمی بین دو یا چند نیروی مرتبط با هم و نیز کیفیت هر یک از نیروهای مرتبط با هم را به وجود می‌آورد. (Deleuze: 5)؛ به سخن دیگر، «خواست قدرت عنصری است که از آن هم تفاضل کمی نیروها و هم کیفیتی که به سبب این ارتباط به هر نیرویی داده شده، ناشی می‌شود». (ibid.: 52-53)

دلوز، کیفیت نیروها را به فعال و منفعل تقسیم کرده، می‌گوید: فعال و منفعل بودن نیروها، کیفیات بنیادینی هستند که – متناسب با تفاوت نیروها در کمیت – ارتباط یک نیرو با نیروی دیگر را آشکار می‌کنند. فعال بودن نیروها به برتری، بالادستی، استیلا و غالب بودن آنها برمی‌گردد و منفعل بودن نیروها از زبردستی، پستی و مغلوب بودن آنها حکایت دارد. تفاوت کیفی نیروها، مطابق با کمیتشان، سلسله مراتب نام دارد. (ibid.: 4) این نکته را نیز باید افزود که «فعال و منفعل بودن، کیفیات نیرو هستند که از خواست قدرت ناشی می‌شوند. اما خواست قدرت خودش کیفیاتی، حس‌پذیرانی، دارد که به مثابه شوندهای نیرو وجود دارد. خواست قدرت نخست خود را همچون حس‌پذیری نیروها و سپس بسان شونده حسی نیروها آشکار می‌کند». (ibid.: 63)

از آنچه گفته شد، برمی‌آید که:

۱. بین انسان‌ها، سلسله‌ای از مراتب به حسب کیفیات آنها – متناسب با کمیتشان – شکل خواهد گرفت. نیچه در این باره می‌گوید: «میان انسان و انسان نردبامی بلند از رده‌بندی و گوناگونی ارزش برقرار است» (نیچه، ۱۳۷۹: ۲۵۷) و آنچه این رده‌بندی را تعیین می‌کند، میزان قدرت است. (نیچه، ۱۳۸۶: ۹۹۹).

۲. از آنجایی که خواست قدرت در حال تغییر است، رده‌بندی بین مراتب نیز در حال دگرگونی است. به عبارت دقیق‌تر، سلسله مراتب از کیفیت پدید می‌آید. خود کیفیت بین رده‌ها از خواست قدرت ناشی می‌شود. از آنجایی که کیفیت خود خواست قدرت، پویایی (همان: ۴۸۵)، میل سیری‌ناپذیر به نمایش قدرت (همان: ۶۱۹) – یا به گفته دلوز – شوندهای نیرو است، کیفیت برآمده از خواست قدرت نیز در حال شَوند، پویایی و تغییر است. پس رده‌بندی و سلسله مراتب نیز در حال دگرگونی است.

۳. از آنجایی که اراده قدرت، حالات و احساسات ما، حدود را تعیین و پدیده‌ها را تفسیر می‌کند؛ به سخن دیگر، از آنجایی که «هر مرکز نیرو بقیه جهان را در چشم‌انداز خاص خویش می‌بیند، یعنی بنا بر شیوه ارزش‌گذاری معین خود، بنا بر شیوه‌های کنش و پایداری خاص خود».

(همان: ۴۴۶):

الف. سلسله مراتب و رده‌بندی در چشم‌انداز و ارزش‌گذاری نیز پدید خواهد آمد؛
ب. ارزش‌دآوری یک عمل، x (مجهول) و متغیر باقی خواهد ماند.

۴. ارزش‌دآوری غریزی

گفته شد که این حالات و احساسات ماست که تفسیر می‌کند؛ اکنون این پرسش به ذهن خطور می‌کند که چه رابطه‌ای بین حالات، احساسات و عواطف ما با تفسیر و معناست؟ برای احساس، عاطفه، میل و اشتیاق نام غریزه را می‌نهیم و می‌پرسیم، رابطه غریزه با تفسیر و معنا در چیست؟ به نظر نیچه، نیازهای غریزی، کشش‌های «له» و «علیه»‌های ماست که جهان را تفسیر می‌کند. (همان: ۳۹۲) نیچه در تحلیل روان‌شناسانه خود تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: بیشترین اندیشه‌های خودآگاه و ناخودآگاه یک فیلسوف را غرایز او به سوی هدف معینی هدایت می‌کند؛ و نیز در پس تمامی ارزش‌گذاری‌های عقل و منطق، مثلاً این ارزش‌دآوری که «معین ارزشی بیش از نامعین دارد» یا «نمود ارزشی کمتر از حقیقت دارد»، می‌توان رد پای غریزه را در برآوردن نیازهای فیزیولوژیک برای نگه‌داشت نوعی خاص از زندگی، پی گرفت. (همو، ۱۳۷۹: ۳)

از نظر نیچه، تمسک به عقل و منطق در ارزش‌دآوری و تفسیر پدیده‌ها، انحرافی است که از زمان سقراط پدید آمد و غریزه را به نابودی کشاند. سقراط در برابر این پرسش که، در ارزیابی هر چیزی آیا غریزه جایگاه والاتری دارد یا عقل - که هر چیز را به حسب چرایی و فایده آن ارزیابی می‌کند - جانب عقل را گرفت و با معادله عقل = فضیلت = سعادت به همه والاتباران و نژادگانی که مردمی غریزی بودند و توانا به بازگویی دلایل کردار خود نبودند، خندید. (همان: ۱۴۲)

تفکیک بین ارزش‌دآوری عقلانی و غریزی، به دو گونه اخلاق می‌انجامد: «اخلاق طبیعت‌ستیز» و «طبیعت‌گرایی اخلاقی». اخلاق طبیعت‌ستیز، همان اخلاق بردگان است که بالذات اخلاق سودمندی است. (همان: ۲۵۹) «اخلاق طبیعت‌ستیز، یعنی کم و بیش هر گونه اخلاقی که تاکنون آموزانده‌اند و ارج نهاده‌اند و اندرز گفته‌اند ... درست رویاروی غریزه‌های حیاتی» اما طبیعت‌گرایی اخلاقی، همان اخلاق سروران است؛ «یعنی هر اخلاق سالم، زیر فرمان یک غریزه حیاتی». (نیچه، ۱۳۸۴: ج ۶)

به نظر نیچه، ارزیابی هر چیز به واسطهٔ غریزه، شایستهٔ مقام والاتری است تا عقل که هر چیزی را به حسب چرایی آن می‌سنجد و سودمندی کار را در نظر می‌گیرد. نبوغ و نیکی در غریزه نهفته است و آدمی تنها زمانی به کمال عمل می‌کند که خاستگاه عملش غریزی باشد. (نیچه، ۱۳۸۶: ۳۵۸) نیچه اخلاق والاتباران را اخلاق سالم، و زیر فرمان یک غریزه حیاتی می‌داند و معتقد است، والاتباران مردمی غریزی هستند و به گونهٔ غریزی عمل می‌کنند و نمی‌توانند «دلایل» کردار خود را بازگو کنند. (نیچه، ۱۳۷۹: ۱۴۲) بدین ترتیب می‌توان گفت خاستگاه ارزشمندی یک عمل به صرفِ صدور آن از والاتباران، بزرگان و قدرتمندان بستگی دارد.

در حقیقت، خطای گرانی است اگر در ارزش‌داوری یک عمل با چنین پرسش‌هایی کار را آغاز کنیم که: «چرا این کردار خوب است و آن کردار بد؟»؛ زیرا برجسب‌های اخلاقی را نخست باید بر تن انسان‌ها زد، آنگاه ارزش خوبی و بدی یک کردار را سنجید. (همان: ۱۵۷) «سرچشمهٔ حکم» نیک «نه کسانی بوده‌اند که دیگران در حقشان «نیکی» کرده‌اند؛ بلکه این خود «نیکان» بوده‌اند؛ یعنی بزرگان و قدرتمندان و بلندجایگاهان و بلنداندیشان، که خود را و کردارشان را نیک حس کردند و نیک شمردند، یعنی برتر از دیگران دانستند، در برابر هر آنچه پست است و پست‌اندیشانه و همگانی و فرومایه. از دل این شور فاصله (pathos of distance) بود که آنان نخست این حق را یافتند که ارزش را بیافرینند و نامشان را سکه زنند. ایشان را با سود و سودمندی چه کار! ... آنان می‌گویند «چنین است و چنین» و با یک آوا هر چیز و هر رویداد را مهوری می‌زنند و بدین‌سان آنها را همچنین در چنگ می‌گیرند». (نیچه، ۱۳۸۴ الف: ۲۸)

شایان توجه است که آنچه گفته شد، با ارزش یک عمل به مثابه x (مجهول)، ناسازگار نیست، بلکه با ساختار اندیشهٔ نیچه هم‌نوایی دارد. در جامعهٔ مهان‌سالار (aristocratic) نیچه، «یعنی جامعه‌ای که باور دارد میان انسان و انسان نردبامی بلند از رده‌بندی و گوناگونی ارزش برقرار است» (نیچه، ۱۳۷۹: ۲۵۳)، شور فاصله و خواست قدرت اصل بنیادین زندگی است و به بیان دقیق‌تر، «زندگی، ارادهٔ قدرت است». (نیچه، ۱۳۸۶: ۲۱۸) تفسیر و معنا نیز، که صورتی از خواست قدرت است، همچون شور و شوق، یک فرآیند، یک شدن و نه یک بودن وجود دارد. (همان: ۴۴۱)

این آمد و رفت‌ها، شدن‌ها، نه در چرخه‌ای ثابت و رو به جلو بلکه تصادفی رخ می‌دهد. اینکه کدام چشم‌انداز تواناست که در عرصهٔ معنابخشی و ارزش‌آفرینی، گستره

و ماندگاری بیشتری داشته باشد، بسته به این است که تا کجا پیش‌برنده و نگه‌دارنده زندگی است و تا چه حد به خواست زندگی (=خواست قدرت) می‌افزاید. (نیچه، ۱۳۷۹: ۳) در همین مرحله است که پای نیچه پراگماتیکی به میان می‌آید.

نتیجه‌گیری

از نظر نیچه:

۱. بین انسان‌ها سلسله‌ای از رده‌بندی‌ها برقرار است؛
۲. ملاک رده‌بندی بین انسان‌ها به فزونی نیرو و خواست قدرت بستگی دارد؛
۳. از سویی، هر پدیده‌ای بر اساس نیازهای غریزی و حیاتی انسان در جهت پیش‌برد زندگی، ارزش‌گذاری و تفسیر می‌شود؛
۴. میان هر چشم‌انداز و تفسیری، به حسب سلسله مراتب انسان‌ها، رده‌بندی‌ای از ارزش‌دآوری‌ها برقرار است؛
۵. ارزش یک عمل همواره x (مجهول) و متغیر باقی خواهد ماند.

فهرست منابع

۱. ررتی، ریچارد (۱۳۸۶). *فلسفه و امید/اجتماعی*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۲. نیچه، فردریش (۱۳۸۶). *اراده قدرت*، ترجمه: مجید شریف، تهران: جامی، چاپ چهارم.
۳. — (۱۳۸۴الف). *تبارشناسی/اخلاق*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: آگاه، چاپ پنجم.
۴. — (۱۳۸۴ب). *چنین گفت زرتشت*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: آگاه، چاپ بیست‌ودوم.
۵. — (۱۳۷۶). *دجال*، ترجمه: عبدالعلی دستغیب، آبادان: نشر پرش.
۶. — (۱۳۸۴ج). *غروب بت‌ها*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: آگاه، چاپ سوم.
۷. — (۱۳۷۹). *فراسوی نیک و بد*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: آگاه، چاپ سوم.
8. Deleuz, Gilles (2002). *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlison.
9. Heidegger, Martin (1979). *Nietzsche*, translated by David Farrel Krell, Harper & Row, V. 1.

جایگاه وظیفه اخلاقی در حرفه پزشکی با تأکید بر نظریات یونانیان و اخلاق غم‌خواری

روح‌الله چاووشی*

چکیده

مطالعه برخی شواهد و قرائن نشان می‌دهد حرفه پزشکی در فرهنگ و تمدن یونان باستان با نوعی حیثیت اخلاقی عجین بوده است. گویی از منظر آنان وظیفه حرفه‌ای پزشک امری جدا از وظیفه اخلاقی او نبود. حتی اگر نتوان این ادعا را از نظر تاریخی توجیه کرد و شواهدی علیه آن وجود داشته باشد، نمی‌توان تمنای نیل به چنین آرمانی را در روزگار حاضر از دل دور کرد؛ روزگاری که این حرفه برای ما شأنی اخلاقی ندارد و ما ناگزیریم برای نشان دادن ضرورت پرداختن به اخلاق در این حرفه به گونه‌های مختلف استدلال کنیم. دست‌یابی به این آرمان زمانی محقق می‌شود که بتوانیم نوعی حیثیت اخلاقی در محدوده ذات حرفه پزشکی شناسایی کنیم. اگر بتوانیم با کندوکاو فلسفی نوعی ارتباط ناگسستگی میان وظیفه حرفه‌ای پزشک با وظیفه اخلاقی او کشف کنیم خواهیم توانست به نتیجه مطلوب دست بیابیم. از آنجایی که حرفه پزشکی و مسئله اخلاق در این حرفه تنها در بستر ارتباطات اجتماعی معنا دارد، باید برای پرداختن بدان موضوع ابتدا مسئله مطالبه اخلاق در مناسبات اجتماعی را واکاوییم و در گام بعد حاصل این تلاش را در خصوص ارتباطات در حرفه پزشکی به کار بندیم. با کمک دو نظریه مهم در فلسفه اخلاق می‌توان حدود و ثغور مطالبه اخلاقی را در مناسبات اجتماعی و در نتیجه مناسبات حرفه پزشکی ترسیم کرد. نظریه‌ای که ریشه در تلقی افلاطونی و ارسطویی از اخلاق دارد ناظر به مسئله حق و عدالت است و در آن نیل به این آرمان غایت فضایل اخلاقی به شمار می‌رود. این نظریه می‌تواند برای ترسیم حداقل مطالبه اخلاقی در حرفه پزشکی به کار آید. اما مطالبه حداکثری اخلاق در این خصوص را باید در نظریه معطوف به غم‌خواری جست‌وجو کرد. با تأکید بر نظریه غم‌خواری می‌توان میان وظیفه حرفه‌ای پزشک (کاستن از درد دیگران) و وظیفه اخلاقی او (همدردی با دیگران) ارتباطی ناگسستگی کشف کرد.

کلیدواژه‌ها: حیثیت اخلاقی، حرفه پزشکی، عدالت، غم‌خواری، قاعده زرین.

۱. طرح مسئله: تلقی یونانی از پزشکی، خاستگاه یک آرمان

امروزه وقتی از ریشه‌های اخلاق پزشکی سخن به میان می‌آید، اغلب به یونان باستان و مجموعه بقراطی (Hippocratic Collection) اشاره می‌شود. (Carrick, 2001: 83-108; Jonsen, 2000: 2) با اینکه نخستین آثار درباره اخلاق پزشکی به دوره پیش از تألیف این مجموعه باز می‌گردد (Jonsen, 2000: 1)، به نظر می‌رسد مراجعه به مجموعه بقراطی در این خصوص فواید قابل توجهی دارد و ما نیز به زودی بدان خواهیم پرداخت. اما این ریشه‌یابی‌ها نمی‌تواند ما را بدان نتیجه برساند که ماهیت/ارتباط میان اخلاق و پزشکی در آن دوران، با ماهیت چنین ارتباطی در حال حاضر یکسان است.

از شواهد چنان برمی‌آید که حرفه پزشکی نزد یونانیان، شأن اخلاقی و فرهنگی قابل ملاحظه‌ای داشته است. گویی در این فرهنگ، حرفه پزشکی از اساس با نوعی فرهیختگی اخلاقی در هم تنیده شده و نمی‌توان آن فرهیختگی را از مفهوم این حرفه خارج کرد. ورنه یگر در تحقیقات خود، شأن اخلاقی و فرهنگی پزشکی را در آثار افلاطون محل توجه قرار داده است؛ اشاره‌های او حاکی از آن است که تلقی یونانیان از پزشکی با تلقی امروزی بسیار متفاوت است و امروز حرفه پزشکی آن حیثیت اخلاقی را که در فرهنگ یونانی داشت، از دست داده است. (یگر، ۱۳۷۶: ۵۶۸)

افلاطون در *گرگیاس*، در پی به تصویر کشیدن نوعی شرافت و فضیلت است؛ فضیلتی که باید در ذات یک حرفه وجود داشته باشد اما حرفه گرگیاس (سخنوری) فاقد آن است. او برای توضیح دادن اوصاف این فضیلت از حرفه‌ها و دانش‌های متعددی از باب نمونه بهره جسته است، اما در صدر این مثال‌ها حرفه پزشکی قرار دارد. در گام نخست، او مسئله بصیرت را به میان کشیده و اینکه «آیا پزشکی ... انسان را قادر نمی‌سازد که درباره بیمار، هم، بصیرت^۱ داشته باشد و هم سخن بگوید؟» (Plato, 450a) این در حالی است که به عقیده او سخنوری فقط به انسان این توانایی را می‌دهد که درباره بیماری‌ها سخن بگوید، بدون اینکه بتواند درباره آنها بصیرت داشته باشد.

این تقابل میان پزشکی و سخنوری در ادامه محاوره به اوج خود می‌رسد. سقراط گرگیاس را بدان‌جا می‌رساند که اعتراف کند فعالیت سخنور باعث می‌شود مردمان به جای فرد دانا (پزشک)، به فرد نادان (سخنور) اعتماد کنند. سقراط با استفاده از این تقابل، پلی ایجاد می‌کند تا به تقابل میان امر عادلانه (just) و ناعادلانه (unjust)،

شرم‌آور (shameful) و تحسین‌برانگیز (admirable)، و خیر (good) و شر (bad/evil) پردازد. (Plato, 459b-e) در این لحظه است که او ساختار اخلاقی‌ای را که تاکنون سعی در پروردن آن داشت، پیش روی گریاس می‌گذارد و حرفه او را از این منظر مورد پرسش اخلاقی قرار می‌دهد.

یگر از توجه افلاطون به حرفه پزشکی در این محاوره دریافته است که حرفه پزشکی نزد او از چنان شأنی برخوردار است که برای پروردن دیدگاه اخلاقی سقراط در برابر گریاس استفاده شده است. به اعتقاد یگر، اینکه از میان دانش‌ها و حرفه‌های مختلف، افلاطون از حرفه پزشکی بهره برده، نشان از حیثیت اخلاقی و شرافتی دارد که یونانیان در این حرفه سراغ داشتند. (یگر، ۱۳۷۶: ۵۹۰) البته تأکید یگر بر این موضوع به نظر تا حدی اغراق‌آمیز می‌آید؛ چراکه افلاطون از حرفه‌ها و دانش‌های دیگر نیز یاد کرده، برای نیل به مقصود خود از آنها نیز بهره گرفته است. اما در این مورد که تأکید افلاطون بر حرفه پزشکی بیش از سایر حرفه‌هاست، باید به یگر حق داد.

به نظر می‌رسد اگر نکته‌ای را که یگر بدان توجه نشان داده، به نحوی دیگر سامان دهیم می‌توانیم با نمونه کمتری به مقصود نائل شویم. افلاطون در سرشت آنچه حرفه گریاس است (سخنوری)،^۲ نوعی ویژگی مخالف با اخلاق تشخیص داده است. او در سراسر محاوره درصدد برآمده تا این تشخیص را آشکار کند. برای رسیدن به این هدف از شرافت و فضیلتی که در حرفه‌های دیگر سراغ دارد، سخن می‌گوید و با قرار دادن آن دانش‌ها و حرفه‌ها در مقابل سخنوری می‌کوشد فقدان این فضیلت – و چه بسا وجود خلاف آن – را در سخنوری نشان دهد. بدین ترتیب بیشترین اشاره‌ها را به پزشکی نشان داده، در کنار پزشکی به حرفه‌های دیگر نیز پرداخته است. شاید نتوان تنها با تکیه بر این اشاره‌ها ادعا کرد که او برای پزشکی شأنی والاتر از سایر حرفه‌ها قائل بوده است؛ اما دست‌کم می‌توان این نکته را دریافت که از نظر افلاطون آن بعد خلاف اخلاق که در سرشت سخنوری می‌توان ملاحظه کرد، در سرشت پزشکی وجود ندارد، بلکه برخلاف سخنوری، سرشت پزشکی با نوعی فضیلت درآمیخته است.^۳

شاهدی دیگر بر این مدعا را می‌توان در تفسیر جالینوس از کتاب /پیدمی بقرط یافت. بقرط در اثنای یکی از مباحث خود، پندی اخلاقی به مخاطبان می‌دهد. این پند یکی از نمونه‌های پرداختن بقرط به اخلاق پزشکی است. وی می‌گوید: «در خصوص بیماری‌ها دو چیز باید ملکه شود؛ کمک کردن و آسیب نرساندن». (Hippocrates, Epidemics I, ix, in: Jonsen, 2000: 2) جالینوس معتقد بود ضرورتی ندارد که به

پزشکان فرمان دهیم به بیماران خود آسیب نرسانند. وی این فرمان صریح و ساده بقراط را توهین‌آمیز تلقی می‌کرد. (Galeni, *Commentary II on Epidemics I*, vii, in: Jonsen, 2002: 2) این مواجهه جالینوس با پند اخلاقی بقراط نشان‌دهنده تأکید او بر شرافت و فضیلتی است که در سرشت حرفه پزشکی سراغ دارد. البته جالینوس پس از اینکه با رفتارهای ناشایست همکارانش مواجه شد، از این نظر خود عدول کرد و حق را به بقراط داد. اما همین پیش‌داوری مثبت او راجع به این حرفه، که تنها با دیدن نمونه‌های نقضی برطرف شده است، می‌تواند مؤیدی بر ادعای ما باشد.

ظاهراً تلقی امروز ما از حرفه پزشکی دربردارنده یک ویژگی اخلاقی مندرج در نفس این حرفه نیست. شکل‌گیری اخلاق پزشکی به مثابه شاخه‌ای از اخلاق حرفه‌ای، خود حاکی از آن است که ما دست‌کم حرفه پزشکی را نسبت به فضایل اخلاقی بی‌طرف می‌دانیم؛ در غیر این صورت ما نیز باید، همچون جالینوس، پند دادن به پزشکان را در خصوص امور اخلاقی، توهین‌آمیز یا دست‌کم بی‌مورد قلمداد کنیم.^۴ شاید در نگاه نخست، ملاحظه پزشکی به عنوان حرفه‌ای که در سرشت خود با اخلاق عجین است، تا حدودی آرمان‌گرایانه و دور از واقعیت باشد؛ چنان‌که جالینوس نیز به این حقیقت پی برد. اما چگونه می‌توان این آرمان را تا حد ممکن به حقیقت نزدیک کرد؟

آنچه درباره تلقی یونانیان از حرفه پزشکی بیان شد، مسئله‌ای است که جنبه تاریخی دارد. هرچند به نظر می‌رسد شواهد و قرائن کافی برای پذیرفتن این ادعا در خصوص یونانیان وجود دارد، اما ممکن است با تدارک شواهدی دیگر بتوان این ادعا را تضعیف کرد؛ چراکه این خاصیت مباحث تاریخی است. حتی اگر این احتمال پذیرفته شود، درک این نکته که یونانیان به چه ترتیب توانسته بودند چنین ارتباطی میان حرفه پزشکی و اخلاق ایجاد کنند، پرسش دیگری است که به نظر می‌رسد یافتن پاسخ دقیق آن تا حدودی دور از دسترس باشد. حتی با فرض یافتن پاسخ نیز این اطمینان حاصل نمی‌شود که چنین شیوه‌ای در روزگار ما هم قابل بهره‌برداری باشد. با این وصف دقت در اندیشه یونانیان دست‌کم می‌تواند توجه ما را به یک پرسش اساسی جلب کند. پرسشی که ما باید با ملاحظه اقتضائات زمان و شرایط خود پاسخی درخور آن بیابیم.

چگونه می‌توان در ذات حرفه پزشکی خصلتی یافت که با مطالبات اخلاقی، پیوندی ناگسستنی داشته باشد؛ پیوندی که اکنون نمی‌توانیم سراغی از آن بیابیم. پزشکان امروز فارغ از هر دغدغه اخلاقی می‌توانند حرفه خود را بیاموزند و بدان اشتغال یابند؛ آنگاه در ساحتی جداگانه بحث از اخلاق پزشکی به میان آید و این پزشکان به عمل اخلاقی

دعوت شوند. امروز ما می‌توانیم پزشکی داشته باشیم که بی هیچ تردیدی آنان را پزشکان حرفه‌ای بدانیم، اما با هنجارهای اخلاقی بیگانه باشند. آیا این امکان وجود دارد که وظیفه اخلاقی به نحوی بر وظیفه پزشکی انطباق داشته باشد و پزشک اساساً حرفه خود را فارغ از اخلاق نیاموزد. در ادامه به جست‌وجوی راهی خواهیم پرداخت که به وسیله آن بتوان حیثیت اخلاقی را به نحوی در سرشت حرفه پزشکی تنیده یافت که از آن جداشدنی نباشد.

۲. میزان مطالبه اخلاقی در مناسبات اجتماعی

حرفه پزشکی از اساس در بستر مناسبات اجتماعی معنا پیدا می‌کند؛ پس در آغاز راه باید در پی تشخیص میزان مطالبه اخلاقی در ساحت مناسبات اجتماعی باشیم. به نظر می‌رسد نمی‌توان قانونی کهن‌تر و همه‌پذیرتر از قاعده زرین اخلاقی برای نیل به اخلاق در ساحت اجتماعی یافت: «با دیگران فقط چنان رفتار کن که در همان موقعیت رضایت می‌دهی با تو رفتار شود».^۵ تفسیرهای مختلف از این قاعده می‌تواند مراتب مختلفی از میزان مطالبه اخلاق در ساحت اجتماعی به دست دهد. در حقیقت می‌توان با واکاوی آنچه انتظار می‌رود با رعایت این قاعده محقق شود، ابعاد مختلف این مسئله را دریافت.

هرچند ممکن است در خصوص مطالبه اخلاقی در ساحت اجتماعی، نظریات گوناگونی مطرح شده باشد یا دست‌کم قابل فرض باشد، اما در این مجال ما تنها دو نظریه را مد نظر قرار می‌دهیم؛ نظریه معطوف به عدالت و نظریه معطوف به غم‌خواری.^۶ غرض از طرح این دو نظریه تحلیل و بررسی یا نقد و داوری در خصوص آنها نیست. ما تنها در پی یافتن مبنایی هستیم که بتوانیم بر اساس آن به ارتباطی ناگسسته میان وظیفه حرفه‌ای یک پزشک و وظیفه اخلاقی او دست یابیم.

۲.۱. دغدغه حق و عدالت

به نظر می‌رسد برجسته‌ترین سنت فکری، که در آن مهم‌ترین مسئله اخلاق پدید آمدن عدالت است، سنت یونانی باشد. حاصل دقت‌های افلاطون و ارسطو در این خصوص، یکی از پرمهم‌ترین نظریات اخلاقی در تاریخ اندیشه بشری را پرورده است. با این وصف می‌توان دیدگاه این دو فیلسوف را به مثاله بنیاد نظریات اخلاقی معطوف به عدالت بازکاوی. با ملاحظه روایت افلاطون از قاعده زرین و تحلیل ارسطو از مفهوم عدالت، می‌توان آنچه را در این سنت فکری آرمان اخلاقی به شمار می‌رود، به روشنی دریافت.

در جای جای آثار افلاطون می‌توان سراغی از قاعده زرین گرفت، اما روایت صریح او از این قاعده در *قوانین* آمده است: «هیچ‌کس نباید به دارایی من دست بزند یا در آن مداخله کند مگر اینکه من نوعی اجازه به او داده باشم و اگر من عاقل باشم باید در خصوص دارایی دیگران نیز به همان ترتیب رفتار کنم». (Plato: 913a) این عبارت افلاطون معنای کلی قاعده زرین را دربردارد، اما هم با دقت در عبارت‌پردازی او و هم با توجه به سیاق این بیان (در ذیل قوانین) می‌توان دریافت که او در این عبارت، روایتی از قاعده زرین را مد نظر قرار داده است که به ساحت حق مربوط می‌شود و به کار علم حقوق می‌آید. آنچه در این میان باید مورد توجه قرار گیرد این است که آیا نزد افلاطون مطالبه اخلاقی نیز در همین مرتبه قرار دارد یا باید آن را به نحو دیگری بررسی کرد؟

با توجه به قرائن به نظر می‌رسد توجه به مسئله حق و عدالت، سرشت اخلاق یونانی را دست‌کم در ساحت اجتماعی تشکیل می‌دهد. افلاطون در آغاز *جمهوری* نیز مانند *گرگیاس* در پی نیل به مبنایی برای یک نظام اخلاقی است؛ البته تفاوت این بحث با *گرگیاس* در این است که در *جمهوری* این مبنا باید برای طرح در یک بستر اجتماعی پرورده شود. برای این منظور، او گفت‌وگویی را میان سقراط و تراسیماخوس روایت کرده و در آن گفت‌وگو در پی نیل به مفهوم عدالت است. (Plato: 330-354) جایگاه این بحث نشان می‌دهد مسئله اصلی و مبنایی برای اخلاقی که در *جمهوری* مورد نیاز است، عدالت است. این توجه به مسئله عدالت در آثار ارسطو نیز دیده می‌شود.

راه نیل ارسطو به مفهوم عدالت با افلاطون متفاوت است. او برای دستیابی به این مفهوم، راه خود را از تلقی عمومی در خصوص واژه عدالت آغاز کرده، در گام بعدی آن را به قانون‌مندی و برابری‌خواهی^۷ تعریف کرده است. (Aristotle: 1129a) در مرحله بعد با بهره‌گیری از این تعریف و عنصر همه‌شمولی که در *قانون مندرج* است، مفهوم عدالت را به فضیلتی که دربردارنده همه فضایل است توسعه داده؛ قانون به ما امر می‌کند که فضایل دیگر مانند شجاعت، شکیبایی و ... را پیشه خود سازیم. پس با فرض اینکه قانون کامل و مناسبی در اختیار داشته باشیم، می‌توانیم عمل مطابق قانون و عدالت را جامع فضایل بدانیم. (Aristotle, 1129b)

ارسطو پس از بیان تعریف خود از عدالت، با توضیحی جایگاه عدالت در میان فضایل اخلاقی را نیز روشن کرده است. از نظر او، صرف عدالت، فضیلت کامل نیست، بلکه تحقق عدالت در ارتباط با دیگران است که می‌تواند به عنوان فضیلت کامل در نظر گرفته شود. او معتقد بود عدالت از این جهت می‌تواند فضیلت کامل باشد که فرد

می‌تواند آن را در رابطه‌اش با دیگران نیز اعمال کند؛ چراکه محقق شدن فضیلت در ارتباط با دیگران مرتبه‌ای بالاتر از محقق شدن آن در امور شخصی است. از سوی دیگر، عدالت، تنها فضیلتی است که این ویژگی را در خود دارد؛ یعنی فرد می‌تواند با این فضیلت هم خود نیکی ببیند و هم نیکی را در رابطه خویش با دیگران بگستراند. (Aristotle: 1129b-1130a) با این وصف، نمی‌توان تلقی ارسطو از فضیلت بودن عدالت را با فضیلت بودن سایر فضایل هم‌عرض دانست. در حقیقت وقتی انسان، واجد فضیلت عدالت می‌شود که واجد همه فضایل باشد و آنها را هم در ساحت فردی و هم در ساحت اجتماعی محقق سازد.

چنان‌که گذشت، منتهای مطالبه ارسطو از فضایل اخلاقی، نیل به فضیلت عدالت است و آن نیز امری فراتر از اجرای قانون نیست. روایت ارسطو یکی از منقح‌ترین تنسیق‌های دیدگاهی است که بر اساس آن منتهای مطالبه اخلاقی، اجرای قانون و نیل به عدالت است. این عقیده، طرفداران دیگری نیز دارد و شاید بتوان گفت دیدگاه غالب فیلسوفان اخلاق در طول تاریخ با این عقیده به طور کلی سازگار بوده است؛ جز در مواردی انگشت‌شمار، که برخی فیلسوفان کوشیده‌اند فضیلت دیگری را در صدر فضایل اخلاقی قرار دهند و مابقی فضایل را بدان معطوف سازند.^۸

۲.۲. دغدغه همدلی و غم‌خواری

برای راهیابی به نظریاتی که در مسیری جز مسیر افلاطونی و ارسطویی پدید آمده‌اند، باز به سراغ قاعده زرین می‌رویم و این بار روایتی دیگرگون را بررسی می‌کنیم. در روایت کنفوسیوس - با اینکه در شمار روایت‌های باستانی از این قاعده قرار می‌گیرد - مسئله به نحوی متفاوت مطرح شده است: «زی‌گونگ پرسید: آیا یک کلمه وجود دارد که بتواند به عنوان راهنمایی برای زندگی درست فرد به کار رود؟ استاد پاسخ داد: آیا آن کلمه همدلی (shu) نیست؟ تحمیل نکردن آنچه تو خودت بدان مایل نیستی، به دیگری» (Confucius Analects, 15. 24) نقطه ثقل قاعده در این روایت، همدلی است. توجه به این موضوع می‌تواند دیدگاه متفاوتی در خصوص محور اخلاق در مناسبات اجتماعی پدید آورد.

در دیگر روایت قاعده زرین، که از سنت بودایی بر جای مانده، مفهوم دیگری که ملازم همدلی است مد نظر قرار گرفته است: «دیگران را به طریقی که خود آن را آزاردهنده یافتی، نیازار». (UdanaVarga, 5. 15, in: Wattles, 1996: 192) این عبارت مانند بسیاری دیگر از آثار سنت بودایی به مسئله درد و رنج معطوف است. این

روایت از قاعده زرین، مبتنی بر حس همدردی است که از پس همدلی پدید می‌آید. آنچه این دو روایت را از تقریر افلاطونی متمایز می‌کند، مسئله‌ای فراتر از تفاوت در تعبیرهاست.

در روایت کنفوسیوس شاهد آن هستیم که بر امری انفسی (subjective)، یعنی احساس همدلی تأکید می‌شود، حال آنکه در روایت افلاطون مسئله مورد تأکید حق و عدالت است که جنبه آفاقی (objective) آن پررنگ‌تر است.^{۱۰} اما در روایت بودایی گامی فراتر را پیش روی خود می‌بینیم؛ آنچه در این روایت محل توجه قرار می‌گیرد یکی از قوی‌ترین احساسات و عواطف آدمی، یعنی احساس درد و رنج، است. این تفاوت‌ها ریشه در تلقی دیگرگون از میزان مطالبه اخلاقی دارد که می‌توان آن را در سنت‌های شرقی - به خصوص سنت بودایی - سراغ گرفت.

این تلقی باستانی از مرز اخلاق در ساحت اجتماعی امروز بن‌مایه نظریه اخلاق غم‌خواری یا مراقبت قرار گرفته است.^{۱۱} بر اساس این نظریه، مطالبه اخلاقی در ساحت اجتماعی به برقراری عدالت ختم نمی‌شود؛ ما باید برای اخلاقی بودن یک رابطه، به همدلی دست یابیم. دست‌یابی به همدلی باعث می‌شود درد و رنج فردی دیگر، ما را نیز برنجانند و این رنج ما را بر آن می‌دارد تا در راستای رفع درد و رنج او بکوشیم. به تعبیر نل نادینگز، در چنین شرایطی ما با وضعیتی دوگانه مواجهیم؛ با دو چشم می‌بینیم، با دو گوش می‌شنویم و علاوه بر درد خود، درد دیگران را نیز احساس می‌کنیم. (Noddings, 2002: 15) نیل به این مرحله، آرمان اخلاق غم‌خواری است. اگر تحقق اخلاق در مناسبات اجتماعی را از چنین منظری پی‌گیری کنیم، دیگر نمی‌توانیم عدالت را فضیلت کامل بدانیم و تحقق آن را منتهای آرمان اخلاقی قلمداد کنیم. گرچه از این منظر نیز عدالت، فضیلت والایی است و نمی‌توان منزلت آن را مورد بی‌توجهی قرار داد، اما جایگاه آرمان حداکثری اخلاق بدان اختصاص ندارد.^{۱۲}

فراروی از مفهوم عدالت در راستای نیل به اخلاق می‌تواند تلقی عمومی افراد از زندگی اخلاقی را دگرگون سازد. کارول گلیگان در خلال مباحث خود به دیدگاه بانوی دانشجویی در این خصوص اشاره کرده است. او در پاسخ به پرسش «چرا باید اخلاقی بود؟» اظهار کرده است: «من بشخصه نمی‌خواهم به دیگران آسیب برسانم. این برای من معیاری حقیقی و اصلی است و زیربنای تلقی من از عدالت است. این جالب نیست که به دیگران درد برسانیم. من با درد هر کسی همدل هستم». (Gilligan, 1982: 65).^{۱۳} تلقی این فرد از عدالت با عدالتی که در علم حقوق مورد نظر است، و در بخش

قبل بدان پرداختیم، تفاوت دارد و خود نیز به این نکته اشاره کرده که تلقی مخصوصی از عدالت دارد. شاید اگر این دانشجو، فیلسوف اخلاق بود، واژه عدالت را برای بیان مقصودش به کار نمی‌برد؛ چراکه آنچه مد نظر او قرار دارد، فراتر از مفهوم عدالت است. دیدگاه این شخص می‌تواند نشان‌دهنده گونه‌ای از زندگی اخلاقی باشد که نظریه پردازان اخلاق غم‌خواری در سال‌های اخیر به تبیین آن پرداخته‌اند.

روایت جدید از اخلاق غم‌خواری همچون نیای باستانی خود (سنت بودایی)، از گام نخست با مفهوم درد و رنج آمیخته است. نادینگز برای تحلیل پدیدارشناختی غم‌خواری، نخست آن را در مقابل آسیب (harm) قرار داده است. او معتقد است در بحث از مفهوم غم‌خواری و از پس آن نیل به اخلاقی فردی و اجتماعی، دو پرسش اساسی راهنمای ما خواهند بود؛ یکی اینکه ما چگونه می‌توانیم خود و دیگری را از آسیب دیدن دور نگاه داریم و دیگر اینکه چگونه می‌توانیم دیگری را به نحو بهتری غم‌خوار باشیم. (Noddings, 2002: 12) او در ادامه ارتباط میان غم‌خواری و آسیب را چنین تبیین کرده است که ما با غم‌خواری قصد پاسخ به نیازهای دیگران را داریم و محافظت در برابر آسیب‌های رنج‌افزا نیازی اساسی برای انسان به شمار می‌رود. (Ibid.: 32) تأکید نادینگز بر نقش مفهوم درد و اهمیت کاستن آن هنگامی آشکار می‌شود که در پی یافتن راهنمایی عمومی برای عمل اخلاقی است؛ او توانسته است دست‌کم در یک مورد به چنین مقصودی دست یابد: «هرگز درد غیرضروری وارد نکن» (Ibid.: 13) با این وصف، به نظر می‌رسد مسئله همدردی و کاستن از درد و رنج دیگران، نقشی اساسی در نظریه اخلاق غم‌خواری ایفا می‌کند.

۳. میزان مطالبه اخلاقی در حرفه پزشکی^{۱۴}

در گام نخست می‌کوشیم وضعیتی را در نظر بگیریم که در آن عدالت، غایت مطالبه اخلاقی در رابطه میان پزشک و بیمار فرض شده است. در این صورت وظایف اخلاقی پزشک در محدوده حقوق بیمار تعریف می‌شود؛ چنان‌که از بررسی اغلب منشورهای اخلاق پزشکی می‌توان به این موضوع پی برد. برای مثال، می‌توان منشور بین‌المللی اخلاق پزشکی را مورد توجه قرار داد. این منشور دربردارنده دوازده بند مربوط به وظایف عمومی پزشک، و هفت بند در خصوص وظایف پزشک در قبال بیمار است؛ سه بند پایانی آن نیز به وظایف پزشک در قبال همکارانش اختصاص دارد. در نوزده بندی که به ارتباط پزشک و بیمار اختصاص دارد، مواردی ذکر شده که با رعایت آنها از سوی پزشک حقی از بیمار ضایع نمی‌شود و میان آنها ارتباطی منصفانه پدید می‌آید.

(WMA International Code of Medical Ethic)

در صورتی که بخواهیم عدالت را به عنوان غایت مطالبه اخلاقی بپذیریم، ناگزیریم دست‌کم با سه مسئله مواجه شویم. نخستین مسئله این است که احتمال دارد با وجود تلاش پزشک برای رعایت عدالت و انصاف، این آرمان محقق نشود. همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، مسئله احقاق حق و حاکمیت عدالت مسئله‌ای است که جنبه آفاقی قابل توجهی دارد و نمی‌توان با صرف تلاش در این راستا از محقق شدن آن نیز مطمئن بود. نمی‌توان این احتمال را نادیده انگاشت که موانعی بر سر راه تحقق این آرمان وجود داشته باشد.

مسئله دوم، تشخیص یا تعیین حق است. با یک بررسی اجمالی می‌توان دریافت با تغییر شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی تلقی انسان‌ها از حقوق و قوانین متفاوت می‌شود. نمونه چنین تغییراتی در خصوص حرفه پزشکی آشکارا دیده می‌شود. در راهنمای اخلاق پزشکی، که انجمن جهانی پزشکی منتشر کرده، آمده است: «در سال‌های اخیر هم در اخلاق و هم در قانون، تفسیر سنتی از رابطه پزشک - بیمار به عنوان رابطه‌ای پدرانه که در آن پزشک تصمیم بگیرد و بیمار اطاعت کند، کاملاً رد شده است» (Williams, 2009: 36) این قبیل تغییر و تحولات ممکن است در بسیاری از موارد حقوقی رخ دهد. از این گذشته، برخی مسائل ممکن است مدت‌های مدید در وضعیتی بنیابین قرار بگیرند و دقیقاً مشخص نباشد که چه تصمیمی در خصوص آنها عادلانه است. نمونه‌های به‌مرگی و سقط جنین را می‌توان از این قبیل مسائل دانست.

البته به نظر می‌رسد در صورتی که تلقی ما از داوری اخلاقی بر حسب نظریه اخلاق فضیلت سامان یابد، این دو مسئله پدید نخواهد آمد. بر اساس این نظریه، آنچه مورد داوری اخلاقی قرار می‌گیرد بعد آفاقی فعل نیست، بلکه انگیزه‌های عامل و بعد انفسی او اهمیت دارد. در حقیقت آنچه مهم است این است که چه کسی و با چه انگیزه‌ای فعل را انجام می‌دهد، نه آنچه در واقع محقق می‌شود. در چنین شرایطی تلاش برای تحقق عدالت، فضیلت است، حتی اگر این آرمان به دلیل وجود موانعی محقق نشود یا ما در خصوص تشخیص آنچه عادلانه و منصفانه است با شک و تردید مواجه باشیم. آنچه در این نظریه مورد توجه قرار می‌گیرد، صرفاً عامل اخلاقی و انگیزه‌های درونی اوست. (Slote, 1995: 239-241) با این وصف، می‌توانیم فضیلت عدالت را به عنوان آنچه مورد مطالبه اخلاق است، در نظر آوریم. اما حتی در صورتی که غایت مطالبه اخلاقی را عدالت به مثابه فضیلت بدانیم و آن را در چارچوب انگیزه‌ها و امور انفسی تعریف کنیم، هنوز مسئله سوم را پیش روی خود خواهیم یافت.

مسئله سوم این است که با فرض کردن فضیلت عدالت به عنوان غایت مطالبه اخلاقی در رابطه پزشک و بیمار، ممکن است برخی اعمال که فراتر از مسئله احقاق حق و عدالت قرار می‌گیرند، خارج از محدوده مطالبه اخلاق باقی بمانند. این موضوع را می‌توان با یک مثال به نحو روشن‌تری دریافت. فرض می‌کنیم پزشکی برای نجات جان بیمار خود باید فوراً او را تحت عمل جراحی قرار دهد، اما بیمار توان پرداخت هزینه‌های جراحی را ندارد و تحت پوشش هیچ بیمه‌ای نیز قرار نگرفته است. پزشک حاضر است از دستمزد خود صرف نظر کند و با استفاده از اعتبار خود تخفیف ویژه‌ای نیز در هزینه‌های بیمارستان لحاظ کند. اما با این وصف هنوز بیمار توان پرداخت مابقی هزینه‌ها را ندارد. پزشک برای از دست ندادن وقت و نجات جان بیمار شخصاً هزینه‌های باقی‌مانده را پرداخت می‌کند و به بیمار کمک می‌کند تا بتواند تحت پوشش نوعی بیمه قرار گیرد و برای ادامه مراحل درمان از خدمات آن استفاده کند.

به نظر می‌رسد آنچه این پزشک در خصوص بیمار خود انجام می‌دهد، فراتر از احقاق حق او و رعایت عدالت و انصاف در خصوص او باشد. اگر بخواهیم چنین اتفاقی را در قالب همان نظریه عدالت‌محور تفسیر کنیم، به نظر می‌رسد چاره‌ای نداریم جز اینکه اقدامات پزشک را خارج از رابطه پزشک و بیمار ملاحظه کنیم و در پی تبیین نوعی دیگر از روابط اجتماعی میان این دو باشیم. به دیگر سخن، باید بگوییم مطالبه اخلاقی در ساحت حرفه پزشکی، اقتضای چنین رفتاری را ندارد و آنچه باعث پدید آمدن چنین رفتاری شده رابطه‌ای خارج از محدوده حرفه پزشکی است. اما چگونه می‌توان چنین رابطه‌ای را تبیین کرد و مرزهای آن را با رابطه حرفه‌ای پزشک - بیمار تشخیص داد. شاید بهتر آن باشد که بپذیریم فضیلت عدالت تنها مطالبه حداقلی اخلاق در حرفه پزشکی است. اما مطالبه حداکثری، ساحتی فراتر از آرمان عدالت را در بر می‌گیرد.

شاید اگر دوباره در پند حیاتی بقراط تأمل کنیم، موضوع تا حدودی آشکارتر شود: «در مورد بیماری‌ها دو چیز باید ملکه شود: کمک کردن و آسیب نرساندن». اما پزشک باید تا چه حدی کمک کرده، از بروز آسیب ممانعت کند؟ پاسخ این پرسش را می‌توان در اصل همدلی و همدردی، که از اصول اخلاق غم‌خواری محسوب می‌شوند، یافت. نحوه کارکرد قاعده زرین در ضمیر افراد نیز با سازوکاری مشابه سامان می‌یابد. این اصول و قواعد همگی متکی بر حب ذات هستند که از ویژگی‌های روانی نوع بشر به شمار می‌رود.^{۱۵} بر اساس این ویژگی، انسان همیشه بهترین را برای خود می‌خواهد. لذا

در قاعدهٔ زرین توصیه شده که آنچه را برای خود می‌خواهی برای دیگری نیز بخواه و بالعکس. اصل همدلی و همدردی نیز بر همین اساس انگیزش لازم برای عمل اخلاقی را پدید می‌آورد. برای رعایت این اصول و قواعد اساساً باید دید «من چه چیز را می‌خواهم یا ترجیح می‌دهم»، آنگاه همان را برای دیگری نیز بخواهم. با این وصف، حد وظیفهٔ پزشکی یعنی «کمک کردن و ممانعت از آسیب» در خصوص دیگران، همان حدی است که او در خصوص خود روا می‌دارد. به دیگر سخن، او باید در نظر آورد که اگر او در چنین شرایطی بود، برای خود چه می‌کرد؛ آنگاه در خصوص بیمارش نیز همان‌گونه رفتار کند.

با مبنا قرار دادن اخلاق غم‌خواری می‌توان آنچه را در مثال مذکور مطرح شد، تبیین کرد. در صورتی که پزشک با بیمار همدل باشد و از درد او مانند درد خود رنج ببرد، با او به همان ترتیبی رفتار می‌کند که در مورد خود رفتار می‌کند. با این فرض غایت مطالبهٔ اخلاقی در حرفهٔ پزشکی در مرتبه‌ای فراتر از عدالت و احقاق حق قرار می‌گیرد. لذا می‌توان مطالبهٔ حداکثر اخلاق در ارتباط میان پزشک و بیمار را رفتار کردن بر اساس همدردی دانست.

۴. نتیجه‌گیری: ارتباط میان وظیفهٔ حرفه‌ای و وظیفهٔ اخلاقی در پزشکی

حال که دانستیم مطالبهٔ حداقلی و حداکثری اخلاق در حرفهٔ پزشکی اقتضای چه نوع عملکردی را دارد، اگر بتوانیم ارتباط میان وظیفهٔ حرفه‌ای و اخلاقی پزشکی را به نحوی تبیین کنیم که امکان تحقق یکی بدون دیگری ممکن نباشد، توانسته‌ایم نوعی حیثیت اخلاقی را در حرفهٔ پزشکی باز شناسیم. اکنون باید در پی یافتن آن خصلتی در ذات حرفهٔ پزشکی باشیم که پیوند این حرفه را با اخلاق ناگسستگی می‌کند و در آغاز بحث بدان اشاره کردیم.

با ملاحظهٔ آنچه تاکنون بیان شد می‌توان دریافت آنچه میان وظیفهٔ حرفه‌ای پزشکی و وظیفهٔ اخلاقی در این حرفه مشترک است، مسئلهٔ کاستن درد است. وظیفهٔ حرفه‌ای پزشک اقتضا می‌کند او از بیمارانش در برابر دردهای ناشی از بیماری محافظت کند و با اقدامات خود مانع آسیب دیدن انسان‌ها از بیماری شود. اگر آرمان اخلاق غم‌خواری را به مثابهٔ حداکثری اخلاق در حرفهٔ پزشکی بپذیریم، وظیفهٔ اخلاقی پزشک را نیز می‌توانیم به همین ترتیب تعریف کنیم. در این میان آنچه به مثابهٔ وظیفهٔ اخلاقی پزشک مطرح می‌شود، می‌تواند دو کارکرد در حوزهٔ وظیفهٔ حرفه‌ای او داشته باشد؛ یکی اینکه حد و مرز تلاش پزشک برای کاستن از درد بیمار را تعیین می‌کند و دیگر اینکه تضمینی برای عمل کردن او به وظیفهٔ حرفه‌ای‌اش به شمار می‌رود. به

دیگر سخن، پزشکی که همدلی و همدردی با بیمار و رعایت قاعده زرین اخلاقی، او را برای انجام وظیفه حرفه‌ای‌اش برمی‌انگیزاند تا حدی برای کاستن از درد بیمار می‌کوشد اگر خود بیمار بود، به همان ترتیب تلاش می‌کرد. چنین پزشکی به اقتضای همدلی و همدردی هرگز نمی‌تواند از وظیفه حرفه‌ای خود تخطی، یا در انجام دادن آن کوتاهی کند.

در پایان تنها یک نکته را نباید از نظر دور داشت. ممکن است تصویری که از حرفه پزشکی و ارتباط آن با اخلاق در این مقاله ارائه شده، آرمان‌گرایانه و دست‌نیافتنی به نظر برسد. شاید تصور شود چنین آرمانی تنها بر روی سطرهای کاغذ می‌تواند محقق شود و مواجه شدن با واقعیت صحنه دیگری را پیش روی ما قرار می‌دهد. این سخن ممکن است در ظاهر معقول و موجه بنماید اما نباید فراموش کنیم که در مباحثی این‌چنین در پی رهیافت‌های نظری هستیم و آنچه در عرصه عمل بدان دست می‌یابیم، حاصل مراجعه به همین رهیافت‌های نظری است.

شاید محتوای این مقاله نوعی آرمان‌گرایی در حرفه پزشکی را پیشنهاد کند که با تلقی رایج از پزشکی و اخلاق در این حرفه متفاوت باشد و نسبت بدان دست‌نیافتنی به نظر آید؛ اما باید توجه داشت که تحول در آرمان‌ها تحول در رفتارها و اعمال را در پی خواهد داشت. نمی‌توانیم بپذیریم رفتار پزشکی که منتهای وظیفه خود را صرفاً رعایت حقوق بیماران و درمان آنان در ازای دریافت دست‌مزد می‌داند، با پزشکی که منتهای وظیفه خود را همدردی با بیمار می‌داند، تفاوتی نکند. گرچه ممکن است پزشک دوم از عهده همدلی کردن با بیمار برنیاید و نتواند همان‌گونه که در مورد خود رفتار می‌کند، در مورد بیمارانش نیز رفتار کند، اما دست‌کم می‌تواند در راه رسیدن به این هدف بکوشد. تلاش این پزشک با تلاش پزشک نخست متفاوت خواهد بود و نتیجه رفتارهای آنان نیز از یکدیگر متمایز می‌شود؛ حتی اگر پزشک نخست در نیل به هدفی که برای حرفه‌اش در نظر دارد موفق باشد و پزشک دوم نتواند به آرمان بلند خود دست یابد.

فهرست منابع

۱. یگر، ورنر (۱۳۷۶). *پایدیا*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ج ۲.
۲. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹). «عدالت یا غم‌خواری؛ اخلاق زنانه یا مردانه»، سخنرانی در دانشگاه شهید بهشتی تهران، ۱۳۸۹/۴.
3. Aristotlis (1831). *Ethica Nicomachea*, in: Opera ii, Immanuelis Bekkeri, Aficina Academica Berolini [Berlin].

4. [Aristotle (1925). *Ethica Nicomachea*, tr. by David Ross, in: *The Works of Aristotle*, Vol. 9, ed. by David Ross, Oxford].
5. Carrick, Paul (2001). *Medical Ethics in the Ancient World*, Washington, D. C.: Georgetown University Press.
6. Confusius (2003). *Analects*, tr. by: Edward Slingerland, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge.
7. Gensler, Hary. J (1996). *Formal Ethics*, London: Routledge.
8. Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice (Psychological Theory and Women's Development)*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
9. Jonsen, Albert. R (2000). *Short History of Medical Ethics*, NewYork: Oxford University Press.
10. Liddell, Henry. G & Scott, Robert (1882). *Greek- English Lexicon*, Newyork: Haper & Brothers, Franklin Square.
11. Noddings, Nel (2002). *Starting at Home (Caring and Social Policy)*, London: University of California Press.
12. Platonis (no date). *Gorgias*, in: *Opera*, Ioannes Burnet, Oxonii [Oxford], pp. 447-527.
13. [Plato (1997). *Gorgias*, tr. Donald J. Zeyl, in: *Complete Works of Plato*, ed. J. M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, pp. 791-869].
14. Platonis (no date). *Nomoi*, in: *Opera*, IoannesBurnet, Oxonii [Oxford], pp. 624-969c.
15. [Plato (1997). *Laws*, tr. Trevor J. Saunders, in: *Complete Works of Plato*, ed. J. M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, pp. 1318-1616].
16. Plato (1997). *Republic*, tr. G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve, in: *Complete Works of Plato*, ed. J. M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, pp. 971- 1223.
17. Slote, Michael (1995). "Agent-Based Virtue Ethics", in: *Virtue Ethics*, Ed. By R. Crisp & M. Slote, NewYork: Oxford, 1997, pp 239-262, 1st pub in: *Midwest Studies in Philosophy* 20 (1995), pp 83-101.
18. Wattles, Jeffrey (1996). *The Golden Rule*, Newyork: Oxford University Press.
19. Williams, John. R. (2009). *Medical Ethics Manual*, 2nd Ed, World Medical Association.
20. WMA International Code of Medical Ethic, in:
21. < <http://www.wma.net/en/30publications/10policies/c8/index.html>>

۲۲. پی‌نوشت‌ها

۱. واژه بصیرت را در برابر (φρονεῖν = phronein) قرار دادم. این برابر نهاد را از (یگر، ورنر،/ارسطو: مبانی تاریخ تحول/اندیشه وی، ترجمه حسین کلباسی اشتری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۰) اخذ کرده‌ام. او این واژه را در برابر (φρονησις = phronesis) قرار داده است؛ هرچند به نظر می‌رسد درخصوص این واژه، به معنای ارسطویی‌اش، برابر نهاد مناسبی نباشد. واژه φρονεῖν با فعل φρονεω هم‌ریشه است. این فعل به معنای عمل کردن φρην و این واژه به معنای دل (جایگاه احساس) است. در حقیقت φρονεῖν معنایی فراتر از اندیشیدن دارد (φρην"، "φρονεῖς". Liddell&Scott). دونالد زیل (مترجم انگلیسی گرگیاس) واژه

- wisdom را در برابر آن قرار داده است؛ این واژه نیز به خوبی گویای معنای واژه یونانی نیست. ظاهراً در معنای یونانی این کلمه نوعی خردورزی زنده و پویا مندرج است؛ این را می‌توان از کاربرد واژه *φρονησις* در اخلاق ارسطو، که با واژه مورد نظر ما هم‌ریشه است، دریافت. دقت در معنای یونانی این کلمه می‌تواند در درک فضیلتی که به نظر می‌رسد افلاطون برای حرفه پزشکی قائل است، مفید واقع شود.
۲. در اینجا مراد آن نوع سخنوری است که حرفه گرگیاس معرفی شده است. افلاطون در *فایدروس* خود تعریفی از سخنوری ارائه داده و آن را تحسین کرده است که در اینجا مراد آن نوع سخنوری نیست.
۳. افلاطون در *جمهوری* نیز هنگام بحث از تعریف عدالت، بار دیگر به مثال پزشکی متوسل شده، اما در آنجا تا این حد بر مثال پزشکی تأکید نکرده است. (Plato: 332)
۴. تلاش جان ویلیامز نویسنده *راهنمای اخلاق پزشکی* (انجمن جهانی پزشکی) برای نشان دادن ضرورت پرداختن به اخلاق برای پزشکان می‌تواند شاهد خوبی بر این ادعا باشد. (Williams, 2009:10-11)
۵. این روایت از قاعده زرین را هری گنسلر پس از بررسی اشکال‌های صوری در سایر روایت‌های قاعده زرین پیشنهاد داده است؛ به عقیده وی برخی از اشکال‌هایی که متوجه سایر روایت‌های این قاعده است، به این روایت وارد نیست. (Gensler, 1996: 86-111)
۶. برای اصطلاح (the ethics of care) یا (care ethic) معادل‌هایی جعل شده که از جمله می‌توان به اخلاق مراقبت، تیمارداری و غم‌خواری اشاره کرد. در طول این مقاله از معادل اخیر، که مصطفی ملکیان آن را برابر این اصلاح قرار داده‌اند، استفاده خواهیم کرد.
۷. این واژه در متن ارسطو (*το ισον = to ison*) است. دیوید راس این واژه را به *the fair* ترجمه کرده که تقریباً به معنای بی‌طرفی و انصاف است. هرچند این دو واژه، مخصوصاً انصاف، می‌تواند مراد ارسطو را تا حدودی روشن کند اما در معنای واژه یونانی، مفهوم برابری نیز مندرج است، لذا در مقابل آن برابری‌خواهی را قرار دادم.
۸. از باب نمونه می‌توان به دیدگاه هیوم و تأکید او بر اصل نیک‌خواهی اشاره کرد.
۹. کلمه «*shu*» در زبان چینی معنایی معادل «*empathy*» در زبان انگلیسی دارد، اما مترجمان انگلیسی برای اینکه این تعبیر در اخلاق کارایی مناسب‌تری داشته باشد، معنای ضمنی این لفظ را ملاحظه کرده‌اند و در برابر آن واژه‌های «*understanding*» و «*consideration*» را قرار داده‌اند. (wattles, 1996: 194; *Confusius Analects*,) (tr by E. Slingerland: 15.24)
۱۰. این جنبه آفاقی در روایت افلاطون از قاعده زرین، ظهور و بروز زیادی دارد، چراکه اساساً جایگاه طرح این بحث در میان قوانین است. اما به نظر می‌رسد نظر ارسطو در باب عدالت با توجه به آنکه ذیل بحث از فضایل بدان پرداخته شده است، روی در جانب انفسی بودن داشته باشد.
۱۱. این تفکر بعد از جنگ جهانی دوم مورد توجه فیلسوفان زنانه‌نگر قرار گرفت. کسانی همچون کارول گلیگان (Carol Gilligan)، نل نادینگز (Nel Noddings) و مایکل اسلات (Michael Slote) را می‌توان از نظریه‌پردازان مهم این نحله به شمار آورد.
۱۲. برای تقریر این بند از (ملکیان، ۱۳۸۹) بهره برده‌ام.
۱۳. مراد گلیگان از گزارش این نظرسنجی این است که نشان دهد تلقی زنان از اخلاق چگونه است. اما از آنجایی که زنانه بودن یا نبودن اخلاق غم‌خواری به بحث ما ارتباطی ندارد ما به منظور دیگری از این نظرسنجی بهره بردیم.
۱۴. در خصوص حرفه پزشکی دو نوع رابطه مورد توجه قرار می‌گیرد؛ یکی رابطه پزشک با بیمار و دیگری رابطه پزشک با همکارانش. در اغلب منشورهای اخلاقی پزشکی نیز به هر دو رابطه توجه شده است. اما ما در بحث خود، رابطه دوم یعنی رابطه پزشک و همکارانش را مد نظر نداریم. لذا تعبیر اخلاق حرفه پزشکی در این نوشتار تنها به رابطه پزشک با بیمار معطوف است.

۱۵. گرچه در اینکه آیا این ویژگی از اوصاف ذاتی نوع بشر است یا این احتمال وجود دارد که کسی حب ذات نداشته باشد، میان روان‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد. اما برای این بحث روایت حداقلی از این قاعده که تقریباً مورد اتفاق صاحب‌نظران است، کافی است. بر اساس روایت حداقلی انسان در شرایط عادی بهترین وضعیت را برای خود می‌طلبد. حال اگر بتوانیم ثابت کنیم هر انسانی در هر شرایطی چنین رفتار می‌کند و هرگز نخواهد توانست دیگری را بر خود ترجیح دهد، به روایت حداکثری این اصل دست یافته‌ایم.

نقد شلر بر برداشت نیچه از مسیحیت و اخلاق آن

حمزه موسوی*

چکیده

نیچه یکی از بزرگ‌ترین منتقدان مسیحیت است. او اخلاق مسیحی را برآمده از کین‌توزی قوم یهود می‌داند. از نظر او، منبع ارزش‌دوایی‌های مسیحی کین‌توزی‌ای است که لباس عشق بر تن کرده است. همچنین، نیچه مسیح را از این‌رو که به نظر او اراده‌ای معطوف به زوال و مرگ دارد، سرزنش می‌کند. لیکن شلر با خوانشی ژرف‌تر از مسیحیت و شخصیت مسیح، ضعف برداشت نیچه را از مسیحیت و مسیح آشکار می‌کند. از نظر شلر، برخلاف تصور نیچه، اخلاق مسیحی ریشه در مهر دارد نه در کین. این نوشتار شرح نقد شلر بر برداشت‌های نیچه از مسیحیت و مسیح است.

کلیدواژه‌ها: شلر، نیچه، مسیح، مسیحیت، ارزش‌های اخلاقی، کین‌توزی، عشق.

مقدمه

مسیحیت در طول تاریخ پرفراز و نشیب خود آماج انتقادات بسیاری بوده است، به طوری که، به یک معنا می‌توان گفت، تاریخ مسیحیت همان تاریخ بسط انتقاداتی است که بر آن وارد شده است. در قرن نوزدهم، نیچه یکی از گسترده‌ترین نقدها را به مسیحیت، اخلاق مسیحی و حتی عیسی مسیح ترتیب داد. اساساً قرن نوزدهم، به یک معنا، قرن تسویه حساب با مسیحیت است. «نقد فلسفی از مسیحیت در سده نوزدهم هم با هگل آغاز شد و با نیچه به اوج خود رسید» (لوویت، ۱۳۸۷: ۴۴۹) نقد نیچه از مسیحیت آنچنان ریشه‌ای و سراسری است که همه قیام‌های علیه مسیحیت را هم در بر می‌گیرد. یاسپرس می‌گوید: «او [نیچه] منطق مخالفت‌های پیشین را هضم و جذب کرد و سرچشمه ضدیتی نوین با مسیحیت شد که شاید هرگز در گذشته به آن شدت تند و بنیادی و آنچنان آگاه از نتایج نهایی کار خود نشده بود». (یاسپرس، ۱۳۸۰: ۶۵)

نیچه اخلاق مسیحی را ثمره کین‌توزی قوم یهود می‌دانست. اساساً از نظر او مسیحیت ریشه در یهودیت دارد و اخلاق مسیحی صرفاً کین‌توزی است، که بنا به مقتضای زمان و برای ادامه حیات خویش، لباس عشق بر تن کرده است. «از تنه آن درخت انتقام و نفرت، آن درخت نفرت یهودی، ... چیزی بر رست به همان بی‌همتایی؛ یعنی: محبتی تازه ... اما هرگز گمان مدارید که آن محبت همچون انکار آن تشنگی برای انتقام، همچون ضد نفرت یهودی، بر رسته باشد! نه، حقیقت بازگونه این است! آن محبت همچون تاجی بر سر آن نفرت روید». (نیچه، ۱۳۸۸: ۴۰)

همچنین نیچه اگرچه سعی در جدا کردن حساب مسیح از مسیحیت نهاده‌شده در کلیسا داشت، و حتی گهگاه مسیح را «جانی آزاده» می‌خواند (نیچه، ۱۳۸۷: ۷۸)، با این حال، از نظر نیچه، نحوه کنش و کلام مسیح برآمده از اراده‌ای به سوی مرگ و زوال است. «آنچه نیچه در عیسی مشاهده می‌کرد از مقوله‌ای است که آن را تبه‌گنی (Decadence) می‌نامید، البته تبه‌گنی بدون کذب و دروغ‌گویی، اما به هر حال با تمام خصایص بنیادینی که از اوصاف یک زندگی رو به مرگ است». (یاسپرس، ۱۳۸۰: ۸۳) از نظر نیچه، مسیح به گونه‌ای عمل کرد، که خود با دستان خود قاتلانش را پرورید.

با این حال برداشت نیچه از مسیحیت و اخلاق آن و نیز شخصیت مسیح حاوی پاره‌ای بدفهمی‌های اساسی است. حدود بیست سال بعد از فروپاشی ذهنی نیچه، متفکری به نام ماکس شلر، که از قضا او هم آلمانی بود، ضعف خوانش و برداشت نیچه از مسیحیت را نشان داد. شلر ضمن پذیرش بسیاری از تحلیل‌ها و نتیجه‌گیری‌های نیچه، بر برداشت او از مسیحیت به شدت حمله می‌کند.

این مقاله شرح مواجهه شلر با نیچه، نقد برداشت نیچه از مسیحیت، و درگذشتن شلر از برداشت نیچه از مسیحیت و اخلاق آن است. این مواجهه ساختی تازه را برای نگاه به مسیحیت می‌گشاید.

۱. انقلاب در عشق و ایثار

نیچه عشق مسیحی را ثمره کین‌توزی می‌دانست، به گفته شلر: «او بر این باور است که از طریق ایده عشق مسیحی، کین‌توزی تلنبار شده ملتی ستم‌دیده و نیز کینه‌جو (قوم یهود)، که خدایش خدای انتقام بود، حتی وقتی هنوز به لحاظ سیاسی و اجتماعی ملتی مستقل به شمار می‌آمد، نزد آگاهی این ملت موجه جلوه می‌کند». (شلر، ۱۳۸۸: ۸۱) در اینجا، باید متوجه خصلت انقلابی آن تحولی باشیم که تصور باستانی عشق را به تصور مسیحی آن بدل می‌کند. در حوزه باستان عقل برتر از عشق است که به «میل و نیاز» تعریف شده است. اما از سوی دیگر، «در حوزه اخلاق مسیحی، عشق به وضوح در جایگاهی برتر از قلمرو عقلانی می‌نشیند؛ عشقی که بیش از هر عقلی سعادت و رستگاری می‌آورد». (همان: ۸۲) در واقع، عشق مسیحی نوعی رویکرد روحی یا معنوی است که از حوزه طبیعی فراتر می‌رود، بر ساز و کار روانی غرایز فائق می‌آید و بر جای آنها می‌نشیند، این عشق آدمی را در حالتی سراپا جدید از حیات قرار می‌دهد.

در تصور یونانی از عشق، معشوق همواره کامل‌تر و والاتر است؛ حد اعلای این تصور خداوند به عنوان والاترین معشوق است؛ به مثابه وجودی که جهان را مجذوب خود کرده است. به طور کلی، در تصور یونانی همه موجودات زنجیره‌ای را تشکیل می‌دهند که در آن پست‌تر مجذوب بالاتر است و همواره می‌کوشد به آن برسد. این فرآیند تا رسیدن به خداوند، که خود عشق نمی‌ورزد، اما مقصد همه عشق ورزی‌هاست، ادامه دارد.

نقطه مقابل برداشت یونانی از عشق، تصور مسیحی است که در آن نوعی واژگونی در حرکت عشق رخ می‌دهد. دیدگاه مسیحی اصل موضوع یونانیان را که می‌گفت عشق اشتیاق پست‌تر به سوی والاتر است رها می‌کند، و می‌گوید: اتفاقاً این والاتر است که باید به فرومایه عشق بورزد، این زیباروی است که باید در برابر زشت‌روی تواضع نشان دهد و این مسیحا است که باید گناهکاران و باج‌گیران را دریابد. نتیجه این واژگونی در حرکت عشق، تغییر مفهوم خدا و رابطه بنیادین او با بشر و جهان است. اینک، خداوند نه غایت ساکن سرمدی برای عشق ورزیدن همه اشیا، بلکه ذات عشق ورزیدن و خدمت کردن است. در واقع «اتفاقی که طبق اصول موضوعه انسان عهد باستان مطلقاً تناقض‌آمیز و خلاف عقل سلیم است، بناست در جلیله روی دهد: خدا به

صرافت طبع به مقام انسان تنزل یافت، به یک خادم بدل شد و همچون خادمی بد بر بالای صلیب جان داد!». (همان: ۸۵)

به طور خلاصه، در دیدگاه مسیحی تصویر عشق زیر و زبر شده است. در این تصویر، برخلاف عهد باستان، دیگر دسته‌ای از انسان‌ها را نمی‌بینیم که در تلاش برای رسیدن به مقام خدایی از هم سبقت می‌گیرند. در تصویر مسیحی از عشق، هر کس به عقب، به کسانی می‌نگرد که از خدا دورتر مانده‌اند و می‌کوشد با کمک کردن و خدمت کردن به ایشان به خدا شبیه شود، زیرا این اشتیاق عظیم به عشق ورزیدن و خدمت کردن و فروتنی همان ذات خداوند است.

حال پرسش این است: آیا این واژگونی در حرکت عشق - عشق به مثابه جوهره اخلاق مسیحی - از کین‌توزی ناشی می‌شود؟ شلر در پاسخ می‌گوید: «ریشه عشق مسیحی به تمامی آزاد از کین‌توزی است، اما کین‌توزی می‌تواند به سهولت، با تظاهر به عاطفه‌ای که با این تصور از عشق متناظر است، آن را در جهت مقاصد خویش به کار برد. این تظاهر غالباً چنان بی‌عیب و نقص است که حتی تیزبین‌ترین ناظر نیز دیگر نمی‌تواند عشق واقعی را تمیز دهد، از کین‌توزی‌ای که خود را به جای عشق جا می‌زند». (همان: ۸۷) نیچه در *انسانی، بسیار انسانی* می‌گوید: «اینکه در از خودگذشتگی و نه در انتقام عظمت نهفته است، به احتمال قوی حاصل عادت‌های دیرینه بشر است و خدایی که خویشتن را فدا می‌کند، قوی‌ترین و مؤثرترین نماد این عظمت است ... فداکاری بیشتر به روحیه‌های بسیار هیجان‌زده فرصتی می‌دهد تا با این فداکاری سبک‌بار شوند». (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۳۱-۱۳۲) نیچه رانه ایشارگری در آدمی را برآمده از تکانه‌های یک زندگی رو به زوال، که خواست مرگ خود را در پس ایشاگری پنهان کرده است، می‌داند. او فکر می‌کرد تکانه‌های ایشارگری در مسیح نشانگر زندگی رو به زوال است. اما به نظر شلر «شکلی از ایشار و از خود گذشتگی وجود دارد که معادل است با نوعی انکار آزادانه وفور حیاتی خویشتن، نوعی فیضان زیبا و طبیعی نیروهای آدمی». (شلر، ۱۳۸۸: ۸۸) به نظر شلر، کلام و کنش مسیح نمونه اعلای این شکل از ایشار و از خودگذشتگی است. به نظر او، ما کششی نیرومند به فداکاری داریم و دیدگاه مسیح درباره طبیعت و زندگی، که از خلال کلمات و حکایت تمثیلی او جلوه‌گر می‌شود نشان می‌دهد که او این واقعیت را می‌فهمید.

از نظر شلر «وقتی مسیح به ما می‌گوید که غم نان و آب نخوریم، بدین خاطر نیست که او به زندگی و صیانت از آن بی‌اعتناست، بل از آن رو است که او در عین

حال در همه نگرانی‌ها از بابت فردا، در همه توجه آدمی به رفاه مادی، نوعی ضعف حیاتی می‌بیند». (همان: ۸۹) این نظر درست در مقابل برداشت نیچه است که در بندهای ۲۹ و ۳۰ کتاب *دجال*، مسیح را تجسم نفرت از واقعیت، فردی بیش از اندازه حساس که به قلمرو امور «درک ناپذیر» پناه برده است، معرفی می‌کند. (نک: نیچه، ۱۳۸۷: ۷۲-۷۵) در بند ۱۰۵۲/ *زاده به قدرت* مسیح مصلوب همچون اعتراضی به زندگی معرفی می‌شود. در نقطه مقابل او دیونوسوس قرار دارد که حتی در تکه تکه شدنش نیز وعده زندگی می‌دهد. (نک: نیچه، ۱۳۷۸: ۷۷۹-۷۸۰) همچنین در بند ۲۶۹ *فراسوی نیک و بد*، مسیح آدم بیچاره‌ای معرفی می‌شود که تشنه محبت است؛ کسی که چون از هیچ محبت بشری سیراب نشده است، آرزوی مرگ می‌کند. (نک: نیچه، ۱۳۸۷: ۲۷۲-۲۷۴)

تنها افرادی آرزوی مرگ می‌کنند که از زندگی بیزار باشند، اما آن موضعی که مسیح از آن سخن می‌گوید، بیانگر ضعف و بی‌زاری از حیات و واقعیت نیست، بلکه بیانگر اعتماد ژرف و نیرومند وی به زندگی است. آنچه در احوال مسیح مشهود است نوعی بی‌اعتنایی شاد و سبک‌بال و دلاورانه به احوال و ابزار بیرونی زندگی است، که برآمده از ژرفای خود زندگی است. آنجا که می‌گوید: «کلاغان را ملاحظه کنید که نه زراعت می‌کنند و نه حصاد، و نه گنجی و نه انباری دارند و خدا آنها را می‌پروراند. آیا شما به چند مرتبه از مرغان بهتر نیستید؟ و کیست از شما که به فکر بتواند زراعی بر قامت خود افزایش دهد. سوسن‌های چمن را بنگرید چگونه نمو می‌کنند و حال آنکه نه زحمت می‌کشند و نه می‌ریسند، اما به شما می‌گویم که سلیمان با همه جلالش مثل یکی از اینها پوشیده نبود». (لوقا، ۱۲: ۲۵-۲۷) این عبارات، بیانگر ضعف و تباهی و بیماری و پناه بردن به امور درک‌ناشدنی، و گریختن از صحنه پرکشاکش این جهان نیستند - همه این امور را نیچه در *دجال* به مسیح نسبت می‌دهد - بلکه نشانه بی‌اعتنایی به ابزار بیرونی زندگی، و البته نه به خود زندگی و ارزش آن، است؛ بی‌اعتنایی‌ای که برآمده از نوعی اعتماد و حس بس عمیق‌تر به زندگی است.

۲. دو نوع فروتنی

نیچه معتقد بود «آن موجودی که قادر به رفتار از خود گذشتگی باشد، حتی از وجود هما نیز افسانه‌ای‌تر است، زیرا تمامی مفهوم رفتار همراه با از خود گذشتگی، اگر دقیق به بررسی آن بپردازیم، اصلاً پایه و اساسی ندارد». (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۲۵-۱۲۶) اما برخلاف نظر او، ما شاهد

فداکاری و عشق مسیح در قبال ضعیفان و بیماران و گناهکارانیم. در واقع، در مسیح تکانه‌ای خودجوش برای عشق و ایثار وجود دارد. اما مسیح به این تکانه همچون بختی مساعد برای تن سپردن به فقر و بیماری و زشتی نمی‌نگرد. او نه به خاطر آن ارزش‌های منفی، بل علی‌رغم آنها به این زندگی پر از کشاکش تن می‌دهد تا بلکه بتواند هر آنچه را هنوز بی‌عیب و مثبت است بگستراند. او نه به بیماری و فقر، بل به آنچه در پس آنهاست عشق می‌ورزد، و یاری‌رسانی او به قصد مبارزه با این مصائب و بدی‌ها صورت می‌گیرد. (نک: شلر، ۱۳۸۸: ۹۰-۹۱)

در واقع، مسیح به مدد احساس ژرف خویش از زندگی بر تهوع خویش از امور نکبت‌بار این جهان غلبه کرده است. بنا بر آنچه گفته شد، مسیح نه بیمار و تباه است و نه ضعیف و خیال‌پرداز و نه در کنش و کلام او خبری از کین‌توزی است. در اینجا هیچ چیز نیست «مگر توانایی بهجت‌آمیز برای افتادگی و خشوع، زاده‌شده از سرشاری نیرو و والامنشی!». (همان، ۱۳۸۸: ۹۵)

اما افتادگی و خشوع، برخلاف افتادگی مسیح، می‌تواند برآمده از نفرت از خویشتن باشد. در این وضعیت، آدمی نمی‌تواند به هیچ کس عشق بورزد، مگر اینکه از خود بیزار باشد. منشأ این عشق، نفرت از ضعف و بی‌نوایی‌های خویش است. این نوع عشق اشتیاقی سوزان برای روی گرداندن از خویش و گم کردن خود در مصائب و مسائل دیگران است. لذا کشش دیگرخواهانه، به واقع شکلی از نفرت است که لباس عشق پوشیده است و «به همین سیاق، در اخلاق کین‌توزی، عشق به فرومایگان، ضعیفان، فقیران و ستم‌دیدگان به واقع نفرت در جامعه‌ای مبدل، رشک واپس‌زده و صفاتی از این قبیل‌اند، که درست در قطب مقابل پدیده‌های ذیل قرار دارند: توانگری، نیرومندی، سخاوت». (همان، ۱۳۸۸: ۹۶) در واقع شلر می‌خواهد بگوید نیچه این دو نوع افتادگی و خشوع را از هم تمیز نمی‌دهد که یکی برآمده از قدرت است، یعنی افتادگی مسیحایی، و دیگری برآمده از ضعف و نفرت از خود، یعنی افتادگی طبقه خاصی از کشیشان، لذا نیچه هر نوع عشق و ایثار در راه دیگری را به یک چوب می‌راند. وی این امکان را در نظر نمی‌گیرد که ایثار و افتادگی ممکن است از قدرت و نیروی حیات برخاسته باشد.

به نظر شلر، آن نفرتی را که در هیئت عشق مسیحی جلوه‌گر می‌شود می‌توان در لحن پارسانما و تملق‌آمیز بعضی از روحانیان دید: این طبقه یا گروه از کشیشان عشق ورزیدن به دون‌پایگان و «مسکینان در روح» را نخستین وظیفه می‌دانند. در اینجا صرف رؤیت پدیده‌هایی همچون بیماری و فقر موجب رضایت خاطر شده است و به خود این پدیده‌ها عشق ورزیده می‌شود، نه به ارزش‌های والاتری که ممکن است در

پس آنها نهفته باشد. این نفرت در لباس عشق ظاهر شده، تا آنجا پیش می‌رود که معتقد است مردمان محنت‌زده، دقیقاً به خاطر محنت‌زدگی‌شان به بهشت می‌روند؛ و از قضا بهشت دقیقاً معکوس نظام زمین خواهد بود: «ما به وضوح حس می‌کنیم که چگونه انسان مملو از کین‌توزی انتقامی را که خود نمی‌تواند از قوی‌ترها بگیرد به خدا منتقل می‌کند». (همان: ۹۷)

پس این انسان مملو از کین است که «می‌بایست دوزخ را بنا کند تا آنانی را که نمی‌خواستند دوستش بدارند بدان [جا] بفرستد» و نه مسیح، اگرچه نیچه این دوزخ بنا کردن را به مسیح نسبت می‌دهد. علی‌رغم اینکه مسیح اساساً دل‌بسته فقیران و بیماران و ستم‌دیدگان و گناهکاران است و با گوشه و کنایه به «نیکان و دادگران» اشاره می‌کند، با این حال هیچ یک از اینها تبیین نمی‌کند که رستگاری و سعادت آدمی در گرو آن خصایص منفی (فقر و بیماری و گناه) است و این دقیقاً برخلاف کین‌توزی است که اساساً رستگاری را در گرو آن خصایص منفی می‌داند.

نیچه فکر می‌کرد فرامینی همچون «دشمنان خود را دوست بدارید و با کسانی که از شما نفرت کنند احسان کنید. و هر که شما را لعن کند برای او برکت بطلبید و برای هر که با شما کینه دارد دعای خیر کنید. و هر که بر رخسار تو زند دیگری را نیز به سوی او بگردان و کسی که ردای ترا بگیرد قبا را نیز از او مضایقه مکن» (لوقا، ۶: ۲۷-۲۹) مستلزم نوعی انفعال‌اند، انفعالی که یگانه راه توجیه آن عجز از انتقام‌جویی است. نیچه معتقد بود این اندیشه‌ها در پی شرمسار کردن دشمن با کینه‌جویی پنهان‌اند، اما به نظر شلر «فرامینی از این دست مستلزم فعالیت مفراطانه علیه غرایز طبیعی‌ای که ما را به سمت و سویی مخالف این فرامین می‌رانند. آنها زاده روح ژرف فردگرایی انجیل‌اند که نمی‌گذارد اعمال آدمی به هیچ وجه متکی بر اعمال شخصی دیگر باشد». (شلر، ۱۳۸۸: ۱۰۰) در واقع انجیل از فرد مسیحی می‌خواهد که از هر نوع فعالیت صرفاً واکنشی بپرهیزد.

پس، به دو شیوه کین‌توزانه و غیرکین‌توزانه می‌توان در برابر ضعفا (مستضعفان) کرنش کرد. شیوه محبت مسیح به ضعفا، بنا بر کلام و کنش وی، کاملاً بری از کین‌توزی است. این محبت سر برآورده از احساسی ژرف از زندگی و نیروی حیاتی است که بر تهوع خویش غلبه کرده است. او علی‌رغم نکبت‌های زندگی، به این جهان پرکشاکش تن می‌دهد، تا بتواند هر آنچه را هنوز بی‌عیب و مثبت است دریابد و بگستراند.

۳. دو نوع زهد

«آرمان زهد اصطلاح انتخابی نیچه برای مواجهه با گسترش نیروهای زندگی انکارشده در فرهنگ غرب است، {نیروهایی} که منجر به مسلط شدن سنت می‌شوند» (Hatab, 2005: 43) همچنین، اعمال زاهدانه می‌تواند دو معنا داشته باشد: آرمان زهد را می‌توان بر اساس بیگانگی از تن خاکی خود بنا کرد، که به سادگی می‌تواند به نفرت بدل شود. این رویکرد به زهد پیامد تکانه‌های واپس‌زده نفرت و انتقام است، که می‌تواند در این ایده صورت‌بندی شود: جسم زندان روح است. در اینجا انگیزه اصلی نه عشق به خویشتن روحانی از طریق ریاضت جسمانی، بلکه نفرت از تن است که لباس دغدغه رستگاری روح پوشیده است. نیچه می‌پنداشت که هسته مرکزی زهد مسیحی را می‌توان به همین شیوه تفسیر کرد، «او در آرمان زهد بازتاب و واکنش ارزشی یک زندگی رو به زوال و تحلیل‌رفته را می‌بیند که در نهان جویای مرگ است، حتی اگر اراده آگاهانه‌اش چیز دیگری باشد ... از نظر نیچه، زهد مسیحی نیز در زمره قواعد و ارزش‌گذاری‌هایی قرار می‌گیرد که از کین‌توزی نشئت می‌گیرند» (شلر، ۱۳۸۸: ۱۰۵)

اما آنچه نیچه، همچون مورد عشق و محبت، نادیده می‌گیرد این است که زهد ممکن است خاستگاه و معنایی یکسره متفاوت داشته باشد. او در تبارشناسی/اخلاق می‌گوید: «آرمان زهد از سرچشمه غریزه نگهبان و بهبودبخش یک زندگی تباهی‌گرفته بیرون می‌زند که می‌کوشد به هر دستاویزی چنگ زند و بر سر زندگی خود بجنجد» (نیچه، ۱۳۸۸: ۱۵۶) اما زهد می‌تواند از سرشاری حیات، توانمندی و وحدت سرچشمه گیرد، و معنا و ارزشش را از خود زندگی، از تجلیل زندگی و شکوفایی تمام‌عیار آن بگیرد، نه از هیچ نوع غایت آن‌جهانی. «در این مورد اخلاق زاهدانه تجلی زندگی نیرومند است، و قواعد آن به نوبه خود چنان وضع شده‌اند تا با استفاده هرچه کمتر از ساز و کارهای ضروری، کارکردهای سرا پا حیاتی را به کار گیرند و گسترش بخشند» (شلر، ۱۳۸۸: ۱۰۶)

۴. دو سرچشمه بدفهمی نیچه درباره خاستگاه اخلاق مسیحی

۴.۱. خطای فلسفی

از نظر شلر، نیچه به دو دلیل درباره خاستگاه اخلاق مسیحی اشتباه می‌کرد؛ دلیل اول «عبارت است از سوء داورى او درباره ذات اخلاق مسیحی، به ویژه درباره ایده مسیحی عشق، و همچنین گزینش معیارهای نادرست برای داورى؛ این خطای آخر نه تاریخی و مذهبی، بلکه فلسفی است» (همان، ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۰۷) بنا به گفته شلر، خلیات (ethos) مسیحی را نمی‌توان از

تصویر دینی مسیحیان از خدا و جهان جدا کرد و تمام کوشش‌ها برای جدا کردن این دو اساساً اشتباه‌اند؛ چراکه «اخلاق مسیحی باید با مفروض گرفتن قلمرویی روحانی با دین مسیحی پیوند یابد، قلمرویی که ابژه‌ها، محتواها، و ارزش‌هایش نه تنها از حوزه حسیات، بلکه از کل حوزه زندگی برمی‌گذرند». (همان: ۱۰۷) منظور از این حوزه همان است که مسیح از آن به «ملکوت خدا» تعبیر می‌کرد.

مسئله این است که اگر کسی نتواند این نکته را تشخیص دهد که «ملکوت خدا به منزله ترازوی از هستی، مستقل از نظم، قوانین، و ارزش‌های زندگی، به تصور می‌آید که دیگر ترازها همه ریشه در آن دارند و بشر نیز در آن به معنای غایی و ارزش وجود خویش پی می‌برد» (همان: ۱۰۸)، لاجرم ارزش‌های مسیحی را مستند به معیاری می‌کند، که اگر معتبر باشد، در عمل آن ارزش‌ها «همچون ارزش‌های زوال به معنای زیست‌شناختی کلمه جلوه می‌دهد: معیار قرار دادن آن چیزی که بیش از همه به زندگی مدد می‌رساند. تفسیر نیچه نیز همین است». (همان)

خلاصه اینکه، ارزش‌های مسیحی مستند به آن معیاری نیستند که بیش از همه به زندگی مدد می‌رساند. برای نیچه چون یگانه معیار همین است، لاجرم تفسیرش اشتباه از کار در می‌آید. در واقع، او با معیاری به سراغ مسیحیت رفته که آن معیار اساساً در قلمرو مسیحیت یا ملکوت خدا موضوعیت ندارد. برای فرد مسیحی، زندگی به خودی خود، برترین خیر نیست، بلکه تنها از این روی مهم است که صحنه‌ای را بر پا می‌دارد که ملکوت خدا باید بر آن پدیدار شود.

نیچه، مسیحیت را افلاطون‌گرایی برای عوام می‌داند. در افلاطون‌گرایی با این دوگانه‌انگاری مواجهیم که بدن زندان روح است. اما در مسیحیت با این دیدگاه مواجهیم که «بدن شما هیکل روح القدس است که در شما است». (قرنتیان اول، ۶: ۱۹) با این حال بدن چیزی جز یک «هیکل» یا معبد نیست و ارزش غایی را محقق نمی‌کند. لذا می‌خوانیم «هر گاه چشم تو ترا لغزش دهد قلعه کن، زیرا ترا بهتر است که با یک چشم داخل ملکوت خدا شوی». (مرقس، ۹: ۴۷) از این رو، هر گاه صیانت و پیش‌برد زندگی با تحقق ارزش‌های موجود در ملکوت خدا از در تضاد درآیند، زندگی بی‌ارزش و پوچ می‌شود. لذا باید انکارش کرد.

با این تفسیر، طبیعتاً نیچه به این نتیجه رسید که نفس پیش‌فرض گرفتن ترازوی از هستی و ارزش - ملکوت خدا - که از زندگی برمی‌گذرد و نسبتی با آن ندارد باید نشانی از نوعی اخلاق زوال و خواست مرگ باشد. شلر می‌گوید: «نیچه از همان آغاز

مسیحیت را اصولاً نه به منزله یک دین، بلکه به منزله نوعی اخلاق محض همراه با یک توجیه دینی تفسیر می‌کند، و ارزش‌های مسیحی را با معیاری محک می‌زند که خود آن را آگاهانه رد می‌کنند: معیار بیشترین مقدار زندگی». (شلر، ۱۳۸۸: ۱۰۹) پس تمامی فرامین مسیحی را باید در پیوند با ملکوت خدا و شخصیت روحانی انسان در نظر گرفت، و گر نه این فرامین در تضادی اساسی با زندگی قرار می‌گیرند. این همان نکته‌ای است که نیچه در نظر نمی‌گیرد.

نیچه درباره مسیح می‌گوید: «این هرج و مرج طلب قدیس که قوم فرودستان، رانده‌شدگان و گناهکاران و بخش‌های درونی یهودیت را به مقابله با نظم حاکم فرا می‌خواند، به زبانی سخن می‌گفت که گویی می‌توان به انجیل‌ها اعتماد کرد و به خاطر این زبان، اگر امروز نیز زنده بود، او را به سبیری تبعید می‌کردند». (نیچه، ۱۳۸۷: ۷۱) اما به نظر شلر، مسیح نمی‌تواند شورشی و هرج و مرج طلب باشد. او نمی‌خواهد نظم سیاسی جدیدی بر پا کند یا شیوه توزیع اقتصادی اموال را تغییر دهد. او به همه گرایش طبیعی‌ای که موجب بروز خصومت میان انسان‌ها در زندگی خصوصی و عمومی می‌شود گردن می‌نهد. مسیح خواهان تأسیس یک اجتماع جهانی نیست و هیچ «تصوری از برادری همگان در کار نیست، هیچ مطالبه‌ای برای یک‌دست کردن تمایزات ملی از طریق خلق یک اجتماع جهانی، ... هیچ نوع گرایشی به برپایی یک دولت یهودی مستقل یا محقق ساختن هر نوع آرمان‌شهر اجتماعی و سیاسی نیز در کار نیست». (همان: ۱۰۰)

نیچه عقیده داشت که مسیحیت می‌خواهد نیرومندان را در هم بکوبد، می‌خواهد دلیری را از ایشان بگیرد و ضعف را جایگزین آن کند. مسیحیت اعتماد به نفس قدرتمندان را به بی‌قراری و خلجان وجدان بدل کرده است، غریزه‌های والا را زهرآلود کرده و آنان را به بیماری کشانده که اراده به قدرت افراد قوی واژگون شده و بر ضد ایشان به کار افتاده است، چندان که خود را خوار و حقیر می‌پندارند؛ به طور خلاصه، مسیحیت علیه قدرت، سروری و انتقام است. اما تفسیر ژرف‌تر شلر از مسیحیت می‌گوید: «حذف یا تعدیل انتقام، قدرت، سروری، و انقیادی که به عنوان متعلقات یک موجود زنده کامل تصدیق می‌شوند، هیچ ارزشی در بر ندارد. فضیلت همانا در فدا کردن آزادانه این تکانه‌ها نهفته است، فدا کردن اعمالی که تجلی‌بخش این تکانه‌ها هستند، به نفع عمل ارزشمندتر بخشایش و مدارا». (همان، ۱۳۸۸: ۱۱۲)

۴.۲. خطای تاریخی

نیچه مسیحیت را بر پایه قیاس‌های مبهم با برخی شکل‌های جنبش اجتماعی همچون سوسیالیسم یا جنبش‌های دموکراتیک مدرن، تفسیر می‌کند. برای مثال می‌گوید: «آنگاه که مسیحی دنیا را محکوم می‌کند و دشنام می‌دهد و سرکوفت می‌زند، از دل همان غریزه‌ای این کار را می‌کند که کارگر سوسیالیست جامعه را محکوم می‌کند و دشنام می‌دهد». (نیچه، ۱۳۸۸: ۱۳۲) در این تصویر مسیح همچون قهرمانی مردمی می‌نماید، کسی که با سرمایه‌داری مخالف است.

نقد شلر بر نیچه نشان می‌دهد که چقدر نیچه تحت تأثیر برداشت معاصر خویش از مسیح و مسیحیت قرار دارد. شلر می‌گوید: «تصور خود نیچه از مسیحیت به شدت تحت تأثیر این تصویر فراگیر از عیسی [به عنوان قهرمان مردمی] قرار دارد، تصویری که از سوی سوسیالیست‌های مسیحی و غیرمسیحی تبلیغ می‌شد. بنابراین، نیچه گمان می‌کند همان انگیزه‌ها و استدلال‌هایی که او را به مخالفت با سوسیالیسم و کمونیسم مدرن وا می‌دارند، در مورد اخلاق مسیحی و روحیه خاص آن نیز مصداق دارند. اما حمله نیچه همان‌قدر اندک با عیسی و هسته مسیحیت ارتباط دارد، که ستایش آن سوسیالیست‌ها». (شلر، ۱۳۸۸: ۱۱۲) این دومین دلیل شلر، برای برداشت نادرست نیچه از مسیحیت است، فیلسوفی که از لزوم «تاریخی‌اندیشیدن» صحبت می‌کند، خود تغییر شکل‌هایی را که در اخلاق مسیحی رخ داده است یا بده بستان‌های آن با ارزش‌هایی را که از یک زمینه تاریخی یکسره متفاوت برخاسته‌اند، در نظر نمی‌گیرد.

نتیجه‌گیری

کشف بزرگ و تاریخ‌ساز نیچه در روان‌شناسی اخلاق و منشأ داورهای اخلاقی این است که کین‌توزی می‌تواند منبع چنین ارزش‌داوریهایی باشد. اما نیچه دو اشتباه بزرگ در برداشت از مسیحیت داشت: نخست آنکه مسیحیت را با معیار بیشترین مقدار زندگی محک می‌زند، معیاری که مسیحیت خود آن را آگاهانه رد می‌کند، و دیگر آنکه نیچه مسیحیت را با قیاس‌هایی مبهم با برخی شکل‌های جنبش اجتماعی، همچون سوسیالیسم، و دموکراسی تفسیر می‌کند.

حاصل کلام اینکه، توصیف نیچه از محبت و عشق مسیحایی به مثابه «تاجی بر سر آن نفرت» یهودی، نادرست به نظر می‌رسد؛ چراکه محبت مسیحی معطوف به انسان در مقام عضوی از ملکوت خداست و نه «عشقی به تک تک اعضای نژاد بشر».

نیچه این دومی را که ایده‌ای مدرن است و از نظر شلر ریشه در کین‌توزی دارد، با خاستگاه اخلاق مسیحی خلط می‌کند. اخلاق مسیحی ریشه در مهر دارد، نه در کین.

نقد شلر بر دیدگاه‌های نیچه، ژرف، تکان‌دهنده و باطراوت است. شلر بدون هیچ کین‌توزی‌ای با نیچه مواجهه می‌شود و ضعف خوانش او را نشان می‌دهد. با این حال، باید توجه داشت که این حمله همه‌جانبه و نقد، بعضاً بسیار عمیق، نیچه از مسیحیت و تبار ارزش‌های اخلاقی است که راه را برای دفاع شلر از مسیحیت باز می‌کند. بی‌گمان اگر حمله بی‌پروای نیچه به مسیحیت نبود، خبری از این همه برداشت ژرف و بدیع شلر نیز نمی‌بود.

در ابتدای این نوشتار آوردیم که تاریخ مسیحیت، همان تاریخ بسط انتقاداتی است که از آن به عمل آمده است. دینی که از نقد شدن بازماند، از نفس کشیدن نیز بازخواهد ایستاد.

فهرست منابع

۱. شلر، ماکس (۱۳۸۸). *کین‌توزی*، ترجمه: صالح نجفی و جواد گنجی، تهران: نشر ثالث.
۲. کتاب مقدس، عهد جدید.
۳. لوویت، کارل (۱۳۸۷). *از هگل تا نیچه*، ترجمه: حسن مرتضوی، مشهد: نشر نیکا.
۴. نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۸۸). *فراسوی نیک و بد*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم.
۵. ----- (۱۳۸۷). *دجال*، ترجمه: سعید فیروزآبادی، تهران: انتشارات جامی، چاپ دوم.
۶. ----- (۱۳۸۸). *تبارشناسی/اخلاق*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگه، چاپ هشتم.
۷. ----- (۱۳۸۸). *غروب بت‌ها*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگه، چاپ ششم.
۸. ----- (۱۳۸۴). *انسانی، بسیار انسانی*، ترجمه: سعید فیروزآبادی، تهران: انتشارات جامی.
۹. ----- (۱۳۷۸). *زاده قدرت*، ترجمه: مجید شریف، تهران: انتشارات جامی، چاپ سوم.
۱۰. یاسپرس، کارل (۱۳۸۰). *نیچه و مسیحیت*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات سخن.

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی "پژوهش‌های اخلاقی" دانشگاه قم

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی:			
نام سازمان (مخصوص سازمانها):			
شغل، محل کار، سمت:			
میزان تحصیلات و رشته تحصیلی:			
آدرس پستی:			
پست الکترونیک:			
شماره فیش بانکی:	تاریخ فیش بانکی:	تعداد نسخه دریافتی:	شروع اشتراک از شماره:
امضای متقاضی		تاریخ	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

- اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۹۰۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۱۶۰۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۵۰۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای سازمانها (افراد حقوقی): ۱۳۰۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای سازمانها (افراد حقوقی): ۲۴۰۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب فراگیر شماره ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ به شماره شبا ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ IR بانک ملت به نام دانشگاه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی قم، بلوار العدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی ارسال فرمایید. جهت اطلاع بیشتر با تلفاکس ۰۲۵۱-۲۸۵۴۱۲۰-۲۸۵۱۹۱۰ تماس حاصل فرمایید.

The Role of Moral Duty in Medicine, Emphasizing on Greek Views and Care Ethics

| *Ruhullah Chavoshi* |

Some evidences indicate that medicine in Ancient Greece was blended with moral aspects, as if the profession of medicine is not separate from the moral duties in their views. Even if we cannot establish some evidences to prove this claim historically, the observance of moral duties in medicine is our ideal wish today. Nowadays, medicine is considered to be just a job which has nothing to do with ethics and hence to show the necessity of ethics in medicine, we need to argue in different ways. The achievement of this ideal is depend on recognizing a kind of necessary moral dimension in medicine. If we prosper to find out a kind of essential connection between medicine and moral duty we can reach this goal. Since the connection of ethics and medicine is realized just in the context of social communication, we need to go first through the moral demands of social relations and then apply the result to the realm of medicine. Ethical demands of social relations can be sketched by two important theories in ethics. The ethical theory of Plato and Aristotle is based on the right and justice which is the ultimate goal of the moral activities. This theory may be used for sketching the minimum demands of morality in medicine. But the maximum moral demands may be reached in the theory of care ethics. By focusing on the theory, we can find out a kind of essential connection between the professional duty of a physician (to alleviate the pain of the patients) and his moral duty (showing care and sympathy to them).

Keywords: moral dimension, medicine, justice, caring, the golden rule.

Max Scheler's Criticism of Nietzsche's Understanding of Christianity and its Ethics

| *Hamzeh Musavi* |

Nietzsche is one of the greatest critics of Christianity. He regarded Christian ethics to be rooted in Jews' feeling of revenge. According to him, the source of moral evaluations in Christianity is the revenge in the clothes of love. He also blames Christ because of his will to death. Scheler, however, by a deep study of Christianity and the Christ, reveals the weakness of Nietzsche's understanding of Christianity and Christ. According to him, contrary to Nietzsche, Christian ethics is rooted in love not revenge. This paper is going to describe Scheler's criticisms of Nietzsche's understandings of Christianity and Christ.

Keywords: Scheler, Nietzsche, Christ, Christianity, moral values, revenge, love.

6 Abstract

subject-related and object-related distinctions, this article is going to propose a new synthetic model in which the incompatibility of the current model with our considered judgments and moral intuitions is greatly removed. This new synthetic model considers the current model as opposing the intuition in some cases and tries to refine the do/allow distinction in such a manner that stand up to the challenge of counter-examples proposed by extremist consequentialists.

Keywords: consequentialism, non-consequentialism, doing harm, the do/allow distinction, the objective/subjective distinction, the advertent/inadvertent distinction, the careless/ careful distinction.

The Place and the Role of the Heart in Mystical Ethics

| *Fatemeh Ahmadi* |
| *Shahnaz Qahramani* |

Heart is observed as the real essence of human existence by the mystics. Heart is created when the incorporeal part of the human being, spirit, is connected with the implanted soul in the body. In fact, the heart, according to the school of Ibn 'Arabi, is the same as the soul in philosophy, which is elevated to the higher levels of perfection, by which man could gain the position of vicegerency of God. Those who prosper to reach the level of heart are endowed with the divine characters and attributes especially justice and they defend the rights of all humans in terms of their capacity. Anthropomorphic principles are among the most important bases for mystical ethics, which will directly result in some moral conclusions. Among these principles, the position and the role of the heart is of significant importance, to the extent that it is regarded as the prime cornerstone of ethics. This paper after explaining the nature and the reality of the heart in Islamic mysticism explores its effect on the other dimensions of human being, especially in ethical teachings. It also analyses the moral characters that are achieved by this view and thus shows the subtle effects of this view on mystical ethics.

Keywords: heart, mystical ethics, moral teachings, practical mysticism.

Nietzsche's Standard for Evaluating Actions

| *Hosain Khwarazmi* |

Nietzsche, contrary to Socratic view, advocates of instinct instead of reason and hence interprets and evaluates all things in terms of the instinctive human needs. According to him, an action is not assessed in terms of its origins, results, usefulness, or utility. The source of judging an action as good is the ideas of good doers themselves who regarded themselves and their works as good. Nevertheless, it must be noted that the main point here is that the value of an action will always remain unknown (X) and is subject to change.

Keywords: good, instinct, evaluation, perspectivism, masters.

Ahriman was committed to his treaty. From various treaties (speech-treaty, hand-treaty, sheep-treaty, bovine-treaty, people-treaty, and farm-treaty) shahnameh has taken speech-treaty and hand-treaty and added a third kind of treaty to them, writing-treaty. Among the eleven treaties mentioned in Mazdaian texts, the treaty between wives is of least importance regarding to neighbors, relatives etc. and the most important treaty is that between co-religions, but in Shahnameh it is different. In Shahnameh a synthetic set of Mazda worshipping viewpoints and Islamic viewpoints is attributed to the ancient Iran, which is not exactly the same as the beliefs of Mazda worshipers.

Keywords: Avesta, treaty rituals, IzadMihr, IzadBahram, Pahlavi Texts, Shahnameh.

The Principles of Work Ethic from Imam ‘Ali (a) Point of View

MoahmmadAli MashaykhiPur
Mahmud Vaezi
AbdulHadi FiqhiZadeh

Institutionalization of ethics and promotion of its characteristics is among the most basic objectives of the divine prophets. Their efforts in this realm show the importance of ethics and spirituality in personal and social human life. Accordingly, the application of ethics and spirituality to all areas of human life is clearly necessary. Work as a basic element for human perfection, reaches its desired result only after the application of moral necessities and principles to workplace. This paper is planning to recognize, examine, and analyze some of the principles of work ethic by resorting to the Quranic verses and traditions, especially by focusing on the sayings of Imam ‘Ali (a), to pave the way for their proper application to the community.

Keywords: work ethic, Imam ‘Ali (a), Nahj al-Balagheh, applied ethics.

Primarily “Dont’s”: A New Synthetic Model for the Do/Allow Distinction

Shirzad PeikHerfeh

The main reason of non-consequentialists to establish limitations over the moral agent or let him to choose is based on a well-known distinction. By resorting to the distinction between do/allow, they often regard doing harm as an impermissible action which must be limited but allowing it is usually morally permissible. Most of the extremist consequentialists, however, do not accept such a distinction and challenge its criteria. By offering some clever examples, they show both permissible cases of doing harm and impermissible cases of allowing it. I think these counter- examples are not capable of showing the wrongness of the claim of non-consequentialists. They just can show at best that their reason, the do/allow distinction, needs to be examined and refined. Analyzing the incompatibility of the do/allow distinction and adding some moral intuitions and new

Moral Reductionism and the Normativity Challenge

Mortaza FathiZade
Mahdi MohammadiAsl

Moral reductionism attempts to simplify some moral concepts and beliefs into some concrete concepts and beliefs to provide a more clear and verifiable explanations. Reductionism takes place sometimes in the same field and among compatible concepts and beliefs; as in the field of empirical psychology which is under the empirical sciences. In this field, certain psychological findings are simplified into some neurological and biochemical concepts. But sometimes it may be applied to two non-compatible realms, one of which is normative and the other one descriptive. Moral concepts, beliefs, and truths are among the most important normative affairs. Epistemology and semantics are among the normative sciences as well. Contrary to them, naturalistic cognitions are a set of descriptive, non-normative concepts and propositions that their truth may be verified by referring to the objective world providing a causal explanation. Now an important question here is that whether the normativity of normative sciences, especially ethics, is a part of their essence and structure or they are like the other sciences, especially empirical ones, which are non-normative in nature or they could be non-normative. Put differently, is it possible for us to reduce their normative content to a set of non-normative truths? Ethical naturalism as a kind of moral reductionism has asserted that it is possible. In this paper we examine this claim and its efforts and policies for reducing moral facts into non-normative facts.

Keywords: reductionism, naturalistic fallacy, normativity, ethical naturalism, open question, semantic identity, referential identity.

Treaty-Breaking and its Kinds in Shahnameh and Mazda-worship Texts

Hosain Heydari
Muhadditheh QasimPur

In ancient world, when there were no stable political and law institutions among people and societies, treaty and oath with their metaphysical and religious supportive beliefs had a profound role on preserving the moral and social order. The function of treaty in ancient religions of Iran was related to the idea of self-consciousness of the primary elements of nature; as it is seen in believing in Mitra, one of the gods of Hinduism and ancient Iran and rituals like water-ordeal and fire-ordeal. This article is going to report the historical backgrounds of the beliefs formed around the treaty in Vedas, Gathas, new Avesta, and Pahlavi texts and explain its kinds and their characteristics. Then we go through treaty in Shahnameh Ferdowsi. A comparison between Mazdaian texts and Shahnameh around the role of treaty shows that in Mazdaian texts, contrary to Shahnameh, the punishments for treaty-breaking are greatly natural and worldly and the witnesses of these treaties are: Izadan Mihr, Bahram, Rashan, Varuneh, and also water and fire but in Shahnameh, God is the witness and the guarantor of treaties. Commitment to the treaty with Ashavan and Darvand is described as necessary in all these texts; even

Abstracts

Freedom in the Framework of Islamic Rationality

| Ahmad Vaezi |

Prevailing of the principles and values of liberalism over Western public culture and over the international institutions resulted from Western political, economic, and technological authority has created circumstances under which some of Islamic teachings and legal precepts especially concerning freedom of speech, conversion, and sacrilege are challenged. The limitations and punishments enacted for them are also regarded as something “irrational”, against the human honor, and opposed to the human right. These judgments are rooted in the hegemony of contemporary western rationality over the other rational orders. This article, by offering its discussions in three phases: rationality, justification, and truth, is going to show: 1. The Islamic standpoint about freedom must be understood in terms of the framework of Islamic theoretical and practical rationality; 2. Focusing on rationality without going through justification doesn't give any right to criticize the other rational understandings of freedom. Freedom and its limitations is related to both theoretical and practical rationality. Since the origins of rationality in the Islamic thought is greatly different from that of secularism, it must be noted by both parties that they need to have a full understanding of the rational foundations of freedom abstracting from its Islamic or non-Islamic conception. They also need to enter the phase of “justification” and argue about the justifiability of their bases and evidences of their understanding of freedom.

Keywords: rationality, theoretical rationality, practical rationality, freedom, justification, autonomy, objectivity, sacrilege.

The Nature and the Necessity of the Islamic Ethics

| Ahmad Daylami |

Is it necessary for the Islamic moral teachings to provide the essential elements needed for establishing a moral order? Is there any necessity that these elements possess a logical structure? If so, do all moral teachings of primary and secondary Islamic sources enjoy in fact such a logical structure? If not, is there any way to be reached? There are various doubts and debates about these questions explicitly or implicitly. The writer is agreed with those whose answers to these questions are positive. This paper with a metaethical approach is an explanatory introduction to this claim.

Keywords: Islamic ethics, metaethics, normative ethics, training ethic, applied ethics.



Ethical Research

The Quarterly Journal, University of Qom & Association for Islamic Thought.

Vol. 3, No. 4, Summer 2013

Proprietor: Qom University

Chief Director: Reza Haji Ebrahim. Ph.D

Chief Editor: Mohssen Javadi, Ph.D

Board of Writers

Hojatoleslam Alireza Amini, Mohsen Javadi, Ph.D; Ahmad Deilami Ph.D;

Amir Divani, Ph.D; Jafar Shahnazari, Ph.D; Amir Abbas Alizamani Ph.D;

Muhammad Legenhousen, Ph.D; Abdollah Nasri, Ph.D

Internal director and Editorial – board director: Alireza Moazami

Editor: Zeinab Salehi

Translator: Muhammad Rassafi

Administrative Assistant and Typesetting: Hosein Moazami

Note

The Journal Ethical Research accepts papers on the Ethics, Islamic Ethics, applied ethics, comparative ethics, ethical challenges of Modernism and moral training. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Address: Bolward Al-Ghadir, University of Qom, Central Library, Office of the journal.

Tel: 0098-25-32103360

Fax: 0098-25-32103360

Email: ethical.research.qom@gmail.com

This Journal is cooperatively being published by University of Qom and Association for Islamic Thought.
