بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه‌ی اخلاق از طریق سایت www.morsalat.com

به طور تمام متن قابل دریافت است.

اخلاق شماره ۲

فصلنامه‌ی تخصصی اخلاق

(دوره‌ی جدید)

سال اوّل/ شماره ۲/ تابستان ۱۳۹۰

*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیّه‌ی قم

مدیر مسؤول: احمد زاد هوش

سردبیر: حبیب رضا ارزانی

*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

حبیب رضا ارزانی	استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
علی ارشد ریاحی	دانشیار دانشگاه اصفهان
مهدی دهباشی	استاد دانشگاه اصفهان
نصرالله شاملی	دانشیار دانشگاه اصفهان
سیّد علی میرلوحی	استاد دانشگاه اصفهان
مجید هادی‌زاده	عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

*

مدیر اجرایی: سیّد محمّدجواد فاضلیان

ویراستار: فریبرز راهدان مفرد، سیّد علیرضا هدایی

مترجم انگلیسی: مهدی حبیب اللهی، خانم الیسا اسخولته

حروف نگاری: فاطمه رجبی

ناظر فنی چاپ: سیّد محسن موسوی

تهیّه: مرکز مطالعات اسلامی اصفهان، وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

نشانی: اصفهان، خیابان حافظ، چهارراه کرمانی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیّه قم، شعبه‌ی اصفهان

پست الکترونیک: akhlagh@dte.ir تلفن: ۲۲۲۵۲۰۶- ۰۳۱۱

صندوق پستی: ۵۸۱۳۹/۱۸۶ دورنگار: ۲۲۰۸۰۰۵- ۰۳۱۱

راهنمای نویسندگان مقالات

☑ اهداف

تولید و توسعه‌ی دانش در گستره‌ی اخلاق؛
ارایه و نقد مطالعات نظام‌مند اخلاق‌پژوهان حوزه و دانشگاه؛
توسعه‌ی روش‌شناسی اخلاق، متناسب با نیازهای پژوهشی جهان معاصر؛
احیاء تراث در زمینه‌ی اخلاق؛
طرح اخلاق کاربردی.

☑ فراخوان

از استادان، محققان و دانش‌پژوهان حوزه و دانشگاه و مؤسسات و مراکز وابسته درخواست می‌شود با ارسال مقالات پژوهشی در موضوعات اخلاق و دین و موضوعات مرتبط با فصلنامه، ما را در تحقق اهداف خود یاری دهند.

☑ راهنمای تنظیم مقالات

۱. مقاله‌ی ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسایل اخلاق و حوزه‌های مرتبط و دارای ساختار ذیل باشد:

۱- ۱. عنوان: بیانگر مسأله‌ی مقاله؛
۱- ۲. چکیده: آیینه‌ی تمام نمای مقاله و فشرده ی بحث؛
۱- ۳. واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله؛
۱- ۴. طرح مسأله: شرح روشن و متمایز مسأله و روش پژوهش؛
۱- ۵. بدنه‌ی اصلی مقاله با جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل؛
۱- ۶. نتیجه؛
۱- ۷. کتابشناسی با ترتیب الفبایی چنین شکل می‌گیرد:

- کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، عنوان کتاب، مترجم یا مصحّح، شماره‌ی جلد، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر، سال انتشار.

- مقاله

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجموعه، شماره‌ی صفحات، محل نشر، ناشر.

۱. اگر دو اثر از یک مؤلّف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.

۲. منابع لاتین هم به همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.

۳. ارجاعات، در پاورقی قرار بگیرند: (نام خانوادگی مؤلّف، عنوان کتاب یا مقاله، جلد، صفحه)

۴. عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.

۵. به منابع دست اوّل ارجاع داده شود.

☑ شیوه‌ی بررسی و چاپ مقالات

۱. درج نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه‌ی علمی، نشانی، پست الکترونیکی و شماره تلفن نویسنده ضروری است.

۲. مقالات را به صورت تایپ شده در محیط word ۲۰۰۷ به بالا در سه نسخه همراه با لوح فشرده‌ی آن و یا از طریق ایمیل akhlagh@dte.ir ارسال فرمایید.

۳. حجم مقالات حداکثر ۲۵ صفحه‌ی ۲۵۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید.

۴. مقالات رسیده پس از تأیید هیأت تحریریه و سپس ارزیابان علمی، چاپ خواهد شد.

۵. مقاله‌ی ارسالی نباید در هیچ نشریه‌ی داخلی و خارجی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان به مجله‌ی دیگری ارسال شود.

۶. هیأت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.

فهرست مطالب

اخلاق و آزادی از دیدگاه امام خمینی ﷺ / **ولی الله عباسی / علی غفاری**..... **۹**

نقد تولید مثل غیرجنسی / **سید حسن اسلامی**..... **۵۳**

مفاهیم دینی ـ اخلاقی سازمان‌یافته در قرآن / **اعظم پرچم**..... **۱۰۹**

جایگاه نظریات غیرشناختی در فلسفه‌ی اخلاق و انتقادات وارد بر آنها / **فاطمه مهراب‌زاده / غلام‌حسین توکلی** **۱۲۳**

سعادت و شقاوت از منظر صدرالمتألهین / **طاهره قاسمی/ جعفر شانظری**..... **۱۴۵**

نگرش معرفت شناختی ملاصدرا و قاضی عبدالجبار به عقل در اخلاق / **رحیم دهقانی سیمکانی**..... **۱۷۱**

شکاکیت اخلاقی معرفت شناختی / **اکرم نوری‌زاده / امیر نوری‌زاده** **۱۹۷**

سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحیم

اهمیت ویژه‌ی علم اخلاق نه تنها بر ارباب و پیروان ادیان و آیین‌ها که بر همگان چنان واضح و مبرهن است که ایصال به غایت قصوای کمال بشری را بدون تلبّس به فضایل و کمالات اخلاقی، امری دشوار و ناشدنی برمی‌شمرند. علم اخلاق در مکتب حیاتبخش اسلام از چنان جایگاهی برخوردار است که حضرت باری جلّ و علا، رسول امین صلی‌الله‌علیه‌وآله خویش را منّت نهاده و او را بر خُلق عظیم معرفی نمود[1] و آن الگو و اسوه‌ی فضایل اخلاقی، هدف بعثت خویش را اتمام مکارم اخلاق[2] برمی‌شمرد. پس از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، حضرات معصومین علیهم‌السلام، که برترین حجت‌های الاهی و داعیان به سوی پروردگارند[3] نیز با تبیین، ترویج و عمل به آموزه‌های اخلاقی که طلایه‌دار دیگر تعالیم دینی‌اند، پیشگامان این حرکت عظیم تکاملی انسان به سوی خداوند هستند.

۱- ﴿وَ إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِیمٍ﴾ [قلم، ۴].

۲- «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» [*مستدرک الوسائل*، ج۱، ص۲۸۲].

۳- ر.ک: زیارت جامعه کبیره.

رهبران دینی و عالمان خداترس[1] نیز با تکیه بر این بنیان مرصوص، هادیان امت به سوی پروردگار مهربان بوده‌اند. آنان با شناخت و معرفت وافی از تعالیم و آموزه‌های دینی و آشنایی کامل علمی و عملی با اخلاق دینی، چونان ستاره‌های درخشان آسمان امت اسلامی، روشنگری نموده‌اند. آن گرامیان نه تنها علم اخلاق را سر لوحه‌ی فعالیت‌های علمی خویش قرار داده‌اند، بلکه عمل به دستورات اخلاقی را نیز فرا روی خویش داشته‌اند؛ چراکه مقت کبیر[2] را قرآن عزیز برای آنانی بر می‌شمرد که کلامی را بر زبان می‌رانند ولی از عمل بدان باز می‌ایستند.

فصلنامه‌ی تخصصی اخلاق نیز با تکیه بر این رکن عظیم دینی در صدد است تا در جامعه‌ی دینی و در میان اندیشمندان علاقه‌مند، فضای اخلاق تخصصی را رونقی نوین بخشیده و تبیینی روزآمد نماید تا در سایه‌سار این شجره‌ی طیّبه، خُلق و خوی سزامند دینی تبیین شود تا آمادگی و قابلیت عمل بر مقتضای حال را بیابد.

فصلنامه افتخار دارد پذیرای مقالات پژوهشی صاحبان قلم و فضلای حوزوی و دانشگاهی در موضوع اخلاق باشد.

شایسته است از فرهیختگان و ژرف‌اندیشانی که در این شماره، فصلنامه را با قلم خویش آرایش ستودنی بخشیدند، صمیمانه سپاسگزاری نمود.

۱- ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء﴾ [فاطر، ۲۸].
۲- ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [صف،۳].

فصلنامه‌ی علمی تخصصی اخلاق
س۱، ش۲، تابستان ۱۳۹۰
صفحات ۵۲ ـ ۹

FASLNAMEH-YE AKHLAGH
AN ETHICS QUARTERLY
VOL۱, SUMMER ۲۰۱۱, NO.۲

اخلاق و آزادی از دیدگاه امام خمینی ﷺ

ولی الله عباسی*
علی غفاری**

چکیده

اخلاق و آزادی از دغدغه‌های بنیادین بشر و جزء اصلی‌ترین نیازهای وی بوده که از دیرباز در امور فردی و اجتماعی نمود پیدا کرده است. این بحث در دوره‌ی معاصر اهمیتی مضاعف یافته و توجّه بسیاری از اندیشمندان را به خود معطوف کرده است. امام خمینی ﷺ به عنوان بزرگ‌ترین نماد آزاداندیشی و بزرگ‌ترین منادی آزادی و اخلاق در جهان معاصر، در لابه لای آثار و گفتارهای خویش این مسأله را مورد بحث و گفتگو قرار داده است. از دیدگاه ایشان، آزادی شرایط و زمینه‌ی پرورش اخلاق را در جامعه‌ی فراهم می‌آورد و اساساً تحقق جامعه اخلاقی در گرو داشتن آزادی است. همچنین آزادی بی‌حد و حصر نبوده و به وسیله‌ی اخلاق و قانون محدود می‌شود.

برهمین اساس، جستار حاضر با ایضاح مفهومی آزادی و اخلاق به پژوهش درباره‌ی این دو و نسبت آن‌ها با یکدیگر پرداخته و دیدگاه امام خمینی ﷺ را واکاویده است.

*. پژوهشگر حوزه‌ی علمیه‌ی قم. v- abbasi۱۳۵۸@yahoo.com
**. استادیار دانشگاه محقق اردبیلی. Alighafari۱۳۸۹@yahoo.com.

تاریخ دریافت: ۰۷ / ۱۰ / ۱۳۸۹ تاریخ تأیید: ۲۱ / ۰۱ / ۱۳۹۰

واژه‌های کلیدی

اخلاق، آزادی، سیاست، توحید، فطرت، عقل، اختیار.

مقدّمه

«اخلاق» و «آزادی» مفاهیم مقدّس و ارزشمندی هستند که قدمتی به درازای عمر جوامع بشری دارند. این دو واژه در سیر تاریخی خود همواره مورد توجه فیلسوفان اخلاق و سیاست واقع شده و مباحث متنوعی را پیرامون این دو موجب گردیده است.

یکی از مباحث مهم در این زمینه، بحث از نسبت و رابطه‌ی اخلاق و آزادی است. از این رو، در این نوشتار ضمن ایضاح مفهومی آزادی و اخلاق و رابطه‌ی میان این دو به تبیین و تحلیل دیدگاه امام خمینی ﷺ در این باره می‌پردازیم.

گفتنی است این موضوع در اندیشه‌ی امام خمینی ﷺ به طور مدوّن بسط و تفصیل نیافته است، اما آثار و سخنان ایشان در این زمینه به اندازه‌ای است که به خوبی می‌توان براساس آنها، دیدگاه وی را تبیین کرد. بر همین اساس، پس از ایضاح مفهومی آزادی از دیدگاه ایشان (یعنی آزادی به معنای عرفانی، فلسفی، کلامی و سیاسی)، مفهوم و اهمیت اخلاق را از منظر وی تبیین و پس از آن نسبت اخلاق و سیاست را توضیح خواهیم داد.

آزادی در نگاه امام خمینی ﷺ

آزادی از واژه‌ها و مفاهیم مقدّس و والایی است که در طول تاریخ، بسیاری آن را ستوده‌اند. قرآن کریم یکی از فلسفه‌های بعثت انبیا را آزدی انسان‌ها و رهایی آنان از قید اسارت‌ها می‌داند: ﴿**وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**﴾.[1]

۱- اعراف/ ۱۵۷.

معصـومان و رسـولان الهـی نیـز همـاره بـر جایگـاه و ارزش آزادی در زنـدگی فـردی و اجتمـاعی بشـر تأکیـد کـرده انـد. در دوره معاصـر نیـز در میـان تمـامی ملـل، آزادی ارزش و جایگـاه ویـژه‌ای یافتـه اسـت. هـر ملّتـی خود را آزاد و طرفدار آزادی می‌داند و می‌نمایاند و بدان مفتخر است.

در اندیشـه‌ی امـام خمینـی ﷺ، آزادی جایگـاه و ارزش والایـی دارد و یکی از بنیادهـای اسـلام بـه شـمار مـی‌رود. از نظـر ایشـان، انسـان واقعـی فطرتاً یـک انسـان آزاد اسـت. بـا ایـن وجـود، ایشـان آزادی را یـک ارزش مطلـق نمی‌داند، بلکه آن را وسیله‌ای برای رشد و تکامل انسان معرفی می‌کند:

«آزادی دادیم، که آزادی را برای ملّت وسیله‌ی رشد ملت قرار بدهند.»[1]

و در جای دیگر می‌فرماید:

«آیـا مـا بـا بنـدگان خـدا بـه طـوری کـه خـدای تبـارک و تعـالی امـر فرمـوده اسـت رفتـار مـی‌کنیم؟ حـالا کـه آزاد شـدیم، آزادی را وسـیله بـرای خـدمت بـه خلـق و خـدمت بـه خـالق قـرار مـی‌دهـیم یـا آزادی را بـرای مخالفت با خدا و استکبار مردم؟»[2]

امـام خمینـی، آزادی را بـالاترین نعمـت الهـی مـی‌دانـد کـه بایـد قـدر آن را دانست:

«نعمـت آزادی بـالاترین نعمتـی اسـت کـه بشـر دارد، شـما فاقـد بودیـد این نعمـت را، نمـی‌توانسـتید یـک کلمـه حـرف بزنیـد ... خـدا بـه شـما نعمـت آزادی را داده، شـما را در امتحـان ایـن آزادی قـرار داده کـه ببینـد کـه شـما بـا ایـن آزادی چـه مـی‌کنیـد. آیـا ایـن نعمـت خـدا را کفـران مـی‌کنیـد و بـا آزادی خودتـان مـردم را رنـج مـی‌دهیـد؛ یـا ایـن نعمـت را تشـکر از آن مـی‌کنید و این آزادی را حسن استفاده از آن می‌کنید؟»[3]

۱- امام خمینی ﷺ، *صحیفه‌ی نور*، ج ۶، ص۲۷۳، همان، ج ۹، ص ۳۴۱.

۲- همان ج ۸، ص ۲۷۰، همان، ج ۷، ص ۴۸۹.

۳- امام خمینی ﷺ، *صحیفه‌ی نور*، ج ۸، ص ۴۹، همان، ج ۸، ص ۴۹۱.

از دیدگاه امام خمینی ﷺ، آزادی در عین حال که یک نعمت و موهبت الهی است، یک امانت الهی نیز هست که خداوند متعال انسان را با این آزادی امتحان خواهد کرد:

«آزادی یک امانت الهی است که خداوند نصیب ما کرد؛ آیا این امانتی که خدای تبارک و تعالی به ما داد و ما را آزاد کرد، با این آزادی چه می‌کنیم؟ آیا آزادی را صرف صلاح ملّت و اسلام می‌کنیم؟ یا آزادی را صرف جهاتی که بر خلاف مسیر نهضت و برخلاف رضای خداست؟»[1]

آزادی در تفکر امام خمینی ﷺ آن‌چنان روشن و شفاف است که نیاز به تعریف ندارد و به فرموده‌ی ایشان «آزادی یک مسأله‌ای نیست که تعریف داشته باشد»،[2] و لذا ایشان فقط به برخی از مصادیق آن اشاره کرده و از آن بحث نموده‌اند.

با تأمّل در آثار و سخنان ایشان روشن می‌شود که ایشان سه معنا برای آزادی قایل است: معنای نخست را مفهوم دینی و عرفانی آزادی برمی‌شمارد، معنای دوم نزد ایشان در مفهوم فلسفی قرار می‌گیرد و آن را به معنای اختیار و اراده (در مقابل جبر) قلمداد می‌کند، و معنای سوم آزادی را فقدان مانع می‌داند که در حوزه‌ی سیاسی- اجتماعی از آن بحث می‌شود.

مفهوم اخلاقی آزادی

روایت معتبر در دین درباره‌ی آزادی که نیرومندترین فهم در میان متفکران اسلامی است، «آزادگی» است. آزادی از آزمندی و هر رذیلتی

۱- همان، ج ۷، ص ۴۲، ج ۸، ص ۳۷.

۲- *صحیفه‌ی امام*، ج ۱۰، ص ۹۴.

که چهره‌ی حقیقی آدمی را مسخ کند و آزادی از غیر خدا و جهاد با نفس و دلیری پارسایانه و ایستادگی مردانه و رهایی از تعلّقات ذلیلانه و ذلت و اسارت، همگی مفاد آزادی اخلاقی و آزادگی است. آزادی بدین معنا همان آزادی معنوی است که در مقابل اسارت و بردگی و خودسروری قرار دارد. امام علی علیه‌السلام در اشاره به همین معنای آزادی می‌فرماید: «الدّنیا دار ممّر لا دار مقرّ، و الناس فیها رجلان: رجل باع نفسه فأوبقها، و رجل ابتاع فأعتقها»؛[1] «دنیا خانه‌ای است که از آن بگذرند، نه جایی که در آن به سر برند، و مردم در آن دو گونه‌اند: یکی آن‌که خود را فروخت و خویش را به تباهی انداخت، و دیگری که خود را خرید و آزاد ساخت.»

در بیشتر کتب مقدّس، آزادی همان حریّت، آزادگی و رهایی از محدودیت‌های وجود خویش است. قرآن کریم کسی را سعادتمند می‌داند که خود را از هواهای نفسانی آزاد و تزکیه نموده است: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى**﴾.[2] در انجیل یوحنا از حقی سخن می‌رود که رهایی‌مان می‌بخشد،[3] اما این در صورتی است که به شرایط مقرر شده توسط حضرت عیسی گردن نهیم.[4] در ادیان هندی نیز آزادی، با رهایی از بندگی جمیع محدودیت‌ها یا آنچه هندوها آن را موکشا می‌نامند، و یا بنا به تأکید آیین بودا، با رهایی از چرخه‌های مکرر وجود سمساره‌ای یا همان زنجیره‌ی زایش‌ها و مرگ‌ها که بر عالم صیرورت حکمفرماست، تحقق می‌یابد.[5]

آزادی به معنای آزادگی و حریّت، از زمانی که در متون عرفان اسلامی

۱- *نهج البلاغه*، حکمت ۱۲۸.

۲- سوره اعلی/ ۱۴.

۳- *کتاب مقدّس*، انجیل یوحنا، باب۸، آیه‌ی ۳۲.

۴ - *کتاب مقدّس*، انجیل مرقس، باب۸، آیه‌ی ۳۴.

۵- نصر، سید حسین، *قلب اسلام*، ص۳۵۴.

(ظاهراً توسط قشیری)[1] وارد شده، پیوسته مورد بحث بوده است. قشیری عارف بزرگ قرن پنجم، بابی از رساله‌ی مهم خود را به این موضوع اختصاص داده و به تلخیص، اشارت صوفیان در این باره را به عبارت آورده، و از دیدگاه آنان، حریت را به معنی بی‌تعلّقی و آزادی دل از بندگی کل مخلوقات معرفی می‌کند.[2] عزیزالدّین نسفی نیز در کتاب *الانسان الکامل* به تناسب مقام، با تفصیل بیشتری از آزادی و شخص آزاد سخن به میان آورده است. از دیدگاه وی، انسان آزاد کسی است که اوّلاً از دوستی شهوت بطن و فرج، و از دوستی مال و جاه آزاد و فارغ باشد، و ثانیاً این آزادی نیز امری نسبی است و به علّت تعدّد و تنوع بندها، آزاد مطلق وجود ندارد.[3]

در کلاه ترک می‌باشد سه ترک ترک دنیا ترک عقبی ترک ترک

برخی از متفکران و عارفان مسیحی نیز همین معنا از آزادی را مورد توجّه قرار داده‌اند. در این نگاه، آزادی زمانی یافت می‌شود که از عبادت مخلوق که به معنای بندگی است، روی برگردانده و به سوی عبادت خالق که عبادتش آزادی کامل است، روی آوریم.[4] توماس آکمپیس در کتاب *تشبه به مسیح* می‌گوید: «تنها راه آزادی بی‌خلل، خویشتن‌داری تمام عیار است. آنان‌که در منفعت‌جویی و خودپرستی غرقه گشته‌اند، برده‌ی هواهای نفسانی خویش‌اند.»[5] مایستر اکهارت در رساله‌ی *وارستگی* بر آن است که اگر قرار است انسان به خدا تشبه پیدا کند، باید این شباهت را با وارستگی کسب کند.[6] در نظر وی، کسی

۱- روزنتال، فرانس، *مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان*، ص۱۸۷.

۲- قشیری، عبدالکریم، *رساله‌ی قشیریه*، ص۳۴۳.

۳- نسفی، عزیزالدین، *کتاب الانسان الکامل*، ص۱۳۳.

۴- مک‌کواری، جان، *الهیات اگزیستانسیالیستی*، ص۲۷۸.

۵- آکمپیس، توماس، *تشبه به مسیح*، ص۲۱۴.

۶- اکهارت، مایستر، *وارستگی*، ص۱۷۶.

وارسته است که از اراده‌ی خویش و خویشتن خویش رسته باشد. مارتین هایدگر، فیلسوف معاصر، نیز در رساله‌ای با همین عنوان (وارستگی) که محتوای آن نشانگر همدلی و همسخنی وی با اکهارت است، از سلطه‌ی تکنولوژی مُدرن بر زندگی انسان و سلطه‌ی تفکر حسابگرانه [1] بر اندیشه‌ی آدمی سخن می‌گوید. با سلطه‌ی این دو، دیگر مجالی برای ادامه‌ی تفکر شهودی که حقیقت وجود آدمی وابسته به آن است باقی نمی‌ماند، و رهایی و آزادی از این سلطه و سیطره فراگیر در گرو «وارستگی از اشیا و فتوح از برای راز»[2] است.

امام خمینی ﷺ در جاهای مختلف بر این نوع آزادی (آزادگی) که بنیادی‌ترین انواع آزادی است، تاکید کرده و با تمسّک به این حدیث

۱- هایدگر، تفکر حسابگرانه و یا اعداداندیش را در مقابل تفکر معنوی و قلبی قرار می‌دهد (هایدگر، *وارستگی*، ص۱۲۲). این اندیشیدن باید تفکری باشد «جوشیده از وجود»، و ما هنگامی به آن پی می‌بریم که خودمان بکوشیم فکر کنیم (هایدگر، *معنای تفکر چیست*، ص۱۰). از دیدگاه او، ما تا حدود بسیار زیادی تحت تاثیر افسون تفسیر فنی و کاربردی تفکر قرار داریم و لذا از درک ساحتی که وی خواهان معرفی آن به ماست ناتوانیم؛ وجود به مثابه عنصر تفکر، در تفسیر فنی و تکنیکی تفکر مورد غفلت تاریخی واقع شده است و «منطق» چنین تفسیر کاربردی از تفکر را مجاز می‌شمارد: «منطق تقدیس این تعبیرِ [فنی و کاربردی] است، که از همان عصر سوفسطاییان و افلاطون به قوت خود باقی است» (هایدگر، *نامه‌ای درباره انسان‌گرایی*، ص۲۸۳). منشأ فکر حسابگرانه، عقل جزوی (reason) و منشأ تفکر معنوی، عقل کلی (Intellect) است. تفکیک میان عقل کلی و جزوی در بین عرفا به ویژه مولوی مشهود است. در دوره‌ی معاصر نیز، سنت‌گرایان مهم‌ترین کسانی که بر تمایز اساسی میان عقل کلی (عقل شهودی) و عقل جزوی (عقل استدلالگر) تاکید ورزیده‌اند (ر.ک: شوان، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ص۹۷؛ همو، *منطق و تعالی*، ص۴۴۴-۴۴۵؛ همو، *عقل و عقل عقل*، ص۸۴؛ نصر، *معرفت و معنویت*، صص۴۰-۴۱).

اشاره به اسفار چهارگانه سیر و سلوک عرفانی که عبارتند از: ۱) سفر من الحق الی الحق؛ ۲) سفر فی الحق، یا سفر من الحق الی الحق؛ ۳) سفر من الحق الی الحق مع الحق؛ ۴) سفر فی الحق مع الحق یا سفر من الحق الی الحق مع الحق (ر.ک: امام خمینی ﷺ، *مصباح الهدایه*، صص۸۷-۹۰).

۲- هایدگر، مارتین، *وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی*، ص۱۳۰.

شریف که می‌فرماید: «ان الحّر حرّ علی جمیع احواله» می‌نویسد:

«بدان‌که غنا به غنای قلب، و بی‌نیازی، از حالات روح است؛ به امور غیر خارجیه‌ی غیر مربوطه‌ی به انسان نیست.»[1] «آزادی به این معنا چیزی است که در روایات از آن به گوهر گرانبهایی تعبیر شده است که باطن آن ربوبیت است.»[2]

امام خمینی ﷺ در توضیح این حدیث شریف می‌فرماید:

«به واسطه‌ی عبودیت حق و توجّه به نقطه‌ی واحده‌ی مرکزیه و افناء تمام قوا و سلطنت‌ها در تحت سلطنت مطلقه‌ی الهیه، چنان حالتی در قلب پیدا شود که قهر و سلطنت بر همه‌ی عوالم کند؛ و از برای روح حالت عظمت و رفعتی پیدا شود که جز در پیشگاه ربوبیت و آنها که اطاعت آنها اطاعت ذات مقدّس حق است و سر به اطاعت احدی ننهد. و اگر به حسب پیش آمدن روزگار در تحت سلطه و قدرت کسی باشد، قلب را از آن لرزه نیفتد و استقلال و حریت نفس محفوظ ماند؛ چنانچه حضرت یوسف و حضرت لقمان را عبودیت ظاهریه به حریت و آزادی قلبی آنها ضرر نرساند.»[3]

تردد بین دو شأن ربوبیت و عبودیت انسان اساسی‌ترین وصف انسان است که قوت یافتن هر کدام از دو شأن موجب ظهور عوالم مختلف می‌شود. بر این مبنا، شدت یافتن خویشتن بنیادی و انانیت و غفلت از حق موجب پیدایش عالمی می‌شود که انسان همه چیز را اثر خویش می‌بیند و جز بر درک و فهم خویش نمی‌بیند و جز در جهت برآوردن قصد و رأی خویش نمی‌کوشد. بنابر رأی عرفا، اساس انانیت، غفلت از حق و وجود خویش را وجود پنداشتن است. در عوض، اساس تعالیم و

۱- امام خمینی ﷺ، *شرح چهل حدیث*، ص۲۵۷.

۲- *مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقة*، منسوب به امام جعفر صادق علیه‌السلام، ص۵۳۶.

۳- امام خمینی ﷺ، *شرح چهل حدیث*، ص۲۵۶.

دعـوت انبیـا، وصـول بـه وجـود حقیقـی و فـرا رفـتن از وجـود غیـر حقـانی خویشـتن اسـت. در پـس هـزاران عبـارت اولیـا و مشـایخ عرفـا و از جملـه امـام خمینـی ﷺ کـه در بـاب انسـان و حـق بـر زبـان آمـده، نکتـه‌ی اصـلی، عـدم غفلت از حق و توجه به هستی‌نما بودن وجود ماست.

از دیـدگاه امـام خمینـی ﷺ اگـر انسـان فقـر ذاتـی خـویش را بـه پروردگـارش فرامـوش کنـد، ایـن فقـر و نیازمنـدی بـا کمـک تحریـف معرفت‌هـای بشـری، بـه شـکل فقـر ذاتـی بـه طبیعـت جلـوه‌گـر مـی‌شـود. ایـن تحریـف بـه نوبـه خـود تحریـف در پروردگـار انسـان را بـه همـراه دارد؛ یعنـی وقتـی فقـر انسـان بـه دنیـای طبیعـی و مـادی مسـجّل شـود، رب انسـان همـان دنیـای مـادی و طبیعـی خواهـد شـد و چـون دنیـای مـاده و طبیعـت و آنچـه در اوسـت خـود بالـذات فقیـر اسـت، تشـدید وابسـتگی و دلبسـتگی بـه آن، تشـدید فقـر را در پـی دارد؛ در حـالی کـه اگـر ملجأ رفـع نیـاز بـدون تحریـف و درسـت شناسـایی شـود و انسـان بـه غنـی بالـذات پناهنـده شـود و او را رب خویش بداند، فقر ذاتی او حقیقتاً مرتفع می‌گردد.

پس، «طرد انانیت» که اساس توحید است، از نفـی خـود آغـاز مـی‌شـود و بـا ترک ماسوی الله ادامه می‌یابد و با فراهم نمودن زمینه‌ی دریافت و پـای‌بنـدی بـه اصول و ارزش‌های اخلاقی، ضامن سعادت انسان می‌گردد. نتیجه این‌که، فلاح و رستگاری جز به این ترک، و آن طرد میسّر نمی‌شود:

«ایـن مسـافرت و معـراج بـی‌رفـض غیـر و غیریـت و تـرک خـودی و انانیّـت صـورت نگیـرد.»[1] «نیـز از حضـرت صـادق علیه‌السلام نقـل شـده کـه: قلـب سـلیم آن اسـت کـه سـالم باشـد از محبّـت دنیـا ... فطـرت چـون محتجـب شـود، از ادراک حـق و روحانیـت کـه جنـود الهیـه‌انـد، بـاز مانـد و بـه دنیـا و خـود متوجـه شـود و در حجـاب انیـت و انانیـت - آن هـم انیـت دنیاویـه کـه

۱- امام خمینی ﷺ، *شرح چهل حدیث*، ص۵۰۶.

آن نیـز بـه حقیقـت، خـود او نیسـت - از تمـام مراتـب معنویـات و جمیـع معارف الهیه باز ماند و این بالاترین مراتب «حمق» است.»[1]

در اخلاق خصلت‌هایی که امکان تحقق کمـال انسـانی و زنـدگی عقلانـی را فراهم می‌کنند، فضایل هستند. از طریق فضـایلِ اخلاقـی، انسـان مالـک خـویش می‌گردد و از بند اسارت نفسانی آزاد می‌شود. جامعه‌ای هم که به فضـایل عمـل می‌کند، با این کار موجب بقای اعمال و تحقق خیرهای درونی آن مـی‌گـردد و این امر نیز موجب حفظ سنّت تاریخی این جوامع می‌شود.[2]

بحث از فضایل و اهمیت آن در فلسفه‌ی اخلاقِ فضیلت‌مدار[3] قرار داشـته [4] و ریشه در یونان باستان دارد. ارسطو زندگی مطـابق بـا فضـایل را غایـت همـه‌ی رفتارهای اخلاقی و عقلانی می‌دانـد. در ایـن دیـدگاه، فضـایل عـلاوه بـر ارزش ذاتی، مهم‌ترین ابزار دستیابی به سعادت به شمار می‌روند.[5]

۱- امام خمینی ﷺ، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، ص۲۷۶.

۲- ر.ک: السدیر مک‌اینتایر، *فضایل، وحدت حیات بشری و مفهوم سنّت*، ص۵۷۷.

۳-virtue ethics.

۴- اخلاق فضیلت‌مدار بـه یـک معنـا در مقابـل دو نظریـه غایـت‌گرایـی و وظیفـه‌گرایـی قـرار دارد. در نظریـات غایـت‌گرایانـه و وظیفـه‌گرایانـه سـؤال اصـلی ایـن اسـت کـه «چـه بایـد بکنـیم»، در حـالی کـه در نظریـه‌ی فضیلت‌گرایی مهم‌ترین سؤال این است که «چگونه انسانی باید باشـم». گـرایش علـم اخـلاق قـدیم، اخـلاق مبتنی بر فضیلت بود، اما با پایان پذیرفتن قرون وسطی و پیدایش رنسانس، اخلاق کـانتی و اصـالت فایـده بـر فلسفه‌ی اخلاق حاکم شدند و علاقه و اهتمام به فضایل به عقب رانده شد به طوری که در اوایـل قـرن بیسـتم این مکتب دیگر هیچ جایگاهی در عالم غرب نداشت. تا این‌که الیزابت آنسکوم در مقاله‌ی فلسفه‌ی اخـلاق نوین را بعد از یک فطرت طولانی زنده کرد. به تبع آن، مک‌اینتایر با انتشار کتاب پایـان فضـیلت طوفـانی از مباحث دامنه‌دار و اختلاف‌انگیز را به راه انداخت. فلیپا فوت فیلسوف دیگری است که در «فضایل و رذایـل» در جهت ترویج این نظریه اخلاق فضـیلت تـلاش کـرده اسـت. ادمونـد پنیکـانس نیـز بـا نگـارش کتـاب از مسأله‌محوری تا فضیلت‌محوری در راستای احیاء و تبیـین اخـلاق فضـیلت گـام دیگـری برداشـت. از دیگـر مدافعان اخلاق فضیلت‌مدار آیریس مرداک است که در کتاب سیطره خیر بـه طریقـی متفـاوت آن را تبیـین نموده است (برای اطلاع بیشتر از *سیر تاریخی اخلاق فضیلت*، ر.ک: مک‌اینتایر، *اخلاق فضیلت‌مـدار*؛ جـین پورتر، *اخلاق فضیلت*).

۵- ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۰۹۷ب.

در اخلاق اسلامی هم فضایل و رذایل نام‌های آشنایی هستند. آیات و روایات بسیاری، تزکیه‌ی نفس، طهارت قلب و درستی انگیزه را عامل درستی افعال و مقدّمه‌ی رستگاری می‌دانند و رذایل و ناپاکی نفس را عامل بدبختی معرفی می‌کنند: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا**﴾.[1] و یا پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله اصلاح مکارم اخلاق و پرورش ملکات را فلسفه‌ی بعثت خود معرفی می‌کنند: «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق.»

فلاسفه و عالمان اخلاق مسلمان، چهار فضیلت ارسطویی را در جایگاه اجناس فضایل گذاشته‌اند و ذیل هرکدام، دوازده فضیلت را در مقام انواع فضایل قرار داده‌اند.[2] امام خمینی رحمه‌الله نیز در *شرح حدیث جنود عقل و جهل* در بخشی از تفسیرشان درباره‌ی این حدیث شریف با همین رویکرد، بحثی مستوفی طرح کرده‌اند. تصویری که امام خمینی رحمه‌الله در اینجا از انسان ارایه می‌دهند، تصویری ارسطویی است. به این معنا که انسان را موجودی می‌دانند که نفس او متشکل از دو جزء است:

۱) جزء متعقّل (نفس ناطقه) که منشأ حکمت و عدالت است؛

۲) جزء غیر متعقّل که منشأ شوق، میل، خشم، غضب و شهوت است. یا «نفس سبعی» و «نفس بهیمی» و «نفس شیطانی». اجزای جزء غیر متعقّل، به منزله‌ی قوایی هستند که «سرچشمه‌ی تمام ملکات حسنه و سیّئه و منشأ تمام صور غیبیه‌ی ملکوتیه است.[3]

بنابراین، خداوند چهار قوه در وجود انسان قرار داده تا از آنها استفاده کند. اگر این قوا در مسیر صحیح استفاده شوند، نه تنها مضر نیستند بلکه برای انسان سودمند هستند. از دیدگاه امام خمینی رحمه‌الله

۱- شمس/ ۹-۱۰.

۲- شیرازی، صدرالدین، *تفسیر قرآن*، ص۲۸۵؛ طوسی، خواجه نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، ص۱۰۷.

۳- امام خمینی رحمه‌الله، *شرح چهل حدیث*، ص۱۴.

هرکدام از این قوا، منشأ نوعی از رفتارهای انسانی‌اند و به تناسب رشد جسمانی انسان توسعه می‌یابند تا به کمال رسند.[1]

از دیدگاه ایشان، عدالت از امهات فضایل اخلاقی است و مقصود از عدالت در اخلاق نفسانیه، اعتدال قوای سه‌گانه‌ی شهویه، غضبیه و شیطانیه است. عدالت در مورد جلوه‌ی معارف الهیه و جلوات توحید در قلب اهل معرفت، عبارتست از عدم احتجاب از حق به خلق و از خلق به حق [2]، و به عبارت دیگر، رؤیت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت که این مختص «کمّل اهل الله» است. عدالت اما در عقاید و حقایق ایمانیه عبارتست از ادراک حقایق وجودیه عَلی ما هِیَ عَلَیه از غایة القصوای کمال اسمائی تا منتهی النّهایه‌ی رجوع مظاهر به ظواهر که حقیقت معاد است، و توحید، غایت قصوای سیر انسانی و توجه به کمال مطلق.[3]

ایشان پس از آن‌که تعدیل قوای نفسانی را مقدّمه‌ی وصول به کمال انسانی قلمداد کرده و در واقع غایت و نتیجه‌ی اعمال را هم کمال انسان معرفی می‌کنند، می‌فرمایند که جمیع اعمال صوریه و اخلاق نفسیه، مقدّمه‌ی معارف الهیه است و آنها نیز مقدّمه‌ی حقیقت توحید است که غایت قصوای سیر انسانی و منتهی النهایه‌ی سلوک عرفانی است.

مفهوم فلسفی آزادی

آزادی به معنای فلسفی و کلامی آن در مقابل جبر است و مقصود از آن این است که انسان به لحاظ خلقت و تکوین، فاعلی آزاد (مختار) است

۱- ر.ک: امام خمینی ﷺ، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، ص۲۸۴.

۲- اشاره به اسفار چهارگانه سیر و سلوک عرفانی که عبارتند از: ۱) سفر من الحق الی الحق؛۲) سفر فی الحق، یا سفر من الحق الی الحق؛ ۳) سفر من الحق الی الحق مع الحق؛ ۴) سفر فی الحق مع الحق یا سفر من الحق الی الحق مع الحق (ر.ک: امام خمینی ﷺ، *مصباح الهدایه*، صص۸۷-۹۰).

۳- امام خمینی ﷺ، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، ص۱۴۸.

و کسی او را مجبور به اعمالش نمی‌کند، و لذا به این نوع آزادی، «آزادی تکوینی» هم گفته می‌شود.

مسأله‌ی اختیار از مهم‌ترین مباحث دانش فلسفه و کلام است. در پاسخ به این سؤال که آیا انسان موجودی مختار، آزاد و صاحب اراده است یا مجبور و محتوم اراده‌ی موجودی دیگر، بین فلاسفه و متکلّمان اختلاف نظر وجود دارد. این مسأله در سده‌های دوم و سوم قمری به نیرومندترین موضوع سیاسی در مناقشات اجتماعی تمدّن اسلامی تبدیل شد و در دوره‌ی معاصر از مباحث پیچیده و جنجالی غرب بوده است.

در بین اندیشمندان مسلمان در پاسخ به این پرسش بنیادی، سه رویکرد عمده وجود دارد:

۱. رویکرد اشعری: اشاعره بر این گمان بودند که انسان موجودی کاملاً مجبور است و در برابر اراده‌ی الهی هیچ اختیاری ندارد.

۲. رویکرد معتزلی: از دیدگاه معتزله، آدمی مختارِ محض است.

۳. رویکرد شیعه: متکلّمان شیعه راه میانه را برگزیده و معتقدند که انسان نه مختار محض است و نه مجبور مطلق، بلکه به تعبیر امام صادق علیه‌السلام «امر بین الامرین» است.

آزادی فلسفی در نظر امام خمینی رحمه‌الله، مبتنی بر تحلیلی است که ایشان در کتاب *طلب و اراده* درباره‌ی ماهیت انسان مطرح نموده‌اند. دیدگاه ایشان در مسأله‌ی اراده و اختیار، همان تفسیر معروف امامیه از روایت مشهور «لاجبر و لا تفویض و لکن أمر بین ألامرین»[1] است که در آن، انسان جایگاهی میان جبر و اختیار دارد. ایشان نظریه اشاعره مبنی بر مجبور بودن آدمی را رد می‌کند و آن را ستم به خدای متعال و پایمال کننده‌ی حق آفریدگان می‌داند. از دیگر سو، نظر معتزله مبنی بر تفویض

۱- *الکافی*، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳.

را شـرک بـه خـدای متعـال مـی‌شـمارد. امـام پـس از رد نظریـه‌ی جبـر و تفـویض، بـه مـذهب حـق کـه همـان «امـر بـین الامـرین» اسـت مـی‌پـردازد و می‌نویسد:

«موجودات امکـانی مـؤثّر هسـتند، لکـن نـه بـه طـور اسـتقلال، بلکـه آنـان را فاعلیّـت و علّیّـت و تـأثیر هسـت، لکـن نـه بـه گونـه‌ای کـه مسـتقل و مسـتبدّ در فاعلیـت و علّیـت و تـأثیر باشـند. در تمـام جهـان هسـتی و دار تحقـق، فاعـل مسـتقلی بـه جـز خـدای تعـالی نیسـت و دیگـر موجـودات همـان گونـه کـه در اصـل وجـود مسـتقل نیسـتند بلکـه ربـط محـض‌انـد و وجودشـان عـین فقـر و تعلّـق اسـت و ربـط و احتیـاج صـرف‌انـد، صـفات و آثـار و افعالشـان نیـز مسـتقل نیسـتند، بلکـه ربـط محـض‌انـد و وجودشـان عـین فقـر و تعلّـق اسـت و ربـط و احتیـاج صـرف‌انـد. صـفات و آثـار و افعالشـان نیـز مسـتقل اسـت. صـفاتی دارنـد و دارای آثـاری هسـتند و کارهـایی انجـام مـی‌دهنـد، ولی در هیچ یک اینها استقلال ندارند ... .»

پـس اگـر کسـی ممکـن را شـناخت، کـه وجـود ممکـن چیـزی بـه جـز ربـط نیسـت، خواهـد شـناخت کـه فعلـش نیـز بـا آن‌کـه فعـل او اسـت در عـین حـال، فعـل خـدا نیـز هسـت. پـس جهـان از آن جهـت کـه ربـط صـرف و تعلّـق محـض اسـت ظهـور قـدرت خـدا و اراده و علـم و فعـل او اسـت و ایـن همـان امـر بـین الامـرین و منزلة بین المنـزلتین اسـت و شـاید آیـه‌ی شـریفه‌ی: ﴿**وَ مَـا رَمَیـتَ إذ رَمَیـتَ وَ لَکِـنَّ اللّهَ رَمَی**﴾ [1] و همچنـین آیـه‌ی مبارکـه‌ی: ﴿**وَ مَـا تَشَـاؤُنَ إلَّـا أن یَشَـاءَ اللّـه**﴾ [2] بـه همین معنـی اشـاره داشـته باشـد کـه در آیـه‌ی اوّل بـا ایـن‌کـه اثبـات مـی‌کنـد رَمـی را و «إذ رَمَیـتَ» مـی‌گویـد، در عـین حـال، نفـی مـی‌کنـد رمـی را و «مَـا رَمَیـتَ» مـی‌فرمایـد. و همچنـین در آیـه‌ی دوم کـه مـی‌فرمایـد شـما نخواهیـد خواسـت مگـر آن‌کـه خـدا بخواهـد، کـه در عـین حـالی کـه مشـیت را بـرای خلـق اثبـات مـی‌فرمایـد،

۱- انفال / ۱۷.
۲- دهر / ۳۰.

وابستگی آن را به مشیت الهی بیان می‌کند، نه این‌که بخواهد بگوید که دو چیز دارای تأثیر باشند: مشیّت خلق و مشیّت خالق، و یا این‌که به طور اشتراک مؤثّر باشند، بلکه به گونه‌ای است که مشیّت ممکن، ظهور مشیّت خدا و عین ربط و تعلّق به مشیّت خدا است.[1]

مفهوم سیاسی آزادی

در حالی که آزادی اخلاقی و عرفانی به بُعد معنوی و روحانی انسان مربوط می‌شود و آزادی فلسفی به بحث از وجود اراده و اختیار برای انسان می‌پردازد، آزادی در مفهوم سیاسی و اجتماعی آن به معنای تجویز آزاد گذاشتن انسان در تصمیم‌گیری مربوط می‌شود. این نوع آزادی که به آن آزادی تشریعی (در مقابل تکوینی) و آزادی حقوقی یا تجویزی نیز گفته می‌شود، حقوقی را شامل می‌شود که فرد آزاد به طور طبیعی یا قراردادی واجد آن حقوق بوده و در انجام آن آزاد است، اما دیگران ملزم به رعایت این حقوق هستند. به تعبیر دیگر، آزادی مرکّب از حق و تکلیف است؛ حقی متعلّق به فرد آزاد و تکلیفی متعلّق به دیگران. تفسیر آزادی به حق، لازمه و مبنای مشروعیت آزادی است.[2] در اینجا، امام خمینی رحمه‌الله آزادی را به فقدان الزام و اکراه از سوی دیگران تعریف می‌کند و آن را به متشابه شرایطی می‌داند که در آن شخص در انجام امور خویش تحت فشار قرار نمی‌گیرد:

«مردم، عقیده‌شان آزاد است؛ کسی الزامشان نمی‌کند که شما باید حتماً این عقیده را داشته باشید، کسی الزام به شما نمی‌کند که حتماً باید این راه را بروید، کسی الزام به شما نمی‌کند که باید این را انتخاب

۱- امام خمینی رحمه‌الله، *طلب و اراده*، صص۷۳-۷۴.

۲- قدردان قرا ملکی، محمدحسن، *آزادی در فقه و حدود آن*، ص۲۴.

کنی، کسی الزامشان نمی‌کند که در کجا مسکن داشته باشی، یا در آنجا چه شغلی را انتخاب کنی.»[1]

اخلاق از منظر امام خمینی ﷺ

دانش اخلاق، دانشی دستوری و هنجاری[2] است که به تعیین و ارزیابی هنجارهای رفتاری پرداخته و برای کسب فضایل و دفع رذایل توصیه‌هایی را ارایه می‌کند.

در متون اخلاقی از دو واژه بهره گرفته شده است: یکی «moral» که به صفات و ملکات راسخ در نفس که منشأ کنش انسانی است، اطلاق می‌گردد، و دیگری «Ethics» که در حکمت عملی و مطالعه‌ی سلوک و رفتار انسانی مورد توجه قرار می‌گیرد. بنابراین، موضوع دانش اخلاق، فعل و سلوک عملی انسان است و به تعبیر سن توماس داکن، «اخلاق، قاعده‌ی رفتار انسانی است». مقصود از رفتار انسانی، کاری است که انسان عاقل به فرمان عقل و برای رسیدن به هدفی که عقل دارد، آزادانه انجام می‌دهد؛ بنابراین، کاری می‌تواند موضوع اخلاق قرار گیرد که با آزادی انجام گرفته باشد. اعمال غیرارادی، غریزی و اجباری، صفت «اخلاقی» را ندارد.[3]

از منظری عام، اخلاق در فرهنگ و اندیشه‌ی بشری به میزانی اهمیت دارد که کمتر اندیشه یا فلسفه‌ای را می‌توان یافت که به مسایل اخلاقی نپرداخته باشد. افلاطون سیاست را جزئی از اخلاقیات شمرده است.[4] ارسطو اخلاق را غایت سیاست، و هدف دولت را تحقق زندگی خوب

۱- *صحیفه‌ی امام*، ج ۱۰، ص ۹۴.

۲-normative.

۳- کاتوزیان ، ناصر، *مبانی حقوق عمومی*، ص۳۴۶.

۴- عالم، عبدالرحمن، *بنیاد علم سیاست*، ص ۱۷۴.

دانسته است.[1] کانت درباره‌ی اخلاق مباحث مفصّل و دقیقی دارد. وی سیاست را تحت موضوع اخلاق در حوزه‌ی عقل عملی قرار می‌دهد (تقسیم‌بندی کانت در این مورد بر خلاف تقسیم کلاسیک یونانی است. در دیدگاه یونانیان، حکمت عملی به سه عرصه‌ی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست تقسیم می‌شود، حال آن که کانت حکمت عملی را منحصر در اخلاق کرده، سیاست را تحت اخلاق قرار می‌دهد که خود دارای نتایج بسیار مهمی است).[2] ماکیاولی بر جدایی سیاست از اخلاق نظر دارد و سیاست‌مداران را به رعایت اصول اخلاقی ملزم نمی‌کند.[3] متفکران معاصر از جمله فلاسفه‌ی پُست مُدرن نیز بخش عمده‌ای از آثار خود را به نقد اخلاق و سیاست مدرن و نفی عقل واحد در این حوزه تخصیص داده‌اند.

اهمیت اخلاق در اندیشه‌ی اسلامی به اندازه‌ای است که آیات فراوانی به آن اختصاص داده شده و بسیاری از روایات منقول از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و سایر معصومین علیهم‌السلام درباره‌ی اخلاق و مسایل اخلاقی است. بر اساس آموزه‌های اسلامی، هدف از بعثت انبیا اشاعه‌ی مکارم اخلاقی است. پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله هدف از رسالت خود را تکمیل مکارم اخلاقی بیان می‌کند: «بُعثت لاتمّم مکارم الاخلاق.» و یا در روایت دیگری می‌فرماید: «علیکم بمکارم الاخلاق ربّی بعثنی بها.»[4]

با بررسی آیات و روایات مشخص می‌شود که فلسفه‌ی انجام عبادات، ایجاد فضایل اخلاقی در افراد و جامعه است؛ برای مثال، وجوب پرداخت انفاقات مالی برای از بین بردن بخل و ایجاد سخاوت

۱- ارسطو، *سیاست*، ص ۱۲۳.

۲- ر.ک: کانت، *نقد قوه حکم*.

۳- ر.ک: ماکیاولی، شهریار.

۴- ر.ک: مطهری، مرتضی، *فلسفه‌ی اخلاق*، ص ۲۰.

در مردم ذکر شده است: «پس تا می‌توانید تقوای الهی پیشه کنید و گوش دهید و اطاعت نمایید و کسانی که از بخل و حرص خویشتن مصون بمانند، رستگاران‌اند.»[1] هم‌چنین، فلسفه‌ی نماز پرهیز از صفات زشت، و آراسته شدن به صفات نیک ذکر شده است: ﴿**اِنّ الصلاة تنهی عن الفحشاءِ و المنکر**﴾.[2] هم‌چنین، روزه برای به دست آوردن پرهیزگاری، دوری جستن از کارهای زشت و آراسته شدن به کارهای نیک واجب شده است.[3] امر به معروف و نهی از منکر که از مهم‌ترین فرایض دینی است، پشتوانه‌ای استوار در ایجاد زمینه‌ی اخلاق نیک و براندازی صفات زشت است.

از دیدگاه امام خمینی ﷺ صلاحیت اخلاقی سرآمد دیگر شایستگی‌ها بوده و تهذیب نفس اساس همه‌ی ابعاد سیاسی، اجتماعی، فردی و ... است. از زندگی فردی گرفته تا روابط خانوادگی، اجتماعی، منطقه‌ای و حتی معادلات بین المللی باید بر میزان اصول اخلاقی شکل یابد.

امام خمینی ﷺ در جای جای کلامش با تعبیرهای گوناگون و اشاره به زوایای مختلف این مهم را یادآور می شد و در مناسبت‌های گوناگون محوریت اخلاق را گوشزد می‌نمود. ایشان هدف و مقصد بعثت را تزکیه و اخراج از ظلمات به سوی نور می‌دانست و همواره در گفته‌ها و نوشته‌هایش بر این نکته اصرار می‌ورزید که پیامبران برای آدم‌سازی آمده‌اند و شغلشان انسان‌سازی است. بارها می‌فرمود: «تمام انبیا موضوع بحثشان و موضوع تربیتشان ... انسان است.»[4]

«انسان که هم‌آغوش طبیعت است و با آن مأنوس و محشور، به آسانی گرفتار

۱- تغابن / ۱۶.

۲- عنکبوت / ۴۵.

۳- بقره / ۱۸۳.

۴- امام خمینی ﷺ، *صحیفه‌ی نور*، ج۷، ص۲۲۳.

اسارت آن نیز می گردد و در نتیجه از حرکت به آن سوی طبیعت باز می‌ماند. رسولان الهی برآنند که این موجود طبیعی را از مرتبه‌ی طبیعت به مرتبه‌ی عالی مافوق طبیعت و مافوق جبروت برسانند.»[1]

امام خمینی ﷺ که با بینش توحیدی به انسان می‌نگریست براین باور بود که هیچ حکومت و نظامی جز با شیوه‌ی پیامبران الهی نمی‌تواند انسان و ملت‌ها را تربیت کند، زیرا دید و بینش آنان محدود است و مادی و انسان موجودی است دارای ابعاد مادی و معنوی و کسی می‌تواند تربیت و تزکیه‌ی آدمی را به عهده گیرد که به همه‌ی جنبه‌های وجودی انسان احاطه و آگاهی داشته باشد واین ویژگی فقط در مکتب تربیتی سفیران و رسولان الهی پیدا می‌شود: «انبیا می‌خواهند یک انسانی تربیت کنند که خلوتش و جلوتش فرقی نداشته باشد.»[2]

بنابراین، می‌توان گفت تمام زحمات انبیا و رنج‌هایی که مردان الهی در بستر تاریخ کشیده‌اند برای این معنی بوده است که انسان، وارسته و مهذّب گردد.

از نشانه‌های دیگری که نقش محوری اخلاق را از دیدگاه امام خمینی ﷺ بیان می‌دارد این است که ایشان رمز موفقیت‌های اجتماعی و خدمات سیاسی را در آراستگی به فضایل اخلاقی می‌داند. ازاین رو، به دولت مردان و دست‌اندرکاران مدیریت جامعه توصیه می‌کند که ایجاد محیطی سالم و معطّر به ارزش‌های تربیتی را سرلوحه‌ی کار خویش سازند: «عمده در برنامه‌های حکومتی، در برنامه های دولتی، این معناست که محیط اخلاقی درست کنند، محیط برادری درست کنند. این، در رأس همه‌ی برنامه‌هاست. اگراین برنامه درست شد، اگر دولت

۱- همان.

۲- همان، ج۸، ص۴۰.

بخواهد کاری بکند، همیشه ملت با او همراهی می‌کند.»[1]

بی‌تردید نمی‌توان مسایل اخلاقی را از دشواری‌های اجتماعی و نابسامانی‌های اقتصادی جدا ساخت و از محیط آلوده به این آفات، انتظار صلاح و کمال داشت. بی‌توجهی به برنامه‌ریزی‌های شایسته و راه‌گشا، زمینه‌ساز مفاسد اخلاقی است. مشکلات روزمره فرصت به خود پرداختن را از مردم می‌گیرد و آنها را در پیچ و خم‌های دشواری‌ها سر درگم می‌سازد. به اعتقاد امام خمینی ﷺ یکی از عوامل مؤثّر در ساختن محیط سالم، صلاحیت تقوایی و خوشنامی مدیران کشور و کارگزاران حکومت اسلامی است. از مجریان گرفته تا برنامه‌ریزان و قانون‌گزاران باید اسوه‌های با فضیلتی باشند که همواره الگو و مقتدای مردم گردند و عطر معرفت را با حضور خود بگسترانند:

«شما باید در آنجا معلّم اخلاق باشید، از برای همه‌ی کشور ... شماها باید در مجلس که می‌روید علاوه بر مسایلی که مطرح می‌شود که مورد احتیاج ملّت است باید آنها را طرح کنید، با سلاح اخلاق اسلامی وارد شوید و با آن سلاح، مردم را تربیت کنید.»[2]

اخلاق، سیاست و آزادی

مسأله‌ی اساسی این نوشتار «رابطه‌ی اخلاق و آزادی» است. پاسخ به این پرسش مستلزم فهم رابطه‌ی میان اخلاق و سیاست است. اهمیت بحث رابطه‌ی اخلاق و سیاست در این است که از منظری گسترده و وسیع به بحث می‌نگرد و چشم‌اندازی کلی را فراروی پژوهشگر می‌گشاید. اما بحث رابطه‌ی اخلاق و آزادی در نسبتی محدود و عینی مسأله را مورد

۱- همان، ج۷، ص۷۳.

۲- امام خمینی ﷺ، *صحیفه‌ی نور*، ج ۱۲، ص۱۱۶.

سنجش و بررسی قرار می‌دهد و زوایای موضوع را می‌شکافد. به همین خاطر، در ادامه‌ی مقاله، ابتدا دیدگاه امام خمینی ﷺ را درباره‌ی نسبت اخلاق و سیاست به طور گذرا بیان می‌کنیم، پس از آن، به تبیین دیدگاه ایشان در باب رابطه‌ی اخلاق و آزادی می‌پردازیم.

رابطه‌ی اخلاق و سیاست از دیدگاه امام خمینی ﷺ

رابطه‌ی اخلاق و سیاست از مباحث مهمی است که ذهن بسیاری از متفکران را به خود جلب نموده است: آیا سیاست می‌تواند اخلاقی باشد؟ و آیا باید چنین باشد؟ یا آن‌که این دو، به دو حوزه‌ی متمایز تعلّق دارند؟ این پرسش از آن جا اهمیت می‌یابد که اخلاق در پی حقیقت باشد، حال آن‌که هدف سیاست تأمین مصلحت است و در موارد متعدّد حقیقت‌جویی با مصلحت‌خواهی ناسازگار است. مسأله‌ی نسبت اخلاق با سیاست، به دوره‌ی خاص یا تمدّن معیّنی منحصر نبوده و در همه‌ی تمدّن‌ها کسانی به این مسأله پرداخته و کوشیده‌اند درباره‌ی امکان سازگاری یا ناسازگاری آن دو موضعی را اتخاذ کنند. این مسأله «از مسایل اساسی فلسفه‌ی سیاسی است که مرز نمی‌شناسد و در همه‌ی تمدّن‌ها مطرح شده است».[1]

از دیدگاه امام خمینی ﷺ، در اسلام اخلاق و سیاست به طور همزمان مورد توجه واقع شده‌اند. از سویی، برای عمل به قوانینی چون عدالت و رفع و دفع ظلم و جور، وجود مجری و تشکیل حکومت ضروری است، و از سوی دیگر، دستگاه‌های حکومتی و مسؤولین، موظّف به مراعات اخلاق اسلامی هستند. اندیشه‌های اخلاقی امام خمینی ﷺ غالباً قبل از آغاز فعالیت‌های سیاسی امام و مقابله با رژیم نگاشته شده است و آثار سیاسی ایشان همچون بحث ولایت فقیه

۱- فروند، ژولین، *اخلاق و سیاست*، ص۶۵.

به بعد از آن اختصاص دارد. از این رو، ارتباطی که امام خمینی ﷺ میان دو مقوله‌ی اخلاق و سیاست برقرار نموده است به دوره‌ی دوم تعلّق دارد؛ چنان‌که امام خمینی ﷺ در صفحات آغازین کتاب «ولایت فقیه» نیز، این اندیشه را در تضاد با جدایی اخلاقیات از سیاست دانسته است. از این‌رو، نمی‌توان اندیشه‌ی سیاسی ایشان را جدای از مباحث اخلاقی وی بررسی نمود.

در زمینه‌ی تأثیر متقابل اخلاق و سیاست مستندات فراوانی در اندیشه‌ی امام خمینی ﷺ می‌توان یافت. این بُعد از بحث به ویژه از آن جهت اهمیت دارد که به ارایه‌ی پیشنهادهای عملی و تأسیس یا تقویت نهادهایی جهت جلوگیری از مفاسد و رشد فضایل اخلاقی در جامعه از نظر ایشان می‌پردازد. به برخی تأثیرات اخلاق بر سیاست نیز در عرصه‌ی عمل اشاره شده است.

امام خمینی ﷺ، کسب قدرت و ایجاد حکومت را وسیله‌ای برای رسیدن به غایات مطلوب و رساندن انسان‌ها به سعادت می‌داند. او قدرت را ذاتاً خیر و کمال می‌داند، اما معتقد است اگر قدرت ریشه در هوای نفس داشته باشد، مذموم خواهد بود. بنابراین، چگونگی استفاده از قدرت است که آن را خیر یا شر می‌سازد. کسب قدرت برای تحقق غایات مطلوب نه تنها بی‌اشکال، بلکه از دید ایشان واجب است؛ چنان‌که می‌گوید:

«عهده‌دار شدن حکومت فی حد ذاته شأن و مقامی نیست، بلکه وسیله‌ی اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه است ... . هرگاه حکومت و فرماندهی وسیله‌ی اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه‌ی اسلام شود، قدر و ارزش پیدا می‌کند و متصدی آن صاحب ارجمندی و معنویت بیشتر می‌شود.»[1]

از نظر امام خمینی ﷺ، حکومتی که انگیزه‌ی الهی و انگیزه‌ی اخلاقی و

۱- امام خمینی ﷺ، *ولایت فقیه*، ص۴۴.

ارزش‌های معنوی انسانی داشته باشد، باعث مهار و اصلاح جامعه می‌گردد.[1] با توجه به این‌که امروزه بخش بزرگی از خدمات رفاهی، آموزشی، تربیتی و غیره بر عهده‌ی حکومت نهاده شده است، از این‌رو، بحث از حکومت، به معنای حاکمان و مسؤولین جامعه، نهادها و وزارتخانه‌های وابسته به آن، جایگاه با اهمیتی از حیث تأثیر بر گسترش فضایل و ارزش‌های انسانی و تربیت اخلاقی جامعه دارد. امام خمینی رحمه‌الله، عمده‌ترین هدف در برنامه‌های حکومتی را، ایجاد محیط اخلاقی دانسته است.[2]

رابطه‌ی اخلاق و آزادی از دیدگاه امام خمینی رحمه‌الله

پرسش از نسبت اخلاق و آزادی را می‌توان از منظرهای مختلفی مطرح ساخت. از این رو، پرسش‌های متنوع و متکثّری پیش روی پژوهشگر نهاده و از هر زاویه بحثی گشوده می‌شود. از جمله می‌توان به طور کلی این پرسش را مطرح کرد که اساساً چه نوع رابطه‌ای میان اخلاق و آزادی وجود دارد. اخلاق و ارزش‌های اخلاقی در دست‌یابی به آزادی و پایداری و استمرار آن تأثیرگذار است یا در از دست دادن و مقیّد شدن آزادی؟ آیا آزادی می‌تواند برای رسیدن به یک جامعه‌ی اخلاقی به انسان‌ها مساعدت نماید یا این‌که رسیدن به جامعه‌ی ضد اخلاقی را تسریع می‌کند؟ مبانی و معیارهای مفهوم اخلاق و آزادی کدام است؟ آیا آزادی می‌تواند و یا باید بر مبانی اخلاقی استوار باشد یا تحقق اخلاق در جامعه به تحقق آزادی در آن جامعه بستگی دارد؟

هم اخلاق و هم آزادی از ضروریات زندگی فردی و به ویژه زیست جمعی است. در جامعه‌ای که استبداد در آن حاکم است و شیوه‌های استبدادی در آن

۱- امام خمینی رحمه‌الله، *صحیفه‌ی نور*، ج۱۶، ص۱۰۵.
۲- همان، ج۸، ص۸۷.

مقدّم بر اخلاق و آزادی است، هم آزادی غایب و هم اخلاق جامعه منحط و فاسد است. اخلاق مناسب و درخور یک جامعه که مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و هستی‌شناختی معتبر باشد، تنها در جامعه‌ای رخ می‌نماید که بهره‌ای از آزادی داشته باشد و تملّق و چاپلوسی و ... در آن راه به جایی نبرد و اخلاق و ارزش‌های اخلاقی حاکم باشد. هنگامی که تملّق و چاپلوسی در سطح جامعه رواج داشته باشد و کارها بر مبنای آن پیش رفته و حل و فصل شود و حاکمان از انتقاد و اعتراض و صداقت و صراحت استقبال نکنند، چگونه می‌توان از اخلاق و ارزش‌های اخلاقی سخنی به میان آورد و ارزش‌های اخلاقی را ستود؟ و چگونه می‌توان از آزادی سخن گفت و برای تحقق و نهادینه شدن آن تلاش نمود؟

لازم به یادآوری است که در بحث حاضر، اخلاق و آزادی در مقابل و ضد یکدیگر نیستند، بلکه اساساً آزادی یک فضیلت اخلاقی و بلکه مهم‌ترین و اساسی‌ترین فضیلت اخلاقی شمرده می‌شود. از این رو، از پژوهش فرارو و پرسش‌های طرح شده، نمی‌توان این گونه تلقی کرد که آزادی و اخلاق از یکدیگر جدا بوده و در مقابل یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند، که در این صورت دیگر نمی‌توان از رابطه و نسبت آنان با یکدیگر گفت‌وگو نمود؛ زیرا حکم به تقابل آنان و در نتیجه فقدان رابطه میان آنان صادر شده است. همین‌طور می‌توان گفت که آزادی در مقابل عدالت نیز صف‌آرایی نمی‌کند، بلکه آزادی خود در شمار مصادیق عدالت است.

از منظر امام خمینی ﷺ، آزادی، شرایط و زمینه‌ی پرورش اخلاق را در جامعه فراهم می‌آورد و اساساً پختگی فضایل اخلاقی و تحقق جامعه‌ی اخلاقی در گرو تجربه‌اندوختن آزادانه است. از این‌رو، آزادی نقشی با اهمیت در پیشرفت مادی و تعالی معنوی جامعه‌ی انسانی دارد. امام خمینی ﷺ، نقطه‌ی مقابل سعادت بشر را که سقوط و انحطاط است، نتیجه‌ی سلب آزادی از انسان و تسلیم شدن او در برابر سایر

انسان‌ها می‌داند.[1] مهم‌ترین مبانی آزادی، توحید، فطرت، اختیار و عقل است که می‌توان از بُعدی اخلاقی آنها را مورد تحلیل قرار داد.

مبانی «آزادی» از منظر امام خمینی ﷺ

از مباحث بسیار مهم درباره‌ی آزادی، بحث از مبانی آزادی است. این بحث در پاسخ به سؤالاتی از این قبیل مطرح می‌شود که: آیا آزادی مقوله‌ای با ارزش است؟ آیا اساساً آزادی ارزش ذاتی دارد؟ دلایل با ارزش بودن آن چیست؟ آیا باید از آزادی دفاع کرد؟ چرا؟ در پاسخ به چنین سؤالاتی، بحث «مبانی آزادی» یا «توجیه آزادی» مطرح می‌شود. در این بحث، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح می‌شود که هریک به گونه‌ای به توجیه این اصل می‌پردازند. این نظرگاه‌ها در واقع بیانگر مبانی مختلفی هستند که اصل آزادی را به عنوان یک اصل موجّه اثبات می‌کنند. بنابراین، بحث از مبانی آزادی، در واقع بحث «چرایی» آزادی است که در صدد توجیه و تبیین این اصل است.

در اینجا مهم‌ترین مؤلّفه‌هایی را که بیانگر مبانی آزادی است، با رویکرد اخلاق و از منظر امام خمینی ﷺ بررسی می‌نماییم.

۱. توحید

در اندیشه‌ی اسلامی، خداوند متعال هم شأن ربوبیت دارد و هم شأن خالقیت؛ یعنی هم خالق و آفریننده‌ی موجودات و جهان است و هم پس از خلقت برای آنها برنامه دارد. به عبارت دیگر، خدای اسلام در عین خالق بودن، رب نیز هست؛ یعنی پرورش دهنده و تربیت کننده است و لذا محور همه‌ی امور اوست. مبدأ، منشأ و غایت هستی اوست و هرچه

۱- امام خمینی ﷺ، *صحیفه‌ی نور*، ج۵، ص۳۸۸.

هست هم از اوست و هم متحرک به سوی او. حکم از آن خداست و باید و نبایدهای زندگی بشری یکسره بر مدار خواست و اراده‌ی او معنی می‌شود. بنابراین، آنچه که بر فلسفه و کلام اسلامی حاکم است، پذیرش روح توصیه است. تمامی آموزه‌های فلسفه‌ی اسلامی بر این اصل مبتنی بوده و هیچ‌گونه ناسازگاری میان این اصل و مفاهیم فلسفی وجود ندارد. مسأله‌ی آزادی هم با این اصل در ارتباط بوده و با آن معنا می‌شود.

خدا به جز نقش آفرینندگی واجد نقش پرورندگی نیز هست و علاوه بر خالقیت و الوهیت، شارعیت و ربوبیت نیز دارد و معین کننده‌ی بایدها و نبایدهای زندگی آدمی است. انسان نیز موجودی مسؤول است و اعمال او باید بر مدار هدایت و کمال و تربیت باشد تا هدف نهایی خلقت متجلّی شود و در همان حال مختار است که به جای عزّت کمال به ذلّت ضلال تن دهد، علاوه بر این، چون تربیت اضافه بر حوزه‌ی ذهن و نظر، با عالم واقع و عمل پیوندی وثیق دارد، تمامی رفتارهای فردی و اجتماعی انسان با آزادی او رابطه دارد. در هستی‌شناسی امام خمینی ﷺ هم توحید و خداپرستی در مرکز آن قرار گرفته است و براساس آن، خالصیت، ربوبیّت و ... همه، از آن خداست:

«ریشه و اصل همه‌ی آن عقاید که مهم‌ترین و با ارزش‌ترین اعتقادات ماست اصل توحید است. مطابق این اصل، ما معتقدیم که خالق و آفریننده‌ی جهان و همه‌ی عوالم وجود و انسان، تنها ذات مقدّس خدای تعالی است که از همه‌ی دقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز. این اصل به ما می‌آموزد که انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند مگر این که اطاعت او اطاعت خدا باشد؛ و بنابراین، هیچ انسانی هم حق ندارد انسان‌های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند. و ما از این اصل، آزادی بشر را می‌آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی و یا جامعه و ملّتی را از آزادی محروم کند، برای او قانون وضع کند، رفتار

و روابط او را بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص است و یا بنا به خواست‌ها و امیال خود تنظیم نماید.»[1]

بدین ترتیب، در اندیشه‌ی امام خمینی ﷺ آزادی گوهری است که از توحید برمی‌خیزد و وظیفه‌ی همه‌ی موحدّان مبارزه علیه اسارت انسان و جامعه است.

۲. فطرت

بحث فطرت از مباحث بسیار مهمی است که در قلمرو اندیشه‌های دینی و اخلاقی مطرح است و در دوره‌ی معاصر نیز برخی از اندیشمندان مسلمان و غرب از جنبه‌های مختلف علمی، فلسفی، اخلاقی و روان-شناختی در مورد آن به تحقیق و پژوهش پرداخته‌اند. مهم‌ترین ضلع فطرت به بحث انسان‌شناسی و اخلاق باز می‌گردد. یکی از مکتب‌های فلسفی که به انسان و نحوه‌ی وجود او توجه خاصی نشان داده، اگزیستانسیالیسم است.

اگزیستانسیالسیم به اصالت انسان اعتقاد داشته و آنچه از نوشته‌های کی یرکه گارد، هایدگر و یاسپرس که در حقیقت از پیشروان نهضت فکری اگزیستانسیالیسم هستند برمی‌آید آن است که انسان به هنگام تولّد استعدادی بیش نیست و نمی‌توان برای آن ماهیتی فرض کرد، چون ماهیت، حقیقت شیء است و چیزی که هنوز کامل نشده است معلوم نیست که چه خواهد شد. انسان حس می‌کند که آزاد است هرگونه که می‌خواهد وجود خود را بسازد و کامل کند. آنان معتقدند انسان اصالتاً آزادی دارد و هیچ قید و بندی او را محدود نکرده‌است و در پناه همین آزادی با تلاش و کوشش، خود را می‌سازد و به شخصیت خویش قوام

۱- امام خمینی ﷺ، *صحیفه‌ی نور*، ج ۴، *صحیفه‌ی امام*، ج ۵، ص ۳۸۷. ص ۱۶۶.

مـی‌بخشـد. در نظـر ایـن گـروه هـر قیـد و صـنعتی کـه انسـان را مقیّـد کنـد، مخالف آزادی است.

بـراین مبنـا، آیـا فطـرت، خـواه کمـال‌جـو باشـد و خـواه مطلـق‌گـرا، آزادی انسـان را مخـدوش نمـی‌سـازد؟[1] سـؤال اساسـی کـه در اینجـا مطـرح اسـت، ایـن اسـت کـه فطـرت بـا آزادی انسـان چـه ارتبـاطی دارد؟ آیـا فطـرت آزادی انسان را مخدوش و محدود می‌کند؟

امـام خمینـی ﷺ بـه عنـوان یکـی از معتقـدان بـه فطـرت در برخـی از آثـار خـویش ایـن مسـأله را بحـث کـرده اسـت. ایشـان فطـرت را از لـوازم وجـود انسـان دانسـته و دربـاره‌ی معنـای آن مـی‌گویـد: «اهـل لغـت و تفسـیر گوینـد «فطـرت» بـه معنـای «خلقـت» اسـت ... از «فطـر» بـه معنـای شـق و پـاره نمـودن، زیرا که «خلقت» گویی پاره نمودن پرده‌ی عدم و حجاب غیب است.»[2]

از دیـدگاه ایشـان، فطـرت‌هـای الهـی از الطـافی اسـت کـه خـدای تعـالی انسـان را از میـان موجـودات بـه آن اختصـاص داده اسـت و دیگـر موجـودات یـا اصـلاً دارای ایـن فطریـات نیسـتند و یـا بهـره‌ی کمـی از آن دارنـد.[3] دربـاره‌ی ارتبـاط فطـرت و آزادی بایـد گفـت کـه پـذیرش ایـن نکتـه کـه هـر موجـودی بـا خصوصـیاتی خلـق مـی‌شـود و بـه واسـطه‌ی آن از دیگـران ممتـاز می‌گردد، و یا ایـن‌کـه انسـان، حقیقتـی (یـا موجـودی) اسـت کـه بـدون حـد و مرز و ویژگی‌های خـاص آفریـده نشـده اسـت، بـدان معنـی نیسـت کـه فطـرت بـا آزادی مغـایرت داشـته باشـد؛ زیـرا در انسـان‌شناسـی عرفـانی- دینـی بـه نقطـه‌ای مـی‌رسـیم کـه انسـان را عصـاره‌ی همـه‌ی موجـودات و اشـرف مخلوقـات و نهایتـاً خلیفـه‌ی خداونـد بـر روی زمـین مـی‌دانـیم؛ خلیفـه‌ای کـه

۱- طباطبایی، فاطمه، مبحث *فطرت از دیدگاه امام خمینی*، ص۱۵۴.

۲- امام خمینی ﷺ، *شرح چهل حدیث*، ص۱۷۹.

۳- ر.ک: همان، ص ۱۸۰.

سجده‌ی در برابر او بر همه‌ی آفریدگان واجب می‌گردد، تا آنجا که عبادت چندین هزار ساله‌ی ملکی از ملائک به جرم سجده نکردن بر او محو می‌شود. انسان، تنها موجودی است که بر صورت خداوند آفریده شده است: «ان الله خلق آدم علی صورته.»[1]

بنابراین، وقتی که انسان به صورت خداوند خلق شده و نماینده‌ی او در زمین است، پس انسان نیز همانند آفریدگارش دارای اختیار و آزادی خواهد بود و هیچ امری تکویناً نمی‌تواند آزادی او را مخدوش کند.

۳. اختیار

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که بر آزادانه عمل کردن و مختار بودن انسان دلالت می‌کند. به عنوان نمونه در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

﴿**إِنَّ اللّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَومٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأنفُسِهِم**﴾؛[2] «خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد، مگر آن‌که آنان آن‌چه را در خودشان است تغییر دهند.»

﴿**مَن كَانَ يُرِيدُ حَرثَ الآخِرةِ نَزِد لَهُ فِي حَرثِهِ وَ مَن كَانَ يُرِيدُ حَرثَ الدُّنيَا نُؤتِهِ مِنهَا وَ مَا لَهُ فِي الآخِرةِ مِن نَصِيبٍ**﴾؛[3] «کسی که زراعت آخرت را بخواهد به کشت او برکت و افزایش می‌دهیم و بر محصولش می‌افزاییم و کسی که فقط کشت دنیا را بطلبد، کمی از آن به او می‌دهیم، اما در آخرت هیچ بهره‌ای ندارد.»

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، بحث اساسی در علّیت و فاعلیت

۱- امام خمینی ﷺ، ر.ک: همان، *شرح چهل حدیث*، ص ۶۳۱.

۲- رعد / ۱۱.

۳- شوری / ۲۰.

است: آیا انسان در انجام اعمال و رفتارهای خود تأثیر دارد؟ آیا این علّیت و تأثیر مستقل است؟ چنان‌که دیدیم، نظریه‌ی امر بین الامرین نظریه‌ای بود که حکمای اسلامی از جمله امام خمینی ﷺ در این زمینه طرح کرده‌اند:

«موجودات امکانی، مؤثّر هستند لکن نه به طور استقلال، بلکه آنان را فاعلیّت و علّیّت و تأثیر هست، لکن نه به‌گونه‌ای که مستقل و مستبدّ در فاعلیت و علّیت و تأثیر باشند. در تمام جهان هستی و دار تحقق، فاعل مستقلی به جز خدای تعالی نیست و دیگر موجودات همان‌گونه که در اصل وجود مستقل نیستند، بلکه ربط محض‌اند و وجودشان عین فقر و تعلّق است و ربط و احتیاج صرف‌اند، صفات و آثار و افعالشان نیز مستقل نیست.»[1]

بنابراین، با اثبات اراده و اختیار برای انسان می‌توان پایه و مبنای محکمی برای آزادی فراهم آورد و به استنتاج آن از اختیار پرداخت.

٤. عقل

در میان ابزارهای معرفت، عقل جایگاه مهمی دارد و در اخلاق و معرفت شناسی اسلامی عنایت خاصی به آن می‌شود و لذا هرگونه بحث از مبانی آزادی در اسلام بدون توجه به آن کامل نخواهد. بر این اساس، در اینجا به اختصار درباره‌ی آن سخن می‌گوییم.

واژه‌ی «عقل» در لغت به معانی مختلفی به کار رفته است.[2] از مجموع کلمات مذکور در کتاب‌های دانشمندان لغت‌شناسی استفاده می‌شود که عقل به معانی فهم، معرفت، قوه و نیروی پذیرش علم، علم،

۱- امام خمینی ﷺ، *طلب و اراده*، صص ۷۳-۷۴.

۲- ر. ک: احمدبن فارس، *معجم مقاییس اللغه*، چ ۴، ص ۶۹ (ماه عقل).

تدبّر، و نیز نیروی تشخیص حق از باطل و خیر از شر آمده است.[1]

عقل از اهم راه‌های شناخت و معرفت برای انسان است و در احادیث فراوانی از مقام و منزلت آن سخن گفته شده است. امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به سؤال از ماهیت عقل می‌فرماید: «العقل ما عبد به الرّحمن و اکتسب به الجنان»؛[2] «عقل آن گوهری است که با آن خداوند رحمان پرستش و با آن بهشت حاصل می‌شود.»

تقسیم‌های فراوانی از عقل شده است. در یک تقسیم‌بندی کلی، عقل به «عقل نظری» و «عقل عملی» تقسیم گردیده است.[3] در مراتب بعدی، به عقل بالقوه یا هیولایی، عقل بالملکه، عقل مستفاد، عقل فعال و ... تقسیم شده است، اما آنچه مورد نظر است این‌که عقل نیرویی است که توسط قضایای بدیهی یا نظری مکتسب از بدیهی و با رعایت داده‌های منطقی به درک حقایق کلی می‌رسد. به عبارت دیگر، مراد از عقل همانا استفاده از اصول کلی بدیهی و ضروری عقل است. در هر صورت، عقل از منابع مهم کسب معرفت است. وجود عقل در انسان، از وی موجودی انتخابگر و صاحب اختیار و اراده می‌سازد، و بدین ترتیب، بر مبنای آن می‌توان به آزادی انسان حکم کرد و به گفته‌ی استاد مطهری، «بشر مختار و آزاد آفریده شده است؛ یعنی به او عقل و فکر و اراده داده شده است».[4]

از دیدگاه امام خمینی رحمه‌الله، عقل نزد علما، همان قوه‌ی عاقله است؛ یعنی قوه‌ی روحانیه‌ای که به حسب ذات، مجرد و به حسب فطرت، مایل

۱- مهدی‌زاده، حسین، *آیین عقل ورزی*، ص ۶۶.

۲- کلینی، *الکافی*، ج۳، ص ۱۱.

۳- امام خمینی رحمه‌الله، *تقریرات فلسفه*، ج ۳، ص ۳۴۱.

۴- مطهری، مرتضی، *انسان و سرنوشت*، مجموعه آثار، ج ۱، ص۳۸۵.

به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است.[1] بدون دریافت‌های عقلی کسی به مراتب معرفت و حقایق نرسیده و نور ایمان در قلب او متجلّی نمی‌شود.

«قلب کسی مورد تجلّیات نور ایمان و معرفت گردد و گردن کسی بسته‌ی حبل متین و عروه‌ی وثیق ایمان و گروگان حقایق و معارف است که پایبند قواعد دینیه و ذمه‌ی او رهین قوانین عقلیه باشد، و متحرک به تحریک عقل و شرع گردد و هیچ‌یک از عادات و اخلاق و مأنوسات وجود او را نلرزاند و مایل از راه مستقیم نکند.»[2]

بنابراین، عقل در دیدگاه اسلامی و نیز رویکرد امام خمینی ﷺ از منابع مهم در کشف معرفت و رسیدن به حقیقت است. این دیدگاه تأثیر زیادی بر برداشت خاصی از انسان و توانایی‌ها و ویژگی‌های او به جا می‌گذارد. در فلسفه‌ی اسلامی انسان موجودی است که علاوه بر برخورداری از یک سلسله امیال و خواست‌ها، از قوه‌ای به نام عقل نیز برخوردار است. وجود عقل در انسان، وی را از موجودات دیگر متمایز کرده و او را موجودی انتخابگر و صاحب اراده و اختیار می‌سازد، و در نتیجه، براساس آن می‌توان به آزادی انسان حکم راند. بدین ترتیب، آزادی انسان براساس عقل استنتاج می‌گردد.

آزادی در پرتو اخلاق

اگر بپذیریم که آزادی یک فضیلت اخلاقی بوده و به عنوان یک کمال، زمینه‌ساز دستیابی به دیگر کمال‌ها است و افزون برآن، ارزش برجسته و مهم در حیات اجتماعی به شمار می‌رود که لازمه‌ی تحقق رفاه، عدالت، استقلال، سعادت و رشد و بالندگی شخصیت آدمی است، پرسش این

۱- امام خمینی ﷺ، ر.ک: *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، ص ۲۱.

۲- امام خمینی ﷺ، *شرح چهل حدیث*، ص ۱۴۷.

است که، آیا پدیده‌ای نامتناهی است یا در جایی محدود و مقیّد می‌شود و عواملی آن را محدود می‌سازد؟

در یک نگاه، اصولاً آزادی حقیقی و کمال آزادی در همین مقیّد بودن و حد و مرز داشتن است و گرنه به بی‌بندوباری و هرج و مرج تبدیل خواهد شد و زیان‌های فراوان و ویرانگری در پی خواهد داشت.

آزادی، فضیلت و ارزش است، ولی در ذات خود، «مقیّد» و محدود و دارای مرز و قلمرو معین است و با هرج و مرج و بی‌بند و باری سازگار نیست. آزادی نمی‌تواند در عمل و واقع، نامحدود، نامتناهی و مطلق باشد؛ زیرا به ضد خود تبدیل خواهد شد و دیگر آزادی نخواهد بود، بلکه اسارت و بردگی خواهد بود که آزادی کُش است و آزادی سوز. در واقع، آزادی مطلق به محور آزادی می‌انجامد و به گفته‌ی گابریل مارسل، چیزی نامعقول‌تر از این وجود ندارد که برای آزادی ارزش مطلق قایل بشویم،[1] و یا به قول مک‌اینتایر، انسانی که از هر جهت آزاد و بی‌قید باشد، آزادی‌اش بیشتر شبیه آزادی ارواح است؛ یعنی آزادی آنان که ماهیت انسانی‌شان به نقطه‌ی نابودی نزدیک شده است.[2]

با این همه، برخی تصور کرده‌اند که لازمه‌ی آزادی، رها بودن از هر قید و شرطی است؛ زیرا آزادی رفع موانع است و هر گونه قید و شرطی مانع تلقی می‌شود، در حالی که چنین چیزی ممکن نیست؛ چراکه برخی محدودیت‌ها بر سر راه آزادی و انتخاب قرار دارد که ناشی از اختیار خود فرد نیست. به اصطلاح یاسپرس، در برابر ما دیوارهایی قرار دارد که انتخاب ما را محدود می‌سازد. وی این موانع را «وضعیت‌های مرزی» می‌نامد.[3]

۱- مارسل، گابریل، *فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم*، ص ۱۳۵.

۲- مک‌اینتایر، السدیر، پایان *فضیلت یا نقد تفکر اخلاقی جوامع نوین*، ص۸۸؛ شهریاری، حمید، *فلسفه‌ی اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌اینتایر*، ص۳۷.

۳- ر. ک: بلاکهام، ه. ج، *شش متفکر اگزیستانسیالیست*، ص ۸۰.

در فلسفه‌ی سیاسی لیبرالیسم، آزادی فقط می‌تواند به خاطر خود آزادی محدود شود. به عبارت دیگر، یک طریق قابل توجیه برای محدود کردن آزادی هنگامی است که بخواهیم از تهاجمی که به سوی آزادی می‌رود برای حفظ خود آزادی جلوگیری کنیم. بر اساس دیدگاه جان رالز، مهم‌ترین فیلسوف سیاسی لیبرالیسم معاصر، «آزادی را می‌توان فقط به خاطر آزادی محدود کرد».[1] به عبارت دیگر، یک طریق قابل توجیه برای محدود کردن آزادی هنگامی است که بخواهیم از تهاجمی که به سوی آزادی می‌رود (برای حفظ خود آزادی) جلوگیری کنیم. رالز می‌گوید: «یگانه دلیل برای انکار آزادی برابر، پرهیز از یک ناعدالتی بزرگ‌تر، یعنی فقدان احتمالی خود آزادی در مقیاس وسیع‌تر است.»؛[2] یعنی می‌توان به خاطر جلوگیری از خطری که متوجه آزادی است و با هدف صیانت از خود آزادی، آن را محدود نمود.

به طور کلی، آزادی در اندیشه‌ی اسلامی و همچنین از دیدگاه امام خمینی رحمه‌الله دارای حدود و محدودیت‌هایی است که از مبانی نظری پذیرفته شده درباره‌ی آزادی، نشأت گرفته‌اند؛ از این‌رو، برای بررسی قلمرو و حدود آزادی باید به این مبانی نظری توجه کرده و تأثیر آنها را بر مقیّد و محدود ساختن آزادی بررسی نمود. در اینجا با توجه به همین نکته، برخی از قلمروهای آزادی را از دیدگاه امام خمینی رحمه‌الله بیان می‌کنیم.

محدوده‌ی آزادی از منظر امام خمینی رحمه‌الله

۱. حق الهی

آزادی از سویی حق طبیعی افراد است، اما در عین حال حق الهی

۱- رالز، جان، *نظریه‌ی عدالت*، ص ۳۸۰؛ ر.ک: همو، *عدالت به مثابه انصاف*، ص ۱۸۶.

۲- رالز، جان، *نظریه‌ی عدالت*، ص ۳۲۷.

است. خداوند آزادی را به عنوان یکی از حقوق طبیعی برای انسان به رسمیت شناخته است و از این‌رو جنبه‌ی الهی پیدا می‌کند. بنابراین، آزادی به عنوان یک حق طبیعی در صورتی رسمیت دارد که با حق خداوند تعارض پیدا نکند. در صورتی که آزادی مغایر حق الله باشد، از اعتبار ساقط می‌شود و دیگر به عنوان یک حق برای فرد رسمیت ندارد.

خداوند به عنوان خالق هستی و انسان، از دیدگاه اسلام دارای حقوقی است، از جمله حق حاکمیت و حق ربوبیت و تشریع.[1] بدین ترتیب، آزادی نباید با حقوق تعارض پیدا کند و لذا می‌توان حق الله را به عنوان یکی از عوامل محدود کننده‌ی آزادی قلمداد کرد. بنابراین، آزادی به عنوان یک حق تا زمانی معتبر است که با حق الله در تغایر نباشد.

دیدگاه امام خمینی ﷺ درباره‌ی آزادی و قلمرو آن، از دیدگاه جهان‌بینی توحیدی و الهی ایشان نشأت گرفته است. براین اساس، آزادی را باید در چارچوب و مطابق با قوانین و دستورات الهی تبیین کرد تا با حق الله تعارض پیدا نکند و به فساد نینجامد. لذا حضرت امام اسلام را منشأ آزادی و آزادگی می‌داند و حدود و قلمرو آزادی را هم در محدودی قوانین الهی می‌پذیرد: «اسلام سر منشأ همه‌ی آزادی‌ها، همه‌ی آزادگی‌ها، همه‌ی بزرگی‌هاست.»[2]

بنابراین، هرگاه آزادی مخل به مبانی اسلام نباشد، هیچ‌کس حق ندارد جلو آن را بگیرد. ایشان در جای دیگر می‌فرمایند:

«شما اگر چنانچه به احکام اسلام اعتقاد دارید، این احکام اسلام است. اسلام انسان را آزاد خلق کرده است و انسان را مسلّط برخودش و بر مالش و بر

۱- *آزادی در فلسفه‌ی سیاسی اسلام*، ص ۱۸۳.

۲- *صحیفه‌ی امام*، ج ۱، ص ۲۸۷.

جانش و بر نوامیس خلق فرموده است. امر فرموده است، مسلّط است انسان؛ آزاد است انسان، هر انسانی در مسکن آزاد است، در مشروب و مأکول- آنچه خلاف قوانین الهیه نباشد-آزاد است، در مشی آزاد است.»[1]

۲. حق جامعه

براساس دیدگاه کل‌گرایی[2] در علوم اجتماعی، جامعه فراتر از اعضای تشکیل دهنده‌ی آن است. از این دیدگاه، جامعه مجموعه افرادی است با شخصیتی مستقل، و در نتیجه، دارای مصالح، منافع و حقوق ویژه‌ای است. آزادی حق افراد است و جامعه نیز از سوی دیگر دارای حقوقی است. رسمیت داشتن آزادی به عنوان حق فردی منوط به آسیب نرساندن به منافع و حقوق جامعه است.

از دیدگاه اسلام، هم فرد و حقوق وی معتبر است و هم جامعه و حقوق آن. جامعه موظف به رعایت حقوق فردی است و فرد نیز از طرف دیگر موظف به حفظ حقوق جامعه است. در واقع، محدود بودن آزادی به عنوان حق فرد در برابر مصالح و حقوق جامعه به این دلیل است که فرد نیز عضوی از جامعه است و حفظ حقوق جامعه در واقع حفظ حقوق فرد هم محسوب شده و در راستای حقوق فرد است. بنابراین، این مطلب به مفهوم اصالت جامعه در فلسفه‌ی اسلامی نیست. در فلسفه‌ی اسلامی نه فرد به تنهایی اصالت دارد و نه جامعه. اسلام به دنبال حفظ حقوق هریک از فرد و جامعه است، اما بر اساس ضرورت‌های زندگی اجتماعی، حقوق جامعه محدود کننده‌ی حقوق فردی است.[3]

معمولاً مصالح و حقوق جامعه در قالب ارزش‌ها، اخلاقیات و قوانین

۱- همان، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۸۷.

۲- holism.

۳- *آزادی در فلسفه سیاسی اسلام*، ص۱۹۳.

اجتماعی آن بیان می‌شود. اخلاق و قانون حدود و قلمرو روابط میان افراد را تعیین می‌کند و آزادی‌های افراد در چارچوب اینها تعریف می‌گردد. اگر اخلاق و قانون نباشد نظم اجتماعی از هم پاشیده و هرج و مرج به وجود می‌آید. در اندیشه‌ی امام خمینی ﷺ، حدود آزادی را قانون مشخص می‌کند و هر نوع آزادی که برخلاف قانون باشد، ممنوع است:

«در هر مملکتی آزادی در حدود قانون است، در حدود قوانین آن مملکت است. مردم آزاد نیستند که قانون را بشکنند. معنی آزادی این نیست که هرکس برخلاف قوانین، برخلاف قانون اساسی یک ملّت، برخلاف قوانین ملّت هم هرچه دلش می‌خواهد بگوید.»[1]

ایشان در ادامه، ضمن تأکید بر آزادی قانونی، آن را براساس اسلام تفسیر می‌کنند:

«آزادی در حدود قوانین یک مملکت است. مملکت ایران، مملکت اسلامی است و قوانین ایران قوانین اسلام است. در قانون اساسی زمان سابق هم این معنا که هرچه برخلاف قانون اسلام باشد قانون نیست و قانون باید موافق با قوانین اسلام باشد، هست. و قانونی که در ایران، قانون اساسی که در ایران بخواهد قانونیت داشته باشد، نمی‌تواند قانونی باشد که برخلاف گفته‌ی پیغمبر اسلام، برخلاف گفته‌ی قرآن باشد.»[2]

ارزش‌های اخلاقی، به معنای خاص آن، یکی دیگر از قالب‌هایی است که برخی از مصالح و حقوق انسانها در جامعه توسط آن بیان می‌شود. بنابراین، انسان‌ها در هر جامعه‌ای تا آنجا آزادند که موازین اخلاقی آن جامعه اجازه می‌دهد. امام خمینی ﷺ در این باره می‌فرماید:

«در اسلام، تمام آثار تجدّد و تمدّن در اسلام مجاز است، مگر آنهایی که فساد اخلاق بیاورند، فساد عفّت بیاورند.»[3] «اسلام با هر چیزی که انسان را به

۱- *صحیفه‌ی امام*، ج ۷، ص ۵۳۵.
۲- همان، ج ۷، صص ۵۳۵- ۵۳۶.
۳- همان، ج ۵، ص ۲۶۲.

پوچی و از خود بیگانه شدن می‌کشاند مبارزه می‌کند. شرابخواری و میگساری در اسلام ممنوع است، فیلم‌های منحرف کننده از اخلاق متعالی انسانی، ممنوع است.»[1]

نتیجه

اساساً با تحقق آزادی در جامعه و فقدان نظام سیاسی استبدادی و توتالیتر، اخلاق معنا و مفهوم می‌یابد. در گستره و سپهر آزادی است که می‌توان دریافت که جامعه از اخلاق بهره‌ای برده و یا عناصر اخلاقی از آن جامعه رخت بربسته و مفاسد و رذایل سر برآورده است. پختگی اخلاق و فضایل اخلاقی و تحقق جامعه‌ی اخلاقی در گرو راه رفتن و تجربه اندوختن آزادانه است. می‌توان گفت آنجا که آزادی نباشد از فضیلت و اخلاق و حتی قانون هم خبر و اثری نخواهد بود. حاکمیت قانون در مرحله‌ی نخست حق انسان‌ها را به آنان اعطا می‌کند و آزادی یکی از برترین حقوق آدمیان است. همچنین آزادی بی‌حد و حصر نبوده و به وسیله‌ی اخلاق و قانون محدود می‌شود.

۱- همان، ج ۴، ص ۴۱۴.

منابع

۱. *قرآن کریم*.

۲. *نهج‌البلاغه*.

۳. *کتاب مقدّس*.

۴. امام خمینی ﷺ، *مصباح‌الهدایة الی الخلافة و الولایة*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، ۱۳۷۳ش.

۵. امام خمینی ﷺ، *شرح دعای سحر*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، ۱۴۲۵ق.

۶. امام خمینی ﷺ، *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، ۱۳۷۳ش.

۷. امام خمینی ﷺ، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، ۱۳۸۵ش.

۸. امام خمینی ﷺ، *الطلب و الارادة*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشرآثار امام خمینی ﷺ، ۱۳۷۹ش.

۹. امام خمینی ﷺ، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، ۱۳۸۵ش.

۱۰. امام خمینی ﷺ، *صحیفه‌ی امام*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.

۱۱. امام خمینی ﷺ، *صحیفه‌ی نور*، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

۱۲. آگوستین، قدیس، *اعترافات*، ترجمه: میثمی، سایه، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰ش.

۱۳. آکمپیس، توماس، *تشبه به مسیح*، ترجمه: میثمی، سایه، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۴ش.

۱۴. ابن‌عربی، محیی‌الدین محمّد، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر، بی‌تا.
۱۵. ابن‌عربی، محیی‌الدین محمّد، *فصوص الحکم*، تصحیح: عفیفی، ابوالعلاء، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ش.
۱۶. ابن‌فارس، احمد بن زکریا، *معجم مقاییس اللغه*، قم: مکتب‌الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۷. اکهارت، مایستر، «رساله‌ی وارستگی» در: جیمز ال. پروتی، *پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر*، ترجمه: جوزی، محمدرضا، تهران: نشر ساقی، ۱۳۷۹ش.
۱۸. افلاطون، *جمهور*، ترجمه: روحانی، فؤاد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
۱۹. ارسطو، *سیاست*، ترجمه: عنایت، حمید، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۸ش.
۲۰. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: لطفی، محمدحسن، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ش.
۲۱. اسلامی، سید حسن، *امام، اخلاق، سیاست*، تهران: مؤسّسه‌ی چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۱ش.
۲۲. اینگلیس، جان، *توماس آکویناس*، ترجمه: کوششی، پریش، نشر رویش نو، ۱۳۸۶ش.
۲۳. برلین، آیزیا، *چهار مقاله درباره‌ی آزادی*، ترجمه: موحد، محمّدعلی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۸ش.
۲۴. بلاکهام، ه. ج، *شش متفکر اگزیستانسیالیست*، ترجمه: حکیمی، محسن، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲ش.
۲۵. پورتر، جین، *اخلاق فضیلت*، ترجمه: رحمتی، انشاءالله، *قبسات*، ش۱۳، ۱۳۷۸ش.
۲۶. پینکافس، ادموند، *از مساله‌محوری تا فضیلت‌محوری*، ترجمه و تعلیقات:

حسنی، سید محمدرضا، و علی‌پور، مهدی، قم: دفتر نشر معارف،۱۳۸۲ش.
۲۷. تالیافرو، چارلز، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه: رحمتی، انشاءالله، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲ ش.
۲۸. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، تهران: بنیاد راستاد،۱۳۶۳ش.
۲۹. حائری، عبدالهادی، *آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران*، مشهد: جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۴ش.
۳۰. رالز، جان، *نظریه‌ی عدالت*، ترجمه: سروریان، محمدکمال و بحرانی، مرتضی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی۱۳۸۷ش.
۳۱. رالز، جان، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه ثابتی، عرفان، تهران: انتشارات ققنوس،۱۳۸۳ش.
۳۲. روزنتال، فرانس، *مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان*، ترجمه: میراحمدی، منصور، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۳۳. سروش، عبدالکریم، *اخلاق خدایان*، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰ش.
۳۴. شریعتمدار، سید نورالدین، *ثبات یا تغیر اصول سیاسی*، علوم سیاسی، ش۲۶، ۱۳۸۳ش.
۳۵. شوان، فریتیوف، *منطق و تعالی*، ترجمه: خندق‌آبادی، حسین، نگاه معاصر، ۱۳۸۸ش.
۳۶. شوان، فریتیوف، *عقل و عقل عقل*، ترجمه: عالیخانی، بابک، نشر هرمس،۱۳۸۴ش.
۳۷. شوان، فریتیوف، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه: حجت، مینو، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی،۱۳۸۱ش.
۳۸. صدرالدین‌شیرازی، محمد، *الاسفار الاربعه*، قم: المکتبه المصطفوی، بی‌تا.
۳۹. صدرالدین‌شیرازی، محمد، *تفسیر قرآن*، تصحیح: خواجوی،

محمد، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۲ق.
۴۰. صدوق، ابوجعفر محمدبن علی، *التوحید*، تهران: مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ۱۴۲۲.
۴۱. طباطبایی، فاطمه، *مبحث فطرت از دیدگاه امام خمینی*، پژوهشنامه متین، ش ۳.
۴۲. طوسی، نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، تصحیح: مینوی، مجتبی و حیدری، علیرضا، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳ش.
۴۳. عالم، عبدالرحمن، *بنیاد علم سیاست*، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶ش.
۴۴. قدردان قراملکی، محمدحسن، *آزادی در فقه و حدود آن*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.
۴۵. فروند، ژولین، *اخلاق و سیاست*، ترجمه: نادرزاد، بزرگ، ماهنامه‌ی کِلْک، ش ۷۶-۷۹، ۱۳۷۵ش.
۴۶. قشیری، عبدالکریم، *رساله‌ی قشیریه*، ترجمه: عثمانی، ابوعلی حسن ابن احمد، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
۴۷. کانت، ایمانوئل، *نقد قوه حکم*، ترجمه: رشیدیان، عبدالکریم، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷ش.
۴۸. کاتوزیان، ناصر، *مبانی حقوق عمومی*، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۷ش.
۴۹. کرکگور، سورن، *ترس و لرز*، ترجمه: رشیدیان، عبدالکریم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳ش.
۵۰. کرنستون، مورس، *تحلیلی نوین از آزادی*، ترجمه: اعلم، جلال‌الدین، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۹ش.
۵۱. کلینی، یعقوب، *اصول کافی*، تهران: انتشارات اسلامیه، بی‌تا.
۵۲. کوهن، کارل، *دموکراسی*، ترجمه: مجیدی، فریبرز، انتشارات خوارزمی، تهران: ۱۳۷۴ش.
۵۳. مارسل، گابریل، *فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم*، ترجمه: اسلامی، شهلا،

مؤسسّه‌ی پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۲ش.
۵۴. *مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه*، منسوب به امام جعفر صادق علیه‌السلام، تحقیق: گیلانی، عبدالرزاق، پیام حق، ۱۳۷۷ش.
۵۵. مرداک، آیریس، سیطره‌ی خیر، ترجمه: طالقانی، شیرین، تهران: نشر شور، ۱۳۸۷ش.
۵۶. ماکیاولی، نیکولو، *شهریار*، ترجمه: آشوری، داریوش، تهران: کتاب پرواز، ۱۳۷۴ش.
۵۷. مک‌کالوم، *فلسفه سیاسی*، ترجمه: جندقی، بهروز، قم: کتاب طه، ۱۳۸۳ش.
۵۸. مک‌کواری، جان، *فلسفه وجودی*، ترجمه: حنایی کاشانی محمدسعید، تهران: نشر هرمس، ۱۳۷۷ش.
۵۹. مک‌کواری، جان، *الهیات اگزیستانسیالیستی*، ترجمه: دشت‌بزرگی، مهدی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.
۶۰. مک‌اینتایر، السدیر، «فضایل، وحدت حیات بشری و مفهوم سنت»، در: *متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ویراسته: رشیدیان، عبدالکریم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱ش.
۶۱. مک‌اینتایر، السدیر، *اخلاق فضیلت‌مدار*، ترجمه: شهریاری، حمید، *نقد و نظر*، ش ۱۴-۱۳، ۱۳۷۷ش.
۶۲. مک‌اینتایر، السدیر، *پایان فضیلت یا نقد تفکر اخلاقی نوین*، ترجمه شهریاری، حمید، معرفت، ش۱۷. ۱۳۷۵ش.
۶۳. مطهری، مرتضی، *انسان و سرنوشت*، مجموعه آثار، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۹ش.
۶۴. مطهری، مرتضی، *فلسفه‌ی اخلاق*، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ش.
۶۵. مؤتمنی طباطبایی، منوچهر، *آزادی‌های عمومی و حقوق بشر*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ش.
۶۶. میل، جان استوارت، *درباره آزادی*، ترجمه: صناعی، محمود،

تهران: انتشارات حبیبی، ۱۳۴۰ش.
۶۷. مهدی‌زاده، حسین، *آیین عقل‌ورزی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، ۱۳۷۹ش.
۶۸. میراحمدی، منصور، *آزادی در فلسفه‌ی سیاسی اسلام*، قم: بوستان ۱۳۸۱ش.
۶۹. نسفی، عزیزالدین، *کتاب الانسان الکامل*، تصحیح و مقدّمه ماریژن، تهران: انتشارات طهوری، انستیو ایران و فرانسه، ۱۳۷۷ش.
۷۰. نصر، سید حسین، *معرفت و معنویت*، ترجمه: رحمتی، انشاءالله، دفتر پژوهش‌و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ش.
۷۱. نصر، سید حسین، *قلب اسلام*، ترجمه: مصطفی شهرآیینی، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۳ش.
۷۲. هایدگر، مارتین، *هستی و زمان*، ترجمه: جمادی، سیاوش، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶ش.
۷۳. هایدگر، مارتین، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه: جمادی، سیاوش، تهران: انتشارات ققنوس.
۷۴. هایدگر، مارتین، *معنای تفکر چیست؟*، ترجمه: سلیمانیان، فرهاد، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵ش.
۷۵. هایدگر، مارتین، *وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی*، در: فلسفه و بحران غرب، ترجمه: داوری، رضا و دیگران، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۲ش.
۷۶. هایدگر، مارتین، *«نامه‌ای درباره‌ی امانیسم»*، در: متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراسته: کهون، لارنس، ویراستار فارسی: رشیدیان، عبدالکریم، تهران: نشر نی.

فصلنامه‌ی علمی تخصصی اخلاق
س۱، ش۲، تابستان ۱۳۹۰
صفحات ۱۰۸ ـ ۵۳

FASLNAMEH-YE AKHLAGH
AN ETHICS QUARTERLY
VOL۱, SUMMER ۲۰۱۱,
NO.۲

نقد تولید مثل غیرجنسی

سید حسن اسلامی*

چکیده

امروزه بحث از شبیه‌سازی در کانون توجه صاحب‌نظران عرصه‌های گوناگون قرار دارد. مخالفان به کار بستن این تکنیک، دلایلی بر ضد آن اقامه می‌کنند. برخی از این دلایل کلامی، پاره‌ای فقهی و برخی اجتماعی‌اند. اما کسانی با نگاه اخلاقی بر آن شده‌اند تا شبیه‌سازی انسانی را از منظری اخلاق نقد کنند. با رویکرد اخلاقی عمدتاً پنج دلیل بر ضد شبیه‌سازی انسانی اقامه شده است: یک. نقض کرامت ذاتی انسان، دو. ایجاد انسان‌های درجه دوم، سه. استفاده ابزاری از انسان‌ها، چهار. ودیعه بودن جسم انسان و پنج. نابودی جنین‌های ناخواسته. نویسنده مقاله این دلایل را گزارش و سپس به تحلیل آن‌ها پرداخته و قوت آن‌ها را سنجیده است.

واژه‌های کلیدی

اخلاق زیستی، کرامت انسانی، قتل نفس، شبیه‌سازی انسانی، اخلاق، کلونینگ.

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

تاریخ دریافت: ۲۲ / ۰۹ / ۱۳۸۹ تاریخ تأیید: ۰۲ / ۱۱ / ۱۳۸۹

طرح مسأله

تولید مثل غیر جنسی از طریق تکنیک "انتقال هسته سلول پیکری" (Somatic Nuclear Cell Transfer) یا به تعبیر رایج و عامه‌پسند شبیه‌سازی (Cloning) برای نخستین‌بار به گونه‌ای موفق درباره‌ی پستانداران در سال ۱۹۹۶ به کار بسته شد و از این راه دکتر ایان ویلموت جنین‌شناس اسکاتلندی توانست گوسفندی، بدون نیاز به گامت یا سلول جنسی نر، پدید آورد. انتشار این خبر در سال ۱۹۹۷ موجی از حیرت و نگرانی‌هایی درباره آینده این تکنیک پیش کشید و متفکران حوزه‌های گوناگون به خود مشغول ساخت. مهم‌ترین نگرانی آن بود که کاربست چنین تکنیکی درباره‌ی انسان رواست و آیا می‌توان در آینده شاهد استفاده گسترده‌ای از این دستاورد بی‌نظیر مهندسی ژنتیک بود و اگر چنین شود، سرشت و سرنوشت انسان در آینده چه خواهد شد. بسیاری از سازمان‌های جهانی، از جمله سازمان بهداشت جهانی (WHO) و یونسکو، بیانیه‌هایی بر ضد آن منتشر ساختند. کلیسای کاتولیک نیز آن را ناقض کرامت انسان و از بین برنده نهاد خانواده دانست.[۱] همچنین غالب مسلمانان، یعنی اهل سنّت، قاطعانه این عمل را محکوم کردند و بر ضد آن دلایل گوناگونی اقامه نمودند.[۲] البته برخی از مسلمانان، عمدتاً شیعه، در این میان دیدگاه‌های متفاوتی به دست دادند، از تحریم مطلق گرفته تا جواز مطلق.[۳] مخالفت با شبیه‌سازی انسانی به دلایل مختلفی صورت می‌گرفت. برخی به دلایل کلامی و اعتقادی متمسک می‌شدند

۱- اسلامی، *شبیه‌سازی در آیین کاتولیک*، ص۵۶.

۲- اسلامی، *شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه کلامی اهل سنّت*، ص۸۸.

۳- اسلامی، *شبیه‌سازی از دیدگاه شیعه*، بررسی چهار دیدگاه، ص۸.

و پاره‌ای عمدتاً بر دلایل فقهی پای می‌فشردند.[1] گاه نیز برای اثبات نادرستی شبیه‌سازی انسانی به دلایل اخلاقی استناد شده و می‌شود، هدف این تحقیق نیز گزارش و بررسی این دلایل و سنجش میزان کارآیی آن‌ها و پاسخ به این پرسش است که آیا کاربست تکنیک شبیه‌سازی درباره‌ی انسان و تولید مثل غیرجنسی موجودی انسانی از نظر اخلاقی نادرست است.

الف. دلایل اخلاقی ضد شبیه‌سازی انسانی

با بررسی متونی که به نحوی بر ضد شبیه‌سازی انسانی در میان مسلمانان نوشته شده است، می‌توان مهم‌ترین دلایل اخلاقی در مخالفت با شبیه‌سازی انسانی به شرح زیر طبقه‌بندی نمود:

یک. نقض کرامت ذاتی انسان

دو. ایجاد انسان‌های درجه دوم

سه. استفاده ابزاری از انسان‌ها

چهار. ودیعه بودن جسم انسان

پنج. نابودی جنین‌های ناخواسته

یک. نقض کرامت ذاتی انسان

نطقه ثقل نقدهای اخلاقی شبیه‌سازی انسانی، آن است که این مسأله ناقض کرامت انسانی است. در غالب آثاری که از منظر اخلاقی به مسأله شبیه‌سازی پرداخته‌اند، بارها شاهد تعابیری چون «کرامة الانسان» و «امتهان کرامة الانسان» هستیم. این نگرش معمولاً با نقل آیه شریفه‌ای

۱- اسلامی، *شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه فقه اهل سنّت*، ص۷۴.

آغـاز مـی‌شـود کـه در آن خداونـد از گرامـی داشـتن انسـان و شـرافت بخشـیدن او بـر دیگـر موجـودات سـخن مـی‌گویـد. مقدّمـه‌ی بیانیـه نهـایی مجمـع فقـه اسـلامی ایـن‌گونـه آغـاز مـی‌شـود: «خداونـد انسـان را در بهتـرین تقـویم آفریـد، و او را بـه غایـت کرامـت بخشـید، پـس فرمـود: ﴿**وَلَقَـدْ كَرَّمْنَـا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِـي الْبَـرِّ وَالْبَحْـرِ وَ رَزَقْنَـاهُم مِّـنَ الطَّيِّبَـاتِ وَ فَضَّـلْنَاهُمْ عَلَـى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَـا تَفْضِـيلًا**﴾.[1] لـیکن شـبیه‌سـازی انسـانی ایـن کرامـت و شـرافت ذاتـی انسـان را مخـدوش مـی‌سـازد. بـه گفتـه دبیرکـل رابطـه العـالم الاسـلامی، شبیه‌سازی انسـانی خطـری بـزرگ بـر ضـد کرامـت انسـانی بـه شـمار مـی‌رود. [التر کـی، *رسـالـة مـن رابطـة العـالم الاسـلامی*] عبـد الهـادی مصـباح [مصـباح، *الاستنسـاخ بـین العلـم و الـدین*: ۴۳] و ریـاض احمـد [عـودةالله، *الاستنسـاخ فـی میزان الاسلام*: ۱۳۵] نیز هریک به‌گونه‌ای از این دلیل سود می‌جویند.

امـا جـای ایـن پرسـش اسـت کـه کجـای شـبیه‌سـازی انسـانی بـا کرامـت انسـانی ناسـازگار اسـت؟ در برابـر ایـن پرسـش، پاسـخ روشـنی در متـون مربوطـه دیـده نمـی‌شـود. غالـب نوشـته‌هـا بـه صـورتی کلـی بـه کرامـت ذاتـی انسان و نقـض آن در شـبیه‌سـازی انسـانی اشـاره مـی‌کننـد. حـال اگـر مجـاز بـه تحلیـل و تفسـیر ایـن متـون باشـیم، مـی‌تـوانیم بـه سـه پاسـخ یـا تقریـر عمـده دست پیدا کنیم.

تفسیر اوّل بر آن است که کرامت ذاتی انسان در نحوه‌ی تولید مثل او، شـکل باروری و زادن او است. از این رو هر کاری که به دستکاری و تغییـر ایـن شـیوه بیانجامد و به جای روش طبیعیْ روشی دیگر را جایگزین سازد، کرامـت انسـانی را نقض کرده است. طبق این نگرش شبیه‌سازی انسانی از طریق جایگزینی شیوه تولید غیرجنسی، کرامت انسانی را نقض کرده است.[2]

۱- [اسراء / ۷۰] مجلّه‌ی مجمع الفقه الاسلامی، ص۴۱۸.

۲- برزنجی، *عملیات اطفال الانابیب و الاستنساخ البشری فی منظور الشریعة الاسلامیة*، ص۱۰۲.

تفسیر دوم، این می‌تواند باشد که کرامت انسانی در حفظ و دست ناخوردگی ترکیب ژنتیکی او است. از این‌رو هر گونه دستکاری ترکیب وراثتی انسان، نقض کرامت او به شمار می‌رود و از آن‌جا که در شبیه‌سازی انسانی، با ژن‌های انسانی بازی می‌شود، به همین دلیل این کار ناقض کرامت انسانی و تحقیر آن است.[1]

سومین تفسیر آن است که تبدیل انسان به عرصه آزمایشگاه و برخورد با او به مثابه موش‌های آزمایشگاهی ناقض کرامت انسانی است. با همین تفسیر است که دومین دلیل از دلایل حرمت شبیه‌سازی انسانی از نظر دبیرکل رابطه العالم الاسلامی، مسأله بازی و دستکاری جنین یاد شده است. از این‌رو وی با تأکید این کار را در هیچ مرحله از مراحل جنینی جایز نمی‌داند.[2] صبری الدمرداش یکی از مفاسد شبیه‌سازی انسانی را این‌گونه بر می‌شمارد: «تحقیر کرامت انسانی است از طریق کاربست تجاربی بر او که بر حیوانات اعمال می‌شود.»[3]

قرضاوی نیز شبیه‌سازی انسانی را ناقض کرامت انسانی دانسته می‌گوید: «درست نیست که انسان با حیوان و نبات در شیوه‌ی تکثیر یا اعمال آزمایش‌های علمی و بازی با عناصر وراثتی‌اش به گونه‌ای که پیامدهای آن معین نیست، یکسان شمرده شود.»[4]

وهبه الزحیلی گویا بر این باور است که دستکاری ژنتیکی به انگیزه بهسازی وضع جنین، نقض کرامت انسانی است. وی در این مورد می‌گوید که اگر در کارهایی از این دست مقصودمان اصلاح

۱- عودةالله، همان، ص۱۳۶.

۲- الترکی، همان.

۳- الدمرداش، *الاستنساخ قنبلة العصر*، ص۹۲.

۴- حمیش، *قضایا فقهیة معاصرة*، ص۲۲۳.

بیماری‌های ارثی خطیر باشد، اشکالی ندارد. اما اگر هدفْ اصلاح نژاد و افزایش قوای ذهنی و مانند آن باشد، جایز نیست، زیرا علاوه بر آن‌که تغییر خلق الله است، هدر دادن کرامت انسانی به شمار می‌رود.[1]

حاصل آن‌که شبیه‌سازی انسانی، ناقض کرامت انسانی، با هر تفسیری، به شمار می‌رود و در نتیجه برای حفظ این کرامت باید مانع شبیه‌سازی انسانی شد. عجیل النشمی، این‌گونه به نتیجه مورد نظر خود می‌رسد: «به این نتیجه رسیده‌ایم که برای مسلمان و غیرمسلمان جایز نیست که تجربه شبیه‌سازی را بر انسان انجام دهد، حفظاً لکرامته و صفاءً لحیاته و اماناً لمستقبله.»[2]

دو. ایجاد انسان‌های درجه دوم

همه‌ی انسان‌ها برابرند و نمی‌توان آن‌ها را به درجه اوّل و درجه دوم تقسیم کرد. اما شبیه‌سازی انسانی، این امکان را فراهم می‌آورد تا به دلخواه خود کسانی را با صفات ژنتیکی خاصی پدید آوریم و از آن‌ها برای کارهای مشخصی استفاده کنیم. این جاست که برخی از انسان‌ها از نظر انسانی درجه دوم به شمار خواهند رفت. حتی اگر انسانی را برای هدف ارجمندی پدید آوریم، باز او خود را در آینده موجودی درجه دوم احساس خواهد کرد و ما اخلاقاً مسؤول این احساس هستیم. با یک مثال می‌توان این نقد اخلاقی را روشن ساخت؛ اگر دختری را از طریق شبیه‌سازی انسانی پدید آوریم تا به خواهر بزرگتر خود که از بیماری سرطان خون رنج می‌برد، از مغز استخوان خود کمک کند و در این کار موفق شویم باز چنین کسی در همه عمرْ خود را موجودی درجه دوم به

۱- محمدحسین، فضل الله، *الاستنساخ جدل العلم والدین و الاخلاق*، صص ۱۲۶-۱۲۷.

۲- عودة الله، همان، ص ۱۷۱.

شمار خواهد آورد. ممکن است او را دوست بدارند، اما نه به عنوان دختر خود.[1] عمر الالفی نیز بر این باور است که شبیه‌سازی انسانی این امکان را فراهم می‌سازد که طبقه‌ای از کارگران و افراد درجه دوم به وجود آوریم.[2]

سه. استفاده ابزاری از انسان‌ها

هنگامی که انسان‌های درجه دومی به وجود آوردیم، به طور طبیعی از آنان استفاده‌های ابزاری خواهیم کرد و آنان را ابزار مقاصد خود خواهیم ساخت و این با اصل غائیت انسان که بنیاد اخلاق دینی به شمار می‌رود، ناسازگار است. مفاد این قاعده آن است که با هر کس چنان رفتار کن که می‌خواهی با تو آن‌گونه رفتار کنند و آنان را ابزار صرف خود مپندار.[3] منتقدان شبیه‌سازی انسانی بر این نظرند که این تکنولوژی به استفاده ابزاری از انسان‌ها خواهد انجامید، از این‌رو غیر اخلاقی است. به گفته کارم السید غنیم، بسیاری از عالمان و مصلحان اجتماعی بر این باور هستند که شخص شبیه‌سازی شده، احساس خواهد کرد که فرد درجه دومی است که برای مقاصد دیگری تولید شده است و از او استفاده ابزاری می‌شود.[4] در نتیجه از این نوع انسان‌ها می‌توان به عنوان ابزار بی‌اراده و برای کارهای پست سود جست، یا از آنان به عنوان کالای جنسی بهره‌مند شد و یا از اعضای بدنشان به مثابه قطعات یدکی سود برد.

۱- همان، ص۹۹.

۲- العوضی، *رؤیه اسلامیة لبعض المشکلات الطبّیّة المعاصرة*، ص۱۲۵.

۳- اسلامی، *دروغ مصلحت آمیز؛ بحثی در مفهوم و گستره‌ی آن*، ص۱۷۸.

۴- غنیم، *الاستنساخ و الانجاب*، ص۱۴۷.

چهار. ودیعه بودن جسم انسان

جسد انسان ودیعه‌ای الهی است که به گونه‌ای مشروط در اختیار آدمی نهاده شده است. نصوص متعددی گویای این باور اساسی دینی است که انسان مالک جسم خود نیست. به تعبیر دیگر، جسمِ ما ملک دیگری است و ما اخلاقاً حق تصرف در ملک دیگری را نداریم. در جایی که ملک دیگری در اختیار ما گذاشته می‌شود، این مالک است که باید خود نحوه تصرف و دامنه آن را معین سازد. به همین سبب خداوند انتحار را منع کرده است، در نتیجه کسی حق ندارد تن خود را نابود کند. این وظیفه و تکلیف هر مسلمان است که از بدن خود چون امانتی الهی و ودیعه‌ای خدایی نگه‌داری کند و در آن تصرفات نادرست نکند. به همین سبب شبیه‌سازی انسانی که نوعی تصرف مالکانه در بدن است، ممنوع و غیراخلاقی است. هنگامی که ما حق تصرف در بدن خود را نداریم، به طریق اولی حق تصرف در جسد دیگران را نخواهیم داشت. این چکیده استدلالی است که کسانی مانند منور انیس احمد، کارشناس مهندسی ژنتیک و سردبیر پیایند اسلامی (IslamicaPeriodica)، در میان اهل سنّت مطرح می‌کنند.[1] طبق تقریر ریاض احمد عودة الله: «مالکیت جسد از آن انسان نیست، بلکه از نظر مسلمان، جسد ودیعه خداوند عزوجل نزد او است. بنابراین نه ملک او است، و نه کالایی است قابل تصرف.»[2] گفتنی است که محمّدمهدی شمس‌الدین، از عالمان شیعه، نیز همین استدلال را پیش می‌کشد.[3] این دلیل را با تقریر اندکی متفاوت‌تر می‌توان جزو دلایل کلامی یا حتی فقهی بر شمرد.

۱- المرکز الاستشاری للدراسات و التوثیق، الاستنساخ الجینی؛ *اخلاق علم الاحیاء*، ص ۱۰.

۲- عودة الله، همان، ص ۱۹۰.

۳- مرکز الدراسات و الأبحاث الاسلامیّة – المسیحیّة، *الاستنساخ بین الاسلام و المسیحیّة*، ص ۱۳۳.

پنج. نابودی جنین‌های ناخواسته

نصر فرید واصل این دلیل را با عبارات عاطفی خاص و جهت‌دار و حزن آوری تقریر می‌کند و بر آن است که شبیه‌سازی انسانی موجب پیدایی جنین‌های دفورمه و بدقواره می‌شود. در این حالت به احتمال قوی همین که شبیه‌سازی کنندگان متوجه شدند جنین شبیه‌سازی شده دارای ویژگی‌های مطلوب آنان نیست، همان‌طور که کالاهای فاقد ویژگی‌های مطلوب نابود می‌گردند، آنان را نابود می‌سازند. حال در این صورت چه کسی برای آن بیچارگان اندوهناک می‌شود؟ پدری که سلول را فروخته است و نمی‌داند که به چه سرنوشتی دچار شده؟ یا مادری که رحم خود را اجاره داده و پس از تولدْ نوزاد را به حال خود گذاشته و در پی مشتری دیگری برای رحم خودش است؟ یا پدری که سلول را خریده و رحم را اجاره کرده است؟ یا آن زنی که از سلول شوهر باردار شده و می‌داند که از بانک سلول خریداری شده است و از خود شوهرش نیست؟[1]

این‌ها دلایل عمده‌ی اخلاقی بر ضد شبیه‌سازی انسانی به شمار می‌رود. البته می‌توان هر سه دلیل نخست را به یک دلیل ارجاع داد و آن نقض کرامت انسانی است که صورت‌های مختلفی به خود می‌گیرد. لیکن برای تقریر بهتر بحث، این تقسیم بندی، به عمل آمد.

ب. بررسی دلایل اخلاقی

آیا به کمک دلایل فوق می‌توان نتیجه گرفت که شبیه‌سازی انسانی اخلاقاً نادرست است؟ بهتر است به تحلیل مفاد آن‌ها بپردازیم و آن‌گاه به این پرسش پاسخ دهیم.

۱- العوضی، همان، ص۴۳۹.

یک. نقض کرامت ذاتی انسان

جدی‌ترین دلیل اخلاقی بر ضد شبیه‌سازی انسانی در میان تقریباً همه‌ی مخالفان آن است که این کار کرامت انسان را نقض می‌کند و او را در حد حیوانات فرو می‌کشد. این دلیل نیازمند تأملات جدی زیر است:

۱- باید این مسأله را روشن کرد که مقصود از "کرامت انسانی" چیست. سه تفسیر برای کرامت انسانی در بخش اوّل پیشنهاد شد: نخستین معنای کرامت انسانی آن است که نحوه تولیدمثل او متفاوت از دیگر جانداران است. تفسیر دوم آن است که کرامت انسانی به سبب خزانه ژنتیکی خاص او است و سومین تفسیر این می‌تواند باشد که کرامت انسانی یعنی آن‌که با او مانند موش‌های آزمایشگاهی رفتار نشود و موضوع تجربه‌ها و آزمون و خطاهای ژنتیکی واقع نگردد. حال به بررسی این تعاریف و نسبت آن‌ها به شبیه‌سازی انسانی می‌پردازیم.

۲- اگر کرامت انسانی در نحوه‌ی تناسل و زایش او است و به هم زدن این فرایند ناقض کرامت انسانی خواهد بود، در آن صورت به این تقریر سه اشکال اساسی وارد می‌شود:

یکی آن‌که نحوه زایش طبیعی انسان با بسیاری از حیوانات یکسان است، پس چرا فکر می‌کنیم که انسان دارای کرامتی است که حیوان فاقد آن است.

دومین اشکال این تفسیر آن است که در هر جا که نحوه‌ی تولید و زایش برخلاف سنّت معمولی باشد، باید حکم به نقض کرامت انسانی داد و این مسأله درباره‌ی نحوه‌ی تولد حضرت عیسی علیه‌السلام مشکل ساز خواهد بود. مسأله تنها اختصاص به آن حضرت ندارد، بلکه طبق این تقریر کسانی که از طریق لقاح برون رحمی (IVF) تولید شده‌اند، باید

کرامت‌شان خدشه دار شده باشد، حال آن‌که خود این مخالف در موارد گوناگونی به صراحت فتوا به جواز لقاح برون داده و آن را ناقض کرامت انسانی ندانسته‌اند.

سومین اشکال این تقریر آن است که طبق آن باید نحوه‌ی لقاح برون رحمی نیز خلاف شرع و حرام گردد، زیرا در این جا به دلیل نقض سنت تولید مثل معمولی، کرامت جنین مخدوش می‌گردد.

از این‌رو، به نظر می‌رسد پیوند دادن میان کرامت انسانی با نحوه‌ی تولید و تولد آن مخاطراتی در پی دارد، که نمی‌توان به آن تن داد. با توجه به همین مسأله است که ماده دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر، هرگونه پیوندی میان حقوق انسانی فرد و نحوه‌ی ولادت او را بریده و چنین مقرر داشته است: «هرکس می‌تواند بدون هیچ گونه تمایز مخصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت، یا هر موقعیت دیگر از تمام حقوق و کلیه آزادی‌هایی که در اعلامیه جاضر ذکر شده است، بهره‌مند گردد.» [اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر]

۳- تفسیر دیگری که از نقض کرامت انسانی می‌توان به دست داد آن است که بگوییم کرامت انسانی در گرو مجموعه خزانه ژنتیکی او است و دستکاری این ترکیب به نقض کرامت او می‌انجامد. از این منظر چون در شبیه‌سازی انسانی، با ژن‌های انسانی بازی می‌شود، این کار ناقض کرامت انسانی است.[۱]

اگر این تفسیر را بپذیریم، باز دچار مشکل می‌شویم. زیرا نخستین و جدی‌ترین اشکال این تفسیر کلیت آن است. از این منظر هر نوع دستکاری ژنتیکی و خزانه کروموزومی انسان، غیراخلاقی خواهد بود،

۱- عودة الله، همان، ص۱۳۶.

حال آن غالب مخالفان شبیه‌سازی انسانی، از جمله یوسف قرضاوی، وهبه الزحیلی و رأفت عثمان، دستکاری‌های درمانی را پذیرفته‌اند. از این‌رو با این تفسیر ما شاهد ناسازگاری در موضع‌گیری خواهیم بود. اگر این تفسیر درست باشد، باید هر نوع دستکاری ژنتیکی منع شود، حال آن‌که کسانی مانند رأفت عثمان حتی دستکاری‌های ژنتیکی برای تغییر رنگ مو و چهره را نیز مجاز می‌شمارند، در این صورت یا باید طبق همین منطق شبیه‌سازی انسانی را مجاز شمرد، یا هر نوع دستکاری را منع کرد و یا آن‌که تفسیر دیگری از نقض کرامت انسانی به دست داد.

این نگرش، گویی بر این باور است که انسان یعنی مجموعه‌ای از ژن‌های معین، اما «اعلامیه بین‌المللی داده‌های ژنتیک انسانی»[1] آگاهانه از این همسانی دوری جسته است، چراکه این نگرش پیامدهایی دارد که در جای خود به آن‌ها اشاره شده است. ماده‌ی سوم این اعلامیه درباره‌ی «هویت شخص» چنین مقرر می‌دارد:

«هر فرد ساختار ژنتیکی مشخصی دارد، در عین حال هویت یک فرد به خصوصیات ژنتیکی وی محدود نمی‌شود و در شکل‌گیری آن شاخص‌های تربیتی، محیطی و فردی و نوع روابط عاطفی، اجتماعی، معنوی، و فرهنگی با دیگران نقش دارند و عنصر آزادی در آن مؤثّر است.»[2]

۱- این اعلامیه در ۱۶ اکتبر ۲۰۰۳ به تصویب سی و دومین کنفرانس عمومی یونسکو رسیده و دارای ۲۷ ماده است. برای آشنایی با مفاد این اعلامیه، ابعاد و نگرش اسلامی به آن، نک: اعلامیه بین‌المللی داده‌های ژنتیک انسانی: دغدغه‌ها، رویکردها و سازگاری آن با دیدگاه‌های اسلامی، رحیم نوبهار، نامه مفید، شماره ۴۶، بهمن و اسفند ۱۳۸۳، ص ۶۱.

۲- اعلامیه بین‌المللی داده‌های ژنتیک انسانی، سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد "یونسکو" (این اعلامیه با اکثریت آرا در تاریخ ۱۶ اکتبر ۲۰۰۳ به تصویب سی و دومین کنفرانس عمومی یونسکو رسیده است.)

۴- تفسیر سومی که از کرامت انسانی می‌توان به دست داد آن است که انسان موجودی است متفاوت از دیگر موجودات زنده و تافته‌ای است، جدا بافته. از این‌رو نباید با او مانند حیوانات رفتار نمود. اما شبیه‌سازی انسانی این کرامت را نقض می‌کند. زیرا انجام این عمل نیازمند آن است که با انسان نیز مانند خوکچه‌های هندی و موش‌های آزمایشگاهی رفتار شود و همان آزمایش‌هایی که بر موش‌ها انجام می‌شود، بر انسان نیز انجام شود و این کار نقض کرامت انسانی را در پی دارد. کسانی مانند دبیر کل رابطه العالم الاسلامی [التركی، همان] و صبری دمرداش [الدمرداش، همان: ۹۲] ظاهراً مقصودشان از نقض کرامت انسانی همین است. قرضاوی با همین تفسیر است که تأکید می‌کند درست نیست که در آزمایش‌های علمی انسان با حیوانات و نباتات یکی شمرده شود.[حمیش، همان: ۲۲۳].

این تفسیر نیز با معضل روبرو می‌گردد، زیرا طبق این استدلال، نه تنها شبیه سازی انسانی که هر نوع آزمایشی بر روی انسان غیر اخلاقی خواهد بود. دستاوردهای گوناگون پزشکی در عرصه‌های مختلف از واکسن هاری گرفته تا پرتونگاری و ژن‌درمانی و درمان با اشعه، که امروزه در سطح وسیعی اعمال می‌شود و مقبولیت اخلاقی نیز دارد و کسانی مانند قرضاوی نیز آن‌ها را تأیید می‌کنند، یک دوران آزمایشی را پشت سر گذاشته‌اند. در این دوره برای فهم کارآیی درمانی خاص و شناخت عوارض ناشناخته و احتمالی آن‌ها، این درمان‌ها تنها بر روی افراد خاصی اعمال می‌شده است و غالباً نه آزمایش کنندگان می‌توانستند به روشنی دریابند که انجام این درمان‌ها یا مصرف این داروها، چه نتایجی دارد و نه اشخاصی که مورد آزمایش قرار می‌گرفتند. این دوران معمولاً با ترس و هراس، ابهامات و در مواردی قربانی شدن‌ها همراه بوده است. در نتیجه باید همه این‌گونه آزمایش‌ها و دستاوردهای آن‌ها غیراخلاقی

قلمداد شود. از این منظر میان عمل لقاح برون رحمی، هنگامی که برای اولین‌بار بر انسانی انجام می‌شد، با شبیه‌سازی انسانی برای اولین‌بار تفاوتی وجود ندارد. در هر دو مورد با کاربست تکنیکی که در سطح حیوانی موفق بوده است، انسان موضوع آزمایش علمی واقع شده است.

بنابراین اگر تفسیرمان از نقض کرامت انسانی این باشد، باید به لوازمی ناپذیرفتنی تن در دهیم و همچنین این تفسیر دارای تعارض درونی و ناسازگاری با دیگر مواضع مخالفان شبیه‌سازی انسانی خواهد داشت.

در این جا دو نکته را باید از یکدیگر تفکیک کرد، یکی منع هر نوع آزمایش علمی و تجربی بر روی انسان و غیر اخلاقی خواندن آن است و دیگری کوشش جهت وضع ضوابط اخلاقی برای انجام آزمایش‌هایی از این دست. اما در سخنان مخالفان شبیه‌سازی انسانی این مسأله مورد توجه قرار نگرفته است. واقع آن است که در طول تاریخ، از انسان‌های فراوانی برای انجام آزمایش‌های مختلفی استفاده و با آنان مانند موش‌های آزمایشگاهی رفتار شده است. در دوران استیلای حکومت نازی در آلمان و طی جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۴۵)، هزاران تن در آزمایشگاه‌های مختلف بازداشتگاه‌ها مانند خوکچه هندی مورد آزمایش قرار گرفتند. به نام علم و برای پیشرفت آن، آزمایش‌های وحشیانه‌ای بر آنان اعمال شد؛ برخی را تا حد مرگ منجمد، برخی را به تدریج از اکسیژن محروم، برخی را عامدانه به وبا آلوده، و برخی را مقطوع‌النسل کردند. هدف از این آزمایش‌ها آن بود تا تأثیرات آن‌ها بر قربانیان مطالعه شود. پس از جنگ عده‌ای از پزشکانی که این آزمایش‌ها را انجام می‌دادند محاکمه و به عنوان جنایتکار جنگی به دار آویخته شدند. اعمالی از این دست به تدوین ضوابطی برای آزمایش بر انسان انجامید که در سال ۱۹۴۷م. طی ده ماده به نام "نورمبرگ کُد" منتشر شد.

نخستین ماده از این مجموعه ضوابط اخلاقی، بر رضایت آگاهانه و آزادانه فردی که تحت آزمایش قرار می‌گرفت، تأکید داشت و آن را در هر آزمایشی شرط لازم می‌شمرد.[1]

این مسأله مختص به دولت نازی نبود، حتی پس از این ماجرا در ایالات متحده آمریکا آزمایش‌هایی از این قبیل صورت گرفت. برای مثال طی دهه‌ی ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۰م. بدون آن‌که رضایت زنان باردار کسب شود، به آنان محلول رادیواکتیویته داده می‌شد تا میزان آهن خون آنان اندازه‌گیری شود. در نیمه‌ی ۱۹۵۰م. دانشمندان در بیمارستانی در ایالت نیویورک کودکانی را به هپاتیت مبتلا ساختند تا واکسن آن را بر آنان آزمایش کنند. در اوایل ۱۹۶۰م. نیز در بیمارستانی در بروکلین، عامدانه سلول های سرطانی را زیر پوست بیمار مسنی تزریق کردند، تا پاسخ‌های ایمنی بدن وی را بررسی کنند و از همه شرم‌آورتر تحقیقات چهل ساله مربوط به سیفلیس در تاسکجی (Tuskegee) در ایالت آلاباما بود که بعدها بیل کلینتون، رئیس جمهور وقت آمریکا، در سال ۱۹۹۷م. بابت آن رسماً از بازماندگان و خانواده‌های آنان عذرخواهی کرد. در این آزمایش بلند مدت، ۶۰۰ تن آفریقا- مریکایی فقیر و بیسواد که دو سوم آنان از بیماری سیفلیس رنج می‌بردند زیر نظر گرفته شدند و عامدانه بیماران را از بیماری‌شان بی‌خبر نگه داشتند. ماجرای این تحقیق در سال ۱۹۷۲م. به وسیله مطبوعات افشا شد.[2]

این ها بخشی از فجایعی است که به نام علم و بر ضد انسان‌ها انجام گرفته است. اما خطای اصلی در این‌گونه آزمایش‌ها اصل آزمایش‌ها نیست. زیرا محکوم ساختن اصل آزمایش یعنی دست کشیدن از هر

۱- عباسی، *مجموعه کدهای اخلاق پزشکی*، ص۱۱.

۲-king, medical ethics: Encarta.

آزمایشی که در آن شخص انسان موضوع آزمایش است، حال نوع آزمایش مهم نیست. از این منظر حتی آزمایش یک قرص ساده میگرن بر انسان خطا خواهد بود. نادرستی و غیر اخلاقی بودن آزمایش‌های فوق در آن بود که یا بیماران از اصل آزمایش بی‌خبر بودند و عامدانه سعی می‌شد تا بی‌خبر نگه داشته شوند، مانند آزمایش‌های نیویورک و تاسکجی، یا آن‌که اساساً مسلوب‌الاختیار بودند و به زور آنان را مورد آزمایش قرار می‌دادند. به همین سبب متخصصان اخلاق زیستی، به جای مخالفت با اصل این قبیل آزمایش‌ها کوشیدند اصولی را تدوین کنند که راهنمای عمل محققان در این قبیل آزمایش‌ها باشد. برآیند این تأملات، بیان چهار اصل اساسی حوزه اخلاق زیستی است که عبارتند از:

۱. اصل لا ضرر (The principle of non-maleficence)؛

۲. اصل سودمندی (The principle of beneficence)؛

۳. اصل عدالت (principle of The Justice)؛

۴. اصل خودمختاری یا استقلال انسان (The principle of autonmy).[۱]

ماحصل این اصول آن است که با هر انسانی به مثابه یک انسان و همان‌گونه که انتظار داریم با ما رفتار شود، رفتار کنیم و به آنان همچون غایتی فی‌نفسه، نه ابزاری برای مقاصد خویش بنگریم. این نگرش مستلزم آن نیست که هیچ آزمایشی بر دیگران انجام نشود، بلکه آن را زمانی مشروع و اخلاقی می‌شمارد که اعلام گردد و شخص مورد آزمایش نیز آگاهانه و با آزادی کامل رضایت

۱-See: medical ethics, William Ruddick, in Encyclopedia of Ethics, Ed. Lawrence C. Becker, Charlotte B. Becker, New York, Routledge, ۲۰۰۱, V. ۲. p. ۱۰۶۳; Health Care Ethics: principles& problems, Thomas M. Garrett, Harold W. Baillie, Rosellen M. Garrett, New Jersey, Prentice Hall, ۱۹۹۳, p. ۲۸ & principles in Bioethics, The Nathanaiel Centre The New Zealand Catolic Bioethics Cetre. Available at: Nathaniel.org.nz.

خود را نسبت به انجام چنین آزمایش‌هایی اطلاع دهد. مفهوم رضایت (consent) و مسأله‌ی رضایت اعلام شده و صریح (informed consent)، از مفاهیم کلیدی حـــــوزه‌ی اخلاق و به خصوص اخلاق زیستی است. نحوه‌ی تحصیل رضایت و تشخیص نوع معتبر از غیر معتبر آن از مسایل جدی این حوزه است که خارج از بحث ماست.[1]

البته در این جا می‌توان بـه نفـع دلیـل فـوق ایـن‌گونـه اسـتدلال کـرد کـه در شبیه سازی انسـانی امکـان تحصـیل رضـایت جنـین نیسـت و چـه بسـا او بـه ایـن نحو تولیـد مثـل راضـی نباشـد و ایـن حـق او اسـت کـه بـه شـکلی طبیعـی زاده شـود، در نتیجـه شـبیه‌سـازی انسـانی خطاسـت. در ایـن جـا در صـدد تحلیـل ایـن اسـتدلال نیسـتیم، تنهـا یـک نکتـه در پاسـخ آن مـی‌تـوان گفـت. اگـر ایـن اسـتدلال درسـت باشـد، بـه همـان قـوت بـر ضـد لقـاح بـرون رحمـی بـه کـار گرفتـه مـی‌شـود. زیـرا در آن جـا نیـز امکـان تحصـیل رضـایت جنـین نیسـت و ایـن حـق اوسـت کـه بـه طریقـی طبیعـی زاده شـود. گـاهی کسـانی ماننـد منـور احمد انـیس بـه همـین شـکل اسـتدلال کـرده مـی‌گوینـد ایـن حـق طفـل اسـت کـه بـه طریـق طبیعـی، نـه از راه آزمایشـگاهی، زاده شـود.[2] غافـل از آن‌کـه ایـن دلیـلْ لقـاح بـرون رحمـی را نیـز نفـی خواهـد کـرد و بـر ضـد آن بـه کـار خواهد رفت. از این رو این استدلال نیز سودی نخواهد بخشید.

سـخن کوتـاه اگـر مقصـود کسـانی کـه از ایـن منظـر بـا شـبیه‌سـازی مخالفـت مـی‌کننـد صـرف انجـام آزمـایش بـر روی انسـان باشـد، نـه تنهـا ناپـذیرفتنی اسـت، بلکـه بـا دیگـر مواضـع آنـان ناسـازگار اسـت. اگـر هـم مقصود تنها آزمایشـی از نـوع شـبیه‌سـازی انسـانی اسـت، بایـد نشـان دهنـد کـه ایـن قبیـل آزمـایش‌هـا چـه تفـاوت مـاهوی بـا دیگـر آزمـایش‌هـا دارد و چـرا

۱. for instance see: consent entry in "Encyclopedia of Ethics", V. ۱. p. ۲۹۹.

۲- المرکز الاستشاری، همان، ص۱۱.

تنها این نوع آزمایش خطاست. اما در این زمینه کوششی صورت نگرفته است و مسأله‌ی نقض کرامت انسانی به ابهام و اجمال برگزار شده است. در نتیجه دلیل اول بر ضد شبیه‌سازی انسانی به شکلی که ارایه شده است، نمی‌تواند شبیه‌سازی انسانی را منطقاً عملی غیر اخلاقی نشان دهد.

دو. ایجاد انسان‌های درجه دوم

طبق این دلیل شبیه‌سازی انسانی به ایجاد انسان‌های درجه دوم می‌انجامد پس غیر اخلاقی است. در نقد این دلیل، چند نکته گفتنی است.

۱- منتقدان باید ملازمه‌ای منطقی میان این نوع تولید مثل و درجه دوم شدن شخص نشان دهند. لیکن از سوی آنان در این مورد کوششی صورت نگرفته است و آنان در این جا به تکرار صرف این ادعا پرداخته و تقریرهای مختلفی از آن به دست داده‌اند. به نظر نمی‌رسد که میان این تکنولوژی با ارزش انسانی فرد، رابطه‌ای مثبت یا منفی وجود داشته باشد.

۲- می‌توان به سود دلیل فوق این‌گونه استدلال کرد که در این تکنولوژی، به دلیل دخالت ماشین و ماشینی شدن تولید انسانی، شخص گویی موجودی کمتر از حد طبیعی و غیر طبیعی خواهد بود و همین مسأله موجب می‌شود تا به او به عنوان انسان درجه دوم نگاه شود. اما اگر این استدلال را بپذیریم، با همان قوت و شدت باید لقاح برون رحمی را غیر اخلاقی خواند. زیرا در این جا نیز نحوه تولید مثل، ماشینی و با دخالت دیگران صورت گرفته است.

۳- ممکن است ادعا شود نگاه درجه دومی به انسان ناشی از آن است که برای هرکس این امکان فراهم می‌شود تا فرزند خود را طبق مشخصاتی که سفارش می‌دهد و به گفته برخی از مخالفان: «مواصفات

حسب الطلب» یا طبق سفارش، پدید آورد. در نتیجه گویی کسی به کارخانه‌ای سفارش ساخت نوعی محصول با ویژگی‌های خاص داده است. در آینده نیز به چنین شخصی به عنوان موجود دست دوم نگریسته می‌شود. اما این دلیل اگر پذیرفتنی باشد، در موارد دیگر نیز قابل اعمال است. برای مثال در مواردی از لقاح برون رحمی گونه‌ای به‌گزینی صورت می‌گیرد. در این مورد نخست تخمک‌ها و اسپرم‌های خاصی، که قابلیت بهتری دارند، برای باروری انتخاب و دیگر مواد باقی مانده حذف می‌شود. پس از باروری و لانه‌گذاری تخمک بارور شده در رحم، تخمک‌های بارور شده اضافی نابود یا منجمد می‌شود. از این‌رو باید این کار را غیر اخلاقی خواند، حال آن‌که مجمع الفقه الاسلامی این کار را مجاز شمرده است. افزون بر این از گذشته‌های دور افراد برای ازدواج و داشتن فرزندانی از نوع خاص و با ویژگی‌های مطلوب خود به دنبال زنانی با صفات معین بوده‌اند، حتی پس از ازدواج نیز برای این که فرزندان آنان دارای صفات خاصی باشد، غذاها یا میوه‌های معینی مصرف می‌کرده‌اند. از این‌رو باید همه این اعمال غیر اخلاقی باشد. ممکن است گفته شود که این اعمال ظنی و غیر علمی بوده است، اما این پاسخ قانع کننده نیست. زیرا مدار در حکم اخلاقی نیت فاعل است و در این موارد نیت فاعل نیز انتخاب فرزندی خاص و دوری از فرزندانی دیگر بوده است.

از آن گذشته در روایات متعدد دینی ما مواردی وجود دارد که در آن‌ها رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله برای انتخاب زنان معیارهایی توصیه کرده است که برخی از این معیارها ناظر به ویژگی جسمانی و صوری آنان است و هدف نیز تولید فرزندانی با صفاتی معین معرفی شده است. در برخی از

ایـن روایـات اوصـاف جسـمانی مطلـوب زنـان بـه تفصـیل آمـده اسـت، از رنـگ رخسـاره تـا قـد و قامـت و ماننـد آن.[1] در نتیجـه نـه تنهـا کوشـش بـرای داشـتن فرزنـدانی خـاص غیـر اخلاقـی نیسـت، بلکـه سـنّتی دینـی نیـز بـه شـمار می‌رود.

۴- گاه به سود دلیل فـوق ایـن‌گونـه اسـتدلال مـی‌شـود کـه بـه کمـک ایـن تکنولـوژی مـی‌تـوان، طبقـه‌ای از کـارگران و افـراد درجـه دوم بـه وجـود آورد. عمـر الالفـی از کسـانی اسـت کـه ایـن گونـه اسـتدلال مـی‌کننـد.[2] امـا ایـن دلیـل نیـز بـه سـه جهـت بـرای غیـر اخلاقـی شـمردن شـبیه‌سـازی انسـانی کـافی نیسـت. نخسـت آن‌کـه گنـاه یـک امکـان و فرصـتی کـه ایـن تکنیـک فراهم می‌آورد بـه پـای اصـل آن نبایـد نوشـته شـود و بایـد میـان نتـایج مسـتقیم یـک عمـل و نتـایج ناخواسـته و احتمـالی آن تفـاوت گذاشـت. دیگـر آن‌کـه اگر بتـوان بـه کمـک ایـن تکنولـوژی، انسـان‌هـای درجـه دوم بـه وجـود آورد، به کمک همـان نیـز مـی‌تـوان انسـان‌هـای متعـادل و انسـان‌هـای برتـر بـه وجـود آورد. پس تنها بـه دلیـل فـوق نمـی‌تـوان آن را غیـر اخلاقـی خوانـد. سـوم آن‌کـه گـاه درسـت بـرعکس دلیـل فـوق، بـر ضـد شـبیه‌سـازی انسـانی اسـتدلال می‌شـود کـه بـه کمـک آن مـی‌تـوان سـوپرمن‌هـا و انسـان‌هـای فـوق العـاده بـه وجـود آورد. و ایـن نمونـه‌ای اسـت از مـواردی کـه ایـن دلایـل همـدیگر را خنثی می‌کنند. زیرا در این جـا گـاه گفتـه مـی‌شـود کـه شـبیه‌سـازی انسـانی بـه ایجـاد انسـان‌هـای درجـه دوم مـی‌انجامـد و گـاه ادعـا مـی‌شـود کـه بـه انسان‌های فراتـر از درجـه اول مـی‌انجامـد. یـا هـر دو خطـا اسـت، کـه هـیچ، یـا هـر دو درسـت اسـت کـه در آن صـورت ایـن گنـاه خـود شـبیه‌سـازی انسـانی نیسـت، بلکـه ناشـی از اسـتفاده‌هـای خـاص از آن اسـت. یـا آن کـه یکـی از

۱- نک: عاملی، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، ج ۲۰، ابواب مقدّمات نکاح، ص۲۷.

۲- العوضی، همان، ص۱۲۵.

این دو خطا است که مدعیان باید یکی را اثبات و دیگری را ابطال کنند. نکته تأمل برانگیز آن‌که برخی از منتقدان، همزمان به هر دو دلیل استناد می‌کنند تا نشان دهند که شبیه‌سازی انسانی خطا است.

۵- ممکن است مقصود از این دلیل آن باشد که بر اثر شبیه‌سازی انسانی، کسانی به عنوان وسیله نجات دیگری ایجاد می‌شوند و در نتیجه ممکن است نزد والدین محترم باشند، اما نه به عنوان فرزند، بلکه به عنوان وسیله نجات. توضیح آن‌که، در صورت موفقیت این تکنیک، افراد در جایی به شبیه‌سازی انسانی متوسل می‌شوند که هدفشان حل یک مشکل جدی باشد. فرض کنیم، دختری مبتلا به سرطان خون و نیازمند تزریق مغز استخوان است. اما در صورتی این تزریق موفق خواهد بود که بدن وی آن را پس نزند و این نیز مستلزم وجود فردی است که از نظر ژنتیکی همانند او باشد. در این جا ممکن است والدین او به شبیه سازی انسانی اقدام کنند و جان فرزند خود را نیز نجات دهند، لیکن همواره به نوزادی که دخترشان را نجات داده است به چشم یک موجود دست دوم نگاه خواهند کرد.[۱] از نظر کسانی حتی اگر والدین به فرزند خود به چشم فرزندی بنگرند، باز همین که آن فرزند در سال‌های بعدْ از فلسفه‌ی به دنیا آمدنش با خبر شود، حس خواهد کرد که موجود دست دومی است و ناخواسته به دنیا آمده است.[۲]

در پاسخ این فرض بهتر است، یک مورد واقعی را در همین مورد بازخوانی کنیم. انیسا ایالا (Anissa ayala) دختر دانش‌آموز شانزده ساله‌ای بود که در سال ۱۹۸۸ ناگهان متوجه سرطان خون خود شد و دریافت که نیازمند پیوند مغز استخوان است. هیچ‌کس در میان خانواده

۱- عودة الله، همان، ص۹۹.

۲- المرکز الاستشاری، همان، ص۳۳.

و اطرافیان او نبود که مغز استخوانش با او پیوند بخورد. پدرش ۴۵ و مادرش ۴۲ ساله بودند. مادرش عمل بستن لوله فالوپ را از سر گذرانده و سنش برای بارداری بالا بود. با این حال تنها راه حل، بارداری، بود. اما احتمال موفقیت این کار فقط ۲۵٪ بود. با یک جراحیْ مجددا مادر امکان بارداری را به دست آورد و باردار شد. وی در سال ۱۹۹۰ دختری زایید که نامش را ماریسا (marissa) نهادند و پس از ۱۴ ماه، در ژوئیه ۱۹۹۱، عمل نقل مغز استخوان او به خواهرش انجام شد. پنج سال بعد شبکه CNN به مناسبت پنجمین سالگشت این حادثهْ جشنی برگزار کرد که مردم مشتاقانه آن را دنبال می‌کردند. در این جشن دو خواهر در کمال سلامتی همراه والدین خود نشسته بودند. هنگامی که گزارشگر از ماریسای شش ساله خواست تا سخنی برای مخاطبان و بینندگان برنامه بگوید، وی با سادگی و عشق و علاقه گفت: «زندگی خواهرم را نجات دادم.» پدر و مادر به سرعت آن دو را در آغوش گرفتند و اشک از چشمان گزارشگر و مشاهده کنندگان سرازیر شد.[۱]

لی سیلور پس از نقل این ماجرا می‌گوید: اگر شبیه‌سازی ممکن بود، می‌شد همین تکنیک را با مخاطرات کمتر برای ایجاد ماریسا به کار گرفت. سپس وی می‌پرسد: حال آیا کسی ماریسا را به دلیل آن که با هدف خاصی زاده شده است، دوست ندارد یا با او مانند موجود درجه دوم رفتار می‌کند؟ اگر در این داستان شما پدر انیسا بودید چه تصمیمی اتخاذ می‌کردید؟[۲]

۶- ممکن است گفته می‌شود مقصود از این دلیل آن است که در آینده جامعه به کسانی که از طریق شبیه‌سازی انسانی متولد شده‌اند، به

۱- بنس، *من یخاف الاستنساخ البشری*، ص۳۳.
۲- همان، ص۳۴.

دلیـل نحـوه شـکل‌گیـری و ایجـاد آنـان بـه چشـم موجـودات دسـت دوم خواهـد نگریسـت، در نتیجـه شـبیه‌سـازی انسـانی غیـر اخلاقـی اسـت. امـا ایـن تقریر نیز از چند جهت ناپذیرفتنی است.

نخست آن‌که بـه همـین دلیـل مـی‌تـوان لقـاح بـرون رحمـی را غیـر اخلاقـی خوانـد، زیـرا آنـان نیـز ممکـن اسـت در آینـده دچـار چنـین مشـکلی شـوند. از قضـا همـین هـراس دربـاره فرزنـدانی کـه از طریـق لقـاح بـرون رحمـی تولیـد می‌شوند وجود داشـت و مخالفـان فکـر مـی‌کردنـد کـه بـا آنـان بـه مثابـه افـراد درجه دوم برخـورد خواهـد شـد. لـیکن بـرعکس در عمـل نشـان داده شـد کـه آنان از محبت بیشتری برخودار هستند.[1]

دوم آن‌که ایـن تقریـر بـر ایـن فـرض اسـتوار اسـت کـه نحـوه ولادت افـراد در شخصـیت و کرامـت انسـانی آنـان دخیـل اسـت. حـال آن‌کـه چنـین نیسـت و انسـان هرگونـه زاده شـود، انسـان اسـت. در قـرآن کـریم نیـز همـه انسـان‌هـا از نفـس واحـده آفریـده شـده‌انـد، از ایـن‌رو انسـانیت آنـان ربطـی بـه نحـوه‌ی تولد آنان نـدارد. نخسـتین بنـد اعلامیـه جهـانی حقـوق بشـر نیـز، همـه انسـان‌هـا را بـدون در نظـر گـرفتن هرگونـه تفـاوتی از جملـه نحـوه‌ی "ولادت" برابـر شـمرده اسـت. ایـن تقریـر در نهایـت بـه نـوعی تبعـیض مـی‌انجامـد کـه قابـل دفاع نخواهند بود.

سـوم آن‌کـه اگـر هـم ایـن احتمـال درسـت باشـد، گـذرا خواهـد بـود و همـین مسـأله هنگـام تولـد نخسـتین نـوزاد از طریـق لقـاح بـرون رحمـی یعنـی لـوییز بـراون پـیش آمـد و مسـأله بـه سـرعت عـادی شـد. ایـن دختـر در تـاریخ ۲۵ ژوئیـه ۱۹۷۸ در بیمارسـتانی در اولـدهام انگلسـتان بـا عمـل سـزارین و در سـلامتی کامـل بـه دنیـا آمـد.[2] مـادر ایـن دختـر یعنـی، لزلـی بـراون (Lesley

۱- همان، ص۱۱۷.

۲ -first test tube baby Encarta, born.

Brown) نقل می‌کند هنگامی که از زایشگاه بیرون آمد، همسایگانی که او را از لقاح برون رحمی برحذر داشته بودند، با حیرت به درون کالسکه نوزاد می‌نگریستند و انتظار داشتند که موجود عجیبی شبیه مسخ‌شدگانی که در فیلم‌های تخیلی دیده‌اند، ببینند.[1]

بنابراین تصوراتی از این دست ممکن است در باره هر نوع تکنولوژی جدید به ویژه در تکنولوژی تولید مثل به وجود آید، لیکن نمی‌پاید و از بین می‌رود. از این‌رو نمی‌توان از این تصورات عمومی غیر اخلاقی بودن شبیه‌سازی انسانی را نتیجه گرفت.

چهارم آن‌که اگر هم این قضاوت عمومی در جامعه بپاید، باید با آن به مثابه نوعی تبعیض بر اساس نحوه‌ی ولادت که مغایر حقوق اساسی هر انسانی است مبارزه کرد، نه این‌که شبیه‌سازی انسانی را منع کرد و غیر اخلاقی شمرد. اگر در جامعه‌ای رنگین‌پوستان تحقیر می‌شوند و مورد تبعیض قرار می‌گیرند، باید با این تبعیض مخالفت کرد، نه این‌که برای پیشگیری از این قبیل تبعیض‌ها به والدین آنان گفت که تولید مثل نکنند و فرزند به دنیا نیاورند تا مورد تبعیض قرار نگیرند.

اگر شبیه‌سازی انسانی محقق شود، واقع آن است که حیرت و شگفتی درباره‌ی آنان دقایقی بیش نمی‌پاید و افراد به هر شکل زاده شده باشند، عادی قلمداد می‌شوند. آنان نیز باید مانند دیگران از حقوق یکسانی برخوردار گردند. آنان نیز نه ماه را در رحم می‌گذرانند و همچون دیگران تغذیه می‌شوند. تنها تفاوت آنان با دیگران آن است که حامل ژن‌های انتخاب شده هستند، نه ژن‌های آمیخته و تصادفی و این تفاوت، نمی‌تواند اخلاقاً دلیل تبعیض به شمار رود. بنابراین این دلیل نیز نمی‌تواند شبیه‌سازی انسانی را اخلاقاً نفی کند.

۱- بِنس، همان.

سه. استفاده ابزاری از انسان‌ها

این دلیل نیز در تحلیل نهایی، ناپذیرفتنی و غیر وارد است، اگر هم پذیرفتنی باشد، مشترک‌الورود است. در نقد این دلیل نکات زیر گفتنی است.

۱- بر فرض تمامیت و قبول این دلیل، باید لقاح برون رحمی نیز تحریم و غیراخلاقی شمرده شود. زیرا این دلیل با همان قوت بر ضد این تکنولوژی به کار می‌رود. اما مجمع الفقه الاسلامی و دیگر مجامع اسلامی، گونه‌های خاصی از این نوع باروری را مجاز و مشروع و در نتیجه اخلاقی شمرده‌اند. از این‌رو به نظر می‌رسد که مخالفان شبیه‌سازی انسانی در این مورد دچار ناسازگاری منطقی شده‌اند.

۲- در تقریر این دلیل می‌توان گفت که استفاده ابزاری از انسان‌ها بر اثر شبیه‌سازی انسانی، عمدتاً به سه صورت جلوه‌گر می‌شود. یک، استفاده جنسی ناسالم از انسان‌ها.[۱] دیگری استفاده از آنان به عنوان بانک اعضا.[۲] سوم، استفاده از آنان در کارهای سنگین و پستی که دیگر افراد حاضر به انجام آن‌ها نیستند.[۳] حال به تحلیل این شقوق بپردازیم. نخست آن‌که به فرض صحت، این اشکال بر دیگر شیوه‌های تولید مثل، حتی لقاح طبیعی وارد است. در شبیه‌سازی انسانی، به گفته مخالفان، تنها نیازمند یک تخمک هستیم و یک هسته سلول جسمی سالم، تا پس از ترکیب آن‌ها و فعال سازی تقسیم سلولی، آن را در رحمی بکاریم. در تولید مثل طبیعی نیز تنها نیازمند یک تخمک هستیم و اسپرمی سالم تا

۱- عودة الله، همان، ص۱۳۴.

۲- الدمرداش، همان، ص۶۸.

۳- عودة الله، همان ص۱۳۷.

تخمک را بارور ساخته در رحم رشد دهیم. از نظر منطقی هیچ تفاوتی میان این دو شیوه در باب استفاده‌های بعدی وجود ندارد. پس چرا باید فکر کنیم که این دلیل تنها بر ضد شبیه‌سازی انسانی به کار گرفته می‌شود.

۳- انجام شبیه‌سازی انسانی برای استفاده ابزاری از انسان‌ها مقرون به صرفه نیست. غالب مخالفانی که این اشکال را مطرح ساخته‌اند، یا تصور روشنی از شبیه‌سازی انسانی ندارند یا با مخارج معمولی چنین کاری آشنا نیستند، و گرنه این دلیل را پیش نمی‌کشیدند. زیرا راه‌های آسان‌تر و ارزان‌تری برای استفاده‌های ابزاری سه‌گانه فوق وجود دارد. کافی است تا دلیل فوق را کمی محک بزنیم و با مثالی قوت آن را بسنجیم. فرض کنیم، کسی بخواهد انسانی را شبیه‌سازی کند و از او تمتع جنسی ببرد و یا بخواهد یک دوجین زن شبیه‌سازی شده را برای بردگی جنسی به کار گیرد. یا باز فرض کنیم، شخص دولتمندی بخواهد از کلیه‌های سالم و جوان یک فرد استفاده کند و یا یک کارخانه‌دار برای مشاغل پست و حتی خطرناک و کشنده صد کارگر را اجیر کند. این افراد دو راه در پیش دارند، راه اوّل شبیه‌سازی انسانی است. آنان می‌توانند افراد مورد نظر خود را با مشخصاتی که دارند، بی‌کم و کاست تولید کنند. نخستین اقدام برای شبیه‌سازی انسانی، تهیه تخمک سالم است. طبق گزارش‌ها، چیزی حدود ۱۰ هزار دلار قیمت یک تخمک است. پس از تهیه تخمک و با این فرض که هسته سلول مجانی است، نوبت به باروری این تخمک می‌رسد. هزینه اعلام شده این کار به وسیله‌ی شرکت کلونایـد، ۲۰۰ هزار دلار است. اما پس از بارور ساختن تخمک، باید آن را به مدت نُه ماه در رحمی گذاشت و این کار، با نرخ جهان

سومی هم که حساب کنیم، مبلغی بین ۱۰ تا ۱۷ هزار دلار خواهد بود.[۱] پس از زایمان نیز این نوزاد باید دو سال دوران شیرخوارگی را بگذراند و آن‌گاه حدود پانزده یا شانزده سال، وقت و هزینه صرف شود تا این فرد به بلوغ کامل جسمانی برسد و آماده هرگونه بهره‌برداری شود. مجموع هزینه‌های انجام شده طی این مدت بلند، مبلغی حدود ۵۰۰ هزار دلار خواهد بود. بدین معنا که هرکس خواستار سوءاستفاده جنسی یا کلیه یدکی، یا بیگاری و کار سنگین و پست از کسی باشد لازم است ۵۰۰ هزار دلار هزینه و سالیان درازی نیز صبر کند، تا نوبت به بهره‌وری او برسد. این راه اوّل.

اما راه دوم آن است که برای مصارف فوق از انسان‌های موجود بهره‌برداری شود. یعنی به جای آن‌که کسی امروز اقدامی پر هزینه کند به امید آن‌که سالیانی بعد نتیجه بگیرد، به بازار مربوطه رفته و فرد مورد نظر خود را با همان ویژگی‌هایی که مد نظر دارد، با هزینه‌ای بسیار اندک به دست آورد. برای این کار وی می‌تواند با هزینه کردن چند هزار دلار، در یکی از کشورهای جهان سوم مانند تایلند هرنوع بهره‌برداری جنسی انجام دهد. امروزه راه‌هایی منظم و سازمان یافته برای انجام این قبیل کارها در این قبیل کشورها وجود دارد که بخشی از "صنعت توریسم جنسی" (sex-tourism industry) را تشکیل می‌دهد و: «تورهای دربست، که هدفش معطوف به فحشا است، مردان را از اروپا، آمریکا و ژاپن به این نواحی می‌کشانند.»[۲] با مبلغی حدود ۱۰ هزار دلار هر نوع کلیه‌ای را از طریق دلالان و بنگاه‌هایی که به خرید و فروش اعضای بدن انسان مشغولند، می‌توان به دست آورد. با پرداخت

۱- غنیم، همان، ص۲۴۷.

۲- گیدنز، *جامعه‌شناسی*، ص۲۱۲.

چند هزار دلار می‌توان کسانی را به دست آورد که حاضرند کثیف‌ترین کارهای یدی را انجام دهند. کافی است در این مورد همان کاری را انجام دهیم که کشورهای توسعه یافته با کشورهای در حال توسعه انجام می‌دهند؛ یعنی انتقال تکنولوژی صنعتی خود به آن کشورها و استفاده از نیروی کار فراوان و ارزان برای کارهای خطرناک و مضر. شرکت بوپال در هند، تنها یک نمونه است. برای فهم این راه کافی است که گزارش‌های مختلف و گاه تکان دهنده درباره‌ی بردگی جنسی در جهان سوم، خرید و فروش اعضای بدن انسان و تجارت نیروی کار را در روزنامه‌ها، مجلات و بولتن‌ها بخوانیم. با یک حساب سرانگشتی می‌توان دریافت که از این دو راه، راه دوم مطئمن‌تر، ارزان‌تر، کاراتر و از جهات مختلف مناسب‌تر است.

۴- این دلیل بر دو فرض اصلی استوار است. یکی بدخواهی والدین است. طبق این فرض والدینی که اقدام به شبیه‌سازی انسانی می‌کنند، می‌خواهند از او به مثابه قطعه‌ای یدکی در کارهای پست استفاده کنند. برای مثال گفته می‌شود که والدین می‌توانند برای تأمین سلامت فرزند خود که بیماری کلیوی دارد، فرزند جدیدی شبیه‌سازی کنند و بعدها کلیه‌های او را برداشته جای کلیه‌های معیوب فرزند اصلی بگذارنند. در این فرض، رابطه والدین با فرزند شبیه‌سازی خود چنان تصویر شده است که او را نه به مثابه انسان بلکه همچون شیء بیجانی می‌نگرند، که با او هر رفتاری مجاز است. اما این فرض نه تنها با مشاهدات بیرونی تأیید نمی‌شود، بلکه افزون بر آن با اصول دینی و آموزه‌های ما ناسازگار است و خلاف قاعده صحت است که از اساسی‌ترین مفروضات عقلایی است. چرا باید فکر کنیم که والدین می‌خواهند فرزندی را شبیه‌سازی کنند تا او را در کارهای کثیف بدنی یا جنسی به کار گیرند؟ آیا این نگرش ریشه در اخلاق دارد، یا خود نگاهی ضد اخلاقی به مسایل

است؟ اکثر سناریوهایی که در این باره طراحی شده‌اند، بر همین بنیاد دفاع ناپذیر قرار دارند. اگر قرار است که تخمک بارور شده در رحم انسانی رشد کند، که تاکنون چنین بوده است، بنابراین شخص شبیه‌سازی شده، حداقل مادری خواهد داشت که حاضر نیست او را قربانی این‌گونه استفاده‌های نادرست کند، اگر هم ادعا شود این مادر او را قربانی خواهد کرد، در این صورت می‌توان منطقاً و با آمارْ مادران فراوانی را نشان داد که از سر نیاز عملاً با فرزندان خود که از راه معمولی زاده شده‌اند، چنین کرده‌اند. این مسأله نشان می‌دهد این‌گونه سوءاستفاده‌ها ربطی به نحوه‌ی زایش آنان ندارد، بلکه علت این قبیل رفتارها را باید در جای دیگری یافت. این دشواری هنگامی جدی‌تر می‌شود که در نظر بگیریم این دلیل بر ضد شبیه‌سازی انسانی در جوامع اسلامی به کار گرفته می‌شود. در این جا خانواده مسلمانی که شبیه‌سازی انسانی تنها راه داشتن فرزند برای آنان به شمار می‌رود، در پی حکم این مسأله هستند، آن‌گاه در ردّ این خواسته گفته می‌شود که از این شخص شبیه‌سازی شده در راه خواسته‌های جنسی استفاده خواهد شد. در این جا اساساً گاه فراموش می‌شود که این دلایل، اگر هم درست باشد، در جوامع اسلامی و با این فرض که مخاطبان مسلمان هستند، وجهی ندارند و درست نیستند. این جا است که مخالفان شبیه‌سازی انسانی آموزه‌های اساسی اسلام و فضای اجتماعی خود را فراموش کرده، همان دلایلی را که در غرب بر ضد شبیه‌سازی انسانی وجود دارد با رنگ و لعاب بیشتر بومی ساخته مطرح می‌کنند، بی آن‌که توجه داشته باشند که این دلایل در فرهنگ خاصی معنا دارد. برای مثال یکی از این دلایل آن است که شبیه‌سازی انسانی به ترویج همجنس‌گرایی یا روابط با محارم می‌انجامد. دیگری نیز همین مسأله است که موجب استفاده ابزاری از انسان می‌شود. گفتنی است که این نقد، تنها در جایی که دلیل فوق بر ضد

زوجین به کار می‌رود، کارآیی دارد، و نمی‌تواند کل دلیل را نقض کند، اما همین مقدار برای نقد کلیت آن کافی است، زیرا بحث در این نیست که ثابت شود "همه انواع شبیه‌سازی انسانی درست است"، بلکه در پی اثبات این مطلب هستیم که "چنان نیست که همه انواع شبیه‌سازی انسانی نادرست باشد". نقد حاضر نیز این وظیفه را انجام می‌دهد. بنابراین این فرض حداقل در مورد زوجین در غالب موارد خطا است و با نشان دادن خطای آن، عمده سناریوهای تخیلی که بنیاد دلیل فوق به شمار می‌روند، می‌پژمرند و در نتیجه اصل دلیل نیز قوت خود را از دست می‌دهد.

۵- دومین فرض اصلی دلیل فوق آن است که انسان اراده‌ای از خود ندارد، و هرگونه طراحی شد عمل می‌کند. در سناریوهای متعددی که در این باب فراهم شده است، ادعا می‌شود که انسان شبیه‌سازی شده، مِلک دیگری است، از او در جنگ بر ضد دیگران استفاده می‌شود، ماشینی است انسانی که تنها عمل می‌کند و تصوراتی از این دست. این تلقی تنها در میان عامه رواج ندارد، بلکه هنگامی که در متون جدی برخی عالمان مسلمان مانند قرضاوی این نوع نگرش دیده می‌شود، انسان حیرت می‌کند که پس آن نگرش دینی و آن حق انتخاب و آن اراده‌ی انسانی کجا رفته است. در این جا این غلفت چنان جدی است که به لوازم کلامی آن مطلقاً توجهی نمی‌شود. زیرا اگر واقعاً تکنولوژی شبیه‌سازی انسانی قادر باشد، موجوداتی پدید آورد که هیچ‌گونه حق انتخاب نداشته باشند، این درست نقض آن خلقتی است که خداوند آفریده و نفی آن آزادی و حق انتخابی است که در نهاد بشر سرشته و از آن به عنوان ویژگی انسانی یاد کرده است.

با این همه تحت تأثیر ادبیات تخیلی و متأثر از فیلم‌های گوناگونی که به نحوی امکان پدید آمدن انسان‌های ماشین‌وار را نشان می‌دهند،

غالب کسانی که دلیل فوق را پیش می‌کشند، به این فرض ناگفته باور دارند که موجود شبیه‌سازی شده را به هر کاری می‌توان واداشت، زیرا از خود اراده‌ای ندارد. این تلقی سخت متأثر از و مبتنی بر دو نگرش است: رفتارگرایی (behaviorism) و بیولوژیسم (biologism) یا حتمیت زیستی.

جان برادوس واتسون (۱۸۷۸-۱۹۵۸)، بنیانگذار جنبش رفتارگرایی در روان‌شناسی آمریکا، می‌گفت چند کودک به من بدهید تا از آنان برای شما کشیش، ملحد، شخص پایبند قانون و قانون شکن بار آورم. از دیدگاه او موضوع روان‌شناسی، نه شعور است و نه ادراک و نه نفس، به معنایی که در روان‌شناسی کلاسیک مطرح بود، بلکه تنها رفتار مشهود است که آن را نیز می‌توان شرطی ساخت و در نتیجه همان گونه که ایوان پترویچ پاولوف (۱۸۴۹-۱۹۳۶)، فیزیولوژیست روسی، سگی را شرطی ساخت، فرد را می‌توان شرطی ساخت و از او رفتار خاصی را انتظار داشت. رفتارگرایی بخشی ملهم از شرطی‌سازی کلاسیک پاولوف و بخشی ملهم از پوزیتیویسم منطقی است.[۱] نگرش رفتارگرایی را می‌توان این گونه تلخیص ساخت: (۱) تقریباً همه رفتارها را می‌توان محصول و فرآورده تعلیم دانست و (۲) همه‌ی تعلیمات را می‌توان متضمن شرطی سازی قلمداد کرد.[۲]

دومین خاستگاه این فرض آن است که انسان چیزی نیست جز مجموعه ژن‌هایش و همه رفتار و تصمیم‌گیری‌های او در زندگی، محصول نحوه یا شکل چینش ژن‌های او به شمار می‌رود. این فرض نیز

۱. برای توضیح بیشتر درباره‌ی این جنبش، تاریخچه‌ی آن و آموزه‌هایش نک:
Psychology, John W. Santrock, Mc Graw-Hill, ۲۰۰۳, p. ۱۰; Psychology: the science of behavior, pp. ۱۵-۱۶.

۲- colman, ADictionary of Psychology: ۸۳-٤.

تاب نقد جدی را ندارد و در جای خود بررسی شده است.

چهار. ودیعه بودن جسم انسان

طبق این دلیل ما مالک تن خود نیستیم، بلکه امانت‌دار آنیم، از این رو هر تصرفی در این امانت مجاز نیست و مستلزم اجازه از مالک اصلی یعنی خداوند است. هنگام تحلیل این دلیل در می‌یابیم که این دلیل از سه جهت قابل مناقشه جدی است. یکی آن‌که این دلیل مبهم است. دیگر آن‌که منطقاً نمی‌توان از مقدّمات آن به نتیجه مطلوب رسید. سرانجام آن‌که این دلیل با دیگر مواضع مخالفان شبیه‌سازی انسانی ناسازگار است و قبول آن به ناسازگاری منطقی می‌انجامد. حال به تحلیل این دلیل بپردازیم.

۱- مسأله‌ی عدم ملکیت انسان بر جسد خود، معنای مقبولی دارد که خارج از این بحث است و از آن نمی‌توان بر ضد شبیه‌سازی انسانی سود جست. فقهای مسلمان این بحث را پیش کشیده‌اند که بدن انسان مالیّت ندارد و هرچه مالیت نداشته باشد، قابل خرید و فروش نیست. این یک بحث حقوقی است که آیا انسان قابل خرید و فروش است و می‌توان او را مانند سبزی و میوه‌جات به فروش گذاشت یا خیر. فقها در این باره قایل به حرمت بیع انسان شده و عقد بیعی را که موضوع آن انسان باشد، باطل دانسته‌اند.

حنفیان در این باره می‌گویند: «الآدمی مکرّم شرعاً و ان کان کافراً، فایراد العقد علیه، و ابتذاله و الحاقه بالجمادات، اذلال له ... و هو غیر جائز.»[1] شافعیان نیز انسان را مشمول خرید و فروش نمی‌دانند و عقدی را که موضوع آن انسان باشد نادرست می‌شمارند و گاه در این مورد

۱- جمعه بکرو، حکم *الانتفاع بالاعضاء البشریه و الحیوانیه*، ص ۶۲.

ادعـای اجمـاع مـی‌کننـد. حکـم حرمـت گـاه شـامل قسـمتی از انسـان نیـز می‌شود، تا آن جـا کـه از مالـک ابـن انـس نقـل شـده کـه فـروش مـوی انسـان را نیـز جـائز نمـی‌دانسـته اسـت.[1] دیـدگاه فقهـا در ایـن بـاره در مجلّـه‌ی احکـام عدلیـه مـنعکس شـده و مـاده‌ی ۲۱۰ آن بـه فـروش ناپـذیری انسـان اشـعار دارد.

کاشـف الغطـاء دربـاره عـدم مالیّـت انسـان بـه نکتـه قابـل تـوجهی اشـاره مـی‌کنـد. از نظـر او مالیـت نداشـتن یـا بـه دلیـل ارجمنـدی شـیئ اسـت، ماننـد انسـان آزاد و معابـد و یـا بـه علـت پسـتی آن اسـت، ماننـد قـاذورات.[2] از ایـن منظـر، انسـان مالیـت نـدارد و قابـل تملـک نیسـت و نـه تنهـا کسـی نمـی‌توانـد اقـدام بـه فـروش انسـانی کنـد، بلکـه حتـی خـود شـخص نیـز نمـی‌توانـد داوطلبانـه اقـدام بـه فـروش خـود کنـد. بـه ایـن معنـا انسـان مالـک جسـد خـود نیست.

این سـخن درسـتی اسـت، امـا خـارج از بحـث شـبیه‌سـازی انسـانی. از ایـن-رو اگر مقصـود از عـدم ملکیـت بـر جسـد ایـن بحـث باشـد، کـه اساسـاً خـارج از محل نـزاع اسـت و کسـی قـرار نیسـت انسـانی را شـبیه‌سـازی کنـد و آن‌گـاه او را بفروشـد. اگـر هـم کسـی بـا ایـن قصـد اقـدام بـه شـبیه‌سـازی کنـد، اصـل عمـل را نمـی‌تـوان تحـریم کـرد، نهایـت قضـیه آن اسـت کـه بیـع او باطـل خواهد بود.

۲- مقصـود از ایـن کـه مـا مالـک تـن خـود نیسـتیم، بلکـه ایـن جسـم ودیعـه‌ای نـزد ماسـت، دقیقـاً چیسـت؟ اگـر مقصـود از تعبیـر "ملکیـت" همـان معنـای حقـوقی ایـن کلمـه باشـد، سـخن درسـتی اسـت. زیـرا در ایـن جـا عقدی واقـع نشـده اسـت کـه یـک سـوی آن خداونـد باشـد و سـوی دیگـر آن

۱- همان، ۶۳.

۲- کاشف الغطاء، *تحریر المجله*، ص ۳۹۰.

یکایک افراد. در این جا تصور این نوع ملکیت حتی محال است، زیرا باید در این جا ثمن و مثمنی رد و بدل شده و قبض و اقباضی صورت گرفته باشد. پس به این معنا هیچ یک مالک تن خود نیست؛ یعنی آن را از خداوند نخریده است. اما اگر مقصود این باشد، در این صورت بدن هیچ‌کس نیز "ودیعه" نخواهد بود. زیرا در این مورد هیچ‌کس به یاد نمی‌آورد که خداوند بدنش را به او سپرده و به ودیعه گذاشته باشد. در نتیجه اگر مقصود از این تعابیر، معانی حقوقی آن‌ها باشد، لوازمی دارد که ناپذیرفتنی است. در این تقریر مسأله چنان بیان شده است که گویی وضعیت حقوقی خداوند، نعوذ بالله، همانند وضعیت حقوقی دیگر افراد است و اگر خدا مالک باشد، دیگر انسان مالکیتی ندارد. در واقع مالکیت خداوند در عرض مالکیت افراد نیست، تا بتوان از این تقریر بر ضد تصرف در تن سود جست. از این‌رو باید، مالکیت خداوند را طولی بدانیم. به این معنا ما نه تنها مالک تن خود نیستیم، مالک هیچ چیز دیگری، حتی پرکاهی نیستیم. این سخن درست و آموزه‌ای اعتقادی و اخلاقی است که هریک از ما باید نسبت خود را با مالک اصلی و حقیقی بداند و مالکیت‌های اعتباری را همسنگ مالکیت حقیقی خداوند قرار ندهد. از این منظر است که محمد بن محمّد بن عَرَفه (۷۱۶-۸۰۳)، فقیه مالکی و امام تونس، می‌گوید: «ملک حقیقی، تنها از آنِ مالک الملوک و آفریننده ذوات و صفات است، پس مالکی حقیقتاً جز خداوند متعال نیست.»[1] لیکن این سخن درست خارج از محل بحث است.

از این سطح که فروتر بیاییم و مالکیت را در همان سطح امور عرفی

۱- جمعه بکرو، همان، ص۶۶.

و اعتباری بنگریم، در این صورت منطقاً اشکالی ندارد که ما مالک تن خود باشیم و این کار از خداوند خلع مالکیت نمی‌کند. همان طور که ما اراده داریم و قصد می‌کنیم و اراده ما نافی اراده حق نیست، زیرا: ﴿**و ما تَشاءُونَ الاّ ان یشاءُ الله**﴾، مالکیت ما نیز در عرض مالکیت خداوند قرار ندارد، تا با اثبات مالکیت حق، از خود سلب مالکیت کنیم. از این‌رو این تقریر اشکال دارد.

۳- فرض کنیم که انسان مالک تن خود نیست، اما چرا باید فرض کنیم که این تن ودیعه‌ای نزد او به شمار می‌رود. می‌توان به جای آن گفت که گرچه ما مالک تن خود نیستیم، اما خداوند این تن را به تملیک ما در آورده است. از این رو مجاز به تصرفات مالکانه هستیم.

۴- می توان ادعا کرد که ما مالک تن خود نیستیم، این تن نیز نزد ما ودیعه است، لیکن مأذون در تصرف هستیم. از این‌رو همان‌طور که مالک می‌تواند در ملک خود هرگونه بخواهد تصرف کند، شخص مأذون نیز مجاز است در حدودی که برایش تعیین شده یا عرفاً مجاز است، دست به تصرفاتی که می‌خواهد بزند. این جاست که به جای بستن دست شخص مأذون، باید حدود تصرف مجاز را معین ساخت. طبق قاعده اذن در شیء، اذن در لوازم آن است، می‌توان به سود شبیه‌سازی انسانی استفاده نمود.

۵- اگر هم بپذیریم که جسم ودیعه است، آن هم به معنای حقوقی آن، باز نمی‌توان از این استدلال نتیجه مطلوب را گرفت. زیرا در مورد ودیعه نیز شخص مستودع یا امین، مجاز است که تصرفات متعارف را در باره مال به ودیعه گذاشته شده انجام دهد و این کار عرفاً و شرعاً مقبول و مرسوم است. از این رو اگر هم جسم ما ودیعه باشد باز می‌توان در آن تصرفاتی انجام داد. در این جا مخالفان به جای تکیه بر وَدَعی بودن جسم، باید ثابت کنند اعمالی از قبیل شبیه‌سازی انسانی مغایر

تصرفات مجاز در اموال به ودیعه گذاشته شده است. اما این کاری است که انجام نشده است.

۶- به فرض قبول مدعای فوق و بی‌توجه به مناقشه در معنای ملک و ودیعه، از این مقدّمه درست که "ما حق هرگونه تصرفی در تن خود را نداریم"، منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که "پس حق هیچ‌گونه تصرفی در جسم خود نداریم" نفی موجبه کلیه، به اثبات سالبه کلیه نمی‌انجامد. از این گزاره روشن و بیّن که "همهٔ آسیایی‌ها در کشور ایران زندگی نمی‌کنند"، نمی‌توان به این نتیجه رسید که "پس هیچ آسیایی در کشور ایران زندگی نمی‌کند". ولی این کاری است که در استدلال فوق صورت گرفته است. در این جا ادعا می‌شود چون جسمْ ملک انسان نیست، حق همه گونه تصرفی در آن ندارد. آن‌گاه از این گزاره درست، این نتیجه گرفته می‌شود پس حق هیچ‌گونه تصرفی در آن ندارد. تحلیل منطقی گزاره فوق آن است که بگوییم چنان نیست که انسان حق هرگونه تصرفی در تن خود را داشته باشد، بلکه این حق محدود است. در نتیجه این گزاره خود به دو گزاره جزئیه منحل می‌شود: انسان حق برخی از تصرفات را ندارد و انسان حق برخی از تصرفات را دارد. این جا است که استدلال کنندگان به دلیل فوق باید نشان دهند که شبیه‌سازی انسانی جزو تصرفات غیر مجاز است. با این حال و بی‌توجه به دقایق منطقی گاه شاهدی استدلال‌هایی از این دست هستیم: «ان الانسان لایملک جسمه، بل هو امانة استودعها الله سبحانه هذا الانسان، لذا فان ایّ تصرف فی الجسم لم یُسبَق بالاذن الشرعی یُعَدّ- بلا ریب- تضییعاً للامانة العظمی، یجر الی عواقب وخیمه فی الدنیا والآخرة.»[1] در این جا استدلال

۱- جمعه بکرو، همان، صص ۷۱-۷۲.

کننده از عدم مالکیت، منع هرگونه تصرفی را نتیجه گرفته است.

۷- تنها راهی که می‌توان به کمک آن نفی هرگونه تصرفی را نتیجه گرفت آن است که مسئله را به گونه دیگری تقریر و ادعا کنیم که اصل اولی در تصرف در جسم، منع و حرمت است، الا ما خرج بالدلیل. توضیح آن که فقهای مسلمان در تحلیل امور و اصدار حکم، فرض را بر یک اصل اساسی می‌گذارند که به آن نام‌های مختلفی می‌دهند مانند اصل اباحه، یا اصل حلیت. طبق این اصل که مستند به آیات قرآنی و روایات نبوی است، در احکام تکلیفی هر کاری مجاز است، مگر آن‌که حرمت آن ثابت شود و در احکام وضعی، هر چیزی پاک است، مگر نجاست آن ثابت شود. قاعده صحت، اصل برائت و قاعده قبح عقاب بلابیان، از نتایج یا جلوه‌های دیگر این اصل است که گاه از آن به عنوان اباحه اصلیه یاد می‌شود.

طبق این مبنا هرگاه در وجوب کاری یا حرمت کاری دیگر شک کردیم و دلیلی در دست نداشتیم، ترک آن یک و انجام این یک مجاز خواهد بود.[1] این مبنای فقهای شیعه و اهل سنّت بوده است و در موارد متعددی هنگام استدلال به سود امری و نشان دادن جواز آن می‌گویند که این حکم موافق اصل است. مستند این ادعا چیزی نیست، جز همان اصل اولی دال بر حلیت و اباحه. البته گاه فقها در مواردی خاص از این اصل کلی عدول کرده اصل دیگری تأسیس می‌کنند، مانند بحث فروج که در آن جا ادعا می‌کنند که اصل در فروج حرمت است، مگر آن‌که خلاف آن ثابت شود. از این استثنا که بگذریم، اصل اصیل و مورد استناد در دیگر موارد همین اصل اباحه شرعی است. از این منظر هر

۱- خراسانی، *کفایة الاصول*، ص۳۳۸.

کاری مجاز و هر چیزی پاک است، مگر آن‌که دلیلی شرعی عملی را تحریم و چیزی را نجس اعلام کند.

البته برخی از فقها بر خلاف اصل فوق، نقطه عزیمت خود را بر اصل دیگری می‌نهند و می‌گویند در جایی که حکم نباشد، اصل بر حرمت است و برخی نیز قایل به توقف هستند. محمدعلی بن محمد شوکانی (۱۱۷۳-۱۲۵۰)، در خاتمه کتاب خود این مسأله را مطرح می‌کند که: «هل الاصل فیما وقع فیه الخلاف و لم یرد فیه دلیل یخصه او یخص نوعه، الاباحه، او المنع، او الوقف؟»[1] وی در این مورد سه دیدگاه را مطرح می‌کند. گروهی از فقها از جمله جمعی از شافعیان، در مواردی که حکم نباشد، اصل را بر اباحه می‌گذارند و متأخران این قول را به جمهور فقیهان نسبت می‌دهند. گروه دیگری در این مورد اصل را بر منع می‌گذارند و گروه سوم، یعنی اشعری، ابوبکر صیرفی و جمعی از شافعیان، در این مورد قایل به توقف شده‌اند. کسانی که قایل به اباحه هستند، به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند، مانند، ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ**﴾ [اعراف، ۳۲]، ﴿**أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ**﴾ [مائده، ۵]، ﴿**خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ [بقره، ۲۹]، ﴿**قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً**﴾ [انعام، ۱۴۵] و ﴿**وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ**﴾ [جاثیه، ۱۳].[2] این آیات به خوبی حلیت همه چیز و جواز همه کاری را نشان می‌دهد، مگر مواردی که مشخصاً استثنا شده باشد. زیرا لازمه‌ی مسخّر بودن هستی برای ما امکان تصرف است و لازمه‌ی تصرف حلیت و اباحه. همچنین خداوند معترضانه می‌فرماید که چه کسی زینت خدا را که برای بندگانش پدید آورده است، تحریم می‌کند. لازمه‌ی این پرسش استنکاری، جواز و حلیت زینت و طیبات است. نیز خداوند به پیامبر خود می‌فرماید که بگو در میان

۱- شوکانی، *ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول*، ج۲، ص۷۰۸.

۲- همان، ص۸۰۸.

خوردنی‌ها حرامی برای خورندگان نمی‌یابم مگر آن که مردار باشد. در این جا با تأکید بر حلیت همه چیز، مورد حرام یعنی مردار استثنا شده است. از مجموع این آیات اصل اباحه در جایی که حکم نباشد، به سادگی قابل کشف است. افزون بر این آیات روایاتی نیز از رسول اکرم نقل شده است که گواه اصل اباحه است.[1]

در برابر این مبنا کسانی که اصل را منع قرار می‌دهند، دلایلی اقامه کرده اند از جمله: ﴿**قَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ**﴾ [انعام، ۱۱۹] و ﴿**وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ**﴾ [نحل، ۱۱۶]. لیکن آیه نخست خارج از محل نزاع است و درست برخلاف مدعای اصل منع قرار دارد. زیرا در این آیه تصریح شده است که خداوند آنچه را که حرام است بیان کرده است، در نتیجه هرچه حکمش بیان نشده است، حرام نیست و مشمول اصل اباحه می‌شود. استدلال به آیه دوم نیز درست نیست، زیرا کسانی که قایل به اباحه اصلیه هستند، آن را از سوی خودشان نمی‌گویند و به استناد آیات قرآن به چنین حکمی رسیده‌اند. قایلان به توقف نیز عملاً یا باید راه اول را انتخاب کنند یا راه دوم را.

در حقیقت این مسأله ریشه در مسأله‌ی دیگری دارد و آن نقش عقل در فهم دین است. کسانی که عقل و دین را همسنگ و همشأن دانسته‌اند، به حسن و قبح عقلی باور دارند. نتیجه حسن و قبح عقلی، قبح عقاب بلا بیان است. این نگرش به آن جا می‌انجامد که اگر خداوند حکم مسأله‌ای را معین نساخت و آن‌گاه ما را بر اثر انجام آن کیفر داد، خلاف عدالت رفتار کرده و این کارش قبیح است. زیرا پیش‌تر ما را از حرمت آن کار با خبر نساخته است. اما از آن‌جا که خداوند عادل و حکیم است و حکیم فعل قبیح مرتکب نمی‌شود، پس هرگاه خواست ما

۱- همان، ص۸۰۹.

را به دلیل انجام کاری کیفر دهد، حکمت او اقتضا می‌کند که قبل از آن ما را از حرمت آن باخبر سازد و چون در این جا شاهد حکمی دالّ بر حرمت نیستیم، عقلاً می‌توانیم نتیجه بگیریم که این کار مباح است. این مبنای عدلیه، اعم از شیعه و معتزله بوده است.

در برابر این نگرش، نگاه خردستیز، یا حداقل خردگریزی قرار دارد که عقاب بلابیان را نه تنها قبیح نمی‌داند، بلکه اساساً به حسن و قبح عقلی قایل نیست. از این منظر احتیاط حکم می‌کند تا هر جا با مسأله‌ای برخورد کردیم که حکم معینی نداشت آن را حرام بشماریم و از ارتکاب آن خود داری کنیم، تا کیفر نبینیم. این از مبنای مسأله و دیدگاه‌های مخالف.

حال مخالفان شبیه‌سازی انسانی می‌توانند برای به کرسی نشاندن دلیل فوق، فرض مسأله را عوض کنند و بگویند که هر کاری حرام است، مگر آن‌که برای آن حکم جوازی صادر شود و هر تصرفی ممنوع است، مگر آن که شارع آن را مجاز اعلام داشته باشد. در مورد فوق نیز بر اساس همین اصل می‌توان گفت که هر تصرفی در تن انسان غیر مجاز است، مگر آن که مسبوق به اجازه‌ی شارع باشد و با همین نگرش بوده است که ادعا می‌شود انسان مالک جسم خودش نیست، پس هر تصرفی که مسبوق به اجازه شارع نباشد، بی‌گمان تباه ساختن امانت عظمی است و پیامدهای وخیمی در دنیا و آخرت دارد.[1] اگر این مبنا را در پیش بگیریم، شاید مشکل موقت ما را در این مورد حل کند، اما خود پیامدهایی دارد که عملاً به دشواری‌های متعددی در جاهای دیگر می‌انجامد و یا باید ثابت کرد که اصل در همه جا حرمت است، که در این صورت خلاف مشی عمده فقها خواهد بود و یا ادعا شود که مشخصاً در مورد تصرفات در تن انسان اصل بر حرمت است، که این ادعا نیز نیازمند دلیلی استوار است و پس از

۱- جمعه بکرو، همان ص ۷۱.

آن باید به لوازم ناخواسته این ادعا تن داد.

۸- فرض کنیم که انسان مالک جسد خود نیست و اصل در هر مسأله‌ای که حکم آن روشن نیست حرمت است، نه اباحه، در آن صورت برای هرگونه تصرفی در تن خود، در هر حدی که باشد، نیازمند اجازه خاصی هستیم. یکی از این تصرفات مسأله‌ی پیوند کلیه است. آیا این کار جایز است یا خیر؟ در این مورد ما هیچ نص خاصی نداریم که تکلیف این مسأله را روشن سازد. حال اگر اصل بر حرمت باشد، باید تصرفاتی از این دست حرام شمرده شود. ممکن است کسانی فروش کلیه را حرام بدانند، یا در صورتی که به زیان فرد تمام شود، از باب حرمت القای نفس در تهلکه آن را تحریم کنند، اما سخن در جایی است که ضرری متوجه دهنده و بخشنده کلیه نیست و او قصد تجارت نیز ندارد. این یکی از نتایج منطقی اصل حرمت است. به همین سبب امروزه در میان اهل سنت هستند کسانی که قاطعانه با این نوع انتقال و کشت عضو سرسختانه مخالفت می‌کنند و آن را حرام می‌شمارند. برای مثال دکتر محمود الرزینی، استاد دانشکده شریعت و حقوق دانشگاه الازهر، این‌گونه بر ضد پیوند عضو استدلال می‌کند: «تن انسان، ملک خالص او نیست تا هرگونه بخواهد در آن تصرف کند، بلکه ملک خالق تبارک و تعالی است.»[1] دکتر حسن علی الشاذلی، استاد و رئیس دانشکده شریعت و حقوق دانشگاه الازهر، نیز بر این باور است که: «حیات و جسم انسان حق خدای متعال است، نه حق بنده ... بنابراین وی نمی‌تواند از طریق معاوضه یا بخشش در بدن خود تصرفی کند که ناقل ملکیت باشد ... انسان ملکیت تصرف در تن خود یا دیگری ندارد و چون این ملکیت را ندارد، نمی‌تواند به دیگری اجازه قطع عضوی از

۱- همان، ص۳۴۴.

اعضای خود را چه به عنوان هبه و چه به عنوان بیع بدهد.»[1] کسان دیگری به کمک همین دلیل به حرمت پیوند کلیه و دیگر اعضای بدن رسیده‌اند.

اگر این مبنا را بپذیریم تنها در این حد متوقف نخواهیم ماند و باید بسیاری از اعمال رایج و متداول در مورد جسم را نیز مشمول حرمت بدانیم، از پیوند کلیه گرفته تا بسیاری از جراحی‌های پلاستیک.

۹- اگر این دلیل با همه لوازم آن پذیرفته شود، آن‌گاه شاهد یک تناقض درونی در میان مخالفان شبیه‌سازی انسانی که به دلیل فوق استناد می‌کنند خواهیم بود. برای مثال آنان از سویی به عدم ملکیت بر جسد برای تحریم شبیه‌سازی انسانی استناد می‌کنند، اما در مجامع فقهیْ پیوند و کشت عضو را مجاز می‌شمارند، حال آن که شاخص‌ترین و آشکارترین مصداق تصرف در جسد، پیوند کلیه است، نه شبیه‌سازی انسانی. ششمین سمینار فقهی پزشکی وابسته به سازمان اسلامی علوم پزشکی که در ۲۳-۲۶ ربیع الاول سال ۱۴۱۰ق. (۲۳-۲۶ اکتبر ۱۹۸۹م.) در کویت برگزار شد، در بیانیه پایانی خود مسئله نقل عضو را به بحث گذاشت و نقل اعضایی چون پوست را که ترمیم پذیرند مجاز شمرد. همچنین استفاده از اعضایی چون قرنیه چشم را که از شخص بر اثر بیماری جدا شده است، مجاز دانست. این جواز نقل عضو شخص متوفی مشروط به اجازه وراث او را نیز در بر می‌گرفت.[2]

شیخ جاد الحق علی جاد الحق، شیخ الازهر، (متوفای ۱۹۹۷م.) به استناد آزادی و اختیار انسان نقل عضو را در صورتی که زیان قطعی و جدی برای او در بر نداشته باشد و هدف از این کار تجارت نباشد، مجاز

۱- همان، ص۳۴۵.

۲- العوضی، *رؤیه اسلامیة لزراعة بعض الاعضاء البشریة*، صص۶۴۵ -۶۴۶

شمرد و این آزادی را در حدودی دانست که مشمول ﴿**وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾ [بقره، ۱۹۵] نشود.[۱] کمیته فتوی در وزارت اوقاف کویت، هیئت کبار العلماء عربستان، کمیته افتاء وابسته به مجلس اسلامی الجزایر، کمیته فتوی در اردن و مجمع فقهی وابسته به رابطه العالم الاسلامی، این کار را جایز شمردند و مجمع فقه اسلامی، نقل عضو ترمیم شونده مانند پوست را مجاز شمرد، اما از صدور حکم درباره‌ی اعضایی مانند کلیه خودداری نموده بحث از آن را مفتوح گذاشت و اعلام نمود که: «فهو محل بحث و نظر.»[۲] سخن کوتاه، پیوند و نقل اعضا را کسان بسیاری مجاز شمرده‌اند. از این‌رو در این جا یا باید از حکم به حرمت شبیه‌سازی انسانی به استناد دلیل فوق و مسأله‌ی عدم ملکیت جسد دست شست یا آن که در مورد پیوند اعضا نیز حکم به حرمت داد.

۱۰- سرانجام آن که چه کسی گفته است که شبیه‌سازی انسانی تصرف در جسد است. گرفتن یک سلول پوست و خارج کردن هسته‌ی آن، عرفاً تصرف در جسد محسوب نمی‌شود. انسان دارای چندین میلیارد سلول است و همواره این سلول‌ها تجدید و تبدیل می‌شوند. در نتیجه برگرفتن سلولی از هر نقطه‌ی بدن معمولاً تصرف قلمداد نمی‌شود. امروزه برای بسیاری از آزمایش‌های تشخیصی نمونه‌برداری می‌شود. این نمونه‌ها خود چیزی جز مجموعه‌ای از سلول‌ها نیستند، با این حال عموم مردم به این کار تصرف در جسد نمی‌گویند. تحقق تصرف منوط به تشخیص عرف است. برداشتن یا گذاشتن عضوی در بدن تصرف است، اما پانسمان کردن یا نمونه برداری تصرف به شمار نمی‌رود. در نتیجه دلیل عدم ملکیت جسد در مقدمات خود مشکل دارد و به فرض درستی آن مقدمات، انطباق آن بر مسأله شبیه‌سازی انسانی جای درنگ و انکار دارد.

۱- جمعه بکرو، همان، ص ۲۹۰.

۲- همان، ص۲۹۷.

پنج. نابودی جنین‌های ناخواسته

این دلیل می‌تواند جدی‌ترین دلیل اخلاقی بر ضد شبیه‌سازی انسانی به شمار رود، اما به دو شرط: یکی آن‌که واقعاً روشن شود که در عملیات شبیه‌سازی انسانی لزوماً نیازمند بارورسازی چندین تخمک اضافی و سپس نابودی آن‌ها هستیم و دوم آن‌که نابود کردن جنین‌های اضافی قتل نفس است. حال به تحلیل این دو نکته بپردازیم.

۱- در شرائط فعلی به گونه‌ای رسمی اقدامی برای شبیه‌سازی انسانی صورت نمی‌گیرد و منطقاً نمی‌توان دانست که واقعاً برای این کار لازم است که تخمک‌های اضافی بارور و سپس نابود شود یا خیر. از این‌رو سلباً و ایجاباً نمی‌توان در این باره سخن گفت. البته این مسأله به گونه‌ی دیگری قابل بیان است و آن این‌که بگوییم همان طور که در شبیه‌سازی دالی مشاهده کردیم، از میان ۲۷۷ آزمایش تنها یک آزمایش موفق شد. در نتیجه می‌توان همین احتمال را درباره جنین انسانی داد. ویلموت خود در این مورد استدلالی دارد که قابل توجه است. ویلموت و همکارانش از طریق آزمایش‌های متعددی موفق شدند تا دالی را شبیه‌سازی کنند. برای این‌که دست به شبیه‌سازی انسانی بزنیم، ناگزیریم که نخست از موفقیت‌آمیز بودن این عمل مطمین شویم، اطمینان از این کار هنگامی حاصل می‌شود که دست به آزمایش‌هایی بر انسان بزنیم. این جاست که دور پیش می‌آید. تنها راه برون رفتن از این سیکل بسته آن است که همان مسیری که برای شبیه‌سازی دالی در پیش گرفتیم دنبال کنیم و آن‌گاه از طریق آزمایش و خطا به نتیجه مطلوب برسیم و این کار یعنی استفاده از جنین انسانی که از نظر ویلموت عملی است غیر اخلاقی.

۲- حال جای این پرسش است که به فرض که در شبیه‌سازی انسانی ناگزیر از نابودی جنین‌های ناخواسته باشیم، آیا این کار غیر اخلاقی

است؟ پاسخ کلی از سوی مخالفان شبیه‌سازی انسانی در میان مسلمانان اهل سنت مثبت است. از نظر آنان جنین انسان است و قتل او قتل نفس محترمه است. اما به نظر می‌رسد که این ادعا با مبانی نظری برخی از اهل سنت ناسازگار است و اگر این گزاره را بپذیرند در عمل با فتواهای دیگر آنان تعارض دارد. به تعبیر دیگر در این جا دو نقد متوجه این ادعا می‌شود. یکی این‌که کسانی جنین را انسان نمی‌شمارند و دیگر آن‌که آنان در جایی مشابهِ مورد شبیه‌سازی انسانی، فتوا به جواز قتل جنین داده‌اند.

۳- در مورد هویت و شخصیت جنین، در میان اهل سنّت اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. بر خلاف آموزه‌های رسمی آیین کاتولیک که قاطعانه سقط جنین را در هر مرحله از حیاتش محکوم می‌کند و بر این باور است که این کار قتل نفس است و جنین دارای شخصیت کامل انسانی است،[1] در میان اهل سنّت کسانی بوده و هستند که سقط جنین را تا مراحلی مجاز می‌شمارند. از این‌رو لازم است که این بحث را با کمی تفصیل روشن‌تر کنیم. از نظر عالمان اهل سنّت حکم سقط جنین قبل از چهار ماهگی با بعد از آن متفاوت است. معمول آن است که گفته می‌شود جنین تا چهار ماهگی سه مرحله چهل روزه را می‌پیماید؛ نخست نطفه است، سپس علقه و آن‌گاه مضغه. غالب فقها به استناد حدیثی که از رسول خدا روایت شده است، [مسلم، *صحیح مسلم*، ج۸، ص۴۴] چهار ماهگی را آستانه حلول روح در جنین می‌دانند. در نتیجه حکم سقط قبل از چهار ماهگی با بعد از آن تفاوت دارد. در حالی که گونه‌ای اجماع بر حرمت سقط جنین بعد از چهار ماهگی وجود دارد، برخی از مذاهب اهل سنّت سقط جنین را قبل از این مدت به طور مشروط و گاه مطلق

۱- اسلامی، *شبیه سازی در آیین کاتولیک*.

مجاز می‌شمارند.[1] می‌توان آرای فقهای اهل سنّت را درباره‌ی سقط جنین به این شکل دسته‌بندی نمود: ۱. حرمت مطلق در همه موارد و مراحل، ۲. حرمت مطلق پس از چهار ماهگی، ۳. جواز مشروط قبل از چهار ماهگی، ۴. جواز مشروط پس از چهار ماهگی.

در بیانیه نهایی کنفرانس رباط- که در سال ۱۹۷۱ تشکیل شد، جمع‌بندی زیر به چشم می‌خورد: «در باب سقط جنین... کنفرانس آرای فقهای مسلمان را بررسی کرد و روشن شد که این کار پس از ماه چهارم حرام است، مگر بر اثر ضرورتی شدید در جهت حفظ جان مادر. اما قبل از آن علی رغم وجود آرای فقهی متعدد، نظر درست متوجه به منع آن در هریک از مراحل بارداری است، جز بر اثر ضرورتی نهایی و شخصی برای حفظ جان مادر.»[2] با توجه به تنوع رأی در این زمینه قاطعانه نمی‌توان فتوا به حرمت سقط جنین و قتل نفس قبل از چهارماهگی داد.[3]

بنابراین از نظر عده‌ای از فقهای اهل سنت، سقط جنین قبل از چهار ماهگی جایز است، حال با این مبانی متنوع فقهی چگونه در مسئله شبیه‌سازی انسانی نابودی جنین را غیر اخلاقی و حرام می‌توان شمرد. از این‌رو، تنها کسانی می‌توانند از این دلیل بر ضد شبیه‌سازی انسانی استفاده کنند که سقط جنین را در شرایط عادی تا قبل از چهارماهگی نیز حرام بدانند. اما فقیهی که طبق مبنای فقهی سقط جنین را تا قبل از چهارماهگی مجاز یا مکروه می‌شمارد، نمی‌تواند به استناد دلیل فوق شبیه سازی انسانی را محکوم کند، به ویژه آن که اگر هم در شبیه‌سازی

۱- شومان، *اجهاض الحمل و ما یترتب علیه من احکام فی الشریعة الاسلامیة*،ص۵۱؛ نعیم یاسین، "*احکام اجهاض الحمل*"، *مجلة الشریعة*، ص۲۵۴ و *موسوعة الفقه الاسلامی*، ج۳، ص ۱۶۱.

۲- ادریس، *الجهاض من منظور اسلامی*، *مجلة المحکمة*، ۳۸۲.

۳- اسلامی، «*سقط جنین از منظر اخلاق، فقه و قانون*»، *پیام زن*، شماره ۱۵۵، ص۲۲۴.

انسانی قتل جنین اضافی صورت گیرد، جنین‌های اضافی تا حداکثر دو هفته نگهداری می‌شوند و پس از آن باید نابود شوند. این از مبنای فقهی مسئله.

۴- از مسأله‌ی فوق که بگذریم و فرض کنیم که در این باره میان اهل سنت در باره شخصیت انسانی جنین اتفاق نظر است، آن‌گاه لازم می‌آید تا حکم به شخصیت انسانی جنین در همه موارد داده شود و این کاری است که در مورد تخمک‌های بارور شده اضافی در لقاح برون رحمی رعایت نشده است. در لقاح برون رحمی برای اطمینان از نتیجه کار، به جای یک تخمک گاه تا چهل تخمک بارور می‌شود. آن‌گاه سه تا پنج تخمک در رحم کاشته شده و دیگر تخمک‌ها منجمد می‌شود تا نتیجه بارداری معلوم شود. اگر این بارداری موفق بود و تخمک‌ها به حیات طبیعی خود در رحم ادامه دادند، آن‌گاه از میان این تخمک‌ها تنها یکی انتخاب و باقی نابود می‌گردد. اگر هم تخمک درون رحم ادامه حیات نداد، در آن صورت از تخمک‌های بارور باقی مانده برای تکرار این عمل بهره می‌برند. در این جا این سؤال پیش کشیده می‌شود که سرنوشت تخمک‌های اضافی چیست و آیا از بین بردن آن‌ها نوعی قتل نفس محسوب نمی‌شود و آیا آن‌ها شخصیت انسانی ندارند. این مسئله در ششمین سمینار فقهی- پزشکی وابسته به سازمان اسلامی علوم پزشکی طرح شد. این سمینار با ارائه توصیه‌هایی در این باره به کار خود پایان داد. در این توصیه‌نامه آمده است که نخست باید کوشش شود که تخمک‌های اضافی بارور نشود و به همان مقدار مورد نیاز بسنده شود. با این حال اگر تخمک‌های اضافی بارور شد، به نظر اکثریت اعضای سمینار: «تخمک‌های بارور شده اضافی، پیش از غرس در رحم هیچ نوع

حرمت و احترامی ندارند، از این‌رو به هر وسیله‌ای می‌توان آن‌ها را نابود ساخت.»[1]

در نتیجه طبق نظر اکثر اعضای این سمینار، که مقدّمه‌ی کنفرانس مجمع الفقه الاسلامی به شمار می‌رفت، تخمک بارور شده اضافی تا هنگامی که درون رحم کاشته نشده است، هیچ نوع شخصیت انسانی ندارد. توصیه‌های سازمان اسلامی علوم طبی نیز درباره آغاز حیات جنین تأکید می‌کند که احترام به جنین مشروط به استقرار نطفه در رحم است.[2] البته در برابر نظر اکثریت، کسانی بودند که این نوع تخمک‌ها را نیز دارای شخصیت انسانی می‌دانستند و نظر معتدل‌تری در این میان داشتند. از نظر آنان: «این تخمک بارور شده، نخستین مرحله انسانیت که خداوند متعال کرامتش بخشیده است، به شمار می‌رود.»[3] از این‌رو از میان سه گزینه، یعنی نابود ساختن آن، استفاده از آن در آزمایش علمی یا رها کردنش تا این که خود بمیرد، گزینه اخیر، حرمت کمتری دارد، زیرا در آن «عدوانی ایجابی بر زندگی نیست.» مجمع الفقه الاسلامی نیز در ششمین کنفرانس خود که ۱۷-۲۳ شعبان سال ۱۴۱۰ق. (۱۴-۲۰ مارس، ۱۹۹۰م.) در جدّه برگزار شد، به استناد مباحث و نتایج سمینار فوق و با اشاره به آن در بیانیه نهایی خود درباره تخمک‌های بارور شده اضافی دو حکم را مقرر داشت: نخست تلاش در جهت آن که تخمک‌های اضافی بارور نشوند و دیگر آن‌که: «به هر صورتی که تخمک بارور شده اضافی به شکل گرفت، می‌توان آن‌ها را بدون رسیدگی پزشکی رها کرد تا حیات آن تخمک‌های اضافی به گونه‌ای طبیعی به پایان برسد.»[4]

۱- العوضی، *رؤیه اسلامیة لزراعة الاعضاء*، ص۶۴۷.

۲-السعدی، *الاستنساخ بین العلم و الفقه*، ص۴۷۸.

۳- العوضی، *رؤیه اسلامیة لزراعة الاعضاء*، همان.

۴- همان، ص۶۵۷.

در ایـن جـا مجمـع فقـه میـان فعـل ایجـابی کشـتن و از بـین بـردن تخمـک‌هـای اضـافی و رهـا کـردن آن‌هـا تـا خـود از بـین بـرود، تفـاوت گذاشت و شـق اخیـر را مجـاز دانسـت. امـا بـا کمـی تأمـل مـی‌تـوان ایـن دو را یکـی شـمرد، هرچنـد یکـی را مـی‌تـوان تحـت عنـوان مباشـر و دیگـری را بـه عنـوان سـبب طبقـه‌بنـدی نمـود. اگـر کسـی کـودکی را خفـه کنـد، اقـدام بـه قتـل او کـرده اسـت و مباشـر در قتـل او اسـت. امـا اگـر کسـی کـودکی را در خانـه‌ای زنـدانی کنـد و آب و غـذا را از او بـازدارد تـا او بمیـرد، سـبب قتـل او بـه شـمار مـی‌رود. ایـن دو حالـت اگـر هـم بـه فـرض از نظـر حقـوقی تفـاوتی داشـته باشـند، حکـم اخلاقـی آن‌هـا یکـی اسـت. از نظـر اخلاقـی تفـاوتی نمـی‌کنـد کـه مـا تخمکـی را بـارور کنـیم و سـپس آن را از بـین ببـریم، یـا آن را در جـایی قـرار دهـیم و از رسـیدگی‌هـای معمـول در نگهـداری تخمـک‌هـای بـارور شـده، محـروم سـازیم تـا خـود بـه "گـونـه‌ای طبیعـی" از بین برود. بنـابراین بـه نظـر مـی‌رسـد کـه ایـن دو حالـت تفـاوتی مـاهوی بـا هـم ندارنـد. حـال بـه هـر دلیلـی کـه مجمـع الفقـه الاسـلامی بـه ایـن نتیجـه رسـیده است، جای این پرسـش اسـت کـه چـرا شـبیه‌سـازی انسـانی بـه دلیـل آن‌کـه بـه کشـتن تخمـک‌هـای بـارور شـده اضـافی مـی‌انجامـد، اخلاقـاً نادرسـت اسـت، امـا لقـاح بـرون رحمـی بـا ایـن‌کـه همـان نتیجـه را در بـر دارد، اخلاقـاً و شـرعاً مباح و مشـروع قلمـداد مـی‌گـردد. اگـر مسـأله‌ی قتـل جنـین اضـافی اسـت کـه در هـر دو مـورد وجـود دارد. اگـر هـم تخمـک قبـل از غـرس در رحـم حرمتـی نـدارد، کـه ایـن مسـأله میـان هـر دو تکنیـک مشـترک اسـت. ایـن جاست که به نظر مـی‌رسـد وجهـی بـرای مجـاز شـمردن لقـاح بـرون رحمـی و تحـریم شـبیه‌سـازی انسـانی دیـده نمـی‌شـود. در نتیجـه مـی‌تـوان گفـت کـه اسـتناد بـه دلیـل فـوق بـه تعـارض در مـوارد مشـابه انجامیـده اسـت، حـال کـه طبق اصل و قاعـده‌ی شـناخته شـده‌ی اهـل سـنّت «حکـم الامثـال فیمـا یجـوز و فیما لا یجوز واحد.»

۵- شورای اروپایی افتاء و تحقیق، به پیرویی از مجمع الفقه الاسلامی، شبیه‌سازی انسانی را تحریم نموده است، اما در پایان استفتایی که از آن شده است، استفاده از تکنولوژی شبیه‌سازی را در عرصه درمانی و به اصطلاح شبیه‌سازی درمانی را مجاز شمرده و بهره‌گیری از سلول‌های بنیادی (Stem sells) را برای استفاده عضوی جایز می‌شمارد، اما مشروط بر آن‌که جنینی که از این طریق شکل گرفته است، قبل از چهل روزگی نابود گردد و: «ان لایؤدی ذلك الی اتلاف جنین بلغ اربعین یوماً»[1] در این جا این شورا شبیه‌سازی درمانی را مشروع قلمداد ساخته است. حال آن‌که ماهیت این کار با شبیه‌سازی انسانی تفاوتی ندارد. در این جا پس از آن‌که جنین مورد نظر از طریق شبیه‌سازی انسانی شکل گرفت، پیش از آن‌که به چهل روزگی برسد، عضو مورد نیاز از او برای پیوند زدن به بیمار مورد نظر برداشته و خود جنین تلف می‌شود. انجام این نوع تحقیقات بر روی جنین تا چهارده روزگی در انگلستان مجاز شمرده شده است، اما شورا در این مورد ارفاق قایل شده و تا چهل روزگی را اجازه داده است. حال چه تفاوتی است بین کشتن جنین در شبیه‌سازی انسانی و شبیه‌سازی درمانی؟ این سؤالی است که به احتمال قوی نباید در متون و مکتوبات مخالفان شبیه‌سازی انسانی و موافق شبیه‌سازی درمانی یافت. ماهیت این عمل در هر دو مورد یکی است. هدف ممکن است تفاوت کند، اما عمل یکسان است. از این رو اگر کشتن جنین اضافی خطای اخلاقی باشد، این کار در شبیه‌سازی درمانی نیز وجود دارد، اگر هم جنین تا چهل روزگی دارای شخصیت انسانی نیست، می‌توان شبیه‌سازی انسانی را مجاز شمرد، مشروط به آن‌که جنین‌های اضافی پیش از چهل روزگی نابود شوند. اما این مسأله با ابهام به همین صورت رها شده است.

از این‌رو یا باید از دلیل فوق دست کشید و از آن برای نفی

۱- المجلس الاروبی للافتاء و البحوث، حکم الاستنساخ.

شبیه‌سازی انسانی بهره نگرفت یا آن‌که به همان دلیل باید لقاح برون رحمی و شبیه‌سازی درمانی را به سبب ضرورت قتل تخمک‌های اضافی غیراخلاقی شمرد و از این دوگانگی در حکم دوری جست. اما مخالفان شبیه‌سازی انسانی هیچ‌یک از این دو راه را نرفته و در دو مورد مشابه، احکامی متفاوت صادر کرده‌اند.

این‌ها دلایل اخلاقی بر ضد شبیه‌سازی انسانی است. به نظر می‌رسد از میان آن‌ها تنها دلیل آخر است که گونه‌ای جدی می‌تواند بر ضد شبیه‌سازی انسانی به کار رود و اتفاقاً یکی از دلایل عمده‌ی مخالفت کلیسای کاتولیک، با شبیه‌سازی انسانی همین است. واقع آن است که این دلیلی است بسیار جدی و به سادگی نمی‌توان از آن گذشت. اما استدلال به آن متوقف بر روشن ساختن دو مسأله است. یکی اتخاذ مبنا در این‌که آیا جنین انسانی دارای شخصیت کامل انسانی است و دیگر تلاش برای پرهیز از برخورد دوگانه با این مسأله در موارد مختلف و دوری از تناقض در صدور حکم.

منابع

۱. ادریس، عبد الفتاح محمود، «الاجهاض من منظور اسلامی»، *مجلة الحکمه*، شماره ۱۳، ۱۴۱۸ق.

۲. اسلامی، سید حسن، *دروغ مصلحت‌آمیز: بحثی در مفهوم و گستره‌ی آن*، قم: مؤسسه‌ی پژوهشی حوزه و دانشگاه و مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲ش.

۳. اسلامی، سید حسن، *سقط جنین از منظر اخلاق، فقه و قانون*، *پیام زن*، ویژه‌نامه‌ی زن درجمهوری اسلامی ایران، دفتر یکم، شماره ۱۵۵، بهمن ۱۳۸۳ش.

۴. اسلامی، سید حسن، «شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه شیعه»؛ بررسی چهار دیدگاه، *فقه؛ کاوشی نو در فقه اسلامی*، شماره ۴۴، تابستان ۱۳۸۴ش.

۵. اسلامی، سید حسن، «شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه فقه اهل سنّت»، *فقه؛ کاوشی نو در فقه اسلامی*، شماره ۴۵، پاییز ۱۳۸۴ش.

۶. اسلامی، سیدحسن، «شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه کلامی اهل سنّت»، *فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران*، شماره ۲، بهار ۱۳۸۴ش.

۷. اسلامی، سیدحسن، «شبیه‌سازی در آیین کاتولیک»، *هفت آسمان*، شماره ۲۷، پاییز ۱۳۸۴ش.

۸. *اعلامیه بین‌المللی داده‌های ژنتیک انسانی*، سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد "یونسکو" (این اعلامیه با اکثریت آرا در تاریخ ۱۶ اکتبر ۲۰۰۳ به تصویب سی و دومین کنفرانس عمومی یونسکو رسیده است.)

۹. برزنجی، منذر طیب و شاکر غنی العادلی، *عملیات اطفال الانابیب و الاستنساخ البشری فی منظور الشریعة الاسلامیة*، بیروت: مؤسّسة الرساله، ۱۴۲۳ق.

۱۰. بنس، جریجوری ای، *من یخاف الاستنساخ البشری*، ترجمه: مستجیر، احمد و نصر، فاطمه، قاهره، ۱۹۹۹م.

۱۱. الترکی، عبدالمحسن، *رساله من رابطة العالم الاسلامی فی مکة المکرمه بشأن عملیات الاستنساخ البشری*، ۱۵\۲\۲۰۰۳، موجود در پایگاه اسلام اونلاین به آدرس:slamonline.net

۱۲. جمعه بکرو، کمال‌الدّین، *حکم الانتفاع بالاعضاء البشریه و الحیوانیه*: دراسة مقارنة فی الفقه الاسلامی مقارنةً بالتشریعات الیهودیه و النصرانیه، بیروت: دارالخیر، ۲۰۰۱م.

۱۳. *حکم الاستنساخ، المجلس الاروبی للافتاء و البحوث*، ۲۴\اکتبر\ ۲۰۰۴م.، قابل دسترسی در سایت این شورا به آدرس: ecfr.org.

۱۴. حمیش، عبدالحق، *قضایا فقیه معاصرة، الشارقة، جامعة الشارقة*، ۲۰۰۴م.

۱۵. خراسانی، آخوند محمد کاظم، *کفایة الاصول*، قم: مؤسّسه‌ی آل البیت الاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.

۱۶. الدمرداش، صبری، *الاستنساخ قنبله العصر، الریاض*، مکتبه العبیکان، ۱۹۹۷م.

۱۷. السعدی، داود سلیمان، *الاستنساخ بین العلم و الفقه*، بیروت: دارالحرف العربی، ۲۰۰۲م.

۱۸. شوکانی، محمدعلی بن محمد، *ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول*، تحقیق: محمد اسماعیل، دکتر شعبان، قاهرة: دارالسلام، ۱۹۹۸م.

۱۹. شومان، عباس، *اجهاض الحمل و ما یترتب علیه من احکام فی الشریعه الاسلامیه*، قاهرة: الدار الثقافیه للنشر، ۱۴۱۹ق.
۲۰. عاملی، محمد بن حسن حرّ، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسایل الشریعه*، قم: مؤسسه‌ی آل البیت الاحیاء التراث، ۱۴۱۲ق.
۲۱. عباسی، محمود، *مجموعه کدهای اخلاق پزشکی*، تهران: حقوقی، ۱۳۸۳ش.
۲۲. عوده الله، ریاض احمد، *الاستنساخ فی میزان الاسلام*، اردن: عمان، داراسامه، ۲۰۰۳م.
۲۳. العوضی، عبدالرحمن عبد الله و احمد رجایی الجندی [اشراف و تقدیم]، *رؤیه اسلامیة لزراعة بعض الاعضاء* البشریه: ثبت کامل لاعمال ندوة رؤیة اسلامیة لزراعة الاعضاء البشریه المنعقدة بتاریخ ۲۳ ربیع الاول ۱۴۱۰ق، کویت، المنظمه الاسلامیه للعلوم الطبیه، ۱۹۹۴م.
۲۴. العوضی، عبدالرحمن عبد الله [اشراف و تقدیم]، *رؤیة اسلامیة لبعض المشکلات الطبیة المعاصرة*: ثبت کامل لاعمال ندوة رؤیة اسلامیة لبعض المشکلات الطبیة المعاصرة المنعقدة فی الدار البیضاء به تاریخ ۸-۱۱ صفر ۱۴۱۸ق، الجزء الثانی: الاسنستاخ، کویت، المنظمه الاسلامیة للعلوم الطبیة، ۱۹۹۹م.
۲۵. غنیم، *الاستنساخ و الانجاب بین تجریب العلماء و تشریع السماء*، کارم السید غنیم، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۹۸.
۲۶. فضل الله، محمدحسین [و دیگران]، *الاستنساخ: جدل العلم و الدین و الاخلاق*، اشراف هانی رزق، اعداد و تحریر: علوانی، عبدالواحد، دمشق: دارالفکر، ۱۹۹۷.
۲۷. قرضاوی، یوسف عبدالله، *الاستنساخ بین العلم و الدین: ما حکم الاستنساخ فی الاسلام*، قابل دسترسی در پایگاه اسلام اونلاین نت، به

آدرس: islamonline.net.
۲۸. قرضاوی، یوسف، *الاستنساخ بین العلم و الدین*، قابل دسترسی در پایگاه: islamonline.net.
۲۹. کاشف الغطاء، آیت الله محمدحسین، *تحریر المجله*، تحقیق: محمد ساعدی، قم: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة، ۱۴۲۲ق.
۳۰. گیدنز، آنتونی، *جامعه‌شناسی*، ترجمه: صبوری، منوچهر، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳ش.
۳۱. *مجله مجمع الفقه الاسلامی*، الدورة العاشرة، العدد العاشر، الجزء الثالث، المملکه العربیة السعودیة، ۱۴۱۸ق.
۳۲. المرکز الاستشاری للدراسات و التوثیق، *الاستنساخ الجینی: اخلاق علم الاحیاء*، بیروت: آذار، ۱۹۹۷م.
۳۳. *مرکز الدراسات و الابحاث الاسلامیة- المسیحیة، الاستنساخ بین الاسلام و المسیحیة*: مقالات و ابحاث و مقابلات لکبار رجال‌الدین و المفکرین و الباحثین من مختلف الادیان و المذاهب، بیروت: دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۹.
۳۴. مسلم بن حجاج نیشابوری، *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر.
۳۵. مصباح، عبدالهادی، *الاستنساخ بین العلم و الدین*، قاهره: الدار المصریه اللبنانیه، ۲۰۰۲م.
۳۶. *موسوعة الفقه الاسلامی*، مصر: المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة.
۳۷. یاسین، محمدنعیم، «احکام الاجهاض»، *مجلة الشریعة*، کویت، سال ۶، ۱۴۰۹ق.
۳۸. King, Christopher, Medical Ethics, in Microsoft Encarta Encyclopedia, ۲۰۰۳.
۳۹. Becker, Lawrence C. & Charlotte B. Becker, Encyclopedia of Ethics, New York, Routledge, ۲۰۰۱.

۴۰. Garrett, Thomas M. Harold W. Baillie, Rosellen M. Garrett, Health Care Ethics: principles& problems, New Jersey, Prentice Hall, ۱۹۹۳

۴۱. principles in Bioethics, The Nathanaiel Centre The New Zealand Catolic Bioethics Cetre. Available at: Nathaniel.org.nz.

۴۲. Colman, Andrew, M. A dictionary of psychology, Oxford, Oxford University Press, ۲۰۰۱.

فصلنامه‌ی علمی تخصصی اخلاق
س۱، ش۲، تابستان ۱۳۹۰
صفحات ۱۲۲ ـ ۱۰۹

FASLNAMEH-YE AKHLAGH
AN ETHICS QUARTERLY
VOL۱, SUMMER ۲۰۱۱, NO.۲

مفاهیم دینی- اخلاقی سازمان‌یافته در قرآن

اعظم پرچم*

چکیده

پژوهش در مفاهیم دینی- اخلاقی در قرآن، راه‌های مختلفی دارد؛ نظیر: علم کلام و الهیات یا فقه اسلامی. راه علمی دیگر آن است که مفاهیم را از زبان قرآن بیان داشت؛ یعنی روش تجزیه و تحلیل زبان‌شناسانه که بر مفاهیم و واژگان قرآنی اعمال می‌شود. در این دیدگاه، به ساخت معانی واژه‌های ارزشی در قرآن در زمینه‌ی اخلاق و رفتار توجه می‌شود که هر کدام از واژگان، میدان‌های معنی‌شناسی مختلفی دارند که مبیّن و تکمیل‌کننده‌ی معنای یکدیگرند و با یکدیگر، جهان‌بینی و تفکر قرآن را روشن می‌سازند.

در این روش، ارتباط واژگان، ارتباط الفبایی نیست و دستگاه قرآنی عبارت است از میدان‌های مختلف معنی‌شناسی که با یکدیگر مرتبطند و در بافت‌ها و سیاق‌های مختلف قرآن بطن قرآنی را آشکار می‌سازند.

*. استادیار دانشگاه اصفهان. a.parcham@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳/ ۰۲ / ۱۳۹۰ تاریخ تأیید: ۱۰ / ۰۴ / ۱۳۹۰

واژه‌های کلیدی

اخلاق، اسلام، ایمان، معنی‌شناسی.

مقدّمه

اصطلاحات «اخلاقی- دینی» دارای نظام خاصی است که جزیی از سیستم و نظام بزرگ‌تر معنایی زبان مورد بحث به شمار می‌رود. پژوهشگر می‌تواند با بررسی تحلیلی واژه‌های عمده و اصلی «اخلاقی- دینی» به شناخت بنیادی آن نظامی دست یابد که همه‌ی مواردی که متضمن حکم و قضاوت اخلاقی هستند، قبل از عملی شدن در سطح جامعه، از صافی آن بگذرند.

پژوهشگر باید همه‌ی موارد کاربرد حقیقی اصطلاحات «اخلاقی- دینی» را مورد بررسی قرار دهد.

هم‌چنین بافت‌های زبانی و موقعیتی را دقیقا تجزیه و تحلیل کند، یعنی تحقیقات وسیع در زمینه‌های فقه اللغه، شأن نزول آیات و تناسب کلمات و آیات و بافت‌های قرآنی و مراجعه به تفاسیر معتبر داشته باشد تا بتواند واژه‌های مربوط به ارزشیابی اخلاقی را با همان فرایند زبان‌شناسانه مورد تحلیل قرار دهد، زیرا از دیدگاه زبان‌شناسان، زبان صرفاً وسیله‌ای برای سخن گفتن نیست بلکه وسیله‌ای است برای تصور کردن و تفسیر کردن جهان، و معنی‌شناسی قرآنی یعنی تحقیق و مطالعه‌ای تحلیلی درباره‌ی کلمات کلیدی قرآن به منظور شناخت جهان‌بینی آن.

زبان‌شناسی اخلاقی

اسلام که در قرن هفتم میلادی از عربستان برخاست، بدون تردید، یکی از ریشه‌ای‌ترین اصطلاحات دینی بود و قرآن که نخستین سند این

نهضت است با اصطلاحاتی کاملاً ملموس بیان می‌کند که چگونه در آن دوران، ارزش‌ها و هنجارها را تغییر داد.

در عصر جاهلیت که دوران شرک و بت‌پرستی بود، آداب و اندیشه‌هایی در ارتباط با عقاید بت‌پرستی در میان اعراب رواج داشت. اسلام برخی از این آداب را مردود دانست و برخی را با تغییرات و اصلاحاتی، پذیرفت و موفق شد که از آنها اندیشه‌های اخلاقی متعالی بسازد و در ردیف اخلاقیات اسلامی جای دهد. اولین و مهم‌ترین عقیده‌ی بت‌پرستی آن دوران مربوط به «اللّه» بود. اعراب جاهلی «اللّه» را به عنوان خالق جهان، بخشنده‌ی باران، فریادرس به هنگام سختی‌ها، حاکم بر سوگندها و قسم‌ها و رب‌الکعبه می‌دانستند.[1]

قرآن از قول مشرکین نقل می‌کند که علّت بت‌پرستی اعراب به جهت تقرّب جستن به «اللّه» است: ﴿**ما نَعْبُدُهُمْ اِلاّ لِیُقَرِّبُونا اِلَی اللّه زُلْفی**﴾.[2] ادبیات جاهلی شواهد فراوانی در اختیار می‌گذارد که نشان می‌دهد تصور «اللّه» به عنوان خداوندگار مکّه در میان همه‌ی اعراب، حتی در خارج محدوده‌ی مکه، گسترش فراوان داشته است. قرآن نیز، هر جا به نام «اللّه» اشاره می‌کند، هیچ نشانه‌ای از تردید نشان نمی‌دهد که حاکی از آن باشد که کلمه‌ای بیگانه را بر شنوندگان عرضه کرده است. برعکس، از مشرکان می‌خواهد که در اعتقاد به «اللّه» استوارتر باشند و از این‌که منطقا چنین نیستند، آنان را سخت نکوهش می‌کند:

﴿**قُلْ لِمَنِ الأَرْضُ وَ مَنْ فِیها اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَیَقُولُونَ لله أفَلا تَذَکَّرُونَ**﴾.[3]

﴿**قُلْ مَنْ بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْءٍ وَ هُوَ یُجیرُ وَ لایُجارُ عَلَیْهِ اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَیَقُولُونَ لِلّهِ قُلْ فَأنّی تُسْحَرُونَ**﴾.[4]

۱- عنکبوت / ۶۱، ۶۳، ۶۵؛ قریش / ۳؛ فاطر / ۴۰.

۲- زمر / ۳.

۳- مؤمنون / ۸۴ – ۸۵.

۴- مؤمنون / ۸۸-۸۹.

قرآن از دیدن چنین مردمی اظهار تعجب می‌کند که «اللّه» را می‌شناسند و به آن معترفند که استیلای کامل بر هر چیز در سراسر جهان مخصوص اوست و در عین حال چنان‌که شایسته است او را پرستش نمی‌کنند. منطق آنان غیرقابل فهم است، مگر این‌که فرض کنید که آنان جادو زده شده‌اند.

در نظام جاهلی، هستی و نظام آفرینش مدیون خداست، ولی بعد از آن، حلقه‌ی ارتباط خود را با آفریننده‌ی خویش قطع می‌کند و هستی او بر روی زمین، از آن به بعد در دست‌های ارباب دیگر قرار می‌گیرد و سلطه‌ی ظالمانه‌ی این ارباب تا زمان مرگ ادامه پیدا می‌کند. نام این پادشاه ظالم «دهر»، یعنی زمان است:

﴿وَ قالُوا ما هِیَ اِلاّ حَیاتُنَا الدُّنْیا نَمُوتُ وَ نَحْیی وَ ما یُهْلِکُنا اِلاَّ الدَّهْرُ﴾[1]

در ادبیات جاهلی نام‌های گوناگون «دهر» همراه با سلطه و اقتدار آن آمده است: «عوض»، «زمان»، «عصر»، «ایّام». و فعالیت مخرّب آن با عده‌ای از نام‌های خاص نامیده می‌شود: «صروف الدهر»، «حدثان الدهر»، «حوادث»، «ریب الدهر». در نظام جدید اسلامی نیز اللّه به عنوان آفریننده، نقطه‌ی عزیمت هستی آدمی است. همه‌ی کارهای بشری، حتی کوچک‌ترین و ظاهراً کم اهمیت‌ترین جزییات زندگی، در زیر نظارت عالی انحصاری خدا قرار دارد و مهم‌ترین نکته در این باره آن است که این خدا، به گفته‌ی قرآن، خدای عادل است و هرگز به احدی ظلم نمی‌کند و دیگر از دهر و کارهای اسرارآمیز دهر خبری نیست؛ و این اللّه است که مرگ همه‌ی افراد را مقدّر و اندازه‌گیری کرده است و آن را با لفظ «اجل» بیان داشته است.

از دیدگاه اسلامی، جهان محضر خداست و این ناشی از این حقیقت

۱- جاثیه / ۲۴.

است که جهان‌بینی قرآن اساساً یک جهان‌بینی «خدا مرکزی» است.

در این جهان‌بینی همه چیز بر محور ذات باری تعالی می‌گردد؛ خداوند همه جا هست و هیچ چیز از دانش و بینش او مخفی نیست. از نظر معناشناسی، مفهوم این سخن آن است که هیچ مفهوم عمده‌ای در قرآن جدا از مفهوم خدا وجود ندارد و در قلمرو اخلاقیات انسانی نیز هریک از مفاهیم کلیدی آن بازتابی ضعیف و رنگ باخته و یا تقلیدی ناقص از طبیعت ذات باری تعالی است و یا به واکنش خاصی که از اعمال الهی ناشی می‌شود، اشاره دارد.[1]

قرآن این واژه‌ها را در یک شبکه‌ی تصوری تازه که تا آن زمان ناشناخته بود جای داد و همین جابه جا کردن تصورات و تغییر وضع اساسی و نظم تازه بخشیدن به ارزش‌های اخلاقی و دینی که از آن نتیجه شد، به صورت عمده و اساسی انقلابی ریشه‌دار در طرز نگرش و دریافت اعراب نسبت به جهان و وجود بشری پدید آورد.

نظام اسلامیِ مبتنی بر یکتاپرستی این حقیقت را بیان داشت که هر آنچه پیرامون آدمی است، فقط نمودهای طبیعی نیست بلکه آیات و نشانه های خداست و سزاوار است که انسان در برابر آنها سپاسگزار باشد. قرآن پیوسته تأکید می‌کند که همه‌ی چیزهای نیکو در این دنیا، بخشش‌های الهی است، انسان نیازمند به خداست و بایستی در برابر او شکرگزار باشد. این دید و آگاهی انسان، خود آغاز ایمان و اعتقاد واقعی به اوست و از همین جا واژه‌ی «کفر» که در مقابل واژه‌ی «شکر» بود از معنی اصلی خود انحراف پیدا کرده و به معنی «بی‌باوری» و «بی‌اعتقادی» نزدیک شد و مقابل ایمان قرار گرفت و اسم فاعل آن «کافر»، در این تطوّر معنا، معنای «غیر مؤمن» را پیدا کرد که در طول

۱- ایزوتسو، *ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی*، ص۱۹.

تـاریخ در اندیشـه‌هـای کلامـی سیاسـی نقـش برجسـته‌ای داشـت. بـه همـین ترتیـب، «شـکر» بـه مفهـوم ایمـان نزدیـک شـد و تقریبـا متـرادف آن قـرار گرفـت و در برخـی از آیـات «شـاکرون» بـه معنـای «مؤمنـون» بـه کـار رفـت. از طـرف دیگـر، «أمـن» کـه بـه معنـای «طمأنینـه» و «وثـوق» و ضـد «خـوف» بـود بـه بـاب افعـال رفـت و در معنـای آرامـش واقعـی و اطمینـان عمیـق در ارتباط با «اللّه» به کار رفت: ﴿**اَلا بِذِکْرِ اللّه تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب**﴾.

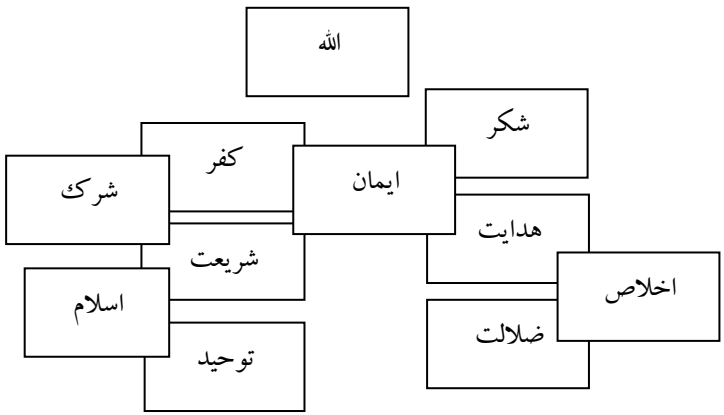
«اللّـه» مرکـز اطمینـان و آرامـش اسـت و ظهـور آن، در حالـت و دیـدگاهی اسـت کـه اختصـاص بـه اللّـه داشـته باشـد. قـرآن بیـان داشـت کـه جـوهر آرامـش در فـرو نشسـتن جنـگ‌هـا نیسـت بلکـه در ذکـر و یـاد الهـی اسـت. قـرآن اطمینـان در عمیـق‌تـرین صـورت‌هـایش را بـا ذکـر الهـی ارتبـاط داده اسـت. در نتیجـه لفـظ «أمـن» در سـاخت جدیـدش (ایمـان)، نسـبت بـه «اللّه» دلالتی جدیـد پیـدا کـرد؛ اطمینـان عمیـق همـراه بـا شـاکر بـودن در برابـر نعمـت‌هـای الهـی، کـه ایـن حالـت، تصـدیق قلبـی و زبـانی را بـه همـراه دارد و عمـل انسـان مـؤمن کاشـف از تصـدیق او اسـت. چنـین حـالتی، شـخص را در برابر خـدا تسـلیم مـی‌کنـد و ایـن، همـان هـدف از بعثـت انبیاسـت کـه بشـر در برابـر ربوبیـت پروردگـار تسـلیم باشـد؛ و اسـلام بـه عنـوان یـک دیـن، از ایـن لحـاظ، دسـتورالعمل آمیختـه بـه انـدرزی بـرای سپاسـگزاری نسـبت بـه کـار اندیشـه‌ای اسـت کـه در اسـاس و بنیـاد و اخلاقیـات و ارزش‌هـا مقابـل هـم هستند. در این جا دیگر «کفر» به معنی ضدّ «شکر» نیست.

در هـر مـورد مـی‌بینـیم کـه چگونـه معنـای کلمـات تحـت تـأثیر کلمـات مجـاور خـود و در نتیجـه‌ی همـین مجـاورت بـا مجموعـه‌ی دسـتگاهی کـه بـه آن تعلق دارنـد، تغییـر مـی‌پـذیرد. همچنـین واژگـان میـان خـود بـه گـروه‌هـای بـزرگ و کوچـک تقسـیم مـی‌شـوند، بـه گونـه‌ای کـه یـک شـبکه‌ی بسـیار پیچیـده و در هـم پیوسـتگی‌هـای تصـوّری از آنهـا فـراهم مـی‌آیـد؛ زیـرا واژگـان یـک سـاختمان تـک لایـه نیسـت، بلکـه تعـدادی واژگـان‌هـای فرعـی

را کـه در عـرض یکـدیگر قـرار گرفتـه‌انـد و مرزهـای متـداخل بـا یکـدیگر دارند، شامل می‌شود.

شـبکه‌ی مفـاهیمی کـه از اصـطلاحات اخلاقـی تشـکیل مـی‌شـود، یکـی از ایــن واژگــان‌هــای فرعــی نســبتا مســتقل اســت کــه خــود بــر تعــدادی از بخش‌هـای نسـبتا مسـتقلی از مفـاهیم کـه هـر کـدام جهـان‌بینـی خـاص خـود را دارند، اشتمال دارد.

پژوهشگر قـرآن بایـد ایـن کوشـش را آغـاز کنـد کـه حـوزه‌هـای تصـوّری عمــده‌ی قــرآن را از یکــدیگر جــدا ســاخته و ســپس درصــدد یــافتن وجــه ارتبـاط و افتـراق آنهـا باشـد و ترکیـب سـاخت درونـی آنهـا را یافتـه و بتوانـد آنهــا را در دســتگاه نظــام قرآنــی ســازمان دهــد بــه گونــه‌ای کــه حــوزه‌ی معنـایی همـدیگر را تکمیـل کننـد. بـه عنـوان مثـال نمـودار واژه‌ی ایمـان در ارتباط با دیگر واژگان را چنین ترسیم می‌کنیم:



از طرف دیگر، در حوزه‌ی مفاهیم قرآن سه مقوله‌ی متفاوت وجود دارد:

مقولــه‌ی اوّل دربــاره‌ی طبیعــت اخلاقــی خداونــد اســت؛ مقولــه‌ی دوم توصـیف بیـنش آدمـی نسـبت بـه خداسـت، و مقولـه‌ی سـوم اصـول و قواعـد رفتاری بین افراد جامعه است.

در اصطلاح قرآنی، از مقوله‌ی اوّل با عنوان «اسماء اللّه» یاد شده؛ صفاتی نظیر رحمان و رحیم و عالم و حکیم. در برابر این اخلاقیات الهی، اخلاقیات انسانی است. مطابق نظر قرآن، از آن جا که خداوند دارای طبیعتی اخلاقی است و انسان خلیفه و جانشین او در روی زمین است و موجودی است که فرشتگان در برابر او سجده کردند، خداوند نیز رفتارش با انسان از طریق اخلاق است. این اهمیت مقام انسان در آفرینش، تعهدی عظیم به وجود می‌آورد که انسان نیز، باید دارای رفتار و واکنشی اخلاقی باشد. واکنش اخلاقی انسان نسبت به خداوند از نظر قرآن، همانا دین است. به عبارت دیگر، واکنش انسان هم دینی است و هم اخلاقی.

خلیفهٔ اللّه بودن انسان یک منصب و سمت اعتباری نیست بلکه به معنای عکس برگردان صفات خداست. نقش انسان در تجلّی هستی به عنوان بازتاب نور خداوند است. او موجودی است که می‌تواند آینه‌ی صفات الهی قرار گیرد. از این‌رو، رفتار و کردار انسان در قالب دین، مطابق با اوامر و نواهی دین است و این تعلیمْ دینی و اخلاقی است.

زندگی اجتماعی افراد به وسیله‌ی مجموعه‌ای از قوانین اخلاقی اداره می‌شود. این قواعد اخلاقی در دوره‌های بعد به صورت نظام گسترده‌ی فقه اسلامی نام یافت. این سه مقوله‌ی ذکر شده کاملاً به هم متصلند و این ناشی از این حقیقت است که هستی تجلّی خداست و جهان محضر خداست؛ یعنی جهان‌بینی قرآن خدا مرکزی است و همه چیز بر محور ذات خدا می‌گردد. از نظر معناشناسی، مفهوم این سخن آن است که همه‌ی مفاهیم در قرآن گرداگرد مفهوم خداست و حوزه‌ی اخلاقیات بشری نیز بازتابی ضعیف و تقلیدی ناقص از طبیعت ذات باری تعالی است.

در مورد گروه سوم، روابط اخلاقی میان اعضای جامعه نیز بازتابی از

صفات خداست؛ اجرای عدالت در جامعه و داشتن صداقت نسبت به همدیگر، از آن روست که خداوند هرگز به کسی ظلم نمی‌کند: ﴿**وَ ما أَنَا بِظَلاّمٍ لِلْعَبِيد**﴾.[1]

عطوفت و مهربانی نسبت به همدیگر مخصوصاً به پدر و مادر از این جهت است که خداوند نیز نسبت به موجودات رحمت دارد و در قرآن بر بخشایندگی فراوان الهی تأکید شده است. این مطلب بیانگر آن است که در نظر قرآن رحمت انسانی تقلید و پیروی از رحمت خداوند است.

در روایات آمده است: «خلق اللّه آدم علی صورته». محی‌الدّین، ضمیر در «صورته» را به خدا بر گردانده است؛ یعنی خدا آدم را بر صورت حق آفریده است. «صورت» در زبان عرفان، حقیقت هر شیء است.[2] و اگر قرار بود خدا در یک صورت مجسّم شود به صورت انسان کامل تجلّی می‌کرد.

جلال الدین مولوی نیز صفات آدمیان را برگرفته از صفات الهی می‌داند:

خلق ما بر صورت خود کرد حق　　وصف ما از وصف او گیرد سبق[3]

صورت حق، از نظر ظاهر و باطن، طبق حدیث مذکور، اعم از ذات و صفات و افعال است و آن صورت کامل است. تجلّی این صورت در انسان به عنوان تجلّی اسمی از اسماء الهی است؛ یعنی تجلّی ناقص از خداوند در بشر. انسان می‌تواند مصداق حیّ، قیوم، علیم و حکیم و تمامی اسماء الهی بشود، زیرا انسان نشانه‌ی حق است و اگر در درون خود بنگرد تجلّی حق را می‌بیند.

به هر حال، در بررسی نظام اخلاقی- دینی قرآن، یک شبکه‌ی

۱- ق / ۲۹.

۲- *فصوص‌الحکم*، فَصّ آدمیت.

۳- *مثنوی معنوی*، دفتر چهارم، بیت ۱۱۹۴.

معناشناسی پیدا می‌شود که در تک‌تک واحدهایش ارتباط معنایی و حلقوی و کانونی وجود دارد.

وابستگی بنیادی اخلاقیات انسانی به اخلاقیات الهی از آیه‌ی زیر استنباط می‌شود:

﴿وَ لا یَأتَلِ اُولُو الْفَضْلِ مِنْکُمْ وَ السَّعَة اَنْ یُؤْتُوا اُولی الْقُرْبی و المساکینَ و المُهاجِرینَ فِی سَبیلِ اللّه وَ لْیَعْفُوا وَ لْیَصْفَحُوا اَلا تُحِبُّونَ اَنْ یَغْفِرَ اللّه لَکُمْ واللّه غَفُورٌ رَحیمٌ﴾[1]

از این‌رو، در تجزیه و تحلیل مفاهیم اخلاقی قرآن، ارتباط بنیادی آنها با طبیعت اخلاقی خدا، مسأله‌ای دارای اهمیت است. وقتی به زمان قبل از اسلام مراجعه می‌کنیم در می‌یابیم که اعراب، حتی در زمان نزول وحی، مفهوم مجردی از اخلاقیات خوب و بد نداشتند. این سازوکار، زبان اخلاقی قرآن را توضیح می‌دهد که واژه‌های اخلاقی، نظیر تواضع، سخاوت، تقوا، حلم و صبر و ... قدرت ارزش دهی و اخلاقی دارند نه این‌که سازوکار زبان اخلاقی قرآن فقط نقش طبقه‌بندی یا ارزشی باشد که مثلاً فقط مبیّن خوب و بد باشد.

اصطلاحات واجب، مندوب، جایز، مکروه و حرام اصطلاحاتی هستند که بیانگر سیستم و نظام پیچیده‌ای است که نقش طبقه‌بندی رفتار و اعمال مؤمنان را دارد. این اصطلاح‌ها در قرون بعد به وسیله‌ی علمای فقه پرورده و پرداخته شده است.

چنین سیستمی را در قرآن نباید جستجو کرد، بلکه در قرآن شبکه‌ی پیچیده‌ای از ارزش‌های اخلاقی است که به وسیله‌ی اصطلاحات اخلاقی‌ای نظیر صبر، تقوا و ... بیان می‌شود. مثلاً «کفر»، در درجه‌ی اوّل، یک واژه‌ی اصیل توصیفی است که به معنای «ناسپاس در برابر نعمت‌های الهی» یا «بی‌ایمانی» است و در درجه‌ی دوّم «بد بودن» و جنبه‌ی ارزشی آن به ذهن متبادر می‌شود.

۱- نور / ۲۲.

بنابراین شناخت دو لایه‌ی متفاوت واژه‌های اخلاقی توصیفی و ارزشی قرآن اهمیت دارد؛ زیرا این شناخت ما را به بافت و اوضاع و احوال قرآن در صدر اسلام آشنا می‌سازد. این بدان دلیل است که ارزش‌های برخی از واژه‌های اخلاقی عصر نزول وحی به کلی تغییر کرد، ولی در همان حال، لایه‌ی توصیفی آنها یکسان باقی ماند؛ یعنی قدرت ارزشی آنها از منفی به مثبت تغییر یافت. نظیر ارزش مفاهیم «تواضع» و «تسلیم» که در عصر جاهلیت، از صفات زشت و نکوهیده و نشانه‌ی خواری و زبونی بود ولی تکبّر و گردن‌کشی از نشانه‌های نجابت و شرافت و بزرگی شمرده می‌شد. قرآن تواضع در برابر خداوند و تسلیم کامل و محض به او را، برترین فضیلت‌ها دانست و تکبّر و عصیان و گردن‌کشی را نشانه‌ی بی‌دینی قرار داد.

به هر حال، زبان اخلاقی، اساساً از اصطلاحات اخلاقی توصیفی تشکیل شده و اصطلاحات ارزشی دنباله رو آن است.

روش تجزیه و تحلیل

برای فهم واژه‌ها و مفاهیم اخلاقی، اصل مهم آن است که برای دانستن معنای واژگان، نباید به معادل و کلمه‌ی هم معنای آن در زبان روی آورد؛ مثلاً واژه‌ی عربی «کافر» را «بی‌ایمان»، و «ظالم» را «ستمگر»، و «ذنب» را «گناه» معنا کرد، زیرا این به ظاهر نزدیک‌ترین معادل‌ها، هرگز حق واژه‌های اصلی را ادا نمی‌کند؛ چراکه میان «کافر» و «بی‌ایمان» تفاوت وجود دارد. ترجمه کردن «ظالم» به «ستمگر» یک اقدام ساده برای دانستن معنای واژه‌ی ظالم است، امّا در معناشناسیِ کلمه‌ی ظالم باید تحقیق کرد که از دیدگاه قرآن چه شخصی با چه کرداری ظالم نامیده شده است؟

قرآن می‌فرماید:

﴿لَعْنَةُ اللّه عَلَی الظّالِمینَ، الَّذینَ یَصُدُّونَ عَنْ سَبیلِ اللّه وَ یَبْغُونَها عِوَجا وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ کافِرُون﴾ [1]

و یا کلمه‌ی فاسق که قرآن به معناشناسی آن می‌پردازد:

﴿... وَ ما یُضِلُّ بِهِ اِلاَّ الْفاسِقینَ الَّذینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّه مِنْ بَعْدِ میثاقِهِ وَ یَقْطَعُونَ ما اَمَرَ اللّه بِهِ أنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی الأرْضِ أولئکَ هُمُ الْخاسِرُونَ﴾ [2]

و یا آیات مربوط به «خاشعین»:

﴿وَ اِنَّها لَکَبیرَةٌ اِلاّ عَلَی الْخاشِعینَ الَّذینَ یَظُنُّونَ اَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَ أنَّهُمْ اِلَیْهِ راجِعُونَ﴾ [3]

با بررسی این‌گونه آیات در مورد دیگر واژه‌ها، این نکته روشن می‌شود که حوزه‌ی مفاهیم واژگانی در ترجمه‌ی معادل نمی‌آید. «بی‌ایمانی» برای واژه‌ی عربی «کافر»، نه جزء اساسی تشکیل‌دهنده‌ی معنای آن است و نه عنصر اصلی معنایی آن. ادبیات عرب پیش از اسلام مبین این حقیقت است که هسته‌ی واقعی معنایی «کافر» به هیچ وجه «بی‌ایمانی» نبوده است، بلکه به معنای ناسپاسی بوده. در اسلام یکی از کلیدهای اصلی ایمان، شکر است و از دیدگاه قرآن، خداوند بخشنده و مهربان است. در برابر این بخشایندگی عظیم، انسان باید نسبت به نعمات و موهبت‌های خداوندی شاکر باشد و کافر کسی است که شاکر نعمت‌های الهی نیست. بنابراین معنای ثانوی کافر (بی‌ایمانی) در تضاد با واژه‌ی «مؤمن» و یا در تقابل با واژه‌ی «مسلم»، یعنی کسی که خود را تسلیم قدرت الهی کرده، به وجود آمده است. به عبارت دیگر، مقوله‌ی معنایی واژه‌ی کافر تحت تأثیر واژه‌های مجاور که متعلّق به همان میدان

۱- اعراف / ۴۴-۴۵؛ هود / ۱۸-۱۹.
۲- بقره / ۲۶-۲۷.
۳- بقره / ۴۶-۴۵.

یـا حـوزه‌ی معنـایی اسـت، قـرار گرفـت. بنـابراین طبیعـت ایـن واژه در بافت‌های مختلف، ارزش معنایی جدید را کسب می‌کند.

نتیجه

معادل واژه در زبان دیگر، نمی‌تواند عنصر اصلی معنایی آن واژه را تبیین کند. مثال‌های یاد شده از قرآن، این حقیقت را برای آدمی روشن می‌سازد که حوزه‌ی معنایی واژگان قرآنی باید در سه سطح معنی‌شناختی مورد پژوهش قرار گیرد:

۱- هر واژه ابتدا در فرهنگ لغت عرب پیش از اسلام و یا ادبیات جاهلی بررسی شود و محتوای معنایی آن به دست آید؛ ۲- سپس به حوزه‌ی فرهنگ قرآنی و تحولات معنایی آن وارد شود؛ ۳- و بعد از آن، مفاهیم اخلاقی در لایه‌های کلام، عرفان، فقه و فلسفه و ... مورد مداقّه قرار گیرد.

در این جاست که سیر تکامل و تحول واژگان عربی در قرآن و فرهنگ اسلامی روشن می‌شود. در حقیقت، اسلام سبب به وجود آمدن دستگاه‌های تفکر کلامی، عرفانی، فقهی و ... شده است، ولی هر یک از این محصولات فرهنگی اسلام، نظام و دستگاه تصوری یا «واژگان» مخصوص به خود را پدید آورده که خود، مشتمل بر عده‌ای از دستگاه‌های جزء یا زیر دستگاه‌ها است. البته این امر کاملاً طبیعی است که همه‌ی دستگاه‌هایی که پس از قرآن شکل گرفته‌اند، به صورتی ژرف، تحت تأثیر و نفوذ آن قرار گرفته‌اند و همه‌ی آنها از لحاظ زبان‌شناختی، به درجات گوناگون، وابسته به قرآن و ساخته شده بر شالوده‌ی آن هستند.

منابع

۱. *قرآن کریم*.

۲. ایزوتسو توشی هیکو (۱۹۱۴-۱۹۹۳)، *ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی*، ترجمه: بدره‌ای، فریدون، تهران: نشر فروزان، ۱۳۷۸ش.

۳. عربی، محی‌الدین، *فصوص الحکم*، به قلم ابوالعلا عفیفی، بیروت: دارالکتاب العربی.

۴. مولوی، جلال‌الدین، *مثنوی معنوی*، تصحیح: خرمشاهی، قوام‌الدین، چاپ سوم، تهران: انتشارات دوستان.

فصلنامه‌ی علمی تخصصی اخلاق
س۱، ش۲، تابستان ۱۳۹۰
صفحات ۱۴۴ ـ ۱۲۳

FASLNAMEH-YE AKHLAGH
AN ETHICS QUARTERLY
VOL۱, SUMMER ۲۰۱۱, NO.۲

جایگاه نظریات غیرشناختی در فلسفه‌ی اخلاق و انتقادات وارد بر آنها

فاطمه مهراب‌زاده*
غلام‌حسین توکلی**

چکیده

بحث از هستی‌شناسی حقایق اخلاقی از مهم‌ترین مسایل فلسفه‌ی اخلاق به شمار می‌رود و اتخاذ دیدگاه مناسب و شایسته در این وادی، تأثیری مهم و چشمگیر بر سایر مباحث و قلمروهای فلسفه‌ی اخلاق خواهد داشت. در هستی‌شناسی بحث از واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی مطرح است. واقع‌گرایی بدین معناست که موجوداتی بیرون از عالم ذهن و ادراک وجود دارند؛ در مقابل، غیرواقع‌گرایی بدین معناست که چنین موجوداتی وجود ندارند، یا دست‌کم در وجود آنها تردید است. از آن‌جا که در این مقاله بر آنیم یکی از دیدگاه‌های ناشناخت‌گرایی اخلاقی را در مقابل با واقع‌گرایی بررسی نماییم لذا در مقدمه به طور اختصار کلیاتی از واقع‌گرایی اخلاقی بیان می‌شود؛ سپس به بیان دیدگاه ناشناخت‌گرایی و نقد آن می‌پردازیم.

*. کارشناس ارشد فلسفه‌ی غرب دانشگاه اصفهان. Mehrabzade@gmail.com
**. استادیار دانشگاه اصفهان. tavacoly@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۰۳ / ۱۱ / ۱۳۸۹ تاریخ تأیید: ۲۳ / ۰۱ / ۱۳۹۰

کلید واژه‌ها
واقع‌گرایی اخلاقی، شناخت‌گرایی اخلاقی، ناشناخت‌گرایی اخلاقی.

مقدّمه

بحث از هستی‌شناسی حقایق اخلاقی و تحقیق از این‌که آیا حقایق اخلاقی در عالم وجود دارند یا خیر، یکی از مهم‌ترین مسایل در قلمرو فلسفه‌ی اخلاق به شمار می‌رود. بحث از واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی در حوزه‌ی اخلاق و این‌که آیا حقایق اخلاقی وجودی منحاز و مستقل در این عالم دارند یا خیر، از مباحث کهن فلسفی است، ولی با فراز و نشیب‌های فراوانی مواجه بوده و اندیشمندان رویکردهای مختلفی در این بحث انتخاب کرده‌اند؛ در نتیجه واقع‌گرا یا غیرواقع‌گرا شده‌اند.

گروهی از فیلسوفان و متفکران در این عرصه، وجود حقایق اخلاقی (همچون خیر و خوبی) را در زمره‌ی مُثل تلقی می‌کردند، عده‌ای این امور را صِرف امر و نهی الهی برمی‌شمردند بعضی این حقایق را جزء لاینفکّ طبیعت و عالم محسوب می‌داشتند؛ و برخی نیز امر گوینده و حاکم به خوب و خیر بودن شی و کار خوب برمی‌شمردند؛ و حتی دسته‌ای احکام حاوی بیان این امور را صِرف ابراز احساسات و یا توصیه‌ی گوینده و حاکم حکم اخلاقی، به دیگر اشخاص قلمداد می نمودند.

همان‌گونه که ذکر شد، واقع‌گرایی اخلاقی نظریه‌ای است که این دو گزاره را مبنا قرار داده است:

۱- مدعیات اخلاقی گزاره‌هایی هستند که حقیقتاً صادق یا کاذب‌اند؛

۲- بعضی از این گزاره‌ها حقیقتاً صادق هستند.

بنابراین، واقع‌گرایان بر این عقیده‌اند که نه تنها مدعیات اخلاقی، ظاهراً درباره‌ی واقعیات هستند، بلکه افزون بر این، واقعیاتی اخلاقی

وجود دارند که دست‌کم برخی از این مدعیات در نسبت با آن‌ها صادق هستند. در نتیجه می‌توان گفت واقع‌گرایی اخلاقی ابراز می‌دارد علاوه بر این‌که واقعیت یا واقعیات اخلاقی، مستقل از ما وجود دارند، می‌توانیم این واقعیات را هم بشناسیم؛ یعنی: نه تنها واقعیات اخلاقی موجودند که صدق اخلاقی هم وجود دارد. به نظر واقع‌گرایان، مدعیات اخلاقی باید مدعیاتی در نظر گرفته شوند که در باب امور واقعی سخن می‌گویند و اگر این واقعیات درست باشد می‌توان مدعیات آنها را صادق فرض کرد؛ یعنی: همان‌گونه که «الف یک انسان است» گزاره‌ای است که در باب امور واقع سخن می‌گوید و بنابراین قابل صدق و کذب است، «الف باید به قول خود متعهد باشد» هم گزاره‌ای است که در باب امور واقع سخن می‌گوید و از این‌رو قابل صدق و کذب است.

با توجه به تعریفی که از واقع‌گرایی ارائه شد، این نظریه مخالفانی را پیش روی خود دارد که عبارتند از: ناشناخت‌گرایان، طرفداران تئوری خطا و ذهن‌گرایان. اما بر اساس تعریف مک‌کورد از واقع‌گرایی که می‌گوید: واقع‌گرای اخلاقی کسی است که معتقد باشد:

الف) جملات اخلاقی قابل صدق و کذب هستند؛ ب) اکثر این جملات صادق هستند.[1]

تنها دو گروه در مقابل واقع‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرند: طرفداران تئوری خطا و ناشناخت‌گرایان.

تئوری خطا را اولین‌بار مکی مطرح می‌کند. تئوری خطای مکی دیدگاهی است که می‌گوید حقایق عینی وجود ندارد و هیچ عملی نمی‌تواند خوب یا بد باشد، در نتیجه تمامی گزاره‌های اخلاقی نادرست هستند.

تئوری خطا ذکر می‌کند که حکم‌های اخلاقی به طور سیستماتیک با

۱-McCord: ۵

فرض کردن واقعیت‌های اخلاقی خطا می‌کنند.[1] مکی می‌گوید:

«به نظر من، این سخن که ارزش‌های عینی یا نوعی وجود یا وجودات بالذات تجویزگر (یا توصیه‌گر) وجود دارد که پیش‌فرض احکام اخلاقی رایج است، نه سخنی بی معنا که سخنی خطاست.»[2]

درباره‌ی این‌که چگونه می‌شود عباراتی در عین این‌که شناختی تلقی می‌شوند خطا باشند، می‌توان مثالی از فرهنگ عامه زد: بسیاری از ما بر این باوریم که این مدعا که «اگر انسان در روز سیزده فروردین از خانه خارج نشود، نحسی روزه سیزده دامن‌گیر انسان خواهد شد» در عین این‌که معنادار بوده و مدعای شناختی است، با این حال ادعایی کذب و غلط است. مکی درباره‌ی نظر خویش که آن را نظریه‌ی خطا می‌نامد چنین می‌گوید:

«هرچند مردم به هنگام صدور احکام اخلاقی به طور ضمنی مدعی‌اند که به چیزی اشاره می‌کنند که وجودی عینی و تجویزگر دارد، ادعایشان ادعایی خطاست.»[3]

ناشناخت‌گرایی اخلاقی

در یک تقسیم‌بندی اخلاقی، آراء متفکران به دو دسته‌ی ناشناخت‌گرا و شناخت‌گرا تقسیم شده است. شناخت‌گرایی دیدگاهی است که معتقد است مدعیات اخلاقی گزاره بوده، بیانگر باورهایی است که حقیقتاً صادق یا کاذب‌اند؛ و آنچه سبب می‌شود این باورها صادق یا کاذب باشند، واقعیت‌هایی درباره‌ی جهان است. اما ناشناخت‌گرایی دیدگاهی است که ادعا می‌کند گزاره‌های اخلاقی عاری از معنا هستند

۱ -Mackie: ۳۵.
۲ -Mackie, ۱۹۷۷:٤۰.
۳ -Ibid: ۳۵.

و خبری از واقع نمی‌دهند. معنادار بودن یا نبودن در اینجا به این معنی است که آیا می‌توان ارزش‌های حقیقی درست و نادرست را به یک گزاره نسبت داد و در اثبات یا رد آن به روش‌هایی احتجاج کرد یا نه؟ آیا با خرد می‌توان قضاوت اخلاقی کرد یا نه؟

دو اصطلاح واقع‌گرایی و شناخت‌گرایی کاملاً یکسان نیستند، ولی از آنجا که واقع‌گرایان به وجود واقعیتی اخلاقی معتقدند و دیدگاه‌های اخلاقی را باورهایی درباره نحوه‌ی وجود جهان می‌دانند، این دو مفهوم با یکدیگر پیوند خورده‌اند. بر همین اساس، نقطه‌ی مقابل واقع‌گرایی اخلاقی، ناشناخت‌گرایی اخلاقی است. واقع‌گرایی اخلاقی ابراز می‌دارد که واقعیت یا واقعیاتی مستقل از ما وجود دارند و علاوه بر این، ما می‌توانیم این واقعیات را بشناسیم. اما ناشناخت‌گرایان تأکید می‌کنند که مدعیات اخلاقی قابل صدق و کذب نیستند.[1]

ناشناخت‌گرایی دیدگاهی است که بر اساس آن، مدعیات اخلاقی هیچ باور یا گزاره‌ای را که واقعاً قابل صدق باشد ابراز نمی‌کنند بلکه برعکس، بیانگر حالت‌های ذهنی مثل احساسات، طرز تلقی‌ها و ... بوده، فاقد محتوای گزاره‌ای هستند. برخلاف واقع‌گرایان اخلاقی که آراء، اخلاقی را شناختی می‌دانند و معتقدند این آراء عقایدی درباره‌ی چگونگی امور اخلاقی در جهان هستند، ناشناخت‌گرایان مدعی هستند که ممیزه‌ی گزاره‌های اخلاقی، داشتن یک عنصر غیرشناختی است عنصری برخاسته از جنبه‌ی احساسی یا عاطفی طبیعت ما.

در قرن بیستم نوعی رویکرد افراطی به مسایل تحلیلی اخلاق سبب شد بحث‌های هنجاری و فرااخلاقی از یکدیگر تفکیک شده، مشغله‌ی

۱- ویلیامز، برنارد، *فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه: جلالی، زهرا، ص۱۵۲.

فیلسوفان صرفاً پرداختن به مباحث فرااخلاقی باشد. در این دوران، مغالطه‌ی برآمده از تعریف "خوب" برحسب مفاهیم و الفاظ طبیعت‌گرایانه (مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه) که «مور» مطرح ساخت، و دیگر نظرگاه‌های وی، به تدریج موقعیت مسائل هنجاری را در دانش فلسفه‌ی اخلاق تضعیف کرد. با ظهور پوزیتیویسم منطقی در دهه‌ی ۱۹۲۰، رویکرد «مور» آماج حملات شدید پوزیتیوست‌ها قرار گرفت و کم کم از رونق افتاد. به دنبال تضعیف رویکرد مور، موج جدیدی به نام ناشناخت‌گرایی بر عرصه‌ی فلسفه‌ی اخلاق حاکم شد.

بنابراین، می‌توان گفت که در دهه‌های ۱۹۳۰و ۱۹۴۰، ناشناخت‌گرایی تحول و رشد یافت و توانایی این مسلک برای بهره‌برداری از استدلال از راه «پرسش گشوده» و در عین حال، وعده‌ی معقول و قابل دفاع ساختن اخلاق مفهوم واضح‌تر شد و سرانجام ناشناخت‌گرایی رقبا را شکست داد و بر ساحت فرااخلاق سیطره یافت.

ناشناخت‌گرایی یگانه وارث واقعی و اصیل استدلال از راه «پرسش گشوده» قلمداد می‌شود. البته ناشناخت‌گرایی فقط در صورتی می‌تواند از این ارث بهره‌ی کافی و وافی ببرد که بازسازی ناشناخت‌گرایانه‌ی جنبه‌های ظاهراً معرفتی گفتار اخلاقی، از جمله پدیده‌ی عدم وفاق‌های اخلاقی، امکان‌پذیر باشد، و همه می‌دانند که این بازسازی کار خُرد و آسانی نیست. اگر چنین بازسازی امکان‌پذیر بود، آنگاه ناشناخت‌گرایی، تبیینی متین در اختیار می‌گذاشت از این‌که چرا این قبیل عدم وفاق‌های ظاهراً معرفتی، عملاً در برابر راه‌حل‌های معرفتی – یعنی قیاسی یا استقرائی- (در موارد اساسی) تا بدین حد مقاومت می‌ورزند؛ و نیز ناشناخت‌گرایی که رشد درخوری یافته است، می‌تواند در باب سرشت

اجتماعی پویای گفتار اخلاقی، بصیرت چشمگیری به ما ارزانی دارد.[1]

ناشناخت‌گرایان معتقدند که با تحلیل قضاوت‌های اخلاقی و گفتار اخلاقی به این نتیجه می‌رسیم که این قضاوت‌ها و گفته‌ها حالت غیرشناختاری دارند. قضاوت‌های اخلاقی بیانگر حقایق اخلاقی نیستند، بلکه بیان کننده‌ی گرایش‌ها و جهت‌گیری‌های اخلاقی گوینده و یا حاکم بر آن حکم اخلاقی‌اند.[2]

ناشناخت‌گرایان ارزش‌های اخلاقی را فاقد عینیت می‌دانند. به نظر آنان، هرچند جملات اخلاقی شکل خبری به خود می‌گیرند، اما در حقیقت این جملات، گزاره نیستند، بلکه مرکب انشائی و بیانگر احساسات و موقف گوینده‌اند.

فیلسوفان ناشناخت‌گرا، پیش‌فرض‌های وجودشناسانه و شناخت-شناسانه‌ی واقع‌گرایان را انکار می‌کنند و معتقدند که تحلیل قضاوت‌های اخلاقی بر غیرشناختاری بودن آنها دلالت دارند.

ناشناخت‌گرایان دیدگاه‌های اخلاقی را باورهایی درباره‌ی امور واقعی نمی‌دانند، بلکه واژه‌ی دیگری برای توصیف آنها پیدا می‌کنند. اینان بر ارتباط میان احساسات و عقاید اخلاقی تاکید دارند. اعتقادات اخلاقی متأثر از عواطف و واکنش‌های عاطفی انسان در برابر موضوعات مختلف است. این احساس که چیزی خطاست، به معنای داشتن واکنش عاطفیِ منفی نسبت به آن چیز است.

ناشناخت‌گرایان سعی دارند که هنجاری بودن احکام اخلاقی را با فرض این تبیین کنند که کارکرد آن احکام، بیان حالات گوینده‌ی آن احکام و متأثر

۱- دارول، استیون، گیبارد، آلن، ریلتن، پیتر، *نگاهی به فلسفه‌ی اخلاق در سده‌ی بیستم*، ترجمه: ملکیان، مصطفی، ص۲۳.

۲- وارنوک، جفری، فلسفه‌ی اخلاق در قرن حاضر، ترجمه: لاریجانی، صادق، صص۳۲- ۲۴.

ساختن رفتار دیگران است نه این‌که بخواهد گزاره‌ای را بیان کند.

بنابراین، می‌توان گفت که از نظر ناشناخت‌گرایان، گزاره‌های اخلاقی مؤید واقعیت‌های اخلاقی نیستند. این گزاره‌ها نه قابل تصدیق‌اند و نه قابل تکذیب و چیزی به عنوان «شهود اخلاقی» وجود ندارد. حتی از ویژگی‌های این نظریه آن است که استدلال می‌کند: خطاست یا دست‌کم، گمراه کننده است که بیانات اخلاقی را به عنوان بیانات صادق یا کاذب توصیف کنیم.[1]

معتقدان به این نظریه قانع شده‌اند که گزاره‌های اخلاقی تابع گزاره‌های مربوط به امور واقع نیستند، و علاوه بر این پذیرفته‌اند که نمی‌توان یک گزاره‌ی اخلاقی را از گزاره‌های واقعی محض استنتاج کرد.

خصوصیت گزاره‌های اخلاقی این است که صورت خبری به خود می‌گیرند، اما عملکرد واقعی آنها این نیست. ناشناخت‌گرایان بر ارتباط میان احساسات و عقاید اخلاقی ما تأکید می‌کنند و می‌گویند: ما باید تعهدات اخلاقی را چیزی شبیه احساسات یا عواطف بدانیم؛ و از آنجا که گزاره‌های اخلاقی بیانگر عواطف، احساسات، امر و ... هستند، نه حاکی از واقعیت عینی و به بیان دیگر، بیشتر بیانگر خصوصیات و حالات فاعلان اخلاقی هستند تا خصوصیات اشیا، لذا از مقدمات توصیفی (تجارب خارجی) نمی‌توان باید (ضرورت اخلاقی) را اخذ نمود. به عبارت دیگر، اعتقادات اخلاقی از عواطف و واکنش‌های عاطفی انسان در برابر موضوعات مختلف تأثیر می‌پذیرد.

این احساس که چیزی خطاست، به معنای داشتن واکنش عاطفی منفی نسبت به آن چیز است. «آیر» بر این باور بود که هرچند الفاظ و

۱- صانعی دره بیدی، منوچهر، فلسفه‌ی اخلاق در تفکر غرب، ص ۱۱۰.

مفـاهیم اخلاقـی دارای معنـای شـناختی نیسـتند، بـا ایـن حـال ایـن الفـاظ و مفـاهیم کـه از طریـق آنهـا احکـام اخلاقـی شـکل مـی‌گیـرد، دارای معنـای عـاطفی[1] اسـت. از ایـن رو هنگـامی کـه ایـن الفـاظ و مفـاهیم را در قالـب احکام اخلاقی به کـار مـی‌بـریم، بـه ابـراز[2] حـالات نفسـانی خـود مـی‌پـردازیم؛ نـه توصـیف آن‌هـا. اگـر بگـوییم کـه «دزدیـدن پـول خطـا اسـت»، جملـه‌ای ساخته‌ایم که معنـایی نـاظر بـه واقـع[3] نـدارد؛ یعنـی: گـزاره‌ای را بیـان نمـی‌کنـد کـه بتوانـد صـادق یـا کـاذب باشـد، انگـار نوشـته باشـیم: «دزدیـدن پـول!!!» جـایی کـه شـکل یـا تعـداد علامـات تعجـب بـه واسـطه‌ی قـراردادی مناسـب نشـان مـی‌دهـد کـه نـوعی خـاص از نارضـایتی[4] اخلاقـی، احساسـی اسـت کـه ابراز می‌شود.[5]

ارزش‌هـای اخلاقـی، شـناخت انسـان از نحـوه‌ی وجـود جهـان نیسـت، بلکه پاسخ عـاطفی بـه نحـوه‌ی وجـودی اسـت کـه بـرای آنهـا فـرض مـی‌کنـد. این باورهـا بـه خـودی خـود قابـل تصـدیق و تکـذیب نیسـتند، زیـرا مابـه ازائـی ندارنـد؛ لـذا اخـتلاف‌نظـرهـای ارزشـی محـض بـه وسـیله‌ی مشـاهده و تجربـه قابـل حـل نیسـت؛ زیـرا موضـوع مـورد اخـتلاف چیـزی مشـاهده‌پـذیر نیسـت، بلکـه اخـتلاف ناشـی از گـرایش‌هـای متفـاوت نسـبت بـه واقعیـت اسـت. بـه همـین دلیـل اسـت کـه دیـدگاه‌هـای اخلاقـی افـراد بـر رفتـار و اعمـال انسـان تـأثیر دارد. پرسـش‌هـای ارزشـی بـرخلاف پرسـش‌هـای واقعـی، بـه نحـوه‌ی عمـل انسـان‌هـا مربـوط اسـت و تفکیـک میـان واقعیـت و ارزش در تـارو پـود ناشناخت‌گرایی ریشه دوانده است.

۱-Emotive.
۲- Experession.
۳-Factual Meaning.
٤-Disapproval.

۵- ملایوسفی، مجید، *ذهنیت گرایی اخلاقی*.

از سوی دیگر، ناشناخت‌گرایان، نقش میل و انگیزه را در ایجاد عمل اخلاقی تعیین‌کننده می‌دانند و این ناگزیر به انکار ضرورت اخلاقی و پذیرفتن نسبیت‌گرایی در اخلاق منجر می‌شود.

چنان‌که ذکر شد، نقش تعیین‌کننده‌ی میل و انگیزه در ایجاد عمل اخلاقی به انکار ضرورت اخلاقی و پذیرفتن نسبیت‌گرایی در اخلاق منجر می‌شود. بزرگ‌ترین معضل ناشناخت‌گرایی، نسبیت‌گرایی اخلاقی است. نسبیت‌گرایی معتقد است که صدق احکام اخلاقی به زمینه‌ی آنها بستگی دارد. چنانچه بنیان اخلاق و مرجع تعیین خوب و بد در احکام اخلاقی تأثرات نفسانی و احساس فردی باشد، عقلاً حصول وحدت نظر در صدور احکام اخلاقی غیرممکن خواهد بود؛ چراکه احساس، یک امر خصوصی و دارای ارزش خصوصی است. احساس مطلوب یک فرد نسبت به موضوعی این الزام را ایجاد نمی‌کند که دیگران نیز احساسی مشابه او را تجربه کنند.[1]

ناشناخت‌گرایان معتقدند که واکنش‌های اخلاقی در قبال امور، تنها نشانگر احساسات انسان و مربوط به خود انسان است، نه نشان دهنده‌ی جهان خارج و ارزش‌های موجود در آن. انسان‌ها ممکن است درباره‌ی امور واقع با هم موافق باشند، اما در ارزش‌گذاری همان امور هم با هم دارای اختلاف عمیق باشند.

از آنجا که ناشناخت‌گرایان صفات اخلاقی را واقعی و جزئی از جهان خارج نمی‌دانند، لذا به نظر آنها تجربه‌ی اخلاقی صرفاً شناختاری نبوده و متضمن عنصری غیرشناختی است. چنانچه قبلاً ذکر شد، ناشناخت‌گرایان معتقدند که هرچند کارکرد دستوری جملات اخلاقی

۱- ناوتن، دیوید مک، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه: فتحعلی، محمود، صص۴۸-۴۷.

اِخباری است، اما کارکرد منطقی آنها بیان تمنا یا امر یا ... است. اساساً موضع ناشناخت‌گرایان، موضع زبانی است. آنان درباره‌ی این‌که زبان اخلاق چه انجام می‌دهد اختلاف نظر دارند، در حالی که در مورد این‌که زبان اخلاق چه انجام نمی‌دهد متفق القول هستند.[۱]

بر اساس این دیدگاه، هیچ حقیقت اخلاقی وجود ندارد و از زبان اخلاق برای ابراز حقایق استفاده نمی‌شود، بلکه برای نصیحت کردن و توصیه کردن و اظهار عواطف به کار می‌رود. از نظر ناشناخت‌گرایان، گزاره‌های اخلاقی‌ای نداریم تا به واسطه‌ی پذیرش یا رد آن از سوی افراد، اختلاف‌نظری حاصل آید، بلکه بحث و اختلاف در میان افراد از نظر «آیر» درباره‌ی حقایق تجربی[۲] است.[۳] برای مثال مجازات اعدام را در نظر بگیریم: در این مورد اختلاف میان افراد در واقع مربوط به امور تجربی و غیر ارزشی است؛ مثلاً اینکه آیا مجازات اعدام می‌تواند ویژگی بازدارندگی از جرم و جنایت را داشته باشد یا خیر؟ بنابراین درباره‌ی اعتبار اصول اخلاقی بحث نمی‌کنیم و نمی‌توانیم بحث کنیم؛ زیرا ما اصول اخلاقی را صرفاً از طریق احساساتمان تمجید یا سرزنش می‌کنیم. بنابراین اگر در این مورد خاص به این نتیجه برسیم که درباره‌ی همه‌ی امور تجربی مربوط به مجازات اعدام با هم موافقیم و تنها به لحاظ اخلاقی در این مورد اختلاف‌نظر داریم، از قانع کردن دیگران دست خواهیم برداشت.

استیونسن بر این باور بود که جملات اخلاقی نوعاً برای ابراز نگرش‌هایمان به کار می‌رود و در ضمن، دیگران را دعوت می‌کند تا در

۱-"Moral Realism", The Internet Encyclopedia of Philosophy,۲۰۰۹.

۲-Facts empirical.

۳- Ayer,۱۹۵۲: ۱۱۰.

نگرش ما سهیم شوند. استیونسن نگرش را تمایل به چیزی یا علیه چیزی می‌دانست که مشخصه‌ی آن، دوست داشتن یا نداشتن، تأیید کردن یا نکردن، حمایت کردن یا نکردن و غیره است.[۱]

استیونسن در جای دیگر در باب معنای عاطفی الفاظ و مفاهیم اخلاقی چنین بیان می‌دارد: «معنای عاطفی یک واژه تمایل آن جهت ایجاد واکنش‌های مؤثر در افراد است؛ این تمایل ناشی از سابقه‌ی به کارگیری آن واژه‌ی خاص است.»[۲]

معتقدان به اصالت عاطفه (ناشناخت‌گرایی) معتقدند که گزاره‌های اخلاقی تابع گزاره‌های مربوط به امور واقع نیستند؛ و علاوه بر این پذیرفته‌اند که نمی‌توان یک گزاره‌ی اخلاقی را از گروهی از گزاره‌های واقعی استنتاج کرد. از نظر معتقدان به اصالت عاطفه، گمراه کننده است که بگوییم جملات اخلاقی گزاره‌اند؛ زیرا عملکرد این جملات بیان واقعیت نیست. همین‌طور خطاست که عملکرد الفاظ را فقط عبارت از این بدانیم که بعضی صفات یا اشیاء را توصیف و تبیین کنند. طرفداران اصالت عاطفه معتقدند که الفاظ «خوب»، «باید»، «حق» و از این قبیل نیز الفاظی عاطفی هستند و این حالت است که عملکرد دستوری و امری آنها را تعیین می‌کند.[۳]

از آنجا که از منظر کسانی که مدافع این دیدگاه هستند حقایق اخلاقی وجود ندارد، طبیعتاً تلاشی هم برای بازبینی گزاره‌های اخلاقی انجام نمی‌گیرد. در نتیجه، بی ارتباطی میان علم و اخلاق در این دیدگاه در حداکثر است. با توجه به مطالبی که در بیان دیدگاه‌های

۱-Stevenson,۱۹٦٦: ۱۹۹.
۲-Stevenson,۱۹۷۳: ۲۱.
۳- صانعی، دره‌بیدی، منوچهر، *فلسفه‌ی اخلاق در تفکر غرب*، صص۱۱۳- ۱۱۱.

ناشناخت‌گرایان گفته شد، نکته‌ی شایان توجه آن است که گاهی ناشناخت‌گرایی در حوزه‌ی زبان‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد.

تعجبی ندارد که پس از نفی واقعیت اخلاقی، حقیقت اخلاقی و امور واقع اخلاقی، بسیاری از ناشناخت‌گرایان همچنین معتقد شده‌اند که سخنان اخلاقی نمی‌توانند گزاره، یا به طور معقول‌تر، صرفاً گزاره باشند. کاوش برای یافتن توضیح وافی و کافی به فیلسوفان کمک کرده است تا دریابند که کارهای بسیار زیادی می‌توان با واژه‌ها انجام داد؛ ما با استفاده از این واژه‌ها نه تنها می‌توانیم گزاره‌هایی را بیان کنیم، بلکه می‌توانیم کارهای دیگر از قبیل قول دادن، نام‌گذاری و ... انجام دهیم و نیز از واژه‌ها برای ابراز احساسات، بیان میل و سلیقه، امر و نصیحت استفاده کنیم.[1]

چنان‌که ذکر کردیم، ناشناخت‌گرایان از طریق مفاهیم احساس و میل، ربط وثیقی میان نگرش اخلاقی و عمل برقرار کردند آنان این مطلب را که سخنان اخلاقی با اهداف گوناگون ایراد می‌شود، به صورت‌های مختلف بیان کرده‌اند. آیر و استیونسن می‌گویند: «عبارت اخلاقی برای بیان احساس تأیید و موافقت یا عدم تأیید و مخالفت با گوینده است»؛ استیونسن می‌گوید: «برای تحریک احساسات شنونده یا متقاعد ساختن او به آن‌گونه عمل است که مورد تایید گوینده است و هیر می‌گوید برای توصیه به این که چه باید کرد، می‌باشد.[2]

تفکیکی که ناشناخت‌گرایان میان واقعیت و ارزش می‌گذارند، در تمایز میان دو نوع کاملاً متفاوتِ سخن یا کنش گفتاری، یعنی توصیف و ارزیابی، حالتی زبان‌شناختی می‌یابد. توصیف با مفهوم یک گزاره مرتبط است، یعنی: ما در مقام توصیف یک چیز بیان می‌کنیم که آن

۱- ناوتن، دیوید مک، *بصیرت اخلاقی*، ص۵۲.

۲- همان، ص۵۲.

چیز چگونه است.

می‌توان گفت که ناشناخت‌گرایان به لحاظ زبانی دو گروه هستند:

الف) گروه اول معتقدند که جملات اخلاقی معنادار هستند، اظهارگرند، اما قضیه نیستند؛ یعنی: بر خلاف واقع‌گرایان معتقدند جملات اخلاقی خبر از واقعیت نمی‌دهند و قضیه نیستند. به ظاهر «دزدی خطاست» اخباری است. جملات اخلاقی از نظر اینان استوریک هستند و قضیه نیستند.[1] استدلال آیر را مبنی بر این‌که احکام اخلاقی گزاره نیستند و از این رو معنای شناختی ندارند و از قابلیت صدق و کذب برخوردار نیستند می‌توان بدین نحو صورت‌بندی کرد:

یک جمله زمانی دارای معنای شناختی (گزاره) است که یا تحلیلی باشد و یا به لحاظ تجربی قابل تحقیق؛

احکام اخلاقی نه تحلیلی هستند و نه به لحاظ تجربی قابل تحقیق؛

احکام اخلاقی دارای معنای شناختی نیستند (گزاره نیستتند).

«دزدیدن پول خطاست» جمله‌ای است که معنایی ناظر به واقع ندارد؛ یعنی گزاره‌ای نیست که بتواند صادق یا کاذب باشد. آشکار است که در اینجا چیزی بیان نشده که بتواند صادق یا کاذب باشد. ممکن است شخص دیگری با من در مورد خطا بودن دزدی اختلاف نظر پیدا کند؛ بدین معنا که او همان احساس مرا درباره‌ی دزدی نداشته باشد. ممکن است که او با من به خاطر احساس اخلاقی‌ام مشاجره کند، اما به بیان دقیق او نمی‌تواند مرا نفی کند؛ زیرا با گفتن این‌که نوعی خاص از عمل صواب یا خطاست، من هیچ گزاره‌ای ناظر به واقع[2]، حتی گزاره‌ای درباره‌ی حالت نفسانی خودم بیان نمی‌دارم؛ من صرفاً احساسات اخلاقی

۱ -shafer ndau,۲۰۰۳: ۲۰.

۲- Factual Statement

خاصی را ابراز می‌کنم و شخصی که به ظاهر مرا انکار می‌کند، صرفاً احساسات اخلاقی‌اش را ابراز می‌دارد؛ بنابراین آشکارا، پرسیدن این‌که کدام‌یک از ما بر صواب است، بی‌معناست؛ زیرا هیچ‌یک از ما گزاره‌ای حقیقی را بیان نمی‌کند[1]

در نتیجه می‌توان گفت که از نظر این عده از ناشناخت‌گرایان، جملات اخلاقی معنادار هستند، اما حاکی از خارج نیستند و این جملات امر، توصیه، احساس، تمنا و ... هستند.

ب) عده‌ی دیگر از ناشناخت‌گرایان معتقدند که جملات اخلاقی استوریک نیستند. اینان معتقدند که جملات اخلاقی اساساً یک فعل گفتاری[2] هستند. این گروه وقتی به زبان اخلاق نگاه می‌کنند می‌گویند که جملات اخلاقی نوعی فعل گفتاری هستند؛ یعنی: جملات استوریک و اظهارگر نیست، بلکه با آن کاری را انجام می‌دهند. کسی که اظهار می‌کند دزدی بد است، اساساً هیچ چیز را نمی‌خواهد بگوید، اظهار چیزی نیست، بلکه نوعی عمل است.

پس به طور خلاصه می‌توان دیدگاه ناشناخت‌گرایی را بدین صورت بیان کرد که از نظر ناشناخت‌گرایان :

واقعیت اخلاقی وجود ندارد؛

اعتقاد اخلاقی، نگرش است نه باور؛

نگرش اخلاقی قابل صدق و کذب نیست؛

و مقولات اخلاقی، مسائلی در باب ارزش‌اند نه واقعیت.[3]

ناشناخت‌گرایان اخلاق را حیطه‌ی جعل می‌دانند به این معنا که هیچ

۱- Ayer,۱۹۵۲:۱۰۷-۱۰۸.

۲ - Speech- act

۳- فوت، فیلیپا، *نظریه‌های فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه: کاجی، حسین، ص ۶۵.

حقیقت و صدق اخلاقی وجود ندارد. احکام اخلاقی باور نیستند. بلکه ترکیبی از دیدگاه و احساس‌اند؛ و به عبارت دیگر، نوعی نگرش هستند. پذیرش یک نگرش باور پیدا کردن به امور واقع نیست، بلکه ارزیابی آن امور است. نگرش‌ها می‌توانند مثبت یا منفی، به نفع یا به ضرر چیزی باشند. واژه‌ها و اصطلاحات مربوط به ارزیابی که معمولاً به صورت دوتایی می‌آیند مثل صواب و خطا، خوب و بد، ما را قادر می‌سازند تا نگرشی مساعد یا نامساعد نسبت به آنچه آن را ارزیابی می‌کنم بیان نماییم.

از نظر ناشناخت‌گرایان، میان واقعیت و ارزش، و همین‌طور میان معنای توصیفی و معنای ارزشی شکافی عمیق وجود دارد. ناشناخت‌گرایان تفکر ارزشی را عموماً و تجربه‌ی اخلاقی را خصوصاً، دارای دو جنبه‌ی کاملاً متمایز می‌دانند:

نخست، ما درباره‌ی آنچه فرض می‌کنیم که اموری واقعی هستند باورهایی داریم. اگر باورهای ما درباره‌ی امور واقع نادرست یا ناتمام باشند، این باعث می‌شود که حکم اخلاقی ما که بر اساس آن باورها صادر شده بی‌اعتبار باشد لازم است باورهای ما نسبت به امور واقع و نحوه وجود جهان حساس باشند.

دوم احساس. از آنجا که مردم ساختار عاطفی مختلفی دارند، ممکن است دو نفر درباره‌ی همه‌ی امور واقع با هم موافق باشند. با این حال، در ارزش‌گذاری متفاوت از یکدیگر باشند. به عبارت دیگر، ممکن است مردم در باور با هم موافق، اما در نگرش اخلاقی مخالف باشند.[1]

نکته‌ی قابل توجه آن‌که در زمینه‌ی انگیزه، ناشناخت‌گرایان طرفدار

۱- ناوتن، دیویدمک، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه: فتحعلی، محمود، صص۴۸-۴۷.

درون‌گرایی هستند به این معنی که معتقدند ترکیبی از دیدگاه‌های اخلاقی و باورهای مناسب با آن، برای فراهم کردن دلیل فاعل برای عمل و همچنین وادار ساختن او، کافی است. در درون‌گرایی، ارتباط درونی یا مفهومی میان نگرش اخلاقیِ یک فاعل و انتخاب او را اصل قرار می‌دهند. بنابراین در مورد ناشناخت‌گرایی می‌توان گفت که این دیدگاه ترکیبی از پذیرش معنای غیرتوصیفی، انکار شناختی بودن آنها، نفی واقعیت اخلاقی عینی و استفاده از نوعی درون‌گرایی است که به نفی وثاقت الزامات اخلاقی می‌انجامد.

نقد ناشناخت‌گرایی اخلاقی

چنانچه ذکرشد، واقع‌گرایی دیدگاهی است که می‌گوید: واقعیت یا واقعیات اخلاقی مستقل از ما وجود دارند و می‌توان این واقعیات را شناخت و از آنها آگاه شد، اما در مقابل، ناشناخت‌گرایان منکر این مطلب هستند. آنها دیدگاه‌های اخلاقی را باور نمی‌دانند، بلکه نگرش و طرز تلقی انسان نسبت به امور واقع به شمار می‌آورند. واقع‌گرایان بر این امر اصرار می‌ورزند که حقایق اخلاقی وجود دارند، اما در مقابل، ناشناخت‌گرایان بر این عقیده هستند که حقیقت اخلاقی وجود ندارد و در جهان ارزشی یافت نمی‌شود. بر اساس این طرز تفکر آنها تمایز قاطعی میان واقعیت و ارزش قائل هستند.

اما این طرز تفکر ناشناخت‌گرایان آنها را با چالش‌ها و نقدهای مهمی مواجه ساخته است که به ذکر این نقدها خواهیم پرداخت:

۱- انکار واقعیت اخلاقی ظاهراً مفهوم حقیقت اخلاقی را به زیر سوال می‌برد. اگر واقعیت اخلاقی وجود نداشته باشد، آرای اخلاقی، ما

بازائی نخواهد داشت تا در مقایسه با آن صادق یا کاذب باشد،[1] حال آن‌که انکار صدق و کذب احکام اخلاقی با نحوه‌ی تفکر و تکلم ما ناسازگار است. حقیقت اخلاقی با واقع‌گرایی اخلاقی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. واقع‌گرایی اخلاقی معتقد است که ما باید در میان نظام‌های اخلاقی رقیب به گزینش دست بزنیم و این گزینش، مستلزم برقراری تمایز میان ارزش‌های اخلاقی درست و نادرست است. حقیقت اخلاقی چیزی است که از تصمیم ما مستقل بوده و مطلوب ما در تفکر اخلاقی رسیدن به آن است.

اما دیدگاه ناشناخت‌گرایی که ارزش‌ها را محصول انتخاب ما می‌داند به طور طبیعی با این دیدگاه مخالف است و فکر می‌کند هیچ حقیقت اخلاقی وجود ندارد و چیزی مستقل از انتخاب‌های ما نمی‌تواند تعیین کند که کدام نظام سازگار اخلاقی صحیح است. ناشناخت‌گرایان چون منکر وجود واقعیتی اخلاقی و قابل شناخت برای ما هستند، معتقدند که تجربه‌ی اخلاقی نمی‌تواند صرفاً شناختی باشد، بلکه باید متضمن عنصری غیرشناختی باشد.[2]

ناشناخت‌گرایان یا باید نشان دهند که این شدت بیگانگی از طرز تفکرِ متعارف موجه است، و یا بر طبق تفسیر خودشان تبیین کنند که چگونه حق داریم بگوییم احکام اخلاقی صدق و کذب‌پذیرند.[3]

۲- نپذیرفتن واقعیت اخلاقی به معنای گرفتار آمدن در دام شک‌گرایی است. براساس دیدگاه ناشناخت‌گرایان که آرای اخلاقی مابازائی در جهان خارج ندارد تا با مطابقت با آن صادق یا کاذب باشند،

۱- ناوتن، دیویدمک، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه: فتحعلی، محمود، صص۴۳.

۲- همان، ص۳۶.

۳- همان، ص۴۳.

چگونه می‌توانیم دیدگاه‌های اخلاقی خود را توجیه کنیم؟ بنابراین یکی از نقدهای وارده بر ناشناخت‌گرایی، شک‌گرایی است.

ناشناخت‌گرایی به دو دلیل عمده به شک‌گرایی می‌انجامد:

اولاً. به دلیل دیدگاه غیرواقع‌گرایانه‌اش درباره‌ی ارزش‌ها؛ زیرا اگر واقعیت اخلاقی وجود نداشته باشد، آن‌گاه مشاهده و تجربه نمی‌توانند آرای اخلاقی ما را توجیه کنند، در حالی که مشاهده و تجربه ابزارهای اصلی ما برای اثبات و آزمون آراء هستند؛

ثانیاً. اگر آرای اخلاقی ما صرفاً نگرش باشند نه باور، این سوال مطرح می‌شود که چه دلیلی می‌تواند نگرش‌ها را توجیه کند؟ نگرش، امری وابسته به احساسات افراد بوده و توجیه احساسات امری بی‌معناست.[1]

۳- انکار مشاهده‌ی اخلاقی: از نظر ناشناخت‌گرایان در جهان خارج ارزشی وجود ندارد لذا از نظر آنان مشاهده‌ی ارزش‌های اخلاقی امکان‌پذیر نیست. اما این ادعا خلاف وجدان است؛ زیرا تجربه‌ی ما از جهان خارج متضمن تجربه‌ی ارزش است؛ چراکه هم ارزش اخلاقی و هم غیر اخلاقی: زیبایی، بی‌رحمی، گستاخی و ... برای ما در جهان خارج قابل مشاهده است، در حالی که ناشناخت‌گرایان منکر وجود ارزش‌ها در خارج هستند. بنابراین آنها برای نحوه‌ی مشاهده ما و تجربه‌ی ارزش نمی‌توانند تفسیری ارائه دهند.[2]

۴- چنان‌که ذکر شد، ناشناخت‌گرایان مدعی بودند که واقعیات اخلاقی وجود ندارد و صفات اخلاقی جزئی از جهان نیستند. این ادعای آنان مبنی بر نبود واقعیات اخلاقی نیازمند توجیه است. با چه ملاکی

۱- همان، ص۴۴.

۲- همان، ۴۵.

مـی‌تـوان تعیـین کـرد کـه چـه صـفاتی در جهـان موجـود و چـه صـفاتی ناموجودنـد؟ نظریـه‌ی ناشـناخت‌گرایـی بـا ایـن چـالش مواجـه اسـت کـه بایـد توضـیحی عـام در بـاب تمـایز میـان امـور واقعـی و امـور غیرواقعـی ارائـه نمایـد؛ توضـیحی کـه نـه تنهـا پاسـخ مطلـوب ناشـناخت‌گرایـان را در مـورد اخلاق به دست دهـد، بلکـه در حـوزه‌هـای دیگـر نیـز پاسـخ‌هـایی موجـه ارائـه نماید.[1]

۵- چـالش دیگـری کـه ناشـناخت‌گرایـان بـا آن مواجـه‌انـد بـه چـالش چهـارم برمـی‌گـردد؛ چراکـه اگـر جـایی بـرای حقیقـت اخلاقـی وجـود نداشـته باشـد، نمـی‌تـوان گفـت کـه اخـتلاف‌هـای موجـود در اخـلاق بامعناسـت؛ چـه رسـد بـه آن‌کـه بـه دنبـال راه‌حـل معقـول بـرای رفـع ایـن اخـتلاف‌هـا بـود! اخـتلاف در مـورد مسـأله‌ای واقعـی، یعنـی اعتقـاد بـه اشـتباه بـودن بـاور طـرف مقابـل، امـا تنهـا در صـورتی مـی‌تـوان بـرای تعـارض دیـدگاه‌هـای اخلاقـی جـایی بـاز کـرد کـه بتـوان بـدون توسـل بـه مفهـوم حقیقت، توضیحی درباره اختلاف‌های اخلاقی ارائه نمود.

نتیجه‌گیری

بـر اسـاس آنچـه بیـان شـد، مـی‌تـوان گفـت از نظـر ناشـناخت‌گرایـان یـک گزاره‌ی عینـی، بیـان واقعیتـی اسـت حـاکم بـر جهـان کـه در صـورت مطابقـت بـا آن، صـادق و در صـورت عـدم مطابقـت، کـاذب اسـت، امـا مـدعیات اخلاقی به هیچ وجـه بـه اظهـار واقعیتـی در رابطـه بـا جهـان نمـی‌پردازنـد. آنهـا بیـان آرزوهـا و طـرز تلقـی گوینـده هسـتند؛ بنـابراین صـدق‌پـذیری ندارنـد. پـس ناشـناخت گرایـان، جـزء اولیـه‌ی یـک بـاور عینـی، یعنـی بـاور بـودن را انکار می‌کنند.

۱- همان.

اما نقدهای وارده، سه چالش و نقد نخست که به ناشناخت‌گرایان وارد شد بیانگر این اعتراض است که نظریه‌ی ناشناخت‌گرایی، باورهای ما درباره اخلاق را نادیده می‌گیرد و وجود حقیقتی اخلاقی، امکان توجیه دیدگاه‌های اخلاقی و نیز مشاهده‌ی اخلاقی را انکار می‌کنند.

به طور کلی، پذیرفتن ناشناخت‌گرایی اعتراف به این مطلب است که رفتار اخلاقی ما در حال حاضر دچار خطا بود، به بازنگری نیاز دارد؛ چراکه اندیشه و بحث اخلاقی ما با فرض‌های واقع‌گرایانه ترکیب شده است؛ یعنی با این فرض که صفات اخلاقی از اجزاء تشکیل‌دهنده‌ی ساختار و بافت جهان است و نیز این فرض که وظیفه‌ی ما کشف پاسخ صحیح به مسایل اخلاقی گوناگون است. در نتیجه می‌توان گفت که در مقابل دیدگاه غیرواقع‌گرایان که در این مقاله ناشناخت‌گرایی را بررسی کردیم، واقع‌گرایی اخلاقی نسبت به دیدگاه‌های رقیب دیدگاهی قابل پذیرش است و نقدهای وارد بر غیرواقع‌گرایان، بر واقع‌گرایی اخلاقی وارد نیست.

منابع

۱. دارول، استیون، گیبارد، آلن، ریلتن، پیتر، *نگاهی به فلسفه‌ی اخلاق در سده‌ی بیستم*، ترجمه: ملکیان، مصطفی، چاپ اوّل، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ش.

۲. صانعی دره بیدی، منوچهر، *فلسفه‌ی اخلاق در تفکر غرب*، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۸ش.

۳. فوت، فیلیپا، *نظریّه‌های فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه: کاجی، حسین، تهران، روزنه، ۱۳۸۲ش.

۴. ملایوسفی، مجید، *ذهنیت گرایی اخلاقی*، رهنمون، بیتا.

۵. ناوتن، دیوید مک، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه: محمود فتحعلی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، ۱۳۸۰ش.

۶. ویلیامز، برنارد، فلسفه ی اخلاق، ترجمه: جلالی، زهرا، قم: انتشارات معارف، ۱۳۸۳ش.

۷. وارنوک، جفری، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۸ش.

۸. Ayer, A.J; Language, "*Truth and logic*", Second edition, New York: Dover Publications, ۱۹۵۲.

۹. Mackie, J. L.; Ethics: "*Inventing Right and Wrong*"; New York: Penguin Harmon as worth, ۱۹۷۷.

۱۰. Mackie, J. L.; Ethics: "*Inventing Right and Wrong*"; London: Penguin books.

۱۱. *" Moral Realism*", The Internet Encyclopedia of Philosophy, ۲۰۰۹.

۱۲. Mc Cord Geoffrey Sayre; " Essays on Moral realism", Ithaca Compell University Presr.

۱۳. Stevenson, Charles. L; "Ethical Fallibility in Ethics and Society: Original Essays on Contemporary Moral Problems", edited by Richard T .De George, Garden city, Anchor books, ۱۹۶۶.

۱۴. Stevenson, Charles. L; "The Emotive Meaning of Ethical Terms in mind", ۱۹۷۳.

۱۵. Shafer Landau, Russ; " Moral Realism", Oxford University Press, ۲۰۰۳.

فصلنامه‌ی علمی تخصصی اخلاق
س۱، ش۲، تابستان ۱۳۹۰
صفحات ۱۷۰ ـ ۱۴۵

FASLNAMEH-YE AKHLAGH
AN ETHICS QUARTERLY
VOL۱, SUMMER ۲۰۱۱, NO.۲

سعادت و شقاوت از منظر صدرالمتألهین

طاهره قاسمی (
جعفر شانظری ((

چکیده

ملاصدرا در حکمت متعالیه افزون بر عقل از نقل نیز استفاده نموده و در مباحث فلسفی خود از آیات قرآن و روایات متأثّر شده است. وی نیز مانند هر مسلمان دیگری بر این باور است که اسلام با منبع وحی راه و رسم سعادت انسان را تعیین می‌کند. بر همین مبنا، در بحث سعادت و شقاوت، با توجه به آیات و روایات، سعادت انسان را در تکامل عقل نظری و شقاوت او را نقطه‌ی مقابل آن معرفی می‌کند.

واژه‌های کلیدی

سعادت، شقاوت، عقل نظری، عقل عملی، انسان.

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان. Zaghasemi۱۱۵@yahoo.com
** استادیار دانشگاه اصفهان. jshanazari@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴ / ۱۰ / ۱۳۸۹ تاریخ تأیید: ۱۷ / ۱۲ / ۱۳۹۰

سعادت

الف) معنای لغوی

احمد بن فارس در کتاب *معجم مقائیس اللغه* سعادت را چنین تعریف می‌نماید:

«سعد اصل یدلّ علی خیر و سرور، خلاف النحس، و اسعد الیمین فی الامور»؛ «واژه‌ی سعد اصلی است دال بر سرور، برخلاف نحس، پس سعد به معنای نیکی و خوبی در کار است.»[1]

در *لسان‌العرب* در تعریف سعادت چنین آمده است:

«السعد الیمن و هو نقیض النحس والسعودة خلاف النحوسة و السعادة خلاف الشقاوة یقال یوم سعد و یوم نحس، و الاسعاد المعونة و المساعدة المعاونة»؛ «سعد به معنای نیکو و خوش یمن نقیض نحس و سعادت خلاف شقاوت است؛ چنان‌که گفته می‌شود روز سعد (نیک) و روز نحس، و اسعاد نیز به معنای کمک و معونه آمده است.»[2]

در *مجمع‌البحرین* آمده است: السعادة خلاف الشقاوة مِنهُ؛ سعد الرجل - بالکسر - فی دین او دنیا، خلاف شقی فهو سعید و الجمع سعدا.»[3]

آنچه از کلام اهل لغت فهم می‌شود این است که سعادت و شقاوت دو معنای متقابل دارند که یکی در معنای خوش و نیکویی و ضد آن به معنای نحس و نکبت است. به دیگر سخن، یکی به معنای مساعدت و یاری کردن و دیگری به معنای یاری نکردن است. در زبان دین از این معنا به توفیق و عدم توفیق الهی یاد می‌شود؛ چنان که در معجم الوسیط آمده است: «السعادة معاونة الله للانسان علی نیل الخیر، و تضادّه الشقاوة».

۱- احمد بن فارس، ص۵۷.

۲- ابن منظور، *لسان‌العرب*، ص۲۱۲.

۳- *مجمع‌البحرین*، ج۱، ص۳۷.

ب) معنای اصطلاحی سعادت

در بررسی معنای اصطلاحی سعادت به بیان نظر ملاصدرا بسنده می‌کنیم. صدرالمتألهین در مقدّمه‌ی باب دهم سفر چهارم اسفار در بیان حقیقت سعادت می‌نویسد:

«وجود خیر و سعادت است و ادراک وجود نیز خیر و سعادت است، اما چون موجودات به جهت کمال و نقص متفاوتند، پس هر جا موجودی از لحاظ کمال و نقص کامل‌تر و تمام‌تر باشد سعادتمندتر است؛ در مقابل، هر موجودی که ناقص‌تر باشد، شر و شقاوت هم در آنجا زیادتر خواهد بود. ادراک سعادت هم به تناسب ادراک وجود کمال و نقص می‌یابد. همان‌گونه که وجود قوای عقلی، اشرف از وجود قوای حیوانی شهوی و غضبی است، سعادتش هم بزرگ‌تر و عشق و لذتش هم تمام‌تر است، پس نفس‌های ما آن‌گاه که قوی و کامل شود و علاقه‌اش به بدن قطع گردد و به ذات حقیقی و ذات مبدعش رجوع کند، به بهجت و سعادت می‌رسد؛ سعادتی که نمی‌توان آن را توصیف کرد و با لذّات حسی مقایسه نمود.»[1]

ملاصدرا در دو اثر دیگرش سعادت را چنین تعریف می‌نماید:

«لذّة کل قوة نفسانیه خیرها بادراک مایلائمها و المها و شرّها بادراک مایضادها»؛ «لذّت و خیر هر قوه‌ی نفسانیه‌ای به ادراک آن چیزی است که با آن سازگاری و ملایمت دارد و درد (رنج) و شر قوه‌ای به ادراک امر متضاد با آن قوه است.»[2]

در تکمیل تعریف فوق، ملاصدرا در *مبدأ و معاد* چنین می‌فرماید:

۱- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، صص ۱۲۴ و ۱۲۳.

۲- ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، صص ۲۴۹ – ۲۵۰ و ۱۳۶۲، ۵۸۶.

«کمال هر قوه‌ای از نوع یا جنس همان قوه است؛ مثلاً کمال شهوت و سعادت آن لذّت، کمال غضب و سعادتش غلبه و انتقام، کمال وهم و سعادت آن امید و تمنّا و کمال حفظ، تذکر و یادآوری است و برای هریک از حواس، احساس مناسب با آن است؛ مثلاً برای لمس ادراک کیفیت مزاجیه‌ی معتدله‌ی متوسطه بین اوایل کیفیات چهارگانه، اعتدال و حد وسطی که قریب به اعتدال لامسه است و برای ذوق ادراک طعم-های مناسب با مزاج آلت و بدن مثل شیرینی‌ها، ترشی‌ها و ... برای شمّ (حس بویایی) بوهای خوش و برای چشم نورها و رنگ‌ها و برای گوش صداهای هماهنگ و نغمه‌های طرب‌انگیز و برای خیال تصویر امور مستحسن و زیباست.»[1]

در شرح تعاریف فوق ملاصدرا وجود را همان خیر و سعادت دانسته و در جایی دیگر چنین مطرح می‌نماید:

«وجود هر چیز در نزد او لذیذ است و اگر کنه علّتش را ادراک نماید لذّت آن بیشتر از لذّت وجود خودش است؛ زیرا علّت شیء مقوّم ذات و کمال هویت معلول است.»[2]

در ادامه‌ی این مطلب ملاصدرا تأکید می‌نماید که منظور از وجود که لذیذ است فقط وجود ذهنی نیست بلکه مقصود اصلی وجود متحقق در عالم خارج است.[3] این لذّت مدنظر، هم لذّت حسی و هم لذّت عقلی است.

لذّت از منظر ملاصدرا، دو نوع است: لذّت حسی و عقلی. لذّت حسی کاملاً قابل درک و فهم است اما لذّت عقلی به وضوح لذت حسی قابل درک نیست.

۱- ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ص۳۶۱، *الحکمة المتعالیة*، صص۱۲۷ – ۱۲۶.

۲- ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ص۱۲۲.

۳- ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ص۱۲۸.

نفس ما به دلیل اشتغال زیاد به بدنمان، لذّت علوم و معارف را درک نمی‌کند؛ مثل کسی است که مبتلا به بیماری «حذر» است و در اثر بیماری قوه‌ی لامسه‌اش را از دست داده است و فاقد ادراک لمسی است و یا مانند حال بیماری است که مبتلا به بیماری «بولیموس» شده و در اثر بیماری ذائقه‌اش را از دست داده است و لذّت طعم‌ها و شیرینی‌ها را درک نمی‌کند. اگر نفس در حال اشتغال به معارض که مقتضای طباع قوه‌ی عقلیه است، از قبیل معرفت الله، معرفت ملائکه، و کیفیت صدور وجود از واجب الوجود، اسیر بدن نباشد، برای نفس لذّتی حاصل می‌شود که قابل توصیف نیست، اما وقتی که نفس غرق در بدن باشد، تنها وجود ذهنی این معلومات در نزد نفس حاضر می‌شود، و به دلیل ضعف ادراک نفس، انسان از این معارف به صورت شایسته لذّت نمی‌برد؛ در صورتی که اگر نفس از حجاب بدن آزاد گردد، با مشاهده‌ی مقرّبین و مصاحبت مقدّسین به لذّت غیرقابل وصفی دست پیدا می‌کند.[1]

ملاصدرا در توصیف لذّات عقلی می‌گوید: این نوع لذّت اتّم و افضل هر لذّت و خیر و سعادتی است. وی این ادعا را به صورتی دیگر نیز همراه با دلیل مطرح می‌نماید و می‌گوید: «تنها وجود، به ویژه وجود عقلی، است که به صورت حقیقی- نه مجازی- لذیذ است؛ زیرا وجود عقلی- به ویژه وجود حضرت حق که معشوق و کمال اتّم است و تمام جهات کمال وجودی را داراست- از هر نوع شائبه‌ی عدم بری است، اما وجودهای غیر عقلی به نوعی وجود آنها مشوب به عدم است، به همین جهت لذّتی که از ادراک وجود حضرت حق نصیب انسان می‌شود، از هر نوع لذّتی دیگر باارزش‌تر است.»[2]

۱- ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص۴۱۸.

۲- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ص۱۲۵.

ذو مراتب بودن سعادت

ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* درباره‌ی سعادت می‌گوید: «نفس انسان دارای قوای متعدّد از جمله قوه‌ی غضبیه، وهمیه، حافظه، عاقله و ... است و این قوا از حیث مراتب با یکدیگر متفاوت هستند. هر قوه‌ای که وجودش قوی‌تر و کمالش عالی‌تر و مطلوبش با دوام‌تر و ضروری‌تر باشد لذّتش نیز شدیدتر است. پس لذّت تنها به لذّت شکم و فرج – چنان‌که در حمار مشاهده می‌شود- منحصر نیست؛ زیرا اگر لذّت به این دو قسم منحصر باشد باید بندگان مکرّم و ملائکه‌ی مقرّب الهی از هیچ لذّت و سعادتی برخوردار نباشند پس وجود، لذیذ و کمال وجود، لذیذتر است. هر قوه‌ای اگر به لذّتی که مسانخ آن قوه است دست یابد، این امر سبب کمال وجودی آن قوه می‌گردد. پس لذّت درباره‌ی هر چیزی در نهایت به وجود یا کمال وجودیش برمی‌گردد و هرچه وجودش قوی‌تر باشد، لذّت آن نیز قوی‌تر خواهد بود.»[1]

هریک از قوا از نظر ملاصدرا سعادتی مخصوص دارد سعادت قوه‌ی عقلیه با سعادت سایر قوای انسان متفاوت است که ملاصدرا از آن به «سعادت عقلیه» تعبیر می‌نماید. سعادت عقلیه دو مرحله دارد: سعادت مربوط به عقل نظری و سعادت مربوط به عقل عملی.[2] وی جزء نظری را مهم‌تر می‌داند چون اصل ذات انسان به جزء نظری‌اش مربوط است. و جزء عملی تنها به جهت تعلّق به بدن و این‌که بدن ابزار رسیدن انسان به مقصد است مهم است و وقتی انسان به مقصد رسید دیگر ابزار چندان اهمیتی ندارد.[3]

۱- ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص۵۸۶.

۲- ملاصدرا، *المبداء و المعاد*، ص۳۶۶.

۳- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ص۱۳۱.

ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* درباره‌ی کمال انسانی می‌گوید: کمال ویژه‌ی نفس ناطقه‌ی انسانی که در اثر استکمال وجودی و تلاش عقل عملی با عقل فعال متحد می

تأمّل، حقایق امور را آن‌گونه که هست تشخیص دهد. وی در کتاب *مفاتیح الغیب* در این باره می‌گوید: «کمال ویژه‌ی نفس ناطقه این است که با عقل کلّی متحد گردد و صورت کل هیأت نظام اتّم، احسن و خیری که از مبدأ کل (حضرت حق) در قالب عقول، نفوس، طبایع، اجرام فلکی و عنصری تا آخرین مرحله و رتبه‌ی وجود فیضان می‌یابد در نفس ناطقه و کیفیت تدبیر حضرت حق از بالاترین مخلوقات تا پایین‌ترین رتبه‌ی آنها و عروج آنها از ادنی مرتبه به اعلی مرتبه در نفس انسانی متصور گردد؛ چنان‌که قرآن در این باره می‌فرماید: ﴿**يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ**﴾[یعنی: خداوند کار را از آسمان به زمین تدبیر می‌نماید، سپس به سوی او عروج می نماید][1] و در نهایت، نفس انسانی، جوهر ذاتش عالم عقلی مشابه عالم عینی گردد و هیأت کل در نفس انسانی متصور گردد.»[2]

از نظر او، اگر نفس به معارض که مقتضای طبیعت قوه‌ی عاقله است مثل علم به خدا و فرشتگان و کتب و رسول الهی دست یابد به لذّتی نایل می‌شود که کنه آن قابل وصف نیست.

در دنباله‌ی این سخن، ملاصدرا امر مهمی را متذکر می‌شود و می‌گوید: «سعادت حقیقی در وجود این حقایق است، نه این‌که انسان صرفاً آنها را حفظ و ضبط کند و به جمع‌آوری این علوم اشتغال داشته باشد؛ زیرا آنچه از طریق حفظ و ضبط این علوم عاید نفس می‌گردد، فقط وجود ضعیفی از آنهاست. به بیان دیگر، اگر انسان تنها اطلاعاتی درباره‌ی این مسایل در خزانه‌ی ذهنش جمع‌آوری کند، وجود ذهنی این امور، از وجود بسیار ضعیفی برخوردار است، اما حقیقت و واقعیت این

۱- سجده / ۵.

۲- *مفاتیح الغیب*، صص ۵۸۶-۵۸۷.

امـور (خـدا، فرشـتگان، رسـولان الهـی و ...) دارای وجـود بسـیار قـوی و شـدید و نـورانی هسـتند و معرفـت حقیقـی متوقـف بـر مشـاهده و وجـدان ایـن امور است، نه شناسایی صرف و محض آنها.»[1]

پیـرو ایـن مطلـب، ملاصـدرا در کتـاب *مبـدأ و معـاد* بـر ایـن نکتـه تأکیـد مـی‌کنـد کـه آگـاهی ذهنـی از وجـود حضـرت حـق و صـفات کمالیـه‌ی او و عقـول و سـایر وسـایط فـیض او، شـرط لازم سـعادت عقلـی اسـت، امـا شـرط کافی نیست، و اگـر ایـن آگـاهی ذهنـی بـا مراحـل بـالاتر آن یعنـی شـهود ایـن حقـایق خـارجی بـا چشـم دل و ایمـان بـه آنهـا سـنجیده شـود، ایـن مرحلـه از سعادت دارای رتبه‌ی پایین‌تر است.[2]

ملاصـدرا، بـالاترین مرتبـه‌ی سـعادت عقلیـه‌ی نظریـه را اکتسـاب حکمـت حقـه مـی‌دانـد. وی در تبیـین حکمـت حقـه چنـین بیـان مـی‌کنـد: «مـراد از حکمت حقه این اسـت کـه انسـان نسـبت بـه حضـرت حـق، صـفات و افعـال و ملکـوتش علـم پیـدا کنـد و همچنـین نسـبت بـه روز آخـرت و منـازل و مقامـات آن از قبیـل بـرانگیختن (بعثـت)، محشـور شـدن، کتـاب، میـزان، حسـاب، و بهشـت و جهـنم معرفـت پیـدا کنـد. معرفـت حقیقـی – یعنـی معرفت همـراه بـا شـهود و وجـدان- بـه ایـن امـور همـان ایمـان حقیقـی و خیـر کثیر و فضـل عظیمـی اسـت کـه خداونـد متعـال در آیـات ذیـل بـه آنهـا اشـاره می‌کند:[3]

"خداونـد بـه هـرکس حکمـت عطـا کنـد، در حقیقـت بـه او خیـر کثیـر عطـا شـده اسـت."[4] "و او آن کسـی اسـت کـه در میـان درس نخوانـده‌هـا

۱- ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص۵۸۷-۵۸۸، *المبداء و المعاد*، ص۳۶۲، *الحکمة المتعالیة*، ص۱۲۸.

۲- ملاصدرا، *المبداء و المعاد*، ص۳۶۶.

۳- ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص۱.

۴- بقره / ۲۶۹.

پیامبری از خودشان برانگیخته که بر آنان آیات او را خوانده و ایشان را از پلیدی کفر پاک و قرآن را به ایشان آموخته و حکمت و احکام شریعت و معالم دین را به آنان تعلیم کند، در حالی که پیش از برانگیخته شدن این پیام در گمراهی و شرکی هویدا و آشکار بودند ... خدای را فضل و نعمت‌های بزرگ است"؛[1] چنان‌که در سوره‌ی نساء این عدم ایمان را کفر معرفی می‌کند: "کسی که نسبت به خدا، فرشتگان، کتب و پیامبران الهی و روز قیامت کفر بورزد ، به تحقیق در ضلالت بسیار بزرگی گرفتار شده است".[2]

با توجه به آنچه بیان شد مشخص می‌شود که اعتقاد به این امور که همان ایمان حقیقی است، سبب کرامت انسان در نزد خدا می‌گردد و تقرّب انسان به خدا از طریق ایمان حقیقی حاصل می‌شود و انسان با کسب این علوم الهی از گروه فرشتگان مقرّب الهی می‌گردد، بعد از این‌که از جنس حیواناتی بود که از این نوع حقایق دور هستند.»[3]

تبیین ملاصدرا درباره‌ی دیدگاه قرآن پیرامون سعادت و عقل نظری

ملاصدرا در کتاب *اسرار آیات* درباره‌ی کسب معرفت و حکمت از منظر قرآن چنین می‌گوید: «از دید قرآن، تفکر و کسب معرفت و حکمت واجب است.»[4] به عنوان، نمونه قرآن در سوره‌ی یونس به پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «بگو ای رسول، در آسمان‌ها و زمین به چشم عبرت نظر کنید و بنگرید تا چه بسیار آیات حق و دلایل توحید را

۱- جمعه / ۲ و ۳.
۲- نساء / ۱۳۶.
۳- ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص۱.
۴- ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص۳.

مشاهده کنید.»[1]

و در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: «آیا در ملکوت و باطن آسمان‌ها و زمین نظر نمی‌افکنند و در هر چه خدا آفریده نمی‌نگرند؟»[2]

و در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: «بگو در زمین سیر و گردش کنید، پس ببینید چطور آفرینش را آغاز کرد، و بعد از آن عالم آخرت را ایجاد خواهد کرد.»[3]

در این آیه در واقع به کسب معارف و تصدیق به حقایق امور تأکید شده است، و منظوراز سیر و سیاحت، سیر فکری و حرکت معنوی است، نه رنج انداختن اعضا و جوارح و گرد جهان گشتن.[4]

بر همین اساس است که خداوند در آیات متعدد، کسانی را که درباره‌ی چگونگی آفرینش آسمان و زمین و ماهیات اشیاء به تفکر می‌پردازند و به خاطر آثار شگفت‌انگیزی که در مخلوقات او مشاهده می‌کنند، یاد حق را در دل‌های خود زنده می‌گردانند می‌ستاید و می‌فرماید:

«[مؤمنان حقیقی] کسانی هستند که در حالت ایستاده و نشسته و در حالی که به پهلو خوابیده‌اند، خداوند را یاد می‌کنند و درباره‌ی چگونگی آفرینش آسمان و زمین به تفکر می‌پردازند.»[5]

صدرالدین شیرازی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «آیه اشاره به این نکته دارد که بزرگ‌ترین وسیله‌ی تقرّب به خدا و دستیابی به فوز و سعادت اخروی همان علم و معرفت است، نه عمل و طاعت صرف، نه

۱- یونس / ۱۰۱.
۲- اعراف / ۱۸۵.
۳- عنکبوت / ۲۰.
۴- ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص۳.
۵- آل عمران / ۱۹۱.

این‌که اعمال صالح و طاعات نقشی در حصول سعادت انسان ندارند، بلکه اعمال صالح و طاعات یکی از وسایل دستیابی به سعادت است.»

در واقع، عمل مانند کاشتن درخت، و علم و معرفت، میوه‌ی آن درخت است که آخرین حد ترقی و کمال است. به بیان دیگر، عمل مقدّمه است و علم نتیجه‌ی آن. علم مانند پادشاه است، و عمل مانند خدمتکار. گویی عمل غلام علم و معرفت است. بر همین اساس است که خداوند می‌فرماید: «کلمات پاک به سوی او بالا می‌رود و عمل صالح آن کلمات را رفعت داده و بالا می‌برد.»[1] و یا در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: «نیکی آن نیست که روی‌هایتان را به سوی خاور یا باختر برگردانید بلکه نیکی عبارت است از ایمان به خداوند و روز قیامت و فرشتگان و کتاب یعنی قرآن و تصدیق پیامبران ...»[2] و یا در سوره‌ی توبه می‌فرماید: «آیا سیراب کردن حاجیان و مرمّت مسجدالحرام را با آن کسی که به خدا و روز قیامت ایمان دارد یکسان می‌شمارید؟»[3] ملاصدرا می‌گوید: «آیه‌ی اخیر به این امر اشاره دارد که نماز و حج که بین عبادات و طاعات بیشترین صورت اعمال بدنی را دارند، مثل ایمان و یقین به آن اموری که گفته شد نیستند. به همین جهت خداوند در سوره‌ی بقره می‌فرماید: "ایمان آورندگان به خدا و فرشتگان و کتاب‌های او ایمان دارند."[4]

اگر در مفاد این آیه تأمّل نماییم مشاهده می‌کنیم که خداوند در این آیه برای مؤمن تعریف حدّی ارایه داده است و در تعریف حدّی ایمان،

۱- فاطر / ۱۰.
۲- بقره / ۱۷۷.
۳- توبه / ۱۹.
۴- بقره / ۲۸۵.

به اعمال اشاره نشده است. بر همین اساس است که ما می‌توانیم ادعا کنیم که اگر این معارف و دانش‌های حقیقی به همان وجه که گفتیم در قلب یکی از افراد بشر بدون انجام عمل نیک یا بد حاصل گردد این فرد، مؤمن حقیقی است و سعادت حقیقی را بدون هیچ نقص و تباهی در ایمانش درک کرده است.»

برای روشن نمودن مطلب فوق ملاصدرا چنین ادامه می‌دهد: «نکته‌ای را که ما در سطور قبل بازگفتیم- ایمان بدون تحقق عمل- تنها یک فرض ذهنی است و ممکن است هیچ مصداقی برای آن پیدا نشود. مرادم از طرح این مسأله این است که در راه رسیدن به سعادت، معرفت و شناخت به منزله‌ی اصل و پایه و عمل، فرع و شاخه است.»[1]

معنای سخن ملاصدرا این است که نقش عقل نظری مهم‌تر از نقش عقل عملی است.

در تأیید مطالب فوق می‌توان به داستان خواب ملاصدرا در سی‌ام ماه مبارک رمضان ۱۰۲۸ قمری که در *رساله‌ی خلسه* آورده است استناد کرد وی می‌گوید: «من نماز نوافل را با شادابی کافی خواندم و بعد به سفر روحانی رفتم. در این سفر روحانی، روح قدسی به من الهام کرد و گفت: این مرکبی که تو برای سفر انتخاب کرده‌ای ضعیف است و برای پیمودن مسیر، مناسب نیست.»

ملاصدرا در تفسیر این الهام قدسی می‌گوید:

این الهام قلبی بیانگر آن است که در صورت حصول یقین و خالی بودن عمل از هرگونه شائبه‌ی شک و ریا، و در صورت کمی توان وضعف بدن، کم کردن نوافل ضرری به عبودیت انسان نمی‌زند. کسی که قلب او به حقایق آگاهی دارد و بدنش ضعیف است و توانایی نوافل

۱- ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص۱۳-۱۴.

زیاد را ندارد، کثرت تأمّل و بیشتر اندیشیدن در امور قدسی از همه چیز برایش باارزش‌تر است.»[1]

در مجموع می‌توان گفت که سعادت حقیقی و قرب الی الله با استکمال وجودی انسان در دو بعد حکمت نظری و عملی میسّراست. در بُعد حکمت نظری سعادت انسان با شناخت شهودی و راسخ و جازم از حضرت حق به تمام ابعاد ذات، صفات و افعال او، و شناخت انبیای الهی و واسطه‌های فیض تشریعی الهی، و ایمان و معرفت به حقایق و موجودات جهان حاصل می‌شود؛ هم‌چنین دور ساختن پرده‌ی جهل و نادانی ازخود به طوری که وجود انسان به عالمی عقلی تبدیل شود که همه‌ی عالم در آن قرار گرفته باشد؛ یعنی نمونه‌ای از عالم شود، آن‌گونه که مولی العارفین علی علیه‌السلام درباره عظمت و بزرگی انسان فرموده است: «أتَزعَمُ أنَّکَ جِرمٌ صغیرٌ وفیکَ انطوی العالَمُ الأکبر.»[2]

اما در بُعد حکمت عملی، نفس وقتی به سعادت می‌رسد که خود را به اعمال و افعال پسندیده که پاک کننده‌ی نفس از کدورات و آلودگی‌های گناه هست، عادت داده و قلب را از آلودگی و پستی ها مهذّب کرده باشد.[3] این امر مستلزم رهایی از مشتهیات قوای شهوی و سلطه جویی قوه‌ی غضبی است. ملاصدرا در این باره معتقد است که چون کمال نفس - از حیث حکمت عملی - با مشارکت بدن و قوای سه گانه‌ی نفس صورت می‌پذیرد، بر اوست که بین اخلاق متضاده در آنچه مورد علاقه‌ی قوه‌ی شهوی است و ضدش، و آنچه او را به غضب می‌آورد و ضدش، «عدالت» برقرار کند تا منفعل از بدن و قوای بدنی

۱- ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص۲۶۶.

۲- شیخ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ص۲۷۲.

۳- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ص۱۲۵.

نباشد، بلکه بر قوای خویش حاکم باشد (و آنها را به فرمان عقل در آورد)؛ چراکه انفعال نفس در مقابل بدن و قوای شهوی و غضبی موجب شقاوت نفس است.[1]

حقیقت شقاوت و عوامل ایجاد آن از نظر ملاصدرا

شقاوت نقطه‌ی مقابل سعادت و در حقیقت ضد آن است، و به عبارتی، همان محروم شدن از کمال حقیقی و نرسیدن به قرب الهی و معذب شدن به عذاب الهی است.

حصول سعادت حقیقی رسیدن به شناخت و شهود حقایق عالم هستی (عقل نظری) و عبادتی عارفانه (غلبه بر قوای بدنی و ایجاد حالت اعتدال (عقل عملی) است. چندین عامل مانع رسیدن انسان به چنین سعادتی است. این عوامل به دو بخش اساسی تقسیم می‌شوند؛ همان‌گونه که سعادت دو قسم داشت. این دو بخش عبارتند از: الف) موانع سعادت عقل نظری؛ ب) موانع سعادت عقل عملی.

الف) موانع شهود حضرت حق و سایر حقایق عالم (موانع سعادت عقل نظری)

۱- نقصان طبیعی جوهر نفس و بقاء حالت بالقوّة بودن:

یکی از موانع حصول سعادت و تحقّق شقاوت در انسان، ضعف نفس از جهت علمی است. ملاصدرا نفوس کودکان شیرخوار و مردم عوامی را که هیچ بهره‌ای از علم و دانش ندارند و به تعبیر او مثل چهارپایان هستند به عنوان مصادیق این نفوس معرفی می‌کند و از باب تمثیل، وضعیت نفوس آنها را به آیینه‌ای تشبیه می‌کند که قبل از ساختن، پرداختن و صیقلی نمودنش قطعه‌ای آهن و سنگی فاقد شفافیت و صلاحیت انعکاس صور است.

۱- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ص۱۲۷.

ملاصدرا بر این باور است که این قسم شقاوت امری عرضی است. مثل مرگ برای بدن و یا زمین‌گیری و فلج در اعضای بدون شعور و احساس درد. او سپس درباره‌ی سرنوشت این نفوس در روز قیامت می‌گوید:

«این شقاوت چون امر عدمی و ناشی از نقصان غریزه و استعداد درک علوم و معارف است موجب استحقاق در حد تبهکاران نیست.»[1]

۲- ظلمت نفس به علت ارتکاب معاصی:

دومین عامل حصول شقاوت در آدمی همان تیرگی حاصل از معاصی است که بر جان انسان می‌نشیند و مانع صفای قلب و پاکی نفس می‌شود. عدم ظهور حقیقت در نفس انسان، به مقدار آلودگی و ظلمت نفس است. مانند زنگار آیینه و پلیدی و تیرگی آن‌که مانع ظهور صورت در آن می‌شود؛ اگر چه از جهت جوهر قوی و از جهت شکل کامل و تمام باشد.

هر حرکت و فعلی که از نفس صادر می‌شود در جوهر نفس اثر می‌گذارد؛ اگر این فعل شهوی و یا غضبی باشد مانع از کمالی می‌شود که نفس توانایی آن را داشت، و اگر فعل عقلی باشد به حسب آن حرکت عقلی، در کمالی که شایسته‌ی آن است سیر می‌کند. توجه به بدن مانع از درک این مسأله می‌شود که با موت و قطع علاقه‌ی انسان از بدن، این مانع برداشته می‌شود و حجاب مرتفع می‌گردد. در آن زمان است که انسان به مرحله‌ی درک این شقاوت می‌رسد و به شدت متأذّی می‌شود. البته این تأذّی به حسب تفاوت معاصی پس از زمان خاصی زایل می‌گردد؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «انّ المؤمن الفاسق لا

۱- ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص۳۵۵، ۱۳۸۰، ص۱۳۷.

یخلّد فی النّار»؛ یعنی آن‌کس که به خدا و رسول ایمان آورده است ولی مرتکب فسق و فجور شده است در جهنم مخلّد نخواهد بود.[1]

۳- عدم توجه به معقولات

این عامل عام است و ویژه‌ی دسته اوّل یا دوم نیست، بلکه می‌تواند شامل حال برخی صالحان و مطیعان نیز بشود که فکر خود را صرف تأمّل در ملکوت و تدبّر در حضرت ربوبیت و حقایق خفیّه‌ی الهیه نمی‌گردانند. یعنی با این‌که این گروه اهل خدعه و مکر نیستند و نفوس آنها از سایر امراض باطنیه پاک و منزّه است اما چون طالب تأمّل در حقایق عالم ملکوت نیستند و تمام همت آنها مصروف فهم تفضیل طاعات بدنیه و تهیه‌ی اسباب روایت و موعظه و نقل برای عوام و سایر اسباب معیشت و معاشرت خلق می‌گردد نمی‌توانند به سعادت حقیقی دست یابند. ملاصدرا از باب تمثیل می‌گوید: «وضعیت این گروه بسان آینه‌ای است که روی آن به جانب صورت نیست، بلکه صورت در پس آینه است.

٤- حجاب تقلید و تعصّب:

چه بسا افرادی عقیده‌ای را بدون تحقیق و تفحص و صرفاً براساس تقلید و تعصّب بپذیرند. آراء و عقاید باطلی که از ابتدای کودکی از روی تعصّب، تقلید و حسن ظن پذیرفته و در دوران بزرگسالی نیز استمرار یافته، بسان حجاب و حایلی مابین نفس و صورت علمیه عمل می‌کند و مانع از ادراک حقایق می‌گردد، همچون دیواری که مابین آینه وصورت حایل گردیده است. ملاصدرا بیشتر متکلّمان و متعصّبان مذاهب و صالحانی را که درباره‌ی عقایدشان به تحقیق نمی‌پردازند به عنوان مصادیق این عامل معرفی می‌کند.[2]

۱- ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص۳۳۵، ۱۳۸۸، ص۱۳۷.

۲- ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص۱۳۷، ۱۳۸۶، ص۳۶۶.

۵- جهل به اصول معارف و کیفیت تألیف آن‌ها:

جهل به روش رسیدن به شعور و آگاهی و عدم انتقال از صورتی از صور علمیه به صورتی دیگر از دیگر موانع سعادت عقل نظری است. تنها با علم به این روش انسان می‌تواند در صراط مستقیم حرکت نماید و به مطلوب حقیقی و مقصود اصلی یعنی حضرت حق نایل شود؛ زیرا یافتن حق و نیل به غایت‌العظمی جز با یافتن راه و روشی که به وسیله‌ی آن بتوان به حق رسید امکان‌پذیر نیست. معارف عملی که نتیجه آن وصول به حق است، امری فطری و آسان نیست که هرکسی به آن دست بیابد. تنها به وسیله‌ی علوم و اصول و قواعد است که انسان می‌تواند به مقصود نزدیک شود، و مسلّم است که هر علم غیر فطری جز به وسیله‌ی صغری و کبری که بر اساس شروط تعیین شده در علم منطق با یکدیگر تالیف و ترکیب می‌شوند به دست نمی‌آید و نتیجه‌ای برای انسان حاصل نمی‌کند.

برهمین اساس، جهل به این اصول موجب حرمان در رسیدن به مطلوب می شود؛ چراکه سراسر عالم وجود آیینه هایی است که صور حقایق و جمال دل آرای حق در آنها منعکس است و انسان از هریک به دیگری منتقل می شود و در آنها حضرت ربّ را مشاهده می‌کند.[1]

صدرالمتألّهین بعد از بیان این موانع چنین ادامه می‌دهد:

«اینها اسبابی است که مانع نفس ناطقه در معرفت حقایق امور است وگرنه هر نفسی به حسب فطرت اصلی‌اش شایسته‌ی شناخت حقایق اشیاست؛ چون نفس ذاتاً امری قدسی است، و آنچه در روایت آمده که اگر چنین نبود که شیاطین بر قلوب آدمیان احاطه یافته‌اند، هر آینه انسان‌ها ملکوت آسمان‌ها را می‌دیدند، اشاره به همین قابلیت ذاتی انسان

۱- ملاصدرا، *شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص ۳۷۱، ۱۳۸۸، ص ۳۳۹.

است. وقتی این حجاب‌ها و موانع از قلب انسان مرتفع شد، ملک و ملکوت در آن تجلّی پیدا می‌کند و ذاتش را در بهشتی می‌بیند که عرضش آسمان‌ها و زمین است. وسعت مملکت هرکسی در بهشت نیز به میزان دقت معرفت او و تجلّی ذات و صفات و افعال حق در ذات اوست.»[1]

ب) موانع عبادت عارفانه و ایجاد حالت اعتدال در قُوا

سعادت در بُعد عقل عملی و انجام طاعات و ایجاد حالت اعتدال در قوای غضبیه و شهویه، تصفیه‌ی قلب و تطهیر نفس است. این تطهیر و تصفیه‌ی قلب، خود، کمال حقیقی نیست؛ چراکه این امر، عدمی است و امر عدمی، نمی‌تواند کمال باشد. براین اساس، مراد از این کار، حصول انوار ایمان و اشراق نور معرفت و حصول سعادت در مبدأ نظری است. به دیگر سخن، تهذیب نفس برای دست‌یابی به شرح صدر است و شرح صدر برای دریافت انوار هدایت؛ چنان‌که خدای متعال می‌فرماید: ﴿**فَمَن يُرِدِ اللّهُ أن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ فَهوَ على نُورٍ مِن رَبّه**﴾؛ «خداوند کسی را که بخواهد هدایت کند سینه‌اش را برای پذیرش اسلام فراخ می‌کند؛ پس او در پرتو نور پروردگارش است.»[2]

بنابراین، شرح صدر غایت حکمت عملی و نور معرفت غایت حکمت نظری است، در نتیجه، حکمت نظری غایت حکمت عملی است؛ یعنی تا راه حکمت عملی طی نشود وصول به حکمت نظری ناممکن است. برای وصول به هدف باید موانع حکمت عملی را شناخت و آن‌ها را برطرف کرد. صدرالمتألّهین در رساله‌ی *سه اصل* به رذایلی که مانع حکمت عملی هستند در ضمن سه اصل اشاره می‌کند. این سه اصل عبارتند از:

۱- ملاصدرا، *الحکمة‌المتعالیة*، ص۱۳۹.

۲- انعام / ۱۲۶.

الف) خودناشناسی یا جهل به معرفت نفس:

این مسأله معظم‌ترین اسباب شقاوت است. هر کس معرفت نفس نداشته باشد خدای خودش را نمی‌شناسد: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، و هر کس خدا را نشناسد با دوابّ و انعام برابر است: ﴿**كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ**﴾،[1] و در آخرت کور محشور می‌شود: ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ**﴾،[2] و خداوند در حق این افراد می‌فرماید: ﴿**نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ**﴾[3] مفهوم این آیه، در واقع به منزله‌ی عکس نقیضِ «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» است؛ چراکه فراموشی خدا سبب فراموشی نفس است. از دیگر سو، تذکر نفس موجب تذکر ربّ خواهد بود؛ یعنی یاد رب توسط نفس موجب یاد خداوند از نفس می‌شود: ﴿**فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ**﴾.[4]

آن‌که معرفت نفس ندارد، نفسش وجود ندارد؛ زیرا وجود نفس عین نور و حضور و شعور است. هرکه به نفس خود آگاه نباشد، خدا را نداند و از حیات آن نشئه بی‌بهره است: ﴿**وَاذْكُرُواْ اللّهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلَحُونَ**﴾.[5]

کسی که معرفت نفس ندارد در روز قیامت که خداوند متعال بندگان را فرا می‌خواند و حجاب‌ها کنار می‌رود، هر بنده‌ای که به یاد او نبوده و با ذکر او انیس نبوده و شناختی از خداوند به دست نیاورده است، از لطف الهی محروم خواهد شد: «من کره لقاء الله کره الله لقاءه.»[6]

۱- اعراف / ۱۷۹.

۲- بقره / ۱۸.

۳- حشر / ۱۹.

۴- بقره / ۱۵۲.

۵- انفال / ۴۵.

۶- *مصباح الشریعة*، ص ۱۷۱

باید دانست کسی که خویشتن را فقط به بدن بشناسد، تمام اعمالش به قصد سعادت بدنی انجام خواهد شد، و در این صورت، هرچه از او صادر شود ناقص و تیره و در معرض زوال و فساد خواهد بود. این در حالی است که دلایل نقلی به صراحت دال بر این است که بقای انسان به نفس اوست چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در هنگام شهادت به حضرت زهرا علیها السلام فرمود: «انّک اسرع اهل بیتی لملاقاتی» و حضرت شاد گردید. اگر بقای نفس معلوم نبود حضرت زهرا علیها السلام از این خبر چنین شاد نمی‌شد، و یا حضرت علی علیه السلام در هنگام ضربت خوردن از دست ابن ملجم فرمود: «فزت و رب الکعبه». و هم‌چنین این‌که اصحاب امام حسین علیه السلام و خود حضرت از ضرب و جرح و تشنگی و قتل و مصیبت راضی شدند و از بیعت با یزید ابا نمودند بیانگر بقای نفس در دار عقبی است. کشف این نفس و یقین به آن برای عارفان میسّر است. به همین علّت است که قرآن فرموده: ﴿**قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی وَ مَا أُوتِیتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِیلًا**﴾.[1]

این جوهره در تمام انسان‌ها یکسان نیست. ای بسا آدمیانی که به نفس حیوانی زنده‌اند. هنوز به مقام دل نرسیده‌اند. از آن سو، و چه بسا عده‌ای که به مقامات عالیه و مافوق دست یافته درجات و مقام افراد از اسفل سافلین تا اعلی علیین متفاوت است: ﴿**لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ**﴾[2] این درجات نیز برای بعضی بالقوه و برای بعضی بالفعل است، در بعضی مطوی و در بعضی منشور است، کسانی هستند که مقامشان ﴿**إِنَّ الَّذِینَ یُبَایِعُونَکَ إِنَّمَا یُبَایِعُونَ اللَّهَ**﴾[3] و ﴿**مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ**﴾[4] است. است. به دلیل وجود همین مقامات عالیه‌ی انسانی است که پیامبر صلی الله علیه و آله

۱- اسرا / ۸۵.
۲- انفال / ۴.
۳- فتح / ۱۰.
۴- نساء / ۸۰.

فرمود: «من رانی فقد رأی الحق». کسانی هم هستند که مقامشان نازل‌تر از حیوانات است: ﴿**أُوْلَئِکَ کَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ**﴾،[1] ﴿**فَأُوْلَئِکَ الَّذِینَ خَسِرُواْ أَنفُسَهُم**﴾.[2،3]

براین اساس، شناخت نفس برای رهایی از شقاوت امری واجب و در عین حال کاری بزرگ و دشوار است.

ب) نسب، جاه و مال:

میل به شهوات و لذّات و سایر تمتّعات نفس حیوانی که جامع همه‌ی آن‌ها حبّ دنیاست از دیگر موانع حکمت علمی است؛ همان‌گونه که خداوند سبحان در سوره‌ی آل عمران می‌فرماید: ﴿**زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِینَ وَ الْقَنَاطِیرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَیْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِکَ مَتَاعُ الْحَیَاةِ الدُّنْیَا وَ اللّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ**﴾.[4]

هرکس آینه‌ی دل را که قابل انوار معرفت الهی و پرتو نور توحید است در زنگ شهوات و مرارات نفس و کدورات معاصی و غشاوه‌ی طبیعت فرو ببرد و بر آینه‌ی ضمیر خاک جهالت و بدبختی بپاشد و جام جهان نمای روح را در ظلمات بدن و لجن دنیا غوطه‌ور گرداند، روی فلاح و نجات نخواهد دید. این دل دیگر قابلیت اصلاح و صیقلی شدن کلمات و حکمت آیات را نخواهد داشت. باید به این امر آگاه بود که حکمت و موعظه باعث بیداری دل خفته است اما بر دل مرده که حبّ دنیا آن را گرفته است سود نمی‌بخشد: ﴿**کَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا کَانُوا یَکْسِبُونَ**﴾[5] ﴿**فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا یَفْقَهُونَ**﴾.[6]

۱- اعراف / ۱۷۹.

۲- اعراف / ۹.

۳- ر.ک: ملاصدرا، *رساله‌ی سه اصل*، صص ۱۶- ۲۷.

۴- آل عمران / ۱۴.

۵- مطففین / ۱۴.

۶- منافقون / ۳.

به همین جهت است که سخن حق‌پرستان در گوش پیروان هوی و هوس تلخ می‌نمایاند و کلام حکمت در مذاق متکبّران و مغروران به جاه و زینت و دنیاپرستی ناخوش می‌افتد: ﴿**سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا**﴾.[1،2]

ج)تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان:

یکی دیگر از ... است که بد را نیک و نیک را بد می‌نماید و معروف را منکر و منکر را معروف می‌شمارد و تمام هدفش ترویج سخنان باطل و تزیین عمل غیر صالح است که حاصلش به جز خسران دنیا و آخرت چیزی دیگر نیست: ﴿**قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا**﴾[3] در جای دیگر می‌فرماید: ﴿**وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا**﴾[4] تقلید مقلّدان بی‌بصیرت و تعصّبات ایشان و هم‌چنین بحث‌های متکلّمان و گفتگوی مجادلان نیز از همین سنخ است: ﴿**كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَى**﴾[5] هم‌چنین نسک جاهلان و عبادت بسیاری از خود پسندان نیز در همین شمار قرار دارد. امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «الا لاخیر فی قراءة لیس فیها تدبّر، الا لاخیر فی عبادة لیس فیها تفکر» و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «قَصَمَ ظهری رجلان عالم متهتّک و جاهل متنسک».[6]

۱- اعراف / ۱۴۶.

۲- ملاصدرا، *رساله‌ی سه اصل*، صص ۳۰- ۲۸.

۳- کهف / ۱۰۳- ۱۰۴.

۴- فرقان / ۲۳.

۵- انعام / ۷۱.

۶- ملاصدرا، *رساله‌ی سه اصل*، صص ۳۲ -۳۳.

نتیجه

از منظر ملاصدرا، وجود، خیر و سعادت است و ادراک وجود، نیز خیر و سعادت است. هرجا وجود کامل‌تر باشد، سعادت نیز بیشتر است. سعادت دارای دو منظر عقل عملی و عقل نظری است. سعادت عقل عملی در رعایت شریعت و حد اعتدال، و سعادت عقل نظری، در مشاهده‌ی حقایق است. بالاترین مرتبه‌ی سعادت عقل نظری شهود حضرت حق و صفات و افعال اوست. از نظر ملاصدرا، سعادت حقیقی، همان سعادت عقل نظری است.

شقاوت نقطه‌ی مقابل سعادت است که همان محروم شدن از شهود کمال حقیقی و نرسیدن به قرب الهی است. شقاوت بر اثر نقصان طبیعی، ظلمت نفس به علّت گناهان، عدم تعقل و تفکر، حجاب تقلید و تعصّب و جهل به اصول معارف ایجاد می شود.

از نظر ملاصدرا، خودنشناسی و میل به شهوات و تسویلات نفس امّاره و مانع شدن از اعتدال در اعمال انسان و خروج از حالت بندگی منجر به شقاوت انسان و مانع از عبادت عارفانه می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. *مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة*.

۳. ابن منظور، *لسان العرب*، دار احیاء التراث عربی، بیروت، ۱۴۰۸ق.

۴. شیخ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ج۴، دارالکشف الاسلامیه.

۵. صدرالمتألهین، صدرالدین محمد، *مفاتیح الغیب*، همراه با تعلیقات ملاعلی نوری، تصحیح: خواجوی، محمد، چاپ اوّل، مؤسّسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی مراد، ۱۳۶۲ش.

۶. صدرالمتألهین، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۰م.

۷. صدر المتألهین، صدرالدین محمد، *المبداء و المعاد*، بکوشش: آشتیانی، سید جلال‌الدین، تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران، ۱۳۵۴ش.

۸. صدر المتألّهین، صدرالدین محمد، *مبدأ و معاد*، ترجمه: اردکانی، حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش.

۹. صدرالمتألهین، صدرالدین محمد، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تعلیق و تصحیح: آشتیانی، سید جلال‌الدین، قم: مؤسّسه‌ی بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.

۱۰. صدرالمتألهین، صدرالدین محمد، *رسالة الحشر*، ترجمه و تصحیح: خواجوی، محمد، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۳ش.

۱۱. صدرالمتألهین، صدرالدین محمد،

مقدّمه

عقـل در رشـد و تعـالی اخلاقـی و اجتمـاعی بشـر کارکردهـای عمـده‌ای دارد کـه زمینـه‌هـای مناسـبی را بـرای اخـلاق کـاربردی فـراهم مـی‌سـازد. امـروزه هـم در اخـلاق سـکولار و هـم در اخـلاق دینـی و حتّـی اسـلامی بـه ایـن کارکردها توجهی نمی‌شود.

گرچـه در اندیشـه‌ی شـیعی مـوارد زیـادی از روایـات را مـی‌یـابیم کـه بـه تعقّـل دعـوت نمـوده‌انـد، امّـا هنـوز عقـل جایگـاه خـود را در حـوزه‌ی عمـل و رفتـار اجتمـاعی نیافتـه اسـت. بشـر امـروزی بسـیاری از رفتارهـای خـود را نـه در سـطح عقلانـی، بلکـه در سـطح احساسـی و غیـر عقلانـی انجـام مـی‌دهـد کـه نتیجـه‌ی آن رواج بـی‌اخلاقـی‌هـا و بـداخلاقی‌هـا در سـطح جوامـع شـده است.

ایـن موضـوع کـه عقـل چـه کاربردهـایی در رفتارهـای عملـی و اخلاقـی مـا دارد و چگونـه رفتارهـا را جهـت‌دهـی مـی‌کنـد از اهمیّـت خاصـی برخوردار بوده ، فیلسوفان اخلاق را به اندیشیدن واداشته است.

ایـن مقالـه بـه بررسـی اندیشـه‌هـای دو تـن از اندیشـمندان مسـلمان کـه در زمینـه‌ی فلسـفه‌ی اخـلاق سـخن گفتـه و خصوصـاً بـه عقـل و اخـلاق توجّـه داشـته‌انـد پرداختـه و کاربردهـای عقـل در اخـلاق از منظـر ایشـان را در چهـار محور کلّی تبیین نموده است.

۱. ادراک مبانی و علل احکام اخلاقی

پـژوهش در جوامـع بشـری و تحقیـق در بـاب کـنش و کـردار اقـوام و ملـل مختلـف اعـمّ از دینـدار و بـی‌دیـن، پیـر و جـوان، زن و مـرد و آحـاد انسـان‌هـایی کـه از عقـل و وجـدان همگـانی برخوردارنـد، نشـانگر آن اسـت کـه در میـان افـراد و اجتماعـات بشـری قضـایایی یافـت مـی‌شـود کـه بیـانگر

ارزش‌ها و منش‌هایی مشترک در بین تمام انسان‌هاست. قضایایی چون «عدل حَسَن است و ظلم قبیح است»، «وفای به عهد حَسن و خلف وعده قبیح است»، «خیانت در امانت قبیح است و ...» از همین نوع گزاره‌هاست که بین تمامی جوامع بشری بالاجماع وجود دارد، به گونه‌ای که حتی اگر دین هم ما را به این امر ارشاد ننموده بود، باز هم این توان را داشتیم تا به مدد عقل و فطرت انسانیِ خود این امور را ادراک و اثبات کنیم. انسان‌ها به جهت برخورداری از وجدان اخلاقی، قوانین کلی اخلاق را می‌توانند درک کنند. موهبت عقل مشترک و اصول وجدان اخلاقی آن‌چنان همه را فراگرفته و جانشان را از خردمندی و درستی آکنده است که همگان قانون‌های عمومی عقل نظری و عقل عملی را به آسانی می‌شناسند و به آن اذعان می‌کنند و به جهت معرفت‌شناختی نیز به طور نامحدود از نقض و طرد آن قانون‌ها ناتوانند.

می‌توان گفت قوانین محض اخلاق نه تبدیل یا تحوّل‌پذیر هستند و نه استثناپذیر، و اگر فردی به استثناپذیری آنها حکم کند، به جهت آشنا نبودن با ماهیّت ناب عنصرهای اخلاقی است؛ چراکه قانون‌های محض اخلاق همچون قانون‌های محض اشیاء تعارض‌ناپذیرند و تعارض تنها در فرضیه‌ها، دلیل‌های جدلی و در حدس و گمان‌ها امکان دارد. به بیان دیگر، امکان استثناء در قانون عملی یا نظری، معادل با امکان نقض کامل قانون خواهد بود و اگر قضیه‌ای که کلّی است به طور کامل قابل نقض باشد، فرضیه خواهد بود نه قانون. بنابراین شناخت طبیعت قانون اخلاقی معادل است با شناخت کلّیت بی‌استثنای آن؛ و از این جهت قوانین اخلاقی حجّت مطلق محسوب می‌شوند. به عنوان مثال، وجوب رفتار بر طبق مروّت یک قانون ناب عملی و اخلاقی است. مفاد این قانون چنین است که رفتار انسان خردمند با دیگران باید به گونه‌ای باشد که اگر خودش به جای دیگران بود همان رفتار را توقّع می‌داشت.

صدرالمتألّهین در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق مبناگراست؛ چراکه گزاره‌ای همچون «کذب قبیح است» را از گزاره‌هایی می‌داند که نزد تمام انسان‌ها مقبول است.[1]

مرحوم سبزواری در تعلیقه‌ی خود بر این سخن صدرالمتألّهین بیان می‌دارد که هم‌چنان‌که عقل بداهت قضیّه‌ی «آتش سوزنده است» را به وسیله‌ی احساس درک می‌کند و واسطه شدن ادراک حسّی به بداهت ضربه نمی‌زند، عقل انسان قادر است گزاره‌ی «کذب قبیح است» را درک کند.[2]

تمام انسان‌ها به طور بدیهی این گزاره‌ها را درک می‌کنند و آیه‌ی شریفه‌ی ﴿**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[3] هم به همین مطلب اشاره دارد. ملّاصدرا می‌گوید:

> «شکّی نیست که افعال انسانی گاهی نیکو یا ناپسند است، و علم به نیکو یا ناپسند بودن این افعال گاهی بدون کسب و نظر حاصل می‌شود و گاه نیز به کسب و اکتساب نیاز دارد که با مقدّمات متناسب با آن افعال به دست می‌آید.»[4]

ملاصدرا در تفسیر خود از روایات «جنود عقل و جهل»، قضایای مبنایی در اخلاق را نشان داده است: «**عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبدالله** علیه‌السلام **قال: قلت له: ما العقل؟ قال: «ما عُبِد به الرحمن و اكتُسِب به الجنان». قال: قلت: فالذی كان فی معاوية؟ فقال: تلك النكراء تلك الشَّيْطَنة و هی شبيهة بالعقل و ليست بالعقل**»؛ شخصی از امام

۱- ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص۲۰۵.

۲- سبزواری، ملّاهادی، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیّة*، تصحیح: آشتیانی، سیّد جلال‌الدّین، ص ۶۷۰.

۳- شمس / ۸.

٤- *الشواهد الربوبیّة*، پیشین، ص۱۹۹.

ششم علیه‌السلام پرسید: عقل چیست؟ فرمود: «چیزی است که به وسیله‌ی آن، خدا پرستش شود و بهشت به دست آید». آن شخص گوید: گفتم: «پس آنچه معاویه داشت چه بود؟» فرمود: «آن شیطنت است. آن شبیه عقل است، ولی عقل نیست.»[1]

ایشان در این باره می‌گوید: ریشه‌ی معنای این حدیث، تعقل امور و قضایای به کار گرفته شده در کتب اخلاق است که مبادی آراء و دانش‌هایی هستند که ما می‌توانیم درکشان کنیم تا آنها را انجام داده؛ و یا از آنها دوری گزینیم. نسبت این قضایا با عقل به کار رفته در کتب اخلاق، مانند نسبت علوم ضروری با عقل به کار رفته در کتابِ برهان است. وی در ادامه برداشت خود را تکرار کرده و می‌گوید: وقتی این مقدمات و احکام بر تو روشن شد و این معانی و بخش‌ها در ذهنت جای گرفت، خواهی دانست که به چه معناهایی بین عقل و بداندیشی و شیطنت، خطا رخ می‌دهد. اصل اشتباه از آنجا سرچشمه می‌گیرد که هر دو در اندیشیدن و سرعت تعقل در باب امور و قضایایی که مبادی آراء و اعتقادات است مشترکند؛ خواه این مبادی درباره‌ی خیر باشد و یا درباره‌ی شر.[2]

عبدالجبّار نیز در این جهت مبناگراست. او نیز برخی گزاره‌ها و مفاهیم را ارزش‌هایی بنیادین و زیربنایی می‌داند که حسن و قبح آنها ذاتی است و باید تمام اعمال و افعال انسان‌ها براساس آنها سنجیده شود: اگر با آنها مطابق بود قبیح محسوب می‌شود و اگر برخلاف آنها بود به گونه‌ای دیگر در باب آن حکم می‌شود. عقل این گزاره‌های زیربنایی را کشف و حُسن و قُبح آنها را درک می‌کند، سپس آنها را مقیاس

۱- کلینی، محمّد بن یعقوب، *اصول کافی*، ج۱، ترجمه: مصطفوی، جواد، ص۱۱، ح۳.
۲- همان،ج۱، صص۲۲۹- ۲۲۸.

رفتارهای فاعل قرار می‌دهد. عبدالجبّار در این زمینه می‌گوید: «**القبایح** العقلیّة **انّها علی ضربین: أحدهما یعلم العاقل قبحه بالاضطرار، و الآخر بالاستدلال العقلی؛ و کذلك الواجبات و کذلك النّوافل و ما شاکله**».[1] همچنین در جایی دیگر بیان می‌دارد که «عاقلان در علم به این‌که ظلم نکوهیدنی است هیچ اختلافی ندارند ... کسی که این امر بدیهی را انکار کند، به هیچ وجه نمی‌توان با او بحث کرد و تنها باید او را آگاه کرد که دارد بدیهیات را انکار می‌کند».[2] وی مواردی را که ذاتاً **قبیح هستند چنین بیان کرده است: «فالکذبُ قبیحٌ لأنّه کذبٌ، و الظلم لأنّهُ ظلمٌ، و کفر**النعمة **لأنّهُ کفر** النعمة، **و تکلیف ما لایطاق لانّه تکلیف ما لایطاق».**[3]

در مورد واژه‌ی «حسن» نیز دقیقاً همین روند در اندیشه‌ی عبدالجبّار وجود دارد؛ به این معنا که برخی وجوه بنیادین وجود دارد که عقل آنها را معیار قرار می‌دهد و بر اساس همین معیارها به حسن و یا قبح دیگر افعال حکم می‌کند؛ لذا عبدالجبار می‌گوید: «**الحسن یحسن لوجوهٍ یحصل علیها کما انّ القبیح یقبح لذلك».**[4]

بر این اساس در نظر هر دو اندیشمند می‌توان حکم کرد که عقل مشترك بین انسان‌ها قادر به ادراك و تشخیص مبانی اخلاق و علل احکام اخلاقی است. این علل به عنوان گزاره‌های بنیادین در نهاد هر انسانی قرار دارند و عقل در مواجه با موارد خاص، بالبداهه از آن گزاره‌ها بهره می‌برده و حکم یک مورد خاص را تعیین می‌کند. می‌توان از این قضایای زیربنایی به امّهات قضایای اخلاقی و یا کبریات نیز تعبیر کرد.

۱- قاضی عبدالجبّار، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق: حسین، طه، ج۱۴، ص۱۵۰.

۲- المغنی، پیشین، ج۶/۱، ص۱۹.

۳- همان، ص۶۱.

۴- همان، ص۷۰.

به طور کلّی می‌توان بنیان اخلاق را از نظر صدرالمتألّهین و قاضی عبدالجبّار عقلانیّت دانست؛ لذا اگر در اخلاق بر اساس عقل پیش برویم و سلسله‌ی استدلال‌ها را در مورد خوب بودنِ یک فعل جزیی ادامه دهیم، به گزاره‌ها و یا قوانینی بنیادین دست می‌یابیم که در نهاد بشر نهفته شده است و بنیان اخلاق محسوب می‌شوند. این ملاک‌های نهایی ضمن این‌که معنی‌بخش تمام اقدام‌های اخلاقی هستند، خود نیاز به تبیین ندارند. در واقع می‌توان گفت حقیقت وجود انسان بر عقلانیّت بنا نهاده شده است، و این عقلانیّت در صورت قرار گرفتن در مسیر صحیح، اخلاقی بودن را به دنبال خواهد داشت.

نکته

ممکن است سؤال شود: از کجا حکم می‌کنید که چنین گزاره‌هایی بنیانی در وجود انسان‌ها نهفته شده است و بداهتاً می‌توان آنها را درک کرد؟ بر فرض که چنین گزاره‌هایی وجود داشته باشد، از کجا آنها را به تمام انسان‌ها تعمیم می‌دهید؟

بهترین شاهد بر وجود چنین قوانینی می‌تواند این باشد که هیچ‌کس حاضر نیست با اصول عملیِ او مخالفت شود. می‌توان به کسی که وجود اصول عام اخلاقی را قبول ندارد نشان داد که اگر اصول اخلاقی به ضرر خود او تمام شود، حاضر نخواهد بود به دیگران اجازه دهد تا بر اساس آن عمل کنند. به عنوان نمونه، کسی که معتقد است با انسان‌های سیاه پوست باید صرفاً به دلیل رنگ پوستشان بدرفتاری کرد، همواره می‌توان از او پرسید که آیا تو خود می‌توانی بپذیری که اگر رنگ پوستت سیاه بود، با تو همان نحو رفتار شود؟[1] لذا می‌توان گفت این اصل که «با

۱- مری وارنوک، *فلسفه‌ی اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه: فنایی، ابوالقاسم، ص۱۰۵.

دیگران چنان رفتار کن که خواهی با تو رفتار شود» می‌تواند یک اصل عام تلقّی شود که وجدان تمام انسان‌ها آن را پذیرفته است.

این قوانین در وجود تمام انسان‌ها و جوامع پذیرفته شده و تفاوت انسان‌ها در آنها صرفاً سطحی و ظاهری است. مثلاً در اصل «قُبح ظلم» و «حُسن عدل» همه‌ی انسان‌ها موافقند، امّا در تشخیص مصادیق آن، ممکن است به جهت تأثیر پذیری از عقاید و آداب و رسوم فرهنگی با هم اختلاف داشته باشند. جوامع مختلف طبعاً آداب و رسومی متفاوت از هم دارند و این تنوّع در آداب و رسوم گاه توهّم اختلاف در ارزش‌های اصیل اخلاقی را پدید می‌آورد، امّا واقعیّت آن است که ارزش‌های اصیل اخلاقی غیر از آداب و رسوم است و تنوّع آداب و رسوم نشانه‌ی اختلاف در ارزش‌های بنیادین اخلاقی نیست.[1] در ایجاد سنّت‌های یک اجتماع عوامل مختلف از قبیل باورهای مذهبی و عقیدتی و همچنین شرایط طبیعی حاکم بر آن جامعه نقش دارند که باعث وجود آداب و رسوم مختلف در جوامع می‌شوند. در باب سقط جنین هم موافقان و هم مخالفان، کشتن انسان بی‌گناه را امری قبیح می‌دانند و به عنوان یک اصل کلّی می‌پذیرند، امّا به جهت اختلاف در عقیده‌ای مذهبی حکم آنها در این باب متفاوت می‌شود. مثلاً کاتولیک‌های روم جنین را دارای روح و در نتیجه انسان می‌دانند امّا اکثر پروتستان‌های لیبرال و سکولاریست‌ها منکر این مطلب هستند[2] و لذا حکم به جواز سقط می‌کنند. بنابراین اختلافات ناشی از آداب و رسوم و اقتضائات مذهبی و اعتقادی است و پذیرش وجود اصول عام اخلاقی در تمام انسان‌ها امری مسلّم و بی‌نیاز از اثبات است.

۱- مطهّری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، ج۲، صص۱۷۲-۱۶۷.

۲- پویمن، لوئیس، *درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه: ارشد نژاد، شهرام، ص۳۳۶.

۲. تشخیص صغریات و مصادیق احکام اخلاقی

عقل علاوه بر شناخت مبادی، کلّیات و کبریات اخلاقی، قادر به تشخیص مصادیق و صغریات قیاسات اخلاق نیز خواهد بود. به این معنا که علاوه بر این‌که حکم می‌کند به این‌که «ظلم بد است»، فعل مصداق ظلم را نیز می‌تواند تشخیص دهد. درکنار مستقلّات عقلیّه که بیان آن گذشت، استلزامات عقلیّه مطرح می‌شود؛ به این معنا که عقل بر اساس معیارها و گزاره‌های بنیادین به حُسن و یا قبح موارد جزیی پی می‌برد و در باب احکام جزیی و صغریات قیاسات اخلاقی به داوری می‌پردازد. مثلاً عقل با در دست داشتن این دو حکم کلّی که «عدل نیکو و ظلم قبیح است» هرگونه ناروایی و بی‌عدالتی همچون دزدی، گران‌فروشی، ریا، زنا و دروغ را از مصادیق ظلم می‌شناسد و به ناپسند بودن و یا زشت بودن آن حکم می‌کند.

عبدالجبّار علاوه بر این که به پاره‌ای گزاره‌های بدیهی و بنیادین قائل است که می‌توان معرفت اخلاقی در امور جزیی را بر آن پایه‌ها مبتنی ساخت، همچنین معتقد است که احکام جزیی اخلاقی در موقعیّت‌های مختلف به وسیله‌ی یک فرآیند استدلالی و عقلانی که بر شهود عقلانی مبتنی شده است معلوم می‌شوند.[۱] به این معنا که برای تشخیص این‌که فلان عمل خاص قبیح است یا نه، باید آن را به گزاره‌های بنیادین که در نهاد مشترک انسانی ما یافت می‌شوند ارجاع دهیم و براساس عقلِ خود بر مطابقت یا عدم مطابقت با آن مبانی حکم کنیم. مثلاً یکی از گزاره‌های بنیادین این است که «ظلم قبیح است». حال اگر عمل خاص مورد نظر ما بر اساس حکم عقل ظلم محسوب شود، حکم قبح را که در کلّیّت ظلم به عنوان یک گزاره‌ی بنیادین ثابت بود، در این مورد خاص هم جاری می‌کنیم. مثلاً فهم «ظلم بد است» نیازمند هیچ علم و دانسته‌ی

۱- *المغنی*، پیشین، ج ۱/ ۶، صص۲۲ و ۲۳.

دیگری نیست و صرفاً تصوّر کردن معنای ظلم و بد در تصدیق به این گزاره کافی است، امّا فهم این گزاره که «دزدی بد است»، علاوه بر علم به معنای این گزاره، نیازمند دانستن این نکته است که دزدی نوعی ظلم به دیگران است و ظلم بد است. در این مثال «گزاره‌ی ظلم بد است» یک گزاره‌ی پایه بوده که گزاره‌ی «دزدی بد است» بر اساس آن توجیه شده است. بنابراین می‌توان گفت در نظر عبدالجبّار، عقل در به دست آوردن احکام جزیی بر اساس مبانی پیشینی استدلال می‌کند به این‌گونه که، مثلاً:

اگر این عمل ظلم محسوب شود فاعل آن مستحق مذمّت است و خود آن فعل نیز قبیح خواهد بود.

این عمل ظلم است.

پس این عمل قبیح بوده، فاعل آن مستحقّ مذمّت است.

ملّاصدرا نیز در باب عقل عملی به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی عقل عملی در ادراک جزئیات و تشخیص حسن و قبح در اعمال جزیی، با قیاس و استدلال، از گزاره‌های بنیادین بهره می‌برد. او معتقد است که قوّه‌ی عامله یا عقل عملی صناعات انسانی را استنباط می‌کند و به تمییز حُسن و قبح آنچه انجام می‌دهد یا از آن دوری می‌کند می‌پردازد؛ به این صورت که به انجام عمل حَسَن دعوت کرده، از انجام عمل قبیح منع می‌نماید.[1] از آن جهت که حکم کردن به خیر بودن و یا شر بودن چیزی یا زیبا و غیر زیبا بودن آن در سایه‌ی نوعی درک، قیاس و استدلال صورت می‌گیرد، و خودِ درک «خیر جزیی» فرایندی پیچیده و ترکیبی است، می‌توان گفت صدرالمتألّهین نیز همچون عبدالجبّار، برای عقل عملی علاوه بر شأنیّت اجرایی شأنیت ادراکی و استدلال در محدوده‌ی اخلاق و تحت نظر عقل نظری قائل است. ایشان می‌گوید: «نفس انسان به واسطه‌ی قوّه‌ی

۱- ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، پیشین، ص ۱۹۹.

اوّل (عقل نظری) تصوّرات و تصدیقات را درک می‌کند و حق و باطل را در آن اموری که قابل ادراک هستند درمی‌یابد، و قوّه‌ی دوم (عقل عملی) در افعال، از فکر و تأمّل استفاده کرده، صناعات انسانی را استنباط می‌کند و به حسن و قبح افعال دست می‌یابد».[1] از این عبارت فهمیده می‌شود که عقل عملی در ادراک جزئیات اخلاقی، با کمک گرفتن از ادراکات کلّیِ عقل نظری نوعی قیاس را چینش می‌دهد. مثلاً عقل نظری بالبداهه حکم کلّی می‌کند بر این‌که «عدالت خوب است»، حال اگر عقل عملی بتواند تشخیص دهد که مثلاً این مورد خاص از مصادیق عدالت هست یا نه، می‌تواند در مورد خوبی یا بدی این مورد خاص حکم صادر کند و در صورت خوب بودن، قوای شوقیّه و محرّکه را در جهت به تحقّق رساندن این مورد خاص در خارج برانگیزاند.

عقل عملی در اندیشه‌ی ملّاصدرا به جهت این‌که مُدرِک است، با گرفتن یک مقدّمه‌ی کلّی که از گزاره‌های مبنایی در عقل نظری محسوب می‌شود، می‌تواند در رسیدن به حکم مصداق اخلاقی خاص و جزیی استدلال کند، همان‌گونه که در نظر عبدالجبّار نیز چنین بود. این‌که ملّاصدرا می‌گوید: «یُدبّرها علی حسب حکم القوّة النظریّة»[2] (عقل عملی بر حسب مددی که از عقل نظری می‌گیرد به تدبیر بدن می‌پردازد) به همین مطلب اشاره دارد؛ چراکه تا عقل نظری به قبح ظلم حکم کلّی نکرده باشد، عقل عملی نمی‌تواند به قبیح بودن این مورد خاص حکم کند، هرچند که تشخیص داده باشد این مورد خاص از مصادیق ظلم است. به عبارت دیگر، تا هنگامی که در قیاس یک مقدّمه‌ی کلّی نباشد. مقدّمه‌ی جزیی ضرورتاً به نتیجه منجر نخواهد شد.

به هر حال این عقل عملی است که در باب موارد جزیی حکم

۱- همان.

۲- ملّاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج۸، ص ۱۳۱.

می‌کند، هرچند عقل نظری نیز به عنوان مُعِدّ به آن کمک می‌کند. استاد جوادی آملی بر اساس مبانی حکمت متعالیه در این رابطه می‌فرماید:

«هنگامی که انسان بر سر دو راهی حلال و حرام قرار می‌گیرد، عامل مرجّح نه علم است نه عقل نظری و نه حضور شریعت؛ البته حضور شریعت و عقل نظری علّت مُعِدّ هستند. سبب خارجی‌ای که به عنوان علّت قریب موجب می‌شود تا انسان فعلِ حلال را انجام دهد، حضور عقل عملی است؛ و در کسی که عقل عملی نداشته باشد، سبب خارجی گزینش واهمه، خیال و قوای عَمّاله‌ی حیوانی است و البته چنین شخصی سفیه است».[1]

۳. تشخیص مصالح و مفاسد و درک اولویت‌ها به گونه‌ای محدود

قواعد اخلاقی گاهی در مرحله‌ی اجرا با محدودیت‌هایی مواجه می‌شوند که برای انسان، لااقل در نگاه نخست به سادگی قابل حلّ نیست. به عنوان نمونه در صورتی که راست گفتن موجب نابودی نفس محترمه و بی‌گناهی گردد چه باید کرد؟ آیا باید بر اساس قانون کلّی که عقل نظری حکم به آن کرده است عمل کنیم و راست بگوییم، یا این‌که بر اساس مصالح و مفاسد و موقعیت‌های مختلف، به گونه‌ای دیگر حکم کنیم؟ اگر انسان به عقل خود رجوع کند و بپرسد که آیا در این مورد هم باید اخلاقاً راست گفت یا نه، طبیعتاً عقل به جهت این‌که تمام امور را به صورت جامع در نظر می‌گیرد و می‌بیند که در صورت رعایت این حکم اخلاقی یک حکم اهمّ پایمال می‌گردد و قتل انسان بی‌گناهی اتّفاق می‌افتد، ترجیح می‌دهد برای از بین رفتن حکم اهّم، حکم مهم را ترک نماید. در این‌گونه موارد عقل مصالح و مفاسد را ادراک نموده و

۱ـ جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، بخش چهارم از جلد دوّم، ص۸۱.

مصحلت را بر مفسده و یا مصلحت بیشتر را بر مصلحت کمتر ترجیح داده، براین اساس اولویت‌ها را تعیین می‌کند. بنابر این در تزاحمات اخلاقی به حکم عقل قادر خواهیم بود تا اَولی را بر غیر اولی و اهمّ را بر مهم ترجیح دهیم.

البته به جهت محدودیت‌های عقل، در برخی موارد به شرع و تعالیم وحیانی نیازمند هستیم و این بیان وحیانی است که مصلحت و یا مفسده را تشخیص می‌دهد؛ لذا به عنوان یک قانون کلّی نمی‌توان گفت عقل مصالح و مفاسد اخلاقی را در همه‌ی تزاحمات و موارد مشتبه تشخیص می‌دهد. مثلاً عقل تنها کلّیت حسن عدالت را درک می‌کند، امّا در مصادیق و این‌که در این مورد خاص چه باید بکنم، برخی مواقع نیازمند کمک است. ملّاصدرا به این مشکل توجه جدّی داشته و در مواجهه با محدودیّت عقل بشر، به شرع و تعالیم وحیانی روی آورده است، امّا عبدالجبّار با این‌که عقل و شرع را مطابق با هم دانسته، نسبت به محدودیت‌های عقل توجّه کمتری داشته است.

آن‌گونه که در نوشته‌های عبدالجبّار بیان شده، از طرفی برای هر انسانی که مسؤول اعمال خویش است شناخت عقلانی تکلیف است؛ زیرا همین شناخت و ایجاد مسؤولیّت می‌کند[1] و کسی را که کمال عقلی نداشته باشد نمی‌توان گناهکار خواند.چنین شخصی اگر از تفکّر باز داشته شده است، روا نیست که از او بازخواست شود،[2] امّا از طرفی دیگر برای اندیشمندان معتزلی مطابقت عقل و شرع امری مسلّم است و عبدالجبّار نیز بر همین عقیده است؛[3] لذا تصریح می‌کند که روش ما

۱- *المغنی*، پیشین، ج۱۲، ص۵۰۹.

۲- عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، ص۷۳.

۳- همان، ص۶۳۱.

توفیق ایجاد سازگاری میان عقل و شرع است[1] و احکام وحیانی به هیچ وجه با عقلیّات در تناقض نیست، بلکه در تأیید آنهاست.[2] در نظر قاضی عبدالجبّار، افعالی که وحی آنها را نهی کرده است عقلاً قبیح است.[3] وی در این باره می‌گوید: «فقد ذکرنا أنّ وجوب المصلحة و قبح المفسدة متقرّران فی العقل، إلّا أنّا لمّا لم یُمکِّننا أن نعلم عقلاً أنّ هذا الفعل مصلحة و ذالک مفسدة، بعث الله تعالی إلینا الرسل لیعرّفونا ذلک من حال هذه الأفعال».[4]

به گفته‌ی عبدالجبّار، هر عاقلی وظیفه دارد که خود را از شرّ حفظ کند؛ بنابراین هرچه او را به ایفای وظیفه‌اش دعوت کند و از شرّ بازدارد لامحاله واجب است، و هرچه او را از وظایفش باز دارد و به شرّ دعوت کند لامحاله بد است، ولی ما درست نمی‌دانیم که کدام افعال ما را از شرّ باز می‌دارند و کدام ما را به آنها دعوت می‌کنند. تنها عقل ما کافی نیست که ما را از این امر آگاه کند. پیام نبوی دقیقاً حاوی همان احکامی است که برای هدایت درست ما لازم است. خدا از طریق پیام وحی ما را به روشنی از آنها آگاه می‌کند؛ و هرگاه مفید بداند، پیامبرانی برای هدایت ما می‌فرستد.[5]

در عقیده‌ی معتزله، چون عقل به تنهایی نمی‌تواند ما را در رفتاری که باید در زندگی پیش گیریم هدایت کند، باید بر تجربه‌ی شخصی، شناخت وحیانی و عقیده‌ی دانایان را نیز بیفزاییم.[6] هیچ تناقضی هم میان

۱- همان.

۲- *المغنی*، پیشین، ج۱۵، ص۷۳.

۳- عبدالجبّار، *المجموع فی المحیط بالتکلیف*، تحقیق: عزمی، عمر السیّد، ج۱، ص۲۳۵.

۴- عبدالجبار، *شرح الأصول الخمسة*، پیشین، صص۵۶۵- ۵۶۴.

۵- همان، ص۵۶۴.

۶- *المغنی*، پیشین، ج۱۵،ص۴۶.

امور عقلانی و شریعت وجود ندارد؛ زیرا هم شریعت مؤیّد امور عقلانی است و هم متن وحیانی را جز با عقل نمی‌توان دریافت.[1]

با این حال نوعی گرایش افراطی نسبت به عقل در اندیشه‌ی معتزلی دیده می‌شود: عبدالجبّار می‌گوید: «**أنَّ الواجب، لابدّ فیه من وجهٍ معقول یجب لأجله**»؛[2] یعنی: باید در علل و وجوهی که یک چیز را حسَن می کند حتماً یک وجه معقول هم باشد که عقل آن را تأیید کند، هرچند در شرع هم بیان شده باشد.

به طور کلّی بر اساس آن چه از آثار اندیشمندان معتزلی به دست می‌آید می‌توان گفت اخلاق عقلانی است، امّا با وحی در تعارض نیست، بلکه وحی احکام عقل را تأیید می کند، هرچند مسامحتاً می‌توان گفت از منظر آنها عقل به تنهایی برای هدایت انسان به سوی اخلاقی جامع کافی نیست، و از سوی دیگر اگر عقل هم نباشد، مردم وحی را به دشواری دریافته، آن را از روی ناهشیاری به کار می‌بندند. معتزله در صورت تعارض، عقل را بر وحی مقدّم می‌دانند و به تقدّم عقل فتوا می‌دهند.[3]

ملّاصدرا در این باب پیرو اندیشه‌های امامان معصوم بوده است و همان‌گونه که آن بزرگواران به محدودیّت عقل بشر اذعان داشته‌اند، ایشان هم به این محدودیّت اعتراف دارد. از امام صادق علیه‌السلام سؤال شد که آیا عقل انسانی به تنهایی برای مردمان کافی است؟ امام فرمودند: «خودِ عقلی که در انسان وجود دارد در می‌یابد که نمی‌تواند همه چیز را

۱- همان، ج۱۴، صص۱۵۲-۱۵۱.
۲- همان، ج۱۴، ص۲۲.
۳- م. م. شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج۱، ص۳۲۷.

درک کند و بفهمد».[1] و در روایتی هم از حضرت علی علیه‌السلام آمده است که «نهایت درجه‌ی عقل اعتراف به نادانی است».[2] ملّاصدرا با پیروی از همین مبنا بیان می‌دارد که نفس‌شناسی علمی پیچیده است که جز از طریق نبوّت و اهل بیت علیهم‌السلام به دست نمی‌آید.[3]

بر اساس آنچه از آثار ملّاصدرا بر می‌آید می‌توان گفت:

۱. عقل انسان به طور مستقل و بدون اتّکا به منبع وحی الهی توانایی دسترسی واضح، روشن و دقیق به معارف حقّه - اعمّ از عملی و نظری - را ندارد، چرا که درک عقل فلسفی به واسطه‌ی مفهومات و صور ذهنی است که هر چقدر هم صحیح و روش باشد، گویی از فاصله‌ی بسیار دور حق را مشاهده می‌کند. وی می‌گوید: «إذ العقل لا یهتدی إلیه (تعالی) اهتداءً یطمئنّ به القلوب، و یرتفع عن صاحبه الریب و الشّک؛ و لا سبیل له فی معرفة الحق الّا بأنّه ینظر فی الممکنات، و یستدلّ بها علی مُوجِدها و هو الحق تعالی ... و لیس هذا الاستدلال إلّا من وراءِ الحُجُب؛ إذ لا یحضر عنده إلّا مفهومات ذهنیّة و معقولات ثانیّه لایُسمن و لایُغنی من جوع».[4] و در ادامه بیان می‌دارد که: «**أصحاب العقول کلّها کالّذین قال الله فیهم: "أولئک یُنادَون من مکانٍ بعید"**[5]**...**».[6] به اعتقاد صدرا، حکمت آن است که به وحی متّکی باشد و آنچه این ویژگی را نداشته باشد قابل اعتماد نیست؛[7] و لذا قرآن و معارفِ آن میزان و معیار تصحیح

۱- کلینی، *اصول کافی*، پیشین، ج ۱، ص ۳۴.

۲- الآمدی، *غررالحکم*، ج ۲، ص ۵۰۵.

۳- ملّاصدرا، *عرشیه*، تصحیح و ترجمه: غلام حسین آهنی، ص ۲۲۵.

۴- ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح: خواجوی، محمّد، ج ۴، صص ۱۲۹- ۱۲۸.

۵- فصّلت/۴۴.

۶- ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ص ۱۲۹.

۷- ملّاصدرا، *مجموعه رسایل فلسفی*، تحقیق: ناجی اصفهانی، حامد، ص ۱۴۲.

تصحیح همه‌ی خواطر و معارف است.[1]

۲. با استدلال و برهان صِرف یا به عبارت دیگر از راه علم حصولی تنها می‌توان به معارفی دست یافت که هیچ‌گاه به اندازه‌ی شهود و علم حضوری به واقعیّات جهان، یقین‌آور نیستند. برای دست یافتن به شهود و علم حضوری باید به شریعت وحیانی و دستورات انبیاء تمسّک کرد و اعتقاد قلبی داشت. گرچه می‌توان علم حصولی را به علم حضوری برگرداند، باز به جهت محدودیّت انسان، ناقص است.

۳. هر مقدار هم که انسان‌های نابغه و تیزهوش از راه تعقّل و استدلال در کسب معارف عملی و نظری تلاش کنند، باز هم علوم و معارفی وراء محدوده‌ی عقل وجود دارد که برای دستیابی به آنها باید به شرع و تعالیم وحیانی تمسّک جست. ملّاصدرا در این باره می‌گوید: «**أمّا فی الأمور الّتی هی وراء طور العقل من أحوال الآخرة و أحکام البرازخ، فیثبت فیها عقولهم و یقف من غیر أن یهتدی إلیها باتّباع الشریعة**».[2]

با این حال، ملّاصدرا حکمت عقلانی و شرع را هماهنگ و سازگار با هم می‌داند و می‌گوید: «**و قد أشرنا مراراً ألی أنّ** الحکمة **غیر مخالفة اللشرایع** الحقّة **الالهیّة، بل المقصود منهما شیءٌ واحد هی معرفة الحقّ الأوّل و صفاته و افعاله**».[3]

بنابراین می‌توان گفت صدرالمتألّهین و مسامحةً قاضی عبدالجبّار به محدودیّت عقل اعتراف دارند و در برخی موارد حکم عقل را نیازمند تأیید شرع می‌دانند. البته این بدین معنا نیست که عقل توانایی درک ندارد، بلکه به معنای محدودیّت آن است؛ چراکه عقل غالباً با ادراک

۱- ملّاصدرا، *سه رساله‌ی فلسفی*، مقدّمه و تصحیح: آشتیانی، سیّد جلال‌الدّین، صص۲۹۴ و ۳۰۱.
۲- ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ص۱۲۹.
۳- *الأسفار الاربعة*، پیشین، ج۷، ص۳۲۶.

مبانی و گزاره‌های بنیادین می‌تواند احکام جزیی را نیز استنباط کند؛ و این امر قبلاً هم از نظر عبدالجبّار و هم از نظر ملّاصدرا بررسی شد.

۴. تحریک به فعل و کسب فضایل و نیز تحریص به دفع و ترک رذایل اخلاقی

یکی از جنبه‌های کاربرد عقل در اخلاق تأثیر تحریکی و یا انگیزشی عقل در انجام یک فعل اخلاقی است. اکنون باید ببینیم تأثیر تحریکی و انگیزشی عقل در اخلاق تا کجاست، و یا به عبارتی، سهم عقل در برانگیختن افعال و رفتارهای اخلاقی چیست؟ به عقیده‌ی ملاصدرا و همچنین عبدالجبّار، عقل ویژگی انگیزشی و تحریکی دارد، به طوری که می‌تواند آدمی را به فعل یا ترک فعل تشویق کند. به عبارتی می‌توان گفت عقل می‌تواند از طریق شناخت امور، آنها را مبغوض یا محبوب انسان سازد. عقل آدمی توسّط کشفیات خود سبب می‌شود میل و نفرتی خاص - که به سمت صحیح جهت‌دهی شده است - در انسان ایجاد شود که بر اساس همین میل درونی، فعلی را انجام و یا ترک می‌کند. عقل می‌تواند با نشان دادن لوازم و آثار افعال سبب تغییر یا تبدیل میل و انفعالی شود که در جهت‌دهی افعال انسان بسیار مؤثر خواهد بود. صدرالمتألهین در برخی موارد عقل عملی را منشأ اراده و عمل در انسان دانسته و معتقد است که پس از تصوّر فعل و تصدیق به فایده‌ی آن، شوق در انسان پدید می‌آید و شدّت این اشتیاق موجب پیدایش اراده می‌گردد. این اراده در انسان از قوه‌ای ناشی می‌شود که آن قوه فوق قوّه‌ی شوقیه‌ی حیوانی است و عقل عملی نام دارد.[۱]

براین اساس می‌توان گفت از منظر ملّاصدرا، عقل عملی به استنباط

۱- همان، ج۶، ص ۳۵۴.

امـور و اشـیایی کـه در اختیـار و اراده‌ی انسـان‌هاسـت مـی‌پـردازد و بـه واسـطه‌ی همـین اسـتنباط عقلانـی، فعـل را در وجـود انسـان بـه مرحلـه‌ی عمـل مـی‌رسـاند. بـه عبـارتی، عقـل عملـی بـا عملیـات اسـتنباطیِ خـود نیروهـای اجرایـی نفـس را کـاملاً در اختیـار خـود قـرار مـی‌دهـد، لـذا تـا درک و اسـتنباط صـورت نگیـرد، رجحـان، انتخـاب و اراده تحقّـق نخواهـد یافـت. بـه تعبیـر اسـتاد جـوادی آملـی: «علـم کـه موجـود مجـرّد در بخـش نظـریِ نفـس اسـت، سـبب پیـدایش موجـود مجـرّد دیگـر، یعنـی سـبب پیـدایش شـوقِ کلّـی مـی‌شـود کـه در بخـش عملـی نفـس اسـت.»[1] بـه عنـوان مثـال در بـاب کمـک بـه یتـیم، قیـاس عقلـی کـه رجحـان، اراده و یـا انگیـزه بـه دنبـال آن تحقـق می‌یابد این‌گونه تشکیل می‌شود:

قیـاس اوّل: ۱. عـدل خـوب اسـت؛ ۲. هـر خـوبی را بایـد انجـام داد؛ ۳. پس عدل (عمل عادلانه) را باید انجام داد.

قیـاس دوّم: ۱. ایـن فـرد یتـیم اسـت؛ ۲. کمـک بـه یتـیم عملـی عادلانـه است؛ ۳. پس باید به این یتیم کمک شود.

پس از ایـن‌کـه نتیجـه‌ی قیـاس دوم بـرای انسـان مسـلّم شـد، رجحـان، اراده و انگیـزش حاصـل مـی‌شـود و نـوعی ایجـاد شـوق و رغبـت بـالفطره، انسـان را بـرای کمـک بـه فـرد یتـیم تحریـک مـی‌کنـد و بـه کـار وا مـی‌دارد. اسـتاد حائری یزدی هم ایـن بیـان را تأییـد مـی‌کنـد و مـی‌گویـد: «تنهـا چیـزی کـه در عقـل نظـری و عملـی موجـب دوگـانگی مـی‌شـود، تحـرّک و عمـل جـوارحی عامـل فعـل مـی‌باشـد، هرچنـد کـه اجـرا و عمـل از گونـه‌ی درک و عقـل نیست».[2]

خداونـد در حـدیثی دو کـارکرد متقابـل را بـرای عقـل بیـان نمـوده اسـت:

۱- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، پیشین، بخش چهارم از جلد دوّم، ص۲۴۶.

۲- حائری یزدی،مهدی، *کاوش‌های عقل نظری*، ص۲۰۴.

«تنها به تو امر می‌کنم و تنها تو را نهی می‌کنم؛ به واسطه‌ی توست که عقاب می‌دهم و به واسطه‌ی توست که ثواب می‌بخشم».[1] ملاصدرا در تفسیر این حدیث بیان می‌دارد: «حقیقت عقل آن است که ملاک تکلیف و امر و نهی و ثواب و عقاب الهی است، امّا این حقیقت مقامات و درجاتی دارد».[2] بر این اساس ملاصدرا بر مرکزیت عقل انسانی برای عمل به تکلیف تأکید می‌کند و اظهار می‌دارد که محور تکلیف و خطاب امر و نهی خداوند (به انسان‌ها) بر محور عقل می‌گردد. ثواب و عقاب، چون هر دو حاصل اعمال عاقلان است، شامل دیوانگان و نادانان نمی‌شود و بر آنها تکلیفی از جانب خداوند نیست؛ چراکه بین حق تعالی و آنان حجتی وجود ندارد.

عبدالجبّار نیز در این روند همانند ملّاصدرا گام برداشته است. در اندیشه‌ی قاضی عبدالجبّار، عقل با پی بردن به وجوه افعال، با به کارگیری یک کبرای کلّی به حُسن و یا قبح افعال حکم می‌کند و با به دست آوردن این حکم، فرد، خود را در برابر انجام و یا ترک آن عمل مسؤول دانسته، همین مسؤولیّت در او انگیزش ایجاد کرده، او را به تحقّق آن فعل در خارج و یا ترک آن تحریک می‌کند. از این جهت در نظر عبدالجبّار محور اخلاق عقل است و فرد غیر عاقل هیچ حیثیّت اخلاقی[3] و مسؤولیّتی ندارد؛[4] چراکه تشخیصی ندارد و فعل او ناشی از قصد آزادانه و آگاهانه نیست؛ نه خیری را مدّ نظر دارد و نه شرّی را، و لذا هر گونه تکلیفی از او منتفی است.[5] تنها انسان عاقل است که

۱- ملاصدرا، *شرح اصول کافی*، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۹.

۲- همان، ص ۲۱۹.

۳- عبدالجبّار، *المحیط بالتکلیف*، پیشین، ج۲، ص۳۸۴.

۴- عبدالجبّار، *المغنی*، پیشین، ج۱۲،ص۵۰۹.

۵- عبدالجبار، *المغنی*، پیشین، ج۱۲،ص۲۹۸.

مستوجب نکوهش است.[1] فاعل ساهی خواهان فعل خویش نیست، یعنی اهتمام به عمل ندارد،[2] برخلاف عاقل که تشخیص آگاهانه‌ی او سبب می‌شود در انجام فعلی و یا ترک آن اهتمام ورزد. از این‌رو در تبیین اندیشه‌ی اخلاقی معتزلی بیان شده است: «معرفة ما علیه الأفعال من حُسن أو قُبح شرط العمل أنّه إذا علم الإنسان حُسن فعلٍ، کان ذلک من الدواعی له علی فعله؛ کما أنّه إن علم قبح فعلٍ، کان ذلک صارفاً له عن فعله».[3]

به هر حال، در نظر هر دو اندیشمند عقل علم می‌آورد، علم هم خشیت می‌آورد و خشیت هم انگیزه و شوقِ صحیح برای اخلاقی بودن ایجاد می‌کند. پس از این‌که از مبادی نظری و عملی شوق پدید آمد، اراده حاصل می‌شود؛ سپس قوّه‌ی محرّکه‌ای که در اعضای آدمی است در خدمت اراده قرار می‌گیرد.

آیات و روایات قرآن هم این امر را تأیید می‌کند؛ مثلاً این دو آیه می‌تواند شاهد خوبی باشد بر این‌که آگاهی و بینش در ایجاد انگیزه برای رفتار مؤثّر است: ﴿**إِنَّمَا یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾،[4] «از بندگان خدا تنها دانایانند که از او می‌ترسند»؛ و ﴿**سَیَذَّکَّرُ مَن یَخْشَی**﴾.[5] «آن‌کس که بترسد به زودی عبرت گیرد.

بر این اساس، عقاب نتیجه‌ی ارتکاب گناه یا جهل است و به کسی تعلق می‌گیرد که از قوه‌ی عقل برخوردار است و به واسطه‌ی آن می‌تواند به عالم ملکوت صعود کند، امّا این قوّه را رها می‌کند و از آنچه

۱- همان، ج۱۱، ص۵۱۱.
۲- همان، ج۷، ص۲۱۳.
۳- احمد محمود صبحی، *فی علم الکلام*، ج۱، ص۳۴۷.
۴- فاطر/ ۲۸.
۵- اعلی/۱۰.

برای خیر او آفریده شده، جدا می‌شود. امّا آن کس که عقل ندارد و نمی‌تواند از عالم ظلمت و شرّ رهایی یابد، در نتیجه در او شوق و انگیزه‌ی ارتقا به عالم نور وجود ندارد، تکلیف و عقاب در باب او فرق خواهد کرد. هم ملّاصدرا[1] و هم عبدالجبّار[2] به این مطلب اشاره کرده‌اند.

براساس آنچه گذشت می‌توان گفت بین بینش که نتیجه‌ی عملکرد عقل است و انگیزش رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. معرفت و بینش از آن جهت که از چهره‌ی حقیقت حجاب برمی‌دارد و حقیقت، ذاتاً زیبا و مطلوب آدمی است، بنابراین عواطف و گرایش‌های انسان را به سوی خود جلب می‌کند و تحریک میل انسان نسبت به حقیقت انگیزه‌ی صحیح درونی را نسبت به آن پدید می‌آورد. ضمن آن‌که تحریک عواطف، زمینه‌ساز تعهد و التزام به حقیقت نیز خواهد شد. اما اگر امیال و کشش‌های متضاد با میل به حقیقت در وجود انسان فعّال باشد، انگیزه‌هایی متضاد ایجاد می‌کند و این دو انگیزه - که یکی سازگار با حقیقتِ یاد شده است و دیگری متضاد با آن، در جدال با هم قرار می‌گیرند و هرکدام نیرومندتر باشد در این جدال پیروز خواهد شد.

از این رو به طور کلّی در بُعد کارکرد انگیزشیِ عقل می‌توان گفت:

۱. عقل با در اختیار گذاشتن معلومات و کشفیات سبب می‌شود که شوق و انگیزه‌ای پدید آید که قبل از اندیشه و تفکّر در انسان وجود نداشت، و این انگیزه انسان را بر آن می‌دارد تا به انجام یا ترک عملی اقدام کند؛ لذا عقل کارکرد انگیزشی دارد.

ممکن است گفته شود بر این مبنا، حس و عواطف درونی نیز کارکرد انگیزشی دارند و در انسان میل به انجام کار را ایجاد می‌کنند، لذا این کارکردِ عقل نیست و یا مختص به عقل نیست. پاسخ این است

۱- ملاصدرا، *رساله‌ی سه اصل*، ص۹۳.

۲- ابو سعده مهری، *الاتّجاه العقلی فی مشکلة المعرفة عند المعتزلة*، ص۲۴۷.

که عقل بر اساس سنجشی که انجام می‌دهد انگیزش صحیح را در انسان ایجاد می‌کند، که اگر انسان بر اساس آن عمل کند نمود عمل او اخلاقی خواهد بود، امّا انگیزشی که احساس ایجاد می‌کند، به جهت انس با قوای شهوانی و غضبانی غالباً به صورت انگیزه‌ای ناصحیح ظهور می‌یابد و ثمره‌ی آن وقوع فعل در سطح غیر اخلاقی است؛ بنا براین ایجاد انگیزه‌ی صحیح ناشی از عقل و محاسبات عقلی است.

۲. عقل عواطف و احساسات را هدایت می‌کند؛ به این معنا که عقل با ایجاد انگیزه‌ی صحیح، احساسات و عواطف را به سمتی جهت می‌دهد که موافق با مطلوب باشد. به عبارتی، عقل با نشان دادن لوازم و نتایجِ یک فعل و یا ترک آن، نه تنها می‌تواند انگیزه‌ای صحیح در جهت تحقق مطلوب ایجاد کند، که می‌تواند انگیزه‌ای را که پیشتر بر اساس احساسات و یا عواطف و یا اعتقاد نادرستی ایجاد شده است از بین ببرد. مثلاً ممکن است به سبب عقیده‌ی نادرستی در انسان، میل و انگیزه‌ای خاص برای انجام عملی ایجاد شده باشد که عقل با تشخیص مصالح و مفاسد و شناخت غایات، انسان را از این میل منصرف کند و یا حتی به انجام خلاف آن وادار کند.

نتیجه

به طور کلّی از اندیشه‌های ملّاصدرا و عبدالجبّار در این حوزه از فلسفه‌ی اخلاق می‌توان نتیجه گرفت که این دو اندیشمند معتقدند در وجود هر انسانی قانون‌های اخلاقی نقض‌ناپذیری یافت می‌شود که می‌توان از این اصول به «پایه‌های فطری اخلاق» تعبیر کرد. در نظر ایشان، عقل عملی با اخذ کبرای کلّی که برگرفته از همین گزاره‌های بنیادین است، می‌تواند قیاس و استدلال را در جهت کشف جزئیات اخلاقی به کار بندد و نهایتاً شناخت جزئیات، عواقب و نتیجه‌ی نهایی افعال انسان را روشن می‌سازد و او را از انجام فعل، منع و یا برای انجام آن ترغیب می‌کند.

منابع

۱. *قرآن کریم*.

۲. الآمدی التمیمی، عبدالواحد، *غررالحکم و درر الکلم*، تحقیق: المحدّث الأرموی، میرجلال‌الدّین، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ش.

۳. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل نظری*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱ش.

۴. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه)، بخش چهارم از جلد دوّم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶ش.

۵. سبزواری، ملّاهادی، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیّة*، تصحیح: آشتیانی، سیّدجلال‌الدین، مشهد: المرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

۶. شریف، م. م، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج۱، به کوشش: شریف، میرمحمّد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

۷. صبحی، احمد محمود، *فی علم الکلام* (دراسة الفلسفیة لآراء الفرق الإسلامیّة فی أصل الدین)، ج۱، بیروت: دارالنهضة العربیّة للطباعة و النشر، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۵هـق.

۸. صدرالدّین شیرازی، محمّد، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تحقیق و مقدّمه: محقق داماد، مصطفی، بإشراف: خامنه‌ای، محمّد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ش.

۹. -----، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۱م.

۱۰. -----، *العرشیة*، تصحیح: غلام‌حسین آهنی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱ش.

۱۱.-----، *تفسیر القرآن الکریم*، ج۴، تصحیح: خواجوی، محمّد، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۱ش.
۱۲.-----، *مجموعه‌ی رسایل فلسفی*، تحقیق و تصحیح: ناجی اصفهانی، حامد، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ش.
۱۳.-----، *سه رساله‌ی فلسفی*، مقدّمه و تصحیح: آشتیانی، سیّد جلال‌الدّین قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸ش.
۱۴.-----، *شرح أصول الکافی*، تصحیح: خواجوی، محمّد، تهران: مؤسّسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ش.
۱۵.-----، *رساله‌ی سه اصل*، تصحیح و مقدّمه: خواجوی، محمّد، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۶ش.
۱۶. ابن الحسن إلأسدآبادی، قاضی عبدالجبّار، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق: طه حسین، [بی‌جا]: مطبعة دارالکتب، ۱۹۶۲م.
۱۷.-----، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، مصر: الشرکة العربیّة، الطبعة الأولی، [بی‌تا].
۱۸.-----، *شرح الاصول الخمسة*، حاشیه: احمد بن حسین ابن ابی‌هاشم، بیروت: دارالاحیاء لتراث العربی، ۱۴۲۳هـ‌ق.
۱۹.-----، *المجموع فی المحیط بالتکلیف*، تحقیق: عمر السیّد عزمی، مصر: المؤسّسة المصریة العامة، [بی‌تا].
۲۰.کلینی، ابوجعفر محمّد بن یعقوب، *اصول کافی*، ج۱، ترجمه: جواد مصطفوی، تهران: علمیه‌ی اسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۲۱. مطهّری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، ج۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۲ش.
۲۲. -----، *فلسفه‌ی اخلاق*. چاپ یازدهم، تهران: صدرا، ۱۳۷۲ش.
۲۳. مهری، ابوسعده، *الاتجّاه العقلی فی مشکلة المعرفة عند المعتزلة*، [بی‌جا]: دارالفکر العربی، ۱۴۱۳هـ‌ق.

۲۴. وارنوک، مری، *فلسفه‌ی اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه: فنایی، ابوالقاسم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.

فصلنامه‌ی علمی تخصصی اخلاق
س۱، ش۲، تابستان ۱۳۹۰
صفحات ۲۲۹ ـ ۱۹۷

FASLNAMEH-YE AKHLAGH
AN ETHICS QUARTERLY
VOL۱, SUMMER ۲۰۱۱, NO.۲

شکاکیت اخلاقی معرفت‌شناختی

اکرم نوری‌زاده *
امیر نوری‌زاده **

چکیده

در این پژوهش برآنیم نخست رابطه‌ی شکاکیت را با معرفت‌شناسی توضیح دهیم؛ و در ادامه بعد از تبیین موضع شکاکیت اخلاقیِ معرفت‌شناختی در یک ساختار کلی فلسفی و تعریف آن، تأثیر آن را در حوزه‌ی عمل بیان کنیم. سپس اقسام شکاکیت اخلاقیِ معرفت شناختی و برخی از استدلالات آن را به اضافه‌ی پاسخ‌هایی که مخالفان در برابر این استدلالات ارائه کردند مطرح می‌کنیم.

شکاکیتِ اخلاقیِ معرفت‌شناختی، قسمی از شکاکیت اخلاقی است که توجیه را در باورهای اخلاقی بررسی می‌کند. این شکاکیت معتقد است ما برای معرفت داشتن باید توجیه معرفتی، ایجابی، کافی و کامل داشته باشیم و بر آن است که ما در مورد هیچ‌یک از معارف خود چنین توجیهی نداریم؛ لذا معرفت به معنای واقعی نداریم.

*. دانشجوی دکتری فلسفه‌ی غرب دانشگاه اصفهان. Nurizade ۱۳٦٥@yahoo.com
**. کارشناس ارشد فلسفه‌ی تعلیم و تربیت دانشگاه تهران. Amirnoorizadeh.۱۳۶۲@gmail.com
تاریخ دریافت: ۲۸ / ۱۰ / ۱۳۸۹ تاریخ تأیید: ۱۷ / ۰۱ / ۱۳۹۰

واژه‌های کلیدی
شکاکیت، اخلاقی، معرفت‌شناختی، پیرهونی، آکادمیک

مقدّمه

شکاکیت دیدگاهی فلسفی است که معتقد است هیچ چیزی وجود ندارد، و یا اگر باشد قابل شناخت نیست. شکاکیت در مقابل معرفت قرار دارد؛ یعنی: هرکسی که به نحوی درباره‌ی وجود معرفت شک کند، در زمره‌ی شکاکان قرار می‌گیرد.

شکاکیت اقسام مختلفی دارد و از جنبه‌های بسیار قابل بررسی است.

شکاکیت فلسفی یکی از اقسام شکاکیت است و شکاکیت اخلاقی هم گونه‌ای از شکاکیت فلسفی است.

در میان اقسامِ شکاکیت اخلاقی، قسمی از آن مسئله‌ی معرفت را بررسی می‌کند؛ بدین نحو که با استناد به تعریف سنتیِ معرفت – یعنی: باورِ صادقِ موجه – و تمرکز بیشتر روی مسئله ی توجیه باورها، استدلال می‌کند که هیچ باوری دارای توجیهی نیست که از لحاظ معرفت-شناختی، برای داشتن معرفت کافی باشد.

این شکاکان بعد از تبیین اقسام توجیه، با آن‌که می‌پذیرند برخی باورهای اخلاقی می‌توانند توجیه ناکافی و ابزاری داشته باشند، وجود توجیه ایجابی و کافی برای باورهای اخلاقی را قبول ندارند.

معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که درباره‌ی نظریات مربوط به امکان معرفت، منبع، ماهیت و محدودیت‌های معرفت سخن می‌گوید. از قرن هفدهم میلادی معرفت شناسی یکی از موضوعات اساسی فلسفه بوده است. دکارت و برخی از فلاسفه از این دیدگاه دفاع می‌کنند که

غیر از داده‌های معتبرِ اخذشده از تجربه، ایده‌های فطری هم داریم. این- که خود شناخت چیست؟ واقعاً چه چیز را می‌توان شناخت؟ چگونه می- توان از دستیابی به حقیقت مطمئن شد؟ ویژگی‌های معرفت و شرایط لازم آن کدامند؟ محدوده‌ی معرفت تا چقدر است و منابع معرفت انسان کدامند؟ آیا اساساً شناخت امکان‌پذیر است و پرسش‌های گوناگون دیگری از این دست در حوزه‌ی مباحث معرفت‌شناسی می‌گنجند. اصلی‌ترین تعریف معرفت، باور صادق موجه است.[1]

سه نظام معرفت شناسی

سه نظام فکری در معرفت‌شناسی برای توضیح چیستی توجیه وجود دارد که عبارتند از: مبناگرایی، انسجام‌گرایی و اعتمادگرایی.

مبناگرایی دیدگاهی معرفت‌شناختی است که بیان می‌دارد قضایایی که ما اظهار می‌کنیم بر اساس باورهای پایه - که بدیهی هستند - توجیه می‌شوند. مبناگرایان برای دچار نشدن به شک می‌گویند لازم نیست برای مواجه بودن همه‌ی باورهایمان، همه‌ی آنها به باورهای دیگرمان وابسته باشند. برخی از باورهای ما باور پایه هستند: موجه‌بودن یا معرفت‌بخشیِ این باورها مستقل از این است که به باور دیگری وابسته باشند. این باورهای پایه مبنایی می‌شوند که باورهای موجه دیگر از آن استنتاج می‌شوند: همه‌ی باورهای موجه غیر پایه، مستقیم یا غیرمستقیم به باورهای پایه وابسته هستند. شاخه‌های مختلف مبناگرایی در اینکه کدام باورهای ما می‌توانند باور پایه باشند؛ یعنی: می‌توانند بدون وابستگی به بقیه‌ی باورهایمان موجه باشند، و یک باور چگونه می‌تواند به‌خوبی به باور دیگری وابسته باشد، با هم فرق دارند.

۱- ر. ج. هالینگ دیل، تاریخ فلسفه ی غرب، ترجمه: آذرنگ، عبدالحسین، ص۵۳.

انسجام‌گرایی، دیدگاه معرفت‌شناسی دیگری در نحوه‌ی توجیه گزاره‌ها است، انسجام‌گرایان می‌گویند: فقط روابط شواهد گونه‌ی بین باورها می‌توانند هرکدام از باورهایمان را موجه کنند. از این‌رو وجود باورهای پایه‌ی مبناگرایان را نمی‌پذیرند. انسجام‌گرایان برای حل مسأله‌ی تسلسل وجود «دور» را در توجیه باورها می‌پذیرند و برآنند که گاهی «الف» به خاطر وابستگی به «ب» موجه است، حال آن‌که ممکن است خود «ب» غیرمستقیم و از یک راه طولانی از وابستگی‌ها به «الف» وابسته باشد. از دیدگاه انسجام‌گرایان چیزی که موجه‌بودن باورهایمان می‌شود، این است که باورهایمان چقدر با یکدیگر انسجام دارند، نه این‌که چگونه و به چه مبنایی از باورهای پایه بستگی داشته باشند. به عبارتی، نظر انسجام‌گرایان در باب توجیه،کل گرایانه و از طریق هماهنگی است. اما در جواب به این‌که چه شرایطی می‌توان گفت که یک گزاره با بقیه گزاره‌های یک مجموعه منسجم و هماهنگ است به تعبیر دیگر، معنای خود انسجام چیست؟ انسجام گرایان برآنند که دو گزاره‌ی زمانی وقتی با هم منسجمند هستند که سازگار باشند؛ یعنی: تناقض منطقی بین آنها نباشد و استلزام منطقی داشته باشند. به این معنا که یکی از دیگری منتج شود.[1]

یکی دیگر از نظام‌های معرفت‌شناسی در تبیین نحوه‌ی توجیه معرفت اعتمادگرایی است که از چشم‌اندازی برون‌گرایانه مسئله‌ی چگونگی توجیه معرفت را توضیح می‌دهد. در شکل‌گیری باورها ما می‌خواهیم به باوری صادق برسیم. بر مبنای اعتمادگرایی، بنیان توجیه بر اساس اعتمادپذیریِ فرایندهای شکل دهنده‌ی باور قرار دارد. به عنوان مثال، من در باور قضیه‌ی «الف» در صورتی موجه هستم که آن را در فرایندی

۱- شمس، منصور، آشنایی با معرفت شناسی، ص۱۲۷.

قابل اعتماد کسب کرده باشم. وقتی توجیه را بر اساس صدق تعریف می‌کنیم، این نکته روشن‌تر می‌شود که چرا باور موجه به لحاظ معرفتی ارزشمند است؟[1]

دیدگاه شکاکیت

در برابر این سه نظام معرفت شناسی شکاکیت قرار دارد که معتقد است هیچ یک از این روش‌های توجیه شایسته و بدون اشکال نیستند؛ یکی از اقسام شکاکیت شکاکیت اخلاقی است که شامل مجموعه ای از دیدگاه‌هاست که قوانین متنوع عقلانی در اخلاق را رد می‌کند، یا در مورد آنها شک می‌کند.

شاخه‌های مختلف شکاکیت اخلاقی باور اخلاقی موجه، حقیقت اخلاقی، واقعیت گزاره‌های اخلاقی و دلایل اخلاقی بودن را انکار می‌کنند یا در مورد آن شک می‌کنند.

شکاکیت اخلاقی شاخه‌های متنوع دارد، اما همه‌ی آنها در هسته‌ی اصلی که شکاکیت اخلاقی می‌سازد به طور مشترک سهیم هستند. آنچه شکاکیت اخلاقی را اخلاقی می‌سازد این است که شکاکیت اخلاقی به جای سایر موضوعات با اخلاقیات سر و کار دارد. شکاکان اخلاقی ممکن است در مورد جهان خارج، سایر اذهان و باورها شک کنند، اما آنچه به شکاکیت آنها ماهیت اخلاقی می‌دهد این است که آنها شک‌هایی را در مورد باورهای اخلاقی مشترک و متعارف مطرح می‌کنند؛ لذا شکاکان اخلاقی به خاطر نوع شک‌هایی که مطرح می‌کنند از سایر شکاکان متفاوت هستند.

شکاکیت یک دیدگاه معرفت‌شناختی در مورد محدودیت‌های

۱- ای.اس. گریلینگ و دیگران، ۱۳۸۰: ۳۹-۳۶.

معرفت یا باور صادق موجه است. اصلی‌ترین نوع شکاکیت اخلاقی آن نوعی است که شک‌هایی را در مورد باور موجه طرح می‌کند.

شکاکان اخلاقیِ معرفت شناختی ممکن است در نحوه‌ی بیان اینکه چرا ما نمی‌توانیم معرفت اخلاقی داشته باشیم متفاوت باشند؛ مثلاً برخی استدلال می‌کنند که ما اساساً معرفت اخلاقی نداریم؛ برخی نیز فقط وجود احکام اخلاقی معرفت‌بخش را به تعلیق می‌نهند.

بر اساس تعریف سنتی، یک قضاوت فقط زمانی که دارای دو ویژگی صدق و توجیه‌پذیری باشد معرفت به شمار می‌رود. بنابراین شکاکان اخلاقی به طور کلی بحث می‌کنند که در اخلاق یا برخی از جنبه‌های اخلاق حداقل یکی از این شرایط وجود ندارد. برخی ویژگی «توجیه‌پذیری» و برخی ویژگی «صدق» را مورد بحث قرار می‌دهند و وجود آن را در احکام اخلاقی انکار می‌کنند.[1]

آیا شکاکیت اخلاقی لزوماً عمل ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد؟ برخی منکر آن هستند و می‌گویند چه بسا زندگی شکاکان اخلاقی در عرصه‌ی عمل چون سایرین باشد. حتی اگر هم بپذیریم که شکاکیت اخلاقی لزوماً عمل ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد، باز جای آن دارد که شکاکیت اخلاقی به طور جدی بررسی شود. هر ملاحظه‌ی فلسفی در باب اخلاق ابتدا باید با شکاکیت اخلاقی به توافق برسد و هر مکتب اخلاقی باید به نقدها و پرسش‌های شکاکان پاسخ دهد. نظریه‌های فلسفه‌ی اخلاق در حقیقت پاسخ های گوناگونی به شکاکیت اخلاقی هستند. هر نظریه‌ای که عقیده دارد اصول اخلاقی را نمی‌توان اثبات نمود، هیچ حقیقت اخلاقی وجود ندارد، اخلاق هیچ اساس عقلانی

۱-Armstrong, ۲۰۰۶: ۷-۹.

ندارد، یا عقیده دارد که تفاوت بین صواب و خطا صرفاً امری مربوط به امیال یا آداب و رسوم است، شکلی از یک شکاکیت اخلاقی است. بنابراین، ذهن‌باوری، دستورگروی و عاطفه‌گروی انواعی از شکاکیت می‌باشند. البته این دیدگاه‌ها با شکاکیت اخلاقیِ معرفت‌شناختی که مبحث اصلی ماست کاملاً یکی نیستند.

مخالفان شکاکان آنها را متهم می‌کنند که اعتقاد آنها یعنی شکاکیت اخلاقی به غیر اخلاقی شدن منجر می‌شود، در حالی‌که چنین نیست و شکاکان می‌توانند اعمال خوبی داشته باشند و انسان‌های خوبی باشند. لزومی ندارد که شکاکان اخلاقی انگیزه کم‌تر یا دلایل کم‌تری برای اخلاقی بودن داشته باشند. تنها چیزی که شکاکیت اخلاقی انکار می‌کند این است که باورهای اخلاقی‌اش از لحاظ معرفت شناختی موجه است.

ضروری نیست که این موضع فرا اخلاقی در معرفت شناسیِ باورهای اخلاقی، باورها و اعمال اخلاقی کسی را خدشه دار کند. در موارد زیادی شکاکیت اخلاقی، با این معنای متعارف که شکاکیت به معنای کنار گذاشتن اخلاقیات است خلط می‌شود. اکثر مردم فکر می‌کنند که در باور بسیاری از عقاید اخلاقی شان توجیه شده‌اند. برای مثال، آنها گمان می‌کنند برای این باور که: «اخلاقاً خطاست رقیب خود را با چوب بیس‌بال کتک بزنی، فقط به این دلیل که او در یک بازی بیس‌بال به تو ضربه زده است.» دلایل کافی دارند؛ از این‌رو بر اساس این باور عمل می‌کنند.

شکاک معرفت شناختی بر آن نیست که کسی را از عمل به این باور بازدارد، بلکه تنها استدلال می‌کند که اگر با دقت بررسی کنیم، اغلب باورهای اخلاقی با دلایل کافی و خوب، به نحو کامل یا حداقل غیر

شخصی و ایجابی و مؤکد موجه نیستند، و اغلب باورها بر توجیهات شخصی و ناقص و دلایل ناکافی مبتنی‌اند.[۱]

اقسام شکاکیت اخلاقی

شکاکیت اخلاقی به سه قسم قابل تقسیم است:

۱) شکاکیت وجودشناختی:[۲] این دیدگاه معتقد است که ما واقعیت اخلاقی نداریم؛ لذا گزاره‌های اخلاقی از واقع خبر نمی‌دهند و عینیت ندارند.

و اما در باب این‌که حال که گزاره های اخلاقی خبر از واقع نمی‌دهند، پس از چه سنخی هستند، پاسخ‌های گوناگونی وجود دارد که هریک از این مواضع به نوعی با شکاکیت ارتباط دارند. مثلاً امرگرایان گزاره‌های اخلاقی را از سنخ امر و توصیه می‌دانند، و ناشناخت‌گرایان این احکام را گزاره‌هایی از جنس تمنا، احساس و یا عواطف می‌دانند که با وجود ساختار زبانیِ خبری داشتن، خبری نیستند و صرف بیان احساسات و عواطف بوده، ارزش صدق ندارند.[۳]

۲) شکاکیت اخلاقی عملی گونه‌ای از شکاکیت اخلاقی است که می‌پرسد: با فرض اینکه حقیقت اخلاقی وجود دارد، چه لزومی دارد که من اخلاقی باشم؟

۳) شکاکیت اخلاقیِ معرفت‌شناختی: شاخه‌ای از شکاکیت است که معرفت اخلاقی و مؤلفه‌های آن، به خصوص مسأله‌ی توجیه[۴] معرفت را

۱- lbdi: ۱۳-۱۶.

۲ Skepticism about moral truth

۳ -Armstrong, ۲۰۰۶: ۹-۱۳.

۴-Justification.

نقد می‌کند. قائلان به این نحله، مبانی معرفت شناختی توجیه را قابل مناقشه می‌دانند و استدلال می‌کنند که معمولاً ما فکر می‌کنیم در باورهای اخلاقی‌مان موجه هستیم، اما این‌گونه نیست.

این شکاکیت دو زیر مجموعه‌ی اصلی دارد که عبارت است از: شکاکیت آکادمیک و پیرهونی. اولی حکمی سلبی را مطرح می‌کند و می‌گوید ما اصلاً باور موجه نداریم،اما دسته‌ی دوم بر این عقیده هستند که ما نمی‌توانیم حکم کنیم آیا باور موجه داریم یا نه![1]

وقتی کسی از ما می‌پرسد که آیا «الف» در باورش موجه است یا نه، ما پاسخ بلی یا خیر می‌دهیم. اما باید دید معنای واژه‌ی توجیه چیست و روش‌های توجیه شدن کدامند؟ وقتی می‌گوییم: باوری موجه است، به چه معناست؟ توجیه چه شرایطی باید داشته باشد؟

شکاکان شرایطی را برای توجیه ذکر می‌کنند و در نهایت به این نتیجه می‌رسند که باورهای اخلاقی ما این شرایط را ندارند؛ لذا موجه و معرفت بخش نیستند.

در مورد چیستی توجیه و اینکه چه ویژگی‌هایی سبب می‌شود که توجیهی دارای ارزش معرفتی باشد، می‌توان گفت که از نظر شکاک، توجیه باید معرفتی،[2] اکید،[3] کافی و کامل باشد تا بتواند معرفت بخش باشد. و در مقابل، توجیه ابزاری،[4] غیر اکید،[5] ناکافی و شخصی هم که از اقسام توجیه هستند ارزش معرفتی ندارند.

توجیه ابزاری به نتایجِ باور، بستگی دارد و نتایج باور، حقیقت و

۱-lbid: ۹-۱۳.

۲-Epistemically justification.

۳-Poditively Justification.

۴-Instrumentally justification.

۵-Permissively Justification.

احتمال مضمون باور را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد؛ لذا توجیه ابزاری ملزم به حقیقت نیست، در مقابل، توجیه معرفتی با حقیقت مرتبط است و همین ارتباط آن را عام می‌سازد.

برخی شکاکان اخلاقی اخلاقیات را حیله‌ی مفیدی می‌دانند که در تنظیم و عمل به آنها به نحو سودگرایانه موجه هستیم؛ لذا آنها انکار نمی‌کنند که معتقدان به باورهای اخلاقی به نحو سودگرایانه در باور خود موجه هستند، اما به طور کلی، منظور از باور موجه در اخلاقیات، باور موجه به نحو معرفتی است.

شکاکان معرفت شناختی بر این باورند که باورهای اخلاقی ما به نحو معرفتی توجیه نشده‌اند و اغلب توجیهات ما ابزاری هستند.

زمانی می‌گوییم کسی در باوری به نحو ایجابی و اکید موجه است که باورمند دلایل ایجابی برای آن داشته باشد. اینکه کسی فکر کند «الف» درست است و بر مبنای تفکر شخصی، خودش را در باور به درست بودن «الف» موجه بداند و فکر کند که به آن معرفت دارد،کافی نیست. مثلاً اگر کسی بدون دلیل و صرفاً بر مبنای ایمان شخصی خود وجود خدا را باور کند،در باورش بنحو غیراکید موجه است، اما اگر همین باور را براساس دلیل داشته باشد، باورش می‌تواند به نحو اکید موجه باشد. شرط موجه بودن باور به نحو ایجابی این است که دلیلی برای باور داشته باشیم که با حقیقت مرتبط باشد.

صرف داشتن زمینه‌ها و دلایلی که باوری را موجه می‌سازد کافی نیست؛ چون زمینه‌ها و دلایل ممکن است مبهم و ضد و نقیض بوده، برخی هم ناکافی باشند. برای اینکه دلیلی معرفتی و اکید و کافی باشد باید میان باورهای رقیب بی‌طرف باشد، ضعیف نباشد، جای سؤال هم نداشته باشد. در میان این نوع از دلایل، بهترین نوع می‌تواند دلیل کافی باشد. دیدگاه شکاکانه معتقد است که همیشه باورهای اخلاقی به نحوی

قابل فسخ هستند و دلایل توجیه آنها هیچ آنقدر کافی نیست که قابل نقض نباشد؛ لذا هیچ باور اخلاقی هرگز به نحو کافی موجه نیست.

از زمان افلاطون، فلاسفه به طور کلی معتقد بودند که معرفت، باورِ صادقِ موجه است، اما راسل و گتیه با مثال‌هایی نشان دادند که باور صادق موجه برای معرفت کافی نیست. مثال‌های گتیه زمانی می توانند مطرح شوند که توجیه باورهای اخلاقی مبنی بر منابع ناقص باشند. اگر من قضیه‌ای را بر اساس دلایل غلط باور کنم، حتی اگر باور من درست باشد، موجه نیست. توجیه به نحو شخصی به این معناست که شخص در باورِ عقیده‌ای، بر اساس دلایل خاص خودش که احتمال خطا در آن وجود دارد موجه باشد، و توجیه غیر شخصی به معنای توجیه در باورِ عقیده بر اساس دلایلی است که دیگران آن را قبول دارند.

توجیه کامل به این معناست که فرد در باوری هم به نحو شخصی و هم غیر شخصی موجه شده باشد. بدیهی است که منظور فلاسفه از موجه بودن باور، به معنای توجیه کامل یا حداقل توجیه غیر شخصی است و در مقابل شکاکان برآنند که بگویند هیچ‌کسی در باور عقاید اخلاقی‌اش بدین نحو توجیه نمی‌شود.

خلاصه اینکه منظور از باور موجه، باوری است که براساس دلایل کافی و خوب، بنحو ایجابی، معرفتی و مؤکد و کامل توجیه شده باشد. شکاکان اخلاقی معتقدند هیچ‌یک از باورهای اخلاقی ما بدین نحو توجیه نشده اند و همه‌ی ویژگی‌های توجیه را دارا نیستند.[1]

شاخه‌های شکاکیت اخلاقی معرفت‌شناختی

شکاکیت آکادمیک و شکاکیت پیرهونی دو شاخه‌ی اصلی شکاکیت

۱- Armstrong ,۲۰۰۶,۶۳-۷۳.

اخلاقی معرفت‌شناختی هستند. شکاکیت دکارتی یا آکادمیک این ادعا را مطرح می‌کند که هیچ‌کسی هرگز چیزی را نه می‌داند و نه می‌تواند بداند. این نوع شکاکیت، به طور جزمی ادعایی کلی را مطرح می‌کنند. در مقابل هرگز چنین ادعایی به وسیله‌ی شکاکان پیرهونی مطرح نمی‌شود. آنها هم‌چنین هیچ ادعایی نظیر این را انکار نمی‌کنند. شک آنها تا حدی است که از گزینش هر ادعایی در مورد اینکه کسی چیزی را می داند،می تواند یا نمی تواند بداند، امتناع می کنند. شکاک اخلاقی پیرهونی نمی‌پذیرد که «برخی مردم گاهی اوقات می‌دانند برخی باورهای اخلاقی درست هستند و معرفت اخلاقی ممکن است.» هم‌چنین پیرهونیست‌ها این ادعای مخالف را نیز نمی‌پذیرند که معتقد است معرفت اخلاقی غیر ممکن است؛ یعنی: در مورد این هم شک دارند. شک‌های آنها به حدی است که آنها هیچ ادعایی در مورد امکان یا واقعیت معرفت اخلاقی مطرح نمی‌کنند. در مقابل شکاکیت اخلاقی جزمی در مورد شأن معرفت شناختی باورهای اخلاقی ادعای قطعی مطرح می‌کند. شکاکان پیرهونی بار استدلال را به دوش نمی‌کشند و نیازی به استدلال ندارند و این مخالفان آنان هستند که باید با استدلال نظر این شکاکان را رد کنند. اما شکاک آکادمیک نیاز به استدلال دارد؛ چون این ادعای جزمی را مطرح می‌کند که: «هیچ‌کس در باور به هیچ گزاره‌ی اخلاقی موجه نیست.»

شکاکان اخلاقی آکادمیک در مورد باور موجه، دعاوی جزمی سلبی را مطرح می‌کنند و بر آن استدلال می‌کنند و تصدیق می‌کنند که در باور به هیچ عقیده‌ی اخلاقی موجه نیستیم.

شکاکیت اخلاقیِ جزمی در مورد باورهای اخلاقیِ موجه ادعا می‌کند که: «هیچ‌کس هرگز نمی‌داند که یک باور اخلاقی درست است.»؛ یعنی معتقد است: «هیچ باور اخلاقی درستی وجود ندارد». برخی

شکاکان اخلاقی این ادعای مرتبط را هم اضافه می‌کنند که مدعای شکاکیت جزمی درباره‌ی باور اخلاقی این است که: «هیچ‌کس هرگز در باور به هیچ عقیده‌ی اخلاقی موجه نیست».

این دو ادعا و شکاکیت اخلاقی پیرهونی، تحت عنوان کلی شکاکیت اخلاقی معرفت شناختی قرار می‌گیرند.

در اینجا بایسته است که انواع ذیل شکاکیت اخلاقی معرفت‌شناختی را متمایز کنیم:

۱- هیچ‌کس هرگز نمی‌داند که هیچ باور اخلاقی درست است (شک آکادمیک در مورد باور صادق).

۲- هیچ‌کس هرگز در باور هیچ عقیده‌ی اخلاقی توجیه نمی‌شود. (شک آکادمیک در مورد باور صادق موجه).

۳- با اعتقاد به صورت اخیر شکاکیت در مورد معرفت اخلاقی و انکار آن، هیچ‌کس هرگز نمی‌داند که باور اخلاقی درست است یا نه؛ (شک پیرهونی در مورد معرفت اخلاقی و باور صادق).

۴- با اعتقاد به صورت اخیر شکاکیت در مورد باور اخلاقی موجه و انکار آن، هیچ‌کس هرگز نمی‌داند که باور اخلاقی قابل توجیه است یا نه؟ (شک پیرهونی در مورد باور صادق موجه).[۱]

استدلال‌های شکاکیت اخلاقی معرفت‌شناختی

استدلال‌های شکاکان آکادمیک درباره‌ی معرفت اخلاقی هم، بر یکی از لوازم معرفت، یعنی باور موجه متمرکز می‌شود. شکاک آکادمیک چنین استدلال می‌کند:

۱) معرفت به باور موجه نیاز دارد؛ ۲) هیچ باور اخلاقی موجه نیست؛ ۳) لذا

۱- Moral Skepticism,Stanford Encyclopedia of philosophy.

هیچ باور اخلاقی معرفت نیست.

برای بررسی این استدلال از مقدمات شروع می‌کنیم: آیا معرفت به باور موجه نیاز دارد؟ توافق عمومی بر این است که حقیقت و باور برای معرفت کافی نیستند و معرفت نیاز به باور صادق موجه دارد و این اصل را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند. اگر کسی از طریق حدس بارها جمله‌ای را تکرار کند و آن را به عنوان نتیجه‌ای باور کند و نتیجه تصادفاً درست باشد، یا از طریق یک استدلال غلط از امری آگاه شود، آگاهی‌اش معرفت نیست. باوری که مبتنی بر حدس یا استدلال غلط باشد، حتی اگر درست باشد موجه نیست؛ لذا معرفت نیست. مثلاً اگر من از طریق حدس یا با توجیه اشتباه باور کنم که «علی در تهران است»، حتی اگر باور من صادق باشد، موجه نیست؛ چون من دلیلی موجه برای باورم ندارم. البته در مواردی هم برخی فلاسفه منکر نیاز معرفت به باور موجه شدند. اگر من چیزی را بدرستی بدانم، اما توجیهی برای آن نداشته باشم، مدافعان اصل نیاز معرفت به باور صادق موجه برای قضاوت در مورد باور من دو راه دارند: استدلال بر اینکه من در باورم موجه هستم؛ یا رد اینکه من معرفت دارم.

بهترین روش آنانی که معرفت را مستلزم باور موجه می‌دانند، این است که در موارد مختلف، پاسخ‌های متفاوت بدهند و برای همه‌ی موارد خاص یک پاسخ کلی ندهند.

این یک اصل در معرفت‌شناسی است که اگر الف ب را می‌داند، باید در باور آن موجه باشد؛ لذا شکاک اخلاقی نتیجه می‌گیرد که مؤلفه‌ی توجیه برای معرفت داشتن ضروری است.

مقدمه‌ی دوم این است که هیچ باور اخلاقی موجهی نداریم. برای شکاک اخلاقی اثبات این مقدمه، استدلال می‌کند که توجیه و دلیل هر باور اخلاقی برای اینکه معرفت‌بخش باشد، باید کافی، ایجابی، معرفتی

و کامل باشد.

البته شکاکان منکر این نیستند که ممکن است باورهای اخلاقی توجیه به نحو ابزاری، ناقص، شخصی و غیر اکید داشته باشند، اما بر این باورند که این نوع توجیهات معرفت‌بخش نیستند.

با اثبات این مقدمات، شکاک اخلاقی نتیجه می‌گیرد که هیچ باور اخلاقی معرفت‌بخش نیست.[1]

امتناع تسلسل[2]

شکاک اخلاقیِ معرفت‌شناختی از آنجایی که احکامی جزمی را صادر می‌کند، برای اثبات آنها نیاز به استدلال دارد، اما شکاک پیرهونی به استدلال نیاز ندارد و فقط مواضع دیگران را نقد می‌کند و در نهایت به تعلیق حکم می‌پردازد. استدلال زیر یک سیر نامتناهی شکاکانه را توضیح می‌دهد. این صورت استدلال که از سکتوس امپرکوس(۲۰۰۰) اخذ شده است، گاهی هم برای حمایت این ادعای شکاکانه‌ی کلّی‌تر که «هیچ باوری در مورد هیچ موضوعی موجه نیست» به کار برده می‌شود. هدف استدلال این است که هر روشی را که از طریق آن کسی می‌تواند در باور به قضیه‌ای توجیه شود، انکار کند. در نهایت به این نتیجه می‌رسد که هیچ باور اخلاقی موجهی وجود ندارد. استدلال از این قرار است:

۱) اگر و تنها اگر آنچه الف را در باور ادعای اخلاقی ب موجه می‌سازد، توانایی الف برای استنتاج ب از سایر باورهایش باشد، الف به طور استنتاجی در باور ب توجیه می‌شود؛ یعنی: هرکسی فقط از طریق

۱-Armstrong, ۲۰۰۶: ۶۳-۶۰.

۲-Regress Argument.

استنتاج یک باور از سایر باورها می‌تواند در باور آن توجیه شود؛ لذا تنها دو روش توجیه وجود دارد یا باید به طریق استنباطی توجیه شود، یا از طریق غیر استنباطی. شکاک اخلاقی هر دو امکان را انکار می‌کند.

۲) اگر الف در باور به ادعای اخلاقی ب موجه باشد، این توجیه بدون استنباط ممکن نمی‌شود. زمینه‌گرایان که بر آنند زمینه‌ها با سطوح مختلف معیارهای معرفتی، می‌توانند در نحوه‌ی شناخت ما از واقع مؤثر باشند، و شهودگرایان اخلاقی که باورهای شهودی بدیهی را به عنوان باورهای اولیه‌ای می‌پذیرند که خود از باورهای دیگر منتَج نمی‌شوند، مقدمه‌ی ۲ را انکار می‌کنند و معتقدند برخی باورها شهودی و بی‌نیاز از استدلال هستند.

شکاکان پاسخ می‌دهند که اگر باورهای اخلاقی برای موجهیت به استدلال نیاز نداشته باشند، باورهای متضاد با هم می‌توانند موجه باشند؛ و به نظر می‌رسد پذیرفتنی نیست که اعتقاد داشته باشیم باورهای اخلاقی متضاد، همه بدون نیاز به استنتاج موجه باشند. وقتی من باور دارم که الف درست است و دیگری باور دارد که همین الف خطاست، هرکدام از ما که دلیل موجه داریم بر حق هستیم. اگر چنین باورهای متضادی بدون دلیل موجه نیستند؛یعنی: برای انتخاب میان دو باور متضاد توجیه و دلیل لازم است، و اگر چنین تضادهایی به اندازه‌ی کافی برای تحلیل بودن همه‌ی توضیحات بدون استنتاج فراگیر هستند، لذا مقدمه‌ی ۲ درست است. به عبارتی، اگر وجود این تضادها می‌تواند دلیلی باشد که بر اساس آن حکم کنیم که اگر برای توجیه در باورهای اخلاقی نیازی نیست که آنها را از گزاره‌های دیگری استنتاج کنیم، تعداد گزاره‌های اخلاقی‌ای که بدون استنتاج می‌توانند اثبات شوند زیاد هستند و تقریبا هر گزاره‌ای می‌تواند توجیه شود.

۳- اگر الف بخواهد در باور عقیده‌ی اخلاقی ب موجه باشد، باید از

طریق استنباطی توجیه شود. این به این معناست که الف برای پذیرش عقیده‌ی اخلاقی ب باید آن را از سایر باورهایش استنتاج کند. اما سؤال این است که از طریق کدام باورها باید توجیه شویم؟ اینجا سه امکان اصلی وجود دارد؛ اگر الف در باور گزاره‌ی ب، از طریق استنتاج، توجیه می‌شود و یا باید بدون مقدمات هنجاری یا باید بدون مقدمات هنجاری، یا یا مقدمات هنجاریِ غیر اخلاقی و یا با مقدمات هنجاریِ اخلاقی استنتاج کند.

۳-۱- هرگز الف نمی‌تواند با استنتاج بدون هیچ مقدمه‌ی هنجاری، باور اخلاقی ب را توجیه کند. طبیعت‌گرایان در معرفت شناسی اخلاقی، زمانی که تلاش می‌کنند از طریق ویژگی‌های محض غیر هنجاری یک عمل، این نتیجه را بگیرند که آن عمل اخلاقاً خطاست، این مقدمه را انکار می کنند.

شکاک اخلاقی متقابلاً پاسخ می دهد که چنین نتیجه گیری هایی همیشه بر این مقدمه‌ی کلی که «همه‌ی اعمال با چنین ویژگی هایی غیر اخلاقی هستند» مبتنی است. چنین مقدمات موقوفی اخلاقیِ هنجاری هستند؛ لذا استنتاج طبیعت گرایان واقعاً بدون هیچ مقدمه‌ی هنجاری کامل نمی‌شود. ممکن است طبیعت گرایان استنتاج را به بهترین توضیح اخلاقی مستند کنند، اما شکاک اخلاقی می‌تواند بگوید که هیچ فرضیه-ی اخلاقی بهترین توضیح اخلاقی را بدون مفروضات اخلاقی ما تقدّم اثبات نمی‌کند.

۳-۲- روش ممکن دیگر برای توجیه یک نتیجه‌ی اخلاقی، استنتاج آن به وسیله‌ی مقدماتی است که اخلاقی نیستند، اما به نحوی هنجاری اند این روش که به وسیله‌ی قراردادگرایان تنظیم شده است می‌تواند هنجارگرایی نامیده شود. هنجارگرایان معمولاً با مقدماتی در مورد عقلانیت و بی‌غرضی که به عنوان مقدماتی هنجاری مفروض گرفته شده است، اما از لحاظ اخلاقی بی‌طرف است،

شروع می‌کنند. مقدماتی عقلی و منصفانه که می‌توانند هنجار باشند، اما از نظر اخلاقی بی‌طرف هستند.

اگر مردم منصف و عاقل، در شرایط مناسب با معیارهای اخلاقی خاصی موافقت کنند، در این حالت می‌توان فرض کرد که این نشان می‌دهد عقاید اخلاقیِ مربوط درست و موجه هستند.

یک مشکل این رهیافت از نظر شکاک این است که نظریات مختلف در مورد عقلانیت از جمله منصف بودن و سایر شرایط مناسب، سؤال برانگیز هستند و به باورهای اخلاقی متناقض منجر می‌شوند. یعنی ممکن است همه‌ی انسان‌ها در مورد یک امر کلّی مثل: «قتل انسان بی-گناه جرم است» موافق باشند، اما بر این که جنین انسان است یا نه توافق نداشته باشند، در مورد درستی یا نادرستی واقعیت سقط جنین عدم توافق به وجود می‌آید. این نشان می‌دهد که چنین نظریاتی بی‌طرف نیستند؛ لذا این نتایج بدون مقدمات اخلاقی نیستند.

گزینه ی سوم، یعنی استنتاج نتایج اخلاقی از هنجار های غیر اخلاقی نیز به مشکلات مشابه منجر می‌شود؛ چون در هر استدلال از مقدمات هنجاری غیراخلاقی بر نتایج اخلاقی، یک پیش‌فرض ماتقدّمِ اخلاقی نهفته است. بعبارتی، از مقدمات هنجاریِ صرف نمی‌توان نتایج اخلاقی اخذ کرد؛ چون در هر استدلالی که نتیجه‌ی اخلاقی داشته باشد، حتماً یک مقدمه‌ی اخلاقی مفروض خواهیم داشت. شکاک اخلاقی نتیجه می‌گیرد که:

۳-۳- هرگز الف در باور ادعای اخلاقی ب، با یک استنتاج با چند مقدمه‌ی هنجاری به اضافه‌ی مقدمات اخلاقی توجیه نمی‌شود؛ یعنی نمی‌توان با مقدمات اخلاقی و هنجاری، یک گزاره‌ی اخلاقی معتبر موجه را استنتاج کرد. برای اثبات این حکم، شکاک اخلاقی استدلال می‌کند که:

۴) اگـر الـف در بـاور اخلاقـی ب توجیـه شـود، پـس بایـد ایـن توجیـه شـدن از طریـق یـک اسـتنتاج بـا چنـد مقدمـه‌ی اخلاقـی باشـد. بـه طـور خلاصه، باورهای اخلاقی باید با باورهـای اخلاقی دیگـر توجیه شـوند. ایـن سـبب ایجـاد یـک سـؤال دیگـر مـی‌شـود اگرچـه توجیـه یـک بـاور، مسـتلزم چنـد بـاور اخلاقـی اسـت، امـا رابطـه‌ی میـان ایـن مقـدمات و نتیجـه‌ی اخلاقـی چیست؟

۵) الـف هرگـز در بـاور ادعـای اخلاقـی ب بـا اسـتنتاج از یـک مقدمـه‌ی اخلاقی توجیه نمی‌شـود، مگـر ایـن‌کـه در بـاور بـه خـودِ آن مقـدمات اخلاقـی توجیـه شـده باشـد. ایـن مقدمـه‌ی توسـط برخـی زمینـه‌گرایـان کـه ادعـا مـی‌کننـد حتـی اگـر یـک بـاور اخلاقـی بـه طـور بـدیهی موجـه نیسـت، اگـر در زمینـه‌ی اجتمـاعی خـاص سـهیم اسـت. ممکـن اسـت بـرای توجیـه باورهـای اخلاقـی دیگـر کـاربرد داشـته باشـد و منطقـی اسـت کـه در برخـی شـرایط، گـزاره‌ای کـه هنـوز کـاملاً در بـاور آن موجـه نیسـتم، بـه عنـوان مقدمـه‌ای برای استنتاج نتیجه‌ای خاص استفاده شود.

شـکاک اخلاقـی پاسـخ مـی دهـد کـه زمینـه‌هـای اجتمـاعی اغلـب ممکـن است بر خطا باشـند و هـیچ زمینـه‌ی اجتمـاعی فـی نفسـه نمـی‌توانـد نشـان دهـد کـه یـک بـاور اخلاقـی صـادق و قابـل اطمینـان اسـت؛ از ایـن‌رو بـه نحـوی مناسـب موجـه اسـت؛ یعنـی: باورهـای اجتمـاعی مـا از نظـر شـکاک بـه لحـاظ صـدق و میـزان موجهیـت جـای سـؤال دارد.حـال چگونـه مقـدمات اخلاقـی توجیه می‌شوند؟

بـر اسـاس مقـدمات ۴-۵ ، مقـدمات اخلاقـی بایـد بـه وسـیله اسـتنتاج از مقـدمات اخلاقـی دیگـر توجیـه شـوند و... . بنـابراین الـف بـرای توجیـه شـدن در بـاور اخلاقـی ب، بـه زنجیـره‌ای از باورهـا و مقـدمات موجـه نیازمنـد اسـت کـه ایـن زنجیـره بایـد یکـی از ایـن دو صـورت را دارا باشـد تقریبـاً از اولـین حالت این دو شق هرگز دفاع نمی‌شود؛ زیرا اکثراً می‌پذیرند که:

۶) الف هرگز در توجیه باور اخلاقی ب از یک سلسله‌ی نامتناهی از استنتاج‌ها استفاده نمی‌کند (امتناع تسلسل). هم‌چنین شکاک اخلاقی امکان دیگر را نیز انکار می‌کند.

۷) الف هرگز در قبول باور اخلاقی ب به وسیله‌ی سلسله‌ای از استناجات که خود ب هم یکی از مقدمات آن است توجیه نمی‌شود. هیچ استدلالی که نتیجه‌اش به عنوان یکی از مقدماتش باشد معتبر نیست؛ چون هرکسی به نتیجه شک کند، دقیقاً همان دلیل را برای شک در مورد مقدمات خواهد داشت. لذا به نظر شکاک، زمانی که یک مقدمه دقیقاً دوباره به عنوان نتیجه بیان شود، هیچ نتیجه مطلوبی به دست نمی‌آید و اگر یک مقدمه عیناً نتیجه‌ی استنتاج باشد، قیاس معتبر نیست.

انسجام‌گرایی اخلاقی مقدمه‌ی ۷ را انکار می کند. انسجام‌گرایان تأکید می‌کنندکه آنها یک باور را از خود آن باور در یک روش طولی استنتاج نمی‌کنند. برعکس، یک باور اخلاقی می‌تواند به این دلیل که آن باور به نحوی با باورهایی که به روش مناسب، مرتبط است، موجه باشد. با این وجود شکاک اخلاقی انکار می‌کند که انسجام برای ساختن باور اخلاقیِ موجه،کافی باشد. یک دلیل این است که انسجام درونی مجموعه‌ای از باورها بدون هیچ رابطه‌ای با چیزی خارج از این باورها بدیهی نیست.

دلیل دیگر این است که هر باوری می‌تواند با مجموعه باورهایی که از لحاظ درونی منسجم هستند مرتبط باشد؛ زیرا مجموعه‌های ناسازگار زیادی هستند که به نظر می‌رسد منسجم باشند.

شکاک اخلاقی انکار می‌کند که انسجام به تنهایی برای باور اخلاقیِ موجه کافی باشد، و اساساً خود انسجام‌گرایی را زیر سؤال می‌برد.

معنای انسجام چیست؟ انسجام با کدام و در کدام مجموعه از باورها معتبر است؟ ممکن است ما افسانه‌ای سراسر مرتبط و هماهنگ داشته

باشیم که بر اساس این تئوری باید آن را مطابق با واقع و یا به لحاظ معرفت‌شناسی معتبر بدانیم، در حالی که این پذیرفتنی نیست. وقتی شما داده‌ی جدیدی را وارد مجموعه‌ی اطلاعاتی خود می‌کنید و آن را با بقیه ناسازگار می‌یابید، آیا به دلیل ناسازگاری، تازه‌وارد را حذف می‌کنید، که در این صورت تنها می‌توانید علوم قبلی را تأیید کنید و پویایی علم را زیر سؤال می‌برید؛ و یا این‌که در دانسته‌های پیشین خود دست می‌برید؟ اگر این‌گونه می‌کنید، دلیل ترجیح این یکی چیست؟ لذا شکاک اخلاقی می‌تواند یک نتیجه‌ی نهایی را ترسیم کند:

۸- هیچ‌کسی هرگز در باور هیچ عقیده‌ی اخلاقی توجیه نمی‌شود. این شکاکیت جزمی در مورد باور اخلاقی موجه است.

خیلی از مخالفان این نتیجه را نامقبول می‌دانند، اما استدلال قهقرایی معتبر است؛ از این‌رو، نتیجه‌ی آن نمی‌تواند بدون انکار یکی از مقدماتش اجتناب شود.

مخالفان مختلف از شکاکیت اخلاقی، مقدمات مختلفی از استدلال قهقرایی را تکذیب می کنند مطلب باقی مانده در پایان این است که بررسی کنیم: آیا هیچ یک از این پاسخ‌ها به استدلال قهقرایی قابل دفاع است یا نه؟[1] (Ibid: ۷۴-۷۷).

یک نقد و استدلال نقضی در برابر دلیل امتناع تسلسل این است که خود این استدلال یا بدیهی است و یا غیر بدیهی؛ و لذا نظری است. اگر بدیهی باشد، که همه باید آن را بپذیرند؛ و لذا این گزینه درست نیست. اگر غیر بدیهی است، پس خود مبتلا به همین نقض می‌شود. به عبارتی، خودِ دلیلِ امتناعِ تسلسل نیز گرفتار تسلسل می‌شود؛ لذا این استدلال خود متناقض است.

۱-Armstrong, ۲۰۰۶: ۶۳-۶۰.

احتمالات شکاکانه[1]

اگر من در مسیری می روم و فکر می‌کنم آنچه بنظرم می رسد دریاچه است، در صورتی که نتوانم خلیج یا نهر کوچک و یا هر چیز دیگری غیر از دریاچه بودن آن را رد کنم، نمی توانم در باور اینکه آنچه من می بینم یک دریاچه است موجه باشم؛ یعنی: برای اینکه باور کنم آنچه می بینم دریاچه است، باید گزینه های مخالف را رد کنم و دلیلی هم برای باورم داشته باشم.

به طور کلی اگر هیچ فرض مقابلی وجود ندارد که من نقض کنم، من در باور این‌که آنچه می‌بینم یک دریاچه است موجه نیستم. این مثال نشان می‌دهد که یک اصل کلی وجود دارد و آن این است که اگر من نتوانم گزینه‌های مخالف را نقض کنم، در باورم موجه نیستم.

برای توجیه در هر باوری باید گزینه های نقیض آن را با دلیل رد کرد. این اصل زمانی که به طور کامل به کار برده شود به شکاکیت منجر می‌شود همه‌ی آنچه لازم است شکاک نشان دهد این است که برای هر باوری فرضیات مخالفی وجود دارد که نمی‌توانند نقض شوند. شکاک معمولاً کلی‌گویی می‌کند و فرضیات واحدی را که مخالف با همه یا بسیاری از باورهای متعارف هستند و به هیچ نحو نقض نمی‌شوند جستجو می‌کند.

یک مورد از چنین فرضیات مخالف غیر قابل نقض، فرضیه‌ی مشهور دکارتی در مورد خدایی است که مرا در همه‌ی باورهایم در مورد خارج فریب می دهد هم‌چنین مرا متقاعد می‌سازد که باورهای من کاملاً منسجم هستند. این امکان به خاطر نحوه‌ای که خدای فریبکار تعریف

۱- ibid: ۷۴-۷۷.

شده است، نمی‌تواند بوسیله هیچ تجربه یا باوری نقص شود. این فرضیه مخالف باورهای من در مورد دریاچه یا هر مثال روزمره‌ی دیگری است.

بر اساس اصل بالا، باورهای من در مورد دریاچه موجه نیستند. هر چیزی را که من در مورد جهان خارج باور دارم با فرضیه‌ی خدای فریبکار ناسازگار است؛ لذا شکاکان نتیجه می‌گیرند که باور ما در مورد دریاچه موجه نیست.

نیازی نیست که شکاک وجود چنین خدای فریبکاری را بپذیرد، مهم این است که این فرض ممکن است و این امکان با هیچ تجربه یا باوری قابل نقض نیست. همه چیز حتی احساسات ما ممکن است توسط چنین موجود شریری تحت تاثیر قرار گیرد. به همین دلیل شکاک آکادمیک به این نتیجه می‌رسد که هیچ یک از باورهای ما موجه نیستند.

استدلالاتی از این دست می‌توانند به چند شیوه در مورد باورهای اخلاقی به کار روند اول این‌که چنین خدای فریبکاری ممکن است مرا در باور به این گزاره‌ی اخلاقی که «کودک آزاری صرفاً برای لذت بردن اخلاقاً خطاست» فریب داده باشد؛ پس من در باور به این گزاره موجه نیستم. این فرضیه نمی‌تواند با هیچ واقعیتی نقض شود. ممکن است برخی این اشکال را وارد کنند که هیچ‌کس وجود چنین موجودی را باور ندارد و دلیلی برای باور به وجود آن هم ندارد، پس این استدلالی بیهوده است و شک واقعی را بیان نمی‌کند. شکاک آکادمیک معتقد است این جواب ناکافی است، اما برای این‌که از چنین اعتراضاتی اجتناب شود، می‌توان این استدلال را به گونه‌ای مطرح کرد که افراد زیادی آن را بپذیرند یعنی: فرضیه‌ی افراطی و دور از ذهن خدای فریبکار را کنار گذاشته، با نیهیلیسم اخلاقی به عنوان نقیض و گزینه‌ی مخالف تمام باورهای اخلاقی شروع شود. نیهیلیسمِ اخلاقی دیدگاهی است که معتقد است هیچ چیز اخلاقاً خطا نیست و بد، خوب، باید و

نباید اخلاقی وجود ندارد.

این مدعا به گونه‌ای است که به هیچ روی قابل نقض نیست. نیهیلیسم اخلاقی همه‌ی باورهای ما را در مورد خوب، بد، باید و نباید و ... زیر سؤال می‌برد مثلاً نیهیلیسم اخلاقی در تناقض با باور به این گزاره است که «کودک‌آزاری صرفاً برای لذت بردن خطاست». شکاک نیهیلیست می‌گوید: کسی که بخواهد در باورش موجه باشد، باید مدعای مرا نقض کند؛ و چون این از نظر شکاک آکادمیک ممکن نیست، نتیجه می‌گیرد که هیچ باور اخلاقی موجه نیست.

اگر ما نتوانیم از مقدمات اخلاقی شروع کنیم، تنها راه باقی‌مانده برای رد نیهیلیسم اخلاقی این است که نتایج اخلاقی را از مقدمات بی‌طرف اخلاقی اخذ کنیم. اما تمام چنین تلاش‌هایی، نه فقط توسط شکاکان، بلکه از طرف خیلی از فلاسفه مورد نقد قرار گرفته است.

نتیجه این است که هیچ روشی برای رد نیهیلسم اخلاقی وجود ندارد. پس فرضیه‌ی نیهیلیسم نیز کاملاً با استدلال فرضیات شکاکانه منطبق می‌شود. برای مثال:

۱) من در باور اینکه نیهیلیسم اخلاقی خطاست موجه نیستم.

۲) من در باور گزاره‌ی الف که «کودک‌آزاری صرفاً برای آزار جنسی خطاست» موجه هستم؛ و الف مستلزم گزاره‌ی ب: «نیهیلیسم اخلاقی خطاست» می‌باشد.

۳) اگر من در باور الف موجه هستم و در این باور هم موجه هستم که الف مستلزم ب است، پس در باور ب هم موجه هستم.

۴) پس من در باور الف: «اخلاقاً خطاست که کودکان را صرفاً برای لذّت آزار دهیم» موجه نیستم.

این استدلال از لحاظ منطقی معتبر است و نتیجه‌اش می‌تواند مثل سایر باورهای اخلاقی قابل دفاع باشد و در مورد تمام باورهای اخلاقی

تعمیم داده شود. لذا شکاک اخلاقیِ آکادمیک نتیجه می‌گیرد که هیچ باور اخلاقی موجه نیست.

دو روش برای پاسخ به چنین استدلالی وجود دارد:

الف) ضد شکاکان مقدمه‌ی اول را انکار می‌کنند و مدعی هستند که فرضیات شکاکانه تا حدودی قابل نقض هستند. آنها مدعی هستند که نیهیلیسم با منطق و معناشناسی می‌تواند پاسخ داده شود؛ چون گمراه‌کننده و نامنسجم است. مکاتب اخلاقی مثل طبیعت‌گرایی، شهودگرایی و انسجام‌گرایی سعی می‌کنند به این استدلال‌ها پاسخ بدهند.

تقریر دیگری از این استدلال به این نحو می‌تواند باشد که نیهیلیسم اخلاقی را نمی‌توان بدون مقدمات اخلاقی نقض کرد و از طرفی تمام مفروضات اخلاقی در برابر نیهیلیسم جای سؤال دارند. به عبارتی، ازآنجایی که هر استدلالی برای رد نیهیلیسم اخلاقی حداقل به یک مقدمه‌ی اخلاقی نیاز دارد، و با توجه به این‌که هیچ باور اخلاقی برای این‌که بتواند به عنوان مقدمه‌ی استدلالی در رد نیهیلیسم اخلاقی به کار برده شود به نحو کافی موجه نیست. پس راهی برای حل این مسأله و نقض نیهیلیسم وجود ندارد و مقدمه‌ی اوّل درست است.

پاسخ دیگر به این استدلال انکار مقدمه‌ی سوم است، این پاسخ اغلب با عنوان اصل حصر شناخته می‌شود. از آنجایی که توجیه هر باوری مستلزم گروه‌های مخالف است، اصل حصر بر آن است که من در باور الف موفق نمی‌شوم، مگر این‌که گزینه‌های مخالف آن را نقض کنم و در این نقض کردن با دلیلِ موجه باشم. این اصل از طریق نظریه‌ی گزینه‌های مرتبط که مدعی است که برای توجیه باور تنها گزینه های مرتبط باید رد شوند نقض می‌شود، یعنی: این اصل بر آن است که تنها گزینه‌های مرتبط که در توجیه باورهای اخلاقی باید رد شوند،گروه مخالف میانه‌رو است؛ براساس این تئوری فرضیات شکاکانه نامرتبطند؛

لـذا بـاور اخلاقـی «اخلاقـاً کـودک‌آزاری خطاسـت» مـی‌توانـد کـاملاً موجـه تلقی گردد، حتی اگر گوینده نتواند نیهیلیسم اخلاقی را انکار کند.[1]

در مقابـل شـکاک آکادمیـک بـر آن اسـت کـه از آنجـایی کـه نیهیلیسـم اخلاقـی منسـجم و عقلانـی اسـت و حتـی افـرادی در مـورد آن اسـتدلال می‌کننـد و دقیقـاً مـی‌توانـد نقـیض باورهـای اخلاقـی باشـد، بـه عـلاوه بسـیاری بـه نیهیلیسـم اخلاقـی روی مـی‌آورنـد، چـون مکتـب اخلاقـی کـاملاً موجـه و قابـل دفـاعی نمـی‌یابنـد، پـس ایـن‌کـه بـدون اسـتدلال آن را صـرفاً بـه عنـوان گزینـه‌ی نـامرتبط کنـار بگذارنـد موجـه نیسـت و حتمـا بایـد بـرای نقـض آن اسـتدلال داشـته باشـند. لـذا شـکاک آکادمیـک نتیجـه مـی‌گیـرد کـه نیهیلیسـم اخلاقـی منسـجم اسـت و بـه هـیچ روی قابـل نقـض نیسـت؛ لـذا هـیچ بـاور اخلاقی کاملاً موجه نیست.[2]

اسـتدلال‌هـای شـکاکیت اخلاقـی آکادمیـک از خیلـی جنبـه‌هـا متفـاوت هستند؛ به طوری که برخـی مـی‌گوینـد. ایـن اسـتدلال‌هـا نمـی‌تواننـد از موضـع واحدی دفاع کنند، امـا علـی‌رغـم ایـن تفاسـیر، ایـن اسـتدلال‌هـا بـا هـم مـرتبط هستند و متقابلا همدیگر را حمایت می‌کنند.

یـک مقدمـه‌ی مهـم در دلیـل احتمـالات شـکاکانه ایـن اسـت کـه هـیچ چیـزی نمـی‌توانـد نیهیلیسـم اخلاقـی را انکـار کنـد. بهتـرین روش حمایـت ایـن مقدمـه، نقـد هـر روشـی بـرای رد نیهیلیسـم اخلاقـی اسـت کـه اگـر اسـتدلال قهقرایـی مـورد قبـول واقـع شـود، بـا اثبـات ایـن مقدمـه‌ی اصـلی مـی‌توانـد از اسـتدلال احتمـالات شـکاکانه حمایـت کنـد بـه عبـارتی، یکـی از مقـدمات دلیـل احتمـالات شـکاکانه،گزاره ای اسـت کـه نتیجـه‌ی اسـتدلال امتنـاع تسلسـل اسـت. از سـوی دیگـر، یکـی از مقـدمات مهـم دلیـل امتنـاع تسلسـل

۱-derose and warfield, ۱۹۹۹, part ۲.

۲-armstrong, ۲۰۰۶: ۷۷-۸۱.

مدعی است که هیچ باور اخلاقی بدون استدلال نمی‌تواند توجیه شود؛ لذا باورهای اخلاقی باید به روش استنتاجی توجیه شوند.

چنین استدلالاتی می‌تواند به چند روش اثبات شود، که یک روش آن این است که به باور مخالفی که تاکنون نقض نشده است اشاره کنیم. اگر استدلال احتمالات شکاکانه پذیرفته شود، با اثبات این مقدمه‌ی اصلی می‌تواند از استدلال قهقرایی حمایت کند.

برای شکاک آکادمیک این روابط متقابل میان استدلال‌ها می‌تواند مفید و نقطه‌ی قوت استدلال باشد، اما این روابط متقابل برای ضد شکاکان تعریف را دَوری می‌سازد. در نهایت قدرت این استدلالات بستگی به قابل دفاع بودن دیدگاه‌های اخلاقی دارد و مکاتب اخلاقی باید نیهیلیسم اخلاقی را نقض کنند تا مقدمات اصلی و استدلالات شکاکان را به تحلیل برند.[1]

فرضیه‌ی شکاکانه را بدین صورت می‌توان تقریر کرد که شیطان فریبکاری ما را چنان فریب می‌دهد که احساس می‌کنیم آنچه می‌دانیم درست است، این موجود با انتشار موج خاصی ذهنیات ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این صورت تمام آنچه ما در مورد جهان می‌دانیم نادرست خواهد بود، در حالی که ذهن ما به گونه‌ای فریفته شده است که آن را درست می‌پندارد.

فرض کنید موجود دیگری نیز وجود دارد که ضریب هوشی بسیار بالاتری نسبت به این شیطان فریبکار دارد و او را فریب می‌دهد و این سیر همین‌طور ادامه می‌یابد. برطبق چنین فرضیه‌ی شکاکانه‌ای، حتی باورهایی هم که از حالات درونی‌مان داریم غلط هستند و ما آن را درست می‌پنداریم. فرضیه‌ی شکاکانه‌ای از این دست مستلزم این است که باورهای مورد بحث کاملا موجه نیستند.

۱-Ibid: ۸۱-۸۲.

پاسخ برخی جزمیون این است که ما در باور گزاره‌های پایه و رد چنین فرضیات شکاکانه‌ای موجه هستیم؛ و اگر باورهای پایه را نپذیریم، در دام شکاکیت می‌افتیم. در این میان شکاک می‌تواند بپرسد که چرا دیدگاه وی را صرفاً بر اساس این دستور کنار گذاشته‌اند؟ چرا باورهای پایه بدون استدلال پذیرفته شود، امّا فرضیات شکاکانه بدون دلیلی برای نقض آن کنار گذاشته شوند؟ چرا نباید برای رد فرضیات شکاکانه استدلال بیاورند و آن را بی‌دلیل کنار می‌گذارند؟ در فلسفه این اصل وجود دارد که نباید هیچ فرضیه‌ای را بی‌دلیل کنار گذاشت. اگر شکاکی فرضیه‌ای را مطرح می‌کند، باید دلیلی در برابر آن اقامه کرد و باور مخالف آن را با توجیه پذیرفت. در مورد فرضیات متناقض نیز نباید بی‌دلیل هیچ‌یک را ناروا بدانیم، و تنها اگر باوری کاملاً موجه باشد می‌توانیم بگوییم نقیض آن غلط است.

توماس رید[1] می‌گوید که باورهای ناشی از عقل سلیم اولویت دارند، و تا زمانی که نشان دهیم ناموجهند موجه هستند. اما این معرفت‌شناسیِ محافظه‌کار مدافع وضع موجود در فلسفه است. باید به جای اصل فوق اصل جهان‌شناختی بی‌طرفی را جایگزین کرد؛ لذا باید با استدلال نشان داد که فرضیات شکاکانه ناموجه هستند و آنها را رد کرد.

از نظر شکاک، ملاک‌های موجود برای انتخاب فرضیات درست بی‌طرفانه نیستند؛ زیرا فرضیات شکاکانه را بی‌دلیل کنار می‌گذارند و از سویی برخی باورها را بدون دلیل، به عنوان باورهای بدیهی می‌پذیرند. شکاک بر آن است که این نوع گزینش مصلحتی و ابزاری است و توجیهی مناسب برای انتخاب باورهای درست نیست. باید به جای اصل سودگرایانه‌ی موجود در معرفت‌شناسی، این اصلِ بی‌طرف منطقی و

۱-Thomas Reid.

عقلانی را جایگزین کرد که هیچ‌کس نباید بدون دلیلِ منطقی احتمالی را رد کند. این ادعای شکاکان هم کاملاً درست و منطقی به نظر می‌رسد.

برخی از فلاسفه بر این اساس شکاکیت را رد کرده‌اند که شکاکان ملاک‌های دلایل و توجیه و چیزهایی از این نوع را که ما داریم و رد می‌کنند. شکاکان انکار می‌کند که ما در باورهای خاصی که آنها را کاملاً موجه می‌دانیم کاملاً موجه هستیم و ملاک‌های معمولی یا دلایل موجودِ ما را با دلایلی انکار می‌کنند. پس فیلسوف جزمی ابتدا باید یا استدلال فرضیات شکاکانه را رد کند و ناموجه بودن آن را نشان دهد و سپس با اطمینان از ملاک‌های خود صحبت کند.

برخی نیز استدلال می‌کنند شکاکان پیشنهادهایی را مطرح می‌کنند که چارچوب مفهومی ما را به تحلیل می‌برند و مفاهیمی را تغییر می‌دهند که ما برای بیان باورهایمان به کار می‌بریم. به عبارتی، شکاکان نیز همان مفاهیم و روش‌های جزمی را با اندکی تغییر بیان می‌کنند و برای بیان موضع خود، مانند دیدگاه‌های ایجابی استدلال می‌کنند.

پاسخ این ایراد این است که اعتقاد شکاکان مبنی بر این‌که باورهای ما به معنای واقعی معرفتی و موجه نیستند، به آنها این امکان را می‌دهد که بسیاری از باورهای ما را نپذیرند. شکاکان نیاز ندارند که فرضیه‌ی شکاکانه را باور کنند و بعد بگویند: اگر این فرضیه راست باشد پس بسیاری از باورهای ما غلط هستند. موضع آنها این است که دیدگاهی را مطرح می‌کنند و ما برای این‌که ثابت کنیم باورهایمان موجهند، باید آن موضع شکاکانه را رد کنیم، و گرنه باورهایمان کاملاً موجه نیستند یعنی: شکاکان پیش‌فرض‌های استدلال خود، را درست تلقی نمی‌کنند، فقط آنها را فرض می‌کنند و می‌گویند که ما نمی‌دانیم این فرضیات درست هستند یا غلط، و مادامی که کذب آنها معلوم نشده است نباید آنها را

کنار گذاشت. بنابراین توسل به درست و غلط‌های کلیشه‌ایِ موجود و ملاک‌های متعارف و چارچوب‌های مفهومی، همه علیه چالش اساسی شکاکیت به طور یکسان بی‌نتیجه است؛ یعنی: یا نشان می‌دهد که آن فرضیه‌ی شکاکانه دروغ و ناموجه است و یا تصدیق می‌کنند که باورهای ناسازگار با آن فرضیه کاملاً موجه نیستند.

یک موضع در برابر شکاکیت می‌پذیرد که نمی‌توانیم فرضیات شکاکانه را نقض کنیم، اما می‌توانیم نشان دهیم که باورهایمان کاملاً موجه هستند، نه به منظور دست یافتن به حقیقت، بلکه به خاطر اهداف معرفتی دیگر؛ یعنی: می‌توانیم در باورهایمان در چارچوب اهدافی غیر از حقیقت کاملاً موجه باشیم؛ لذا ما به هر چیزی که اطلاعات ما را افزایش دهد و تبیین را آسان سازد باور داریم و در آن موجه هستیم. این قوی‌ترین استدلال در برابر شکاکیت می‌تواند باشد و به معنای امکان وجود باورهای موجه به نحو ابزاری که در زندگی روزمره کاربرد دارد و با توجه به دلایل و شواهد موجود، موجه به نظر می رسد را اثبات می‌کند.

فرضیه‌ی شکاکانه نتایجی را به بار می‌آورد که تبیین درستیِ باورهایمان را بسا دشوار می‌گرداند و با توجه به این فرضیه ما هیچ مدرکی نداریم که چه زمانی فریب می‌خوریم و چه وقت واقعاً معرفت داریم؛ لذا هر کسی که در صدد است تا حد ممکن تبیین کند و اطلاعاتش را افزایش دهد، در رد آن کاملاً موجه است.

این پاسخ کافی نیست و شکاک در جواب می‌تواند بگوید: پذیرفتن اهداف، ساده‌سازی تبیین و افزایش اطلاعات اجبار و یا الزامی ندارد. اعتنا نکردن ما به حقیقت در بررسی نهایی، دارائی‌های ما را نابود می‌کند؛ زیرا جهل‌شناسی نشان می‌دهد که چنین توجیه عملیِ باور، در نهایت به این بستگی دارد که این باورها راست‌اند. اگر ما باورهایی را که محتوای اطلاعاتی بیشتری دارند و قدرت تبیینی دارند در برابر

باورهای شکاکانه اتخاذ کنیم، با این انتخاب چیزی را تبیین نکرده‌ایم و اطلاعات خود را افزایش نداده‌ایم. برای این‌که چیزی را تبیین کنیم و اطلاعات خود را افزایش دهیم باید قبل از همه چیز آن باور صادق باشد؛ و تنها چیزی که به درستی امری را تبیین کند و اطلاعات ما را افزایش دهد می‌تواند معرفت باشد، و اگر غیر از این باشد، باور ما به شیوه‌ای که برای معرفت لازم است کاملاً موجه نیستند.

باز هم در اینجا شکاک بر این مسأله تاکید می‌کند که اگر ما بخواهیم مدعی داشتن معرفت باشیم، باید با دلایلی صدق و موجه بودن آن را اثبات کنیم. به عبارتی، برای داشتن معرفت حقیقی، توجیه ایجابی و معرفتی لازم است و انواع دیگر توجیه برای معرفت داشتن کافی نیستند. این‌که چیزی را که هنوز با دلایل کافی بر صدق آن باور نداریم تبیین کنیم، به محتوای علم ما افزوده نمی‌شود.

فیلسوف جزمی باید استدلالی را مطرح کند تا نشان دهد که باورهای ناشی از عقل سلیم درست و فرضیات شکاکانه غلط هستند.

دلایل متعددی برای باور نداشتن به فرضیه‌ی شکاکانه قابل طرح است. شکاک نیاز ندارد که حتماً این فرضیه‌ی شکاکانه را بپذیرد، بلکه باید معایب آن را نیز در نظر بگیرد. اما او در بیان این نظر برحق است که ما در این نتیجه‌گیری که فرضیات شکاکانه غلط هستند کاملاً موجه نیستیم. ممکن است این فرضیه احمقانه باشد و دست‌یابی به مجموعه‌ای منسجم از باورها برای هدایت امور علمی و پژوهشی را دشوار سازد و دلایلی برای نقض آن و نقص‌هایی در آن وجود داشته باشد؛ اما جهل-شناسی صرفاً این مقدمه را که فرضیات شکاکانه با باورهای رایج دروغ نامرتبط و نامنسجم هستند انکار می‌کند، و معتقد است این احتمالات که منطقی و منسجم هستند، باید با دلیل و برهان نقض شوند.

استدلال دیگر در رد فرضیات شکاکانه این است که آنها با باورهای

جزئی ما کاملاً در تعارض هستند. از آنجا که دقیقاً توجیه باورهای جزیی مورد بحث است، نمی‌توان پذیرفت که این تعارض حکمی را علیه فرضیات شکاکانه مطرح کند؛ یعنی اساساً هدف فرضیات شکاکانه این است که اثبات کند باورهای ما موجه نیستند و در برابر آنها موضع دارد؛ لذا این که فرضیات شکاکانه با باورهای ما در تعارض هستند برای آنها نقصی به شمار نمی‌آید.

تا وقتی که در رد آن فرضیات شکاکانه موجه نیستیم، در باورهایمان هم به نحوی که برای معرفت کافی باشد،موجه نیستیم.[1]

نتیجه‌گیری

در پایان بهتر است بگوییم لازم نیست از مرگ معرفت به عنوان زیانی عظیم تأسف بخوریم. پذیرش باورهای پایه توسط جزم‌اندیشان دارایی بزرگی نیست. باید در تمام داشته‌ها چون و چرا کرد و برطبق اقتضا از آنها دفاع کرد؛ وانگهی شکاک خود از باورهای عملی برای دنبال کردن مقاصد زندگانی روزمره محروم نیست. همان‌طور که می‌توانیم از تصمیم معقول بر پایه‌ی احتمالات و ارزش‌های علمی تحلیل دهیم و فایده‌های عملی را بیشتر کنیم، می‌توانیم از باورهای معقول بر پایه‌ی احتمالات و ارزش‌های معرفتی تحلیل ارائه دهیم و فایده‌های معرفتی را به حداکثر برسانیم. هیچ یک از این دو تحلیل متضمن این نیست که ما به چیزی معرفت داریم. ما باورهایمان را برای فواید عملی بهتر تغییر می‌دهیم؛ لذا می‌توانیم در حالی که شکاک باقی می‌مانیم، معتقد باشیم که باورها و اعمالمان معقولند،گرچه آنقدر موجه نیستند که معرفت باشند.

باورهای ما در معرض انتقاد قرار دارند و نمی‌توانیم آنها را برحسب این که

۱-Irhrer, ۱۹۹۳: ۴۸-۵۵.

صدقشان معلوم است، بی‌نیاز از استدلال و از ارزیابی معاف بدانیم.

منابع

۱. گریلینگ، ای.سی، استرجن، اسکات، و مارتین، ام.جی، *معرفت شناسی*، ترجمه: مازیار، امیر، چاپ اوّل، مؤسّسه‌ی نشر جهاد با همکاری دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰ش.

۲. هالینگ دیل، ر.ج، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، ترجمه: آذرنگ، عبدالحسین، چاپ ششم، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۵ش.

۳. شمس، منصور، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، انتشارات طرح نو، ویرایش دوم، ۱۳۸۴ش.

۴. Armstron. W.S, *"Moral Skepticism"* , Oxford University,۲۰۰۶۴

۵. DeRose. K, and Warfield. T ,*Skepticism*:A Contemporary Reader.New York :Oxford University Press, ۱۹۹۹

۶. Lehrer. K , "*why not Skepticism*:, in: The Theory of Knowledge, ed. By Louis P.Pojman, (Wadsworth, ۱۹۹۳

۷. "*Moral Skepticism"*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Morality and Freedom in the View of Emam Khomeini

Valliollah Abassi[*]
Ali Ghafari[**]

Abstract

Morality and freedom are among the fundamental human apprehensions and the most basic human needs, which have gained an important place in our lives and society from a long time ago. These issues have gained multiplied importance in the contemporary public debate, and has attracted the attention of many contemporary thinkers. Regarding the importance of the concepts of morality and freedom lity and the need for them both by individuals and society, in the current article the writers will investigate the mentioned concepts. We will discuss the literary works and speeches on this subject from Emam Khomeini, as the greatest symbol of free thought and freedom and morality in the current world. On the basis of his writings and speeches, the findings on the interpretation of the concept of freedom and the relation between freedom and morality will be discussed. In his view, freedom is the condition for morality, which provides space for the nourishment of morality in society, and thus the foundational condition for a moral society is freedom. Besides this however there shouldn't be a boundless freedom and it should be limited by morality and law.

Keywords

Morality, Freedom, Politics, Monotheism, Human nature, Reasoning, Authority

[*]. Researcher of Qum Islamic Seminary.

[**]. Assistant Professor and the head of the mysticism board of Mohaqiq Ardebili University.

The Ethical Criticism of Human Asexual Reproduction

Seyyed Hasan Eslami*

Abstract

Today the issue of cloning has drawn the attention of experts in different academic fields. The opponents of this phenomenon have offered several reasons against it. These reasons range from theological, legal to the social ones. Some experts, however, have considered the issue through ethical perspective and have suggested some criticism from this aspect. Based on this aspect five different reasons can be suggested against human cloning: ١- It contradicts innate human dignity. ٢- It may lead to the creation of second class human beings. ٣- It may lead to abusing humans as instruments. ٤- It is against this principle that human body is safekeeping. ٥- It will facilitate the abortion of unwanted embryos. The author would report and analyze these reasons and discuss the strengths of each reason.

Keywords

biological ethics, human dignity, homicide, human cloning, ethics, cloning.

Systematic religious- ethical concepts in Qur'an

*.Associate professor and a member of Academic Staffs of Qum Religions University.

Azam Parcham*

Abstract
Studying about the religious-ethical concepts in Quran involves different methods; like: applying theology or Islamic jurisprudence. Another approach in this regard is to consider these concepts through the language of Quran, i.e. applying linguistic analysis approach in concepts and terminology of the Quran. Based on this approach, the structure of the meanings extracted from the virtuous terms related to morality and manners which have been used in Quran is studied. It is believed that every single Quranic term includes semantic fields which are in relationship with each other and they all together build up the worldview and attitude of the Quran.

In this approach the relation between words is not alphabetical and by Quran language system we mean various semantic fields to which they are linked and in different Quranic contexts reveal the concealed aspect of the scripture.

Keywords
Ethics, Islam, Faith, Semantics

The Status of Non-Cognitive Views in Philosophy of Ethics and the Criticisms against them.

Fateme Mehrab Zadeh*

*, member of academic stafs of Qoran and hadith board of Esfahan University.

Gholamhossein Tavakuli[**]

Abstract
Discussing about the ethical realities from the ontological perspective is one of the most important issues in the philosophy of ethics. Coming to a proper and accurate conclusion regarding this issue has great impact on other subjects and scopes in philosophy of ethics. Talking about realism and non-realism are among the subjects discussed in ontology. Realism here means that there are a number of facts existing outside man's mind and perception, while non-realism remarks that such things never exist or at least there are doubts about them. Since we plan to compare one of the non-cognitive views in ethics with the school of realism in this essay, first a brief introduction of realism in ethics will be presented and then the view of non-cognition and the criticisms against it will be elaborated.

Keywords
Ethical Realism, Ethical cognition, Ethical Non-Cognition,

Happiness and Misery in Sadr al-Moto'alehin's View

Tahereh Qasemi[*]
Jafar shanazari[**]

[*]. Master Student of Western Philosophy of Esfahan University.
[**]. Member of Academic Staffs in Philosophy Faculty of Esfahan University.
*. Master Student of Theology and Philosophy of Esfahan University.
**. Assistant Professor and a member of Academic Staffs of Esfahan University.

Abstract
In addition to the intellect, Mula Sadra has used the religious texts in developing his own philosophical theory, Transcendent Wisdom. We can find a number of Quranic verses and other traditions reflected in his philosophical discussions. Mula Sadra, like every other Muslim believes that Islam determines the path toward happiness through divine revelation. Based on this principle, when discussing about happiness and misery, he reviews Quranic verses and Islamic traditions and concludes that human happiness is achieved by exalting his speculative intellect and is considered miserable if he moves to the opposite direction.

Keywords
Happiness, Misery, Speculative Intellect, Practical Intellect, Human being

Mullā Sadrā and Qādī 'Abdoljabār's Epistemological Attitude towards Intellect in Ethics

Rahim Dehqan Simakani*

Abstract
Mullā Sadrā and Mo'tazili Qādī 'Abdoljabār are two Muslim scholars who have discussed the philosophy of ethics and paid special attention to the role of intellect in ethical issues. Some of the applications of intellect in ethics from Epistemological perspective mentioned by these two

*. Ph.D. Student of Philosophy of Religion in Qum Religion University.

scholars can be included in the following four categories: ١- Intellect is applied in the perception of ethical principles. ٢- It can be used to identify the ethical values. ٣- It is also used to decide over expediencies and inexpediencies of the actions. ٤- Intellect is a device to encourage the agent to acquire ethical virtues and prevent him from doing vices. This essay discusses the viewpoints of these two scholars regarding the four mentioned applications of intellect.

Keywords
Intellect, Ethics, Mullā Sadrā, Qādī 'Abdoljabār, Ethical Virtues

The moral skepticism of the Epistomolgy

Akram Noorizadeh*
Amir Noorizadeh**

Abstract
In this study, the significant role of epistemological moral skepticism in the overall context of the philosophical schools, and the types of arguments and criticism on the part of the study will be discussed. The importance and aim of this study which has been done through library research, is to check the exact types and attributes of the epistemological moral skepticism, and some of its arguments along with the criticisms

* · Ph.D. Student of Philosophy in Esfahan University.
** · Master Student of Philosophy of Education in Tehran University.

posed against it. Epistemological moral skepticism, as ultra-moral view, investigates and critically discusses the moral knowledge .Academic moral skepticism and pyrhonie moral skepticism are two subcategories of Epistemological moral skepticism. Academic moral skepticism presenting arguments such as regress argument and other skeptical assumptions concludes that none of us has moral knowledge since none of our cognitions is supported by complete, positive and magnified perception. But pyrhonie skepticism suspends the sentences and claims that we do not know whether our beliefs are justified or not? The decision to admit or deny the existence of justified beliefs, may encounter some defects that we cannot avoid.

Keywords
Skepticism, Ethical, Epistemology, Academic Skepticism, Pyrhonian Skepticism

(Ethics No. ۱)

Quarterly Journal of Ethics

(New series)

No. ۱ / Spring ۲۰۱۱ / First Year

*

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom

Director:Ahmad Zadhoosh

Editor in chief: Habib Reza Arzani

*

Editorial Board:

*

Masud Azarbayjani — Assistant Professor of Howzah- University Research Center

Board Member of the Institute of Islamic Research, Science and Culture — Habib Reza Arzani

Associate Professor of Esfahan University — Ali Arshad Riahi

Hasanali Bakhtiyar Nasrabadi — Associate Professor of Esfahan University

Professor of Esfahan University — Mahdi Dehbashi

Associate Professor of Esfahan University — Nasrollah Shameli

Professor of Esfahan University — Seyyed Ali Mir Lohi

*

Executive Director: Seyyed Mohammad Javad Fazeliyan

Editors: Fariborz Rahdan Mofrad, Seyyed Alireza Hodayi

English Translator: Mahdi Habibollahi ,Elisa Scholte

Typist: Fatemeh Rajabi

Printing Supervisor: Seyyed Mohsen Moosavi

Published by: Centre for Islamic Studies Esfahan, Affiliated to the Institute of Islamic Research, Science and Culture Address: Islamic Publicity Office of Qom Seminary, Esfahan Branch Building No. ۲, Sarlat Alley, Across from Arg Tower, Shamsabadi Street, Esfahan.

Tel: ۰۳۱۱-۲۲۰۸۰۰۱- ۴ (ext.۷۶۵۱) E-mail: akhlagh@dte.ir

Fax: ۰۳۱۱-۲۲۰۸۰۰۵ Postal Code: ۸۱۴۶۹۵۷۵۷۱

IN THE NAME OF AllAH

ABSTRACTS

CONTENTS

Linguistics and Mystical Ethics
Nasrollah Shameli

Subjects of Ethical Propositions in Qur'an
Hasan Serajzade

The Structure of an Ideal Ethical Society in Allame Tabatabie's Viewpoint
Seyyed Mahdi Soltani Renani

Justification of Ethical Propositions
Somayeh Maleki / Akram Nourizadeh

Multiplicity in the Ethical Views of Allame Tabatabaie
Muhammad Nasr Esfahani

Nurturing or Purifying, a Great Challenge in Islamic Ethics
Muhammad Khaqani

Superior Virtue in Thomas Aquinas's Ethical View
Furuzan Mostafa Montaqemi / Zahra Khazaiei