

ملکیان از نسبت حقوق بشر و اخلاق فضیلت می گوید

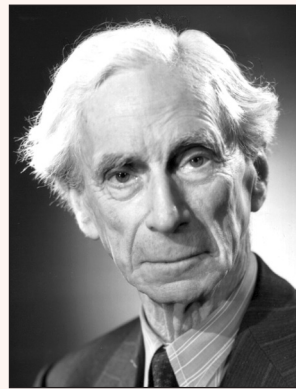
مطلق گرایی اخلاقی هشتم

علی ورامینی / از میان نظریات عمده و اصلی‌ای که در فلسفه اخلاق وجود دارد، مصطفی ملکیان بیش از همه به اخلاق فضیلت‌گرایی اقبال دارد. در میان رویکردهای مختلفی هم که به این نظریه می‌توان داشت، به نظر می‌رسد که وی رویکرد عرفانی را بیش از دیگر رویکردها می‌پسندد. از دیگر سو این فیلسوف اخلاق بارها تاکید کرده که آن چیزی در این عصر پذیرفتنی است که با سه مفهوم مدرن سازگاری داشته باشد. آن سه مفهوم نزد وی عقلانیت، اخلاق جهانی و حقوق بشر است. جمع این دو (یعنی اقبال ملکیان به فضیلت‌گرایانه عرفانی و سازگاری هر چیزی با سه مفهوم که ذکر آن رفت برای پذیرفته شدن آن چیز در دنیای جدید) این نتیجه را به مخاطب ملکیان می‌دهد که اخلاق فضیلت‌گرای عرفانی با سه مفهوم عقلانیت، اخلاق جدید و حقوق بشر ناسازگاری ندارد. تصمیم گرفتیم که این نسبت را با وی در میان بگذاریم و ببینیم اگر نتیجه‌گیری من درست است، ملکیان چگونه از آن دفاع می‌کند. اما پیش از آن بحثی مهم و مقدماتی می‌بایست شکل می‌گرفت. اگر ما حکم اخلاقی و یا حکم‌های اخلاقی‌ای داریم که از قرن‌ها پیش تا به امروز صادق هستند پس امر اخلاقی برای ما مطلق است. به همین دلیل گفت‌وگوی ما از نسبی و یا مطلق بودن امر اخلاقی شکل گرفت و بخش عمده‌ای از گفت‌وگو را به خود اختصاص داد.

اگر ما به اخلاق فضیلت‌گرایی عرفانی اقبال داشته باشیم و این را بپذیریم که مثلا حکم‌های اخلاقی‌ای که ۷ قرن پیش مولانا بیان می‌کرده است، پیش‌فرضی در سخن ما وجود دارد و آن پیش‌فرض مطلق بودن امر اخلاقی است. اگر امکان دارد دلایل خود را از این مطلق‌انگاری بیان کنید.

قبل از اینکه توضیح دهم که چرا هنوز به اخلاق مطلق و یا به دیگر تعبیر مطلق‌انگاری اخلاق قائم و خیلی‌های دیگر هم قائل هستند، باید مراد از مطلق‌انگاری اخلاق را روشن کنم. اگر شما فقط یک حکم و قاعده اخلاقی بی‌مکان و بی‌زمان هم داشته باشید، به شرط اینکه بقیه احکام و قواعد اخلاقی‌تون با این یک حکم‌فرا مکان، فرا زمان و فرا وضع و حالی ناسازگاری نداشته باشند، شما به مطلق‌انگاری اخلاقی قائل هستید. چون مطلق‌انگاری اخلاقی هرگز معتقد نیست که همه احکام و قواعد اخلاقی مطلق هستند، بلکه می‌گوید ما لاقول یک حکم و قاعده مطلق (یعنی فرا مکان، فرا زمان و فرا وضع و حالی) داریم. از این نکته استفاده می‌کنم و می‌گویم که کسانی خطا کرده‌اند و بیان کرده‌اند کسی که به مطلق‌انگاری اخلاقی قائل است، گویی همه احکام و قواعد اخلاقی را مطلق می‌داند. این که واضح‌البطلان است. چرا که مکتب‌های اخلاقی فراوانی وجود دارد، و در دل هر مکتبی هم نظام‌های اخلاقی زیادی هست و در دل هر نظام هم نظریه‌های اخلاقی فراوانی است. آن وقت اگر کسی بگوید که مطلق‌انگاری اخلاقی یعنی اینکه همه احکام و قواعد مطلق هستند، با این همه قواعد و احکام اخلاقی ناسازگار با هم چه می‌کند. می‌خواهد همه را مطلق بداند؟ بنابراین کسی هرگز مدعی نشده که مطلق‌انگاری اخلاقی یعنی همه احکام و قواعد اخلاقی مطلق هستند. کسی که مدعی مطلق‌انگاری اخلاقی می‌کند، مرادش این است که احکام و قواعد اخلاقی‌ای هستند که کاری به مکان، زمان و وضع و حال ندارند و طبیعا این احکام و قواعد مطلق به هر تعداد که باشند، سرافشان را در فصل مشترک همه مکتب‌های اخلاقی بایستی گرفت. اگر بیرون از این فصل مشترک باشند، معنایش این است که بعضی از مکتب‌های اخلاقی به این قائل هستند و بعضی دیگر قائل نیستند و در چنین وضعیتی دیگر مطلق در کار نخواهد بود. بنابراین مطلق‌انگاری اخلاقی یعنی لاقول یک حکم اخلاقی وجود دارد که فرامکان، فرا زمان و فرا وضع و حال است و علاوه بر این همه مکتب‌ها، نظام‌ها و نظریه‌های اخلاقی آن را قبول دارند. آیا چنین چیزی وجود ندارد؟ من معتقدم لاقول چندین قاعده‌ی این چنینی وجود دارد. در باب این که این تعداد این قاعده‌ها چقدر است، نمی‌خواهم وارد بحث شوم، چرا که در باب تعداد آن اختلاف نظر وجود دارد. اما اینکه «به دیگری درد و رنج غیر ضرور نرسان» یک قاعده مطلق اخلاقی است و یا اینکه «با دیگری چنان رفتار نکن که خوش نداری دیگری با تو رفتار کنند» در واقع یعنی خود را تافته جدا تافته ندان. البته در اینجا باید توجه کرد

که وقتی سخن از مطلق‌گرایی اخلاقی می‌گویم، کاری به دیگر منابع پنج‌گانه هنجارگذار نداریم. اینکه در حقوق، آداب و رسوم، شعایر دینی، زیبایی‌شناسی و مصلحت‌اندیشی مطلق باشد یا نباشد فعلا محل بحث ما نیست. مثلا «نیت خیر رساندن به دیگری» در هر زمان، مکان و وضع و حالی بهتر از نیت شر رساندن به او است. این مثال را بیان کردم که یکی از افعال درونی و جوارحی را هم اسم برده باشم. یا «کاری را که کسی به جبر کرده است، ستایش و یا نکوهش مکن». باز یک حکم مطلق اخلاقی است. بنابراین ما خیلی با قطعیت می‌توانیم بگوئیم که احکام اخلاقی مطلق داریم. من خودم معتقدم که صداقت، تواضع و احسان سه حکم مطلق اخلاقی است. یکی اینکه همه ساحت‌های وجودات با هم هماهنگ باشند، دیگری اینکه در نقاط ضعف و نکات منفی زندگی دیگری را مانند خود بدان (احسان)، و سوم اینکه در نقاط قوت و در نکات مثبت زندگی خود را مانند



در رابطه با تعداد حکم‌های مطلق، اجماعی وجود ندارد. مثلاً راسل «حقیقت را بجوی» را یک حکم مطلق اخلاقی می‌دانست. یا «در جست‌وجوی کاستن از درد و رنج دیگری باش» را هم وی مطلق اخلاق می‌دانست. فارغ از اینکه تعداد این حکم‌های اخلاقی چقدر است، من به مطلق‌انگاری اخلاقی معتقد هستم

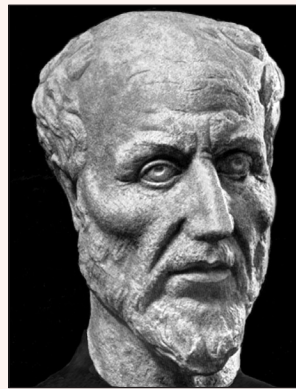
دیگری بدان (تواضع). به هر روی همانطور که گفتیم در رابطه با تعداد حکم‌های مطلق، اجماعی وجود ندارد. مثلاً راسل «حقیقت را بجوی» را یک حکم مطلق اخلاقی می‌دانست. یا «در جست‌وجوی کاستن از درد و رنج دیگری باش» را هم وی مطلق اخلاق می‌دانست. فارغ از اینکه تعداد این حکم‌های اخلاقی چقدر است، من به مطلق‌انگاری اخلاقی معتقد هستم و فکر می‌کنم نکاتی هستند که رهن مطلق‌انگاری اخلاق می‌شوند. یک نکته که گاهی رهن می‌شود و بیان کردم این است که مطلق‌انگاری اخلاقی یعنی مطلق‌انگاری تمام قواعد و احکام اخلاقی. دوم گاهی گمان می‌کنند مطلق‌انگاری اخلاقی یعنی مطلق‌انگاری هر باید و نیایدی در صورتی که تنها باید و نیایدهای اخلاقی چنین هستند. نکته

سوم این است که بعضی فکر می‌کنند چون مصداق این مفاهیم در طول زمان عوض می‌شود، حکم عوض می‌شود. این هم خیلی خطا است که ما فکر کنیم حکم عوض شده است. من اگر به شما بگویم که به فرزندتان لباسی متناسب با اندام و قدش بپوشانید، این حکم مطلق است، ولو این حکم اقتضا می‌کند به بچه یک ساله بپوشانید و همان بچه هنگامی که شش سالش می‌شود، لباسی دیگر باید به او بپوشانید. مصادیق متناسب با قد و اندام فرق می‌کند، اما هنوز حکم اخلاقی (اگر آن را حکم اخلاقی بدانیم) سرچایش باقی است که به فرزند خودت لباسی متناسب با قد و اندامش بپوشان. بنابراین ما نباید فکر کنیم که چه در اخلاق و چه در دیگر قلمروهای هنجارگذار اگر مصداق یک مفهومی در مکان، زمان و وضع و حال عوض شد، خود حکم عوض شده است. من به شما یک امر و نهی مصلحت‌اندیشانه می‌کنم و می‌گویم که به فرزندت در هر سنی لباس متناسب قد و اندامش بپوشان. این حکم مطلق است، استثناء ندارد. اما مصداق لباس متناسب با بر و اندام مطلقا در یک سالگی با شش سالگی و در شش سالگی با پانزده سالگی متفاوت است. نکته چهارم هم این است که مطلق‌انگاری اخلاقی منافات با این ندارد که دو مطلق اخلاقی اگر با هم تعارض پیدا کردند، یکی را فدای دیگری باید کرد. این هم همچنان ما مطلق‌انگار اخلاق هستیم. شما اگر گفتید که ما یک سری وظایف اخلاقی فی بادی النظر (در نگاه نخست) داریم، به این معنا نیست که این وظایف فی بادی النظر که همه وظایف اخلاقی شما است، همیشه با هم هماهنگ و همسو هستند. ممکن است در جایی وضع و حالی پیش آید که یکی از این دو مطلق اخلاقی باید فدای مطلق اخلاقی دیگری شوند. برای این است که کسی مانند دیوید راس بین وظایف در نگاه نخست و وظایف در مقام عمل تفاوت می‌گذاشت. مثلا ما یک حکم اخلاقی داریم که «خیانت در امانت نکن». و حکم دیگری هم داریم که «هیچگاه ظالم را کمک نکن». هر دو حکم مطلق است، ولی ممکن است اوضاع و احوالی در زندگی پیش آید که این دو حکم مطلق اخلاقی با یکدیگر ناسازگار شوند و چاره‌ای نماند جز این که یکی را فدای دیگری کنیم. اما همین که می‌گویم یکی را فدای دیگری کردم، به این معناست که آن دیگری هم حکم اخلاقی بود، ولی در مقام عمل نمی‌توانم هر دو حکم را انجام دهم. بنابراین اگر چه وظیفه خود را عمل به هر دو می‌دانم، اما چون اضطرار و اکراه (در معنای فلسفه ذهن و فلسفه عمل) دارم، ناچارم که یکی را فدای دیگری کنم. به دلیل اینکه دفع افسد به فاسد کرده باشم. ما نباید فکر کنیم که وظایف در مقام نظر اگر در مقام عمل با هم ناسازگار شدند، دست از مطلق‌انگاری اخلاقی برداشته‌ایم.

برای خود من نکته سوم همیشه و بیش از دیگر نکات رهن بوده است. اخلاق در عمل به یک امر انضمامی معطوف است. امر انضمامی‌ای که تاریختی دارد. حال اگر ما فقط بر روی حکم تمرکز کنیم، کل اخلاق را به یک گزاره‌ای که البته

نیست. در نوافلاطونی‌ها ما کم‌کم فضیلت‌گرای عرفانی می‌بینیم. یعنی در فروریوس و استادش فلوطین ما اخلاق فضیلت‌گرایانه با یک سبقه عرفانی جدی می‌بینیم. پس نباید فکر کنیم که هرکس اخلاق فضیلت‌گرای عرفانی را قبول کرد، اخلاق فضیلت‌گرایانه عرفانی را قبول کرده است. مثلاً اخلاق فضیلت‌گرایانه فلسفی دینی و مذهبی هم ما داریم. اما روایت اخلاق فضیلت‌گرایانه‌ای که در شمس و مولانا می‌بینیم، اخلاق فضیلت‌گرای عرفانی است. در رابطه با سوال شما، من بارها گفته‌ام که امروزه اگر ما بخواهیم چیزی را بپذیریم با سه ترازو آن چیز باید راست بیاید. عندالافتضا با ترازوی عقلانیت، عندالافتضا با ترازوی اخلاق جهانی و باز عندالافتضا با ترازوی حقوق بشر. این که می‌گوییم عندالافتضا چون مثلاً گزاره‌های factual (به تعبیر دستور زبانی جمله‌های اخباری) جور در آمدنشان با اخلاق جهانی و حقوق بشر معنا ندارد. چون این‌ها در رابطه با ارزش‌ها و باید و نبایدها نیستند. آن‌هایی که جمله‌های اخباری هستند تنها بایستی که با عقلانیت جدید سازگاری داشته باشند. اما اگر گزاره‌هایی داشته باشیم که حاوی ارزش و تکلیف باشند، این‌ها بایستی با حقوق بشر و اخلاق جهانی جور در بیایند. حال ببینیم که اخلاق فضیلت‌گرایانه (در همه روایت‌ها) با این سه مفهوم منطبق است؟ اخلاق فضیلت‌گرایانه با حقوق بشر ناسازگاری ندارد. چرا که حقوق، بحث‌اش با حقوق است و ما بحث مان با اخلاق است. یعنی هیچ استحاله‌ای ندارد که من به لحاظ اخلاق فضیلت‌گرایانه، کارم درست باشد، اما به لحاظ حقوقی مشمول مجازات شوم. به عنوان مثال اگر من به حکم وظیفه اخلاقی به نافرمانی مدنی دست زدم، یعنی وظیفه اخلاقی من می‌گوید که تو نباید به این ماده قانونی تن بسپاری! وظیفه اخلاقی من اقتضا می‌کند که در برابر این قانون بایستم. مثلاً در برابر خدمت سربازی بایستم و بگویم من خدمت سربازی نمی‌روم. ممکن است در نظام اخلاقی من رفتن به خدمت سربازی خلاف اخلاق باشد و من باید در برابر آن بایستم، اما چون با قانون کشورم مخالفت کردم، باید هزینه آن را هم بپذیرم و مثلاً زندان بروم. بنابراین اخلاق فضیلت‌گرایانه در رابطه با اخلاق آدمیان سخن می‌گوید و نه حقوق آدمیان. دآوری اخلاقی می‌کند و نه دآوری حقوقی. من نمی‌توانم یک مثال پیدا کنم که اخلاق فضیلت‌گرایانه (چه عرفانی و چه غیرعرفانی) با حقوق بشر مخالفت داشته باشد. هنگامی که من تابع اخلاق فضیلت‌گرایانه هستم، وقتی می‌خواهم دست به کاری بزنم به انگیزه‌ها، قصد و نیت خودم برای آن کار توجه می‌کنم و به آثار و نتایج بیرون آن کار در بیرون و به آن‌ها کار ندارم. تنها به این فکر می‌کنم که آیا این کار مرا رشدی روحانی و معنوی می‌دهد یا خیر و اصلاً به آثار و نتایج بیرونی آن ندارم. من نمی‌دانم این چطور می‌تواند با حقوق بشر ناسازگار باشد. شما یک مثال بزنید که اگر کسی مطابق فضایل اخلاقی عمل می‌کند، ناقص حقوق بشر است. مگر حقوق بشر چیست؟ این که هر بشری حق آزادی بیان عقیده دارد، آیا با اخلاق فضیلت‌گرایانه مخالفت دارد؟ البته ممکن

بگوید که گاهی اوقات انسان هذیان را بر حقیقت ترجیح می‌دهد. در جواب باید گفت که آن هم به خاطر یک مطلق دیگرش است. چون ادامه حیات را بهتر از قطع حیات می‌داند، آن وقت یک جایی می‌بیند که اگر بخواهد ادامه حیات دهد باید یک حقیقتی برایش مکشوف نشود. چرا که اگر حقیقتی برایش مکشوف شود، حیات‌اش در خطر می‌افتد. این همان تعارضی است که همیشه گفتم. انسان‌ها مطلق‌هایی دارند که گاهی اوقات با یکدیگر ناسازگار می‌شود. بنابراین اینکه هیچ حقیقتی برای شما خطر و خطا داشته باشد و باز هم خطا را بر حقیقت ترجیح دهید، این چیزی است که برای من نشدنی است. در کل نکته می‌خواستم بگویم، یکی اینکه هر نسبی‌انگاری چاره‌ای جز این ندارد که به یک مطلق توصل کند. نکته دیگر این که باید توجه کنیم که اخلاق را ما برای انسان می‌گوییم. اگر بیست میلیون سال دیگر انسان موجودی دیگر شد، ما دیگر



اخلاقی فضیلت‌گرای عرفانی داریم و اخلاق فضیلت‌گرای غیر عرفانی هم داریم. مثلاً اخلاق فضیلت‌گرایانه افلاطون و ارسطو هیچ کدام عرفانی نیست. در نوع افلاطونی‌ها ما کم‌کم فضیلت‌گرای عرفانی می‌بینیم. یعنی در فروریوس و استادش فلوطین ما اخلاق فضیلت‌گرایانه با یک سبقه عرفانی جدی می‌بینیم

نخواهیم گفت که اخلاق آن موجود هم همین اخلاق انسان است. اما فرض ما امروز این است که انسان در حالت «مسأوی» حقیقت را بر کذب و زیبایی را بر زشتی ترجیح می‌دهد.

در بحث اخلاق جدید و عرفان قدیم شاید مهم‌ترین بحث سازگاری اخلاق فضیلت‌گرای عرفانی با مفاهیم جدید است. به نظر شما وضعیت این دو مفهوم چگونه است. به چه مقدار سازگاری دارند؟

نکته اول که باید بگویم این است که اخلاق فضیلت‌گرایانه تنها یک روایت ندارد. اخلاقی فضیلت‌گرای عرفانی داریم و اخلاق فضیلت‌گرای غیر عرفانی هم داریم. مثلاً اخلاق فضیلت‌گرایانه افلاطون و ارسطو هیچ کدام عرفانی

منطق و سازگاری دارد تقلیل نمی‌دهیم؟ مثلاً درد و رنج ضروری به لحاظ عینی یک مفهوم نسبی است که در دوران مختلف مصادیق مختلفی دارد. زمانی تنبیه کودک توسط والدین درد و رنج ضروری بوده است و این امر امروزه و در بسیاری از جاها درد و رنج ضروری نیست.

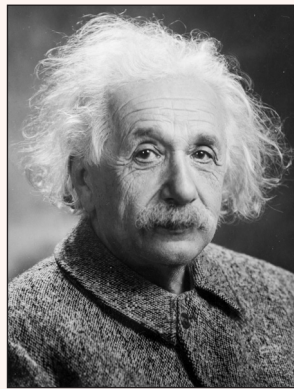
بله متوجه اشکال شما هستم. دو تا نکته در اینجا باید گفت. اولاً با این بیان شما نسبی‌انگاری اخلاقی خود متعریف به مطلق‌انگاری اخلاقی است. شما می‌گوئید که در جایی درد و رنج ضرور بود. می‌گویم پس هنوز هم قبول دارید که اگر در اینجا درد و رنج ضرور نبود «نباید». پس خود حکم را قبول دارید. مثلاً فرض کنیم که کشتن فرزند توسط پدر و مادر زمانی درد و رنج ضرور بود. پس چون درد و رنج ضرور بوده است، در آنجا جایز بوده است. یعنی قبول دارید که اگر در آنجا هم درد و رنج غیر ضرور بود، پدر و مادر حق نداشتن فرزند خود را بکشند. اما نکته دوم این است که من معتقد نیستم که روانشناسی انسان چنان باشد که یک زمانی پدید آید که هر چیزی در زمان‌های قبلی اش درد و رنج غیر ضرور بود الان درد و رنج ضرور می‌شود. معتقدم که نوساناتی رخ می‌دهد. انسان ساختار روانشناختی‌اش به گونه‌ای است که تکبر اساساً مجاز شود. تواضع اساساً نامجاز می‌شود. من نمی‌توانم چنین تحولی را بپذیرم. اگر همچین چیزی پیش آید من می‌گویم که انسان اساساً تبدیل به نوع دیگری شده است. تبدیل داروینی پیدا کرده است. بنابراین قبول می‌کنم که گاهی اوقات از درد و رنج‌های ضرور، غیر ضرور می‌شوند. اما قبول نمی‌کنم هر درد و رنج غیر ضروری، روزگاری درد و رنج ضرور شود. از این نظر نکته‌ای که من در درس‌ها بر آن تاکید می‌کنم این است که اخلاق یک روانشناسی هم در پشت خود دارد. چنین نیست که به روانشناسی انسان کامل بی‌اعتنا باشیم. ما معتقد هستیم انسان تا هنگامی که انسان است، حقیقت را بر کذب، خطا، جهل، جهل مرکب، هذیان و توهم ترجیح می‌دهد. روانش چنین است. این که بگویید شاید روزگاری انسان خطا را بر حقیقت ترجیح دهد، من می‌گویم که انسان در آن روزگار تبدل نوعی پیدا کرده و موجود دیگری است. هیچ محال هم نیست. هیچ محال نیست که ده میلیارد سال دیگر انسان به موجود دیگری تبدل پیدا کند. همان اتفاقی که بیست میلیون سال پیش رخ داده است. مگر بیست میلیون سال پیش موجودی غیر انسانی به انسان تبدل نشد؟ ممکن است بیست میلیون سال دیگر هم انسان به موجودی غیر انسانی تبدل شود. اما من معتقد هستم این که انسان، انسان باشد با این روانشناسی که ما از انسان می‌شناسیم، روزی انسان بگوید که خطا و توهم بهتر از حقیقت است، نمی‌توانم آن را باور کنم. می‌خواهم این را بگویم که درست است اخلاق علمی توصیه‌ای است، اما هیچ فیلسوف اخلاقی نمی‌تواند از یک علم توصیفی-تبیینی درباره انسان صرف‌نظر کند. ما ماهیت انسان را ماهیتی می‌دانیم که حقیقت را به کذب، توهم و خطا ترجیح می‌دهد. ممکن است کسی

است گاهی فردی که به اخلاق فضیلت‌گرایانه باور دارد، با قانون کشورش مخالفت کند و این ممکن است. اما این اختصاص به اخلاق فضیلت‌گرایانه ندارد و در اخلاق اولاً تقابل اخلاق و حقوق اختصاص به فضیلت‌گرایان عرفانی ندارد و همه فضیلت‌گرایان اعم از فضیلت‌گرایان فلسفی یا دینی یا مذهبی دچار آن هستند، ثانیاً هر کس اخلاقی زندگی می‌کند، همچنان که در زندگی اجتماعی هزینه می‌پردازد، یعنی خودش را از ثروتی یا شهرتی یا قدرتی محروم می‌کند، همچنین ممکن است به لحاظ قانونی و حقوقی خود را از برخی مزایا محروم کند. همه کسانی که در آمریکا در مقابل سربازی به حکم وجدان (به تعبیر خودشان) یا به حکم اخلاق، مقاومت می‌کنند، هزینه‌اش را اعم از زندان یا پرداخت نقدی می‌پردازند. این هزینه اخلاقی زندگی کردن است. سخن من وقتی نقض می‌شود که یک نوع خلاف حقوق بشر عمل کردنی باشد که اختصاص به اخلاق فضیلت‌گرایانه داشته باشد و مثلاً بگوییم اخلاق وظیفه‌گرایانه و اخلاق پیامدگرایانه چنین تالی یا تالی‌های فاسدی ندارد، اما اخلاق وظیفه‌گرایانه چنین تالی‌های فاسدی دارد. من معتقدم کسی نمی‌تواند به من نشان بدهد که اخلاق فضیلت‌گرایانه یک تالی فاسد دارد یعنی مثلاً این تالی فاسد در زمینه نقض حقوق بشر باشد. معتقدم اصلاً و ابداً چنین تالی فاسدی برای اخلاق فضیلت‌گرایانه وجود ندارد.

برای مثال برخی می‌گویند اگر یک دیکتاتور در یک جامعه ادعا کند که بر مقتضای اخلاق فضیلت رفتار می‌کند و به مقتضای این اخلاق می‌خواهم فلان کس را اعدام کنم. می‌گوییم حتی اگر آن دیکتاتور موفق شود آن فرد را اعدام کند، جریمه‌اش اعدام است، یعنی باید خودش مقتول شود. یعنی اولاً اگر قبل از آن که این دیکتاتور آن فرد را اعدام کرده بود، متوجه می‌شدیم، به حکم قانون جلوی او را می‌گرفتیم، اما اگر بعد از قتل آن فرد متوجه شدیم، حرف او را می‌پذیریم، اما خودش را به حکم جریمه اعدام می‌کنیم. این فرد باید هزینه اخلاقی زیستن را بدهد. مثل شهادت که یک نوع هزینه اخلاقی زیستن است. یک نوع هزینه اخلاقی زیستن هم همین است. بنابراین اخلاق به حقوق ربط ندارد. از برخی دوستان نزدیکم شنیده‌ام که کجای اخلاق فضیلت می‌گوید مقابل قانون بایستد؟ بله، هر اخلاقی ممکن است در برابر قانون بایستد، اما همان هم به قانون می‌گوید که تو باید مجازات مقابل قانون ایستادنت را بدهی.

اگر حقوق بشر را یک پارادایم در نظر بگیریم و اخلاق فضیلت دینی یا عرفانی را نیز پارادایمی دیگر، می‌بینیم که در حقوق بشر انسان‌ها از نظر حق حیات فارغ از رنگ پوست و دین و قوم و نژاد و زبان و ... با یکدیگر برابرند، اما مثلاً در دین حیات امری ذومراتب است. مثلاً گفته می‌شود که حیات یک فرد بر زندگی صد فرد دیگر ارجحیت دارد. یعنی گویی این دو پارادایم در این مبنا با یکدیگر همخوانی ندارند.

اولاً همه اخلاق‌های دینی فضیلت‌گرایانه نیستند. اتفاقاً هنوز در فرهنگ اسلامی مان حیرت وجود دارد که اخلاق اسلامی، نتیجه‌گرایانه است یا وظیفه‌گرایانه یا فضیلت‌گرایانه. زیرا جایی به طریقی بحث می‌شود که اخلاق اسلامی کاملاً نتیجه‌گرایانه می‌شود، اصلاً یکی از ارکان تفکر کلامی و فقهی و اخلاقی ما است که اوامر و نواهی الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی اند. خوب این اخلاق اسلامی را نتیجه‌گرایانه می‌کند. از سوی دیگر وقتی که پیامبر(ص) می‌گوید «إنما الأعمال بالنیات و إنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة یا نكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه» گویی از اخلاق فضیلت دفاع می‌کند، زیرا این روایت لب اخلاق فضیلت‌گرایانه را بیان می‌کند. زیرا می‌گوید ارزش عمل به نیت عامل است. همچنین جایی دیگر به نحوی سخن می‌گوید که گویی اخلاق اسلامی،



سعه وجودی‌ای که در عرفان گفته می‌شود، مفهومی ارزش‌شناختی نیست، بلکه هستی‌شناختی است. همین طور که اگر مغز اینشتاین صد برابر من باشد، به معنای این نیست که او حق دارد یک امر به من بکند. در نتیجه تفاوت‌های مان در ناحیه روان و امور معنوی نیز موجب تفاوت‌های مان در اخلاقی نمی‌شود. بنابراین نمی‌توانم بپذیرم که بگویند برخی آدمیان بر دیگران شرف و برتری‌ای دارند که به آن‌ها اجازه می‌دهد در جان و مال و ناموس و ... دیگران دخل و تصرف کنند در حالی که دیگران چنین حقی ندارند. از این نظر است که مولانا وقتی در داستان پادشاه و کنیزک (اولین داستان مثنوی) به جایی می‌رسد که آن حکیم الهی دستور داد آن زرگر را زهر بخوراند، به تب و تاب می‌افتد و می‌گوید چرا من این حرف را زدم و برای خودش اعتذاریه می‌سازد، چنان در قرآن در داستان خضر هم آمده است. اما اگر از من بپرسید، می‌گویم اگر خضر به وظیفه اخلاقی‌اش عمل کرده بود، باز هم باید هزینه‌اش را می‌پرداخت. این حکیم الهی نیز چنین است، البته من معتقد نیستم که هیچ حکیم الهی چنین حقی داشته باشد، اما اگر فرض کنیم که این حکیم الهی گفته باشد اخلاق فضیلت‌گرایانه ضرورت می‌کند که این زرگر کشته شود، باید به حکم قانون این حکیم الهی نیز کشته شود و هزینه اخلاقی زیستنش را بدهد.

اخلاق وظیفه‌گرایانه است، مثل جایی که می‌گوید حلال محمداً حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه. یعنی حکم اخلاقی را تابع زمان و مکان نمی‌داند. بنابراین نباید تصور کرد که هر اخلاق دینی و مذهبی‌ای، فضیلت‌گرایانه است. بحث من این بود که اخلاق‌های فضیلت‌گرایانه، گاه عرفانی، گاه فلسفی و گاه دینی و مذهبی اند. همچنان که همه اخلاق‌های فلسفی، همه فضیلت‌گرایانه نیستند، اخلاق‌های عرفانی یا دینی و مذهبی نیز، همگی فضیلت‌گرایانه نیستند. به تعبیر دیگر اخلاق فضیلت‌گرایانه می‌تواند دینی، یا عرفانی یا فلسفی باشد. اما معنای آن نیست که هر اخلاق فلسفی فضیلت‌گرایانه است و هر اخلاق دینی و مذهبی فضیلت‌گرایانه است. ثانیاً دین و

مذهب هیچ جا نگفته‌اند که برخی آدمیان بر بعضی دیگر ترجیح دارند. در عرفان نیز چنین نگفته‌اند. البته در عرفان گفته شده است که آدمیان بر اثر سعی و کوشش شان، سعه وجودی به خودشان می‌دهند که دیگران ندارند. اما این سعه وجودی یک مفهوم ارزشی نیست، بلکه هستی‌شناختی است. اگر بگوییم این اتاق بزرگ تر از اتاق دیگر است، به معنای ارزشمندی این اتاق بر اتاق دیگر نیست. در عرفان گفته می‌شود که انسان‌هایی که سیر و سلوک می‌کنند، هر چه سیر و سلوک بیشتری می‌کنند، سعه وجودی شان بیشتر می‌شود و قدرت دخل و تصرف شان در هستی بیشتر می‌شود. یعنی مثلاً روح شما الان تنها در جسم خودتان تأثیر دارد، اما اگر سعه وجودی تان بیشتر شد، ممکن است بتواند بر سایر اجسام نیز تأثیر بگذارد. عرفان این را گفته و ادیان و مذاهب گاهی (کمتر نسبت به عرفان) به این نکته اشاره کرده‌اند، اما سعه وجودی مفهومی هستی‌شناختی است نه ارزش‌شناختی (axiological). یعنی این که نیروی مشت شما سه برابر نیروی مشت من باشد، به معنای این نیست که شما حق داشته باشید با نیروی مشت تان، من را از بین ببرید. در عرفان هرگز گفته نشده که فرد به خاطر سعه وجودی‌اش حق تسلط بر دیگری دارد و می‌تواند او را بکشد یا ضرب و جرح کند یا به او توهین کند یا او را تحقیر کند یا او را به زندان بیاندازد. بنابراین سعه وجودی‌ای که در عرفان گفته می‌شود، مفهومی ارزش‌شناختی نیست، بلکه هستی‌شناختی است. همین طور که اگر مغز اینشتاین صد برابر من باشد، به معنای این نیست که او حق دارد یک امر به من بکند. به تعبیر دیگر همین طور که قبول می‌کنیم تفاوت‌های ما در جسم موجب تفاوت‌های حقوقی نمی‌شود و تفاوت‌های مان در ذهن موجب تفاوت‌های حقوقی نمی‌شود، در نتیجه تفاوت‌های مان در ناحیه روان و امور معنوی نیز موجب تفاوت‌های ارزشی، حقوقی و اخلاقی نمی‌شود. بنابراین نمی‌توانم بپذیرم که بگویند برخی آدمیان بر دیگران شرف و برتری‌ای دارند که به آن‌ها اجازه می‌دهد در جان و مال و ناموس و ... دیگران دخل و تصرف کنند در حالی که دیگران چنین حقی ندارند. از این نظر است که مولانا وقتی در داستان پادشاه و کنیزک (اولین داستان مثنوی) به جایی می‌رسد که آن حکیم الهی دستور داد آن زرگر را زهر بخوراند، به تب و تاب می‌افتد و می‌گوید چرا من این حرف را زدم و برای خودش اعتذاریه می‌سازد، چنان در قرآن در داستان خضر هم آمده است. اما اگر از من بپرسید، می‌گویم اگر خضر به وظیفه اخلاقی‌اش عمل کرده بود، باز هم باید هزینه‌اش را می‌پرداخت. این حکیم الهی نیز چنین است، البته من معتقد نیستم که هیچ حکیم الهی چنین حقی داشته باشد، اما اگر فرض کنیم که این حکیم الهی گفته باشد اخلاق فضیلت‌گرایانه ضرورت می‌کند که این زرگر کشته شود، باید به حکم قانون این حکیم الهی نیز کشته شود و هزینه اخلاقی زیستنش را بدهد.

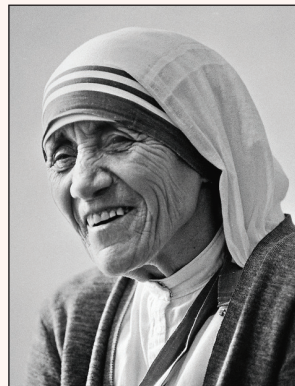
بگویم ثمره آن آموزه این است؟ من می‌گویم خیر، این‌ها موارد استثنایی است. استثنایی بودن آن نیز آنجا روشن می‌شود که تمام فعالیت‌ها در مسیحیت و یهودیت معطوف شده که چگونه به ابراهیم گفت که پسرت را قربانی کن و در قرآن معطوف به این شده که بگویند چگونه عبدصالح یا به تعبیر مفسران خضر یک پسر بی‌گناه را کشت.

در پایان بفرمایید نسبت فضیلت‌گرایی به امر اجتماعی چیست؟ برای مثال مادر ترزا که فردی فضیلت مند است، به دیکتاتورها روی خوش نشان می‌دهد، شاید به خاطر کارهایی که می‌خواهد پیش ببرد و به دلیل نیت خیری که دارد. این می‌تواند یکی از تالی فاسدهای اخلاق فضیلت‌گرایانه در نسبت اش با جامعه پیرامون و امر اجتماعی باشد؟

اولا اگر طرفدار اخلاق فضیلت‌گرا باشید و اگر طرفدار اخلاق نتیجه‌گرا یا اخلاق وظیفه‌گرا هم باشید فرقی نمی‌کند، اخلاق نتیجه‌گرا که به مراتب رسواتر است. زیرا می‌گوید همکاری با هیچ دیکتاتوری فی نفسه قبیح ندارد، اگر آثار و نتایج مثبتش بیشتر است باید ادامه داد و اگر آثار و نتایج مثبتش کمتر است، باید همکاری نکرد. خود همکاری کردن با صدام (که شما اشاره به این دارید) از دید اخلاق نتیجه‌گرا قبیحی ندارد. بنابراین اخلاق نتیجه‌گرا از این جهت به مراتب رسواتر از اخلاق فضیلت‌گرا است، زیرا می‌گوید هیچ عملی فی نفسه حسن یا قبیح نیست و بسته به آثار و نتایج مترتب بر آن باید سنجیده شود. من می‌خواهم بگویم که در همه نظام‌های اخلاقی تعارض پدید می‌آید. یک حکم اخلاقی این است که با صدام همکاری نکنید و یک حکم اخلاقی دیگر این است که گرسنگان جنوب عراق را از مرگ نجات دهید. این دو با هم تعارض دارد. در اخلاق کانتی وظیفه‌گرا نیز وضع بر همین منوال است. زیرا یک وظیفه این است که با صدام نباید ملاقات و همکاری کرد و وظیفه دیگر این است که به گرسنگان یاری برسان. حالا این دو وظیفه با یکدیگر تعارض دارند و مادر ترزا به این نتیجه رسیده که حکم دوم بر اولی ارجحیت دارد. بنابراین این تعارض اختصاصی به اخلاق فضیلت ندارد. اما نکته دوم این که شجاعت نداشتن هر انسانی در زندگی اخلاقی را نمی‌توان به پای نظام اخلاقی‌اش نوشت. کسانی هم که به اخلاق فضیلت‌گرا معتقدند، بدان معنا نیست که هر آنچه را اخلاق وظیفه‌گرا از ایشان می‌خواهد، عمل می‌کنند. ممکن است کسی بگوید (مثال است) مادر ترزا به اخلاق فضیلت‌گرا معتقد بود و اخلاق فضیلت‌گرا از او می‌خواست که با صدام ملاقات نکند، اما رعبی که در دل او بود، باعث شد به ملاقات صدام برود. بنابراین نظام اخلاقی را پذیرفتن به لحاظ نظر به آن معنا نیست که در عمل هم می‌توان همیشه آن را عمل کرد. ترس خیلی از مواقع موجب می‌شود وظیفه اخلاقی ما را مهمل کند و در بوته اهمال بیاندازد. بنابراین باید عیب خود نظام اخلاقی را دید نه این که طرفداران تمام آن را انجام می‌دهند یا خیر.

مترتب شویم. عرفان نیز به ولایت تکوینی قائل است. یعنی افراد به دلیل سیر و سلوک شان یک توانایی‌های تکوینی خودشان پیدا می‌کنند و چنین نیست که ما به این فرد عارف توانایی خاصی بدهیم. یعنی سوال این است که آیا عارف از این توانایی‌ای که خودش با سیر و سلوک کسب کرده، استفاده اخلاقی هم می‌کند یا خیر، مسئله است.

در فقه مسئله دیگری از ولایت مد نظر است که با عرفان متفاوت است. فقه می‌گوید ما می‌توانیم احکام خدا را از متون مقدس استنباط کنیم و معلوماتی داریم که دیگران ندارند، بنابراین دیگران باید ببینند از ما بپرسند که حکم خدا در این مورد چیست. بنابراین در فقه یک توانایی ذهنی و علمی وجود دارد، در حالی که در عرفان یک توانایی روحی و معنوی وجود داشت. از سوی دیگر عرفان قدرت تکوینی به آدم می‌دهد، هم از حیث نظر و هم از حیث عمل. یعنی مثلا از حیث نظر



ممکن است کسی بگوید (مثال است) مادر ترزا به اخلاق فضیلت‌گرا معتقد بود و اخلاق فضیلت‌گرا او می‌خواست که با صدام ملاقات نکند، اما رعبی که در دل او بود، باعث شد به ملاقات صدام برود. بنابراین نظام اخلاقی را پذیرفتن به لحاظ نظر به آن معنا نیست که در عمل هم می‌توان همیشه آن را عمل کرد

می‌تواند پشت دیوار را ببیند و از حیث عمل می‌تواند تغییری در جهان ایجاد کند. اما از این توانایی بر نمی‌آید که آن عارف قدرت امر و نهی به من دارد. او فقط می‌تواند فکر من را بخواند و به تعبیر خودش اشراف بر ضمائر دارد. اما این قدرت بر ضمائر حقیقی برای او ایجاد نمی‌کند. عرفان نگفته که قدرت بر ضمائر حقیقی برای او ایجاد می‌کند. تنها موردی که می‌توان نشان داد، در مثنوی در داستان پادشاه و کنیزک که در مورد آن‌ها نیز مفسران به دست و پا افتاده‌اند و حرف‌هایی زده‌اند که البته از نظر من قانع‌کننده نیست. این در جوهر عرفان نیست و این مورد استثنایی است. اما این جزء جوهره آموزه‌های عرفانی و دینی نیست. اما آیا آموزه‌های در عرفان و مذهب وجود دارد که

اما اگر شما بگویید چنین خضری یا حکیم الهی چنین حقی دارد و حقوق کشور نیز نمی‌تواند در برابرش بایستد، من چنین چیزی را در عرفان ندیده‌ام. در همین مثنوی وقتی بایزید ادعا می‌کند لیس فی جیتی الا الله و ... خودش می‌گوید اگر این حرف را از من شنیدید، حکم ارتداد را به من اجرا کنید، یعنی مرا بکشید. معنای این قصه آن است که من در عین حال که این حرف را می‌زنم، به لوازم قانونی آن نیز ملتزم هستم و می‌گویم اگر من این حرف را زدم، باید مرا بکشید. یعنی باید هزینه اخلاقی زیست‌م را بدهم. البته این که کشته شود حقوق آن زمان است که باید مردان کشته شود. بنابراین من در عرفان یا دین و مذهب ندیده‌ام گفته باشند شرفی که کسی به خاطر رتبه وجودش اش داشته باشد، برای او حقی ایجاد کند که دیگران این حق را نداشته باشند. البته اگر کسی به اقتضای دیدگاه اخلاقی یا معنوی خودش کاری کرد، باید هزینه حقوقی آن بپردازد و به لحاظ پاداش اخروی و مسائلی از این قبیل بحث متفاوت است. بنابراین هیچ جا عارفی نگفته که عارف در برابر قانون مستثنا هستند.

اما فارغ از بحث قانونی و حقوقی به هر حال یک ارزش‌گذاری‌ای هست.

این ارزش‌گذاری هستی‌شناختی است و اخلاقی نیست. اگر شما علم تان بیشتر از من باشد، من باید بگویم که شما دانشمندتر از من هستید. اما این ارزش‌گذاری، ارزش‌گذاری هستی‌شناختی است و اخلاقی نیست. یعنی ایشان که عالم‌تر از من است، ذره‌ای حق دخل و تصرف در امور مربوط به من ندارد که من اخلاقا چنین حقی نسبت به ایشان نداشته باشم. چطور می‌توان گفت که برای برتری‌های جسمانی و ذهنی ارزش اخلاقی بیشتری قائل نیستیم، اما برای برتری‌های معنوی و روانی چنین ارزش‌گذاری‌ای قائل هستیم؟!

اگر چنین ارزش‌گذاری‌ای قائل نباشیم، مفهومی به نام ولایت که هم در عرفان و هم در دین و مذهب کلیدی است، معنا ندارد.

اول به عرفان بپردازیم. مراد عرفان از ولایت یعنی قدرت دخل و تصرف طبیعی نه اخلاقی. ما هنوز مفهوم عرفانی ولایت را نفهمیده‌ایم. ولایت عرفانی، ولایت تکوینی نیست. عرفان به ما می‌گوید اگر سیر و سلوک کردیم، به تدریج قدرتی پیدا می‌کنیم که ممکن است به این درخت نگاه کنی تا خشک شود. دیگری چنین قدرتی ندارد. این قدرت هستی‌شناختی و تکوینی است. یعنی مثلا ممکن است تو به دلیل سیر و سلوک به مرحله‌ای رسیده باشی که بتوانی فکر من را بخوانی اما من به دلیل این که چنین سیر و سلوکی نکرده‌ام، چنین قدرتی ندارم. این ارزش‌گذاری اخلاقی ندارد. اما اگر بعد از این اضافه کردم که تو به خاطر این قدرتت حق داری در یخچال من را باز کنی و هر چه در آن بود را برداری و بخوری یا می‌تواند بیاید خانه مرا غصب کند. این عیب پیدا می‌کند. یعنی زمانی ایراد دارد که بر ارزش‌گذاری هستی‌شناختی یک ارزش‌گذاری حقوقی و اخلاقی