

بایسته‌های آموزش و پژوهش اخلاق در ایران معاصر^۱

استاد مصطفی ملکیان

۲۲ آبان ۱۳۹۵ - سخنرانی در جمع دانشجویان و طلاب قم

تبیین موضوع بحث

موضوعی که برای من مقرر کرده بودند درباره بایسته‌های آموزشی و پژوهشی اخلاق‌شناسی به طور کلی در ایران کنونی بود. لابد مرادشان از اینکه گفته‌اند «در ایران کنونی» صرفاً این نبوده است که به هر حال همه کارهایی که در زمینه اخلاق‌شناسی و اخلاق‌پژوهی در جهان صورت می‌گیرد طبعاً باید در ایران هم بازتاب پیدا کند. احتمالاً بیشتر ذهنشان معطوف به این بوده است که شاید مسائلی هست که اختصاص به خود ما دارد، که این حتماً از شمول آن حکم کلی درباره بایسته‌های اخلاق‌شناسی و اخلاق‌پژوهی کل جهان بیرون می‌رود. من این را در نظر می‌گیرم؛ و الا اولین بایسته اخلاق‌شناسی و اخلاق‌پژوهی، چه در زمینه آموزش و چه در زمینه پژوهش، لابد این است که ما همه کارهایی را که دیگران در این زمینه انجام داده‌اند خودمان هم به ایران انتقال دهیم و احیاناً «تکمیل»، «تصحیح»، و «تعمیق» کنیم و «توسعه» دهیم، که این البته در باب هر کشوری صادق است و به ما ایرانیان اختصاص ندارد. یعنی در هر کشوری این سخن مصداق دارد که خوب است فرهیختگان آن کشور و آن جامعه تحقیقاتی را که در سرتاسر دنیا انجام گرفته است، مثلاً در زمینه اخلاق‌شناسی و اخلاق‌پژوهی، به جامعه خودشان انتقال دهند و بعد بعضاً «تصحیح»، «تکمیل» و «تعمیق کنند» یا بعضاً «توسعه» دهند. این چهار کار را می‌شود کرد. ولی در ایران ما هم، به خصوص شاید بعضی از کارهای خاص را باید کرد که این کارها الزاماً در باب همه جوامع جهان صدق نمی‌کند، بلکه در باب ایران و احیاناً کشورهای مثل ایران صدق می‌کند. این کارها باید صورت بگیرد. من در باب این کارها چند فقره را یادداشت کرده‌ام که خدمت

۱. منتشر شده در کانال تلگرامی استاد ملکیان به نشانی (<https://telegram.me/mostafamalekian>)

دوستان عرض می‌کنم. اینها به تعبیری که دوستان گفته‌اند هم بایسته‌های آموزشی‌اند و هم بایسته‌های پژوهشی.

۱. دو معادله نادرست مؤثر در لو‌ث‌شدن اخلاق

۱.۱. یکی گرفتن اخلاق با حقوق؛ خطای دانشگاهیان

اولین نکته‌ای که در ایران ما بعد از جمهوری اسلامی اهمیت بسیار پیدا کرده، و اختلاط‌ها و التباس‌ها و اشتباه‌های فراوانی پدید آورده است (و کار امثال ما است که از این اختلاط‌ها و التباس‌ها و اشتباه‌ها جلوگیری کنیم) این است که از اوایل انقلاب، مخصوصاً از دهه دوم انقلاب که فلسفه اخلاق و اخلاق‌شناسی در فرهنگ ما شناخته شد، هر وقت سمینار، کنگره یا کنفرانسی درباره اخلاق برگزار می‌شود فوراً دو معادله نادرست برقرار می‌شود. به نظر من، تقصیر یکی از این معادلات بیشتر به عهده دانشگاهیان ما است؛ و تقصیر معادله دیگر هم بیشتر معطوف به روحانیان ما است؛ و این دو معادله باعث می‌شود اصلاً اخلاق در این میان ملوث و مشوه شود و از دست برود. مثلاً فرض کنید کنگره، کنفرانس یا سمیناری می‌خواهد در باب اخلاق پزشکی به عنوان یک رشته از اخلاق کاربردی برگزار شود. به نظر من، نخستین چیزی که به دلیل ناآگاهی دانشگاهیان ما از کم و کیف داستان اتفاق می‌افتد این است که تا گفته می‌شود اخلاق پزشکی به ذهنشان می‌آید که اخلاق پزشکی همان حقوق پزشکی است و بنابراین در کنفرانس و سمیناری که درباره اخلاق پزشکی است تمام بحث‌ها حول این می‌چرخد که: آیا از لحاظ قانونی فلان حق را برای پزشکان قائل شویم یا نه؟ آیا مثلاً اگر پزشکی سقط جنین کرد از لحاظ حقوقی مؤاخذ و معاقب است یا مؤاخذ و معاقب نیست؟ آیا پزشکان وظیفه دارند بیماری را با تفصیل هرچه تمام‌تر برای خود بیمار توضیح دهند یا باید از این کار منع قانونی شوند؟ یعنی مثل این است که اخلاق پزشکی با حقوق پزشکی معادل گرفته شده است؛ یعنی با قوانین کشور درباره صنف پزشکان یا احیاناً صنف پزشکان و پرستاران و بیمارستاندارها و بیماران. یعنی اخلاق فوری احاله و ارجاع و تحویل به حقوق می‌شود. به نظر من، حقوق‌دانان کشور ما و به تعبیری باید گفت فیلسوفان حقوق، همیشه ناتوان بوده‌اند از اینکه بین اخلاق و حقوق تفکیکی قائل شوند. متوجه نبوده‌اند که حقوق و قانون یکی از منابع هنجارگذار اجتماعی است و اخلاق یکی دیگر از منابع هنجارگذار

اجتماعی. شش منبع هنجارگذار اجتماعی عبارت‌اند از: حقوق، اخلاق، آداب و رسوم و عرف و عادات، مناسک و شعائر دینی، زیبایی‌شناسی، و مصلحت‌اندیشی. یعنی این شش منبع به ما باید و نباید القا می‌کنند ولی شش پدیده‌اند که البته احیاناً داد و ستدهایی با هم دارند. اما بالأخره داد و ستد بین دو موجود صورت می‌گیرد نه یک موجود. اگر اخلاق با حقوق داد و ستد دارد معنایش این است که اولاً اخلاق غیر از حقوق است و حقوق غیر از اخلاق است. اما چون این تفکیک صورت نگرفته است فوراً اخلاق پزشکی به حقوق پزشکی و مسائل قانونی مربوط به پزشکی تبدیل می‌شود و تا اخلاق پزشکی به حقوق پزشکی تبدیل شد فوراً روحانیان سر می‌رسند و می‌گویند حقوق پزشکی هم که همان فقه پزشکی است و باز خطای دومی را مرتکب می‌شوند که گویا حقوق همان فقه است.

۱.۲. یکی گرفتن حقوق با فقه؛ خطای روحانیان

«حقوق» هم از هر لحاظ که شما تصور کنید با «فقه» فرق می‌کند؛ این دو از لحاظ «موضوع»، «روش» و «غایت» با هم فرق می‌کنند. تجربه من در این سال‌ها (که البته خودم به‌ندرت در چنین برنامه‌هایی شرکت می‌کنم، چون می‌دانم سرنوشت این کنفرانس‌ها و کنگره‌ها چیست) این است که می‌بینید هر چیزی با اخلاق شروع می‌شود و به فقه می‌انجامد. چون ابتدا اخلاق مساوی با حقوق تلقی می‌شود که خطای بزرگی است. سپس چون ما مسلمانیم فکر می‌کنند حقوق ما هم همان فقه ما است. بنابراین ما دیگر اخلاق پزشکی پیدا نمی‌کنیم. فقه پیدا می‌کنیم. آنگاه فقها سر می‌رسند و تعدادی حدیث (که معلوم نیست سندش چیست و درجه اعتبارش چقدر است) نقل می‌کنند و بعد کل داستان اخلاق پزشکی به چند حدیث و حکم فقهی تبدیل می‌شود؛ و فکر می‌کنیم ما اخلاق پزشکی داریم. بنابراین، نخستین چیزی که درباره بایسته‌های آموزشی و پژوهشی به نظر من می‌آید این است که اخلاق‌پژوهان باید بتوانند با کارهای آموزشی و پژوهشی نشان دهند که اخلاق غیر از حقوق است و حقوق غیر از مناسک و شعائر فقهی؛ کمااینکه اینها با آداب و رسوم و عرف و عادات اجتماعی و چیزهای دیگر هم نباید خلط شوند. این کار در کشور ما صورت نگرفته است و هنوز برای خیلی‌ها عجیب است که بگوییم این کار از لحاظ اخلاقی این حکم را دارد، ولی از لحاظ فقهی حکم دومی دارد و از لحاظ قانونی و حقوقی حکم سومی دارد.

فکر می‌کنند اینها نمی‌توانند چند حکم داشته باشند؛ با اینکه بسیاری از اوقات مثلاً ما از لحاظ حقوقی کاری را نادرست می‌دانیم اما از لحاظ اخلاقی درست می‌دانیم. مثلاً: عصیان مدنی یعنی چه؟ عصیان مدنی وقتی است که من شهروند به نام اخلاق در برابر قانون می‌ایستم. پس معلوم می‌شود گاه اخلاق و قانون در مسئله واحدی در دو جهت مختلف سیر می‌کنند. اگر اخلاق غیر از قانون و قانون غیر از اخلاق نبود پدیده‌ای به نام نافرمانی مدنی یا عصیان مدنی (که مثلاً کسی مثل هنری دیوید ثورو (Thoreau David Henry) یا رالف والدو امرسون (Ralph Waldo Emerson) در نیمه دوم قرن نوزدهم آمریکا ادعا کرده‌اند) اصلاً معنا نداشت. عصیان مدنی و نافرمانی مدنی معنایش این است که شهروند احساس می‌کند قانون و حقوق او را به کاری الزام می‌کند که وجدان اخلاقی‌اش می‌گوید این کار درست نیست. آن وقت به نام اخلاق و به طرفداری از اخلاق و زیر بیرق اخلاق با قانون می‌جنگد و عصیان مدنی می‌کند. می‌گوید من این قانون را اجرا نمی‌کنم. مثل بسیاری که در آمریکا از خدمت سربازی سر باز می‌زنند و به زندان هم می‌روند. اگر اخلاق و حقوق یک چیز بودند باید می‌گفتیم اگر چنین شخصی کارش اخلاقی است دیگر نباید زندان برود و اگر کارش اخلاقی نیست، هم باید زندان برود و هم باید از لحاظ اخلاقی محکوم شود. تناقضی در این نیست که ما درباره کسی که از خدمت سربازی استنکاف می‌کند بگوییم کارش کاملاً اخلاقی است ولی باید به زندان برود. چون حکم حقوق با حکم اخلاق دو حکم است، و قانون برای چیزی آمده است و اخلاق برای چیزی دیگر. شمول احکام اخلاقی با شمول احکام حقوقی فرق می‌کند. غرض احکام اخلاقی هم، با غرض احکام حقوقی فرق می‌کند و قس علی هذا. بنابراین، فکر می‌کنم اولین کاری که باید در کشور ما صورت بگیرد این است که احکام این سه را جدا کنند و البته حق هر کدام هم باید ادا شود. کسی که متدین است و می‌خواهد مناسک و شعائر فقهی را اجرا کند باید برایش روشن باشد که در هر بابی چه باید بکند؛ کسی هم که می‌خواهد اخلاقی زندگی کند همین‌طور؛ کسی هم که می‌خواهد فقط شهروند خوب جامعه باشد (یعنی می‌خواهد کارش فقط طبق مَرّ احکام و مقررات حقوقی باشد) نیز باید وضعش کاملاً مشخص باشد. ولی اینکه همه را یک کاسه کنیم و فکر کنیم هیچ کدام از این سه برخلاف هم حکم صادر نمی‌کنند، به نظر من، خطای بسیار بزرگی است و التباس‌های فراوانی در کشور ما پدید می‌آورد.

۲. ضرورت پرداختن به ایضاح مفهومی موضوعات اخلاقی

نکته دومی که وجود دارد ایضاح مفهومی موضوعات اخلاقی است نه محمولات اخلاقی. درباره محمولات اخلاقی قرن‌ها است در سرتاسر جهان فیلسوفان اخلاق و اخلاق‌شناسان جهان دارند تحقیق و تأمل می‌کنند که وقتی در اخلاق «خوب» یا «بد» به عنوان محمول گفته می‌شود (مثلاً فرض کنید می‌گوییم شجاعت «خوب» است و جبن «بد») منظور چیست. به همین ترتیب وقتی سایر مفاهیم اخلاقی نظیر «درست» و «نادرست»، «باید» و «نباید» اخلاقی، «وظیفه» و «مسئولیت» یا «فضیلت» و «رذیلت»، یا «قهرمانی» و «قدیسی» گفته می‌شود منظور چیست. این مفاهیم اخلاقی در گزاره‌های اخلاقی محمول قرار می‌گیرند و ظاهراً هم به نظر می‌آید مفاهیم اخلاقی همین تعداد باشند؛ یعنی «خوب» و «بد»، «درست» و «نادرست»، «باید» و «نباید»، «وظیفه» و «مسئولیت»، «فضیلت» و «رذیلت» و «قهرمانی» و «قدیسی». در باب این محمولات تحقیقات فراوانی در غرب انجام گرفته است و ما هم معمولاً با این تحقیقات به برکت ترجمه‌هایی که از آثار اخلاقی غربیان به زبان فارسی انجام شده کم و بیش آشنایی داریم. اما چیزی که در فرهنگ ما وضعش بدتر از محمولات اخلاقی است موضوعات اخلاقی است؛ یعنی اینکه این محمولات می‌خواهند بر چه موضوعاتی حمل شوند. اینجا است که در فرهنگ ما اغتشاش عجیبی وجود دارد. مثلاً فرض کنید همه ما می‌گوییم عجب از لحاظ اخلاقی نادرست است. نادرستی‌اش معلوم است. اما خود عجب یعنی چه؟ اصلاً به چه چیزی عجب گفته می‌شود؟ آیا عجب نوعی باور است که من درباره شما دارم؟ مثلاً باور دارم که من از همه شما شریف‌تر، برتر، عالم‌تر، متفک‌تر، فیلسوف‌تر، و فهیم‌ترم؟ آیا وقتی این باور را من درباره شماها داشته باشم دست‌خوش عجبم؟ یا عجب باور نیست، بلکه نوعی احساس و عاطفه است که من در نسبت با شما دارم؟ یعنی اگر در درونم احساس تحقیر و خوارداشت به شما داشته باشم و شما را به چیزی نگیرم و از لحاظ احساسی عاطفی واقعی برای شما قائل نباشم و بی‌اعتنا باشم و احساس از بالا نگاه‌کردن به شما داشته باشم و احساس کنم هر وقت می‌خواهم به شما نگاه کنم باید زیر پایم را نگاه کنم، چنین احساسی را عجب می‌گویند؟ ممکن است کسی این را بگوید. یا شاید عجب نوعی خواسته است. مثلاً خواسته من این است که همه شما مُنقاد و مطیع و تسلیم من باشید و در برابر من چون و چرا نکنید، از من پیروی کنید و مرا فوق خود بدانید. شاید اگر من چنین خواسته‌ای داشته باشم

دست‌خوش عجبیم. یا شاید عجب نه از مقوله باور است و نه از مقوله احساس و عاطفه و هیجان، و نه از مقوله خواسته. شاید به گفتار خاصی عجب گفته می‌شود. آیا اگر من در گفتار خاص خودم با شما الفاظ و مفاهیمی را به کار بگیرم دارم در نسبت با شما عجب می‌ورزم؟ یا شاید کردار و رفتار خاصی را عجب می‌گویند. مثلاً شاید اگر جلوی شما بلند نشوم دست‌خوش عجبیم. یا شاید اگر جواب سلام شما را گرم‌تر از سلامتان ندهم مُعْجِبِم. یعنی عجب، نوعی کردار است. یا فرض کنید من خودم را در ورود به مجلسی مقدم کنم. شاید این مقدم کردن خودم در ورود به فلان مجلس یا در صدر مجلس نشستن را عجب می‌گویند. مسئله از این قرار است و این فقط راجع به عجب نیست. راجع به حسد هم همین‌طور است. همه ما می‌گوییم حسد کار نادرستی است. اما حسد یعنی چه؟ چه وقت من به شما حسادت می‌کنم؟ و به همین ترتیب؛ الی ماشاءالله موضوعات اخلاقی که به‌وفور به کار می‌بریم اما نمی‌فهمیم. من بارها گفته‌ام در قرآن و اسلام امیدورزیدن و رجاء انسان به خدا اساساً بسیار تحسین شده است. ما «رجاء» را تعبیر به «امید» می‌کنیم، ولی از طرفی در قرآن «أُمنیه» بسیار تقبیح شده است که شاید بتوان در فارسی به «آرزواندیشی» ترجمه کرد. گفته شده است «أُمنیه» قبیح است؛ «لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَ لَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ»؛^۱ یا «وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ».^۲ «أُمنیه» یعنی آرزواندیشی خیلی تقبیح شده است. «امل» خنثا تلقی شده است، اما «طول‌الامل» تخطئه شده است. گفته شده است آرزوی دراز از لحاظ اخلاق دینی کار نادرستی است. فرض کنید من نزد یکی از روحانیان می‌روم و می‌گویم من عمر شصت‌ساله‌ای دارم و کارنامه این شصت سال عمرم کاملاً سیاه است. اعتراف می‌کنم که در تمام عمرم ظلم و جور و جفا کرده‌ام، به حقوق مردم تجاوز کرده‌ام و ... ؛ تمامش را هم اعتراف می‌کنم. از هیچ کدام هم خود را متبری نمی‌دانم. ولی با این همه معتقدم خدا مرا خواهد بخشود. آن روحانی به من چه می‌گوید؟ آیا می‌گوید آفرین بر تو که این قدر به خدا امیدواری؟ یعنی این تلقی مرا امید به خدا تلقی می‌کند؟ آیا می‌گوید هر جنایتی هم در زندگی‌ات مرتکب شده‌ای دست‌کم یأس از رحمت خدا نداری و امیدوار به رحمت خدایی؟ یا می‌گوید با این کارنامه تو آرزواندیشی؟ تو مثل یهودیانی که در قرآن تقبیح شده‌اند که

۱. نساء: ۱۲۳.

۲. بقره: ۱۱۱.

می‌گفتند: «لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ»^۱ و خدا به ایشان می‌گفت: با این کارهایی که شما کرده‌اید چطور چنین توقع و انتظاری از من دارید که شما را یا وارد جهنم نکنم یا چند روز قلائل (قلیل) وارد کنم؟ این «امنیه» است که من دارم؟ یا ممکن است بگوید آرزویت دور و دراز و بعید است. بالأخره درباره این تلقی من، که در عین اینکه معترفم به اینکه عمری سرشار از ظلم و جفا و ستم و درد و رنج وارد کردن به خودم و دیگران گذرانده‌ام در عین حال معتقدم خدا مرا خواهد بخشود و عفو خدا بیشتر از جرم ما است و امثال آن، چه حکمی می‌کند؟ شما نمی‌توانید پاسخ بدهید. چون در فرهنگ ما این امور اصلاً ایضاح نشده است. نه به این علت که شما علمتان کافی نباشد؛ حتی اگر شما بروید پیش اعلم علمای قم و از ایشان همین سؤال و مسئله‌ای را که من مطرح کرده‌ام بپرسید و بگویید: من رجائم به خدا خیلی زیاد است؟ یا طول‌الامل دارم؟ یا امنیه دارم؟ با قاطعیت به شما می‌گویم که کسی نمی‌داند. می‌توانید بروید از بزرگان‌تان بپرسید و امتحان کنید. می‌بینید که اینها را نمی‌دانند. زیرا اصلاً کسی در فرهنگ ما به این چیزها التفات نمی‌کرده است. در فرهنگ ما همه چیز در ابهام به سر می‌برد. حرف‌ها در نوعی مه‌آلودگی داد و ستد می‌شود و این داستان درباره بسیاری چیزهای دیگر در فرهنگ ما وجود دارد که موضوعات اخلاقی را نمی‌دانیم. همین دروغ گفتن که به نظر می‌آید کاملاً وضوح مفهومی دارد در واقع ندارد. یعنی نمی‌دانیم دروغ گفتن دقیقاً یعنی چه؛ چه برسد به چیزهایی که فراتر از آن است. مثلاً اعتماد به نفس؛ اعتماد به نفس یعنی چه؟ چه حکمی دارد؟ البته حکمش داستان دیگری است. نخست باید ببینیم اعتماد به نفس به چه می‌گویند؟ اینها ایضاح مفهومی نشده‌اند. اینها موضوعات اخلاقی‌اند؛ یعنی در گزاره‌های اخلاقی موضوع قرار می‌گیرند نه محمول. گفته می‌شود: اینها خوب‌اند یا بدند؟ درست‌اند یا نادرست‌اند؟ به اینها باید اتیان کرد یا نباید اتیان کرد؟ اینها فضیلت‌آمیزند یا رذیلت‌آمیزند؟ آیا انجام‌دادنشان وظیفه ما است؟ آیا انجام‌ندادنشان مسئولیت ما است؟ قهرمان اخلاقی این کار را می‌کند یا نمی‌کند؟ قدیس اخلاقی این کار را می‌کند یا نمی‌کند؟ البته همه اینها را می‌گوییم ولی نمی‌فهمیم که چه کاری باید کرد. حکم غضب در اخلاق دینی چیست؟ ابهام دارد ولی ابهام حکمش به این دلیل است که خود غضب را هم نمی‌دانیم یعنی چه؟ ما هنوز نمی‌توانیم احساسات و عواطف و هیجاناتمان را که این همه مشمول احکام اخلاقی‌اند بازشناسی

۱. آل عمران: ۲۴.

کنیم. چون اینها اصلاً معلوم نیست. مثلاً در قرآن گفته می‌شود: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^۱ اولیاء الله نه خوف دارند و نه حزن. اما در نهج/البلاغه در صفت متقین گفته می‌شود: «بُشْرُهُ فِي وَجْهِهِ وَ حُزْنُهُ فِي قَلْبِهِ» یا «بُشْرُهُ فِي وَجْهِهِ»^۲. متقین از نظر علی ابن ابی طالب عالی‌ترین مقام است؛ به قرینه‌ای که در همین خطبه علی ابن ابی طالب راجع به متقین می‌گویند: «لَوْ لَا الْأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةً عَيْنٍ ابداً»^۳. ایشان اوج تعالی انسان را توصیف می‌کنند و می‌گویند: «اگر نبود که خدا برای هر کدام از اینها سرآمد و عمر مشخصی در نظر گرفته بود ارواحشان در اجسادشان لحظه‌ای آرام نمی‌گرفت. اوج می‌گرفت و می‌رفتند و می‌مردند. اما خدا بالأخره اجلی برایشان مقرر کرده است. همین انسان‌های بزرگ را علی بن ابی طالب می‌گوید: «بُشْرُهُ فِي وَجْهِهِ وَ حُزْنُهُ فِي قَلْبِهِ»؛ «حزنش در دلش است و شادی و شادمانی‌اش در چهره‌اش». پس در دل حزن دارد. این حزن با آن حزن چه فرقی می‌کند؟ چرا در آنجا گفته شده است: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^۴ ولی اینجا گفته می‌شود حزن دارند و در قلبشان هم هست. عمیق‌ترین نوع احساس در اسلام به قلب نسبت داده می‌شود. متقی کسی است که حزنش در قلبش است. چرا؟ باز نمی‌دانیم «حزن» دقیقاً یعنی چه. در حالی که اینها تفکیک‌هایی است که در غرب به دقت هرچه تمام‌تر صورت می‌گرفته است. مثلاً در فلسفه اخلاق و بیشتر در روان‌شناسی اخلاق، در غرب، می‌بینید که میان «ترس»، «دلهره»، «هراس»، و «وحشت» تفکیک مفهومی کرده‌اند. بنابراین، در تشخیص مصداقش خلط و التباس نمی‌کنیم. اما در فرهنگ ما این حرف‌ها نیست و اصلاً کسی این تفکیک‌ها را نمی‌داند. در فضای اسلام اگر از کسی بپرسیم «دید اسلام راجع به شادی چیست؟» می‌گوید البته اسلام با «فرح» مخالفت ندارد، اما با «مرح» مخالفت دارد. انگار عربی گفتن مسئله را حل می‌کند. مثل مولیر که در نمایش‌نامه بسیار عالی‌اش، که نقل فلسفه قرون وسطای مسیحی را می‌کرد، کسی از روحانی قرون وسطای مسیحی می‌پرسد: چرا تریاک انسان را به خواب می‌برد؟ می‌گوید چون در تریاک «قوه منومه» هست. خوب یعنی چه؟ «قوه منومه هست» یعنی نیرویی هست که ما را به خواب می‌برد.

۱. یونس: ۶۲.

۲. نهج/البلاغه: حکمت ۳۲۵.

۳. نهج/البلاغه: خطبه ۱۹۳.

۴. یونس: ۶۲.

این همان سؤال است، فقط به عربی تبدیلیش کرده‌ایم. البته او به لاتین می‌گوید. خیلی وقت‌ها همین‌طور است. مثلاً من از کسی می‌پرسم بالأخره حکم اسلام در باب شادی چیست. می‌گوید البته «فرح» هیچ مشکلی ندارد اما بدا به حال «مرح». انگار وقتی کلمه را عربی کنند مشکل را حل کرده‌اند. ما نمی‌توانیم با ترجمه یک سؤال به زبان بیگانه فکر کنیم داریم جواب آن سؤال را می‌دهیم. آن وقت می‌گویند البته دیگر از «مرح» بدتر «بطر» است. در حالی که ما نه می‌فهمیم «مرح» چیست و نه «فرح» و «بطر». اینها در واقع کارهایی است که ما انجام نداده‌ایم و باید انجام دهیم. در فرهنگ ما هم از این کارها به‌وفور صورت می‌گیرد. مثلاً می‌گوییم: چرا مدفوع انسان بلااراده از او دفع نمی‌شود و این عمل او ارادی است؟ می‌گویند چون انسان «قوه ماسکه» دارد. این همان عربی همان سؤال من شد. بحث بر سر این است که این مسک از کجا می‌آید. مثلاً می‌پرسیم: چرا انسان غذایش هضم می‌شود؟ تا اوایل قرن بیستم نمی‌دانستیم چه فرآیندی وجود دارد که غذا در معده هضم می‌شود. اما علمای ما از قبل می‌دانستند. می‌گفتند به این دلیل غذا هضم می‌شود که قوه هاضمه در ما هست. قوه هاضمه یعنی چه؟ یعنی همان سؤال به عربی تبدیل شده است. اما با «قوه هاضمه» مسئله حل نمی‌شود. باید ببینیم چه می‌شود که غذا در معده هضم می‌شود.

به هر حال، غرض این است که کار دومی که به نظر می‌آید باید انجام بگیرد این است که این مفاهیم ایضاح شود. به نظر من در ایضاح مفهومی مفاهیمی که موضوعات گزاره‌های اخلاقی‌اند تقسیم ساحات شخصیتی و منشی بسیار مهم است. اگر ما این تقسیم را بپذیریم که هر چه در ساحت شخصیت و منش من انجام می‌گیرد در یکی از پنج مقوله «باور»، «احساس و عاطفه»، «خواسته»، «گفتار» و «کردار» می‌گنجد، و سپس هر یک از موضوعات اخلاقی را که در بابش داوری‌های اخلاقی می‌کنیم ابتدا تعیین کنیم که به کدام یک از این پنج ساحت مربوط می‌شود، این تقسیم‌بندی در ایضاح مفهومی بسیار سودمند خواهد بود. مثلاً عجب به ساحت باورهای ما معطوف می‌شود یا احساس و عاطفه خاصی است که اگر در من پدید بیاید آن وقت من مُعْجَب به نفسم؟ یا مثلاً خواسته خاصی است؟ یا طرز گفتار خاصی است؟ یا طرز کردار خاصی است؟ این تقسیم‌بندی پنج‌گانه ساحت‌های شخصیت و منش ما برای ایضاح مفهومی موضوعات گزاره‌های اخلاقی بسیار سودمند است. بهتر است قبل از آنکه درباره چیزی بپرسیم چه حکم اخلاقی مثبت

یا منفی‌ایی در بابش صورت می‌گیرد، بپرسیم اصلاً خودش چه سنجی دارد؟ از کدام یک از این پنج مقوله است؟ گاهی وقت‌ها ممکن است یک موضوع اخلاقی به دو ساحت بستگی داشته باشد. مثلاً کسی ممکن است ادعا کند که حسد به دو ساحت از ساحت‌های وجود آدمی بستگی دارد؛ هم به ساحت احساسات و عواطف بستگی دارد و هم به ساحت خواسته‌ها؛ یعنی هم من از اینکه شما مُتنعم به نعمت هستید ناخوشم، که این به ساحت احساسات و عواطفم مربوط می‌شود؛ و هم می‌خواهم به صورتی از ثروت شما بکاهم. یعنی خواسته‌ای هم دارم. هیچ بعید نیست بعضی از این موضوعات اخلاقی صرفاً به یک ساحت تعلق نداشته باشند بلکه به دو ساحت تعلق داشته باشند؛ کما اینکه در باب عشق، که در قرآن با تعبیر «حب» و «وُد» آمده است، بعضی معتقدند عشق فقط به یکی از ساحت‌های وجود ما ربط ندارد. هم نوعی احساس و عاطفه است و هم نوعی خواسته. حتی بعضی گفته‌اند گفتار و کردار هم در خود مفهوم عشق مدخلیت دارد. وقتی ما عاشق کسی هستیم هم احساس و عاطفه خاصی به او داریم که از آن به مؤلفه شور و شیدایی (passion) تعبیر می‌کنیم. شور و شیدایی از مقوله احساس و عاطفه است. مؤلفه دوم عشق محرمیت و صمیمیت (intimacy) است که خواسته‌ای است که من از معشوقم دارم. مؤلفه سومی هم دارد که تعهد و التزام (commitment) است و از مقوله گفتار و کردار. اگر بپذیریم که عشق ترکیبی است از سه عنصر «شور و شیدایی» و «صمیمیت، محرمیت، شفاف‌شدن» و عنصر «التزام»، در واقع انگار به سه ساحت‌مان مربوط می‌شود و ترکیبی از این سه مرا در اینکه اطلاق عنوان «عاشق» بر من بشود ذی‌صلاح می‌کند یا مرا از صلاحیت می‌اندازد. غرض این است که این کارها در فرهنگ ما باید انجام بگیرد که انجام نشده و اکثر ما فقط حرف‌های کلی را تکرار می‌کنیم و نمی‌فهمیم مصداقاً باید به مخاطبی که از ما می‌پرسد چه بگوییم.

۳. ضرورت تبیین ملاک و معیار اخلاق در فرهنگ اخلاقی خودمان

چنان که دوستان بهتر از من می‌دانند سه مکتب بزرگ در طول تاریخ در باب اخلاق ظهور کرده است:

۱. وظیفه‌گرایی که بیشتر نماینده‌اش را کانت می‌دانند.

۲. پیامدگرایی که به consequentialism یا گاهی هم به teleologism ترجمه می‌کنند. علی‌رغم تفاوت‌های ظریف معنایی این دو با هم، این دیدگاه اغلب به جان استوارت میل، جیمز میل (پدرش)، جرمی بنتام و ... نسبت داده می‌شود.

۳. فضیلت‌گرایی؛ سابقه این مکتب هم در شرق، یعنی در چین و ژاپن و هند، و هم در غرب، یعنی در یونان و روم، به دوران باستان برمی‌گردد.

این سه مکتب بزرگ وجود دارد. به نظر خود من، این سه مکتب حصرشان عقلی است نه استقرایی. البته بر این نکته جمود نمی‌ورزم. بالأخره ما این سه مکتب را تا کنون داریم ولو اینکه حصرشان استقرایی باشد نه عقلی. در فرهنگ ما، اخلاق به کدام یک از این سه مکتب ربط دارد؟ یعنی مثلاً اخلاق اسلامی وظیفه‌گرا است یا نتیجه‌گرا یا فضیلت‌گرا؟ می‌بینیم که در متون مقدس دینی و مذهبی ما، یعنی در کتاب و سنت، و در آثار عالمان دینی ما مثل متکلمان، عالمان اخلاق، فلاسفه، و عرفا تشتت شگفت‌انگیزی در این باب وجود دارد. گاهی وقت‌ها آیات و احادیثی را می‌بینیم که به نظر می‌آید وظیفه‌گرایی در آن محل توجه است. گاهی آیات و روایاتی را می‌بینیم که به نظر می‌آید فضیلت‌گرایی را تأیید می‌کنند و گاهی وقت‌ها هم پیامدگرایی را. این در کل فرهنگ ما ساری و جاری است. این مسئله سبب شده است ما مسلمانان هر وقت منافعمان هر کدام از این سه را اقتضا کرد همان را بپذیریم. یعنی پذیرش آنها بسته به این است که منفعت من اقتضای چه چیزی می‌کند و نمی‌دانیم که این سه با هم قابل جمع نیستند، یا حداقل روایت‌های فعلی آن قابل جمع نیست. مثلاً یکی از چیزهایی که دائماً در کلام، فقه و اصول فقه ما گفته می‌شود این است که اوامر و نواهی خدا تابع مصالح و مفاسد واقعی است. یعنی اگر گفتند فلان کار حسن یا قبیح است آثار و نتایج واقعی بر آن مترتب است. این نگاه خیلی به پیامدگرایی پهلو

می‌زند؛ انگار در واقع به اعتبار پیامدهای اعمال است که گفته می‌شود کاری درست یا نادرست و حسن یا قبیح است. گاهی وقت‌ها تعبیری داریم که گویا اصلاً اصالت نتیجه‌گرایی خطا است و فقط باید به فضیلت نگاه کرد؛ یعنی باید به درون فاعل نگاه کرد. مثلاً حدیث بسیار معروفی هست که ثقلین نقل کرده‌اند. گفته‌اند قبل از مهاجرت، مردی مکی به مدینه رفت. در آنجا دید که تفاوت قیمت بسیاری در مکه و مدینه هست. گفت خوب است ما از مکه جنس ارزان بخریم و به مدینه بیاوریم و در اینجا بفروشیم و تمتع مالی فراوانی ببریم. همچنین، از خانمی هم خواستگاری کرد و آن خانم گفت هوای خشن مکه به من نمی‌سازد؛ اگر به مدینه بیایی و در آنجا ساکن شوی با تو ازدواج می‌کنم و الا من اهل مکه آمدن نیستم. بعد، وقتی داستان مهاجرت پیش آمد، این مرد پیش خودش گفت: «چه خوب شد! من اکنون مهاجرت می‌کنم و هم در عداد مهاجرین به حساب می‌آیم و هم تجارتی را که در نظر داشتم میسر می‌شود و هم ازدواجی که می‌خواستم». در احادیث گفته‌اند در همان روز اول، ظاهراً برای اقامتی که ایستادند، رسول‌الله سخنرانی کردند و مطالبی گفتند که آن جمله‌اش خیلی معروف است که: «من هاجر الی الله و رسوله فقد هاجر الی الله و رسوله و من هاجر الی الدنيا یمتعها او امراء یزوجها هاجر الی ما هاجر الیه. انما الاعمال بالنیات و لكل امرء ما نوى؛ کسی که هجرت به سوی خدا و رسول خدا کرده است هجرت به سوی خدا و رسول خدا کرده است و کسی هم که به دنبال متاع دنیوی یا ازدواج هجرت کرده است او هم به دنبال آن رفته است؛ ملاک عمل به نیت عمل است و هر کدام از شما نیتتان را فقط دارید». نیت خوب به عمل خوب و نیت بد به عمل بد منجر می‌شود. به نظر می‌رسد این بسیار فضیلت‌گرایانه است. در قرآن نمونه‌های فراوانی هست که در آن به درون‌کنندگان اشاره می‌شود. منافق و مؤمن هر دو از لحاظ گفتار و کردار مثل هم‌اند. اما چون دو درون متفاوت دارند دو نوع ارزیابی اخلاقی در باب کارشان می‌شود و گرنه گفتار و کردار منافق عین مؤمن است. اگر عین مؤمن نباشد دیگر منافق نیست. وقتی منافق است که دارد فیلم مؤمن را بازی می‌کند ولی در درونش چیز دیگری هست. در اسلام وظیفه‌گرایی هم هست. وقتی گفته می‌شود «حلال محمد حلال الی یوم القيامة و حرامه حرام الی یوم القيامة» دیگر به اوضاع و احوال و پیامدها کاری ندارد. آنچه حلال است حلال است، خواه اثر مثبت بر آن مترتب شود یا نه. حرام هم حرام است. این غیر از پیامدگرایی است که می‌گوید دروغ گفتن هم هیچ قبحی ندارد؛ یعنی دروغ گفتن به اعتبار آثار و

نتایجش گاهی قبح دارد، گاهی حسن. اگر بیشتر از شر، خیر پدید آورد حسن دارد و اگر بیشتر از خیر، شر به وجود آورد، قبح دارد. یعنی در واقع به اعتبار نتیجه‌گرایی هیچ وقت هیچ عمل خاصی، حکم خاصی ندارد. فقط باید به پیامدهایش نگاه کرد؛ پیامد خوب بیشتر، عمل را درست و پیامد بد بیشتر، عمل را نادرست می‌کند. در فرهنگ ما و نیز کتاب‌های اخلاقی‌مان می‌بینید که داوری‌ها از هر سه مقوله هست. گاهی به آثار و نتایج ما را توجه می‌دهند؛ می‌گویند بدان اگر این کار را بکنی فلان می‌شود و اگر آن کار را بکنی بهمان می‌شود. این تشتت در فرهنگ ما وجود دارد. من فکر می‌کنم ما یک بار برای همیشه باید اول خودمان از این سه مکتبی که اتم‌های مکاتباند ترکیب مولکولی قابل دفاعی درست کنیم و بگوییم ما اصلاً از این ترکیب مولکولی دفاع می‌کنیم و بعد بگوییم فرهنگ دینی‌مان هم به همین ترکیب مولکولی اشاره دارد که گاهی این‌طوری حرف می‌زند و گاهی آن‌طوری. اگر هم دیدیم از مزج این سه مکتب با هم ترکیب مولکولی سازگاری درست نمی‌شود و ناچار باید یکی از این سه را انتخاب کنیم، آنگاه باید تجدید نظری کلی در اخلاق بکنیم؛ هم در اخلاق اولیای دین و هم در اخلاق خود ما در طول فرهنگ. باید بگوییم اگر مکاتبشان این است این رفتارشان درست نبوده است؛ و اگر مکاتبشان در اخلاق آن است آن رفتارشان درست نبوده است؛ و بالأخره باید داوری بر اساس ملاک و معیاری باشد. نتیجه معیار و ملاک‌نداشتن این شده است که حتی در فضای سیاست برای سود خودشان به یکی از این سه مکتب متوسل می‌شوند. از سخنان و واکنش‌های سیاست‌مدارانمان مشخص می‌شود که می‌خواهند ما را به فلان مکتب اخلاقی یا بهمان مکتب اخذمان کنند. در عالم اقتصاد هم همین‌طور است. در همین بازار تهران می‌بینید تجار متدین و مقدس‌مآب ما بسته به موقعیتی که در آن واقع می‌شوند گاه به گونه‌ای رفتار می‌کنند و گاه به گونه‌ای دیگر. چون هر یک از این گونه‌ها در فرهنگشان مستند دارد. در فرهنگ خود ما مردمی هم که نه قدرت سیاسی داریم و نه قدرت اقتصادی، و نوعی زندگی شهروندی درجه دو داریم در ارتباط با یکدیگر همین‌طور رفتار می‌کنیم. یعنی وقتی من با شما بر سر چیزی نزاع می‌شود بسته به اینکه در آن موقعیت سودم در کدام یک از این سه مکتب باشد همان را اتخاذ می‌کنم؛ ولی روزی دیگر که با شخص دیگری نزاع می‌شود مکتب دیگری را اتخاذ می‌کنم. این به نظر من نوعی اسکیزوفرنی اخلاقی در میان ما است و باید از بین برود. بالأخره دین ما در اخلاق چه موضعی دارد و خودمان چه موضعی را در اخلاق قابل دفاع

می‌دانیم و می‌خواهیم داشته باشیم؟ بسته به اینکه شخص بخواهد زندگی فیلسوفانه داشته باشد یا زندگی مؤمنانه و متدینانه، موضعش متفاوت خواهد بود.

۴. ضرورت کار پژوهشی درباره چهار نوع اخلاق موجود در فرهنگ اسلامی، و ایجاد هماهنگی میان آنها

کتاب‌های اخلاقی نوشته‌شده در فرهنگ اسلامی از چهار روش استفاده کرده‌اند. در باب همه روش‌ها هم الی ماشاءالله کتاب و رساله و وجیزه در فرهنگ ما نوشته شده است. این روش‌ها عبارت‌اند از:

۱. **روش فلسفی؛** معمولاً کتاب‌هایی که روش فلسفی را در اخلاق پیشنهاد می‌کنند فلسفه‌شان فلسفه ارسطو است. اینها معمولاً آن کتاب‌های اخلاقی هستند که می‌گویند هر فضیلتی حد وسط است و جانب افراط و تفریطش رذیلت است. مثلاً می‌گویند «حکمت» حد وسط «سفه» و «جربزه» است. بنابراین «سفه»، ساده‌لوحی و زودباوری رذیلت است و «جربزه»، دیرباوری و بی‌اعتمادی باوری هم رذیلت است، اما «حکمت» در این وسط فضیلت است. کتاب‌های اخلاقی مختلف، از جمله طهارة الاعراق ابن مسکویه، السعادة والاسعاد عامری و اخلاق ناصری و اخلاق محتشمی خواجه نصیرالدین طوسی، که کتاب‌های اخلاق فلسفی‌اند، کل اخلاق را بر اساس فضیلت و رذیلت و حد وسط و حد افراط و تفریط دیده‌اند. یک سلسله کتاب‌های اخلاقی ما این‌گونه‌اند و فلسفه همه آنها هم فلسفه ارسطویی است و الا ما اخلاق فلسفی رواقیانه هم داریم، ولی در کتاب‌های ما خیلی کم و کم‌رنگ جلوه پیدا می‌کند.

۲. **روش عرفانی؛** برخی کتاب‌های اخلاقی فرهنگ ما عرفانی‌اند؛ مانند صد میدان و منازل السائرین که معمولاً عارفان در سیر و سلوک عرفانی نوشته‌اند. سیر و سلوک عرفانی عبارة اخراج اخلاق عرفانی است. در این کتاب‌ها دیگر اصلاً فضیلت و رذیلت و حد وسط و افراط و تفریط و نظائر آن مطرح نیست. اگر دقت کرده باشید اینها اخلاق را از تنبه شروع می‌کنند. می‌گویند اول تنبه و بیداری است. بعد از آن ده مرحله درست می‌کنند و گاهی هر کدام از این ده مرحله را به ده مرحله دیگر تقسیم می‌کنند که صد میدان می‌شود. گاهی هم تعدادشان کمتر است. مثلاً هفت

تا است. عدد اصلی بخش‌بندی و آن زیرمجموعه‌ها هم همه الزاماً هفت‌تایی نیستند. ولی به هر حال در همه آنها نوعی اخلاق عرفانی هست.

۳. روش نقلی و تعبدی؛ نوع سومی از اخلاق هم داریم که اخلاق نقلی و تعبدی است. یعنی درباره موضوعی اخلاقی می‌گوید: «قال الصادق» یا «جاء فی الکتاب»، «در قرآن آمده است که ...»، یا علی ابن ابی طالب این را فرمود و پیامبر آن را فرمود؛ یعنی در باب هر موضوع اخلاقی وقتی می‌خواهند حکم اخلاقی‌اش را بیان کنند به قرآن و روایات معصومان یا روایات نبوی (در مورد اهل سنت) اکتفا می‌کنند و هیچ حرفی هم اضافه بر آن نمی‌زنند. حتی بسیار جالب است که در این دوران اخیر هم مرحوم میرزا جواد آقای تهرانی در کتابی به نام درس‌های زندگی، که مؤسسه در راه حق قبل از انقلاب چاپ کرد، علی‌رغم اینکه در قرن بیستم نوشته شده بود چنین سبکی داشت. ایشان درباره حسد به «قال الباقر» و «قال الصادق» و قرآن استناد می‌کنند و تمام. یا مثلاً می‌گویند درباره بخل، امام باقر این را گفتند و امام صادق و علی ابن ابی طالب فلان مطلب را گفتند. مثال دیگر از اخلاق نقلی کتاب کشف المحجّه لثمره المهجّه از سید ابن طاووس است که خطاب به پسرش محمد نوشته است. هر فقره‌اش با این عبارت شروع می‌شود: «یا محمد! اعلم ان ...»؛ محمد بدان که مثلاً حسد فلان است. چرا حسد فلان است؟ چون خدا این را گفته است؛ رسول‌الله این را فرموده‌اند؛ علی ابن ابی طالب این را فرموده‌اند. این کتاب‌ها هم فقط اخلاق نقلی است. نظیر نورالثقلین یا برهان که تفاسیر نقلی‌اند؛ یعنی آیه را نقل می‌کند و ذیلش چند حدیث می‌آورد که فلان امام در تفسیر این آیه این را گفته‌اند و دیگر هیچ؛ نه کم و نه بیش. غربی‌ها به این نوع اخلاق «اخلاق نقلی یا تعبدی» (dogmatic ethics) می‌گویند. اخلاق تعبدی در فرهنگ مسیحی هم وجود دارد.

۴. روش مصلحت‌اندیشانه؛ دسته چهارم اخلاق و کتاب‌های اخلاقی که اصلاً نه به عرفان نه به دین و مذهب و نه به فلسفه ربطی ندارند. من به اینها اخلاق‌های مصلحت‌اندیشانه می‌گویم. در این اخلاق‌ها اصلاً گفته نمی‌شود که اگر می‌خواهی به خدا برسی فلان کار را بکن یا بهمان کار را نکن؛ اگر می‌خواهی فانی فی‌الله و باقی بالله شوی فلان کار را بکن و فلان کار را نکن؛ اگر می‌خواهی زندگی‌ات عقلانی باشد فلان کار را بکن و فلان کار را نکن. بلکه می‌گویند: آیا می‌خواهی

خانواده‌ات از هم نپاشد؟ می‌گوییم بله. می‌گویند پس با زنت این‌طور رفتار کن و با فرزندان این‌طور. می‌گویند: آیا می‌خواهی لشکرت بر ضد تو عصیان نکنند؟ شاه، سلطان یا امیر می‌گوید بله. می‌گویند پس این‌طور عمل کن. در واقع اغراضی را که همه ما انسان‌ها به مقتضای فهم عرفی‌مان داریم مطلوب قرار می‌دهند و می‌گویند اگر می‌خواهی به این اغراض برسی و این اغراض از تو فوت نشود این‌طور رفتار کن و آن‌طور رفتار نکن. سیرالملوک‌ها و نصیحه‌الملوک‌ها همه‌شان این‌طورند. اخلاق شیخ اجل سعدی در گلستان و بوستان و مجالس و نیز در آن رساله ۱۵۳ فقره‌ای‌اش عموماً اخلاق مصلحت‌اندیشانه است. آنجا که می‌گوید ای شاه اگر می‌خواهی وزیرانت بر ضد تو توطئه نکنند و درباریانت برای رقابت جاسوس نشوند با آنها این‌گونه رفتار کن. اگر می‌خواهی لشکر اعتراض و شورش نکنند با آنها این رفتارها را داشته باش. اینها اخلاق‌های مصلحت‌اندیشانه است. این اخلاق‌ها قداست اخلاق را محو می‌کنند، اما ضرورت اخلاق را به‌وضوح نشان می‌دهند و از این جهت به‌شدت می‌توانند نافذ باشند. برای کسی مثل تیمور لنگ، اخلاق‌های سه‌گانه اول و دوم و سوم به درد نمی‌خورد، اما اخلاق چهارم به درد می‌خورد. معمولاً به امرا یا حتی ثروتمندان می‌گفتند اگر می‌خواهی شریکت خیانت نکند با او این‌گونه رفتار کن. اگر می‌خواهی مشتریانت از تجارت‌خانه‌ات پراکنده نشوند و از رقابت جنس نخرند با آنها این‌گونه رفتار کن. در واقع اخلاق، دیگر قداستش را از دست می‌دهد. چرا قداستش را از دست می‌دهد؟ چون همه در خدمت منافع این‌جهانی من قرار گرفته است، ولی البته ضرورتش خیلی محکم می‌شود. چون اصلاً بدون آن زندگی‌ام از هم می‌پاشد. پس ضرورت دارد من این‌طور رفتار کنم.

ما این چهار نوع اخلاق را در فرهنگ خودمان استقراً داریم. رساله‌های اخلاقی فراوانی هم داریم. مثلاً غزالی با اینکه در *احیاء علوم الدین* و نیز *کیمیای سعادت*، اخلاقی کاملاً عرفانی را تبلیغ می‌کند ولی رساله‌ای منسوب به او به نام *نصیحه‌الملوک* هست که از نظر اخلاقی کاملاً مصلحت‌اندیشانه است. یا مثلاً *الادب الوجیز للولد الصغیر* نگاه اخلاقی کاملاً مصلحت‌اندیشانه دارد. مثلاً می‌گوید: «فرزند صغیر من! آیا می‌خواهی در زندگی‌ات موفق باشی و بتوانی ازدواج خوبی داشته باشی؟ یا مثلاً ثروتمند شوی؟ اگر می‌خواهی این کارها را بکن. اینها مصلحت‌اندیشی است و تا حدودی اخلاق را از Ethics به اتیکت نزدیک می‌کند. در واقع گویی اخلاق معاشرت است و چه‌بسا اخلاق به معنای دقیق کلمه نیست. غرضم این است که این چهار دسته نیز تشتتی را در

فرهنگ ما ایجاد کرده‌اند و ما هنوز نمی‌دانیم که داریم چه می‌کنیم. در میان ما بعضی اخلاق عرفانی را می‌پسندند و بعضی اخلاق فلسفی را. بعضی هم اخلاق نقلی و تعبدی را. البته سیطره فقه بر حوزه‌های علمیه ما از صدر دوران صفویه به این طرف (که به نظر من بزرگ‌ترین بلیه بر جهان تشیع همین حکومت صفویه بود) باعث شده است اخلاق ما بیشتر جنبه اخلاق نقلی پیدا کند. ولی به هر حال این فرهنگ‌های مختلف، مثلاً اخلاق جوانمردی، فتوت و مروت، که زیرمجموعه اخلاق عرفانی است، برایمان بسیار مهم و معنادار است و لذا از آن داش‌مشی که عربده می‌کشد ولی به ناموس کسی تجاوز نمی‌کند تمجید هم می‌کنیم. مشروبش را هم می‌خورد اما می‌گوییم همین آدم با تمام این ویژگی‌هایش اگر من روزی بخواهم سفر بروم حتماً دخترم را به او می‌سپارم. این برای ما بسیار رغبت‌برانگیز است؛ نوعی اخلاق فتوت، فتیان و جوانمردانه که زیرمجموعه اخلاق عرفانی است. به هر حال اخلاق ما این‌طور است و از این لحاظ هم تشتتی دارد. ایجاد هماهنگی بین این چهار نوع اخلاق، اگر بنا است هماهنگی ایجاد کنیم، کار پژوهشی بسیار جدی می‌خواهد. من فکر می‌کنم در هر چهار اخلاق قوت‌ها و ضعف‌هایی وجود دارد. خوب است در اخلاقی که ما داریم قوت‌های هیچ کدام از این چهار نوع اخلاق از دست نرود و ضعف‌های هیچ کدام هم نباشد. این هم یکی از کارهایی است که باید انجام شود.

۵. ضرورت پژوهش در زمینه اخلاق‌های خاص (اخلاق‌های کاربردی)

کار پنجمی که در کشورمان باید انجام دهیم چیزی است که «اخلاق کاربردی» نام گرفته است. البته به یک معنا تعبیر «اخلاق کاربردی» یا «کاربستی» (Practical Ethics/ Applied Ethics) عبارت جالبی نیست. چون اصولاً اخلاق همیشه با عمل سر و کار دارد و ما اخلاق غیرکاربردی نداریم. مگر می‌شود اخلاق غیرکاربردی باشد؟ همه اخلاق‌ها به کاربرد و عمل کار دارند. ولی به هر حال این اصطلاح در آثار منتشرشده در غرب آمده است و ما هم به «اخلاق کاربردی» ترجمه کرده‌ایم. همه اخلاق‌ها کاربردی‌اند، ولی مراد از اخلاق کاربردی «اخلاق خاص»ی است که غیر از «اخلاق عام» است. یک دسته احکام اخلاقی عام داریم؛ مثلاً اینکه «هر انسانی باید راست بگوید»، «هر انسانی باید متواضع باشد»، «هر انسانی باید اهل صداقت باشد»، «هر انسانی باید اهل امانت باشد نه خیانت در امانت»، «هر انسانی باید به عهد خودش وفا کند» و امثال آن. معمولاً اخلاقیاتی

که همه انسان‌ها، اعم از زن و مرد، فقیر و غنی، تحصیل کرده و تحصیل نکرده، شهری و روستایی، در هر مکان و هر زمان و هر وضع و حالی به آن ابتلا پیدا می‌کنند و مشترک و مشاع بین همه ما است «اخلاق کاربردی» نمی‌گویند. اما آن اخلاقی را که بعضی‌ها به سبب وضع خاصی که دارند به آن ابتلا پیدا می‌کنند و بعضی دیگر آن ابتلا را پیدا نمی‌کنند معمولاً «اخلاق کاربردی» یا «اخلاق کاربرستی» می‌نامند. طبق استقرایی که خود من کرده‌ام اخلاق‌های کاربردی و کاربرستی به پنج دسته قابل تقسیم‌اند:

۱. اخلاق‌های کاربردی مربوط به سن؛ ما مراحل رشدی در طول عمرمان داریم؛ خواه مراحل رشدمان آن هشت مرحله‌ای باشد که مثلاً اریک اریکسون گفته است یا مراحلی باشد که یونگ یا مثلاً فروید گفته‌اند. بالأخره اجماع همه روان‌شناسان این است که ما از وقتی که به دنیا می‌آییم تا وقتی که از دنیا می‌رویم مراحل رشد متفاوتی را پشت سر می‌گذاریم و همیشه در یک حال نیستیم. کودک با نوجوان، نوجوان با جوان، جوان با میان‌سال، میان‌سال با پیر، پیر با کهن‌سال و کهن‌سال با فرتوت فرق می‌کند. یک بخش از آنچه اخلاق کاربردی یا کاربرستی خوانده می‌شود اختصاص به این مراحل خاص دارد؛ یعنی اخلاق نوجوانی، نوعی اخلاق خاص است. لذا ما اخلاق نوجوانی، اخلاق جوانی، اخلاق پیری، اخلاق میان‌سالی و ... داریم. جدای از مشترکاتی که میان همه آدمیان مشترک است بخش‌های غیرمشترکی هم هست که اخلاق خاص آن سن و مرحله را متمایز می‌کند. مثلاً اخلاق من که پیرم با ایشان که جوان‌اند و آن دیگری که نوجوان است به این لحاظ مقطعی و محلی (local) است. بنابراین، این نوع اخلاق برای صنف و گروه‌بندی اجتماعی خاصی تعریف می‌شود. برای گروه‌بندی اجتماعی دیگری که سن دیگری دارند و در یک صنف سنی دیگری قرار می‌گیرند این اخلاق متفاوت است. امروزه این قبیل اخلاق‌های کاربردی وجود دارد. مخصوصاً از وقتی که در روان‌شناسی شاخه روان‌شناسی اخلاق پدید آمد، یعنی تقریباً از ۱۹۶۰ به این سو، هر چه روان‌شناسی اخلاق رشد کرد بیشتر معلوم شد که ما اخلاق سن‌های متفاوت داریم؛ یعنی یک سلسله ابتلائات هست که اخلاق نوجوانی است، ولی در اخلاق میان‌سالی به چشم نمی‌خورد و بالعکس.

۲. اخلاق‌های کاربردی مربوط به شغل و حرفه؛ تاجر بازار به اقتضای تاجر بودنش با سلسله‌ای از احکام اخلاقی بیشتر سر و کار پیدا می‌کند، و پزشک، استاد دانشگاه، دامپرور و کشاورز هم، هر یک، با سلسله دیگری از احکام اخلاقی سر و کار پیدا می‌کنند. منظور این است که مسائلی هست که برای یک شغل معنا دارد و برای شغل دیگر نه. مثلاً فرض کنید استاد دانشگاه هیچ وقت در معرض ربا نیست. بنابراین احکام مربوط به ربا مسئله مبتلا به استاد دانشگاه نیست. مسئله مبتلا به دامپرور و کشاورز هم که در بیابان‌ها مشغول فعالیت‌اند نیست. ولی تاجر بازار بسیار به آن مبتلا است. به همین ترتیب پزشکان و پرستاران با مسائلی سر و کار پیدا می‌کنند که هیچ وقت استاد دانشگاه با آن سر و کار پیدا نمی‌کند. اما مسئله تقلب و نیز نحوه تدریس کم‌فروشانه یا منصفانه نیز برای استاد دانشگاه مسئله‌ای اخلاقی است که با آن سر و کار پیدا می‌کند. هیچ وقت برای تاجر این مسئله پیش نمی‌آید که اساساً نمره‌دادن از لحاظ اخلاقی درست است یا نه. اما آیا استاد حق دارد خودش به دانشجویان نمره بدهد یا نه. این مسئله‌ای اخلاقی است. چه پاسخ مثبت باشد و چه منفی بالأخره این مسئله مبتلا به دامپرور و کشاورز نیست. اینکه «آیا اخلاقاً من معلم می‌توانم متعلم خودم را تأدیب بدنی کنم» یا «من مربی می‌توانم مربی خودم را تأدیب بدنی کنم» مسئله‌ای است که تاجر بازار به آن مبتلا نیست. با این تقسیم‌بندی شغل‌ها و حرفه‌ها، به میزان تنوعی که ما برای شغل‌ها و حرفه‌ها قائل باشیم اخلاق‌های متنوعی می‌توانیم داشته باشیم؛ مثلاً اخلاق پرستاری، اخلاق تعلیم و تربیت، اخلاق تجارت، اخلاق دامپروری، اخلاق کشاورزی و شخص شاغل در حرفه خدماتی، نظیر رستوران‌دار، با سلسله مسائلی سر و کار پیدا می‌کند و باید حکم اخلاقی‌اش را بداند که هیچ وقت من کشاورز با آن مسائل سر و کار ندارم. چون من کشاورزم و او دارد خدمت می‌دهد. به همین ترتیب اخلاق استخدام، اخلاق مدیریت و ... اخلاق‌هایی هستند که اخلاق کاربردی‌اند، ولی به اقتضای شغل و حرفه‌اند.

۳. اخلاق‌های کاربردی مربوط به شئون اجتماعی؛ مثلاً من پدر هستم و در نتیجه پدر بودنم با سلسله‌ای از مسائل سر و کار پیدا می‌کنم. همسر هم هستم. همسری و پدری شغل و حرفه نیست؛ به سن هم ربطی ندارد اما من به اعتبار اینکه پدر، همسر و همسایه‌ام و نیز به اعتبار کلیه شئونی که در زندگی اجتماعی دارم در زندگی به اخلاق دوستی، اخلاق همکاری، اخلاق عشق و ... نیاز

پیدا می‌کنم. این شئون را در نهادهای شش‌گانه خانواده، اقتصاد، سیاست، تعلیم و تربیت، حقوق، و دین و مذهب پیدا می‌کنم. اینها یک سلسله اخلاق کاربرستی‌اند که به شغل و حرفه و سن هم ربطی ندارند. به تعداد عناوینی که در زندگی اجتماعی بر من بار می‌شود اخلاق‌های متنوعی هم مبتلا به است.

۴. اخلاق خدمات اجتماعی یا رایگان‌بخشی‌های اجتماعی؛ رایگان‌بخشی‌های اجتماعی ما ممکن است متفاوت باشد. ممکن است رایگان‌بخشی اجتماعی شما به این باشد که مثلاً بروید و برای دختران بی‌جهیزیه، با طرق مختلف جهیزیه فراهم کنید؛ یا بروید کودکان کار را زیر پوشش بگیرید. ممکن است خدمت اجتماعی‌تان این باشد که هر بعدازظهر جمعه به بیمارستانی بروید و بستر بیماری را پیدا کنید که هیچ‌کسی به عیادتش نیامده است و یک ساعت بالای سر این بیمار، بنشینید. این هم نوعی خدمت اجتماعی است. همه خدمات اجتماعی، به معنای دقیق کلمه، یعنی رایگان‌بخشی‌های اجتماعی، انواع مختلفی دارند و بسته به نوع آنها ما با مسائل اخلاقی متفاوتی سر و کار پیدا می‌کنیم. اگر شما خدمت اجتماعی‌تان این است که برای بچه‌های کنکوری فقیر کلاس کنکور مجانی تشکیل می‌دهید و درس ریاضی و فیزیک و ... برایشان می‌گویید آنجا با یک سری مسائل سر و کار پیدا می‌کنید، اما اگر در بیمارستان‌ها به عیادت بیمارانی می‌روید که عیادت‌کننده ندارند آنجا با یک سری مسائل دیگر سر و کار پیدا می‌کنید. اینها در واقع خدمات اجتماعی است که در صحنه‌های مختلف اجتماعی انجام می‌گیرد و هر کدامش اخلاقیات خاصی را اقتضا می‌کند؛ اخلاقیات خاص به این معنا که برای شما در آنجا مسائل خاصی پیش می‌آید که باید حکم اخلاقی‌اش را بدانید.

۵. اخلاق ابتلائات خاص؛ گاهی ما ابتلائات خاصی داریم. مثلاً شما وقتی با عقب‌افتاده‌های ذهنی یا جسمی یا مبتلایان به آلزایمر یا شخص ورشکست‌شده سر و کار دارید مسائل اخلاقی مبتلا به فرق می‌کند. اگر من دوستی داشته باشم که ورشکست شده یا مصیبتی به او رسیده است، اخلاق من در رفتاری که با او دارم نوعی از اخلاق کاربرستی است. وقتی من با کسی که سندرم داون دارد مواجه می‌شوم با مسائلی سر و کار پیدا می‌کنم که در مواجهه با کسی که به روسپی‌گری یا اعتیاد افتاده است با آن مسائل سر و کار ندارم. یعنی اگر مصائب زندگی عارض کسی شد رفتار من با آن

مصیبت‌زده و مئوف متفاوت است با وقتی که با آفت‌زده‌ای یا مصیبت‌زده‌ای از نوع دیگر سر و کار دارم.

این هم در واقع استقرائی بود که امروزه بسیار به آن نیاز داریم.

۶. ضرورت پژوهش درباره متون کلاسیک اخلاقی

آخرین حوزه، پژوهش درباره متون کلاسیک اخلاق است. کتاب‌های اخلاقی ترجمه‌شده به زبان فارسی، اعم از اخلاق نقلی و تحلیلی، اخلاق هنجاری، اخلاق‌های به‌اصطلاح کاربردی و کاربردی، بیش از دو سه کتاب اخلاقی کلاسیک نیست و ما از این آثار مطلع نیستیم. معمولاً کتاب‌های اخلاقی ترجمه‌شده در حوزه‌های مختلف آثار کلاسیک نیستند. ما از آثار کلاسیک نقد مابعد/طبیعه اخلاق کانت، البته ترجمه به‌دردخور آن، اخلاق نیکوماخوس ارسطو و اخلاق هیوم را داریم. ولی آثار کلاسیک اخلاقی ترجمه نشده است. به نظر می‌رسد این کار هم ضرورت فراوان داشته باشد.

اینها نکات و حوزه‌هایی بود که من به عاقل می‌رسید.

والسلام

• پرسش و پاسخ

پرسش: بحث‌های حکمت عملی شما مثل زندگی در حال، زندگی اصیل و غیره چه تفاوتی با اخلاق کاربردی دارد؟

پاسخ: آنها به این معنا که برای همه در نظر گرفته شده است اخلاق کاربردی نیست. چون برای همه آدمیان، زندگی در حال، البته با همان قیود و شروطش، توصیه می‌شود. اختصاص به شغل و حرفه خاصی ندارد. بنابراین، آنهایی که تحت عنوان «حکمت عملی» است به نظر می‌آید جزء اخلاق کاربردی به این معنا نیست. البته، همان‌طور که گفتم، تعبیر «اخلاق کاربردی» را اصلاً نمی‌پسندم. ما باید بگوییم اخلاق‌ها دو دسته‌اند: اخلاق‌های خاص و اخلاقیات عام. و الا هیچ

اخلاقی نیست مگر اینکه کاربردی است. مگر اخلاق، علم عملی نیست؟ همه اخلاق‌های هنجاری کاربردی‌اند؛ منتها اخلاق هنجاری عام داریم و اخلاقیات هنجاری خاص.

پرسش: چرا شما به جای شاخه‌های اخلاق کاربردی بیشتر به حکمت عملی می‌پردازید؟

پاسخ: در این باره دلایل مختلفی هست. یکی اینکه آن قسمت‌ها را وارد نیستیم. یکی اینکه همه کارها را هم که من نباید بکنم. مگر همه کارها را من می‌توانم یک‌نفره انجام دهم؟ خیلی عذر می‌خواهم. می‌گویند کسی همجنس‌گرا بود. هر پسر زیبایی را می‌دید می‌بوسید. می‌گفتند این کار را نکن. درست نیست. می‌گفت اینها اولاد رسول‌الله هستند. من از وجناتشان می‌فهمم. من به سبب ارادت به رسول‌الله اینها را می‌بوسم. رفتند و سید صحیح‌النسب شجره‌نامه‌دار ولی بسیار زشت و بدترکیبی را آوردند و گفتند این دیگر قطعاً فرزند رسول‌الله است. گفت: «بله. ولی همه ثواب‌های عالم را هم که من نباید ببرم. شما هم در این عالم کاری بکنید».

پرسش: در اخلاق کاربردی تکلیف مردم عادی چیست؟ یعنی در مسائل اخلاقی باید خودشان لزوماً اجتهاد اخلاقی کنند یا از بزرگان فیلسوفان اخلاق، مانند پیتر سینگر، تقلید کنند؟

پاسخ: هیچ کدام. نه باید تقلید کنند و نه همه کار را خودشان انجام دهند. من فکر می‌کنم همان کاری را باید بکنند که در مسائل دیگر می‌کنیم. ما در مسائل دیگر، غیر از اخلاق، چه می‌کنیم؟ وقتی می‌خواهیم تصمیمی بگیریم با چند نفر مشورت می‌کنیم. اگر مشورت‌ها با هم ناسازگار درآمد، به عقل خودمان رجوع می‌کنیم که در میان این پیشنهادها کدام را بپذیریم و ترتیب اثر عملی بدهیم. اینجا هم همین‌طور است. تقلید در کار نیست. بالأخره دیدگاه‌های اخلاقی متفاوت بر ما عرضه می‌شوند و هر کدام را که عقل ما پسندید انجام می‌دهیم. اما در پرسش گفته‌اند «مردم عادی»؛ احتمالاً مردم عادی یعنی مردمی که نمی‌توانند این کارها را بکنند و فرصت آن را ندارند. اگر بخواهیم واقع‌بینانه داوری کنیم آنها اخلاقیاتشان را هم به ارث می‌برند؛ مثل بقیه چیزها و اصلاً نباید کسی برایشان تعیین تکلیف کند. اگر ارث خوب اخلاقی به آنها رسید خوب اخلاقی زندگی می‌کنند. اگر هم ارث بد اخلاقی به آنها رسید بد اخلاقی زندگی می‌کنند. آنها واقعاً از راه تقلید از گذشتگان و اکابر قوم و نیاکان و تعبد به آنها زندگی می‌کنند. روش درست البته

همان است که گفتیم. باید با این دیدگاه‌های مختلف آشنا شویم و بعد به عقل خودمان رجوع کنیم و ببینیم کدام به نظرمان پذیرفتنی‌تر می‌آید؛ همان را عمل کنیم؛ ولی تقلید نه.

پرسش: دلیل اینکه بزرگان و حتی خود ائمه به رفع ابهام‌های اخلاقی اهتمام نداشته‌اند چیست؟ حتی رواقیان و یونانیان هم معمولاً توجهی به ایضاح مفهومی نداشته‌اند.

پاسخ: نمی‌دانم چرا نکرده‌اند ولی این را می‌دانم که این کار در فرهنگ ما صورت نگرفته است. شاهدش تفاسیر قرآن و کتاب‌های اخلاقی است که نوشته شده؛ و فقط به ما می‌گویند «امنیه» بد است، مطلقاً؛ «رجاء به خدا» خوب است، مطلقاً؛ «امل» خنثا است ولی «طول‌الامل» بد است. اما اینکه اینها چه فرقی با هم می‌کنند مسئله‌ای نیست که به آن توجه کرده باشند. امل یعنی آرزو، رجاء یعنی امید و امنیه یعنی آرزواندیشی. اگر بپرسیم فرق «آرزو»، «امید» و «آرزواندیشی» در چیست، باز هم با فارسی‌کردنش مسئله حل نمی‌شود. چون هیچ فرقی نمی‌کند و با لفظ چیزی درست نمی‌شود. در باب اینکه چرا ائمه و علما چنین کاری را نکرده‌اند باید بگویم راجع به ائمه، من اطلاعی ندارم. علما هم شاید کارهای مهم‌تری داشته‌اند!

پرسش: تلفیق مکاتب اخلاقی به صورت مولکولی چه اشکالات بالقوه‌ای می‌تواند داشته باشد؟

پاسخ: اشکال بالقوه و بسیار مهمش این است که ناسازگاری (inconsistency) در آن پدید بیاید؛ یعنی اجزایش با هم ناسازگار در بیایند و تضاد، تناقض یا تعارض پیدا کنند. یکی از این سه نوع ناسازگاری ممکن است. نمی‌گویم امکان ندارد هیچ ترکیب مولکولی‌ای بدون ناسازگاری پدید بیاید، ولی معمولاً جاهایی که این ترکیب‌ها صورت گرفته است ناسازگاری‌هایی بین اجزایش پدید آمده است؛ ناسازگاری از مقوله تناقض یا تضاد یا تعارض. به نظر من، بهترین کار همین فراهم‌آوردن نوعی ترکیب سازگار (consistent) است. چون هیچ کدام از این سه مکتب اخلاقی نیست که قوت‌ها یا ضعف‌هایی نداشته باشد. اگر می‌شد ترکیبی سازگار و التقاطی پدید آورد واقعاً عالی بود. گاهی تلاش‌هایی صورت گرفته است و مثلاً کسانی گفته‌اند فضیلت‌گرایی را می‌شود با نتیجه‌گرایی ترکیب کرد. بعضی‌ها گفته‌اند می‌شود وظیفه‌گرایی را با نتیجه‌گرایی ترکیب کرد. مخصوصاً در قرن بیستم تلاش‌هایی صورت گرفته، ولی معمولاً ناسازگاری‌هایی پدید آمده است. ناقدان گفته‌اند این

جزء این اندیشه با این جزء این اندیشه دیگر سازگار نیست. مثلاً بعضی از کسانی که به دیدگاه‌های دیوید راس، خصوصاً به شهودباوری (به لحاظ معرفت‌شناختی) و وظیفه‌گرایی‌اش، قائل‌اند و در ضمن می‌خواسته‌اند فواید نتیجه‌گرایی را هم داشته باشند در تلفیق وظیفه‌گرایی راس با نتیجه‌گرایی جرمی بنتام ناموفق بوده‌اند. چنین کارهایی صورت می‌گیرد اما باید توجه داشت کمال مطلوب این است که بشود مجموعه‌ای فراهم آورد که قوت همه را داشته باشد و ضعف‌های هیچ یک را نداشته باشد، که البته چنین مجموعه‌ای شرط اولش این است که سازگار باشد.

پرسش: با توجه به اینکه اساساً موضوعات اخلاقی بسیاری را دین مطرح کرده است، چه منبعی غیر از دین برای تعریف موضوعات اخلاقی وجود دارد؟

پاسخ: من نمی‌فهمم چطور موضوعات اخلاقی را دین مطرح کرده است. می‌شود گفت دین حکم اخلاقی مجزایی درباره موضوع اخلاقی خاصی می‌کند و فلسفه، یعنی اخلاق‌های فلسفی، حکم دیگری می‌کنند. اما دین موضوعات اخلاقی را تعریف نمی‌کند. موضوعات اخلاقی یکی از اینها است: اعمال ارادی من، اعمال اختیاری من، اعمال ارادی اختیاری من، احوال نفسانی من، شخصیت و منش من و ... اینها موضوعات احکام اخلاقی‌اند و ساختنشان در اختیار دین نیست. دین فقط می‌تواند احکامی بر آنها بار کند. مثلاً ممکن است رباخواری در یک نظام اخلاقی دینی نادرست تلقی شود و در نظام اخلاقی دیگری درست. این فقط در حکم است. اما اینکه موضوع افعال ارادی یا اختیاری یا احوال نفسانی ما آدمیان را دین درست کرده باشد من نمی‌فهمم. البته یک چیز وجود دارد و آن اینکه در روان‌شناسی دین نکته‌ای محل توجه است و آن اینکه برخی حالات نفسانی هست که تا وقتی شخص در قلمرو دین قرار نگیرد اصلاً آن حالت برایش پدید نمی‌آید. مثلاً شما تا در قلمرو دین نباشید چیزی به نام ایمان معنا ندارد. ایمان فقط در قلمرو دینی پدید می‌آید. اما این را هم دین به وجود نیاورده است. اگر در سپهر عرفان قرار بگیریم یک سلسله حالات نفسانی در ما پدید می‌آید که البته می‌تواند، از لحاظ درستی و نادرستی، مشمول احکام اخلاقی هم باشد. اگر در سپهر ایمان هم قرار بگیریم یک سلسله احوال نفسانی دیگری بر ما پدید می‌آید که می‌تواند مشمول احکام اخلاقی قرار بگیرد. اما متوجه نمی‌شوم چطور دین می‌تواند موضوع درست کند.

پرسش: پیش‌زمینه‌های تحقق اخلاق در جامعه را چه می‌دانید؟

پاسخ: فقط یک عامل نیست. چند عامل است که باعث می‌شود در کشور، جامعه یا برهه‌ای تاریخی مردمی نسبت به دیگر مردمان اخلاقی‌تر زندگی کنند. این‌طور نیست که بگویم یک عامل است که این کار را انجام می‌دهد. عوامل بسیار متعدد و پیچیده‌ای هستند که من اصلاً استقرا نکرده‌ام و چیزی نمی‌دانم.

پرسش: درک پارفیت (Derek parfit) در سال ۲۰۱۱ کتاب مهمی به نام On what matters منتشر کرد که سی سال هم درباره آن کار کرده است. در آنجا تلاشی دیدنی کرده است تا نشان دهد سه مکتب اخلاقی (کانتی، نتیجه‌گرا و قراردادگرا) از سه مسیر به یک نتیجه و روش منتهی می‌شوند. آیا این کتاب را خوانده‌اید و اگر خوانده‌اید نظرتان چیست؟

پاسخ: ایشان در این کتاب این را نگفته است. فقط می‌گویند ما هر کدام از این سه مکتب اخلاقی را که در پیش بگیریم به یک سلسله احکام که فصل مشترک همه‌شان است می‌رسیم که به اینها می‌گویند اخلاق رایج (Common Morality). این درست است که شما چه اخلاق فضیلت‌گرا داشته باشید چه نتیجه‌گرا و چه وظیفه‌گرا به یک سلسله احکام مشترک می‌رسید و اینها همان‌ها هستند که به آنها می‌گوییم universal morality, universal ethics, common morality یا global ethics. تعدادشان چند تا است؟ اعلامیه اخلاق جهانی در باب تعداد اینها یک چیز گفته است؛ پویمن، محقق انگلیسی، تعداد این اخلاقیات مشترک را جور دیگری گفته است؛ گنسلر در کتاب‌ها و مقاله‌اش یک جور گفته است. بسیاری از کسان تعدادی را فصل مشترک و مخرج مشترک همه مکاتب اخلاقی گفته‌اند. پارفیت در این کتابش بر این نکته تأکید فراوانی می‌کند. ولی این متفاوت است با اینکه بگوییم اینها از سه جا شروع کرده‌اند و به یک جا رسیده‌اند. به یک جا نرسیده‌اند. فقط عناصر مشترکی در آنها هست اما تا از این عناصر مشترک به طرف عناصر غیرمشترک می‌رویم الی ماشاءالله اختلاف بینشان پدید می‌آید.

پرسش: آیا در جامعه ما، که گویا با نقص نظری و عملی در اخلاق مواجه است، شیوع عمومی مباحث فلسفه اخلاق که شائبه نسبی بودن احکام اخلاقی را در اذهان ایجاد می‌کند به نفع و مصلحت جامعه است؟

پاسخ: اولاً فکر نمی‌کنم بشود گفت هر چه رواج فلسفه اخلاق بیشتر می‌شود نسبی‌گرایی اخلاقی رواج بیشتری پیدا می‌کند. اصلاً و ابداً این‌طور نیست. ما فیلسوفان اخلاق بسیار جدی داریم که از اطلاق اخلاق طرفداری می‌کنند؛ یعنی مطلق‌گرای اخلاقی‌اند. این است که اصلاً نمی‌شود گفت نسبی‌گرایی اخلاقی با رشد فلسفه اخلاق موازاتی دارد. همیشه نسبی‌گرایان اخلاقی وجود داشته‌اند، مطلق‌گرایان اخلاقی هم وجود داشته‌اند و اصلاً این‌طور نیست که واقعاً نسبی‌گرایی اخلاقی جریان غالب (mainstream) فلسفه اخلاق باشد. هنوز هم فیلسوفان اخلاق بسیار جدی‌ای وجود دارند که از مطلق‌گرایی طرفداری می‌کنند. هرچند یک سلسله چیزهای دیگری هست که ممکن است با گذر روان‌شناختی، و نه منطقی، آدم‌ها را به قول به نسبی‌گرایی اخلاقی بکشاند. البته منظورم این نیست که هر کس به نسبی‌گرایی اخلاقی قائل است حتماً گذر روان‌شناختی کرده است. شاید بعضی از آنها هم با استدلال به نسبی‌گرایی اخلاقی کشیده شده باشند و بعضی هم در این طرف با استدلال به مطلق‌گرایی اخلاقی سوق داده شده‌اند. اما می‌خواهم بگویم در مردم یک جامعه و مثلاً در نسل جوان امروز ما این نسبی‌گرایی اخلاقی حاصل مطالعات و تفکر نیست. حاصل خواندن استدلال‌ات له و علیه نیست که به این نتیجه رسیده باشند. سلسله‌ای از امور دیگر است که باعث می‌شود با گذرهای روان‌شناختی مردم و مخصوصاً نسل جوان به نسبی‌گرایی اخلاقی کشیده شوند و گذرهای روان‌شناختی است.

یک نکته اینکه، یکی از خطاها این است که مردم غالباً فکر می‌کنند هر باید و نبایدی باید و نباید اخلاقی است و چون از طریق اینترنت و فلان و بهمان متوجه می‌شوند آن چیزی که اینجا «باید» است در جای دیگری «نباید» است می‌گویند این نسبی‌گرایی اخلاقی است. در حالی که آنچه اینجا «باید» است و آنجا «نباید» است ممکن است قاعده‌ای حقوقی باشد که اینجا «باید» است و آنجا «نباید». بخشی از آداب و رسوم و عرف و عادات باشد که اینجا «باید» است و آنجا «نباید». منسک و شعیره‌ای دینی باشد که اینجا «باید» است و آنجا «نباید». ولی چون فکر می‌کنند هر جا

می‌گوییم «باید» و «نباید» لزوماً با اخلاق سر و کار داریم و نه با یکی از پنج منبع هنجارگذار اجتماعی دیگر، چنین خطایی پیش می‌آید.

نکته دیگر اینکه کسانی می‌بینند که انگار دیگرانی هم که با نُرَم‌های اخلاقی دیگری زندگی می‌کنند زندگی‌شان خوب و خوش است. می‌گویند پس معلوم می‌شود که می‌توان با احکام اخلاقی متفاوتی باز هم زندگی‌های خوب و خوش داشت. این هم باز به نظر من نوعی گذر روان‌شناختی است و دلیلی بر اثبات نسبی‌گرایی نیست. البته دیدن احکام اخلاقی متعارض در جامعه طبعاً به نسبی‌گرایی می‌انجامد. یک بار آقای دکتر غنی‌نژاد، اقتصاددان معروف، نظیر چنین مطلبی را در زمینه اقتصاد برای من می‌گفت. ایشان می‌گفت اوایل انقلاب ما اقتصاددانان خیلی با اقتصاد اسلامی مخالفت می‌کردیم و می‌گفتیم چیزی به نام اقتصاد اسلامی وجود ندارد؛ اقتصاد بازار آزاد و اقتصاد سوسیالیستی هست ولی اقتصاد اسلامی وجود ندارد. ایشان می‌گفت آن موقع خیلی مصر بودیم ولی الان فهمیدیم که چقدر حرف ما اشتباه بوده است. من تا همین الان سیزده نوع اقتصاد اسلامی در این کشور دیده‌ام: اقتصاد آقای مهندس میرحسین موسوی؛ اقتصاد آقای هاشمی رفسنجانی؛ اقتصاد آقای رضا اصفهانی؛ اقتصاد آقای حسن تواناییان فرد و ایشان گفت تا الان سیزده نوعش را دیده‌ایم. اگر شما به سیزده نوع اقتصاد رسیدید آن وقت در واقع با گذری روان‌شناختی به این نتیجه می‌رسید که اگر اقتصاد اسلامی هم داریم امری نسبی است. یعنی از بس متکثر دیده‌اند می‌گویند نسبی است. حالا در باب اخلاق هم همین‌طور است. مثلاً در جامعه‌ای ابتدا می‌گویند انقلابمان اصلاً اقتصادی نیست، بلکه فرهنگی است؛ ما اصلاً مشکل‌مان فرهنگ است و گرنه شاه که اقتصادش خوب بود و روابط اقتصادی‌اش فلان و بهمان بود. ما مشکل‌مان فرهنگی است. بعد می‌گویند تاریخ نزاع بین فقر و غنا است، که این حرف عین سخن مارکس است و در سیاق (context) فکر مارکس هیچ چیز عجیب و غریبی هم نیست. ولی این را آقای خمینی، یعنی یک فقیه مسلمان شیعی اثناعشری گفته است که منطقی به نظر نمی‌رسد. اگر نزاع فقر و غنا است پس معلوم می‌شود مشکل فرهنگی هم نیست و در واقع بحث اقتصادی است. روزی گفتند ما آمده‌ایم آب و برق و گاز و ... را مجانی کنیم. پس معلوم می‌شود دغدغه اقتصادی هم داشته‌اند. هر وقت شکست فرهنگی می‌خوریم به مسائل اقتصادی روی می‌آوریم و هر وقت شکست اقتصادی می‌خوریم می‌گوییم ما اصلاً کارمان اینها نبود بلکه می‌خواستیم کار

فرهنگی کنیم. اینها آدم را به نوعی نسبی‌گرایی می‌کشاند؛ منتها با گذر روان‌شناختی نه با گذر منطقی. منطقاً از این حرف‌ها نسبی‌گرایی بر نمی‌آید. اما شما می‌بینید از اول انقلاب تا الان بزرگان این کشور در باب اینکه بالأخره ما انقلابمان فرهنگی است یا اقتصادی نظر واحدی نداده‌اند. وقتی می‌خواهند به آقای خاتمی فشار بیاورند می‌گویند آقا بروید دنبال مسائل اقتصادی، و این قدر حرف از فلان و بهمان نزنید. انگار مسائل اقتصادی خیلی مهم است. وقت دیگری که می‌خواهند با کس دیگری کار دیگری بکنند حرف دیگری می‌زنند. اینها واقعاً گذرهای روان‌شناختی بر جوان‌ها تعریف می‌کند که آخر بالأخره چه شد؟ نسبی‌گرایی موج می‌زند. راجع به موسیقی؛ چند رأی از اول انقلاب تا الان گفته شده است؟ این تکثر آدم را به نسبی‌گرایی نمی‌رساند که بگوید یا اسلام رأیی راجع به موسیقی ندارد یا رأیی نسبی‌گرایانه دارد. یک بار گفتند غزالی درست گفته است. بار دیگر گفتند فیض کاشانی درست گفته است. یک بار گفتند آقای گلپایگانی که آونگ ساعت را هم حرام می‌دانسته است درست گفته است. یک بار گفتند آقای خمینی حد وسطش را گفته است. یک بار هم می‌گویند شهر به شهر فرق می‌کند. من نمی‌فهمم اگر فعلی قبیح است همه جا باید قبح داشته باشد و اگر قبیح نیست و حَسَن است همه جا باید حَسَن باشد. اینها ایجاب نمی‌کند برای اینکه ما نسبی شویم؟ راجع به حجاب زنان چه گفته‌اند؟ یک بار می‌گویند چادر باید باشد. یک بار می‌گویند نه، چادر لزومی ندارد، حجاب اسلامی کافی است. یک بار می‌گویند اصلاً این لباس لباس دینی ما است. یک بار می‌گویند نه لباس ملی‌مان است، بالأخره ما ایرانی هستیم و باید لباس ملی‌مان را داشته باشیم. خلاصه در موضوعات مختلف دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی را بیان می‌کنند؛ و قس علی هذا و فعل و تفعل و هلم جراً الی ما یتسلسل. این نسبی‌گرایی‌ها در نتیجه گذرهای روان‌شناختی است نه گذرهای منطقی. از هیچ کدام از اینها منطقاً نسبی‌گرایی استنتاج نمی‌شود. در یک نمونه دیگر گفتند ربا نداریم. آیا می‌دانید الان در دنیا رباخوارترین سیستم بانکی متعلق به کشور ما است؟ خدا شاهد است این را با تحقیق دقیق به شما می‌گویم. در سرتاسر دنیا نظام بانکی ربوی‌تر از ما وجود ندارد. اما اینجا اسمش ربا نیست بلکه کارمزد است. مگر نسبی‌گرایی شاخ و دم دارد؟ شما می‌گفتید اصلاً ربا نباید باشد. حالا پس این چیست؟ شما ببینید در کشورهای غربی سود بانکی چقدر است و در کشور خودمان چقدر است. به همین ترتیب، شما راجع به هر چیزی نسبی‌گرایی را می‌بینید. مثلاً در انگلستان گاهی چهار سال متخصصان درباره

موضوعی کار می‌کنند تا صورت قانونی پیدا کند ولی وقتی صورت قانونی پیدا کرد ممکن است هشتاد سال صورت قانونی‌اش به هم نخورد. من در کشور خودمان دیدم قانونی را که تصویب شد و یک هفته بعد همان مجلس و همان ترکیب ردش کرد. اینها همه نسبی‌گرایی است.

پرسش: از نظر شما رابطه اخلاق و روان‌شناسی چگونه است؟ آیا رشته اخلاق می‌تواند هم‌پای روان‌شناسی به دنبال درمان و خدمات‌رسانی درمانی به جامعه باشد؟ در واقع، آیا اخلاق می‌تواند همچون روان‌شناسی در زمینه درمان مشکلات اخلاقی و روانی نتیجه عملی و کاربردی داشته باشد؟

پاسخ: اگر هم چنین شأنی قائل باشیم متعلق به اخلاق نیست بلکه به تعلیم و تربیت اخلاقی تعلق دارد. اخلاق با تعلیم و تربیت اخلاقی فرق بسیار دارد. چون Ethics غیر از Morality و نیز غیر از Moral Education است. این کار اگر درمانگرانه هم باشد از آن متخصصان تعلیم و تربیت اخلاقی است نه عالمان اخلاق. تعلیم و تربیت اخلاقی یک شاخه از تعلیم و تربیت است که درباره تعلیم و تربیت از جنبه اخلاقی بحث می‌کند. اما ارتباط روان‌شناسی و اخلاق به نظرم چنان نزدیک است که هیچ دو دانشی، با اینکه این دو یکی‌شان توصیه‌ای و دیگری توصیفی است، این‌قدر با هم پیوستگی ندارند.

پرسش: در نظریه عقلانیت و معنویت، جهان سرشت معنوی دارد. در نگاه اخلاق سکولار جهان سرشت اخلاقی دارد. رابطه جهانی که سرشت معنوی دارد نه دینی با جهانی که سرشت اخلاقی دارد چیست؟

پاسخ: فکر می‌کنم چون هم «اخلاقی» و هم «معنوی» در اینجا معانی متعددی دارند خیلی نمی‌شود جواب این پرسش را داد، ولی دست‌کم آنچه را به خودم مربوط می‌شود می‌توانم بگویم. نخست اینکه، وقتی می‌گویم معنویت مرادم فقط اخلاق نیست. اخلاق بخشی از معنویت است امام تمام معنویت نیست. به تعبیر خودم، هر آدم معنوی‌ای اخلاقی است اما هر آدم اخلاقی‌ای معنوی نیست. چون معنویت نگرش خاصی به جهان است که از دل آن نگرش، اخلاقی‌زیستن بیرون می‌آید، ولی ممکن است کسی اخلاقی زندگی کند ولی آن نگرش را نداشته باشد. به تعبیر دیگر،

آن نگرش شرط لازم اخلاقی زیستن نیست و کسانی هم که آن نگرش معنوی را ندارند می‌توانند اخلاقی زندگی کنند اما اخلاقی زیستن حتماً لازمه معنوی بودن هست. یعنی اگر کسی معنوی بود حتماً اخلاقی زندگی می‌کند.

نکته دوم هم درباره اخلاق سکولار است؛ اگر اخلاق سکولار را به معنای اخلاق غیردینی بگیریم، که بعضاً گاهی سکولار یعنی غیردینی، منافاتی با اینکه کسی سکولار باشد و معنوی هم باشد ندارد. اما اگر سکولار را به معنایی بگیریم که تقریباً در زبان‌های اروپایی از «لاییک» مراد می‌شود، یعنی کسی که با آموزه‌های دینی صد درصد مخالفت دارد و از جمله دیدگاه ماتریالیستی به جهان دارد نه دیدگاه قائل به ماوراء طبیعت، آنجا است که شقاق میان اخلاق سکولار و اخلاق معنوی جدی‌تر می‌شود. من فکر می‌کنم خوب است برای آن نوع اخلاقی که با آموزه‌های دینی مخالفت دارد و واقعاً هر گونه ماورایی را، چه به صورت خدا چه به صورت غیرخدا، نفی می‌کند تعبیر «لاییک» به کار برود. اخلاق معنوی نمی‌تواند با دیدگاه ماتریالیستیک سازگار باشد. یعنی معنویت با ماتریالیزم سازگار نیست. توجه دارم که دین هم با ماتریالیزم سازگار نیست، ولی می‌شود انسانی سکولار باشد، یعنی متدین نباشد، و همچنان معنوی باشد. یعنی همچنان به ماتریالیزم، فیزیکالیزم و ناتوریالیزم قائل نباشد.

پرسش: در باب عصیان مدنی فرمودید که تقابل مدنی و شهروند حاکی از تمایز اخلاق و حقوق و قانون است. به نظر می‌رسد شاید عصیان مدنی ناشی از اجرای قانون یا مقایسه قانون با قانون ایدئال ذهنی باشد؛ یا حتی در عصر ارتباطات ناشی از مقایسه قوانین با قوانین دیگر باشد. بنابراین، اعتراض مدنی صورت می‌گیرد.

پاسخ: ایشان خواسته‌اند بگویند عصیان مدنی فقط آن که تو می‌گویی نیست. آنچه ایشان از عصیان مدنی مراد کرده‌اند در واقع مبارزه منفی است. درست می‌گویند. مبارزه منفی انواعی دارد. یک نوعش عصیان مدنی است. من داشتم راجع به خصوص عصیان مدنی حرف می‌زدم. طبق تعریف، از وقتی که امرسون و ثورو عصیان مدنی را مطرح کردند، عصیان مدنی به معنای این بوده است که وقتی کسی نمی‌تواند با مفاد یک قانون سازگاری وجدانی بورزد به نام اخلاق در مقابل قانون می‌ایستد. اما عصیان مدنی یکی از انواع مبارزه منفی است. انواع دیگرش همین دو نوع

دیگری است که ایشان هم اسم بردند. گاهی وقت‌ها مبارزه منفی اعتراض به قانون نیست. اعتراض به نحوه اجرای قانون است که البته این عصیان مدنی نیست. ما در واقع دو مفهوم عصیان مدنی و مبارزه منفی را نباید مترادف بگیریم. ما چند نوع مبارزه منفی داریم که به یک نوع از آن عصیان مدنی می‌گوییم؛ یعنی به نام اخلاق در برابر قانون ایستادن. به نام اخلاق یا به نام مصلحت‌اندیشی در برابر حاکمان ایستادن یا نحوه اجرای قانون را نامفید تشخیص دادن هم می‌تواند مبارزه منفی باشد اما اسم عصیان مدنی بر آن نمی‌گذارند.

پرسش: ارزیابی شما از روند مطالعات اخلاقی، یعنی پژوهش‌هایی که در زمینه اخلاق در ایران می‌شود چیست؟ آیا با نیازهای جامعه همخوانی دارد یا نه؟ در کل راضی هستید یا نه؟

پاسخ: واقعیت این است که من خیلی وارد نیستم. چون در دانشگاه‌ها حضور ندارم. بخش عمده‌ای از این کارها مانند رساله‌های فوق‌لیسانس، رساله‌های دکتری، درس‌هایی که استادان می‌گویند، و کارهایی که دانشجویان می‌کنند در دانشگاه‌ها انجام می‌شود و من ارتباطی ندارم. مجلات دانشگاهی را هم که انعکاسی از اینها است مطالعه نمی‌کنم و از اوضاع و احوال خبر ندارم. ولی یک چیز که تجربه‌ام به من می‌گوید این است که آدم‌هایی که به من رجوع می‌کنند و شاید به سایر دوستان هم رجوع کنند بسیاری اوقات واقعاً قصد دارند اخلاقی زندگی کنند ولی اصلاً نمی‌دانند الان اقتضای اخلاقی زندگی کردن چیست. این نشان می‌دهد که این تحقیقات دست‌کم به درد برآوردن نیازهای جامعه نخورده است. حال یا در سطح خیلی بالا مانده و ساده‌سازی (simplification) نشده است، یا اصلاً تحقیقی صورت نگرفته است. ساده‌سازی هنر بسیار مهمی است. البته در جامعه ما مقاله (paper) نوشتن اهمیت فراوان دارد. بالأخره افراد پایگاه‌هایی می‌خواهند؛ از لحاظ دانشگاهی می‌خواهند استادیاری‌شان بشود دانشیاری، دانشیاری‌شان بشود استادی، استاد تمام (full professor) بشوند، پروفیسور ممتاز (emeritus professor) بشوند. پس باید آن مقالات را بنویسند. اما کسی که دغدغه اجتماعی دارد باید یا به جای آن کارها یا در کنار آن کارها بگوید تمام اینها فایده‌اش این است که جامعه اخلاقی‌تر باشد و بنابراین من باید آنچه در تحقیقات آکادمیک خود به آن رسیده‌ام یا در تحقیقات آکادمیک دیگران مطالعه کرده‌ام ساده‌سازی کنم که برای پدر و مادر من مصطفی هم قابل فهم باشد. آنها هم بتوانند بفهمند و

حظی از این اخلاقی‌زیستن ببرند. دست‌کم شرط لازم اخلاقی‌زیستن را که آگاهی اخلاقی است داشته باشند، هرچند آگاهی اخلاقی شرط کافی اخلاقی‌زیستن نیست. اما اینکه در مقالات حرف‌های پیچیده‌ای بنویسند و به اندازه دو برابر مقاله هم فهرست منابع و مآخذ داشته باشند و ... به درد همان اغراضی می‌خورد که دارند. کار اخلاق، نوعی کار آکادمیک نیست. اخلاق غیر از این است که بفهمیم در قاهره قرن چهارم هجری چند مسجد وجود داشته است. آن کار هیچ افاده عملی برای ما ندارد. تمام غرض ما در تحقیقات اخلاقی این است که خودمان اخلاقی‌تر شویم و جامعه هم از قَبَل طرز زیست و شکل زندگی ما اخلاقی‌تر شود. شاید پیچیده‌گفتن این حرف‌ها باعث شود در مسابقه‌ای که با همکارانتان دارید امتیاز بگیرید یا در مقایسه‌ای که میان خودتان و همکارانتان دارید جلو بزنید و با شما مصاحبه کنند، اما برای آن چیزی که اخلاق اساساً برای آن به وجود آمده است پیشیزی نمی‌ارزد. من واقعاً گاهی بسیاری از کتاب‌ها و نوشته‌هایی را که می‌بینم می‌گویم اگر این تحقیق را راجع به تعداد مساجد قرن چهارم قاهره هم می‌کرد برای جامعه همین مقدار سود داشت. چون با الفاظی نوشته است که به درد کسی نمی‌خورد. ما باید یاد بگیریم که ساده‌سازی نوعی خدمت بزرگ فرهنگی است. فکر نکنیم آدم‌های بی‌سواد ساده‌سازی می‌کنند و آدم‌های باسواد دون شأنشان است که مطالب را ساده‌سازی کنند تا به آستانه آگاهی عموم مردم برسانند. با این کارهایی که ما می‌کنیم ممکن است جامعه‌ای درست کنیم که در آن سیصد متخصص اخلاق داریم اما جامعه هیچ آگاهی‌ای از اخلاق ندارد و اولیات اخلاق را هم نمی‌داند. کما اینکه در مثال‌هایی که پیش‌تر گفتم، برای خود من به عنوان کسی که محل رجوع است و دوستان دیگری که به آنها رجوع می‌شود، بسیار واضح است که واقعاً زنان و مردانی هستند که قصد اخلاقی‌زیستن دارند اما اصلاً نمی‌دانند اخلاقی‌زیستن چیست. کم نیستند کسانی که به من می‌گویند: «نیت» یعنی چه؟ اینکه می‌گویند «به خاطر خدا» این کار را انجام دهید یعنی چه؟ این «به خاطر خدا» یعنی چه؟ شما از خودتان بپرسید اینکه می‌گویند یک کار را به خاطر خدا انجام دهید یعنی چه. آیا تاکنون توانسته‌اید برای خودتان ایضاح مفهومی کنید که «به خاطر خدا» یعنی چه؟ اگر این را من و شما که مثلاً درس‌های حوزوی خوانده‌ایم ندانیم از چه کسی انتظار داریم بدانند؟ کسانی که من می‌گویند ما نمی‌فهمیم «به خاطر خدا» یعنی چه؟ ما جنبه سلبی داستان را می‌فهمیم. می‌فهمیم که این کار را برای کسب ثروت، قدرت، حیثیت اجتماعی، جاه و

مقام، شهرت، محبوبیت و ... نکرده‌ایم. جنبه سلبی‌اش را می‌فهمیم. اگر «به خاطر خدا» فقط یعنی سلب اینها و اینکه وقتی ما کاری را برای خاطر خدا می‌کنیم که برای ثروت نکرده باشیم برای قدرت، حیثیت اجتماعی، شهرت، محبوبیت و ... نکرده باشیم پس دیگر چرا «برای خدا» می‌گوییم؟ وجه سلبی‌اش را بگوییم. اما اگر وقتی کاری را برای خدا می‌کنیم علاوه بر اینکه برای این اغراض نمی‌کنیم برای چیز دیگری می‌کنیم که آن وجه ایجابی تقرب الی الله است، آن وجه ایجابی را چطور در ذهن تصویر می‌کنیم؟ چه انگاره ذهنی‌ای از آن داریم؟ یعنی وقتی نیت تقرب الی الله می‌کنیم در واقع نیت چه چیزی می‌کنیم؟ این مثالی بسیار ساده است که در عبادات هم پیش می‌آید، چه رسد به قلمرو اخلاق فضیلت.

پرسش: با توجه به فربهی فقه در جامعه ما و غلبه ذهنیت فقهی (در مقایسه با ذهنیت اخلاقی) در مخاطبان، به نظر شما کسانی که در زمینه اخلاق فعالیت می‌کنند چقدر توانسته‌اند دغدغه اخلاقی و حساسیت اخلاقی مخاطبان را تقویت کنند؟

پاسخ: احتمالاً اینکه می‌گویند فربه شدن فقه یعنی مخاطبانی که با فقه سر و کار دارند. مقدارش را نمی‌دانم. رساله‌های عملیه که ظاهراً فرقی با قبل نکرده است. یعنی من فکر نمی‌کنم فرقی کرده باشد. بعضی هم که یک قسمت اخلاقی به رساله عملیه‌شان اضافه کرده‌اند خواندنی است! بروید بخوانید و ببینید در آن بخش اخلاقی که اضافه کرده‌اند واقعاً به نام اخلاق چه گفته‌اند! من که چیزی ندیده‌ام.