

فلسفه‌ی اخلاق اسلامی و رابطه‌ی دین و اخلاق:

گفتگو با نشریه‌ی دانشجویی فرد مانا، شماره‌ی ۲، آبان ۱۳۹۲، صص ۹-۱۶

(۱) به عنوان سوال اول لطفاً خصایص و تقسیم‌بندی‌های فلسفه‌ی اخلاق اسلامی را بیان کنید؟

به نام خداوند بخشنده‌ی مهربان. پیش از این که به پرسش شما بپردازم، ناگزیرم درباره‌ی معنای دقیق «فلسفه‌ی اخلاق» توضیحی خدمتان عرض کنم. با توجه به پیشینه‌ی فلسفی خاصی که ما در فرهنگ اسلامی - ایرانی داریم، تعبیر «فلسفه‌ی اخلاق» در عرف فلسفی رایج در میان ما ایرانیان دو معنا می‌تواند داشته باشد: یکی فلسفه‌ی اخلاق به معنای خاص کلمه و دیگری فلسفه‌ی اخلاق به معنای عام کلمه. فلسفه‌ی اخلاق به معنای خاص کلمه، بخشی از فلسفه‌ی اخلاق به معنای عام کلمه است. در این معنا فلسفه‌ی اخلاق غیر از خود اخلاق و غیر از علم اخلاق است. اما فلسفه‌ی اخلاق به معنای عام کلمه شاخه‌ای از فلسفه است که در آن هم به «مبانی» اخلاق پرداخته می‌شود و هم به «خود» اخلاق و هم به «کاربرد» یا «تطبیق» اخلاق. بنابراین، فلسفه‌ی اخلاق به این معنا مشتمل بر علم اخلاق نیز هست، و از سه بخش به نام‌های «فرااخلاق»،^۱ «اخلاق هنجاری»^۲ و «اخلاق کاربردی»^۳ تشکیل می‌شود. فلسفه‌ی اخلاق به معنای خاص کلمه صرفاً معادل فرااخلاق است. فرااخلاق بخشی از فلسفه‌ی اخلاق به معنای عام کلمه است که در آن با استفاده از روش تحقیق در فلسفه درباره‌ی «مبانی» اخلاق تحقیق می‌شود. در مقام پاسخ‌گویی به پرسش‌های شما ناگزیرم این دو معنای فلسفه‌ی اخلاق را از یکدیگر تفکیک کنم.

چنان‌که می‌دانید در ادبیات فلسفی‌ای که ما مسلمانان از فیلسوفان بزرگ خود، مانند بوعلی سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا، به ارث برده‌ایم شاخه‌ای به نام فلسفه‌ی اخلاق وجود ندارد. در عین حال هیچ فرهنگی از مفروضات فرااخلاقی و از اخلاق هنجاری خالی نیست، و این مفروضات و دیدگاه‌های فرااخلاقی و اخلاقی از متون کلاسیکی که درباره‌ی فلسفه و شاخه‌های دیگر دانش در آن فرهنگ نگارش شده قابل استنباط و استخراج است.

فیلسوفان مسلمان با الهام از فلسفه‌ی یونانی، فلسفه، یا به تعبیر آنان حکمت، را به دو شاخه‌ی نظری و عملی، و حکمت عملی را به سه شاخه‌ی فرعی «اخلاق»، «سیاست مدن» و «تدبیر منزل» تقسیم می‌کردند. سیاست مدن به لحاظ معنایی تقریباً معادل فلسفه‌ی سیاست به معنای امروزی کلمه است، و تدبیر منزل نیز تقریباً معادل علم اقتصاد است. اخلاقی که در این تقسیم‌بندی یکی از شاخه‌های حکمت علمی است تقریباً ترکیبی از اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی است.

از برخی از فیلسوفان مسلمان، مانند ابن مسکویه، خواجه نصیر الدین طوسی و ملا مهدی نراقی، تک‌نگاری‌هایی درباره‌ی اخلاق هنجاری به یادگار مانده است. در این کتاب‌ها با قرائت خاصی از اخلاق هنجاری فضیلت‌مدار روبرو هستیم که رنگ و بویی دینی به خود گرفته و با مفروضات و باورهای دینی موزون و هماهنگ شده است. اما بخش اعظم آنچه در جهان مدرن با نام اخلاق هنجاری شناخته می‌شود در فرهنگ اسلامی نام شریعت به خود گرفته است، و علمی که متکفل این نوع خاص از اخلاق هنجاری است فقه نام دارد. البته اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم باید بگوییم که شریعت معجونی از اخلاق و حقوق است.

در باب فرااخلاق یا فلسفه‌ی اخلاق به معنای خاص کلمه، تا آن‌جا که من می‌دانم، تا این اواخر دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان در هیچ کجا به نحو مستقل و تحت عنوان فلسفه‌ی اخلاق مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. بنابراین، برای کشف این دیدگاه‌ها باید به کتاب‌هایی مراجعه کنیم که فیلسوفان مسلمان درباره‌ی منطق کلاسیک نگاشته‌اند. در این کتاب‌ها فصلی وجود دارد که در آن درباره‌ی مواد قضایا بحث می‌شود. در این فصل ماده/ محتوای قضیه به شش نوع تقسیم می‌شود و یکی از این انواع چیزی است که با تعبیر «آراء محموده» یا «تأدیبات اصلاحیه» به آن اشاره شده است. مثالی که برای قضایایی که چنین ماده‌ای دارند زده می‌شود قضایای اخلاقی مشتمل بر حسن و قبح است.

علاوه بر این، در کتاب‌های کلاسیک کلامی نیز به مناسبت بحث از اوصاف و افعال خداوند بحث از سرشت حسن و قبح اخلاقی و این که حسن و قبح ذاتی و عقلی است یا الهی و شرعی / نقلی به میان می‌آید. در کتاب‌هایی که درباره‌ی علم اصول فقه نوشته شده نیز به مناسبت بحث از عقل به عنوان یکی از منابع حکم شرعی و قاعده‌ی ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع بحث از سرشت حکم عقل به خوبی و بدی مطرح می‌شود.

از مجموع این مباحث به اضافه‌ی آنچه در کتاب‌های اخلاقی به نحوی گذرا و ضمنی درباره‌ی مبانی اخلاق آمده این نتیجه بدست می‌آید که در این مورد نمی‌توان دیدگاه فرااخلاقی واحدی را به همه‌ی متفکران مسلمان، اعم از فیلسوفان، متکلمان و فقیهان، نسبت داد. البته برای شرح و توضیح برخی از این دیدگاه‌ها و بیان تفاوت‌شان با یکدیگر می‌توان از تعبیرات و اصطلاحاتی که در فلسفه‌ی اخلاق مدرن رواج دارد بهره گرفت، اما همواره باید به این نکته توجه داشت که چون معمولاً خود پرسش‌های فرااخلاقی به نحو مستقل برای این متفکران مطرح نبوده و چون تنوع و تمایز دقیقی که امروزه بین دیدگاه‌های متنوع در فلسفه‌ی اخلاق وجود دارد پیش چشم آنان قرار نداشته، استفاده از تعبیرات و اصطلاحات فنی رایج در فلسفه‌ی مدرن برای بیان این دیدگاه‌ها به خطای «زمان‌پریشی» نینجامد.

اما نتیجه‌ی این نوع پژوهش‌ها هرچه باشد، این نکته روشن است که به معنای دقیق کلمه نمی‌توان این دیدگاه‌ها را به عنوان «فلسفه‌ی اخلاق اسلامی» مطرح کرد، بلکه درست آن است که برای اشاره به این دیدگاه‌ها از عنوان «فلسفه‌ی اخلاق متفکران مسلمان» استفاده شود.

این که آیا از منابع اولیه‌ی اسلامی، یعنی قرآن و سنت / حدیث، می‌توان نظریه‌ی خاصی را در باب فرااخلاق و به عنوان پاسخ به پرسش‌های فرااخلاقی استنباط کرد و آن را فلسفه‌ی اخلاق اسلامی نامید یا نه بحثی است علی‌حده. یکی از موانعی که بر سر راه این کار وجود دارد این است که آیات و روایات مربوطه در این مورد بر دیدگاه مشخص و واحدی دلالت نمی‌کنند یا چنین دیدگاهی را مفروض نمی‌گیرند، یعنی در این مورد تعارضی درونی میان بخش‌های مختلف قرآن و سنت وجود دارد که بدون حل شایسته‌ی آن نمی‌توان در این مورد نظر یا نظریه‌ای را به اسلام نسبت داد.

اما در مورد اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی، ادبیات بحث در فرهنگ اسلامی در مقایسه با ادبیات مباحث فرااخلاقی نسبتاً غنی‌تر است. در این مورد می‌توان رهیافت‌های متنوعی را از یکدیگر تفکیک کرد؛ مثلاً اخلاق عرفانی با اخلاق فلسفی و کلامی و این دو با اخلاق مبتنی بر قرآن و حدیث تفاوت دارد. معمولاً کتاب‌های اخلاقی‌ای که توسط عارفان و تحت عنوان عرفان عملی نگاشته شده جذابیت و تأثیر بیش‌تری دارد و دل‌چسب‌تر است تا کتاب‌هایی که فیلسوفان و متکلمان تحت عنوان اخلاق نگاشته‌اند. البته، چنان‌که پیش‌تر اشاره کردم، در هر دو مورد معمولاً با قرائت‌هایی از «اخلاق فضیلت‌مدار» سروکار داریم. اما در اخلاق هنجارای‌ای که در فقه و توسط فقیهان بسط و گسترش یافته است نوعاً با قرائت خاصی از اخلاق هنجاری روبرو هستیم که در آن حسن و قبح اخلاقی به مصلحت و مفسده‌ی نوعی و غیبی فروکاسته می‌شود، که عملاً تنها راه کشف آن مراجعه به متون شرعی و اراده‌ی شارع است. از حیث نتیجه‌ی عملی این دیدگاه چندان تفاوتی با نظریه‌ی فرمان الهی ندارد، هرچند به لحاظ تنوریک بین این دو نظریه تفاوت‌هایی وجود دارد. تشابه و تفاوت این دیدگاه‌ها را در اخلاق دین‌شناسی شرح داده‌ام.

۲) آیا در عالم اسلام فلسفه‌ی اخلاقی یافت می‌شود که فرادینی باشد؟ یعنی هیچ جنبه‌ی دینی نداشته باشد؟

اگر مقصودتان از فلسفه‌ی اخلاق «فرااخلاق» است، باید عرض کنم که فرااخلاق حتماً فرادینی است و اصولاً قابلیت ندارد که دینی شود یا دینی باشد. حتا نظریه‌ی فرمان الهی، که می‌گوید خوبی و بدی یا درستی و نادرستی اخلاقی به نحوی از انحاء تابع امر و نهی خدای شارع است، یک نظریه‌ی فرادینی است. زیرا این نظریه پاسخی است به پرسش‌های فرادینی. پرسش از

سرشت مفاهیم و داورهای اخلاقی و مبانی زبان‌شناسانه، وجودشناسانه، معرفت‌شناسانه، روان‌شناسانه و عقلانی اخلاق، پرسشی فرادینی و فرااخلاقی است.

اما اگر مقصودتان فلسفه‌ی اخلاق به معنای اعم کلمه است که شامل اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی نیز می‌شود، باید عرض کنم که بله در عالم اسلام اخلاق هنجاری‌ای یافت می‌شود که فرادینی باشد. معتزله هوادار چنین اخلاقی بودند.

۳) به نظر شما آیا فلسفه‌ی اخلاق اسلامی می‌تواند پویا باشد؟ بدان معنا که فیلسوفان معاصر نظریه‌های اخلاقی جدید بدهند؟ و

اگر پویا نیست به نظر شما با توجه به پشتوانه‌ی فلسفی ما، می‌توان امید به پویاشدن آن داشت؟

پرسش شما دقیق نیست. اگر مقصودتان این است که آیا فلسفه‌ی اخلاق فیلسوفان مسلمان در گذشته پویا بوده یا در حال حاضر پویاست، پرسش‌تان پرسشی تاریخی در باب تاریخ فلسفه‌ی اخلاق در جهان اسلام است، نه در باب خود فلسفه‌ی اخلاق اسلامی. وقتی به این تاریخ مراجعه می‌کنیم با دیدگاه‌های متنوعی روبرو می‌شویم، هرچند تنوع و پویایی این دیدگاه‌ها به تنوع و پویایی دیدگاه‌هایی که در فلسفه‌ی اخلاق مدرن غربی می‌بینیم نیست. علت یا دلیل آن نیز روشن است. تا همین اواخر فلسفه‌ی اخلاق در فرهنگ ما جدی گرفته نمی‌شد، و وقت و انرژی و سرمایه‌های انسانی و اقتصادی که صرف تحقیق در این زمینه می‌شد بسیار ناچیز بود. اینک هم که گروهی آن را جدی گرفته‌اند، بیش‌تر به منظور پاسخ‌گویی به شبهاتی است که پیرامون برخی از برداشت‌ها و قرائت‌های راست‌کیشانه از دین پدید آمده است، تا تحقیق در باب پرسش‌هایی که فی حد نفسه موضوعیت دارند و دانستن پاسخ آن‌ها برای تنظیم روابط جمعی ضرورت دارد. هرچند، خوشبختانه کسانی در حوزه و دانشگاه هستند که فارغ از نقشی که این پرسش‌ها در دفاع از قرائت رسمی از دین دارد به تحقیق در این زمینه مشغولند.

اما اگر مقصودتان این است که فیلسوفان/ متفکران مسلمانی که به مباحث فرااخلاقی می‌پردازند در این مورد بتوانند با متفکران پیشین مخالفت کنند و نظریه یا نظریه‌های نوینی را صورت‌بندی و از آن‌ها دفاع کنند، بله چنین کاری نظراً و عملاً ممکن است.

البته به این نکته نیز باید توجه داشت که حساسیت‌ها و موانع نظری و عملی و نیز هزینه‌های نظریه‌پردازی یا دفاع از نظریه‌های جدید در قلمرو فرااخلاق کمتر است تا حساسیت‌ها و موانع نظری و عملی و هزینه‌های چنین کاری در قلمرو اخلاق هنجاری و کاربردی. زیرا مورد دوم به نوعی حوزه‌ی استحفاظی فقیهان قلمداد می‌شود، و فتوای اخلاقی در این مورد گاهی با فتوای فقهی اصطکاک پیدا می‌کند. در عین حال، به نظر می‌رسد که ظرفیت لازم برای پویایی مورد نظر شما هم در مورد فرااخلاق وجود دارد و هم در مورد اخلاق هنجاری و این ظرفیت به تدریج در حال گسترش است. ضرورت‌ها، مقتضیات و الزامات زیستن در جهان مدرن خود را بر مسلمانان تحمیل کرده است و ما گریزی نداریم از این‌که با مسائل و معضلات این جهان دست و پنجه نرم کنیم. بخشی از این مسائل و معضلات نیز مسائل و معضلات هنجاری‌اند، و مسائل و معضلات هنجاری پاسخ‌های هنجاری کارآمد و روزآمد می‌طلبند. بر این اساس می‌توان گفت که حتی فقیهانی که درصدد کشف پاسخ هنجاری شریعت به این مسائل و معضلات هستند گریزی از این ندارند که از منظر فراققه‌ی نیز به موضوع مورد بحث بنگرند، و نمی‌توانند و نباید داورهای منابع هنجاری دیگر را نادیده بگیرند و در فتوای خود ملحوظ نکنند یا راهی عقلانی برای حل تعارض این داور با برداشت خود از قرآن و سنت پیدا نکنند.

۴) جنابعالی در کتابتان (دین در ترازوی اخلاق)، اخلاق را به دو قسم عمده تقسیم‌بندی کرده‌اید: اخلاق دینی و اخلاق سکولار.

درباره‌ی این تقسیم‌بندی و تعاریفتان از این واژه‌ها کمی توضیح دهید؟

نکاتی که در این مورد در کتاب مذکور مطرح شده فشرده است و اجمال دارد. در این جا می‌کوشم برخی از آن نکات را با شرح و بسط بیش‌تری مطرح کنم. پیش از هر چیز باید بگویم که اینک دوگانه‌ی «سکولار»/ «دینی» را نمی‌پسندم، و به جای آن ترجیح می‌دهم از دوگانه‌ی «فرادینی»/ «دینی» استفاده کنم. در ویرایش جدید کتاب مذکور هم دلیل این رجحان را توضیح

داده‌ام و هم معنای گوناگونی را که تعبیر «اخلاق دینی» و «اخلاق فرادینی» بر آن دلالت می‌کند تعریف کرده‌ام. به خاطر کمبود جا در این‌جا به ذکر این معناها اکتفا می‌کنم.

«اخلاق فرادینی» دو معنای متفاوت دارد. این دو معنا بشرح زیرند:

- (۱) نظریه‌ای فرااخلاقی در باب «سرشت» اخلاق و «سرچشمه‌ی» ارزش‌ها و الزامات اخلاقی که می‌گوید: «اخلاق مقوله‌ای فرادینی است». بر اساس این نظریه، اصول بنیادین اخلاقی «مستقل» از دین هستند و از جایی بیرون از دین/ورای دین سرچشمه می‌گیرند، یعنی تابع اراده‌ی «خدای شارع» نیستند، یا نه تنها «مستقل» از دین که «مقدم» بر آن‌اند.
- (۲) نظریه‌ای در «اخلاق هنجاری» که متضمن اصل یا مجموعه‌ای از اصول بنیادین اخلاقی است پیش از تطبیق آن‌ها بر قلمرو دین و پیش از ترکیب‌شان با باورهای دینی.

از سوی دیگر، «اخلاق دینی» چهار معنای متفاوت دارد. این معناها بشرح زیرند:

- (۱) نظریه‌ای «فرااخلاقی» در باب «سرشت» اخلاق و «سرچشمه‌ی» ارزش‌های اخلاقی که می‌گوید: «اخلاق مقوله‌ای دینی است». این نظریه کل اخلاق را بخشی از دین/ زیرمجموعه‌ی دین قلمداد می‌کند، یعنی کل باورها/ احکام اخلاقی را در ذیل باورها/ احکام دینی طبقه‌بندی می‌کند. اخلاق دینی بدین معنا یعنی وابستگی «کامل» اخلاق به دین و نفی کامل امکان یا وجود اخلاق فرادینی. این نظریه‌ی فرااخلاقی هم «استقلال» اخلاق از دین را انکار می‌کند و هم به طریق اولی «تقدم» اخلاق بر دین را.

- (۲) نظریه‌ای در «اخلاق هنجاری» که در زبان دین/ فرهنگ اسلامی «شریعت» نامیده می‌شود، و عبارت است از مجموعه‌ای از اصول و قواعد هنجاری که بالمآل از اراده‌ی «خدای شارع» سرچشمه می‌گیرند.

- (۳) بخشی از اخلاق فرادینی به معنای دوم کلمه که به صراحت مورد «تأیید» دین/ «امضای» خدای شارع قرار گرفته، و از این طریق از پشتوانه‌ی روان‌شناختی/ ضمانت اجرایی جدیدی برخوردار شده است؛ البته این پشتوانه غیر از پشتوانه‌ی مستقل/ فرادینی‌ای است که اخلاق فرادینی به معنای دوم کلمه فی حد نفسه و با صرف نظر از دین از آن برخوردار است. مثالی که برای این معنا از اخلاق دینی می‌توان ذکر کرد، وجوب شرعی عدالت و حرمت شرعی ظلم، و نیز وجوب شرعی برگرداندن امانت به صاحب آن است. البته این مثال‌ها از باب نمونه در این‌جا ذکر شده‌اند و تعدا آنها بسیار بیش‌تر از این است.

- (۴) بخش یا نوع خاصی از اخلاق هنجاری که از رهگذر «تطبیق» اصول اخلاق فرادینی به معنای دوم کلمه بر قلمرو دین و «ترکیب» این اصول با باورهای دینی بدست می‌آید، و درحقیقت زیرمجموعه‌ی اخلاق فرادینی به معنای دوم کلمه است. اخلاق دینی به این معنا حاوی برخی از «فروع» اخلاقی است که «اشتقاقی»^۵ اند، یعنی از ترکیب «اصول» اخلاق فرادینی به معنای دوم کلمه با باورهای دینی استنتاج می‌شوند.^۶ برای مثال، وجوب اخلاقی اطاعت از دستورات خدای شارع و وجوب اخلاقی بجای آوردن شکر خداوند هر دو از وظایف اشتقاقی اخلاقی‌اند که از رهگذر تطبیق/ ترکیب اصل اخلاقی وجوب شکر منعم بر/ با باورهای دینی بدست می‌آیند.

۵) اخیراً یکی از استادان فلسفه اسلامی در نشستی اینگونه عنوان کرده‌اند که فقیهان عالم اسلام در این مورد توافق دارند که تا قیامت واقعه‌ای برای بشر اتفاق نمی‌افتد مگر آنکه فقه در آنجا حکمی داشته باشد. ایشان همچنین بیان داشته‌اند که یکی از دلایل اینکه متفکران مسلمان - در مقایسه با دیگر شاخه‌های علمی - کم‌تر به حوزه‌ی اخلاق پرداخته‌اند نسبت آن با شریعت بوده است. سوالی که این‌جا مطرح می‌شود این است که آیا تفاوتی میان اخلاق و فقه است؟ و موارد تمایز اخلاق فقهی و اخلاق فرادینی چیست؟

حق با ایشان است. عموم فقیهان در مورد قلمرو فقه چنین پیش‌فرضی دارند. این پیش‌فرض را در کتاب اخلاق دین‌شناسی نقد کرده و نادرستی آن را نشان داده‌ام. در مورد نحیف بودن اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق در فرهنگ اسلامی نیز یکی از

تبیین‌های موجه همین است که لاغری اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق نتیجه‌ی فربه‌ی بیش از حد یا رشد سرطانی فقه است. فقیهان مسلمان نوعاً بر این باورند که فقه جایگزین اخلاق است و اصولاً آمده که مسلمانان را از اخلاق بی‌نیاز کند. اما به نظر من این مشکل بیش‌تر از آن‌که از نسبت اخلاق با شریعت سرچشمه بگیرد از تلقی مسلط در فرهنگ اسلامی درباره‌ی این نسبت و به تبع آن از تلقی مسلط درباره‌ی نسبت علم اخلاق با علم فقه سرچشمه می‌گیرد. یعنی به نظر بنده، عموم مسلمانان اعم از فقیهان و غیر فقیهان تلقی روشن و منقحی از ربط و نسبت دین/شریعت و اخلاق ندارند.

علم فقه و علم اخلاق از جهاتی به یکدیگر شباهت دارند، اما نه جایگزین یکدیگرند و نه عین یکدیگر. این دو رشته‌ی علمی از این نظر به یکدیگر شباهت دارند که هر دو درباره‌ی افعال ارادی و اختیاری داوری هنجاری/ارزشی می‌کنند، یعنی موضوع هر دو داوری هنجاری در باب افعال ارادی و اختیاری است. اما هم قلمرو این دو علم کاملاً بر یکدیگر منطبق نیست، و هم سرشت هنجارهای شرعی، که موضوع فقه است، غیر از سرشت هنجارهای اخلاقی است، که موضوع اخلاق است، و هم منبع و روش تحقیق در این دو علم با یکدیگر تفاوت‌های چشم‌گیر و غیر قابل چشم‌پوشی دارد.

البته تعیین ربط و نسبت دقیق فقه و اخلاق در گرو دیدگاهی است که شخص در فرااخلاق در باب سرشت و سرچشمه‌ی هنجارهای اخلاقی و ربط و نسبت دین و اخلاق مفروض می‌گیرد. این‌که آیا این دو علم کاملاً از یکدیگر مستقل و بی‌نیازند یا عین یکدیگرند یا یکی از آن‌ها تابع دیگری است، از فروعات بحث از رابطه‌ی دین و اخلاق است، که به خاطر گستردگی و تنوع دیدگاه‌های موجود در این‌جا نمی‌توان بدان پرداخت. دیدگاه شخصی نگارنده در این مورد که در دو کتاب دین در ترازوی اخلاق و اخلاق دین‌شناسی شرح و بسط یافته این است که اخلاق مقدم بر دین است، و دین و به تبع آن دین‌شناسی، صرفاً تا آن‌جا موجه و قابل دفاع عقلانی است که چارچوب اخلاقی خود را نقض نکند. یکی از پیامدهای مهم این دیدگاه راه‌حل شایسته‌ی تعارض دین و اخلاق است که در دو کتاب مذکور بدان پرداخته‌ام.

به عنوان یک مثال مشخص می‌توان ناسازگاری احکام فقهی با حقوق بشر را در نظر گرفت. در فقه موجود حقوق بشر از آن نظر که بشر است به رسمیت شناخته نمی‌شود. اما اگر بپذیریم که این حقوق بنیانی اخلاقی دارند و از ملاحظات اخلاقی سرچشمه می‌گیرند، در این صورت با موردی از تعارض فقه و اخلاق یا به تعبیر شما تفاوت اخلاق دینی و اخلاق فرادینی روبرو هستیم که برای برطرف کردن آن باید چاره‌اندیشی کنیم. کسانی که هم دل در گرو دین دارند و هم دل در گرو اخلاق نمی‌توانند با این تعارض سر کنند. برای حل این تعارض شخص نیازمند یک تئوری است؛ تئوری‌ای که بیانگر موضع او در باب ربط و نسبت دین و اخلاق است. اگر کسی در رتبه‌ی سابق بپذیرد که دین چارچوبی اخلاقی دارد، ناگزیر خواهد شد تقدم حقوق بشر بر فتوای فقهی را هم بپذیرد. اما اگر کسی در رتبه‌ی سابق مفروض بگیرد، چنان‌که عموم فقیهان مسلمان و سنتی مفروض می‌گیرند، که شریعت جایگزین اخلاق است، در این صورت حقوق بشر را صرفاً تا آن‌جا خواهد پذیرفت که با برداشت و تفسیر او از معنای ظاهری قرآن و سنت سازگار باشد.

۶) رابطه‌ی انواع اخلاق دینی و سکولار را با دیدگاه‌های درون‌گرا و برون‌گرا توضیح دهید. یعنی می‌خواهیم بدانیم عامل توجیه

و تبیین اخلاق دینی و سکولار چیست؟

دوگانه‌ی درون‌گرایی و برون‌گرایی در شاخه‌های مختلف فلسفه مانند فلسفه‌ی اخلاق، معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی ذهن به کار می‌رود، اما در هر مورد معنای خاصی دارد. من مفروض می‌گیرم که در این سؤال مقصود شما درون‌گرایی و برون‌گرایی در اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق است. اختلاف درون‌گرایان و برون‌گرایان اخلاقی را به این صورت می‌توان توضیح داد: در حالی که درون‌گرایان بر این باورند که توجیه اخلاقی یک کنش برای برانگیختن کنشگر به انجام آن کفایت می‌کند، یعنی دلایلی که یک کنش را از نظر اخلاقی توجیه می‌کنند می‌توانند نقش دلایل برانگیزاننده را هم بازی کنند، برون‌گرایان بر این باورند که

توجیه اخلاقی یک کنش برای برانگیختن کنشگر به انجام آن کفایت نمی‌کند و انگیزه‌ی عمل اخلاقی از بیرون اخلاق تأمین می‌شود.

در کتاب دین در ترازوی اخلاق پنج تقریر متفاوت از اخلاق دینی به معنای اول کلمه را بررسی و نقد کرده‌ام. یکی از این تقریرها تقریر روان‌شناسانه است که بر اساس آن انگیزه‌ی عمل اخلاقی صرفاً از رهگذر باورهای دینی تأمین می‌شود. در نقد این نظریه گفته‌ام که این تقریر برون‌گرایی اخلاقی را مفروض می‌گیرد، یعنی در واقع نوعی برون‌گرایی اخلاقی است. معنای این سخن این است که هیچ رابطه‌ی مستقیم و ضروری‌ای میان اخلاق دینی و اخلاق فرادینی با درون‌گرایی و برون‌گرایی اخلاقی وجود ندارد، یعنی هم هواداران اخلاق دینی می‌توانند درون‌گرا یا برون‌گرا باشند و هم هواداران اخلاق فرادینی، و عملاً نیز چنین است. سایر تقریرهای اخلاق دینی برون‌گرایی را مفروض نمی‌گیرند. اخلاق فرادینی نیز تقریرهای درون‌گرایانه و برون‌گرایانه دارد. به عنوان مثال، مایکل اسمیت و دیوید برینک هر دو از هواداران اخلاق فرادینی هستند، اما اولی درون‌گرا و دومی برون‌گراست.

۷) در صورت عدم باور به وجود خداوند و جهانی دیگر که هر فردی سزای اعمال نیک و بد خود را در آن ببیند، آیا می‌توان به نحوی موجه از نظام اخلاقی عالم سخن گفت؟ یعنی آیا می‌توان مدعی شد که مثلاً ساز و کار عالم به گونه‌ای است که افراد در همین عالم پاداش و کیفر اعمال‌شان را می‌بینند؟

پاسخ این سؤال بستگی دارد به دیدگاه شخص در باب سرشت قوانین اخلاقی و این‌که این قوانین از چه راهی قابل کشف‌اند و نیز این‌که باور به حاکمیت این قوانین بر این عالم از چه راهی قابل توجیه است. در واقع وقتی از نظام اخلاقی عالم سخن می‌گوییم نوعی رفتار و واکنش اخلاقی را به عالم نسبت می‌دهیم. مثلاً مولانا وقتی می‌گوید: «این جهان کوه است و فعل ما ندا/ سوی ما آید نداها را صدا»، مفروض گرفته است که این جهان موجودی زنده و واجد درک و شعور و انتخاب و اختیار است که در برابر هر کنشی واکنش مناسب آن را انجام می‌دهد.

به تعبیر دیگر، کسانی که به وجود و حاکمیت نظامی اخلاقی بر این عالم باور دارند به نوعی رابطه‌ی علی و معلولی میان کنش‌های ارادی و اختیاری آدمیان و واکنش‌های ارادی و اختیاری محیط نسبت به این کنش‌ها باور دارند. شناخت سرشت و وجود چنین نظامی، به فرض وجود، علی‌الاصول از دو راه متفاوت قابل حصول است: یکی از راه دلیل (اعم از شهود / تجربه و استدلال) و دیگری از راه گواهی دیگران.

در پرتو این توضیحات می‌توان گفت که باور به نظام اخلاقی عالم در چارچوب جهان‌بینی دینی، یعنی باور به وجود خداوند و زندگی پس از مرگ بسیار سراسر است و روشن است. اساساً عدالت یا سایر فضایل اخلاقی خداوند مقتضی وجود چنین نظامی است. اما توجیه چنین باوری در خارج از این چارچوب مشکل است، هرچند غیر ممکن نیست. این بستگی دارد به پیش‌فرض‌های وجود‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ی فرد از یک طرف و دیدگاه او درباره‌ی سرشت نظام اخلاقی مورد بحث از طرف دیگر. اگر نظام اخلاقی مورد بحث جزء تار و پود عالم طبیعت باشد، طبیعتاً از راه تجربه‌ی حسی و مطالعات تجربی باید بتوان وجود آن را کشف و باور به آن را توجیه کرد. اما در این فرض، موارد نقض این ادعا هم فراوان است.

این موارد نقض برای کسانی که به وجود خدا و زندگی پس از مرگ باور دارند مشکلی ایجاد نمی‌کند، زیرا مقصود آنان این نیست که هرکس که کار نیک یا بدی در این دنیا بکند پاداش یا مجازات مناسب آن را در همین دنیا خواهد دید، یا اگر هم مقصودشان چنین چیزی باشد، پاداش و مجازات مناسب مورد نظر آنان اعم از پاداش و مجازات طبیعی و معنوی است. مولانا در یکی از قصه‌های مثنوی به همین نکته اشاره می‌کند. این قصه درباره‌ی شخصی است که گناه می‌کرد و در عجب بود از این‌که چرا خدا بلائی بر سر او نمی‌آورد. مولانا می‌گوید: این شخص از این نکته غافل بود که مجازات و مکافات او این بود که ذوق عبادت از او گرفته شده بود و او در اثر گناه شیرینی عبادت را نمی‌چشید.

در عین حال می توان گفت که طبیعت گرایی رادیکال و مضیق برای پذیرش سازوار باور به وجود نظام اخلاقی عالم ظرفیت لازم را ندارد. اساساً انواع خاصی از طبیعت گرایی / علم پرستی از توجیه ارزش های اخلاقی عاجزند، تا چه رسد به توجیه باور به وجود و حاکمیت نظام اخلاقی بر عالم طبیعت.

۸) شما روش درست شناخت حکم ناظر آرمانی را سازگار کردن مضمون وحی با حکم عقل می دانید، درباره ی این فرایند کمی بیشتر توضیح دهید؛ منظورتان از وحی و از عقل چیست؟ آیا با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی مختلف، احکام این عقل متفاوت، و در نتیجه احکام اخلاقی متفاوت نمی شود؟ یعنی امر واحدی در مکان X تفسیری متفاوت با مکان Y می تواند داشته باشد؟

پرداختن به سرشت عقل و سرشت وحی فراتر از ظرفیت این گفتگوست. من در جاهای دیگر، از جمله در درس گفتارهای معنویت قدسی به تفصیل به این موضوع پرداخته ام. اما اجمالاً عرض می کنم که در چارچوب جهان بینی دینی و خدا باورانه باید بپذیریم که خدا ناظر آرمانی است. در این صورت این سؤال مطرح خواهد شد که «حکم اخلاقی این خدا را از چه راهی می توان کشف کرد؟». پاسخی که من به این پرسش داده ام این است که حکم این خدا را از طریق ترکیب و سازگار کردن قرائن و شواهدی که منابع و مجاری مختلف معرفت، از جمله عقل و وحی، در اختیار ما قرار می دهند می توان کشف کرد. به تعبیر روشن تر برای کشف حکم خدای اخلاق / اخلاقی ما ناگزیریم تعارض عقل و وحی را به نحوی شایسته حل و فصل کنیم. اما تعارض عقل و وحی چیزی نیست مگر تعارض دلایل عقلی بیانگر حکم عقل و دلایل نقلی بیانگر حکم وحی. بنابراین، این تعارض معرفت شناسانه است، نه وجود شناسانه یا حقوقی و تعارض معرفت شناسانه حل معرفت شناسانه می طلبد. معرفت شناسی به ما می گوید که در تعارض دلایل قوی تر باید مقدم داشته شود، زیرا اگر ما دلیل قوی تر را مقدم بدانیم احتمال تقرب مان به حقیقت بیش تر خواهد بود.

اما در مورد بخش دوم پرسش شما باید عرض کنم که ثبات و تغییر حکم عقل در شرایط مختلف بستگی دارد به سرشت حکم مورد نظر. اگر حکم مورد نظر مطلق باشد، طبیعتاً با تغییر شرایط تغییر نخواهد کرد. اما اگر وابسته به بافت و سیاق باشد، با تغییر آن بافت یا سیاق تغییر خواهد کرد. به تعبیر دیگر، برخی از شرایط اجتماعی در حکم عقل / اخلاق نقش دارند، زیرا این شرایط از نظر اخلاقی اهمیت دارند و به اصطلاح یکی از ویژگی های خوب ساز و بد ساز یا درست ساز و نادرست سازند. از منظر اخلاقی ویژگی های واقعی به دو دسته ی اخلاقاً مربوط و اخلاقاً نامربوط تقسیم می شوند و شرایط اجتماعی نیز چنین اند. تغییر حکم همواره تابع تغییر موضوع است. اگر با تغییر شرایط اجتماعی موضوع عوض شود، حکم عقل / اخلاق درباره ی این موضوع جدید نیز غیر از حکم عقل / اخلاق درباره ی موضوع قبلی خواهد بود. اما اگر موضوع همان موضوع قبلی باشد، حکم آن نیز همان حکم قبلی است.

۹) و به عنوان سوال آخر که شاید ابتدایی ولی در عین حال اساسی به نظر می رسد: راه های عملی شدن نظریه های اخلاقی چیست؟ آیا نظریه های اخلاقی فایده عملی هم دارند یا این که صرف نظریه هستند؟

اولاً نظریه از عمل جدا نیست. زیرا هر نظریه ای پیامدهای عملی خاصی دارد. بنابراین، به گمانم بهتر است بپرسیم که اولاً آیا نظریه ی اخلاقی فایده ی خاصی را که از آن انتظار می رود دربر دارد یا نه؟ و ثانیاً آیا فایده ی نظریه های مختلف اخلاقی مختلف است؟ این در صورتی است که ما اصل وجود نظریه ی اخلاقی و نقش ضروری آن در راهنمایی عملی را بپذیریم. برخی از فیلسوفان اخلاق چنین چیزی را از بیخ و بن انکار می کنند. اما به گمانم می توان از منزلت و ضرورت نظریه در قلمرو اخلاق دفاع کرد و نقش انکارناپذیر آن را در داوری اخلاقی و راهنمایی عملی نشان داد، هر چند نباید به این پندار دامن زد که نظریه ی اخلاقی بیانگر تمام آن چیزی است که تجربه ی اخلاقی زیستن دربر دارد یا همه ی آن چیزی که شخص برای اخلاقی زیستن نیاز دارد این است که نظریه ای را بپذیرد و رفتار خود را بر اساس آن تنظیم کند.

اخلاق و زندگی اخلاقی غنی‌تر از نظریه‌ی اخلاقی و زیستن بر اساس این نظریه است. نظریه‌ی اخلاقی در واقع تلاش فیلسوفان اخلاق برای صورت‌بندی زندگی اخلاقی است، اما نسبت آن با حقیقت، مانند نسبت تمام نظریه‌های دیگر با حقیقتی است که آن نظریه‌ها در صدد بیان آن و صورت‌بندی آن در قالب زبان و مفاهیم‌اند. حقیقت همواره از صورت ذهنی آن حقیقت در ذهن آدمیان بزرگ‌تر، پیچیده‌تر و غنی‌تر است، خواه آن حقیقت حقیقتی اخلاقی باشد خواه حقیقتی از سنخی دیگر. از شما و همکاران‌تان بابت فرصتی که در اختیار بنده نهادید و بابت پرسش‌های خوب و عمیق‌تان سپاسگزارم.

1. Metaethics
2. Normative ethics
3. Applied ethics
4. derivative

° می‌توان گفت که بر اساس معنای چهارم، اخلاق دینی «بخشی» از اخلاق فرادینی است، یعنی دین اگرچه نقشی در اصل اخلاق ندارد، از رهگذر ایجاد شرایط و موضوع ارزش‌های اخلاقی فرادینی «قلمرو» اخلاق را توسعه می‌دهد. بدیهی است که توسعه‌ی قلمرو اخلاق توسط دین اخلاق را به مقوله‌ای دینی بدل نمی‌کند، و با فرادینی بودن اخلاق سازگار است.