

عنوان جزوہ:

روانشناسی اخلاق

استاد مصطفی ملکیان

سال تدریس: ۱۳۹۰

فهرست اجمالی مباحث

۱. طرح کلی مباحث و بیان موارد نه‌گانه‌ای که روانشناسی اخلاق به آنها توجه دارد (۴ جلسه)
۲. عوامل روانی مؤثر در ابداع نهاد اخلاق (۴ جلسه)
۳. عوامل روانی مؤثر در اقبال یا ادبار به نهاد اخلاق:
الف) نظریه‌ها (۴ جلسه)
ب) تحلیل نظریه‌ها:
- ۱) خاستگاه انگیزش اخلاقی (۴ جلسه)
- ۲) متعلق انگیزش اخلاقی (۴ جلسه)
- ۳) عشق، غمخواری و دیگرگزینی (۴ جلسه)
- ۴) شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی (۴ جلسه)
۴. عوامل روانی مؤثر در اقبال یا ادبار به نظریه‌ها و نظام‌های اخلاقی متفاوت (۴ جلسه)
۵. آثار و نتایج روانشناختی اخلاقی زیستن / نزیستن (۴ جلسه)
۶. سنجه‌های روانشناختی میزان اخلاقی زیستن / نزیستن (۴ جلسه)
۷. معیارهای روانشناختی برای ترجیح یک نظریه و نظام اخلاقی بر نظریه و نظام اخلاقی دیگر (۴ جلسه)
۸. تحلیل مفاهیم روانشناختی اخلاق:
الف) تحلیل مفاهیم روانشناختی مربوط به عمل اخلاقی و نتایج آن (۴ جلسه)
ب) تحلیل مفاهیم روانشناختی مربوط به فضیلت / رذیلت‌های اخلاقی (۴ جلسه)
۹. تحلیل و نقد پیش‌فرض‌های روانشناختی اخلاق:
الف) جبر و اختیار و مسئولیت اخلاقی (۴ جلسه)
ب) سایر پیش‌فرض‌ها (۴ جلسه)
۱۰. روش‌های تعلیم و تربیت اخلاقی (۴ جلسه)

جلسه اول (۸۹/۵/۱۰)

روانشناسی را به لحاظ‌های گوناگون می‌توان تقسیم کرد، از جمله به این لحاظ‌ها:

۱. به لحاظ مکتب / گرایش / جنبش^۱:

- روانشناسی نیرو / جنبش اول (که مبدع آن فروید است)؛
- روانشناسی نیرو / جنبش دوم یا رفتارگرا (واتسن، اسکینر، رایل)؛
- روانشناسی نیرو / جنبش سوم یا انسانگرا (مزلو، راجرز، آلپورت، رولو می و تاحدی یونگ)؛
- روانشناسی نیرو / جنبش چهارم یا فراشخصی (ویلبر).

۲. به لحاظ تعداد ساحات درونی آدمی^۲:

- روانشناسی باور / معرفت (ساحت عقیده)
- روانشناسی عواطف و احساسات
- روانشناسی اراده و خواست

۳. به لحاظ شئون زندگی:

- | | | |
|---------------------------|-----------------------------|-------------------|
| - روانشناسی خانواده | - روانشناسی اقتصاد | - روانشناسی سیاست |
| - روانشناسی تعلیم و تربیت | - روانشناسی شهروندی / حقوقی | - روانشناسی کار |
| - روانشناسی ورزش | - روانشناسی دین | - روانشناسی اخلاق |
| - روانشناسی... | | |

از آنجا که ایضاح مفهومی اخلاقی زیستن بسیار دشوار است، محققان کوشیده‌اند با نشان دادن روحیات افرادی که اخلاقی می‌زیند به این امر نزدیک شوند، یعنی از طریق آثار و نتایج اخلاقی زیستن به مفهوم آن نزدیک شوند. از این حیث کاری که دروگیم کرده از همه بهتر است و مبنای ما هم همین است. دروگیم می‌گفت اگر در کسی سه روحیه باشد وی انسان اخلاقی است، که البته خود اینها ذومراتب هستند:

^۱ درباره تفاوت مکتب و جنبش رجوع کنید به مصاحبه من با آقای کاجی در کتاب *تأملات ایرانی* [«دین پژوهی ما و فلسفه‌های غربی» در *تأملات ایرانی*، حسین کاجی، انتشارات روزنه، تهران ۱۳۸۰، ص ۳۴۳-۳۹۹].

^۲ سابقه این تقسیم‌بندی به تینس، فیلسوف آلمانی معاصر کانت که کانت از او تأثیر پذیرفت، بازمی‌گردد.

۱. روحیه انضباط (discipline) یا کفّ نفس، به این معنا که دایره مآذونات فرد اخص از دایره مقدرات او باشد؛
۲. روحیه وابستگی به ممنوع (attachment) در جهت یاری دادن دیگران، یا دیگرگرایی و یا دیگر دوستی (البته دیگر دوستی منافی خود دوستی، که وضع طبیعی انسان است، نیست، بلکه سخن در این است که علاوه بر خود دوستی آیا دیگر دوستی هم در کسی هست یا خیر)؛
۳. روحیه خود فرمایی (self-determination)، به این معنی که مثلاً ترس از مانع بیرونی (قانون و دیگر انسانها) مانع آدمی از انجام کار ممنوع نیست، بلکه مانع درونی او را از این کار بازمی دارد.

در اینجا چند نکته هست: یکی اینکه موارد فوق همه به تعبیر فلاسفه مشکک هستند؛ دیگر اینکه لزومی ندارد کسی هر سه را باهم داشته باشد تا اخلاقی محسوب شود؛ و سوم اینکه این سه غالباً معدّ همدیگرند، اما گاه که باهم در تعارض قرار می گیرند آنکه در هر فرد غلبه داشته باشد مقدم می شود.

تمام مکتب / گرایش / سنت / جنبشهای اخلاقی را به این سه مکتب می توان تقسیم کرد:

۱. مکتبهای وظیفه گرایانه، که در آنها به خود فعل توجه می شود (کانت: وظیفهات را انجام بده، ولو افلاک درهم ریزد)؛
۲. مکتبهای پیامد گرایانه، که در آنها به پس از فعل توجه می شود و بنابراین آفاقی اند و به مفعول فعل کار دارند؛
۳. مکتبهای فضیلتگرا، که در آنها به پیش از فعل (فاعل) توجه می شود و بنابراین انفسی اند و به علت فعل کار دارند (از انسان فضیلتمند جز فضیلت صادر نمی شود و از فضیلت جز انسان فضیلتمند حاصل نمی شود).

اعتقاد به هر یک از مکتبها در زندگی اخلاقی انسان بسیار مؤثر است و این طور نیست که چون در یک سری موضوعات کلی باهم مشترکند، انتخاب هر یک از آنها تفاوتی نکند. مثلاً هیوم می گفت اگر شما در بیابانی دو نفر را ببینید که از شدت گرسنگی و تشنگی در حال مرگند و شما تنها برای یکی از آنها آب و غذا داشته باشید و یکی از آنها پدر شماست و دیگری دانشمندی که سود بسیاری به بشریت رسانده است، کدام را نجات می دهید؟ اگر شما وظیفه گرا باشید پدرتان را که به شما احسان مستقیم تری نسبت به آن دانشمند داشته است نجات می دهید؛ اگر نتیجه گرا باشید آن دانشمند را نجات می دهید که وجودش برای انسانها نفع بیشتری دارد؛ و اگر فضیلتگرا باشید بسته به اینکه چشم سوم شما چه می گوید عمل می کنید و یا، بنابر تقریر دیگری از آن، نگاه به اهداف و نیات و انگیزه و انگیزشهای خود می کنید و یکی را انتخاب می کنید. یا مثل این هایمر و گروهش که بر هیروشیما و ناکازاکی بمب اتم انداختند، آنها یک دیدگاه نتیجه گرایانه به لحاظ اخلاقی داشتند و می گفتند درست است که این بمبها دویست هزار نفر را می کشد، اما اگر این کار را نکنند جنگ جهانی ادامه خواهد یافت و میلیونها انسان دیگر کشته خواهند شد. اما اگر دیدگاه وظیفه گرایانه داشتند، می گفتند وظیفه آنها این است که مانع مرگ انسانها شوند و اگر این امر باعث شود که انسانهای دیگری بعدها کشته شوند، مسئول مرگ آنها کسانی هستند که باعث مرگشان می شوند نه اینها (هرچند این هایمر در سالهای پایانی عمرش به گرایش اخلاقی دوران کودکی اش بازگشت - که معمولاً کودکان به سبب تربیتی که دارند وظیفه گرا

هستند - و باعث عذاب وجدان و بیماری عصبی و روانی او شد). به نظر من این موارد در زندگی ما کم نیست و بلکه در اعم حوادث زندگی خود با آنها روبرو می شویم.

اما انسان فضیلتمند کیست؟ نظرات مختلف است:

۱. تعریف معرفتی: اگر کسی ویژگیهایی را در درونش پرورش دهد به تعبیر افلاطون چشم دلش (به تعبیر روسو، وجدانش؛ و به تعبیر شهودگرایان، شهودش) فعال می شود و از آن به بعد در مواجهه با کارها به درستی یا نادرستی آنها پی می برد؛ که این به آثارشیم در قواعد اخلاقی و نیز به عدم تحیر اخلاقی می انجامد؛
۲. تعریف ارزشی: فضیلتمندی و رذیلتمندی به انگیزه ها، انگیزشها، نیات، اهداف و خواسته های خاصی بستگی دارد؛
۳. کسی فضیلتمند است که جمع دو ویژگی اول را داشته باشد.

به نظر من روانشناسی اخلاق برای هشت موضوع به اخلاقی زیستن توجه دارد:

۱. عوامل روانی مؤثر در ابداع نهاد اخلاق؛
۲. عوامل روانی مؤثر در اقبال یا ادبار به اخلاق (چه عوامل روانی موجب شکاف بین معرفت و عمل اخلاقی است؛ نقش عقل و عاطفه در اخلاقی زیستن)؛
۳. عوامل روانی مؤثر در ورود به یک مکتب اخلاقی (۸۰ مکتب اخلاقی وجود دارد، که البته به سبب همپوشانی آنها به لحاظ روانشناختی به همین تعداد روانشناسی خاص نداریم)؛
۴. اخلاقی زیستن چه آثار و نتایجی بر روان آدمی دارد؟ (هرچند تناظر یک به یک میان مدلول اخلاقی و روانی وجود ندارد)؛
۵. آیا سنجه های روانشناختی ای هست که بتوان با آنها اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن کسی را سنجید؟
۶. آیا بر اساس روانشناسی می توان مکتبهای اخلاقی را بر یکدیگر ترجیح داد؟
۷. آیا روانشناسی می تواند به ایضاح مفاهیم اخلاقی کمک کند؟
۸. پیش فرضهای روانشناختی اخلاقی زیستن چیست (مثلاً اختیار انسانها؛ قدرت تشخیص خوب و بد؛ توانایی دیگرگزینی)؛
۹. چگونه از وضع موجود نامطلوب می توان به وضع مطلوب ناموجود رسید (البته به نظر من این مورد مربوط به تعلیم و تربیت اخلاقی است، ولی به هر حال بعضی آن را جزو روانشناسی اخلاق آورده اند).

البته در هیچ کتابی شما همه این موارد را نمی یابید، اینها را من از روی کتابهای مختلف استقصاء کرده ام و به نظرم آمد که هرچه را تاکنون گفته اند می توان در یکی از این نه مورد گنجانند.

در این جلسه موارد نه‌گانه‌ای که روانشناسی اخلاق به لحاظ آنها به اخلاقی زیستن توجه داشت را توضیح بیشتری می‌دهم.

I. یک مورد این بود که پیش‌فرضهای روانشناختی اخلاقی زیستن چیست.

در اینجا سه پیش‌فرض اساسی وجود دارد:

۱. انسانها مختارند؛ اگر انسانها اختیار نداشتند اصلاً اخلاق تکون پیدا نمی‌کرد، والا اگر انسان را مثل ماشین فرض بکنیم

دیگر خوب، بد، فضیلت، رذیلت، درست، نادرست، باید، نباید، مسئولیت و وظیفه بی‌معنی می‌شود.

درباره این پیش‌فرض چند نکته هست: یکی اینکه به چه کارهایی مختارانه می‌گوییم؟ یک دیدگاه این است که

کاری مختارانه است که پس از تأمل و گزینش آگاهانه انجام گیرد. این دیدی است که بیشتر قدما داشتند، چه در

فرهنگ اسلامی و چه در فرهنگ مسیحی و یهودی. این دیدگاه در اروپا هم تا قرن نوزدهم دیدگاه غالب بود، اما در

اواسط قرن نوزدهم فیلسوفی انگلیسی به نام هامیلتون کتاب خیلی مفصلی درباره فلسفه نوشت و بعد جان استوارت میل،

فیلسوف اواخر قرن نوزدهم، درصدد برآمد که به کتاب او پاسخ دهد و در پاسخ او نکته‌ای را متذکر شد که آن نکته

نشان داد که این سخن درست نیست. وی مثالی می‌زند و می‌گوید شما ترازویی را در نظر بگیرید که دو کفه‌اش کاملاً

با هم برابر است، حال در یکی یک وزنه یک کیلویی بگذارید و در دیگری وزنه هزار کیلویی. شکی نیست که تا شما

وزنه هزار کیلویی را بگذارید فوراً کفه آن پایین می‌رود. اما اگر بجای وزنه هزار کیلویی یک وزنه یک کیلو و یک

گرمی بگذارید، می‌بینید که با کلی بالا و پایین رفتن سرانجام پایین‌تر قرار می‌گیرد. در اینجا بین این دو به لحاظ قوانین

فیزیکی هیچ فرقی نیست، اما اگر ترازو زبان و عقل و شعور ما را داشت می‌گفت در مورد اول من جبری بودم و سریع

رفتم پایین اما در مورد کلی بالا و پایین کردم و سرانجام رفتم پایین. حالا در مورد ما هم همین‌طور است: اینکه من

کلی بالا و پایین می‌کنم دلیل نمی‌شود که من اختیار داشته باشم، صرفاً نشان می‌دهد که در اینجا من میان چیزهایی قرار

گرفته‌ام که نزدیک به هم هستند. بعد از اشکال میل این نظریه دیگر طرفداری نداشت و امروزه در فلسفه ذهن و در

روانشناسی اخلاق دیگر کسی قائل نیست به اینکه اختیار را از این راه می‌شود اثبات کرد.

دیدگاه دومی در اوایل قرن بیستم رواج یافت که می‌گفت کاری اختیاری است که عامل مؤثر در آن فقط خود من

باشم و کاری غیراختیاری است که عامل مؤثر در آن یا بیرون از من است یا ترکیبی از عامل بیرونی و درونی. این

دیدگاه هم دو اشکال عمده دارد: اشکال عمده اول این است که اصلاً مرز درون و بیرون روشن نیست. آیا مرز درون و

بیرون پوست بدن من است؟ هرچه از پوست من به‌توتر باشد درون و هرچه بیرون از آن باشد بیرون است. اگر این را

بگوییم دیگر هیچ عملی نیست که در آن بیرون مؤثر نباشد، تا من شما را نینم به سوی شما نمی‌آیم؛ بنابراین همه

کارهای انسان جبری خواهد بود. ثانیاً فرض کنیم فیزیولوژی بدن من مثل بعضی از جانوران طوری است که به‌طور

غریزی من را به سوی اعمالی سوق می‌دهد، در اینجا با اینکه تنها عامل بیرونی وجود دارد (یعنی درون پوست ما

هست) ما می‌دانیم که جبراً این کار را کرده‌ایم (مثل وقتی که احساس گرسنگی در ما پیش می‌آید). اشکال دوم این دیدگاه این است که حتی اگر ما کاری به فیزیولوژی بدن نداشته باشیم، با قبول اینکه بخشی از روان انسان احساسات و عواطف و هیجانات^۱ اوست می‌توان فرض کرد این احساسات و عواطف و هیجانات آنقدر قوی شوند که کاری که انسان پس از آن انجام می‌دهد، با اینکه از درون او برمی‌خیزد، خارج از اختیارش باشد.

فیلسوفانی در نیمه دوم قرن بیستم گفتند معنای اختیار این نیست که حالتی بر ما عارض شود که آنچه بخواهیم بکنیم بکنیم و آنچه را نمی‌خواهیم نکنیم، اختیار یعنی توانایی آن را داشته باشیم که آنچه را می‌خواهیم بکنم نخواهیم بکنم. فرقی این است که در تصور قبلی اختیار روی فعل بود، اما اینجا روی اراده فعل است؛ شما می‌توانید مانع من از بلند کردن این کاغذ شوید اما نمی‌توانید مانع من از این شوید که من نخواهم آن را بلند کنم. بنابراین اراده ما باید آزاد باشد، از این رو بود که پس از آن اختیار را به اراده آزاد معنی کردند. به نظر من این دیدگاه خیلی دقیق‌تر و قابل دفاع است.

اما یک مسأله‌ای که روانشناسان اخلاق در این سه دهه اخیر به آن پرداخته‌اند این است که در تمام این بحثها انگار مفروض گرفته بودند که منظور از «من» چیست و مثلاً از اراده من و فعل من سخن می‌گفتند. اما اصلاً «من» یعنی چه؟ هیچ دقت کرده‌اید که وقتی آدم «من» را به کار می‌برد خودش هم نمی‌داند «من» یعنی چه؟ چند مثال بزنم: شما می‌گویید: صدای «من» را می‌شنوید؟ اما بعد می‌گویید «من» را می‌بینی؟ یعنی انگار صدا را «من» نمی‌دانیم و متعلق آن می‌دانیم اما نمی‌گوییم شکل من را می‌بینی، یعنی انگار شکل و رنگ خود را همان «من» می‌دانیم. بنابراین این قرینه‌ای است برای اینکه ما نمی‌دانیم «من» ما کجاست؟ این در زبانهای مختلف گوناگون است، مثلاً در انگلیسی می‌گوییم: I see you و می‌گوییم I hear you یعنی دیدن و شنیدن را هر دو متعلق به «من» می‌دانیم اما در فارسی اینطور نیست، زیرا تصور از «من» در عرف زبان فارسی با عرف زبان انگلیسی فرق می‌کند. قرینه دوم این است که شما می‌گویید دستم درد می‌کند و نمی‌گویید «من» درد می‌کند، انگار آنها را جزو «من» می‌دانیم، اما می‌گوییم «من» رنج می‌کشم.

خب مثلاً ما بدن خود را «من» نمی‌دانیم، زیرا اگر مثلاً اگر دست خود را از دست دهیم نمی‌گوییم عوض شدیم. اما در مورد مغز مثلاً انگار نمی‌توانیم این را بگوییم: انگار یک بخشی از «من» به جسم بستگی دارد اما مرزش روشن نیست. حالا از جسم بیرون شویم و وارد روان شویم: اگر ما خیلی از عقاید خود را از دست دهیم نمی‌گوییم عوض شده‌ایم و کس دیگری هستیم، اما مثلاً اگر بگوییم من تا دیروز معتقد بودم اجتماع نقیضین محال است اما امروز می‌گوییم محال نیست، اگر این عقیده را پیدا کردید دیگر شما خودتان نیستید، چون نمی‌شود شما هم خودتان باشید هم نباشید (اجتماع نقیضین)، هر موجودی خودش را خودش می‌داند؛ یا اگر شما گفتید من تا دیروز فکر می‌کردم بعد از

۱. احساسات از عواطف و هیجانات عام‌تر است و شامل احساساتی که متعلق مشخصی دارند (مثل امید، که همواره باید گفت امید به...) و احساساتی که متعلق مشخصی ندارند (مثل اضطراب، که منشأ آن معلوم نیست) می‌شود؛ به احساساتی که متعلق مشخصی دارند عواطف می‌گویند و به عواطفی که بر بدن اثر می‌گذارند و خود را نشان می‌دهند هیجانات می‌گویند، مثل سرخی حاصل از شرم در چهره انسان.

پدرم به دنیا آمده‌ام، اما امروز معتقدم قبل از پدرم به دنیا آمده‌ام، شما دیگر واقعاً خودتان نیستید. انگار این عقاید جزو خودی من هستند. در ناحیه احساسات و عواطف هم خیلی وقتها من شادم و انده‌گین می‌شوم و هنوز هم من من هستم، اما اگر بعضی از احساسات و عواطف من از بین بروند دیگر من من نیستم، مثل خوددوستی یا مثل احساس یگانگی با خود، که اگر از بین رود دیگر من من نیستم، مرز اینها کجاست؟ در ساحت خواسته‌ها هم همین طور است، مثل وقتی که من دیگر نفع خودم را نخواهم (حتی کسی هم که خودکشی می‌کند نفعش را در این کار می‌بیند)، هیچکس نمی‌تواند نفع خودش را نخواهد.

این بحث کم‌اهمیتی نیست و خیلی از فیلسوفان در این متحیر مانده‌اند، در این سی سال اخیر کم کتاب نوشته نشده است درباره اینکه بدانیم ضمیر «من» به چه چیز برمی‌گردد. مثل اینکه اگر مرز دو ظرف مشخص باشد می‌توانیم بگوییم آب درون آنها به کدام تعلق دارد، اما اگر مرزشان معلوم نباشد نمی‌توانیم بگوییم که این آب به کدام تعلق دارد. از این رو اگر مرز من و دیگری (به تعبیر لویناس) معلوم نباشد دیگر در هر ترکیب اضافی اگر مضاف یا مضاف الیه معلوم نباشد، ترکیب اضافی معلوم نخواهد بود: اگر بگوییم در باغ و شما در را ندانید چیست یا باغ را ندانید چیست دیگر این ترکیب معنی پیدا نمی‌کند. حالا وقتی می‌گوییم فعل من، و شما نمی‌دانید «من» چیست دیگر این ترکیب اضافی را نخواهید دانست. اگر می‌خواهید بدانید که نمی‌دانید «من» شما چیست، مواردی را در نظر بگیرید که دوست دارید دروغ بگویید و به منفعتی برسید و دوست دارید دروغ نگوید چون خلاف اخلاق است، حال کدام «من» واقعی شماست؟ قدما می‌گفتند درون هر کس دو «من» هست: «من» علوی و «من» سفلی، اما خب اینکه درست نیست، چون «من» که یک نفر بیشتر نیستیم. اینها نشان می‌دهد که ما نمی‌دانیم کدام «من» ماست. اگر بگوییم هر دو «من» ماست، چون یک «من» هم هست که اینها را تشخیص می‌دهد، پس درون هر کس سه «من» هست و سه تا «من» پنج تا «من» را می‌خواهد، زیرا چه کسی می‌فهمد «من» سومی هست؟ پس من چهارمی باید باشد و همین طور ادامه می‌یابد. همه مواردی که در آنها سرگردانی اخلاقی پیش می‌آید نشان‌دهنده این است که مرز «من» را نمی‌شناسیم. از این رو از زمان سرل به بعد تمام بحثهای جبر و اختیار برگشته به اینکه اصلاً خود «من» یعنی چه که اگر فعلی فعل «من» بود بگوییم اختیاری است و اگر فعل «من» نبود بگوییم جبری است.

۲. دومین پیش‌فرض روانشناسی اخلاق این است که ما می‌توانیم دیگرگرا باشیم، زیرا اخلاق مبتنی است بر دیگرگرایی، اما واقعا ما می‌توانیم دیگرگرا باشیم یا فقط خودگرا هستیم؟ در اینکه ما خودگرا هستیم شکی نیست، هیچکس با این مخالفت نکرده است چه در شرق و چه در غرب از قدیم تا الآن. همه ما خودگراییم یا حب ذات داریم و چون اینطوریم خودنگه‌داری یا صیانت ذات داریم که به دلیل آن جلب نفع و دفع ضرر می‌کنیم. تا اینجا را همه قبول داشتند، به این می‌گویند اگوتیزم روانشناختی. اما بحث اینجاست که آیا غیر از اینکه خودگرا هستیم دیگرگرا (آلتروئیزم) هم هستیم یا خیر؟ اینجا ممکن است ما سراغ احساسات و عواطفمان برویم و بگوییم معلوم است که ما دیگران را مثل پدر و مادر و فرزند و غیره و غیره را دوست داریم. اما می‌گویند که تو راست می‌گویی و ما قبول داریم

که هر کس فی بادی نظر دیگران را دوست دارد، اما آیا دیگران را دوست دارد تا جلب نفع و دفع ضرری کند؟ اگر به این جهت باشد پس باز هم خودم را دوست دارم. با این حال بسیاری از روانشناسان می‌گویند که ما دیگرگرا هستیم یعنی علاوه بر اینکه خودمان را دوست داریم واقعا هم دیگران را دوست داریم، و من خودم به همین معتقدم، یعنی اینطور نیست که وقتی همه آدمها به کسی نزدیک می‌شوند برای کسب نفع است، بلکه ساختار ما طوری هست که دیگران را برای خودشان هم می‌توانیم دوست داشته باشیم، اما به دلیل عوامل پنج‌گانه‌ای که خواهم گفت گاه خوددوستی ما بر دیگردوستی ما غلبه پیدا می‌کند، یعنی دیگردوستی هست اما مغلوب است؛ در بعضی هم دیگردوستی غلبه دارد و در بعضی هم یک بالانسی هست، که البته این مورد باعث مشکلاتی می‌شود. به نظر من به لحاظ تجربی این ثابت شده است. به هر حال اگر انسانها فقط خودگرا بودند دیگر اخلاقی زیستن محال می‌شد.

۳. اما پیش‌فرض سوم روانشناسی اخلاقی این است که گویا انسانها قدرت تشخیص خوب و بد را دارند، والا اگر انسانها اختیار داشتند و دیگرگرا هم بودند اما نمی‌دانستند خوب و بد چیست نمی‌توانستند اخلاقی باشند. بعضی از روانشناسان می‌گویند این قوه وجود ندارد، بعضی می‌گویند هست و بعضی می‌گویند تاحدی هست و تاحدی هم نیست. مثلا در ادیان ابراهیمی می‌گویند انسانها در حد کلیات خوب و بد را می‌دانند (که به اینها می‌گفتند مستقلات عقلیه) و در جزئیات و به تفصیل نیاز به خدا هست تا بگوید. اگر معتقد باشیم که در انسان قوه تشخیص خوب و بد اصلا وجود ندارد و به تعبیری به لحاظ اخلاقی شکاک باشیم در اینجا دو راه هست: یکی اینکه به غیر انسان متوسل شویم، مثل اشاعره و آنسلم قدیس که می‌گفتند ما اصلا نمی‌دانیم خوب و بد چیست و باید به خدا رجوع کنیم (قائلان به نظریه امر الهی). راه دیگر این است که اصلا اخلاقی زیستن را تعطیل کنیم، اینها کسانی‌اند که به آنارشسیسم اخلاقی معتقدند و گاهی هم به آنها نیهیلیست اخلاقی می‌گویند. اتفاقا هر دو هم قائل دارد. به نظر من هر دوی این دیدگاهها غیرقابل دفاع است: آنارشسیسم اخلاقی قابل دفاع نیست، زیرا با شهودهای اخلاقی ما ناسازگار است، ما احساس می‌کنیم که واقعا لااقل در یکسری موارد کاملاً واضح بعضی کارها بر بعضی دیگر رجحان دارد. نظریه امر الهی هم به نظر من قابل دفاع نیست چون می‌پرسیم چرا حالا از خدا می‌پرسی (بگذریم از اثبات وجود خدا) چرا از شیطان نمی‌پرسی؟ می‌گویند چون خداست که به ما راست می‌گوید زیرا خدا کار بد نمی‌کند. می‌پرسیم که از کجا می‌گویی راست گویی خوب است شاید دروغ گویی خوب باشد و باید به شیطان رجوع کرد. پس معلوم می‌شود که ما از جای دیگری می‌دانیم راست گویی خوب است والا نمی‌توانیم صدق سخن کسی را از خودش بپرسیم.

در ادامه موارد نه گانه‌ای که روانشناسی اخلاق به لحاظ آنها به اخلاقی زیستن توجه داشت، به مورد دوم می‌رسیم.

II. عوامل روانی مؤثر در ابداع اخلاق.

کجای زندگی بشر می‌لنگید که اخلاق را ابداع کرد؟ یا به تعبیر بدبینانه‌تر، چرا بشر چیز پرهزینه‌ای مثل اخلاقی زندگی کردن را ابداع کرد که باعث نقص در شهرت و ثروت و مقام و محبوبیت و حیثیت اجتماعی شده است؟ این هزینه‌ها واقعاً وجود دارد و حتی اینطور هم نیست اخلاقی زیستن باعث محبوبیت شود، اگر تامل کنید می‌بینید که هرچه اخلاقی‌تر زندگی کنید تنهاتر می‌شوید و هرچه تنهاتر شوید اندوهگین‌تر می‌شوید. روانشناسان اخلاق به این پرداخته‌اند و گفته‌اند اینها درست است اما اخلاقی زیستن نیازهای روانی‌ای را برآورده می‌کند که برآورده کردن آنها می‌ارزد به این هزینه‌ها. اما حالا این نیازها چه هستند؟ در این باب پنج قول وجود دارد که پرطرفدارترین هستند:

۱. هر جامعه‌ای نیاز به همبستگی دارد و بسیاری از جامعه‌شناسان می‌گویند اخلاق این همبستگی را حاصل می‌کند (نیاز جمعی)؛
۲. نیاز به امنیت خاطر موجب پدید آمدن اخلاق شد؛ اگر درد و رنجی به دیگری وارد نکنیم، درد و رنجی بر ما حاصل نمی‌شود (نیاز فردی)؛
۳. پدید آمدن جامعه آرمانی محتاج اخلاق است (پنج مؤلفه جامعه آرمانی عبارتست از: نظم، امنیت، رفاه، عدالت و آزادی). اخلاق شرط لازم جامعه آرمانی است و شرط کافی آن اخلاق به همراه حقوق و قانون است.
۴. آرمانهای روانشناختی (آرامش، رضایت باطن، زندگی معنادار، امید و شادی) موجب روی آوردن به اخلاق شده است؛
۵. اخلاق، برخلاف اقوال پیش، وسیله نیست، بلکه انسان در بن خود خواستار اخلاق است (روانشناسی افلاطونی).

III. علل روانی اقبال به نهاد اخلاق.

مهم‌ترین بحث در اینجا شکاف بین معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی است. سقراط تنها منکر این شکاف در فرهنگ غرب بود.

۱. ارسطو می‌گفت این شکاف هست و ضعف اراده باعث آن است. رای ارسطو پرطرفدارترین رای تا اواخر قرن نوزدهم بود.
۲. ادیان ابراهیمی فریب نفس، هوا، شیطان، دنیا را عامل این ضعف اراده می‌دانند، که اثبات وجود این عوامل کار دشواری است (هوا، عشقهایی است که نمی‌دانیم چرا در ما افتاده است و معمولاً هم عشقهایی انسانی نیست و عشق

به چیزهایی مثل مال و شهرت و قدرت است. برای تعریف دقیقی از هوا، نک: F. Rosenthal, Sweeter than Hope).

۳. کر کگور می گفت عامل ضعف اراده فریب است، اما فریبکار خود انسان است (self-deception).

اما به نظر می رسد که خودفریبی پارادوکسیکال است، زیرا لازمه فریب خوردن یکی جهل است و دیگری اعتماد فریب خورنده به فریب دهنده به سبب جهلش؛ در واقع، فریب خورنده باید نداند که الف ب است و فریب دهنده باید بداند که الف ب است تا بتواند فریب دهد. ولی چون فریب خورنده و فریب دهنده خود انسان است پس او هم باید بداند و هم باید نداند. با این حال، بسیاری از روانشناسان دین و اخلاق معتقدند که خودفریبی وجود دارد، به این نحو که من خوش دارم الف ب باشد پس الف ب است (آرزواندیشی) و سپس از بین شواهدی که به سود الف ب است و شواهدی که به سود الف ب نیست وجود دارد تنها به شواهد دسته اول توجه می کنم. من خودم معتقدم که علت اخلاقی نزیستن ما همین است.

۴. عده دیگری می گفتند تضاد منافع موجب این شکاف است، چون وجود ما چندجنبه ای است.

۵. عده دیگری می گفتند عقل موجب این شکاف است، چون عقل حسابگر است.

۶. عده دیگری می گفتند بی عقلی موجب این شکاف است، چون اگر عقل به معنای وسیعش تلقی شود، دورانندیش است و دورانندیشی با اخلاق سازگار است (دیدگاه ناظر آرمانی - به نظر من این دیدگاه قابل دفاع است).

۷. عده دیگری می گفتند عاطفی بودن ما موجب این شکاف است، چون ما را تابع خوشایندها و بدآیندها می کند نه تابع مصالح و مفاسد که نفع درازمدت اند.

IV. عوامل روانی مؤثر در اقبال به یک نظام اخلاقی خاص.

در اینجا عوامل مختلفی را به این شرح ذکر کرده اند:

۱. عوامل ارثی (به شرطی که بپذیریم که عوامل روانشناختی به ارث می رسند، اما این دیدگاه در میان ژنیستها غالب نیست). این عوامل غیر از محیط اند، چون عوامل محیطی به جامعه شناسی اخلاق مرتبط می شوند.

۲. سن.

۳. تواناییهای ذهنی (علم، فهم، تجارب زندگی و قدرت تفکر).

۴. اما مهم ترین عامل سنخ روانی است (دروننگرا یا بروننگرا، کنشگر یا کنش پذیر، قضاوتگر یا پذیرنده، شهودی یا حسی^۱). سنخ شناسی روانی موجب می شود هم تحمل درد و رنج انسان بیشتر شود و هم تحمیل درد و رنج بر دیگرانش کمتر شود.

^۱ بهترین و در عین حال عالمانه ترین و ساده ترین کتابی که در زمینه شناخت تیپهای روانشناختی به فارسی ترجمه شده، هنر شناخت مردم با ترجمه نسیمتاً خوب محمد گذرآبادی از نشر هرمس است.

ممکن است انسان نظام اخلاقی خود را تغییر دهد، اما این کار بسیار کم و به صورت دفعی اتفاق می‌افتد. اما بیشتر مواقع تغییر انسان در این زمینه به این صورت اتفاق می‌افتد که مؤلفه‌های نظامی را که می‌خواهد بپذیرد در نظام فعلی پررنگ می‌کند. سه عامل را برای اینکه انسان این تغییر را به طور صریح انجام نمی‌دهد و به طور کامل از نظام فعلی‌اش رویگردان نمی‌شود برشمرده‌اند: ۱. تغییر نظام اخلاقی موجب تشنگی فکری می‌شود که زیانش بیش از سودش است؛ ۲. در نظام فعلی منافی هست که مانع این تغییر می‌شود؛ ۳. (از همه بدبینانه‌تر و در عین حال واقع‌بینانه‌تر) نیاز دارد برای کسانی که در نظام فعلی هستند برای این تغییرش دلیل آورد و از این کار عاجز است، از این رو از مقبولیت نظام موجود با تغییر محتوای آن استفاده می‌کند.

V. آثار اخلاقی زیستن بر روان آدمی.

قدما و عرفا تصور می کردند که هر چه مطلوبهای اخلاقی بیشتر فراهم شوند مطلوبهای روانی هم بیشتر فراهم می شوند، اما تحقیقات جدید در روانشناسی اخلاق نشان داد که لزوماً چنین نیست، به خصوص از جانب کسانی که رویکرد تجربی در روانشناسی دارند، مثل اریکسن. از اینرو، پس از تحقیقات اریکسن روانشناسان کوشیدند درباره تک تک اعمال اخلاقی تحقیق کنند و نظر کلی ندهند؛ نتیجه این تحقیقات این شد که:

۱. مطلوبهای اخلاقی لزوماً بر مطلوبهای روانشناختی تأثیر ندارند؛
۲. تأثیر مطلوبهای اخلاقی بر مطلوبهای روانشناختی یکسان نیست؛
۳. تأثیر مطلوبهای اخلاقی بر مطلوبهای روانشناختی به سنخ روانشناختی افراد بستگی دارد؛
۴. تأثیر مطلوبهای اخلاقی بر مطلوبهای روانشناختی به نظامهای اجتماعی بستگی دارد (از خصوصیات نظام اجتماعی سالم این است که مطلوبهای اخلاقی مطلوبهای روانی بیشتری حاصل می کنند).

VI. آثار نظامهای اخلاقی خاص بر روان آدمی.

گفته می شود که تقریباً ۸۰ نوع نظام اخلاقی در جهان ظهور کرده اند که ۲۱ نوع انسان می سازند، زیرا نوع نظام اخلاقی باعث می شود که عقاید، احساسات و عواطف و خواستههای و نیز مناسبات فرد با خود و با دیگری متفاوت شود.

VII. استفاده از روانشناسی به عنوان سنجۀ اخلاقی بودن.

گفته اند که می توان از روانشناسی به عنوان سنجۀ اخلاقی بودن استفاده کرد. در واقع روانشناسی دو معیار در این باره در اختیار می گذارد، یکی اعتماد انسانها به یکدیگر و دیگری امنیت خاطر انسانها نسبت به همدیگر، که این دو حاکی از اخلاقی بودن فرد هستند. اعتماد یعنی اینکه می دانم شما در آینده کاری برای من انجام خواهید داد (مثل بازگرداندن امانت) و امنیت خاطر یعنی اینکه بدانم آگاهیهای شما از من برای من مشکلی پیش نخواهد آورد.

اما بیشترین بحث روانشناسان در اینجا در این است که آیا معیار روانشناختی ای هست که انسان بتواند به یاری آن به اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن خود پی ببرد؟ در اینجا گفته می شود که داراییهای انسان دو بخش است، یکی آنها که ممکن است از آنها باخبر باشد و یکی آنها که ممکن نیست از آنها باخبر باشد. عموم روانشناسان می گویند اخلاقی بودن از مواردی است که انسان از آن باخبر است.

اما وقتی به خود رجوع می کنیم ملاک اخلاقی بودن چیست؟ قدما می گفتند از طریق داوری مردم می توان به اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن خود پی برد (معیار جامعه شناختی)؛ که در اینجا اختلاف فراوانی میان روانشناسان هست. به استقصای من، روانشناسان ۱۷ ملاک برای تعیین اخلاقی بودن فرد داده اند که سختگیرانه ترین معیار از آن کانت است

که می‌گوید اگر می‌بینی راست می‌گویی چون باید راست بگویی اخلاقی هستی والا راست گفتن تو هر دلیل دیگری که داشته باشد اخلاقی نیستی، چون هر انگیزه‌ای غیر از وجول اخلاقی انسان را در دایره «من» قرار می‌دهد و در نتیجه به مصلحت‌اندیشی می‌افتد که با اخلاق مناسبتی ندارد، اما بعضی گفته‌اند چنین چیزی ممکن نیست.

اگر معیار روانشناختی در اینجا نباشد سراغ معیار جامعه‌شناختی می‌رویم و اگر این دو معیار نباشند سراغ معیارهای فرجامشناختی خواهیم رفت، اما به نظر من معیار روانشناختی وجود دارد.

.VIII

تحلیل مفاهیم اخلاقی به کمک روانشناسی.

در اخلاق سه دسته مفاهیم هست: ۱. مفاهیم دال بر امور طبیعی، مثل راه رفتن؛ ۲. مفاهیم جامعه‌شناختی، مثل خدمت به خلق؛ ۳. مفاهیم روانشناختی، مثل انگیزش و نیت. مثلاً شناخت عمل و تفکیک آن از مقدمات عمل و نتایج عمل از جمله در تعیین مکاتب اخلاقی تأثیر فراوان دارد، که این کار به عهده روانشناسان است، والا نمی‌دانیم در اخلاق در باب چه چیزی صحبت می‌کنیم، آیا چیزی که درباره‌اش صحبت می‌کنیم عمل است یا مقدمه و یا نتیجه آن. این قلمرو برای ما بسیار ناشناخته است.

.IX

راههای رسیدن از وضع موجود نامطلوب به وضع مطلوب ناموجود.

البته در اینجا اختلاف هست که آیا این بحث به روانشناسی اخلاق مربوط می‌شود یا به تعلیم و تربیت. پیش فرض این ادعا این است که اولاً امری شدنی است و ثانیاً نیازمند یک ورزه است، که بعضی می‌گویند تعیین این ورزه‌ها به عهده روانشناسی است اما من معتقدم که به عهده تعلیم و تربیت است؛ تعلیم و تربیت یعنی تبدیل وضع موجود نامطلوب به وضع مطلوب ناموجود، حال وضع موجود یا به لحاظ معرفتی نامطلوب است و نیازمند تعلیم و تربیت معرفتی است، یا به لحاظ اندام که نیازمند تعلیم و تربیت ورزشی است، یا به لحاظ آداب و رسوم، یا به لحاظ حقوقی و یا به لحاظ اخلاقی که نیازمند تعلیم و تربیت اخلاقی است.

...بررسی نظریات مربوط به عوامل روانی مؤثر در ابداع نهاد^۱ اخلاق

در اینجا نظریات مختلفی داده شده است:

۱. اولین نظریه در تاریخ روانشناسی اخلاق در نوشته‌های افلاطون آمده است در بحث میان گلاوکن و سقراط (در جلد دوم مجموعه آثار افلاطون). با اینکه سقراط در آنجا قویاً رای گلاوکن را رد می‌کند اما در قرن بیستم کسانی از آن دفاع کردند. گلاوکن (طبق تقریر امروزی من) می‌گوید: الف) ساختار روانی انسان چنان است که از دو چیز بدش می‌آید، یکی از ستم کردن بر هم‌نوعان و دیگری از ستم دیدن از هم‌نوعان؛ ب) اما مسأله این است که بدانند ما از عامل اول بیشتر از عامل دوم است؛ ج) عندالتعارض عامل اول را بر عامل دوم ترجیح می‌دهیم؛ د) در عین حال می‌دانیم که انسانهای دیگر هم در این ترجیح مثل ما هستند (ه) در این وضع کسی برنده است که قدرت بیشتری داشته باشد، یعنی همه بالقوه گرگ همدیگر هستیم و این وقتی بالفعل می‌شود که قدرتمند شویم؛ و) پس باید به نحوی مانع قدرتمندترها شد؛ قدرت آنها را که نمی‌توان گرفت، چون قوی‌ترند، پس باید روانشان را به حالتی درآوریم که میل استفاده از قدرتش را نداشته باشد، راهش این است که قراردادهایی باهم برقرار کنیم که به آنها قواعد اخلاقی می‌گویند. بنابراین از ترس هم‌نوعان بوده است که نهاد اخلاق تأسیس شده است.

لازمه سخن گلاوکن این است که اخلاق دو جایگزین خواهد داشت: یکی روانشناختی و یکی هم جامعه‌شناختی. جایگزین اول بهسازی نژادی است، یعنی اگر بتوان انسانها را به لحاظ روانشناختی به نحوی بهسازی نژادی کرد که از ستم کردن بیش از ستم دیدن بدش آید دیگر به اخلاق نیازی نخواهد بود و این اصلاً بعید نیست و بعضی از روانشناسان اخلاق (مثل یکی از شاگردان هابرماس) به‌جد معتقدند که چنین چیزی ممکن است. جایگزین دوم نوعی برابری جویی قدرت است، یعنی اگر چنان کنیم که همه قدرت برابر داشته باشند دیگر نیازی به اخلاق نخواهد بود، زیرا همه چون قدرت برابر دارند در عین اینکه ستم کردن را ترجیح می‌دهند نمی‌توانند ستم کنند (اینکه این قدرتها چه هستند و چندانها هستند محل بحث است).

سقراط می‌پذیرفت که ما از ستم کردن و ستم دیدن هر دو بدمان می‌آید، اما نمی‌پذیرفت که از ستم کردن کمتر بدمان می‌آید تا از ستم دیدن، بلکه به عکس آن قائل بود. روانشناسان نیروی سوم معتقدند که آزمایشهای روانشناختی رای سقراط را اثبات می‌کنند، اما روانشناسان نیروی اول (روانکاوان) بیشتر به سود گلاوکن سخن می‌گویند.

^۱ در اینجا نهاد یعنی پدیده‌ای که هیچ جامعه‌ای بدون آن نبوده است، مثل خانواده، تعلیم و تربیت، اقتصاد، سیاست، حقوق و مذهب و، به نظر بعضی، دین و مذهب. به این معنا زیرمجموعه این نهاد خودشان نهاد نیستند، بلکه زیرنهاد هستند که گاهی به آنها نهاد به معنی تأسیسی می‌گویند.

استدلال دیگر این است که حتی اگر بپذیریم که ستم کردن را به ستم دیدن ترجیح می‌دهیم، باز هم اخلاق را یارای مهار میل به ستم قدرتمندان نیست، زیرا اخلاق وقتی شروع می‌شود که در ما میل به ستم نباشد...

۲. به نظریه گلاوکن نقدهایی وارد شده است، اما اینها را وقتی بهتر می‌توان فهمید که رأی مخالف آن را که از آن سقراط است مطرح کنیم. رأی سقراط دو وجه تمایز جدی از آرای دیگر و از جمله رأی گلاوکن دارد: هم رأی گلاوکن و هم آرای دیگر غیر از رأی سقراط که بعدها گفته شد همه در این مشترک هستند که انسان اخلاق را تأسیس کرد تا نردبان چیزهای دیگری شود و بنابراین اخلاق مطلوب بالذات و هدف غایی نیست، ابزار است. اولین وجه تمایز سقراط این است که می‌گفت اخلاق وسیله نیست بلکه خودش هدف است. وجه تمایز دیگر این است که گلاوکن و کسان دیگر غیر از سقراط می‌گفتند که اخلاق نیاز روانی ما در ظرف زندگی اجتماعی است اما سقراط می‌گوید حتی اگر ما در ظرف اجتماع هم زندگی نمی‌کردیم محتاج اخلاق بودیم.

سقراط معتقد است که هیچ نیازی جز خود نیاز به اخلاقی زیستن ما را به اخلاقی زیستن راغب نکرده است. برای توضیح این خود سقراط در دفتر دوم جمهوری از نظریه مثل (که قبل از آن طرح شده بود) استفاده می‌کند. اگر بخواهیم این نظریه را به زبان امروزی بیان کنیم این است که انسان در ژرفای وجودش خواستار حقیقت و خیر و جمال است و این سه چیز عمیق‌ترین نیازهای انسان‌اند. سقراط می‌گفت ما از طریق نوعی خودکاو به این می‌رسیم، یعنی اگر مثلاً بخواهیم هر چیزی را که فاقد و در عین حال طالب آنیم بدون تأمل و تحلیل فهرست کنیم و سپس بررسی کنیم که آیا آنها را برای خودشان می‌خواهیم یا برای رسیدن به چیز دیگری و همین طور این کار را ادامه دهیم، ادعای سقراط این است که این موارد همین طور کمتر و کمتر می‌شوند تا نهایتاً به سه چیز می‌رسیم که آنها را فقط برای خودشان می‌خواهیم و کل زندگی ما را اینها شکل داده‌اند: حقیقت، خیر و جمال. در اینجا منظور از حقیقت، حقیقت منطقی است نه حقیقت اخلاقی (حقیقت اخلاقی زیرمجموعه خیر قرار می‌گیرد)، یعنی می‌خواهیم باورهایی که داریم با واقعیت همخوانی داشته باشند، این یعنی ما در بن و بنیاد وجودمان از جهل و توهم و خطای منطقی و هذیان و فریب‌خوردگی گریزانیم؛ کسانی که این وجه در آنها غلبه دارد در پی علم می‌روند و کسانی که جمال در آنها غلبه دارد پی هنر می‌روند و می‌خواهند به زیباییهای طبیعت بیفزایند. اما خیر در نظر سقراط یعنی اخلاقی زیستن که ما آن را برای خودش می‌خواهیم. بنابراین ما نهاد اخلاق را تأسیس کرده‌ایم برای آنکه به یکی از سه نیاز بزرگ روانشناختی خود پاسخ دهیم و بقیه چیزهایی که از اخلاقی زیستن حاصل می‌شود نتایج آن هستند نه هدف آن.

۳. قبل از اینکه به ادامه بحث پردازم یک اشکالی همینجا به ذهن برادر گلاوکن می‌آید که در آن گفتگو به تأیید برادر خودش در مقابل سقراط می‌آید و به نظرم این اشکال خیلی مهم است. اما قبل از آن باید بگویم که بسیاری از مدعیات در روانشناسی به معنای عامش معمولاً با درون‌نگری آغاز می‌شود و برای آنکه دچار قیاس به نفس که یکی از انواع استدلالهای تمثیلی است که از نظر منطقی بی‌اعتبار است دچار نشویم، آن را اعلام همگانی می‌کنیم و می‌خواهیم اگر کسی مخالف آن را می‌یابد اعلام کند، اگر از سوی جامعه آماری ما با آن مخالفتی نشد می‌توان آن را به صورت قاعده

در آورد؛ و اگر کسی اعتراضی کرد راههای سه‌گانه‌ای برای پرداختن به آن هست که فعلاً با آنها کاری نداریم. نظیر این روش که به نظر من آن را می‌توان زیرمجموعه‌ی این روش دانست روشی است که در کتابهای روانشناسی فارسی به «آزمایشهای فکری» (thought expedients) ترجمه شده که بهتر است به «آزمایشهای خیالی» ترجمه کرد. در اینجا آزمایشهایی را که در عالم واقع قابل تحقق نیست بر ما عرضه می‌کنند و از ما می‌خواهند که در عالم خیال خودمان در آن فضا وارد شویم و بعد نتیجه‌ی مشاهدات خود را بگوییم. این آزمایشهای خیالی در روانشناسی خیلی کاربرد دارند و من در جای دیگری هشت تا از این آزمایشها را نام برده‌ام و گفته‌ام که چقدر در درونکاوی خودمان مفید است.

یکی از این آزمایشهای هشت‌گانه آزمایشی است که برادر گلاوکن در برابر سقراط پیش می‌کشد و به نظر من سقراط نمی‌تواند به آن پاسخ دهد. برادر گلاوکن به سقراط می‌گوید شما می‌گویید که انسان اخلاقی زیستن را فقط برای خودش می‌خواهد، یعنی اگر با اخلاقی زیستن ما به هیچ شهرت و محبوبیت و حیثیت اجتماعی و جاه و مقام و غیره‌ای نمی‌رسیدیم بازهم اخلاقی زیستن را می‌خواستیم؟ سقراط می‌گوید بله. برادر گلاوکن اینجا یکی از این آزمایشهای خیالی را پیش می‌کشد و می‌گوید فرض کنید که مثل آن قهرمان اسطوره‌ای هستید که انگشتری‌ای یافته بود که با آن نامرئی می‌شد و هر کاری می‌کردید چه خوب و چه بد کسی نمی‌دید، آن وقت انصافاً اگر هر کدام از ما این قدرت را داشتیم که هر کار بدی که می‌کردیم از حیثیت اجتماعی ما کم نشود و هر کار خوبی می‌کردیم به آن اضافه نشود چون نامرئی بودیم، چه می‌کردیم؟ این یکی از آزمایشهای مهم برای شناخت شخصیت و منش خود است. برادر گلاوکن می‌خواهد بگوید که اگر ما دیده نشویم سراغ کارهای غیراخلاقی خواهیم رفت، پس در واقع ما اخلاق را می‌خواهیم برای اینکه حیثیت اجتماعی به دست آوریم و بنابراین عاشق اخلاقی زیستن نیستیم عاشق اخلاقی نمودن هستیم؛ پس اخلاق هدف غایی نیست. سقراط به این سؤال جواب نمی‌دهد و شارحان خیلی کوشش کرده‌اند که بگویند فلان جمله و مطلب سقراط جواب برادر گلاوکن است اما به نظر من سقراط جوابی نمی‌دهد و بحث را از جای دیگری دوباره آغاز می‌کند و تا آخر دفتر چهارم هم که بحث ادامه می‌یابد به این شبهه پاسخ نمی‌دهد.

خوب اگر شما با نتیجه‌ی این آزمایش موافق باشید سخن سقراط رد شده است. من فکر می‌کنم ما در اینجا به یک درون‌نگری واحدی نمی‌رسیم و گمان من بر این است که اکثر آدمیان این طور نیستند که سقراط می‌گفت. خب از این چند نتیجه می‌توان گرفت، یکی اینکه هنوز هم سخن سقراط درست است اما این انسانها راه خود را گم کرده‌اند و هنوز هم خواستار خوبی و اخلاق هستند (که کسانی هم گفته‌اند، اما من این را نمی‌فهمم)؛ یک نتیجه‌ی دیگر این است که انسانها خیر را می‌خواهند اما خیرخواهی آنها مغلوب حقیقت‌خواهی یا جمال‌خواهی آنها قرار گرفته است (مخصوصاً اگر توجه کنید که زیبایی فقط شامل زیبایی بصری نیست و زیبایی چشایی و شنوایی و غیره داریم، یعنی همه‌ی حواس بیست و دو گانه‌ی ما حس زیبایی‌شناختی هستند). لازمه‌ی این سخن این است که خواستهای نهایی ما همیشه باهم سازگار نیستند (همانطور که برلین می‌گفت). من به نظرم می‌آید که این رای دوم قابل دفاع است. اما نتیجه‌ی سومی هم گرفته‌اند و آن راه خود سقراط است که می‌گفت انسانها خیرخواه‌اند اما تشخیص خیر را نمی‌دهند. برای همین است

که محتاج مشورت دیگران هستیم، یعنی چیزی برای ما ایضاح مفهومی دارد ولی نمی‌توانیم تشخیص مصداقی دهیم، اما آیا این را می‌توان به اخلاق تعمیم داد؟ سقراط می‌گوید بله.

به نظر من علی‌رغم ضعفی که سخن سقراط دارد، اما برادر گلاوکن نهایتاً نشان داد که چنین نیست که همه انسانها اخلاقی زیستن را برای خودش بخواهند اما نشان نداد که هیچ انسانی نیست که اخلاقی زیستن را برای خودش می‌خواهد، حتی اگر یک نفر هم این طور نباشد سخن برادر گلاوکن رد شده است و نمونه‌اش خود سقراط است. پس نتیجه این می‌شود که انسانها دو دسته‌اند کسانی اخلاقی می‌زیند برای خود اخلاق اما نادرالوجودند و بسیاری هستند که اخلاقی زیستن را برای چیزهای دیگر می‌خواهند. اگر این طور باشد می‌توان گفت کسانی نهاد اخلاق را تأسیس کرده‌اند به خاطر اینکه شیفته خود اخلاق بوده‌اند و کسانی هم آن را تأسیس کرده‌اند یا در برابر این نهاد تأسیس شده موضع مثبت گرفته‌اند برای چیزهای دیگری غیر خود اخلاق؛ پس هنوز هم وجود افرادی که اخلاقی زیستن را برای خودش بخواهند متفی نیست. اگر این سخن درست باشد ما غیر از عاملان به اخلاق دو گروه دیگر هم خواهیم داشت: قهرمانان اخلاقی و قدیسان اخلاقی و این تقسیم‌بندی فقط با این دیدگاه ممکن است. بنده شخصاً به این دیدگاه معتقدم و در جای دیگری فرق اینها را گفته‌ام.

اگر با آنچه که گفتم و از رای سقراط استفاده کردم موافق باشید، باید گفت که ایجاد نهاد اخلاق تنها یک عامل ندارد، کسانی برای خود اخلاقی زیستن خواسته‌اند و کسانی برای چیز دیگر. این چیز دیگر در سخن گلاوکن جلوگیری از تعدی و ظلم دیگران به من است؛ در سخن برادر گلاوکن رسیدن به ثروت، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی، شهرت و محبوبیت بود. پس تا اینجا سه نظر را گفتیم. پیش از آنکه نظرات بعدی را بگویم نکته‌ای در باب نظر سقراط می‌خواهم بگویم: اگر نظر سقراط درست می‌بود تعلیم و تربیت سقراطی هم کاملاً مبنا می‌داشت. همه کسانی که نظر سقراط را قبول ندارند معتقدند که انسان برای اخلاقی زیستن هم به تعلیم اخلاقی نیاز دارد و هم به تربیت اخلاقی، یعنی هم اولاً باید یکسری تعلیمهای ذهنی به ما بدهند و هم بعد از آن نیازمند پرورش اخلاقی برای انجام آن تعلیمها هستیم. اما اگر به نظر سقراط معتقد باشیم همین که بدانیم چیزی درست است برای انجام آن کافی است، چون عاشق آن هستیم و حتماً انجامش می‌دهیم و دیگر نیازی به پرورش اخلاقی نیست. از این رو سقراط می‌گفت در اخلاق تعلیم کافی است (به تعبیر علمای ما: علموهم و کفی). به نظر سقراط تعلیم اخلاقی فقط از راه استدلال به دست نمی‌آید، یک راهش استدلال است و راه دیگرش تغییر آستانه وجودی است (که غیر از تربیت است). در استدلال شما فقط با ذهن طرف که ساحت معرفتی اوست کار دارید و در تغییر آستانه وجودی با دو بخش دیگر احساسات و عواطف و هیجانات و بخش خواستها کار دارید، که دیگر وارد آن نمی‌شوم.

۴. نظریه چهارم را معمولاً به عنوان یک نظریه الهیاتی می‌شناسند، با اینکه پیش‌فرض روانشناختی دارد. این نظر می‌گوید ما نیاز روانشناختی عمیقی داریم به ارتباط داشتن با خدا، این نظریه از قدیم طرفدار داشته هم در ادیان شرقی و هم در ادیان غربی و هم در بعضی از نحله‌های عرفانی که بدون خدا نیستند. ادله‌ای هم پشت این ادعا وجود دارد که می‌شود

آنها را به سه دسته تقسیم کرد که هر کدام تعداد راههایشان متفاوت است: یک دسته از ادله می‌گویند ما جزء هستیم و خدا کل ماست و هر جزئی طالب کل خودش است (که این خودش انواع مختلف دارد)؛ یک دسته دیگر می‌گویند ما طالب خدا هستیم برای اینکه از او جدا افتاده‌ایم (نه اینکه جزء آن کل باشیم)، ما در یک ساحت وجودی دیگری با خدا بوده‌ایم و اکنون از معشوق جدا افتاده‌ایم و بنابراین نیاز عمیق روانی داریم که این ارتباط را دوباره برقرار سازیم (این نظرات معمولاً سه مرحله‌ای هستند: مرحله ارتباط، مرحله جدایی، مرحله یافتن دوباره و نیاز به ارتباط)؛ دسته سوم هم هست که به آن نظریه رویت فی الله می‌گویند که بهترین مقررش مالبرانش است (در کتاب مهم و شاهکارش به عنوان در جستجوی حقیقت، که اشاره‌ای هم به دو نظر دیگر دارد)؛ این نظر یعنی ما هر چیزی را در خدا می‌بینیم و وقتی می‌فهمیم که هر چیزی را در خدا می‌بینیم، می‌خواهیم خدا را ببینیم. مثل کسی که تمام عمرش در تالار هزارآینه بوده باشد و همه چیز را در آینه ببیند و بعد متوجه شود که هر چیزی را در آینه می‌بیند و حالا بخواهد خود آینه را ببیند. هیچکدام از این سه دیدگاه، دیدگاه‌های روانشناختی تجربی نیستند، یعنی نمی‌توان با رجوع به خود آگاه خودمان بفهمیم درست هستند یا نادرست و بنابراین روانشناسی تجربی که با ساحت خود تجربه‌شده ما سروکار دارد نمی‌تواند نه آن را اثبات کند و نه نفی کند. اگر بشود جایی این کار را کرد یا در روانکاوی است، یعنی در جنبش اول روانشناسی و یا در جنبش چهارم روانشناختی، یعنی در روانشناسی فراشخصی، چون در این دو جا هستند که به ضمیر ناخودآگاه ما هم می‌پردازند. در روانشناسی روانکاوانه که تا حالا من هیچ روانکاوی را ندیده‌ام که هیچ کدام از این نظریات را تأیید کرده باشد، اما در روانشناسی فراشخصی در آرای کسانی مثل ویلبر بعضی از این نظریات مؤیداتی پیدا کرده‌اند که دیگر فرصت پرداختن به آنها نیست.

این نظریه که عمیق‌ترین نیاز وجودی ما عشق به خداست چیزی است که از قدیم‌الایام عرفا می‌گفتند و حتی می‌گفتند شما هر خوبی دیگری را می‌خواهید در واقع خدا را می‌خواهید و فکر می‌کنید که عاشق این و آن خوبی هستید اما در واقع عاشق خدا هستید و خبر ندارید. آیریس مرداک درست خلاف این را معتقد بود و در مقاله کلاسیکش با عنوان Good and God می‌گفت ما هر وقت می‌گوییم عاشق خدا هستیم در واقع عاشق یک خوبی هستیم. به نظر من حرف مرداک قابل قبولتر است، اما به هر حال فعلاً به آن کاری نداریم.

بشر متوجه شد که برآورده کردن این نیاز و برقراری ارتباط با خدا مشروط به شروطی است که انسان اگر طالب ارتباط با خداست باید به آنها تن بسپارد و از جمله آن شروط اطاعت اوامر و نواهی خداست که بخش عظیمش اوامر و نواهی اخلاقی است. بنابراین ما نهاد اخلاق را تأسیس کرده‌ایم برای اینکه عاشق معشوقی هستیم که او گفته است باید این کارها را کرد و آن کارها را نکرد. اشاعره در میان مسلمانان به این رأی قائل بودند و می‌گفتند اگر خدا نبود کسی پروای اخلاق نداشت. از این رو هم اگر روزی حرفش را عوض کرد و مثلاً به ابراهیم گفت سر پسرت را ببر اعتراضی نیست. یعنی در واقع اخلاقی بیرون از امر و نهی الهی وجود ندارد.

این دیدگاه چند پیش فرض الهیاتی دارد: الف) خدایی وجود دارد (با هر تصویری از خدا)؛ ب) ما نسبت به آن خدا یا جزئیم به کل یا عاشقیم نسبت به معشوق جدا افتاده از آن و یا همه چیز را در او می بینیم؛ ج) خدا امر و نهی می کند، یعنی خدا موجود انسانواری است؛ د) در میان اوامر و نواهی خدا بخشی همیلهایی است که به آنها اخلاقیات می گوئیم. سه پیش فرض اول را باید در الهیات بحث کرد (و به نظر من پیش فرضهای خیلی پیچیده ای هستند)، اما پیش فرض چهارم را با عقل خودمان می توانیم تبیین کنیم، اما اگر اوامر خدا بریدن سر فرزند باشد که خلاف اخلاق است، مگر اینکه دیدگاه اشاعره یا آنسلم قدیس را داشته باشیم. اما به نظر من اینها با تصویری که ما از اخلاق داریم اخلاق نیستند. با این حال بسیاری از فیلسوفان اخلاق به این نظر معتقدند و در میان فیلسوفان زمانه ما آدامز فیلسوف معروف آمریکایی در کتاب خیلی معروف خودش به نام *خوبی بیکران و خوبیهای کرانمند* از این نظریه دفاع می کند که فیلسوف کم-اهمیتی نیست و نزدیک بیست مقاله در این باب نوشته ولی از همه مهمتر همین کتابش است.

به نظر من این دیدگاه قابل دفاع نیست، اما فارغ از این، یک وجه مرجوحیتی نسبت به سه دیدگاه قبل دارد و آن این است که برخلاف آن سه دیدگاه، پیش فرض این دیدگاه خیلی از شهودهای ما دور است و اگر شهود منبعی باشد برای رد و قبول نظریات باید گفت این نظریه خیلی کم امتیاز است. با این حال اگرچه خود این نظریه قابل دفاع نیست، ولی یک سلسله استفاده هایی دارد که مورد توجه فیلسوفان اخلاق قرار گرفته است که خواهم گفت.

در رأی چهارم چهار نکته هست که مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته است، یکی این است که اگر از معتقدان به این رأی پرسید چرا خدا را دوست دارید به نظر من بالمآل چاره‌ای جز این ندارند که به خدا ویژگیهای اخلاقی‌ای نسبت می‌دهند و می‌گویند به سبب آنها خدا را دوست دارند. در اینجا من به رأی فوئر باخ، از شاگردان چپ هگل، نزدیک می‌شوم و البته رأی او را از زمینه کاملاً مادی‌اش انتزاع می‌کنم. فوئر باخ می‌گفت که کتابهای مقدس هر دین و مذهبی در نظر اول این طور به چشم می‌آیند که دارند جهان هستی را برای پیروانشان تصویر می‌کنند، اما به نظر من این کتابها فقط روانشناسی پیروانشان را بیان می‌کنند.^۱ به نظر من این رأی کاملاً درست است، اما در توضیح می‌گویم که ما معمولاً دوستی و نفرت و همه عاطفه‌های مثبت و منفی را به موجودات نسبت می‌دهیم، اما اگر دقت کنیم فوئر باخ می‌گوید به نظر ما می‌آید که اینها را به موجودات نسبت می‌دهیم اما در واقع آنها را به صفات موجودات نسبت می‌دهیم. به نظر من این مقدمه اول باخ کاملاً قابل قبول است، هر چند الهیدانانی در همه ادیان و مذاهب، به خصوص در آیین بودا، داریم که به خدای بی‌صفت معتقد شده‌اند، اما هیچ کتاب مقدسی نیست که تصویر بدون صفت از خدا داده باشد. مقدمه دوم باخ این است که در کتب مقدس صفاتی برای خدا نقل می‌شود، بنابراین اگر کسی گفت من عاشق این خدا هستم در واقع گفته است که عاشق چه صفاتی است (از این رو اینکه بدانیم ما عاشق چه کسی هستیم در شناخت خودمان مؤثر است: عاشقا بنگر که معشوق تو کیست). خب صفات خدا در اعم موارد صفات جسمانی نیست (جز نزد فرقه‌های بسیار اندک) بنابراین باید صفات اخلاقی خدا را دیده باشید که دوستش دارید. این رأی تا حدی رای سقراط را تأیید می‌کند و نیز به سخن مرداک نزدیک است.

نکته دیگر در این رأی این است که وقتی کسی مثل کرکگور می‌گفت چون عاشق خدا هستیم، عاشق اخلاقی زیستن هستیم برای تقویت رایش (در ترس و لرز) روی مواردی انگشت می‌گذاشت که ظاهراً غیر اخلاقی است اما طرف مقابل به خاطر خدا آن را می‌پذیرفت.^۲ هر چند من نمی‌توانم رأی کرکگور را بپذیرم، اما او به نکته روانشناختی مهمی تصریح می‌کند مبنی بر اینکه عشق به یک موجود این امکان را در شما ایجاد می‌کند که به خاطر عشق به او قواعد اخلاقی را زیر پا بگذارید و اگر این طور باشد ما به یک تفتن جدید می‌رسیم و آن این است که ممکن است که خواسته‌های ژرف وجود ما با هم سازگار نباشند، یعنی گویا جمال و خیر و حقیقت ممکن است باهم در تعارض باشند. این نکته بسیار عمیق و درستی است که به نظر من از آن رأی نادرست کرکگور قابل استخراج است. این وضع

^۱ در جای دیگری گفته‌ام که سه تلقی از کتب مقدس ادیان و مذاهب می‌توان داشت: یکی اینکه در حکم قانون تلقی شوند؛ دیگر اینکه در حکم نقشه جهان هستی تلقی شوند؛ و سرانجام اینکه در حکم نسخه تلقی شوند. به نظر من همه تلقیها به یکی یا چند تا از اینها ختم می‌شوند. در واقع فوئر باخ به تلقی دوم نظر داشت و آن را غلط می‌دانست.

^۲ حسن کار کرکگور این است که (مثل اشاعره) این مطلب را به‌صراحت می‌گوید، اما بقیه الهیدانان و متکلمان و فیلسوفان که به‌صراحت این را نمی‌گفتند در مواردی مثل ماجرای ابراهیم دچار مشکل می‌شدند.

تراژیکی است که ما در بن و بنیاد وجود خود خواستار چیزهایی هستیم که باهم سازگار نیستند و در عین حال نمی‌توان از هیچیک صرف نظر کرد. حال عندالتعارض کدام را باید ترجیح داد؟ من به نظرم می‌آید که حقیقت را باید بر خیر ترجیح داد و خیر را بر جمال (در ادامه استدلالم را توضیح خواهم داد).

۵. وقتی گلاوکن می‌گفت ما برای جلوگیری از ظلم و ستم سراغ اخلاق می‌رویم گویا پیش‌فرضش این بود که انسانها حق‌هایی (rights) دارند که اگر بهشان تجاوز شود، فرد تجاوزکار ظالم خواهد بود؛ اما این رای نمی‌گوید انسانها حق طبیعی دارند، بلکه می‌گوید هیچ حقی ندارند، اما در عین حال این موجودات بی‌حق می‌خواهند زندگی کنند و با نوعی هوش ارتکازی فهمیده‌اند که برای زندگی مطلوب چاره‌ای نیست جز اینکه قواعد و قوانینی بین خود وضع کنند، آن وقت ارتکاز بشر این بوده است که اخلاق بهترین قانون است. پس در اینجا وضع اخلاق برای جلوگیری از تضییع حقوق نیست، چون کسی حقی ندارد. به عبارت دیگر اخلاق مبتنی بر حقوق طبیعی نیست، اما خودش بر یک سلسله قراردادهایی مبتنی است که برای ما اخلاق وضعی (قراردادی) حاصل می‌کنند؛ پوزیتیویستهای اخلاقی به این رای قائل‌اند. بعد کم‌کم بشر فهمید که اگر بعضی از این قواعد رعایت نشوند کیان زندگی به خطر می‌افتد اما عدم رعایت بعضی دیگر کیان زندگی را به خطر نمی‌اندازد، از این رو از این قواعد اصلی قانون را درست کرد، پس حقوق (law) از دل اخلاق بیرون آمد و در واقع حقوق همان اخلاق است که شدت و غلظت یافته است.^۱

این قول چند پیش‌فرض دارد: الف) قواعد و مقررات معمولاً در قحط پیش می‌آیند و در جاهایی که چیز محدودی نیست نیازی به قواعد نیست. به عبارت دیگر، مواهب طبیعی به اندازه کافی وجود ندارند؛ ب) قواعد و مقررات وضعه باید آنهایی باشند که موجب استفاده هرچه بهتر از مواهب طبیعی شوند. اما واقعاً اینطور نیست: با اجرای بعضی قواعد اخلاقی استفاده ما از مواهب طبیعی کمتر می‌شود، مگر اینکه کسی بگوید اینجا مواهب معنوی هم هست که باید برای آنها هم قواعد وضع کرد - اما پیش‌فرض اینجا این است که گویا همه این قواعد و قوانین معد زندگی بهترند؛ ج) پیش‌فرض دیگر این است که وقتی بشر این قواعد را وضع کرد به مناسبات علی و معلولی حاکم بر مناسبات انسانی پی برد، اما واقع این است که قوانین اخلاق مقدم بر کشف مناسبات علی و معلولی است و این را شواهد تاریخی نشان می‌دهد که قوانین اخلاقی مقدم بر کشف انسانشناسیهای پیچیده است.

^۱ البته بین حقوق و اخلاق تعارضاتی پیش می‌آید که بحث دیگری است؛ من یک زمانی اینها را احصاء کرده بودم و به چهل مورد بالغ شد.

۶. اصل این نظریه بازمی‌گردد به دفتر اول جمهوری افلاطون، ولی به دست نیچه مطرح شد (طبق یک تفسیر از آرای او) و سپس به دست میشل فوکو بسط بیشتری پیدا کرد و الآن هم کم‌طرفدار نیست. لب سخن این نظریه این است که نهاد اخلاق ایجاد شد برای اینکه به کمک آن قدرتمندان قدرت خود را حفظ کنند و از دستبرد ضعفا نگه دارند. تراسیماخوس در دفتر اول جمهوری با سقراط وارد بحث می‌شود و از این نظر دفاع می‌کند و سقراط هم در آن مناقشه می‌کند. به نظر تراسیماخوس در هر قاعده اخلاقی چیزی را می‌توان دید که به سود اقویا و به زیان ضعفا است، مثلاً می‌گویند صبر خوب است پس بر آنچه به سرت می‌آید صبر کن، یا غیبت بد است پس پشت من بدگویی نکن، یا قناعت خوب است پس به نداشته‌ها نگران نباش و... .

این استدلال چند پیش‌فرض دارد: الف) از این استدلال بر می‌آید که گویی^۱ بزرگ‌ترین سائق ما در زندگی قدرت است (این رای را بعدها آدلر شاگرد فروید مطرح کرد)؛ ب) گویی اقویا در این بازی اخلاق‌ورزی فعال بوده‌اند و ضعفا منفعل، یعنی اقویا اخلاق را پدید آوردند و ضعفا هم پذیرفتند و وارد بازی شدند؛ ج) گویی نظامهای اخلاقی در عین تفاوت‌های فراوانی که با هم دارند، یک هسته مشترکی هم دارند و آن این است که قدرت اقویا حفظ شود و دست ضعفا نیفتد، که البته اثبات آن دشوار است.

در مورد نیچه شکی نیست که به نظر او یگانه سائق در آدمیان قدرت است، ولی سخنان او چنان است که گویا می‌گوید هر نظام اخلاقی‌ای چنین است و در عین حال از برخی سخنانش بر می‌آید که اخلاق مسیحی چنین است. فوکو سخن نیچه را تعمیم می‌دهد و به صراحت قدرت را یگانه سائق می‌داند و حتی معرفت را در خدمت قدرت می‌داند و بالاتر از آن معرفت را ساخته قدرت می‌داند. به تعبیر دیگر قدرت است که حقیقت را حقیقت جلوه می‌دهد و بعد حقیقت جوئی را چیز خوبی معرفی می‌کند. برتراند راسل در کتاب معروف خودش به نام قدرت (که به فارسی هم ترجمه شده) بدون اینکه از نظر نیچه دفاع کند، به نظر من رای او را به خوبی ایضاح مفهومی می‌کند (کاری که تراسیماخوس و نیچه و فوکو نکرده‌اند).

اما قدرت یعنی چه؟ ما یکسری مطلوبهای اجتماعی فردی داریم، یعنی مطلوبهایی که در اجتماع حاصل می‌شوند اما در ظرف اجتماع تنها برای فرد پیش می‌آیند، که عبارتند از: قدرت، ثروت، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی، شهرت، محبوبیت و علم؛ در اینجا قدرت معنادار است و منظور از آن قدرت سیاسی است و معنایش روشن است. اما اگر کسی گفت ما در زندگی همه چیز را برای قدرت می‌خواهیم، از او می‌پرسیم که کسی که تمام عمر دنبال علم یا ثروت بوده چگونه؟ می‌گوید او دنبال قدرت مالی و قدرت علمی بوده است و بنابراین تمام مطلوبهای اجتماعی، و از جمله خود

^۱ می‌گویم «گویی»، چون ممکن است کسی بگوید سائقهای دیگری هم در آدمیان هست، اما سائق قدرت بیش از بقیه در معرض خطر است، از این رو برای حفظ آن اخلاق را درست کردند.

قدرت، را به قدرت تبدیل می‌کند، که این کار دو عیب دارد: یکی اینکه حرف جدیدی نزده است، چون ما می‌دانستیم که انسان دنبال هفت مطلوب اجتماعی فردی است، حالا اسم همه اینها را قدرت گذاشته است و اسم جدید برای Π واقعیت کشف واقعیت جدید نیست (همان چیزی که دستاویز مولیر در نمایشنامه معروفش برای تمسخر فیلسوفان اسکولاستیک شده است) و این کار خیلی شایع است که یک واقعیت زبانی را در قالب یک واقعیت غیرزبانی به عنوان مطلبی جدید ارائه می‌کنند. عیب دوم این است که این سخن ابطال‌ناپذیر است، یعنی روشی برای کشف نادرستی‌اش وجود ندارد، زیرا مثلاً اگر بگوییم چرا فلانی چنین کرد، جواب می‌دهند چون دنبال قدرت بود و اگر بپرسیم چرا بهمانی درست خلاف آن انجام داد باز جواب می‌دهند چون او هم دنبال قدرت بود.

اشکال این نظریه این است که نتیجه سخنش این می‌شود که اخلاق دنبال ایجاد کاست است^۱ و یک لازمه این سخن این است که پشت همه کثرات ظاهری همه نظامهای اخلاقی یک وحدت واقعی وجود دارد، که کسانی مطلقاً مخالف وجود چنین وحدتی هستند. اما من معتقدم چنین وحدتی وجود دارد، ولی حفظ کاست نیست.

اشکال دیگر این است که با توجه به سه مؤلفه اخلاقی بودن که در ابتدا از قول دروکیم نقل کردم، اگر بپذیریم که مؤلفه اول (کف نفس) به سود اقویاست، اصلاً نمی‌توانیم بپذیریم که دو عامل دیگر (نوع دوستی و خودفرمانروایی) به سود اقویا باشد، بلکه اتفاقاً این دو مؤلفه از قدرت اقویا و ضعف ضعفا می‌کاهد.

اشکال دیگر این است که اگر این سخن درست، پس چرا حالا که بشر از آن باخبر شده است دست از اخلاق برنمی‌دارد؟ ممکن است بگویند چون هنوز خوب درنیافته است، می‌گویم چقدر زمان لازم است؟ ۲۵۰۰ سال از زمان تراسیماخوس گذشته است! خیلی سفیهانه است که انسان بفهمد بزرگ‌ترین چیز زندگی‌اش در خدمت اقویاست اما از آن دست بر ندارد. تراسیماخوس جوابی نقضی به این اشکال داده است و گفته بله اما اولاً کسانی هم هستند که بعد از دانستن این رای دست از اخلاق برداشته‌اند و ثانیاً آنها که در عین دانستن این رای باز هم به اخلاقی زیستن ادامه می‌دهند احمق‌اند.^۲ جواب به این سخن این است که انصافاً به سادگی نمی‌توان بزرگانی را که در طول تاریخ اخلاقی زیسته‌ان احمق خواند، یعنی این سخن را به لحاظ پیشین و منطقی ممکن است پذیرفت ولی به لحاظ پسین و تاریخی دیگر نمی‌توان سقراط و اسپینوزا و پاسکال و کانت را که از بزرگ‌ترین متفکران و از اخلاقی‌زیست‌ترین انسانها هستند احمق دانست و هیتلر و استالین را احمق ندانست، این خلاف شهود است.^۳

این دیدگاه هرچند در محافل علمی چندان قوی تلقی نشده است، اما کم نیستند کسانی که به طور ارتکازی این رای را در ذهن دارند و ترقی فرد را علی‌رغم اخلاق می‌دانند، رجوع کنید به مقاله کلاسیک هایک که می‌گوید چرا در نردبان قدرت هرچه پست‌تر باشیم بالاتریم.

^۱ کاست، برخلاف طبقه، غیر قابل تغییر است.

^۲ رمز ماندگاری خرافات هم همین حماقت است، به تعبیر یک متفکر فرانسوی بشر هم عقل دارد و هم حماقت، اما عقلش کران دارد و حماقتش بی‌کران است!

^۳ از این رو معتقدم که رای که می‌گوید دلیل ایجاد نهاد اخلاق حماقت بشر بوده است را باید ذیل همین رای گنجانند و نظر مستقلی نیست.

۷. نظریه هفتمی هست که من آن را نظریه نمی‌دانم و معتقدم فرانظریه^۱ است. وجه اشتراک همه شش نظریه نخست این بود که همه آنها ما را به ضمیر خود آگاهمان (به تعبیر فروید) ارجاع می‌دادند، اما نظریاتی هستند که اینطور نیستند و ریشه اخلاقی زیستن را در روان ناخودآگاه ما پی می‌گیرند و دیگر صحت و سقم آنها را با رجوع به خودمان نمی‌توانیم بفهمیم. همچنین نظریاتی هستند که عامل ایجاد نهاد اخلاق را امری بیرون از نوع بشر می‌دانند (مثل مشیت الهی) که اینها هم فرانظریه هستند. مثلاً داروینیستهای اخلاقی می‌گویند انسان برای بقایش، علاوه بر نیازهای فیزیکی و شیمیایی و زیست‌شناختی، نیازهای روانشناختی هم دارد که از جمله آن نیازها اخلاق است. بنابراین اگر انسان اخلاق را رعایت می‌کند در واقع اینطور ساخته شده است تا با محیط انطباق یابد و باقی بماند، همانطور که در حیوانات نزدیک به انسان (مثل میمونها) هم همینطور است. با این حال انسان تصور می‌کند که برای یکی از آن شش وجه دیگر است که اخلاق را تأسیس کرده است، بنابر این ممکن است سخن او در این باره صدق اخلاقی داشته باشد، ولی صدق منطقی ندارد. این نظریه را چون در واقع فرانظریه است نمی‌توان رد تجربی کرد و فقط می‌توان رد فلسفی کرد. من نظریه داروین را در مقام فرانظریه قبول دارم اما به عنوان نظریه، به تلفیقی از رای سقراط (چنانکه گفتم) معتقدم.

^۱ نظریه‌ها در عرض هم هستند و قبول یکی مستلزم رد دیگری است، اما قبول فرانظریه مستلزم رد نظریه نیست.

در جلسات گذشته سخن بر سر این بود که چه شد که نوع بشر نهاد اخلاق را ایجاد کرد نه یک بشر خاص، اما در بحثهایی که در پی خواهیم داشت سخن از تک تک افراد بشر است؛ حالا نوع بشر نهاد اخلاق را تأسیس کرد، اما چرا یکایک ما به عنوان افراد انسانی نهاد اخلاق را می‌پذیریم یا نمی‌پذیریم. بنابراین در اینجا ما می‌توانیم به خودمان رجوع کنیم و ببینیم چرا به نهاد اخلاق روی می‌آوریم یا نه. اما پیش از آغاز بحث، چند مقدمه را ذکر می‌کنم:

یکی اینکه بعضی گفته‌اند هیچ کس از نهاد اخلاق خارج نیست، بلکه نوع اخلاقی که دارند فرق می‌کند. این سخن ممکن است در فضای پست‌مدرن طنین آزادی‌خواهانه‌ای هم داشته باشد، اما این سخن را به دلیلی که در جلسه اول گفتم نمی‌توان پذیرفت: آنجا گفتیم که طبق رای دورکیم اخلاقی زیستن بالاخره باید یک شمه‌ای از کف نفس یا دیگر دوستی یا خودفرمانروایی داشته باشد.

دیگر اینکه نظریاتی که می‌خواهیم ذکر کنیم باید هم بتوانند اخلاقی زیستن بعضی را تبیین کنند و هم اخلاقی نزیستن بعضی دیگر را، والا نظریه‌ای تبیینگر نخواهد بود، یعنی نمی‌تواند همه افراد تحت پوشش خود را تبیین کند.

مقدمه دیگر این است که ممکن است متفکری هم به سؤال جلسات پیش که می‌پرسید چرا نوع بشر به نهاد اخلاق روی می‌آوردند پاسخ دهد و هم به سؤال چرا بعضی افراد به نهاد اخلاق روی می‌آورند و بعضی دیگر نه پاسخ دهد و ممکن است تنها به یکی از این دو سؤال پاسخ دهد، اما اگر به هر دو سؤال پاسخ داد باید دقت کنیم در مواردی که پاسخ به سؤال دوم مبتنی بر پاسخ به سؤال اول است با آن متناسب باشد.

و نکته آخر اینکه به نظر من پاسخ متفکران به این پرسش را می‌توان طبق ساحات سه گانه انسان (عقیدتی-معرفتی؛ احساسی-عاطفی-هیجانی؛ ارادی) دسته‌بندی کرد.

اما نظرات درباره اینکه علت اقبال یا ادبار انسانها به نهاد اخلاق چیست؟ ابتدا نظریاتی را بررسی می‌کنیم که علت را در ساحت عقیدتی-معرفتی انسان جستجو می‌کنند.

۱. نظریه اول از آن سقراط است. سقراط می‌گفت علت اینکه کسانی اخلاقی زندگی می‌کنند این است معرفت اخلاقی دارند و کسانی که اخلاقی زندگی نمی‌کنند از آنرو است که معرفت اخلاقی ندارند.

این نظریه با نظریه سقراط درباره سبب ایجاد نهاد اخلاق سازگار است. همچنین نظریه‌ای تبیینگر است، زیرا هم دلیل عاملان به اخلاق را تبیین می‌کند و هم دلیل غیرعاملان به اخلاق را. دیگر اینکه این نظریه مربوط به ساحت عقیدتی-معرفتی است و معتقد است که شکافی بین معرفت و عمل اخلاقی وجود ندارد.

این نظریه چند پیش فرض مهم دارد: یکی اینکه می‌گوید همانطور که در زمینه‌های مختلف علوم فلسفی و منطقی و ریاضی و علوم تجربی طبیعی (فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی) و علوم تجربی انسانی (روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست) و علوم تاریخی و علوم ادبی و هنری و علوم حقوقی (علی‌الادعا) و علوم عرفانی (علی‌الادعا) و علوم دینی

(علی‌الادعا) معرفت وجود دارد، ما معرفت اخلاقی هم داریم. پیش‌فرض دیگر این است که معرفت اخلاقی از آن دست معارفی است که ممکن است کسی آن را داشته باشد و کسی آن را نداشته باشد. پیش‌فرض سوم این است که معرفت اخلاقی قابل انتقال است. گیلبر رایل می‌گفت ما دو نوع معرفت داریم: یکی «معرفت به اینکه» (knowing that) و یکی هم «معرفت به چگونگی» (knowing how)، مثل یاد دادن شنا و چگونگی شنا کردن، که اولی قابل انتقال است و دومی خیر. از این رو رایل به اولی می‌گفت معرفت و به دومی می‌گفت مهارت (این نظریه چون خیلی اهمیت دارد توضیح بیشترش را برای جلسات مستقلاً می‌گذارم).

۲. نظریه دوم می‌گوید کسانی که اخلاقی عمل نمی‌کنند دو چیز می‌دانند که آنها که اخلاقی عمل نمی‌کنند از آن بی‌خبرند: یکی اینکه می‌دانند که تا همه انسانها اخلاقی عمل نکنند آثار و نتایج مطلوب اخلاقی زیستن به بار نمی‌آید؛ دیگر اینکه می‌دانند که همه انسانها اخلاقی عمل نمی‌کنند، پس نتیجه این می‌شود که از اخلاقی زیستن اثری حاصل نمی‌شود.

به نظر من هر دو مطلب غلط است، اما به هر حال مطالب مهمی هستند که باید به آنها پرداخت. امور زندگی ما برای اینکه آثار و نتایج در پی داشته باشند خیلی متفاوتند: بعضی تنها به ما بستگی دارد، بعضی به ما و به یک نفر دیگر، بعضی به ما و چند نفر دیگر و بعضی به دیگران فقط. حالا آیا اخلاقی زیستن هم مثل مواردی است که مرتب شدن آثار و نتایجش به دیگران بستگی دارد یا نه؟ این نظریه می‌گوید آثار و نتایج اخلاقی زیستن مترتب بر دیگران است. اما پیش‌فرض اول مورد مناقشه واقع شده است و گفته‌اند اینطور نیست که آثار و نتایج اخلاقی زیستن مرتب بر دیگران باشد، اما چطور؟ چند جواب داده‌اند. جواب اول این است که اخلاقی زیستن آرامش و شادی درونی و رضایت باطن می‌آورد، هر چند دیگران به آن عمل نکنند، یعنی میان رعایت قواعد اخلاقی و حصول نتایج روانشناختی تناظر یک به یک وجود دارد.

اما آیا این جواب درست است؟ یعنی آیا عمل به قواعد اخلاقی لزوماً آرامش و شادی و رضایت درونی در پی دارند؟ ممکن است بگویید همینکه دستگامهای دروغ‌سنج وجود دارد نشان می‌دهد که مثلاً دروغ گفتن اضطراب می‌آورد. اما در این دو اشکال هست، یکی اینکه آیا راست گفتن آرامش می‌آورد یا اینکه می‌دانستیم باید راست بگوییم و راست گفتیم آرامش می‌آورد؟ همانطور که دوست داشته شدن به تنهایی کسی را شاد نمی‌کند، بلکه باخبر شدن از این دوست داشته شدن است که انسان را شاد می‌کند؛ بنابراین، شادی نتیجه دوست داشته شدن نیست. تمام واقعیتها را از این حیث می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: واقعیتهایی که اثرگذاری آنها به خودشان وابسته است و واقعیتهایی که اثرگذاری آنها به باور به آنها وابسته است.

اشکال دومی هم به رد پیش فرض اول نظریه دوم شده است و آن اینکه نتایج آزمایشگاهی تناظر یک به یک میان عمل اخلاقی و حصول نتیجه مطلوب را تأیید نمی کنند. از قول توماس آکوئینی نقل شده است که تصور نکنید که درون قدیسان آرام و قرار برقرار است (تامس مرتون عارف معاصر آمریکایی هم این سخن را تأیید می کند)، بلکه قدیس کسی است که علی رغم ناشادی و ناآرامی و عدم رضایت باطن تن به اخلاقی زیستن داده است، این سخن عارفان در بررسی آزمایشگاهی محل توجه است چون آنها در واقع سوژه تحقیقات هستند. از آن طرف در واقع دروغ اول اضطراب می آورد اما وقتی این دروغها زیاد شد انسان کم کم به کار نادرست اخلاقی خوگر می شود و دیگر دچار اضطراب و عذاب وجدان نمی شود. پس ظاهراً نمی توان در این باب به استلزام معتقد شد، لاقلاً به لحاظ آزمایشگاهی و آماری روانشناسان اخلاق آن را تأیید نمی کنند.

اما مقدمه دوم نظریه دوم این بود که ما می دانیم که انسانها اخلاقی زندگی نمی کنند، و در واقع همان مقدمه اول را دلیل مقدمه دوم می دانند، یعنی خود اینکه می دانم تا همه انسانها اخلاقی عمل نکنند آثار و نتایج مطلوب اخلاقی زیستن به بار نمی آید باعث می شود که اخلاقی زندگی نکنم و اخلاقی زیستن من باعث می شود که دیگری هم اخلاقی زندگی نکند و همین طور مثل تالار آینه. اما دلیل دیگر بر مقدمه دوم این است که در انسانها خواستهای قوی تری از اخلاقی زیستن هست. مثلاً وقتی افلاطون می گفت عمیق ترین خواستهای انسان عبارت است از حقیقت، خیر و جمال هیچ تضمینی نیست که هر سه خواسته من را به یک سو برانند و نیز تضمینی نیست که وقتی این سه با هم تعارض یافتند حتماً یک بر دیگری غلبه پیدا کند، پس نتیجه این می شود که مثلاً در عین اینکه حقیقت را دوست داریم جمال را بیشتر ترجیح دهیم.

به نظر من پیش فرض دوم این قول کاملاً قابل قبول است، یعنی همه انسانها در طول عمرشان اخلاقی زندگی نمی کنند (به لحاظ منطقی هم یک سالبه جزئیه موجه کلیه را از کلیت می اندازد)؛ هر چند اخلاقی بودن ذومراتب است، اما به هر حال در آفاق و انفس می توان دید که همه انسانها اخلاقی زندگی نمی کنند.

اما پیش فرض اول را که می گفت آثار و نتایج اخلاقی زیستن وقتی پیش می آید که همه اخلاقی عمل کنند نمی توان به قاطعیت رد کرد، ولی لاقلاً قرائن و شواهد به سودش بیش از نقیضش هست، پس هیچ بعید نیست که کسانی به این دلیل اخلاقی زندگی نکنند (بعداً به مناسبت بحث «خود اخلاقی» خواهم گفت که از منظر دیگری می توان به این پرداخت که از آن منظر این قول چندان قابل دفاع نیست. خواهم گفت که روانشناسان، مخصوصاً آنها که در جنبش چهارم فعالیت می کنند می گویند ما وجودمان را در یک قسمت (social self) منحصر کرده ایم و اخلاقی زیستن را به سود آن نمی دانیم، ولی اگر خود (ego) خویش را وسیعتر در نظر بگیریم (moral self) می بینم که آثار و نتایج اخلاقی زیستن را، ولو دیگران اخلاقی زندگی نکنند، دریافت خواهیم کرد).

۳. نظر سوم باز به ساحت عقیده و معرفت مربوط می‌شود و می‌گوید رمز اینکه کسانی اخلاقی نمی‌زیند این است که با یک تجزیه و تحلیل روانشناسانه و در عین حال جامعه‌شناسانه پی برده‌اند که اخلاقی زیستن به سود اقویاست و نه به سود ضعفا، یعنی اخلاقی زیستن قدرت را هرچه بیشتر در دست اقویا نگه می‌دارد و ضعفا را از آن دور می‌سازد. به عبارت دیگر کسی با دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که نباید به اخلاقی زیستن روی آورد: یکی اینکه اخلاقی زیستن من حیث المجموع به سود اقویاست و دیگر اینکه خودش از ضعفاست. کسانی که به تعبیر سارتر به نظریه دستهای آلوده در سیاست معتقدند پیش فرضشان همین است، یعنی معتقدند که در عالم سیاست باید با اخلاق وداع کرد و تمام اهتمام فرد باید حفظ قدرت داشته و کسب قدرت نداشته باشد و اخلاقی زیستن مانع این است، زیرا همواره قدرتمندتر از تو هم هست و تو اگر اخلاقی زندگی کنی و قدرت نداشته را کسب نکنی قدرت داشته را هم از دست می‌دهی، چون پایتختی از آن فرد قوی هستی. چرا که قدرتمند بودن یک امر نسبی است و هر دو کسی که کنار هم هستند بالاخره اخلاقی زیستن به سود فقط یکی از آنهاست (من در جای دیگری این رای را بررسی کرده و رد کرده‌ام).

به نظر می‌آید این رای به خصوص در سه دسته از افراد باعث می‌شود که اخلاقی نزنند: الف) کسانی که به کاستهای اجتماعی معترض‌اند همیشه در معرض این هستند که اخلاقی زیستن را کنار نهند، زیرا اخلاق را حافظ کاست می‌دانند (مثل هندوها)؛ ب) کسانی که به طبقات اجتماعی و اقتصادی معتقدند (مثل مارکسیستها)؛ ج) کسانی که به لحاظ عاطفی درد و رنجهای مردم خیلی برایشان مهم است و می‌بینند که رعایت قواعد اخلاقی به سود اقویایی است که بر مردم درد و رنج وارد می‌کنند، از این رو در عین اینکه عاطفی‌اند به لحاظ اجتماعی غیراخلاقی‌اند. این رای نتیجه طبیعی رای نیچه و فوکو است.

۴. رای دیگری که به نظر من رای مستقلی نیست (اما بعضی آن را رای مستقلی به حساب آورده‌اند) این است که اخلاقی نزیستن آدمها به این دلیل است که نمی‌دانند به کدامیک از نظامهای اخلاقی عمل کنند، پس هیچیک را عمل نمی‌کنند (مثل الاغ بوریدان از حکمای مدرسی - البته انسان تنها حیوان اعتبارساز است که می‌تواند واقعیتهای نهادی بر برابر واقعیتهای factual بسازد، یعنی می‌تواند یک وجه رجحانی جعل کند). به خصوص اینکه به سبب کثرت ارتباطات جمعی در دوران مدرن بسیار بیش از زمان گذشته به نظامهای اخلاقی آگاهی یافته‌ایم. در واقع یعنی اخلاقی نزیستن به سبب حیرت اخلاقی است. مقدمات این رای را به این صورت می‌توان دسته‌بندی کرد: الف) بیش از آنچه پیش از این می‌دانستیم از نظامهای اخلاقی اطلاع یافته‌ایم؛ ب) می‌بینیم در همه این نظامهای اخلاقی انسانها بافضیلتی پدید آمده‌اند؛ ج) هیچیک از این نظامها متروک نمی‌شوند؛ د) معیاری برای ترجیح یکی بر دیگری نداریم. در نتیجه دچار نسبییت اخلاقی و در اثر آن دچار حیرت اخلاقی می‌شویم و نمی‌توانیم دست به عمل زنیم.

به نظر من این قول غیرقابل دفاع است. سه مقدمه اول را قبول دارم و قبول دارم که این امور در اذهان ناپخته‌ای به نوعی نسبییت اخلاقی می‌انجامد، اما لزوماً اینطور نیست (این را بعداً توضیح خواهم داد). دیگر اینکه این دیدگاه وقتی درست بود که هیچ چیز مشترکی میان نظامهای اخلاقی وجود نداشته باشد، اما به نظر من میان نظامهای اخلاقی وجوه

اشتراک، بلکه وجوه وحدت و بلکه وجوه عینیت وجود دارد. این وجوه اشتراک احصاء شده است و بهترینش هم قاعده زرین است، که اگر به آن عمل شود چندان چیزی هم برای اخلاقی زیستن نمی ماند.^۱ قاعده زرین هم به تقریرهای مختلفش این است که «چنان با دیگران رفتار نکن که دوست نداری با تو رفتار کنند» یا «چنان با دیگران رفتار کن که دوست داری با تو رفتار کنند» (بعضی فقط اولی را گفته اند و بعضی فقط دومی را و بعضی هم هر دو را گفته اند). اینجاست که به مفهوم جدیدی می رسیم به عنوان اخلاق صوری (formal ethics)، که این نظر از آن غافل است و هرچند این مفهوم به فلسفه اخلاق مربوط می شود نه به روانشناسی اخلاق، اما به سبب اهمیتش آن را در اینجا مطرح می کنم. به نظر من هر کس به اخلاق صوری معتقد باشد اولاً از نسبت انگاری اخلاقی می رهد؛ ثانیاً معیاری برای رجحان نظامهای اخلاقی می یابد؛ و ثالثاً تقریباً هیچگاه به حیرت اخلاقی دچار نمی شود.^۲

همانطور که در منطق صوری گفته می شود که ماده و محتوای سخن شما هر چه باشد، اگر یکسری قواعد در صورت سخن خود رعایت نکنید قدم از قدم نمی توانید بردارید و بنابراین این قواعد شرط لازم (و نه کافی) صحت سخنان شماست، در ربع آخر قرن بیستم گنسلر، فیلسوف انگلیسی، گفت همین سخن را در باب اخلاق هم می توان گفت. یعنی هر نظام اخلاقی ای که می خواهید قبول کنید باید به شرط رعایت این قواعد باشد، هر چند اینها شرط لازم صحت نظام اخلاقی اند نه شرط کافی. گنسلر معتقد بود که سخن وی در آرای کانت و بعدها در آرای هر، فیلسوف اخلاق انگلیسی قرن بیستم، ریشه دارد و از آنها الهام گرفته است. گنسلر تعداد این قواعد را در کتابش با عنوان اخلاق صوری نه قاعده دانسته است، اما من در مقدمه ترجمه فارسی آن نوشته ام که اینها را به پنج قاعده می توان تقلیل داد. یکی از این نه قاعده قاعده زرین است^۳، قاعده دیگر این است که هر نظام اخلاقی ای باید کاری را توجیه کند که قابل تعمیم باشد، قاعده سوم این است که به آنچه توجیه می کنی عمل کن والا معتبر نخواهد بود و همینطور مابقی قواعد. به نظرم اصل ایده اخلاق صوری کاملاً قابل دفاع است و گنسلر نکته بسیار بدیعی در فلسفه اخلاق پدید آورده است و بنابراین این نظریه چهارم قابل دفاع نیست، بگذریم از اینکه تجربه نشان می دهد که انصافاً هیچ انسانی نیست که واقعاً دچار این مشکل شده باشد، اما متأسفانه کسانی - به نظر من به جهات دیگری - می خواهند نشان دهند که دچار حیرت اخلاقی اند.

^۱ از این جهت می گویم چیز چندان دیگری نمی ماند که این قاعده به ارتباط انسانها با انسانها مربوط می شود، اما شامل ارتباط انسان با خود، طبیعت و خدا نمی شود، اما چون اعظم موارد اخلاقی در ارتباط انسان با انسانهاست، چیز چندان دیگری نمی ماند.

^۲ اساساً زندگی اخلاقی هم فی نفسه حیرتزا است و هم هر چه مناسباتهای اجتماعی پیچیده تر می شود حیرت زایی آن بیشتر می شود. حیرت اخلاقی در سه جا پیش می آید: یکی در ترجیح نظامهای اخلاقی (که من این را نپذیرفتم)؛ دیگری وقتی بین دو عمل خوب یا بد متحیر می شویم که کدامیک در سلسله مراتب خوبها و بدها بالاترند (این اصلاً محل انکار من نیست) و حل این به عهده فلسفه اخلاق است؛ و سوم وقتی که خوب یا بد بودن عملی را می دانیم اما نمی دانیم که آیا این عمل خاص از مصادیق آن هست یا نه؛ بزرگترین خدمتی که روانشناسی اخلاق می کند در همینجاست.

^۳ س: قاعده زرین چگونه با تفاوتی ساختارهای روانی انسانها سازگار است؟ مثلاً من می پسندم که کسی من را آزار ندهد، اما یک مازوخیست خواستار آزار دیدن است. ج: روانشناسان به این سؤال دو پاسخ داده اند، یکی اینکه مقتضای اخلاقی زیستن این نیست که خواستهای دیگران را برآورده کنیم، بلکه این است که درد و رنج ایجاد نکنیم؛ دیگر اینکه در همه شاخه های علوم انسانی، از جمله اخلاق، مباحث را با توجه به انسانهای نرمال مطرح می کنند و نه در جهت (فوق یا دون) انسانهای آنرمال.

۵. نظریه پنجم می گوید علت اینکه مردم به اخلاق اقبال نمی کنند این است که از آثار و نتایج مثبت اخلاقی زیستن برای شخص خودشان بی خبرند و طبعاً کسانی هم که اخلاقی زندگی می کنند از این مطلب باخبرند. کسان بسیاری در طول تاریخ به این رای معتقد بودند، مخصوصاً بسیاری از علمای قدیم اسلامی، مسیحی و یهودی که برای تشویق به اخلاقی زیستن به این موارد اشاره می کنند؛ همه سیرالملوکها و نصیحهالملوکها همین طور بودند که به پادشاهان نصیحت می کردند که اخلاق را رعایت کنند تا مثلاً رعایا علیه آنها نشورند، این اخلاق مصلحت‌اندیشانه است^۱؛ اخلاق مصلحت‌اندیشانه می گوید اگر تو در پی سود و منفعت شخص خودت هستی باید اخلاقی زندگی کنی.

من قبلاً درباره اینکه آیا واقعاً این پیش فرض درست است که اخلاقی زیستن برای خود ما سود دارد صحبت کرده بودم و گفته بودم طبق بعضی از تلقیها که از خود (ego/self) خویش داریم (و آن را به معنای وسیعتری در نظر می گیریم) اخلاقی زیستن برای خود ما سود دارد و طبق بعضی از تلقیهای دیگر خیر (در آینده در باره این خود اخلاقی بیشتر صحبت خواهم کرد).

پیش فرض دیگر این نظریه این است که سود اخلاقی زیستن روانشناختی نیست، جامعه‌شناختی یا اخروی است، والا بی خبری از سود معنا نداشت. تصور کنید کسی می گوید که اخلاقی زیستن محبوبیت در میان مردم می آورد و کسی می گوید اخلاقی زیستن باعث آرامش درونی می شود؛ فرق این دو نظریه این است که کسی ممکن است از سود رای اول بی خبر باشد، چون محبوبیت در ظرف زندگی اجتماعی معنا دارد، اما از سود رای دوم ممکن نیست بی خبر باشد، زیرا امری درونی است. کسانی هم که سود اخلاقی زیستن را در آخرت می دانند هم می توانند این سخن را بگویند. به نظر می آید پذیرش پیش فرض دوم مشکل باشد (پیش فرض اول را کم و بیش بسته به تصویری که از خود خویش داریم می شود پذیرفت).

۶. نظریه دیگر می گوید علت اینکه کسانی اخلاقی زندگی نمی کنند این است که تخیل ندارند یا تخیلشان ضعیف است، زیرا وقتی کسی عملی انجام می دهد بالأخره کسانی تحت تأثیر آن قرار می گیرند، اما چون خودش را جای دیگران قرار نمی دهد از این تأثیر بی خبر است، مخصوصاً وقتی فاصله او به لحاظ سن، تعلیم و تربیت، محیط، امور وراثتی، تجارب ذهنی و سنخ روانی بسیار باشد. این بی خبری را با وسعت بخشیدن به تخیل خود می توان جبران کرد، یعنی بتوانیم خود را جای دیگران تصور کنیم و در پوست آنها برویم، والا فقط می توانم دنیای کسانی را تصور کنم که از لحاظ سن، تعلیم و تربیت، محیط، امور وراثتی، تجارب ذهنی و سنخ روانی خیلی شبیه من باشند.

^۱ در جای دیگری گفته‌ام که کتابهایی اخلاقی‌ای که در ادیان غربی (یا ابراهیمی) نوشته شده‌اند را به چهار دسته می توان تقسیم کرد: یک دسته آنها که نظامهای اخلاقی فلسفی را توصیه می کنند، دسته دیگر آنها که نظامهای اخلاقی عرفانی را توصیه می کنند، دسته دیگر که نظامهای اخلاقی نقلی و تبدیلی را توصیه می کنند و دسته آخر آنها که نظامهای اخلاقی مصلحت‌اندیشانه را توصیه می کنند.

این قول دو پیش‌فرض مهم دارد: یک پیش‌فرض در ساحت علم و معرفت است و آن این است که تنها راهی که بتوانیم بدانیم آثار و نتایج اعمال ما بر روی دیگران چیست این است که تخیل خود را قوی کنیم، چون واقعاً یک کار واحد بر روی دیگران اثرات کاملاً متفاوت می‌گذارد، چون به عوامل خیلی توبرتو و پیچیده‌ای بستگی دارد. این پیش‌فرض محل مناقشه است به خاطر اینکه در علوم رفتاری اکثر آثار و نتایج اعمال آدمی بر دیگران را مورد بحث قرار داده‌اند و گفته‌اند درست است که شخصیتها و منش آدمیان خیلی با هم متفاوت است، ولی یک قدر مشترکی را ما می‌بینیم که مثلاً وقتی انسانها احساس فریب‌خوردگی می‌کنند چه حالی پیدا می‌کنند، هیچ انسانی نیست که دچار درد و رنج نشود.^۱ بنابراین، به نظر می‌آید تنها راهی که بفهمیم نتایج اعمال ما بر دیگران چیست وسعت بخشیدن به تخیل نیست، از علوم رفتاری هم می‌توان به این منظور کمک گرفت.

پیش‌فرض دومش در ساحت میل است و آن این است که ما واقعاً نیکخواه همه آدمیان هستیم، چون اگر آثار و نتایج منفی عملمان بر دیگران را می‌دانستیم هیچوقت آن اعمال را مرتکب نمی‌شدیم. در این پیش‌فرض هم کسانی مثل هابز مناقشه کرده‌اند و گفته‌اند ما اصلاً میل نیکخواهی نداریم، بلکه برعکس انسان گرگ انسان است. من نمی‌خواهم قول هابز را تأیید کنم اما می‌گویم کسی که پیش‌فرضی خلاف پیش‌فرض هابز دارد باید بتواند آن را اثبات کند. در این باب در تاریخ فلسفه سه نظر وجود داشت:^۲ ژان ژاک روسو، هابز و لاک سه فیلسوفی بودند که نماینده سه طرز تفکر مختلف بودند؛ روسو معتقد بود که هر انسانی به صورت سرشتی فقط نیکخواه انسانهای دیگر است و اگر می‌بینیم که انسانها اینقدر به یکدیگر ظلم می‌کنند به سبب فساد قوانین است و اگر آنارشیسم سیاسی وجود می‌داشت، یعنی بی‌سروری بود و آقابالاسری نداشتیم که قوانینی را وضع کند و آن را در شبکه مناسبات اجتماعی تسری دهد و اگر ما را به حال خودمان می‌گذاشتند (نه اینکه هرج و مرج باشد) همه به همه نیکی می‌کردیم. هابز درست خلاف این نظر را داشت و می‌گفت اتفاقاً اگر انسان را به حال خودش وابگذارند گرگ انسان است و اگر می‌بینیم کسانی نسبت به دیگران گرگی نمی‌کنند به سبب قوانین است که نمی‌گذارند این گرگ بالقوه گرگ بالفعل شود. تلقی جان لاک این بود که انسان لوح نانوخته است و اگر او را به خودش وانهم نه نیکخواه دیگران است و نه بدخواه آنها، و بعد بسته به اینکه در چه نوع مناسبات اجتماعی قرار بگیریم به یکی از این دو سو رانده می‌شویم. در واقع این نظریه دو رقیب دارد: یکی هابز و دیگری لاک، که باید بتواند با سخن این دو مخالفت کند (در جلسات بعدی به این خواهیم پرداخت که آیا انسانها واقعاً نیکخواه هم هستند یا خیر).

^۱ بعضی از روانشناسان گفته‌اند که بزرگترین درد و رنجی که عاید آدمیان می‌شود وقتی است که احساس می‌کنند فریب خورده‌اند و من در یک مقاله‌ای چند سال پیش این حرف را تأیید کرده بودم.

^۲ تا قبل از اواخر قرن نوزدهم روانشناسی جنبه تجربی نداشت و جنبه نظری و فلسفی داشت، در اواخر قرن نوزدهم است که با تلاشهای ویلیام جیمز روانشناسی جنبه تجربی پیدا کرد، بنابراین تا قبل از جیمز روانشناسان را باید در میان فلاسفه جستجو کنید، منتها روانشناسان فلسفی‌اند نه تجربی.

با اینکه هر دو پیش فرض این نظریه محل مناقشه است، اما در عین حال به این نظریه در اخلاق باید بسیار محل توجه قرار گیرد، چون درست است که تنها راه باخیر شدن از آثار و نتایج اعمال ما بر دیگران فقط تخیل نیست، اما تخیل مهم ترین راه در این جهت است، چون وقتی با شما در کنش و واکنش هستیم با شما به عنوان یک انسان خاص در کنش و واکنش هستیم و در این صورت تا شخصیت و منش شما را خوب درنیابیم نه عمق لذتی که اعمال من در شما پدید می آورند را خواهیم فهمید و نه عمق درد و رنجی که حاصل می کنند؛ قواعد کلی که در علوم رفتاری گفته می شود لازم هستند ولی کافی نیستند، چون عمق درد و رنج و لذتی که حاصل دیگران می شود را نمی توانیم از این راه بفهمیم.

اولین بار سیمون وی به این نکته توجه پیدا کرد و در آثار خودش به این التفات پیدا کرد که علت اینکه ما اخلاقی زندگی نمی کنیم این است که قدرت تخیل قوی نداریم و نمی توانیم خود را جای دیگران بگذاریم. او می گفت به هر کس که برخورد می کنید توجه (attention) کنید تا بتوانید شخصیت و منش او را بشناسید و وقتی شناختید هر وقت با او سروکار پیدا کردید خودتان را جای او بگذارید، پس مقدمه اول توجه پیدا کردن برای شناخت دیگران است. البته سیمون وی علت عمده اخلاقی نزیستن ما را این می دانست. بعدها آیریس مرداک این ایده را از سیمون وی گرفت و پرورد به خصوص در دو کتابش به آن پرداخت: در سیطره خیر و مخصوصاً در مجموعه سخنرانیهای گیفوردش به نام نیاز اخلاق به مابعدالطبیعه. و بعد از او به واسطه سلسله حوادثی که در جنگ جهانی پیش آمد خانم هانا آرنت این سخن وی و مرداک را به لحاظ تجربی تأیید کرد، چون وقتی که آیشمان، یکی از بزرگ ترین جنایتکاران جنگی در آلمان هیتلری که طبق اعترافات خودش ششصد هزار یهودی را سوزانده بود، را در اورشلیم محاکمه می کردند ایشان از طرف چند روزنامه و مطبوعات به عنوان خبرنگار به آنجا رفته بود. در طی محاکمات فهمید که آیشمان یک آدم خیلی باادب، وفادار به همسر و فرزندان و خیلی راستگو و صریح الهجه و خجالتی و بسیار مبادی آداب بود، و برایش سؤال پیش آمد که چنین آدمی چگونه می تواند این همه انسان را بسوزاند. بعد با گروهی از روانشناسان اجتماعی گفتگو کرد و تحقیقات وسیعی کرد و فهمید که او قدرت تخیل او به کم ترین حدی است که در تاریخ گزارش شده است و نمی تواند خودش را جای دیگران بگذارد. وی کتابی در این باره نوشت با عنوان محاکمه در اورشلیم و عنوان فرعی کتاب را پیش پا افتادگی شر گذاشت، به این دلیل که معتقد بود که شر چیزی نیست که جای عجیب و قریبی باشد، جلوی پایتان است، کافی است تخیلتان را گسترش دهید. بعد از آموزه های این سه بزرگوار توجه کسانی که در روانشناسی اخلاق کار می کردند به نقش تخیل در زندگی اخلاقی جلب شد. من البته این نقش را می پذیرم، اما نه به عنوان تنها راه، بلکه به عنوان مهم ترین راه برای اخلاقی زیستن. از این لحاظ بود که آیریس مرداک یکی از بزرگ ترین خدمت هایی که به اخلاق می توان کرد را از راه بسط هنر و ادبیات می دانست، چون اینها قدرت تخیل انسان افزایش می دهند و از این روست که نظام های توتالیتیر جلوی اشاعه هنر و به خصوص ادبیات را می گیرند، چون اینها قدرت تخیل انسانها را گسترش می دهند و آنها با همه دیگر شهروندان همدمی و همدردی کنید و این موجب انسجام اجتماعی می شود که برای قدرتهای توتالیتیر خطرناک است.

همینجا یک نکته را بگوییم و آن اینکه تخیل با توهم فرق می‌کند و جالب این است که وقتی سیمون وی می‌گفت بزرگ‌ترین مزاحم اخلاقی زیستن توهم است بعد از او مرداک این را افزود که بزرگ‌ترین یار و مددکار اخلاقی زیستن قدرت تخیل است، ادبیات تخیل انسان را قوی می‌کند نه توهم او را. مرز میان تخیل و توهم، مرز میان تصور و تصدیق (به معنای منطقی‌اش) است، مثلاً اگر یک مرد تصور از زن بودن کرد تخیل دارد، اما اگر تصدیق کرد که زن است توهم دارد از این رو کسانی که دچار اسکیزوفرنی هستند دچار توهم‌اند؛ در تصور حکم نیست اما در تصدیق حکم هست. برای اخلاقی زیستن نیاز نداریم که تصدیق کنیم غیر خودمان هستیم، بلکه محتاج تصور این هستیم که خودمان را جای غیر بگذاریم.

آیریس مرداک می‌گفت علت اینکه ما اخلاقی زندگی نمی‌کنیم این است که دو توهم داریم: یکی توهم اینکه فکر می‌کنیم تافته جدابافته‌ای هستیم و به تعبیر مرداک فکر می‌کنیم که فقط به لحاظ زیست‌شناختی مثل دیگران هستیم، با اینکه هیچکس تافته جدابافته نیست، از این رو مثلاً می‌گوییم تو حق نداری به من دروغ بگویی اما اگر من دروغ بگویم اشکالی ندارد، این توهم است چون خلاف واقعیت است و همه به لحاظ زیست‌شناختی، ذهنی، روانی و حقوق و تکالیف و شأن در شبکه مناسبات اجتماعی مثل هم هستیم و تا این برابری جویی را نپذیریم اخلاقی زندگی نخواهیم کرد. توهم دیگر این است که فرد گمان می‌کند آثار و نتایج افعال بر دیگران با آثار و نتایج آنها بر خودش فرق می‌کند و از این نظر اخلاقی زندگی نمی‌کند، یعنی می‌فهمد که اگر کاری که او با دیگران کرد دیگران با او کنند برایش درد و رنج می‌آورد، ولی فکر می‌کند کاری که او با دیگران می‌کند برایشان درد و رنج نمی‌آورد. اینها شوخی نیست شما اطراف خودتان را نگاه کنید فراوان از این چیزها می‌بینید

۷. تا اینجا اقوالی را نقل می‌کردم که مشکل اخلاقی زیستن را در ساحت معرفتی-عقیدتی می‌دیدند، اما کسانی می‌گویند آنها که اخلاقی زندگی نمی‌کنند مشکل احساسی-عاطفی-هیجانی دارند و نظریه‌های ناظر به این ساحت آدمی طرح کرده‌اند، یکی از این نظریات این است که ساختار روانی آدمیان این طور است که از تبعیت از قاعده رنج می‌برند و دوست دارند که رفتارشان تابع قاعده نباشد و اخلاق از آنها می‌خواهد که از قاعده تبعیت کنند. حال اگر کسی پرسد پس چرا از قواعد حقوقی (قانون) و قواعد مربوط به آداب و رسوم و قواعد مربوط به عرف و عادت تبعیت می‌کنید؟ می‌گویند چون چاره‌ای نداریم، اگر از اینها تبعیت نکنیم نظام پاداشی و کیفری جامعه ما را کیفر می‌دهد،^۱ حال به انحاء مختلف. پس لااقل می‌توانیم که از قاعده‌های اخلاقی تبعیت نکنیم.

اولین اشکالی که در این نظریه هست همان است که در مقدمه بحث گفتم و آن این است که این نظریه فقط اخلاقی زیستن را می‌تواند توجیه کند، اما نمی‌تواند توجیه کند که چرا بعضی انسانها اخلاقی زندگی می‌کنند و چون

^۱ عالمان علوم اجتماعی می‌گویند نظام پاداشی-کیفری جامعه به ترتیب از سه نیرو استفاده می‌کند: نیروهای باورآنانده (نشان دادن ضرورت یا مفید بودن چیزی از راه استدلال)، نیروهای انگیزاننده (ایجاد زمینه‌هایی برای ترغیب و تشویق) و نیروهای وادارنده (پلیس و قوه قضائیه). در جامعه سالم این سه به ترتیب وارد کار می‌شوند، اما در جامعه ناسالم فقط نیروهای وادارنده وارد می‌شوند و بعد هم اندکی نیروهای انگیزاننده.

اخلاقی زیستن امری ذومراتب است، پس حتی ما که اخلاقی زندگی نمی‌کنیم هم جاهایی اخلاقی زندگی می‌کنیم و این نظریه نمی‌تواند این موارد را توجیه کند.

اشکال دوم این است که آیا نمی‌توان به همان دلیل که قواعد حقوقی و قواعد مربوط به آداب و رسوم و قواعد مربوط به عرف و عادات را تبعیت می‌کنیم از قواعد اخلاقی هم تبعیت کنیم، یعنی در مورد اخلاق هم نظام پاداشی و کیفری جامعه عکس‌العمل نشان می‌دهد و اگر از قواعد اخلاقی هم تبعیت نکنیم، ولو با شدت و ضعف دیگری (البته به شدت قانون نیست، اما به شدت عرف و عادات و آداب و رسوم هست)، آثار و نتایج منفی آنها شامل ما می‌شود. در واقع این نظریه توجیهی برای اخلاقی زیستن بیان می‌کند که در هر چهار دسته از قواعد جاری است اما دو حکم می‌کند و در واقع دچار مغالطه یک بام و دو هوا شده است. همچنین به نظر نمی‌آید که شواهد و قرائن به سود این باشند که انسان اساساً از تبعیت از قاعده دچار درد و رنج شود.

اما حالا واقعاً چرا از آداب و رسوم بیش از اخلاق تبعیت می‌کنیم؟ جواب به این سؤال پیچیده است، اما هرچه باشد به هر حال نشان می‌دهد که این قول نباید خیلی هم محل تعجب باشد، چراکه اصل این واقعیت قابل انکار نیست که برای ما آداب و رسوم و عرف و عادات الزام‌آورترند تا اخلاق. من خودم جواب این سؤال را نمی‌دانم، ولی روانشناسان اجتماعی درباره آن خیلی کار کرده‌اند، هرچند به جواب قاطعی نرسیده‌اند.

اما نظریاتی هم هست که علل اقبال یا ادبار به اخلاق را مربوط به ساحت خواست و اراده می‌دانند، در اینجا دو تا از پیرفردارترین آنها را نقل می‌کنم:

۸. انسان چنان است که اگر به خود رها شود فقط در پی مطلوبهای اجتماعی فردی می‌رود، که اخلاق نه تنها در رسیدن به آنها انسان را کمک نمی‌کند، بلکه او را از آنها دور می‌کند.

این نظریه دو مقدمه دارد: الف) مطلوبهای انسان را به دو دسته بزرگ مطلوبهای جامعه‌شناختی یا به تعبیر دقیقتر اجتماعی و مطلوبهای روانشناختی یا به تعبیر دقیقتر فردی می‌توان تقسیم کرد. اصل این تقسیم‌بندی قابل دفاع و مورد وفاق است، اما در تعیین مصادیقش اختلاف هست. مطلوبهای فردی مطلوبهای هستند که اگر انسان تنهای تنها هم زندگی می‌کرد خواستار آنها بود، مثل شادی، آرامش، امید، رضایت باطن و زندگی ارزشمند. مطلوبهای اجتماعی مطلوبهایی هستند که تا انسان وارد اجتماع نشود پیش نمی‌آیند. خود مطلوبهای اجتماعی به دو دسته تقسیم می‌شوند: فردی و جمعی. مطلوبهای اجتماعی فردی مطلوبهایی هستند که انسان آنها را برای خودش می‌خواهد و عبارتند از ثروت، قدرت، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی، محبوبیت و علم. مطلوبهای جمعی آنهايي هستند که انسان آنها را برای فرد فرد جامعه می‌خواهد و عبارتند از نظم، امنیت، رفاه، عدالت و آزادی. حال این نظریه می‌گوید انسان فقط مطلوبهای اجتماعی فردی دارد و مابقی مطلوبها اصلاً مصادق ندارند (هرچند اصل تقسیم‌بندی درست است) و هرکس که می‌پندارد انسان خواستار آنهاست دچار توهم است.

ب) مقدمه دوم این است که اخلاقی زیستن نه تنها کمکی به این مطلوبهای اجتماعی فردی نمی‌کند، بلکه مانع دستیابی به آنهاست.

به این نظریه چند انتقاد وارد است: الف) این رأی اخلاقی زیستن را تبیین می‌کند، اما اخلاقی زیستن بعضی انسانها را تبیین نمی‌کند.

ب) پیش فرض مقدمه اول محل شک و شبهه و به نظر من محل انکار است. می‌توان گفت که در میان مطلوبها سلسله‌مراتب وجود دارد و هنگام تعارض یکی را باید فدای دیگری کرد، اما حتی آن مطلوبی که فدا می‌شود هم «مطلوب» بوده است، والا تعارض معنی ندارد. اینکه انسان بعضی مطلوبها را فدای بعضی دیگر می‌کند به این معنی نیست که آن مطلوب فدا شده مطلوب نبوده است، برای اثبات این مطلب تنها کافی است به خود رجوع کنیم.

ج) نمی‌توان به طور مطلق گفت که اخلاقی زیستن انسان را از مطلوبهای اجتماعی فردی دور می‌کند. به نظر من اینکه اخلاق انسان را از این مطلوبها دور کند یا نه به ساختار جامعه‌ای که انسان در آن زندگی می‌کند بستگی دارد، هرچند که در بیشتر جوامعی که تاریخ بشر به خود دیده است اخلاقی زیستن مانع این مطلوبها بوده است.

با این حال، این علت اخلاقی نزیستهای ما را تبیین می‌کند، یعنی در غالب مواردی که انسان اخلاقی نمی‌زید به هوای دستیابی به این مطلوبهای اجتماعی فردی بوده است. به خصوص اینکه وقتی انسان اخلاق پیشاعمل را رعایت نکند، برای دستیابی به همین مطلوبها اجتماعی فردی است که اخلاق پساعمل را زیر پا می‌گذارد.

اخلاقی زیستن را به دو حیث به دو بخش می‌توان تقسیم کرد، که یک تقسیم آن به بحث ما مربوط نمی‌شود^۱ و آن تقسیمی که به بحث ما مربوط است تقسیم اخلاق به اخلاق پیشاعمل، یعنی اخلاقی که وقتی هنوز انسان دست به عملی نزده است جاری است (که شامل چهار گزاره است: کاری را که می‌خواهی بکنی بکن، کاری را که می‌خواهی بکنی نکن، کاری را که نمی‌خواهی بکنی بکن و کاری را که می‌خواهی بکنی نکن) و دیگری اخلاق پساعمل که به پس از انجام یک عمل مربوط می‌شود، مثلاً می‌گوید حالا که یک کار نیکی را انجام دادی دیگر در پی ریا نباش و یا اگر به اخلاق پیشاعمل عمل نکردی و مثلاً دروغ گفتی، لاقلاً اخلاق پساعمل را رعایت کن و آن دروغ را انکار نکن. معمولاً به این اخلاق پساعمل خیلی بی‌توجهی می‌شود؛ مهم‌ترین قاعده اخلاق پساعمل هنگامی که به اخلاق پیشاعمل عمل نکردیم این است که منکر خطاهای خود نشویم. به نظرم ما در اخلاق پیشاعمل معذوریم، چون معصوم بودن در اختیار ما نیست، اما دیگر در اخلاق پساعمل معذور نیستیم.

۹. نظریه دیگری هم هست درباره تبیین علت روانشناختی اقبال یا ادبار به اخلاق که این هم به ساحت خواست و اراده مربوط می‌شود و می‌گوید اخلاقی زیستن با ساختار روانی انسان سازگار نیست.

مقدمه اول این رأی این است که ساختار روانی انسان چنان است که هم خواسته‌های کوتاه‌مدت دارد و هم خواسته‌های بلندمدت، اما هنگام تعارض این خواسته‌ها، خواسته‌های کوتاه‌مدت را ترجیح می‌دهد. مقدمه دوم آن این است که اخلاقی زیستن یعنی ترجیح خواسته‌های بلندمدت و بلکه بلندمدت‌ترین خواسته‌ها بر خواسته‌های کوتاه‌مدت. همه روانشناسانی که در روانشناسی نیازها کار می‌کنند قبول کرده‌اند که انسان هم خواسته‌ها و نیازهای کوتاه‌مدت دارد و هم خواسته‌ها و نیازهای بلندمدت^۲. و هرچند کوتاه‌مدت و بلندمدت مفاهیم اضافی و نسبی‌اند، اما معمولاً به خواسته‌های کوتاه‌مدت «خوشایندها» می‌گویند و به خواسته‌های بلندمدت «مصلحتها». بنابراین، این رأی می‌گوید که انسانها معمولاً خوشایندها را به مصلحتها ترجیح می‌دهند.

به این نظریه چند انتقاد وارد است: الف) این رأی اخلاقی نزیستن را تبیین می‌کند، اما اخلاقی زیستن بعضی انسانها را تبیین نمی‌کند؛ در زندگی انسانهای عادی هم گاه دیده می‌شود که مصلحتها بر خوشایندها ترجیح یافته‌اند، بگذریم از زندگی فرزندانگان و حکیمان که همیشه مصلحتها را بر خوشایندها ترجیح می‌دهند.

^۱ و آن تقسیم اخلاقی زیستن به اخلاقی زیستن پیشاقرارداد و اخلاقی زیستن پساقرارداد است. اقتضای اخلاق پیشاقرارداد این است که انسان هر قراردادی را نبندد و اقتضای اخلاق پساقرارداد این است که هر قراردادی که انسان بست باید به مقتضای آن عمل کند. اخلاق پیشاقرارداد اهمیت بیشتری دارد، ولی معمولاً توجه کمی به آن می‌شود.

^۲ هر چند میان خواسته (desire) و نیاز (need) اختلافی هست، اما در بحث ما مشکلی ایجاد نمی‌کند.

اما در اینجا سؤالی مطرح است و آن اینکه اگر انسان حب ذات دارد چرا همیشه جانب مصلحت را ننگه نمی‌دارد؟ به نظر می‌آید این امر سه دلیل مهم روانشناختی دارد: یکی به این سبب که خوشایند همیشه قطعی و یقینی است، اما مصلحت همیشه ظنی و احتمالی است (سبب مربوط به عالم)؛ دیگر به این سبب که انسان تنها حیوانی است که از مرگ خود آگاه است (سبب مربوط به انسان)؛ و سوم به این سبب که یقین نداریم که مصلحتی را که اکنون مصلحت می‌دانیم همچنان تا رسیدن به آن، مصلحت بدانیم، اما درباره خوشایند چنین چیزی نیست. این سبب از دو سبب دیگر خیلی مهمتر و عمیقتر است، اما کمتر به آن توجه می‌شود.

ب) نقد دیگر این است که چه دلیلی هست بر اینکه اخلاقی زیستن منافع بلندمدت انسان را تأمین می‌کند؟ ظاهراً تضمینی وجود ندارد و هیچ دلیل عقلی و تجربی‌ای به سود آن اقامه نشده است. بله اگر کسی معتقد باشد که (۱) زندگی پس از مرگ وجود دارد، (۲) خدای متشخص انسانوار که امر و نهی می‌کند وجود دارد، (۳) این خدا از انسان خواسته است که اخلاقی زندگی کند و (۴) خدا عادل است، آنگاه البته اخلاقی زیستن منافع بلندمدت انسان را تأمین می‌کند، اما اثبات این پیش‌فرضها ساده نیست.

در چهار جلسه دوم از دلایل روانشناختی ایجاد نهاد اخلاق صحبت کردیم و در چهار جلسه سوم از عوامل روانشناختی اقبال یا ادبار به اخلاق، اما تمام نظریاتی که مطرح شد از دو نکته مهم غفلت کرده‌اند و در سطح روین طرح شده‌اند و به نکته‌ای در عمق که مقدم بر اینهاست توجه نکرده‌اند، که اگر توجه می‌کردند همه این نظریات (مخصوصاً نظریات مربوط به اقبال یا ادبار به اخلاق) در پرتو جدیدی مطرح می‌شدند و نقات ضعف و قوتشان برجسته‌تر می‌شد. این نکته نزد روانشناسان تحت عنوان «انگیزش اخلاقی» مطرح است، که موضوع این چهار جلسه بعدی است. این بحث به روانشناسی دین و روانشناسی عرفان هم مربوط می‌شود.

در اینجا دو موضوع مطرح می‌شود: یکی خاستگاه انگیزش اخلاقی است و دیگری متعلق انگیزش اخلاقی. در بحث خاستگاه انگیزش اخلاقی از این بحث می‌شود که آیا باورهای انسان در اخلاقی زیستن یا اخلاقی نزیستن او مؤثرند یا میلهای او و یا اینکه نقش برابر دارند. در بحث متعلق انگیزش اخلاقی از این بحث می‌شود که حال خاستگاه انگیزش اخلاقی هر چه باشد، انگیزش انسان بیشتر به کدام سو گرایش دارد: به سوی اعمال خودگزینه یا به سوی اعمال دیگرگزینه؟ روانشناسان به خصوص از سال ۱۹۷۵ به این سو بیشترین فعالیتها را در باب خاستگاه و متعلق انگیزش اخلاقی کرده‌اند و به نظر بسیاری این بحث مهم‌ترین بحث روانشناسی اخلاق است. این بحث کاربرد عملی هم دارد و اگر کسی آن را خوب فهم کند به آسان‌ترین شکل می‌تواند زندگی اخلاقی خود را تمشیت کند.

خاستگاه انگیزش اخلاقی

ابتدا باید توجه کرد که اصلاً چگونه انسان دست به عمل^۱ می‌زند و برای دانستن این باید دانست که عمل / فعل چه هست. فعل غیر از انفعال است. فیلسوفان می‌گویند انسان در حال فعل اثرگذار است و جهان بیرون انسان اثرپذیر است و در حال انفعال جهان بیرون اثرگذار است و انسان اثرپذیر. اما خود فعل به دو قسم تقسیم می‌شود: جبری و ارادی: اگر در حال انجام دادن فعلی باشید که فقط همان یک فعل را می‌توانید انجام دهید آن فعل جبری است، مثل افتادن کسی از بلندی به زمین که نسبت به زمین فقط می‌تواند فاصله‌اش را کم کند. فعل ارادی سه قسم است: ۱) فعل ارادی اختیاری: فعلی ارادی‌ای که هیچ عاملی آن را محدود نکرده است؛ ۲) فعل اکراهی: فعل ارادی‌ای که یک عامل انسانی شقوق آن را محدود کرده باشد؛ ۳) فعل اضطراری: فعل ارادی‌ای که طبیعت شقوق آن را محدود کرده باشد. در این بحث با فعل ارادی سروکار داریم و حال می‌پرسیم چرا انسان دست به فعل ارادی می‌زند؟

در این باب نظریات مختلفی هست که نمی‌خواهم سیر تاریخی آن را بگویم و فقط آخرین نظریه مورد اتفاق فیلسوفان فعل را گزارش می‌کنم که تقریباً از نیمه دوم قرن بیستم به بعد همه آن را قبول دارند و تنها در جزئیاتش اختلاف دارند. این نظریه می-

^۱ معمولاً فیلسوفان از تعبیر فعل استفاده می‌کنند.

گوید انسان در درون خود سه ساحت دارد: ساحت عقیدتی-معرفتی^۱، ساحت احساسی-عاطفی-هیجانی^۲ و ساحت ارادی. این تقسیم‌بندی را اولین بار تنس (معاصر کانت) با بیانی کاملاً نظام‌مند و استدلالی به طور صریح بیان کرد، هرچند پیش از او نیز سابقه داشته است. تا پیش از این نظر ارسطو بر کل فلسفه سیطره داشت که تنها به ساحت اول و سوم معتقد بود و از این رو تمام علوم را که از آن به حکمت تعبیر می‌کرد به دو بخش نظری (مربوط به ساحت اول) و عملی (مربوط به ساحت سوم) تقسیم می‌کرد.

بعد این نظریه می‌گوید که انسان در هر آنی از ساحات هوشیاری در یکی از این چهار وضع زیر که همه به ساحت دوم مربوط می‌شود قرار دارد: (۱) یا با وضع لذت‌بخشی مواجه هست که می‌خواهد استمرار یابد؛ (۲) یا با وضع الم‌انگیزی مواجه هست که می‌خواهد انقطاع یابد؛ (۳) یا وضع لذت‌بخشی را تصور می‌کند که فاقد آن است؛ و (۴) یا وضع الم‌انگیزی را تصور می‌کند که فاقد آن است. در دو مورد اول وضع لذت‌بخش یا الم‌انگیز حضور دارند و در دو مورد دوم غایبند؛ انسان در وضع نخست و چهارم طالب استمرار است و در وضع دوم و سوم طالب حفظ غیاب؛ این حالات حاصل مواجهه ساحت دوم روان آدمی با عالم بیرون است.

حالا انسان برای تحقق میل خود باید به ساحت اول رو بیاورد، یعنی تحقق میل انسان محتاج شناختهایی از عالم بیرون است و بنابراین باید یک یا چند باور خود را به میان آورد و در اینجا وارد مرحله دوم می‌شود و وقتی باور با میل عجین شود اراده پدید می‌آید (ساحت سوم). پس اگر انسان دست به عمل می‌زند به این دلیل است که باور دارد و اینکه می‌تواند دست به عمل بزند به این دلیل است که میل دارد و مجموع باور و میل اراده را تشکیل می‌دهند و به اراده محقق شده می‌گویند فعل. به این نظریه می‌گویند نظریه میل‌باور^۳ در انگیزش عمل. بنابراین، اعمال انسان دو وجه مشترک دارند: یکی اینکه هم به میل نیاز دارند و هم به باور و دیگر اینکه همه اول به میل نیاز دارند و بعد به باور. اما اعمال از این لحاظ که اتکایشان بیشتر بر میل باشد یا بر باور باهم متفاوتند.

از این نظر اگر کسی کاری می‌کند که نمی‌خواهید بکند باید میل یا باور یا هم میل و هم باور او را تغییر دهید و اگر می‌خواهید به کارش ادامه دهد باید میل یا باور یا هم میل و هم باور او را نگه دارید. این نکته در تعلیم و تربیت خیلی مهم است. کار معلم و مربی همیشه این است که کاری کند که متعلم یا متربی کاری را که می‌کند همچنان بکند یا کاری را که نمی‌کند همچنان نکند، برای این کار باید در میل یا در باور و یا در هر دو تغییر ایجاد کند و بسته به اینکه از متعلم یا متربی می‌خواهد چه عملی را بکند یا نکند باید تمرکز خود را بر میل یا باور بگذارد. این به این دلیل است که بعضی میلها عام‌ترند و بعضی دیگر موضعی‌تر و همینطور در باب باورها. از این رو مهم‌ترین نکته به نظر من (و یکی از مهم‌ترین نکات به نظر بعضیها) در تعلیم و تربیت این است که بدانیم کدام میلها یا باورها عام‌اند و در همه هست و کدام موضعی‌اند.

^۱ که معمولاً فیلسوفان یونان و روم باستان و فلاسفه اسلامی به آن ساحت «ذهن» می‌گفتند، اما امروزه به چیز دیگری ذهن می‌گویند.

^۲ احساس عامتر از عواطف و عواطف عامتر از هیجانات است؛ این تفکیک سه گانه از ویلیام جیمز است.

^۳ همیشه میل‌باور می‌گویند و نه برعکس، تا بر تقدم میل بر باور اشاره کنند.

حال بحث در این است که در دسته‌ای از اعمال ارادی ما که اعمال اخلاقی‌اند ما فقدان میل داریم یا فقدان باور و این از این جهت اهمیت دارد که با فهم آن پی می‌بریم به اینکه خاستگاه انگیزش اخلاقی میل است یا باور؟ به عبارت دیگر، بحث در این است که آیا میل اخلاقی در همه مشترک است و باید باورها را تقویت کرد یا برعکس، باورها در همه مشترک است و باید میلیها را تقویت کرد؟

در بحث انگیزش دو نظریه مهم هست که هر دو در عین اینکه معتقدند که اعمال انسان هم به باور نیاز دارند و هم به میل، باهم تفاوت دارند: (۱) یک نظریه میل‌بنیاد است و کاملاً طرفدار میل است و مهم‌ترین نظریه پردازش هیوم است که معتقد است انسان می‌داند چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است و باید روی میل او کار کرد؛ (۲) نظریه دوم باوربنیاد است و کاملاً طرفدار باور است و مهم‌ترین نظریه پردازش کانت است که معتقد است انسان می‌داند به چه چیزی میل دارد و اشکال در باورهایش است. هر نظریه را که اختیار کنیم در تعلیم و تربیت خیلی و در اینکه باید روی باور بیشتر تمرکز کرد یا روی میل دخیل خواهد بود.

اما خود میل و باور چیستند؟ میان فیلسوفان فعل و روانشناسان در این باب اختلاف هست و بستگی دارد به اینکه به نظر ما ما با زبان خود چه کاری انجام می‌دهیم. این بحث خیلی طولانی است و من از تاریخ آن صرف‌نظر می‌کنم (جای دیگری آن را طرح کرده‌ام)، اما اجمالاً بگویم که آخرین رأی در این باب رای آستین و شاگرد او سرل است که نظر استادش را کاملاً منقح کرده است.

قدما می‌گفتند انسان با زبان خود اظهار ما فی‌الضمیر می‌کند، بعدها در قرون وسطی گفتند که این اظهار ما فی‌الضمیر دو کار انجام می‌دهد: اخبار و انشاء، از این رو جملات را با اخباری و انشائی تقسیم می‌کردند. این بحث در فلسفه غرب^۱ تا زمان بارکلی به صورت خام باقی مانده بود. بارکلی در رساله سه گفت و شنود (که ترجمه خوبی به فارس دارد) می‌گوید که انسان با زبان کارهای زیادی انجام می‌دهد که از شمارش آنها به حیرت می‌افتیم. سخن بارکلی را کسی جدی نگرفت تا اینکه ویتگنشتاین به سخن او بازگشت و آنقدر در آن مذاقه کرد تا به این رأی به ظاهر افراطی رسید که انسان بی‌نهایت کار با زبانش انجام می‌دهد. آستین تمام عمر پنجاه و شش ساله‌اش را در این باره کار کرد و به آرای می‌معتقد شد که عمدتاً پس از مرگش منتشر شدند. جان سرل شاگرد آستین کارهای او را تکمیل کرد و آرایش را بسیار پخته کرد، وی دو کتاب دارد به نام *افعال گفتاری* (که به فارسی ترجمه شده است) و *بیان و معنا*.

اصل این رأی از آن آستین است اما با تنقیح سرل. آستین می‌گفت که انسان با زبان سه کار انجام می‌دهد که کارهای دوم و سوم به انحای بسیاری تقسیم می‌شوند.^۲ این سه کار عبارتند از: الف) فعل فیزیولوژیکی (locatiomary act)، که ماهیت فیزیکی- مکانیکی دارد و در آن انسان زبانش را حرکت می‌دهد یا در نوشتار دستش را. این فعل محل بحث فیلسوفان نیست. به این فعل، فعل گفتاری می‌گویند که من ترجمه کرده‌ام به فعل بیانی؛ ب) فعل دریانی (in locatiomary act)، و این هدفی است که

^۱ می‌گویم «در فلسفه غرب»، چون بودائیان از دو هزار سال پیش فلسفه زبان خاص خود را داشتند.

^۲ سخن او درباره زبان هم شامل زبان گفتار می‌شود و هم شامل زبان نوشتار، اما چون بیشتر گفتاری است به نام گفتار مشهور شده است.

انسان از حرکت دادن زبان و دست خود در نظر دارد و در همان آن که فعل بیانی دارد انجام می‌شود تحقق می‌یابد؛ ج) فعل بیابانی (per locatiomary act)، که کار سومی است که انسان در همان آن انجام می‌دهد و آن اثر و نتیجه‌ای است که گفتن او در شنونده می‌گذارد. آلتون مثالی می‌زند و می‌گوید فرض کنید که شما غرق مطالعه هستید و من در اتاق را باز می‌کنم و می‌پرسم ساعت چند است؟ در اینجا ۱) زبانم را حرکت داده‌ام؛ ۲) هدفی از این کار داشته‌ام و آن این بود که شما زمان را به من بگویید؛ ۳) چون شما غرق در مطالعه بودید این سؤال من موجب رنجش شما شد، که این فعل من است اما هدفم نبود، بلکه اثر و نتیجه فعل من است^۱.

سرل می‌گفت از فعل دربیانی پنج هدف ممکن است در نظر باشد، اما وی تحقیقات بسیاری کرد تا اهدافی که از ممکن است از فعل بیابانی اراده شود را احصا کند و تا بیست و چهار هدف را برشمرد، ولی سرانجام پس از هشت سال از این مقوله‌بندی دست کشید و به این نتیجه رسید که قابل احصا نیستند.

اما از فعل دربیانی یکی از این پنج هدف ممکن است در نظر باشد و از این رو پنج نوع جمله وجود دارد: اخباری، التزامی، تحریکی، وصف‌الحالی و ایجادی:

۱. اخبار: هنگامی که قصد انسان از گفتن یک جمله این باشد که واقعیتی از واقعیت‌های جهان هستی را علی‌الادعا^۲ به اطلاع مخاطب برساند (چه مربوط به گذشته، حال یا آینده و چه بی‌زمان (مثل دو بعلاوه دو می‌شود چهار)، چه مربوط به درون انسان و چه مربوط به عالم بیرون، چه مربوط به عالم طبیعت و چه مربوط به عوالم علی‌الادعا فوق‌طبیعی، چه جزئی و چه کلی و چه واقعیت‌های کلی عام و چه واقعیت‌های آماری)؛

۲. التزام: هنگامی که انسان می‌خواهد خودش (نه دیگری) را به کردن کاری (نه داشتن حالتی) در آینده^۳ ملتزم کند، مثل همه جملاتی که قدما برای عهدها، میثاقها و پیمانها به کار می‌بردند؛

۳. تحریک: هنگامی که هدف انسان از گفتن واداشتن مخاطب (نه خودش) به انجام کاری (نه داشتن حالتی) در آینده باشد. این واداشتن بنابر میزان تأکید مراتبی دارد: امری، توصیه‌ای، خواهشی و التماسی، دعایی و نفرینی؛

۴. وصف‌الحال: هنگامی که انسان می‌خواهد حالی (نه کاری) در درون مخاطب (نه خود) ایجاد کند، مثل جملات تبریکی، تسلیتی، عذرخواهانه و سپاسی؛

۵. ایجاد: وقتی انسان می‌خواهد با گفتن واقعیتی در جهان پدید آورد، مثل ایقاعات و عقود و نام‌گذاریها.^۴

^۱ فرق هدف و نتیجه این است که هدف وضعی است که فاعل کار را برای تحقق آن انجام می‌دهد، خواه محقق بشود خواه محقق نشود، اما نتیجه وضعی است که کار به آن منجر می‌شود، خواه فاعل آن را قصد کرده باشد خواه قصد نکرده باشد. عمل موفقیت‌آمیز عملی است که در آن هدف و نتیجه بر هم منطبق شوند، یعنی همان چیزی که فاعل برای تحققش دست به فعل زده بود محقق شود، والا شکست خورده است. طبق این تعریف عمل موفقیت‌آمیز یک حالت دارد و عمل شکست‌خورده سه حالت، یعنی یک عمل سه جور ممکن است شکست بخورد، که حالا وارد آن نمی‌شوم.

^۲ می‌گویم «علی‌الادعا»، چون ممکن است آنچه انسان می‌گوید واقعاً واقعیت باشد یا نباشد.

^۳ این «آینده» از همان زمان ختم جمله شروع می‌شود.

^۴ البته سرل معتقد بود برای اینکه جمله‌ای قدرت ایجاد داشته باشد باید دارای دو شرط باشد.

ما در بحث خود با افعال دربیانی کار داریم. نکته مهم در اینجا این است که از این پنج قسم، فقط جملات اخباری صدق و کذب دارند و به قسم دوم و سوم و چهارم اگرچه نمی‌توان صدق و کذب نسبت داد اما شرط صداقت دارند، یعنی به گوینده آنها می‌توان صدق یا کذب نسبت داد؛ قسم پنجم نه شرط صدق دارد و نه شرط صداقت.

جملات اخباری هم شرط صدق دارند و هم شرط صداقت؛ بنابراین، چهار حالت برای آنها متصور است: یا جمله صادق است و گوینده صادق، یا جمله صادق است و گوینده کاذب، یا جمله کاذب است و گوینده کاذب و یا جمله کاذب است و گوینده کاذب. تنها در جملات اخباری است که می‌توان از باور سخن گفت. به تعبیر دقیقتر، باور برای مفاد جمله اخباری، که به آن قضیه (proposition) می‌گویند، به کار می‌رود نه برای خود جمله اخباری. جمله هویت دستور زبانی دارد اما مفاد جمله (قضیه) هویت منطقی دارد. به تعبیر دیگر، جمله هویت لفظی دارد و قضیه هویت مفهومی. جمله چیزی است که بر زبان جاری می‌شود و قضیه چیزی است که در ذهن گوینده هست و سبب گفتن جمله می‌شود، یا چیزی است که پس از شنیدن جمله به ذهن مخاطب منتقل می‌شود. بنابراین، جمله واسطه و پلی است میان ذهنها.

جمله چند فرق با قضیه دارد: (۱) می‌توان چند جمله داشت برای یک قضیه، مثل: «شیرین معشوق فرهاد بود» و «فرهاد عاشق شیرین بود»؛ (۲) می‌توان یک جمله داشت و چند قضیه، مثل اینکه به تعداد گویندگان «من تشنه‌ام» قضیه خواهیم داشت. این جملات که در عین وحدت دارای قضایای متعددی (جملات ایندکسیکال) عبارتند از جملاتی که در آنها الف) ضمیر هست، ب) اسامی اشاره هست (این، آن، ج) صفتهای اشاره هست (این مایع، آن درخت)، د) پیشوندهای دال بر اشاره هست (ام: امروز، امسال؛ دی: دیروز، دیشب)؛ (۳) جملات با تکثر زبانها متکثر می‌شوند اما تکثر زبان در قضایا نقشی ندارد.

بنابراین، باور یک حالت روانشناختی است که تنها به قضایا، یعنی به مابازای ذهنی-مفهومی جمله اخباری تعلق می‌گیرد. بعضی از احوال روانشناختی انسان به قضیه تعلق می‌گیرند (مثل باور)، بعضی به موجودات (مثل اعتماد داشتن) و بعضی به هردو (مثل ایمان که هم به قضیه خدا وجود دارد تعلق می‌گیرد و هم به زندگی پس از مرگ). اما باور چه نوع حالت روانشناختی‌ای است؟ نظریات مختلفی در اینجا هست که به دو نظریه مهم اشاره می‌کنم، یکی نظریه روانشناسان نیروی اول (رفتارگرا) و دیگری نظریه سایر روانشناسان.

۱. روانشناسان رفتارگرا می‌گویند که باور به یک قضیه یعنی آمادگی برای عمل به مقتضای آن قضیه به شیوه خاص. مثلاً باور به داغی اتو یعنی آمادگی برای دور از دسترس نگه داشتن آن. نتیجه این سخن این است که اگر کسی به مقتضای باورش عمل نکرد نمی‌گوییم باورش غلط بوده، بلکه می‌گوییم دروغ گفته است، پس در اینجا علم بدون عمل معنی ندارد. رفتارشناسان به این سبب به این نظریه معتقد شده‌اند که نگاه مادی به انسان دارند و از این رو همه چیز را باید به حالات بدنی احاله کنند.

به این دیدگاه یازده اشکال کرده‌اند که به نظر من سه تا از آنها بیش از بقیه وارد است. اولین اشکال (که به نظر من از همه بیشتر وارد است) این است که این دیدگاه با شهود ما ناسازگار است. وقتی بچه‌ای را از اتوی داغ دور می‌کنید، اگر پرسند چرا این کار را کردید می‌گویید چون باور داشتم که اتو داغ است. پس ما برای تبیین اعمالمان به باورهایمان متوسل می‌شویم بر خلاف رای رفتارگرایان که می‌گویند برای تبیین باورهایمان به اعمالمان متوسل می‌شود. ما طبق

شهود خود باور را علت عمل می‌دانیم، اما رفتارگرایان باور را خود آمادگی برای عمل می‌دانند، که این دیگر آن فعل را تبیین نمی‌کند. بنابراین، شهود ما میان باور و رفتار مبتنی بر باور تفاوت می‌گذارد و آن رفتار را معلول باور می‌داند. اشکال دیگر به رفتارگرایان این است که اگر باور همان آمادگی برای عمل است پس هر جا آمادگی برای عمل نباشد باور هم نیست، اما ما باورهای بسیاری داریم که هیچ مابازای عملی ندارند اما باور به حساب می‌آیند، مثل اینکه باور دارم که ابعاد عالم متناهی است.

اشکال سوم این است که اگر نظر رفتارگرایان درست باشد هر کس در هر آنی تنها یک باور می‌توانست داشته باشد، اما این طور نیست، هر کس در هر آنی باورهای بسیاری دارد که تنها طبق مقتضیات یکی از آنها عمل می‌کند. ۲. دیدگاه دوم دربارهٔ باور این است که باور احساس بی‌تزلزلی نسبت به یک قضیه است، مثل وقتی که به یک کاغذ سفید نگاه می‌کنیم و در این وقت اگر هر رنگ دیگری جز سفید به کاغذ نسبت دهند احساس آرامش نمی‌کنیم. البته هر چه معلومات انسان بیشتر باشد دیرتر به باور می‌رسد. از این قول برمی‌آید که ممکن است انسان به موضوع غلط هم باور داشته باشد.

این نظریه باور را که خود یک حالت روانشناختی است بر اساس یک حالت روانشناختی دیگر (آرامش) تبیین می‌کند نه بر اساس عمل. بنابراین حالات روانشناختی انسان را فرومی‌کاهد و در واقع باور را از اقسام آرامش می‌داند. اگر به این رای معتقد باشیم هیچ کدام از اشکالات به رای قبل پیش نمی‌آید.

از این رأی دو نتیجه حاصل می‌شود. یکی اینکه باورها حالات روانشناختی استعدادی هستند که با نگاه به آدمیان نمی‌توان به آنها پی برد و تنها در فرایند عمل شناخته می‌شوند. توضیح اینکه ویژگیهای هر موجود به دو دسته تقسیم می‌شود: الف) ویژگیهای بالفعل (episodic)، که با صرف ناظر بودن می‌توان آنها را کشف کرد؛ ب) ویژگیهای بالقوه یا استعدادی (dispositional)، که تنها در وضعیتی خاصی می‌توان به آنها پی برد و آن وقتی است که دست به عمل می‌زنیم، مثل ویژگی شکستگی بودن.

نتیجه دیگری که از این رأی حاصل می‌شود این است که اگر باور یک حال روانشناختی استعدادی باشد، با رجوع به حافظه نمی‌توان به آن پی برد، چون بسیاری از آنچه در حافظه داریم باورهای ما نیستند، بلکه باورهای ما دربارهٔ باورهای ما هستند، مثلاً ممکن است انسان دربارهٔ خودش باور به شکیبایی داشته باشد، اما در وقت حادثه شکیبیا نباشد. بنابراین انسان دربارهٔ باورهایش حافظهٔ ظاهری دارد نه حافظهٔ واقعی و نمی‌شود برای کشف باور به حافظه اطمینان کرد.

برای بحث درباره خاستگاه انگیزش اخلاقی لازم بود ابتدا باور، میل، انگیزش و انگیزه را تعریف کنیم که تعریف باور ذکر شد. میل را به طلب استمرار وضع یا طلب انقطاع وضع تعریف کرده‌اند (مطابق نظری که می‌گفت انسان در هر آنی از ساحات هوشیاری در یکی از چهار وضعی که گفتیم قرار دارد). از این رو روانشناسان گفته‌اند که انسان نمی‌تواند حالت بی‌میلی داشته باشد، یعنی حالتی که نه طالب استمرار وضعی باشد و نه طالب انقطاع وضعی و در آن حالتی که فکر می‌کنیم به هیچ چیز میل نداریم هم در واقع میل داریم، اما میل مرکب، یعنی به هر چیز مطرح برای ما به یک اندازه میل داریم یا همه به یک اندازه میل ما را بر نمی‌انگیزانند.

روانشناسان بین انگیزش و انگیزه تفاوت قائل‌اند^۱، انگیزش حالت روانی یا ذهنی‌ای است که در آن حالت انسان احساس می‌کند که رانه یا سائقی در درونش او را به یکی از این چهار امر سوق می‌دهد: (۱) آغاز کردن یک فعل ارادی؛ (۲) استمرار یک فعل ارادی؛ (۳) تغییر جهت یا تغییر مسیر^۲ یک فعل ارادی؛ (۴) افزایش یا کاهش شدت یا خفت یک فعل ارادی. این رانه‌ها خود به سه قسم تقسیم می‌شوند: (۱) رانه‌های زیست‌شناختی، یعنی رانه‌هایی که به اقتضای اینکه انسان موجود زیستی است او را به خوردن، آشامیدن، خوابیدن و استراحت کردن می‌رانند، که اگر برآورده نشوند کمیت زندگی انسان کوتاه می‌شود یا به مرگ می‌انجامد (دو رانه دیگر به کیفیت زندگی مربوط‌اند؛ (۲) رانه‌های روانشناختی، برای برآورده ساختن نیازهای روانی؛ و (۳) رانه‌های اجتماعی، برای برآوردن نیازهای اجتماعی. رانه‌های زیست‌شناختی دقیقاً شناسایی شده‌اند و رانه‌های روانشناختی کمتر از آنها و رانه‌های اجتماعی از همه کمتر شناخته و احصا شده‌اند^۳. این معنای عام انگیزش است، اما گاهی معنای خاصی هم دارد که فقط شامل رانه‌های زیست‌شناختی می‌شود.

اما انگیزه به عمل ارادی اختصاص ندارد و عبارت است از هر چیزی که انسان را به جایی بکشاند، چه فعل (ارادی یا غیرارادی) باشد و چه انفعال (مثل اینکه چیزی انسان را به خشم بکشاند). در اخلاق سروکار ما با انگیزش است، چون اخلاق به فعل ارادی مربوط می‌شود.

همه کسانی که در فلسفه اخلاق یا در روانشناسی اخلاق کار می‌کنند اتفاق نظر دارند که اخلاقی زیستن برای انسان جاذبه طبیعی دارد، با این تفاوت که بعضی این رای را پیش‌فرض خود گرفته‌اند و بعضی کوشیده‌اند آن را اثبات کنند. این رای به این معنی است که اگر انسانها به طبیعت خود واگذاشته شوند دوست دارند که اخلاقی زندگی کنند، به عبارت دیگر نیرویی از بیرون انسان

^۱ البته هر دو لفظ هم در روانشناسی و هم در فلسفه بیش از یک معنا دارند: در روانشناسی انگیزه لاقول پنج معنا و انگیزش لاقول سه معنا دارد.

^۲ جهت به غایت مربوط می‌شود و جهت به وسیله.

^۳ روانشناس معروفی در قرن بیستم به نام الکساندر موری نظریه‌ای طرح کرد و معتقد شد که رانه‌های اجتماعی را (اگرچه نمی‌توان احصا کرد، ولی) به دو رانه می‌توان فروکاست: رانه اجتماعی رفاقت و رانه اجتماعی رقابت. تقریباً همه کسانی که در روانشناسی اجتماعی کار می‌کنند این رای را پذیرفته‌اند. این رای یعنی اگر انسان در زندگی خود کاری را به دلیل رانه زیستی یا روانی نکرد آن را یا به دلیل رفاقت کرده است، که بالاترین مرتبه‌اش عشت است، یا به دلیل رقابت، که بالاترین مرتبه‌اش خصومت است. به نظر من رای موری قابل دفاع است، اما در این بحث به آن کاری نداریم.

را به اخلاقی زیستن نمی‌راند، بلکه رانۀ او به اخلاقی زیستن نیروی درونی است، والا اخلاقی زیستن فعلی غیرارادی می‌شود، که مخالف شهود ماست، چون ما معتقدیم که ارزش اخلاقی زیستن به ارادی بودن آن است (و این خود پیش‌فرضی دارد مبنی بر اینکه فعلی اختیاری است که عامل وادارندۀ به آن فعل در درون انسان باشد؛ در جلسات بعد در این باره بیشتر بحث خواهیم کرد). این سخن خود مستلزم شناخت مرز درون و بیرون انسان است، که به نظر من مهم‌ترین بحث در مسأله جبر و اختیار است. نکته دیگری که همه در آن متفق‌اند این است که طرفین قبول دارند که در هر کاری که انسان می‌کند هم باورها مؤثرند و هم میلها. نکته دیگری که محل اجماع همه است این است که طرفین قبول دارند که انسانها کارهایی را صرفاً از روی احساسات و عواطف و هیجانات می‌کنند و در عین حال ما آن کارها را اخلاقی می‌دانیم (مثل کسی که صرفاً از روی دلسوزی به کسی کمک کند).

اما محل بحث اینجاست که برای فعلی که انجام می‌دهیم واقعاً اخلاقی باشد آیا به باور اخلاقی نیاز داریم یا خیر؟ هیوم معتقد است که اگرهم فعلی را بدون باور اخلاقی انجام دهیم فعل اخلاقی به حساب می‌آید، اما کانت می‌گوید فعل تنها در صورتی اخلاقی است که باور اخلاقی داشته باشد.

باور اخلاقی یعنی باور به گزارۀ اخلاقی. گزارۀ اخلاقی گزاره‌ای است که محمولش لااقل یکی از این ده مفهوم (با این الفاظ یا الفاظ دیگر) باشد: خوب و بد، درست و نادرست (یا صواب و خطا)، باید و نباید، فضیلت و رذیلت، وظیفه و مسئولیت^۱ و موضوعش هم لااقل یک فعل ارادی انسانی باشد، مثل: راست گفتن کار درستی است. استدلال اخلاقی استدلال برای توجیه یک باور اخلاقی است (که گاهی به آن استدلال عملی می‌گویند، که تعبیر دقیقی نیست).

هیوم معتقد است که ساحت احساسات و عواطف و هیجانات انسان امیر بر ساحت عقیدتی-معرفتی اوست، به تعبیر او عقل اسیر احساسات و عواطف و هیجانات است. به عبارت دیگر میلهای انسان او را به کاری برمی‌انگیزند و بعد برای اینکه نزد خود و دیگران شرمنده نباشد به سود آن کارها استدلال و توجیه می‌آورد. بنابراین، طبق روانشناسی فعل هیوم استدلال وجود ندارد و مفهوم بلامصداق است، بلکه دلیل تراشی^۲ وجود دارد. به نظر هیوم میلها هدفها را تعیین می‌کنند و عقل وسایل آن را در اختیار می‌گذارد، که به این عقل، عقل ابزاری می‌گویند. اما چرا هیوم می‌گوید انسانها برای اینکه شرمنده نباشند این کار را می‌کنند؟ برای اینکه به نظر هیوم انسانها دچار یک توهم تاریخی شده‌اند که فیلسوفان و در رأس آنها ارسطو مسبب آن شده‌اند که انسان را حیوان ناطق تعریف کرده‌اند و تصور کرده‌اند فرق میان انسان و حیوان عقل انسان است و بنابراین برای اینکه میان خود و حیوان فرقی بگذارند و شرمنده نشوند برای کارهایشان استدلال می‌آورند.

^۱ این ده مفهوم مورد اجماع است، اما بعضیها مفاهیم دیگری هم اضافه کرده‌اند، مثل قدیسانه یا قهرمانانه بودن. در باب موضوع هم کسانی گفته‌اند غیر از فعل ارادی انسانی چیزهای دیگری هم می‌تواند موضوع باشد، مثل انفعال انسانی یا خود انسان (علی نیک‌مردی بود) یا نهادهای اجتماعی (دموکراسی اخلاقاً خوب است) و یا اوضاع اجتماعی (شکاف بین فقیر و غنی اخلاقاً ناپسند است). بعضیها هم دایرۀ موضوع را مضیقتر کرده‌اند و گفته‌اند فقط فعلهای ارادی انسانی جوارحی محل داوری اخلاقی است و داوری اخلاقی شامل افعال ارادی انسانی درونی نمی‌شود.

^۲ در استدلال از ابتدا هدف معلوم نیست و در انتها معلوم می‌شود، اما در دلیل تراشی از ابتدا هدف معلوم است و در ادامه به سود آن دلیل تراشیده می‌شود.

سخن هیوم لوازمی دارد، از جمله اینکه بعضی شارحان هیوم گفته‌اند که لازمه سخن او این است که عقل می‌تواند برای هر فعلی دلیل تراشی کند و اگر کسی نتواند این کار را کند مشکل عقلش است، اما بعضی دیگر از شارحان هیوم گفته‌اند لازمه این سخن این نیست که عقل بتواند برای هر فعلی دلیل تراشی کند، ممکن است بتواند و ممکن است نتواند؛ اگر بتواند برای فعلی دلیل تراشی کند دیگر شرمنده نخواهد بود و اگر نتواند شرمنده می‌شود و در هر حال فعل انسان اخلاقی بوده است.

سخن هیوم یک جنبه توصیفی دارد و آن این است که انسانها قدرت ندارند که در برابر القانات امیال خود ایستادگی کنند؛ و یک جنبه توصیه‌ای دارد و آن این است که به هنگام فعل اخلاقی از اینکه هیچ استدلالی به سود فعل اخلاقی خود ندارید شرام و هراس نداشته باشید، چون قوام اخلاقی بودن فعل شما استدلال به سود آن نیست. البته هیوم گفته است که فعل اخلاقی انسان اگر به اقتضای میل نیک‌خواهی او انجام شود اخلاقی است والا خیر.

از سوی دیگر، کانت هم معتقد است که بسیاری از افعال اخلاقی‌ای که انسانها انجام می‌دهند به مقتضای میلشان است و در عرف این افعال را اخلاقی می‌دانند، ولی او این افعال را اخلاقی نمی‌داند، چون معتقد است که فرق فارق میان انسان و حیوان عقل انسان است و به میزانی که انسان مطابق عقل خود عمل می‌کند انسان است و عقلانیت هم به تبع استدلال است و کار استدلال همیشه این است که نشان می‌دهد که یک باور پذیرفتنی است و پذیرفتنی بودن آن را با استمداد از مقدمات به دست می‌آوریم. بنابراین، به نظر کانت استدلال اخلاقی پذیرفتنی بودن یک باور اخلاقی را تضمین می‌کند و عملی اخلاقی است که مطابق یک باور اخلاقی پذیرفتنی انجام شود. اما گفتیم که باور همیشه به جمله اخباری یا بع تعبیر دقیقتر به متناظر ذهنی جمله اخباری (قضیه) تعلق می‌گیرد و گزاره‌های اخباری از عالم واقع خبر می‌دهند، پس بنابراین کانت معتقد است که گزاره‌های اخلاقی واقعی‌اند اما هیوم معتقد است که آنها واقعی نیستند.

جلسه شانزدهم (۸۹/۱۰/۲۸)

کانت فرق میان انسان و حیوان را فرق ماهوی و جوهری می‌دانست که به عقل بازمی‌گشت، اما هیوم فرق ماهوی‌ای میان انسان و حیوان قائل نیست و فقط به فرق رتبی اعتقاد دارد، چرا که می‌گفت امیال همه حیوانات غریزی است، اما انسان غیر از امیال غریزی امیال اکتسابی هم دارد و نیز فرق رتبی دیگر میان انسان و حیوان این است که انسان، به خلاف حیوان، می‌تواند دلیل-تراشی کند. از این رو می‌گفت در انسان عقل برده احساسات و عواطف و هیجانات است. به عبارت دیگر هیوم به دو معنا معتقد است که عقل برده احساسات و عواطف و هیجانات است: یکی به این معنا که عقل برای عمل از روی احساسات و عواطف و هیجانات دلیل‌تراشی می‌کند و دیگر به این معنا که وقتی احساسات و عواطف و هیجانات انسان را به کاری برمی‌انگیزند عقل وسایل انجام آن کار را در اختیار می‌گذارد. مثلاً وقتی میل می‌گوید به این فقیر کمک کن عقل راههای کمک به او را نشان می‌دهد، که به آن عقل ابزاری می‌گویند. به عبارت دیگر، به نظر هیوم امیال اهداف زندگی را در اختیار می‌گذارند و عقل وسایل رسیدن به آن اهداف را. اما بسیاری از فیلسوفان، چه قبل و چه بعد از هیوم، برای عقل کارکردهای دیگری هم قائل بودند، از جمله کانت که کارکرد استدلال را هم اضافه می‌کرد.

مغالطه طبیعت‌گرایانه

اما چرا هیوم فقط وجود میل نیک‌خواهی را برای اخلاقی دانستن یک فعل کافی می‌دانست؟ در اینجا دو قول هست که یکی از آن هیوم است و دیگری را بعد از هیوم نوهیومیان گفته‌اند. هیوم می‌گفت به این دلیل باور اخلاقی ضرورت ندارد که اصل باور اخلاقی وجود ندارد، برای اینکه اگر بخواهیم باور اخلاقی داشته باشیم باید جملاتی که در اخلاق به کار می‌روند اخباری باشند، چون باور به مابعد ازای ذهنی جمله‌های اخباری (قضیه) تعلق می‌گیرد، ولی هیوم می‌گوید که حتی یک گزاره اخلاقی نداریم که اخباری باشد. گفتیم که موضوع گزاره اخلاقی لااقل یک فعل ارادی انسانی باید باشد و محمولش هم لااقل یکی از آن ده مفهوم، مثل: «راستگویی کار درستی است». هیوم می‌گوید این جمله از کجا خبر می‌دهد؟ ظاهر خبری که جمله را خبری نمی‌کند.

استدلال هیوم دو مقدمه دارد: مقدمه اول این است که به تعبیر قدما در استنتاج همیشه نتیجه تابع اخس مقدمات است، یعنی نمی‌شود در نتیجه چیزی بیاید که در مقدمات نیامده باشد. مقدمه دوم هیوم این است که هر سخنی که درباره عالم واقع بگویم (قضیه) برای آنکه صادق باشد دو راه دارد: یا باید صدق آن را شهود^۱ کنیم (قضایای شهودی یا غیراستنتاجی) و یا باید به سود آن استدلال بیاوریم (قضایای استدلالی یا استنتاجی). از این دو مقدمه نتیجه این می‌شود که اگر سخنی در باب واقع می‌گویم باید نتیجه یک استدلال باشد و نتیجه این استدلال هم نباید پراطلاع‌تر از مقدماتش باشد. حال هیوم می‌گوید کسی که می‌گوید: «راستگویی کار درستی است» درباره عالم واقع خبر می‌دهد (چون گفتیم که برای آنکه بخواهیم باور اخلاقی داشته باشیم

^۱ قضیه‌ای شهودی است که ذهن از عدم تصدیق آن عاجز باشد، مثل: هر چیزی که رنگ دارد شکل دارد و مانند قضایای این‌همانی.

گزاره‌های اخلاقی باید اخباری باشند)، اما «راستگویی کار درستی است» شهودی نیست، چون می‌توانیم تصدیقش نکنیم (خود استثناهای بسیاری که برای آن است دلیل شهودی نبودن آن است)، پس باید برای آن استدلال آورد و مثلاً گفت راست‌گویی موجب افزایش اعتماد عمومی افراد جامعه می‌شود یا موجب آرامش خاطر می‌شود یا موجب می‌شود که معاملات اجتماعی ساده‌تر شوند و... بعد نتیجه می‌گیریم که «راستگویی کار درستی است»، اما «درست» در هیچ یک از مقدمات نبود و بنابراین نتیجه اخس از مقدمات نیست. به تعبیر دیگر، هیوم می‌گوید از میلیون‌ها جمله اخباری یک جمله ارزشی یا ناظر به تکلیف (یا به تعبیر سرل، یک جمله تحریکی یا التزامی یا وصف‌الحای و یا ایجادی) به دست نمی‌آید. پس نتیجه می‌گیریم که گزاره «راستگویی کار درستی است» اخباری نیست، یا اینکه اخباری هست اما صادق نیست، به هر حال گزاره اخباری صادق نیست. این کشف مهم هیوم است و به آن «مغالطه طبیعت‌گرایانه» می‌گویند. هیوم با هر گزاره‌ای در عالم اخلاق، چه گزاره ارزشی (که محمولش خوب یا بد، فضیلت یا رذیلت است) و چه گزاره تکلیفی (که محمولش، درست یا نادرست، باید یا نباید، وظیفه یا مسئولیت است) باشد، همین معامله را می‌کند. بنابراین، باور اخلاقی وجود ندارد و ظاهر اخباری جملات اخباری نباید ما را فریب دهند، مهم مابه‌ازای ذهنی آنهاست.

اما نوهیومیان سخن هیوم را طور دیگری بیان کردند و گفتند سخن هیوم راست است که می‌گفت برای اینکه فعل انسان اخلاقی تلقی شود نیازی به باور اخلاقی نیست، اما آنجا که می‌گفت باور اخلاقی وجود ندارد سخنش نادرست است؛ باور اخلاقی وجود دارد، اما در انسان مؤثر نیست، فقط میله‌ها در انسان مؤثرند. مثلاً ممکن است شما هزاران گزاره منفی درباره فرزند دوستتان بگویید و همه هم صادق باشند، اما هیچ کدام موجب نمی‌شود که دوستان فرزندش را دوست نداشته باشد، بنابراین باورها مؤثر نیستند، چون برای اینکه باورها مؤثر باشند پنج شرط لازم است (که بعداً خواهیم گفت).

اما از سوی دیگر، کانت معتقد است که اولاً باور اخلاقی هست، یعنی همه گزاره‌های اخلاقی جملات اخباری حاکی از واقع‌اند و ثانیاً گزاره‌های اخلاقی در انسان مؤثرند. کانت می‌گفت عقلانیت یک وصف descriptive انسان نیست، بلکه وصف normative^۱ اوست. یعنی این طور نیست که همه انسانها واقعاً اخلاقی باشند و از حیوان متمایز باشند (چنان که ارسطو می‌گفت)، بلکه به این معنی است که انسان باید عقلانی باشد تا از حیوان متمایز یابد، والا تنها به لحاظ زیست‌شناختی انسان خواهند بود نه به لحاظ روانشناختی. انسان normative کسی است که باورهایش در او مؤثر می‌افتد.

بررسی رای کانت و هیوم

واقعیت این است که وضع خیلی به سود کانت نیست. استدلال‌های زیادی به سود و زیان هر دو گفته‌اند و من تنها یک استدلال به زیان هیوم می‌گویم که از خود کانت است. کانت می‌گفت اگر میله‌ها در انسان مؤثر باشند، میله‌ها در ما نهاده شده‌اند و اختیاری نیستند، بنابراین عمل اخلاقی جبری می‌شود و عمل اخلاقی جبری پارادوکسیکال است.

^۱ وصف descriptive آنچه هست را توصیف می‌کند و وصف normative آنچه باید باشد را.

اما اگر استدلال کانت درست باشد نه تنها اعمال اخلاقی، بلکه همه اعمال ما جبری می‌شوند. بنابراین، این اشکال اصلاً به هیوم وارد نیست و این یک امر کلی است که هر وقت در انسان میلی پدید می‌آید پیش می‌آید. مثلاً به اجبار در من میل به رفع گرسنگی هست، اما این میل فقط می‌گوید باید رفع گرسنگی کنی و از دو جهت انسان را آزاد می‌گذارد: یکی اینکه می‌گوید اگر می‌خواهی زنده یا سالم بمانی باید رفع گرسنگی کنی، به عبارت دیگر میلهای ما به طور مشروط جبری‌اند؛ دیگر اینکه میلهای کلی‌اند و مثلاً در انسان میل به رفع گرسنگی هست، اما او می‌تواند خوراکیهای متفاوتی انتخاب کند، در محللهای متفاوت و به انحاء متفاوت. در اینجا مجال اختیار هست، پس همه افعال ما، از جمله افعال اخلاقی، جبری نیستند.

به نظر من سخن کانت در سطح درست است، اما در عمق سخن هیوم درست است و بنابراین، به نظر من ما هم استدلال اخلاقی داریم و هم میل، به شرطی که به متافیزیک سطحها معتقد باشیم. ابتدا مقدمه‌ای بگویم: وقتی سخنی به کسی می‌گویید یا شهودی است یا استدلالی که باید برای آن استدلال آورید و هر استدلال لاقول دو مقدمه می‌خواهد که خود آن مقدمات یا شهودی‌اند یا استدلالی و محتاج استدلال و اگر این روند بخواهد ادامه یابد به هیچ جا نمی‌رسد و معنایش این است که برای اثبات یک مدعا لاقول دو مدعا باید اثبات شود و برای دو مدعا باید چهار مدعا اثبات شود و همین طور به شکل تضاعد هندسی پیش می‌رود و نمی‌توان ادعاها را اثبات کرد، اما چطور است که ادعاها را اثبات می‌کنیم؟ اگر ادعاها را می‌توانیم اثبات کنیم به این دلیل است که این ادعاها بالمآل به گزاره‌های شهودی می‌رسند.

معنای این سخن این است که فهمیدیم گزاره‌های استدلالی نهایتاً به گزاره‌های شهودی می‌رسند، بنابراین همه باورها شهودی‌اند. پس می‌گوییم در دو سطح صحبت می‌کنیم و می‌گوییم قضایا یا استدلالی‌اند یا شهودی، این درست است ولی این دو در عرض هم نیستند: قضایای شهودی مبنا و زیرساخت هستند و قضایای استدلالی بنا و روساخت. به نظر من در همه حوزه‌های معرفت بشری این سخن صادق است.

بنابراین، سخن کانت درست است که می‌گفت انسان وقتی عقلانیت دارد که باور اخلاقی داشته باشد و برای کرده‌ها و ناکرده‌های خود استدلال صحیح^۱ داشته باشد، ولی اگر مقدمات استدلال او پی‌جویی شود نهایتاً به چند مقدمه شهودی می‌رسد که آنها نشانگر میلهای بشری هستند. مثلاً استدلال می‌کنم که به فقیر باید کمک کرد و بعد که مقدمات استدلالم را پی‌جویی می‌کنم می‌رسم به اینکه انسان باید با دیگران چنان رفتار کند که دوست دارد با او رفتار کنند، این میل ماست که آن را شهود می‌کنیم؛ یا می‌رسیم به اینکه ما اینطور ساخته شده‌ایم که از انسانی که به آنچه موعظه می‌کند عمل می‌کند یا به روایت دیگر (که من ترجیح می‌دهم) از کسی که به آنچه عمل می‌کند موعظه می‌کند خوشمان می‌آید و یا می‌رسیم به اینکه انسان نباید در دو موضع یکسان دو رفتار متفاوت داشته باشد (اصل سازگاری) و... در نهایت ما می‌رسیم به یازده شهود پایه که اینها میلهای ما هستند. پس در یک رتبه حق با کانت است و در یک رتبه عمیقتر حق با هیوم است، که می‌گوید باورهای ما معلل هستند اما

^۱ اگر مقدمات استدلال «صادق» باشند و اگر صورت استدلال «معتبر» باشد، آن وقت خود استدلال «صحیح» خواهد بود و استدلال «سقیم» استدلالی است که مقدماتش صادق باشند اما صورتش نامعتبر باشد یا مقدماتش کاذب باشند اما صورتش معتبر باشد یا مقدماتش کاذب باشند و صورتش نامعتبر باشد.

مدلل نیستند^۱. بنابراین، نهایتاً میلهای ما کارسازند و مثلاً در تعلیم و تربیت در یک سطح باید دربارهٔ باورها کار کرد و در سطح دیگر در بارهٔ میلهای^۲ چون خواهیم گفت که باورها میل ساز هستند.

^۱ باور معلل ناممدلل باوری است که انسان در خود سائقی به سوی آنها احساس می کند، اما استدلال به سود آن ندارد. این باورها خودشان مبنای استدلال هستند، اما مبتنی بر استدلال نیستند.

^۲ آیا می شود دربارهٔ میلهای کار کرد؟ بله از سرل در مقاله معروف و دوران ساز او با عنوان «چگونه باید را از است استخراج کنیم» این نکته را یاد گرفته ایم؛ سرل در آنجا نشان داده است که می توان از گزاره های ناظر به واقع گزاره باید ناظر به ارزش بیرون کشید، به طوری که استدلال ما غلط نباشد، که در ادامه توضیح خواهم داد.

دو نکته مربوط به جلسه گذشته است که قرار بود بگویم: یکی اینکه گفتم هیوم استدلالی آورد که طبق آن هیچ وقت نمی‌توان باید و نباید را از است و هست استنتاج کرد، اما قول مختار من طوری بود که انگار این استنتاج را کردم، با این حال به نظر اشکال هیوم به آن وارد نمی‌شود.^۱ اولین بار در قرن بیستم سرل، فیلسوف آمریکایی، در یک مقاله پنج صفحه‌ای با عنوان «چگونه از است باید نتیجه بگیریم» نشان داد که سخن هیوم نادرست است و می‌توان از گزاره‌های است و هست و نیست به گزاره‌های باید و نباید رسید.^۲ سرل در این مقاله با پنج جمله نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از یک جمله ناظر به واقع، که در آن باید و نباید به کار نرفته است^۳، جمله‌ای ناظر به ارزش نتیجه گرفت بدون اینکه دچار مشکل منطقی شد، جملات سرل از این قرار است:

(۱) حسن واژه‌های «حسین! بدین وسیله وعده پرداخت پنج هزار تومان را به تو می‌دهم» را ادا کرد؛

در اوضاع و احوال خاصی می‌توان مدعی شد که سخن حسن یک وعده است، که این اوضاع و احوال قابل احصا نیستند و بسته به عرف‌اند، مثلاً در صورتی که حسین وجود داشته باشد و شنوا باشد و سخن حسن را فهم کند و از آن طرف حسن در مقام جد باشد و... بنابراین، می‌توان از جمله اول به جمله دوم نقب زد و گفت:

(۲) حسن وعده داد که پنج هزار تومان به حسین بدهد؛

از سوی دیگر در عرف زبان وعده دادن یکی از انواع مکلف کردن خود است، پس می‌توان گفت:

(۳) حسن خود را مکلف به پرداخت پنج هزار تومان به حسین کرد؛

در این جمله هم هیچ بایدی وجود ندارد، حال آیا می‌توان از آن نتیجه گرفت که:

(۴) حسن مکلف به پرداخت پنج هزار تومان به حسین شد؛

در اینجا باید به دست‌ور زبان رجوع کرد. مکلف کردن فعلی متعدی است و «مکلف شد» فعل لازم. آیا می‌توان از فعل متعدی فعل لازم نتیجه گرفت؟ آیا مثلاً از «من دوستم را خشمگین کردم» برمی‌آید که «دوستم خشمگین شد»؟ شم زبانی ما می‌گوید که اگر افعال دال بر سعی کردن به کار ببریم نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت، مثلاً از اینکه «معلم گفت سعی کردم فلان فرمول ریاضی را به دانش‌آموزان یاد دهم» بر نمی‌آید که «دانش‌آموزان فلان فرمول ریاضی را یاد گرفتند»؛ اما اگر از افعال دال بر سعی کردن استفاده نکنیم می‌توان از فعل متعدی فعل لازم نتیجه گرفت، مثلاً از اینکه «معلم گفت فلان فرمول ریاضی را به

^۱ دیوید هیوم اشکال خود را درباره گزاره‌ها مطرح کرده بود و از زمان هیوم به بعد کسی نتوانسته بود به آن پاسخ دهد. در اوایل قرن بیستم جورج ادوارد مور سخن هیوم را در باب مفاهیم مطرح کرد و گفت اگر همه مصادیق مفاهیمی که به کار می‌برید از امور ناظر به واقع باشند نمی‌توان از مجموع آنها به امور ناظر به ارزش رسید و برای اثبات آن از استدلالی استفاده می‌کرد که به «پرسش گشوده» معروف شد، که وارد آن نمی‌شوم. فقط می‌خواهم بگویم سخن مور با سخن هیوم فرق می‌کند و اتفاقاً خود مور در مقدمه کتاب مبانی اخلاق به آن اشاره کرده است.

^۲ بعدها در رد سخن سرل نیز مقاله نوشتند و مثلاً فلو مقاله‌ای نوشت با عنوان «چگونه از است نباید باید نتیجه بگیریم» و کس دیگری رد غلیظتری نوشت با عنوان «چگونه نمی‌توان از است باید نتیجه گرفت» که به آنها کاری ندارم و به نظر من سخن سرل درست است.

^۳ وقتی می‌گوییم در آن باید و نباید به کار نرفته است منظور در فعل جمله است نه در خود جمله، مثلاً این جمله که «حسن ار کسانی است که می‌گویند آنچه من می‌گویم باید انجام شود» با اینکه در آن باید به کار رفته است ناظر به واقع است، چون فعلش بودن است.

دانش آموزان یاد دادم» برمی آید که «دانش آموزان فلان فرمول ریاضی را یاد گرفتند». و وقتی مفعول ما مفعول انعکاسی باشد (مفعول و فاعل یکی باشند) به طریق اول می توان از فعل متعدی فعل لازم نتیجه گرفت، مثل وقتی که می گویم: «خودم را به خشم آوردم». از این رو در شرایطی که حادثه خاصی پیش نیاید می توان از افعال دال بر صیورورت یا شدن افعال دال بر استن را نتیجه گرفت، مثلاً از «فلانی پیر شد» می توان نتیجه گرفت: «فلانی پیر است». پس از «حسن خود را مکلف به پرداخت پنج هزار تومان به حسین کرد» می توان نتیجه گرفت که «حسن مکلف به پرداخت پنج هزار تومان به حسین شد» و از آن نتیجه می شود:

(۵) حسن باید پنج هزار تومان به حسین بدهد.

بنابراین، بدون آنکه مرتکب مغالطه‌ای بشویم از است و هست به باید رسیدیم و در جمله آخر «باید» حاصل شد، که در جملات قبل به کار نرفته بود. در اینجا ممکن است چند اشکال پیش بیاید که سرل فکر همه را کرده است (من خودم نتوانستم اشکالی بیابم که سرل در مقاله‌اش به آن جوابی نداده باشد): الف) یکی اینکه در دو مورد ممکن است کسی خود را مکلف به انجام کاری کرده است و مکلف هم شده است، اما در عین حال مکلف باقی نماند، یکی وقتی کسی مثلاً خود را مکلف به پرداخت پنج هزار تومان بکند ولی از قبل وعده آن را به کس دیگری داده باشد و پنج هزار تومان را به او داده باشد و الآن دیگر پولی نداشته باشد. در اینجا در عین اینکه مکلف شده مکلف باقی نمانده است. به تعبیر فیلسوفان اخلاق overriding پیش می آید، یعنی تکلیفی بر خود کرده‌ایم که تکلیف قبلی ما بر آن غلبه می کند. مورد دوم وقتی است که وعده می دهیم و مکلف هم می شوم، اما بعد کسی که به او وعده داده‌ام مرا از انجام آن معاف می کند. ممکن است بگوئید مورد سوم هم ممکن است پیش آید که در عین اینکه مکلف می شویم مکلف باقی نمانیم و آنهم وقتی است که پس از مکلف شدن تکلیف خود را ادا کنیم و در این زمان دیگر مکلف نیستیم، پاسخ این است که سخن ما در مورد پیش از ادای تکلیف بود نه پس از آن. با این حال می توان شرایطی را فرض کرد که هیچ کدام از این دو مورد پیش نیاید. ب) اشکال دیگر این است که می گویند وقتی از «حسن خود را مکلف به پرداخت پنج هزار تومان به حسین کرد» نتیجه می گیرید که «حسن مکلف به پرداخت پنج هزار تومان به حسین شد» انگار در این میان مقدمه‌ای دال بر باید را مفروض گرفتید و آن اینکه «انسان باید به تکالیفش عمل کند» و با پنهان کردن این مقدمه از اشکال هیوم گریختید. سرل در پاسخ می گوید ما این کار را نکردیم و فقط تکلیف را معنی کردیم و یک این همان گویی گفتیم به این صورت که گفتیم تکلیف یعنی کاری که انسان باید انجام دهد. در واقع گفته‌ایم که هر کس آنچه را باید انجام دهد باید انجام دهد. وانگهی حتی اگر عملاً هم چیزی به استدلال اضافه کرده باشیم یک این همان گویی بوده است و همه منطقیون گفته‌اند که هر قدر این همان گویی که خواستیم می توانیم در استدلال اضافه کنیم. ج) ممکن است اشکال شود که اصلاً چرا باید وعده داد؟^۱ سرل می گوید سؤالات بیرونی را باید از سؤالات درونی تفکیک کرد. مثلاً یک سؤال بیرونی این است که «اساساً چرا باید نهاد اخلاق داشت؟» اگر به این سؤال پاسخ دادید و به وجود نهاد اخلاق معتقد شدید دیگر نمی توانید پرسید: «چرا باید به اخلاق عمل کرد؟» این سؤال دیگر معنی ندارد، چون اساساً نهاد اخلاق ایجاد شده است تا به آن عمل شود. حال در بحث ما نیز یک سؤال بیرونی این است که «چرا آدمها باید در زندگی اجتماعی خود وعده دهند؟» این سؤال را

^۱ سرل خودش مبدع نظریه «واقعتهای نهادی» است نظریه خیلی مهمی است و وارد آن نمی شوم و فقط از آن استفاده می کنم.

جامعه‌شناسان و روانشناسان باید پاسخ دهند، اما وقتی فهمیدیم که چیزی به عنوان وعده دادن باید باشد دیگر نمی‌شود سؤال درونی کرد و پرسید: «چرا باید به وعده عمل کرد؟». این سؤال معنی ندارد، چون اساساً وعده دادن یعنی خود را به وظیفه مکلف کردن.

درباره استدلال سرل هیچ اشکالی به نظر من نمی‌آید و سخنش منطقاً درست است. اما به فرض صحت سخن سرل هر بایدی را از است و هست نمی‌توان نتیجه گرفت. از این رو باید پرسید آیا بایدی که من از هست و است در سخنم استنتاج کردم هم از همین سخن است یا نه؟

نکته دیگر این بود که گفتم در بن و بنیاد استدلالهای ما باورهایی هست که مبتنی بر استدلال نیستند، اما حالا اینها چیستند؟ من، همانطور که جایی گفته‌ام و منتشر هم شده، معتقدم سخن دیوید راس، در دو کتاب *مبانی اخلاق* و *درست و خوب*، در این باره درست است. راس می‌گفت باورهای زیرین ما به اعتباری تقسیم می‌شوند به باورهای گذشته‌نگر و باورهای آینده‌نگر. باورهای گذشته‌نگر باورهایی هستند که به سبب فعلی که من یا دیگری در گذشته انجام داده‌ایم وظیفه اخلاقی بر دوش ما می‌گذارند. باورهای آینده‌نگر باورهایی هستند که به سبب فعلی که من یا دیگری در آینده انجام داده‌ایم وظیفه اخلاقی بر دوش ما می‌گذارند. هر کدام از اینها تقسیم می‌شوند به وظایف مربوط به فعل خودم و وظایفی که به سبب عمل دیگران نسبت به من بر عهده من است.

راس می‌گفت وظایف گذشته‌نگر مربوط به خود یکی بیشتر نیست و آن وفای به عهد است. وظایف گذشته‌نگر مربوط به اعمال دیگران نسبت من دو تاست: یکی حق‌شناسی یا قدرشناسی، که وظیفه من نسبت به کسانی است که در گذشته به من نیکی کرده‌اند، و از دل آن چندین وظیفه دیگر سر می‌زند (مثل سپاسگزاری، پاداش مقابل به مثل و...)، که چون وظایف روین هستند در اینجا به آنها کاری نداریم؛ و دیگری نیک‌خواهی^۱ است، یعنی نیک‌خواه کسانی باشم که در گذشته نسبت به من نیکی کرده‌اند. این وظیفه بالاتر از حق‌شناسی است، چون حق‌شناسی وظیفه من در برابر بدهی‌ای است که نسبت به نیکی ابتدا به ساکن دیگران دارم، اما در نیک‌خواهی من به کسی بدهکار نیستم و نیکی ابتدا به ساکن انجام می‌دهم.

وظایف آینده‌نگر سه تا هستند: یکی نابدخواهی نسبت به انسانها است؛ دیگری عدالت است، به این معنی که در توزیع نیکیها (مطلوبهای انسان) که در جهان پدید آمده‌اند تا آنجا که می‌توانیم تساوی را رعایت کنیم؛ و سوم خودبه‌سازی یا خوداصلاح-گری از لحاظ روانشناختی و اخلاقی.

^۱ در باب نیک‌خواهی و نابدخواهی نکته‌ای را باید بگویم و آن اینکه چون در این دو «خواستن» مطرح است، ممکن است فارسی‌زبانان و عرب‌زبانان را به اشتباه اندازد. «خواستن» در زبان فارسی، همانطور که گفتم، هم به ساحت دوم (خواست و اراده) مربوط می‌شود (مثل: می‌خواهم دیگر این کار را نکنم) و هم به ساحت سوم (احساسات و عواطف و هیجانات؛ مثل: می‌خواهم فرزندم تحصیلات عالی داشته باشد یا می‌خواهم مشهور نباشم - چون فعلی نیست که من انجام دهم و فعل ارادی نیست). در زبان انگلیسی به اولی می‌گویند Will و به دومی می‌گویند: wish، اما در زبان فارسی و عربی برای هر دو یک تعبیر وجود دارد. در نیک‌خواهی و نابدخواهی هر دو مقام هست، یعنی هم نیک دیگران را بخواهیم و هم در این جهت فعالیت کنیم.

راس در اواخر عمرش یک وظیفه گذشته‌نگر دیگر هم کشف کرد که به افعال خود مربوط می‌شود و برایش عجیب بود که چطور این را از قلم انداخته بود و آن جبران مافات است، یعنی جبران بدی‌ای که من به دیگران کرده‌ام، چه عیب بوده باشد چه نقص، یا آزار، آسیب و درد و رنج.

در واقع راس می‌خواست بگوید که وظیفه‌ای که من نسبت به خودم دارم وظیفه‌ای است که یک انسان اخلاقی ممکن است فراموش کند. در واقع انسان غیر اخلاقی آنقدر که متوجه خود است متوجه دیگران نیست و آدم اخلاقی کاملاً برعکس است، یعنی آنقدر متوجه احسان به دیگران است که خود را فراموش می‌کند، از این رو راس جمله معروفی دارد، که من خیلی می‌پسندم، و می‌گوید: «تو مقصر نیستی که خودت هستی» (و باید به انسان غیر اخلاقی گفت که: «دیگران مقصر نیستند که خودشان هستند»).

این نمونه‌ای از فعالیت فیلسوفان اخلاق است که می‌خواستند نشان دهند که ما تا باور زیرین داریم که استدلالی به سودشان نیست. در واقع شاکله و ساختار روانی ما اینطور است که چنین میلهایی داریم؛ خدا، طبیعت، هستی یا تطور داروینی ما را اینطور ساخته‌اند که چنین میلهایی را داشته باشیم، والا دور باطل پیش می‌آید اگر قرار باشد اینها به استلال اخلاقی مبتنی باشند و استدلال اخلاقی به اینها، دور پیش می‌آید.

در اینجا ممکن است اشکالی پیش بیاید و آن اینکه ما انسانهایی را می‌بینیم که چنین میلهایی ندارند، پس چطور می‌توان گفت که ساختار روانی انسان اینطور است که این میلهها را دارد.^۱ خود راس به این اشکال نپرداخته است، ولی به نظر من در یک صورت می‌تواند جواب این اشکال را بدهد و در یک صورت نمی‌تواند. اگر روانشناسان نشان دهند که کسی که قدرشناس نیست انسان نرمالی است، این برای راس مشکل ایجاد می‌کند، چون سخن راس درباره انسانهای بهنجار بود. اما اگر روانشناسان نشان دادند که چنین کسی آنرمال است، حق با راس خواهد بود.^۲ به نظر می‌آید که روانشناسان این انسانها را آنرمال حساب می‌کنند، که در آینده بیشتر درباره آن صحبت می‌کنیم.^۳

متعلق انگیزش اخلاقی

^۱ روایتی هست از یکی از امامان (احتمالاً امام حسن) که می‌گوید: «اتق (من) شر من احسنت الیه». به نظر من علت اینکه ممکن است کسی که به او احسان می‌کنید به شما شر برساند وجود یک میل نا اخلاقی است مبنی بر اینکه انسان دوست دارد در ارتباطاتش با دیگران همیشه دست بالا را داشته باشد و وقتی به انسان احسان می‌شود احساس می‌کند که پایین دست فرد محسن قرار گرفته است و احساس حقارت می‌کند و واقعاً هم همین طور است.

^۲ این یکی از مواردی است که روانشناسی می‌تواند به فلسفه اخلاق کمک کند.

^۳ البته منظور روانشناسان رفتارگرا نیست، چون معیار روانشناسان رفتارگرا نرم اجتماعی انسانها است، یعنی هرچه را اجتماع انسانها نرم حساب می‌کنند آنها نیز نرم می‌دانند. به این دلیل در این مورد به روانشناسان رفتارگرا رجوع نمی‌کنیم که دچار دور می‌شویم، زیرا برای اینکه بدانیم ما انسانها چه کسانی را نرمال حساب می‌کنیم باید به اجتماع انسانی رجوع کنیم و ببینیم انسانها چه کسانی را نرمال حساب می‌کنند. از این رو در اینجا به آرای روانشناسان فرا شخصیتگرا و روانشناسان انسانگرا رجوع می‌کنیم، که اساساً معتقدند رفتار مردم نوعی میانمایگی دارد و بالاتر از آن مربوط به قدیسان یا قهرمانان اخلاقی است.

هیچ رفتاری از انسان سر نمی‌زند مگر اینکه اولاً یک نیرویی در انسان پدید آید که زایندهٔ این فعل باشد و ثانیاً جهت پدید آید که معلوم کند آن نیرو را در چه چیز اعمال شود. بحث گذشته دربارهٔ آن نیرو بود، که می‌پرسیدیم آیا می‌لها ما را به سوی عمل اخلاقی می‌کشاند یا باورها (خاستگاه انگیزش). حالا می‌خواهیم بدانیم میل یا باور ما را به کدام سو می‌کشاند (متعلق انگیزش). در اینجا دو دیدگاه مخالف هم وجود دارد. یکی دیدگاه خود‌گزینی روانشناختی (egoism) است که می‌گوید عمل اخلاقی ما را آگاهانه یا ناآگاهانه و خواسته یا ناخواسته به سوی منافع شخص خودمان می‌کشاند؛ دیگری دیدگاه دیگر‌گزینی روانشناختی (altruism) است که می‌گوید عمل اخلاقی ما را آگاهانه یا ناآگاهانه و خواسته یا ناخواسته به سوی منافع دیگران می‌کشاند (متعلق عمل اخلاقی).

حال این بحث پیش می‌آید که به لحاظ روانشناختی آیا ما خود‌گزینیم یا دیگر‌گزینیم یا هر دو؟ ابتدا باید تمایزی قائل شد بین خود‌گزینی یا دیگر‌گزینی اخلاقی، خود‌گزینی یا دیگر‌گزینی سلیقه‌ای و خود‌گزینی یا دیگر‌گزینی روانشناختی. خود‌گزینی یا دیگر‌گزینی سلیقه‌ای از همه کمتر اهمیت دارد و به روانشناسی شخصیت مربوط می‌شود، یعنی بعضی شخصیتها چنان‌اند که از روی عادت معمولاً در زندگی دنبال منافع خود می‌روند و کسانی هم دنبال منافع دیگران می‌روند، اینها سلیقه‌شان این طور است و محل بحث ما نیست. خود‌گزینی یا دیگر‌گزینی اخلاقی دو دیدگاه در میان فیلسوفان اخلاق است: بعضی (مثل اسپینوزا) می‌گویند انسان اخلاقاً موظف^۱ است که همیشه دنبال منافع خودش باشد و بعضی (مثل کانت) می‌گویند که انسان اخلاقاً موظف است که در پی منافع دیگران باشد. هر دوی اینها دو توصیه است نه توصیف و بنابراین به فلسفهٔ اخلاق مربوط می‌شوند. اما محل بحث ما توصیفی است که در روانشناسی مطرح است و کاری به باید و نباید و خوب و بد ندارد. خود‌گزینی یا دیگر‌گزینی روانشناسی شق سوم هم دارد و آن اینکه انسان طوری ساخته شده است که گاهی دنبال منافع خود است و گاهی دنبال منافع دیگران.

فرض کنید که انسان به لحاظ روانشناختی طوری ساخته شده باشد که آگاهانه یا ناآگاهانه و خواسته یا ناخواسته دنبال منافع خود باشد، در این صورت دیگر کسی در فلسفهٔ اخلاق نمی‌تواند بگوید که وظیفهٔ انسان این است که دنبال منافع دیگران باشد، چون تکلیف مالا یطاق است یا، به قول فلاسفه، همیشه باید مستلزم توانستن است. از سوی دیگر خود‌گزینی را هم نمی‌توان به او توصیه کرد، چون تحصیل حاصل است؛ بنابراین، اخلاق تعطیل می‌شود و جای خود را به روانشناسی می‌دهد. از این رو بحثی که می‌کنیم انتزاعی نیست و ثمرات کاملاً عملی دارد.

تعریفی که از خود‌گزینی روانشناختی گفتیم (انسان به لحاظ روانشناختی طوری ساخته شده است که آگاهانه یا ناآگاهانه و خواسته یا ناخواسته دنبال منافع خود است) تنها یک تعریف از آن بود؛ روایت و تعریفهای دیگری هم هست که خیلی با هم تفاوت دارند و آنها را به ترتیبی که از آنها بحث خواهیم کرد ذکر می‌کنم:

^۱ در اینجا موظف بودن هم‌معنای باید است.

۱. هر انسانی اساساً (یعنی به حکم مقتضای طبیعت) خودخواه است (اینجا مفهوم مهم خودخواهی در برابر دیگرخواهی است)؛
۲. انسانها همیشه دنبال اصل «چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است»^۱ هستند. یعنی وقتی خودش سیر و پر شد به دیگری می‌دهد، که این هم خودگزینی است نه دیگرگزینی؛
۳. هر انسانی همیشه کاری را انجام می‌دهد که برای خودش لذتبخش است؛
۴. انسانها همیشه آنچه را می‌خواهند (به معنای احساسی و عاطفی و هیجانی، نه به معنای ارادی) انجام می‌دهند؛
۵. یگانه چیزی که انسانها می‌خواهند خوشنودی / رضایت^۲ (satisfaction) است؛
۶. هر انسانی همیشه کاری را می‌کند که به نفع خودش است.

این اقوال قائلان مختلف دارند و نتایج مختلف از آنها حاصل می‌شود. این اقوال در دو جهت با هم اختلاف دارند: یکی اینکه انسانها اگر بر اساس هر کدام از اینها ساخته شده باشند، جامعه انسانی حاصل از آنها با دیگر جامعه‌ها مختلف می‌شود؛ دوم اینکه میزان خوشبینی و بدبینی انسان نسبت به آنها متفاوت است. به همین شکل می‌توان معادل این تعریف یا روایتهای خودگزینانه شش تعریف یا روایت دیگرگزینانه هم داشت. البته همه اینها وابسته است به این فرض که ما یا خودگزینیم یا دیگرگزین، اما اگر هم خودگزین باشیم و هم دیگرگزین بحث دیگری است، که به نظر من همین هم درست است.

^۱ به تعبیر انگلیسیها: The first the first.

^۲ خوشنودی همیشه با نیاز مرتبط است و پس از ارضای نیاز حاصل می‌شود.

پیشاپیش می‌گویم که نظریه خودگزینی اخلاقی را قبول ندارم و اگر به آن می‌پردازم برای این است که بحث را آهسته و با احتیاط پیش ببرم. حال به روایتهای شش‌گانه خودگزینی می‌پردازم.

۱. روایت اول از آن کلییان است که می‌گفتند هر کس اساساً خودخواه است. به عبارت دیگر، هر کس دست به هر کاری که می‌زند به این دلیل است که از انجام آن چیزی عایدش شود. کلییان هیچگاه فهرست دقیق و شمارشده‌ای از این چیزهایی که انسان می‌خواهد عایدش شود ارائه نکرده‌اند، اما با بررسی آثارشان می‌توان آنها را شامل شهرت، محبوبیت، ثروت و قدرت دانست، هر چند به آنها تصریح نکرده‌اند و لزوماً از این تعابیر هم استفاده نکرده‌اند.

در اینجا نکته‌ای هست و آن اینکه اگر انسان را جویای تنها یکی از این چهار مورد می‌دانستند رد سخنشان به آسانی ممکن بود، به این شکل که تنها کافی بود یک انسان را نشان دهیم که جویای آن یک چیز نیست. اگر هم می‌گفتند که انسان به دنبال هر چهار مورد است بازهم رد سخنشان آسان بود، چون کافی بود انسانی را نشان دهیم که تنها جویای یکی از این چهار مورد نباشد. اما کلییان خیلی دقیقتر از این هستند - و اصولاً فیلسوفان دقیق‌النظری هستند - و گفته‌اند هر انسانی جویای یک یا چند تا از اینهاست.

با این حال، به سخن کلییان اشکال شده است و گفته‌اند اگر انسانی را نشان دادیم که جویای هیچ کدام از این موارد نباشد کلییان باید سخن خود را پس بگیرند. اما مدافعان دیدگاه کلییان گفته‌اند اگر کسی این طور باشد احمق و سفیه است. در جواب باید گفت پس چنین کسانی وجود دارند هر چند احمق و سفیه باشند و شما نباید بگویید وجود ندارند. جواب دیگر کلییان این است که چنین افرادی وجود دارند اما به دنبال نیک‌نامی هستند (نیک‌نامی غیر از محبوبیت است؛ محبوبیت برای وقتی است که انسان زنده است، اما نیک‌نامی برای پس از مرگ است). در جواب گفته‌اند اگر کسی را بتوان نشان داد که صادقانه مدعی شود که نه جویای آن چهار مورد است و نه جویای نیک‌نامی کلییان باید سخن خود را پس بگیرند؛ و چنین کسانی وجود دارند. بعضی از مدافعان دیدگاه کلییان جواب سومی داده‌اند و گفته‌اند کسانی که جویای آن چهار مورد نباشند در واقع جویای پاداش اخروی هستند. جواب این هم واضح است: کسانی هستند که جویای آن چهار مورد نیستند و به بقا یا خلود نفس و در نتیجه به زندگی پس از مرگ هم اعتقاد ندارند و در عین حال رفتار درست داشته‌اند، نمونه‌اش در فرهنگ ما ابوالعلاء معری است که علی‌رغم بی‌اعتقادی به زندگی پس از مرگ زندگی قدیسانه‌ای داشت. پاسخ چهارم از آن روانشناسان امروزی است که می‌گویند کسانی که جویای این چهار مورد نباشند وجود دارند، اما در واقع اغتنام فرصت می‌کنند و اگر روزی یکی از این چهار مورد نصیبشان شود به دنبالش می‌روند (خانه‌نشینی مادرم از بی‌معجری است!). در حال حاضر می‌بینند که دست‌یابی به آن چهار مورد ممکن نیست، اما می‌دانند روزی به دلیل همین اخلاقی بودنشان ممکن است به اینها نائل شوند. جواب این هم ساده است و آن اینکه کسانی بوده‌اند که اینطور هم نبوده‌اند.

به نظر من عیب کلبیان این بوده است که روانشناسی انسانهای عالی و بهنجار را در نظر گرفته‌اند و نه روانشناسی قهرمانان یا قدیسان اخلاقی را. از این رو این روایت به نظر من پذیرفتنی نیست.

تقریر دیگری هست شبیه این روایت که به تعبیر دیگری گفته می‌شود، می‌گویند: «هرکسی قیمتی دارد، قیمتش را بپرداز به هر کاری دست می‌زند». این سخن خیلی رایج است و اتفاقاً گویا فهم عرفی ما هم آن را می‌پذیرد و در عالم اقتصاد و سیاست هم تقریباً گویی همه سیاستمداران آن را پذیرفته‌اند. پیش فرض این سخن همین است که گفتیم، یعنی انسانها بالمآل می‌خواهند به یکی از آن چهار مورد برسند، منتها هرکس در یک حدی. معنایش این است که هر کس تحمل یک مقدار محرومیت را در برابر اخلاقی زیستن دارد و بیش از آن از عهده‌اش بر نمی‌آید.

این تقریر هم به نظر من قابل دفاع نیست، چون هر قدر که کسی در مقابل پیشنهادی مقاومت کند باز طرفدار این نظریه می‌گوید پیشنهاد به حد کافی نبوده است. و این همین طور ادامه می‌یابد، چون طرفدار این نظریه هیچ وقت آن حد کافی را به طور کمی معلوم نمی‌کند و فقط می‌گوید حد کافی وقتی است که طرف قبول کند. عیب این روایت این است که، به تعبیر کانت، گزاره‌اش تحلیلی می‌شود و این سخن که «هیچ کس کار غیر اخلاقی انجام نمی‌دهد مگر اینکه به حد کافی به او پیشنهاد شود» در واقع یعنی «هیچ کس کار غیر اخلاقی انجام نمی‌دهد مگر اینکه به حدی به او پیشنهاد شود که کار غیر اخلاقی کند» (هرکس به او پیشنهادی دهید که با قبول آن دست به کار غیر اخلاقی بزند، دست به کار غیر اخلاقی می‌زند). این سخن این همان گویی است، مثل اینکه بگویید: «هیچ وقت تسلیم زور نمی‌شوم مگر اینکه سمبه‌اش پرزور باشد!» به نظر انسانهایی وجود دارند بیش بها و به تعبیر قدما بی بها.

فرق این تقریر با تقریر قبلی این است که تقریر قبلی افراطی تر بود، چون می‌گفت همه انسانها در هر اوضاع و احوال جویای یکی از آن چهار مورد هستند، اما این تقریر می‌گوید انسانها از یک جا به بعد جویای آن چهار مورد می‌شوند.

۲. روایت دیگر دیدگاهی است که از آن به لذت‌جویی (hedonism) تعبیر می‌کنم، که رد کردنش بسیار دشوار و پیچیده است، ولی به نظر من بالمآل می‌توان آن را رد کرد. پیروان این روایت می‌گویند نمی‌شود گفت همه انسانها جویای شهرت و محبوبیت و ثروت و قدرت‌اند و موارد بسیاری هست که از شمول اینها خارج‌اند، بنابراین می‌گوییم هرکسی دست به هر کاری که می‌زند در پی لذت است و از این رو هرکس از هر کاری که می‌کند جویای لذت خودش است.^۱

این روایت مردود است، اما پیش از آن به سؤالاتی می‌پردازیم دایره مدار اینکه این روایت خوبی است و چرا باید آن را رد کرد؟ و آن سؤالات اینها هستند: الف) آیا واقعاً لذت بردن از خدمت کردن به مردم بد است؟ ب) اساساً کسی که از اخلاقی زیستن لذت می‌برد همین لذت بردن انگیزه تکرار و تداوم کار اخلاقی او می‌شود و اینکه بد نیست و آیا بهتر از کسی نیست که از کار اخلاقی لذت نمی‌برد و انگیزه‌اش کمتر می‌شود؟ ج) اساساً چه حقی داریم که کسی را که به خاطر لذت اخلاقی زندگی می‌کند خودگزين بدانیم؟ د) اگر خودگزينی روانشناختی این است که می‌گویید، که با دیگرگزينی اخلاقی سازگاری دارد و

^۱ البته گاه، به جای لذت، از تعبیر خوشنودی (pleasure) یا رضایت (satisfaction) یا شادکامی (happiness) را به کار می‌برند، ولی در عین حال که تفاوت‌های ظریفی بین اینها هست، از آن صرف نظر می‌کنم و همان تعبیر لذت‌جویی را به کار می‌برم.

اگر چنین است چرا باید آن را رد کرد؟ چون لزوماً هرکس خودگزین روانشناختی باشد خودگزین اخلاقی نیست. چراکه دیگرگزین اخلاقی کسی است که وقتی منافعش با منافع دیگران تعارض پیدا کند منافع خود را ترجیح می‌دهد، اما در اینجا کسی که دنبال لذت خودش است خودگزین روانشناختی است نه خودگزین اخلاقی و در عین حال خودگزینی او عامل انجام فعل اخلاقی او می‌شود و بنابراین می‌تواند با دیگرگزینی اخلاقی سازگار باشد. این اشکال جرمی بنتام است که بزرگ‌ترین فیلسوفی است که در نیمه قرن نوزدهم می‌خواست خودگزینی روانشناختی را با دیگرگزینی اخلاقی جمع کند و می‌گفت انسانها نمی‌توانند خودگزین روانشناختی نباشند، چون آگاهانه و ناآگاهانه و خواسته و ناخواسته خودگزین روانشناختی‌اند، اما در عین حال در ساحت اخلاق باید به انسانها گفت که وظیفه دارید و باید جویای منافع دیگران بروید؛ و این را قابل جمع می‌دانست. این سخن در عین حال که به نظر من نادرست است اما در غرب خیلی تأثیرگذار بوده و جذابیت بالایی داشته است.

جرمی بنتام (و جیمز میل و پسرش جان استوارت میل) برای جمع این سخن سه گام را در نظر می‌گرفت. گام اول تعلیم و تربیت است، یعنی انسانها را باید از کودکی چنان تربیت کرد که از خود اخلاقی زیستن لذت برند؛ در این صورت در عین حال که به لحاظ روانشناختی خودگزین‌اند، به لحاظ اخلاقی جویای منافع دیگران می‌شوند، چون جویای منافع دیگران بودن همان اخلاقی زیستن است که آنها از آن لذت می‌برند.^۱ فرآورده این تعلیم و تربیت پیدایی وجدانی پاک خواهد بود. وجدان پاک به نظر بنتام وجدان همیشه بیدار است که نه به خواب می‌رود و نه می‌توان به خوابش برد. ممکن است پرسند اگر دسترسی به این تعلیم و تربیت پیدا نکردیم یا با کسانی مواجه شدیم که این تعلیم و تربیت در آنها اثر نکرد و بنابراین به دنبال خودگزینی روانشناختی خود، که از آن مفردی ندارند، خودگزین اخلاقی شدند چه باید کرد؟ بنتام جواب می‌داد که به سراغ گام دوم باید رفت و جامعه را چنان باید ساخت که چنین کسی در جامعه محبوب نباشد و داتماً خود را با تحقیر و استهزا و بی‌اعتنایی دیگران روبرو ببیند و مردم‌آمیزی را، که یکی از مهم‌ترین خواسته‌های روانی انسان است، از دست بدهد و در جامعه پذیرفته نشود. در این صورت خودگزین روانشناختی به سوی دیگرگزینی اخلاقی کشیده می‌شود، چون هرچند از خودگزینی اخلاقی چیزهایی حاصلش می‌شود، اما قابل مقایسه با چیزهای مهمتری که از دست می‌دهد نیست. به عبارت دیگر اگر وجدان اخلاقی‌اش بیدار نباشد لااقل از رسوایی اجتماعی بترسد، چون این جامعه به اخلاقی‌نزیستن حساس است و در آن هزینه‌های اخلاقی‌نزیستن بالاست. اما اگر نتوان افکار عمومی جامعه را اینطور حساس کرد چطور؟ چون افکار عمومی چیزی جز حاصل جمع افکار فرد فرد انسانها نیست. بنتام جواب می‌داد که سراغ گام سوم می‌رویم و حقوق انسانها و قانون را بر موازین اخلاقی مبتنی می‌کنیم، یعنی قانون را چنان وضع می‌کنیم که هزینه اخلاقی‌نزیستن بالا برود.

این پروژه بنتام، علی‌رغم جاذبه‌اش، ناموفق است و با سه اشکال روبرو است: الف) اگر تعلیم و تربیت ناموفق بود و افکار عمومی هم یا حساس نبود یا طرف خیلی غیرحساس به افکار عمومی بود (مثل کسانی که لذایذ بدنی برایشان مهمتر از لذایذ اجتماعی است) و قانون هم قانون خوبی نبود چطور؟ به این معنا که یا خلأ قانونی وجود داشته باشد یا قانون مسامحه‌کار باشد یا قانون آنقدر ابهام و ایهام داشته باشد که جای گریزش باز باشد (اساساً دلیل وجودی و کلا هم همین ابهام و ایهام موجود در قانون

^۱ بعدها ژان پیازه نشان داد که واقعاً تا نه‌سالگی ریش و قیچی دست مریبان است و هر طور بخواهند می‌توانند به این موم شکل بخشند.

است) و یا اینکه قانون خوب است، اما دولت و قوه قضائیه قدرت الزام آور ندارند. در واقع، گویی بنتمام در پروژه‌اش فقط برای جوابهایش سؤال مطرح کرده بود و جایی که جوابی نداشت سؤال هم مطرح نکرد. (ب) بنابر سخن بنتمام باید گفت که تا وقتی لذت می‌بری اخلاقی زندگی کن و عیب این سخن در این است که اخلاقی زیستن به صلاح او می‌شود نه وظیفه‌اش و وقتی چیزی به صلاح کسی باشد وظیفه ندارد که از آن دنباله‌روی کند، بلکه بهتر است آن کار را بکند، به تعبیر دیگر اخلاقی زیستن حق اوست که می‌تواند این حق را استیفا نکند و این مخالف شهود ماست که می‌گوید اخلاقی زیستن وظیفه است. (ج) غیر از اخلاقی زیستن چیزهای دیگری هم هست که ما از آنها لذت می‌بریم و اگر اینها با هم تعارض پیدا کردن کدام را باید ترجیح داد؟ پاسخ این سؤال را تنها کسی می‌تواند بدهد که اخلاقی زیستن را به سبب لذت بخش بودنش طلب نکند. بنابراین، مطابق نظر بنتمام، هنگام تعارض اخلاقی زیستن با امور دیگر صرفاً چیزی ترجیح دارد که لذت بیشتری در پی داشته باشد.

از این نقدها نتیجه می‌شود که این نظریه ایراد دارد و باید اجازه داد که نقدش کنیم. اما اینها انقاد به جمع خودگزینی روانشناختی با دیگرگزینی اخلاقی بود و هنوز خود خودگزینی روانشناختی را نقد و بررسی نکرده‌ایم که به آن می‌پردازیم. لذت‌جویی اخلاقی را به دو ادعا می‌توان فروکاست که هر کدام را به شکلی می‌توان رد کرد: یکی اینکه انسان به لحاظ روانشناختی طوری ساخته شده است که می‌خواهد در زندگی لذت ببرد؛ و دیگر اینکه انسان به لحاظ روانشناختی طوری ساخته شده است که همه چیزهایی را که می‌خواهد برای لذت می‌خواهد. در ادعای اول انسان تنها یک معشوق دارد و آن هم لذت است، اما در ادعای دوم انسان چیزهای بسیاری را می‌خواهد برای اینکه نردبان رسیدن به لذت کند و در واقع آن چیزهای دیگر مطلوب ایزاری‌اند و لذت مطلوب ذاتی است. این ادعاها خودشان و بنابراین ردشان باهم فرق دارند.

ادعای اول لااقل سه اشکال بزرگ دارد: (الف) با همه واقعیتهای تجربی ناسازگار است. مثلاً وقتی من گرسنه‌ام واقعاً خواستار غذا هستم نه لذت (و اگر بگویم غذا را برای لذت می‌خواهم این دیگر ادعای دوم است و از ادعای اول خارج شده‌ایم)، به خصوص وقتی که تنهای غذای در دسترس هم غذای مطلقاً بدمزه و نامطلوبی باشد. (ب) اگر انسان خواستار چیزهای دیگری غیر از لذت نمی‌بود هیچوقت لذت نمی‌برد. به عبارت دیگر چون خواستار غذا هستیم از خوردنش لذت می‌بریم و بنابراین هرچه تعداد خواسته‌هایمان بیشتر باشد امکان لذت بردن ما بیشتر خواهد بود. (ج) لذت نتیجه زندگی است نه هدف آن. انسان در اثر رسیدن به هدف زندگی (که همه چیزهای دیگر غیر از لذت می‌تواند باشد) لذت می‌برد. به تعبیری لذت مثل سایه است که اگر به دنبالش بروید به آن نمی‌رسید اما هر وقت دنبال چیزهای دیگر بروید او خود در پی شما می‌آید و این تفتنی است که آن را مدیون کرکگور هستیم.^۱ بنابراین، نه فقط انسان انحصاراً جویای لذت نیست، بلکه اگر اینگونه می‌بود از هیچ چیز لذت نمی‌برد.

^۱ البته بالا بردن امکان لذت غیر از عمل لذت بردن است. بالا رفتن امکان لذت به موفقیت آمیز بودن زندگی بستگی دارد.

هیچ کدام از اشکالهایی که به ادعای اول لذت جویی وارد شد به ادعای دوم آن (انسان به لحاظ روانشناختی طوری ساخته شده است که همه چیزهایی را که می‌خواهد برای لذت می‌خواهد) وارد نیست. به ادعای دوم چند نقد دیگر وارد است: الف) چه وقت انسان به لذت می‌رسد؟ بعضی چیزها در همان زمان انجامشان به لذت می‌رسیم، مثل خوردن و آشامیدن، اما بعضی چیزها هستند که باید زمانی از انجامشان بگذرد تا به لذت برسیم، مثل سرمایه‌گذاری. بنابراین، لذایذ را باید به لذایذ کوتاه‌مدت، لذایذ میان‌مدت و لذایذ درازمدت تقسیم کرد یا به تعبیر می‌توان گفت دو دسته لذت داریم: لذتهای عاجل یا زودآیند و لذتهای آجل یا دیرآیند. بدینسان لذت‌جویان باید بگویند انسان به لحاظ روانشناختی طوری ساخته شده است که فقط کاری را می‌کند که یا لذت عاجل نصیبش شود و یا لذت آجل. حال می‌گوییم در غالب موارد لذت نتیجه‌خواست است نه هدف آن. لذت‌جویان ارتباط میان خواسته‌ها و لذت را درک کرده بودند، اما در جهت عکس و فکر می‌کردند لذت هدف است، اما، همانطور که در جلسه قبل گفتم، اگر انسان چیزی جز لذت نخواهد اصلاً لذت نخواهد برد. ب) از کجا کشف کرده‌اید که انسانها جویای لذت‌اند؟ به نظر می‌آید این ادعای شما، به تعبیر کانت، یک ادعای پیشینی (پیش از تجربه) است، پس دلیل تجربی برای آن وجود ندارد، اما از سوی دیگر دلیل عقلی هم به سود آن نیست.

۳. کسانی روایت سومی داده‌اند که با این مشکلات مواجه نشود و گفته‌اند: هر کاری انسان انجام می‌دهد یا برای کسب لذت خودش است و یا برای رفع الم از خود. بنابراین، ممکن است انسان چیزی را انتخاب کند تا نفعی به دیگران برسد برای اینکه از کمک نکردن به دیگران دچار درد و رنج نشود. این درد و رنج هم به نظر من (چنانکه بیشتر روانشناسان هم گفته‌اند) دو نوع است: یکی درد و رنج عاطفی، که انسان از درد و رنج دیگران دچار درد و رنج می‌شود؛ و یکی هم درد و رنج اخلاقی، که انسان از اینکه وظیفه اخلاقی‌اش را انجام نداده دچار درد و رنج می‌شود، که معمولاً از آن به عذاب وجدان تعبیر می‌کنند.

اما این روایت هم درست نیست، زیرا تجربه آن را تأیید نمی‌کند. در کتابهای روانشناسی اخلاق معمولاً مثالش را مواردی معرفی می‌کنند که فرد بلافاصله پس از عملش از دنیا می‌رود، به خصوص اگر به زندگی پس از مرگ قائل نباشد و دنبال نیک‌نامی هم نباشد (بگذریم از اینکه بیشتر الهیدانان معتقد به زندگی پس از مرگ می‌گویند پس از مرگ ارتباط انسان با دنیا و زندگی پیشینش قطع می‌شود)، مثل خلبان ژاپنی که پس از آنکه همه مهماتش تمام می‌شد با هواپیمایش به کشتی آمریکاییها سقوط می‌کرد و خود را به کشتن می‌داد. در واقع کسی که یک ثانیه پس از عملش از دنیا می‌رود دیگر عذاب وجدان و درد و رنجی نخواهد داشت. ممکن است بگویید اگر طرف این عمل را انجام ندهد و زنده بماند دچار عذاب وجدان می‌شود، در جواب می‌گوییم که طرف کل موقعیت را در نظر می‌گیرد و می‌بیند که مرگ و نیستی بدون عذاب وجدان ترجیح دارد به ادامه زندگی، به فرض اینکه موقعیت ممتازی هم داشته باشد، همراه با عذاب وجدان، مخصوصاً اگر عملش وظیفه اخلاقی هم نباشد و در واقع تطوع اخلاقی باشد. اینجا واقعاً باید گفت که فرد دیگر گزین بوده است. پس شاهد تجربی به سود این روایت نیست.

۴. کسانی روایت چهارمی داده‌اند و گفته‌اند انسان چه آگاهانه و چه ناآگاهانه و خواسته و ناخواسته جویای کسب لذت است. این نظر آنا فروید، دختر فروید، است که برخلاف پدرش به روانشناسی اخلاق بهای بسیاری می‌داد. آنا فروید چند مورد را گزارش کرده است که افرادی را که در صداقتشان شک نداشت روانکاوی کرد و نتیجه‌اش این نظر را تأیید کرد.

به نظر من دو جواب فلسفی به این روایت می‌توان داد: الف) هدف یعنی وضعی که فاعل فعل خود را فقط برای پدید آمدن آن وضع انجام می‌دهد، خواه در واقع هم آن وضع پدید بیاید و موفقیت‌آمیز باشد و خواه آن وضع پدید نیاید و شکست بخورد؛ و نتیجه عبارتست از وضعی که پس از عمل حاصل می‌آید، خواه فاعل آن را قصد کرده باشد و خواه آن را قصد نکرده باشد. حال اگر این تعریفها را بپذیریم (که اجماعی هم هستند)، بر خلاف نتیجه که هم آگاهانه می‌توان باشد و هم ناآگاهانه، هدف فقط می‌توان آگاهانه باشد، بنابراین هدف ناآگاهانه وجود ندارد. ب) هیچ وقت نباید حد غوررسی را به جایی که راضیمان می‌کند متوقف کنیم. خانم فروید وقتی به ضمیر خودآگاه توجه کرد به دیگرگزینی رسید که مطلوبش نبود، بنابراین بررسی عمیقتری در ضمیر ناخودآگاه کرد و به خودگزینی رسید، حال من می‌پرسم چرا شما و خود فروید که ضمیر ناخودآگاه را به تعبیر خودتان مگاک بی‌انتها می‌دانید در همین جا متوقف شدید؟ باز هم بکاوید شاید خلافتش ثابت شود و به قول قدما «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال». بنابراین، این دو اشکال فلسفی به آن بیان تجربی وارد است، هرچند آن بیان تجربی را رد نکردم. جالب اینجاست که خود فروید، که به خودگزینی لذت‌جویانه باور داشت و می‌گفت کل زندگی بر لذت استوار است، معتقد بود که چند دسته اعمال در انسان کشف کرده است که با آنها اعمال تکراری اضطراری می‌گفت، یعنی اعمالی که مکرر صورت می‌گیرند و انسان ناچار از انجامشان است. به هر حال، تقریباً بقیه روانشناسان، به جز فروید پدر و دختر، امروزه به این قول معتقد نیستند.

۵. روایت دیگری می‌توان داد که این اشکالهای بر آن وارد نشود و آن اینکه آیا اینطور نیست که هر کس در زندگی کاری را می‌کند که خودش می‌خواهد؟ پس کارش خودگزینانه است، خواه عملش ارادی اختیاری باشد، خواه ارادی اضطراری و خواه ارادی اکراهی.

اگرچه هیچ یک از اشکالات گذشته به این روایت وارد نیست، اما قائلان به این روایت با این بیان سخن خود را بی‌معنی ساخته‌اند. در فلسفه زبان بحثی هست (به خصوص نزد گرایس، فیلسوف زبان آمریکایی) که می‌گویند سعه یک مفهوم را تا حدی می‌توان افزایش داد و پس از آن دیگر مفهوم یا استعاری می‌شود یا مجازی یا کنایی و یا رمزی. مثلاً مفهوم برادر را به تعداد کاملاً محدودی از انسانها می‌توان اطلاق کرد و اگر آن را به همه انسانهای ذکور اطلاق کنید در این صورت مفهوم برادر از یک مفهوم زیست‌شناختی به یک مفهوم استعاری تبدیل شده است. حال مشکل این روایت این است که معنای خواستن را تغییر داده است. پیش از این، خواستن به معنی وضعی بود که مطلوب انسان است و انسان فعلش را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد، اما در این روایت خواستن مساوی شده است با عمل خودگزینانه، تعریفی که در هیچ فرهنگ لغتی نمی‌توان یافت. و طبق این تعریف، عمل دیگرگزینانه عملی خواهد بود که خود فرد نمی‌خواهد انجام دهد و از دیگری باید بخواهد انجام دهد، ولی این تعریف عمل دیگرگزینانه نیست، عمل دیگرگزینانه را هم خود انسان می‌خواهد انجام دهد، چراکه همه اعمال ارادی

انسان اعمالی هستند که خود او می‌خواهد انجام دهد و این اعمال یا خود‌گزینانه‌اند و یا دیگر‌گزینانه (بگذریم از اینکه دیگری هم درست به همین دلیل نمی‌تواند برای من عمل دیگر‌گزینانه انجام دهد).

۶. دو روایت دیگر هم هست که بعضی از روانشناسان اخلاق معتقدند که باید آنها را در عداد همین روایتها گنجانند و بعضی دیگر هم معتقدند که به این بحث مربوط نمی‌شود و من هم همین اعتقاد را دارم. همه خود‌گزینی یا دیگر‌گزینی‌هایی که تا کنون گفتیم مربوط به آینده بود، اما دو نوع خود‌گزینی یا دیگر‌گزینی دیگر هم داریم و آن خود‌گزینی یا دیگر‌گزینی معطوف به گذشته و خود‌گزینی یا دیگر‌گزینی معطوف به حال است. خود‌گزینی مربوط به گذشته یعنی انسان کاری را به این دلیل انجام می‌دهد که وقتی به گذشته نگاه می‌کند، با اتکا به حافظه، می‌بیند که هر وقت آن کار را کرده به سودش بوده است. به نظر من این نوع خاصی از خود‌گزینی نیست و فقط کمک به حافظه است تا نیازی نداشته باشد که از نو محاسبات خود را تکرار کرد و در واقع از گذشته برای آینده استفاده می‌شود، بنابراین نباید آن را جداگانه ذکر کرد. خود‌گزینی معطوف به حال هم وقتی است که انسان می‌بیند هر وقت فلان کار را کرد همان وقت سودش عایدش شد، بنابراین آن کار را انجام می‌دهد، اما در اینجا هم فقط از حال برای آینده استفاده می‌کند.

تا اینجا فقط نشان دادیم که خود‌گزینان برای سخن خود دلیلی ندارند، اما دلیلی به سود دیگر‌گزینی نیاورده‌ایم و در عالم فکر هیچ‌گاه لزوماً ضعف مخالف نشانه قوت موافق نیست، بنابراین لزوماً از رد خود‌گزینی دیگر‌گزینی اثبات نمی‌شود. اما گاه می‌شود که با رد عقیده‌ای مقابلش اثبات شود و به نظر من اینجا هم از همین موارد است.

توضیح اینکه دو عقیده ناسازگار (غیرقابل جمع) با هم انواعی می‌تواند داشته باشد که دو نوعش تضاد و تناقض است (به نظر من انواع دیگر ناسازگاری به این دو ارجاع می‌شوند). تناقض یعنی دو عقیده نه قابل اجتماع‌اند و نه قابل ارتفاع، مثل سفیدی و ناسفیدی. تضاد یعنی دو عقیده قابل اجتماع نیستند اما قابل ارتفاع هستند، مثل سفیدی و سرخی. بنابراین، وقتی با رد عقیده‌ای مقابلش اثبات می‌شود که آنها از مقوله تناقض باشند. برای اینکه نقیض مفهومی را به دست آوریم کافی است در فارسی یک «نا» به ابتدای آن بیفزاییم. بنابراین، در بحث ما نقیض خود‌گزینی ناخود‌گزینی است و ما با نفی خود‌گزینی ناخود‌گزینی را اثبات کرده‌ایم، اما آیا ناخود‌گزینی همان دیگر‌گزینی است یا خیر؟ و مثلاً آیا ممکن است کسی کاری کند که با انجام آن نه به خودش نفعی برسد و نه به دیگران؟ اینجا دیگر بحث منطقی نیست، چون منطق فقط بحث صوری می‌کند و این مباحث مربوط به عالم تجربه (عالم مشاهده، آزمایش و رصد) است.

اگر بحث درباره افعال جبری باشد کاملاً معنا دارد که فعلی نه به فاعلش و نه به غیرفاعلش نفعی برساند، اما در آغاز گفتیم که سخن ما درباره افعال ارادی (اختیاری، اکراهی یا اضطراری) است. روانشناسان همه متفق‌اند که ممکن نیست انسان کاری بکند و هیچ نفعی نه برای خود و نه برای دیگران نداشته باشد، اما ممکن است این دیگری غیرانسان باشد، مثلاً جمادات یا نباتات و یا حیوانات. ممکن است اعتراض شود که در روانشناسی اخلاق بحث درباره انسان است نه درباره جماد یا نبات و یا حیوان. پاسخ من این است که کسی که به فکر جماد یا نبات و یا حیوان است به طریق اولی می‌تواند در فکر دیگر انسانها باشد. ممکن است بگویند که ساختار ما انسانها چنان است که به غیر انسان می‌توانیم کمک کنیم اما به انسانهای دیگر نه، مثل انسانهایی که از انسانهای دیگر گریزان‌اند و در جنگل با حیوانات به سر می‌برند، بنابراین نمی‌توان از «به طریق اولی» سخن گفت. در جواب می‌گویم که اصل این واقیت گریزانی بعضی انسانها از انسانهای دیگر درست است، اما تبیین آن نادرست است؛ تبیین صحیحش این است که این انسانها گریزان در زندگی خود ضربه عاطفی‌ای از انسانهای دیگر خورده‌اند و در اثر گذر روانشناختی (و نه منطقی) آن را به همه انسانها سرایت داده‌اند، نه اینکه ساختار انسان اینطور باشد. بنابراین می‌شود گفت که در شرایط مساوی کسی که به جماد یا نبات و یا حیوان کمک می‌کند به طریق اولی می‌تواند به انسانهای دیگر هم کمک کند، بگذریم از اینکه هرچه موجودی به انسان شبیه‌تر باشد انسان بیشتر می‌تواند نسبت به آن دیگر‌گزینی داشته باشد، از اینجاست که بیشتر آنها که همنشین حیوانات می‌شوند حیواناتی را برمی‌گزینند که به انسان نزدیکتر باشند.

بنابراین، از نفی خود‌گزینی منطقی می‌توان ناخود‌گزینی را نتیجه گرفت و از ناخود‌گزینی تجربی می‌توان دیگر‌گزینی را نتیجه گرفت و از این رو به نظر من دیگر‌گزینی در انسان قابل دفاع‌تر است. می‌توان افزود که سیر فلسفه در غرب تا امروز اینطور بوده

است که هرچه گذشته از طرفداران خودگزینی کاسته شده و حتی فیلسوفی مدعی شده که هیچ فیلسوف ذهن معتبری نمی‌شناسد که طرفدار خودگزینی باشد. اما در عین حال این ادعایی تجربی است و برای تأییدش باید به سراغ روانشناسان رفت. در میان روانشناسان تجربی من در این سی-چهل سال گذشته کتابی ندیده‌ام که در آن ادعا شود که انسانها خودگزین‌اند. البته توجه داریم که وقتی گفته می‌شود انسانها دیگرگزین‌اند به این معنی نیست که فقط دیگرگزین‌اند، بلکه به این معنی است که در کنار خودگزینی دیگرگزین هم هستند.

حال آیا کارهای انسان بیشتر خودگزینانه است یا دیگرگزینانه؟ شکی نیست که اگر کار واحدی هم نفع خود شخص را دربر داشته باشد و هم نفع دیگران را به انجام آن اقدام می‌کند، اما اگر میان نفع شخصی و نفع دیگران تراحم پیش بیاید چطور؟ تا آنجا که من استقصا کرده‌ام در روانشناسی تجربی دو پاسخ به این پرسش داده‌اند: یکی اینکه گفته‌اند به ذوق و سلیقه^۱ انسانها بستگی دارد، بعضی غالباً کارهای خودگزینانه می‌کنند و بعضی دیگر غالباً کارهای دیگرگزینانه، که به این می‌گویند خودگزینی سلیقه‌ای، که به همین دلیل محل بحث ما نیست. اما گروه دیگری می‌گویند اینطور نیست که خودگزینی و دیگرگزینی قابل پیش‌بینی نباشد، مؤلفه‌هایی در زندگی هست که به دیگرگزین یا خودگزین شدن انسان کمک می‌کنند و این مؤلفه‌ها را احصا کرده‌اند که اگر مجال بود در آینده خواهم گفت.

^۱ ذوق و سلیقه به چیزی اطلاق می‌شود که هیچ‌گونه قابل پیش‌بینی نیست.

تا اینجا نشان دادیم که به لحاظ روانشناسی در انسان هم امکان خودگزینی هست و هم امکان دیگرگزینی، اما در ادامه می‌خواهیم این بحث را به لحاظ اخلاقی بررسی کنیم؛ به این معنی که اگر در انسان امکان دیگرگزینی هست، اولاً آیا این دیگرگزینی به وسیع‌ترین، عمیق‌ترین و ناب‌ترین معنای ممکن هست و یا حدی دارد و اگر حدی دارد تا کجا می‌تواند پیش برود؛ ثانیاً اگر انسان می‌تواند دیگری را بر خود مقدم کند آیا وظیفه اخلاقی هم به این کار دارد؛ و ثالثاً اگر دیگری را به وسیع‌ترین، عمیق‌ترین و ناب‌ترین کلمه بر خود مقدم کرد آیا این چیزی غیر از عشق است یا خیر؟ اینجاست که در کتابهای روانشناسی اخلاق بحث ارتباط عشق با اخلاق پیش می‌آید.

پیش از شروع بحث چند نکته را باید متذکر شوم. یکی اینکه درباره عشق از جهات مختلف می‌توان بحث کرد، اما در بحث ما دو جنبه از آن ممکن است با هم خلط شود و آن روانشناسی عشق و اخلاق عشق است. روانشناسی عشق درباره آثار و نتایج روانشناختی مترتب بر عشق سخن می‌گوید و اینکه آیا آن آثار و نتایج در مجموع مثبت‌اند یا منفی و یا در بعضی موارد جنبه‌های مثبت غلبه دارند و در بعضی موارد جنبه‌های منفی. در روانشناسی مسلم است که آثار و نتایج مترتب بر عشق به مراتب بیشتر از آثار و نتایج منفی آن است؛ همه کسانی که در روانشناسی سلامت کار کرده‌اند بی‌استثنا یک علامت سلامت روانی را این دانسته‌اند که شخص تجربه عاشقانه داشته باشد و بعضی گفته‌اند که خودشکوفایی انسان جز در نتیجه عاشقی ممکن نیست، مثل دانه‌ای که تا در خودش است رشد نمی‌کند و فقط وقتی به سوی دیگری پرتاب شود رشد می‌کند، و بعضی دیگر گفته‌اند که داشتن تجربه‌های عاشقانه شرط زندگی سرشار درونی است. اینها به روانشناسی عشق مربوط می‌شود، اما بحث ما درباره اخلاق عشق است.

نکته دوم اینکه «اجمالاً» شکی نیست که عشق انسان را به اخلاقی زیستن سوق می‌دهد، اما بحث در نحوه «تفصیل» آن است.^۱ اینجاست که در ادامه بحث اخلاق عشق را در چهار بحث پی می‌گیریم: (۱) تجربه عاشقی چه آثار و نتایج منفی و چه آثار و

^۱ ابوالعلاء معری هزار سال پیش این شعر را سروده (گذشته از جنبه‌های اومانستی و متعالی آن):

افزعم السابح فی لجه و طردتم فی الجو ذات الجناح // هذا و اتم عرضة للفناء فکیف لو خلدتم یا وقاح

یعنی ماهی‌ای را که روزگار در گرداب انداخته بازهم به قلاب می‌گیرید و این گونه او را به اضطراب و لرزه می‌اندازید؛ و پرنده‌ای را که در آسمان سرگردان مانده و آشیانه‌اش را گم کرده با صدای صغیر تیر کمان می‌نسانید - و عجیب این است که شما می‌دانید که خود هم مانند آن ماهی و آن پرنده در معرض فنا هستید و باز هم با آنها چنین می‌کنید، اگر جاودانه می‌زیستید چه می‌کردید؟

اینجا نمی‌گوید که وظیفه ما این است که به ماهی و پرنده آزار نرسانیم، بلکه چون عاشق ماهی و پرنده است این سخن را می‌گوید؛ به عبارت دیگر از نیاز روانی سخن می‌گوید نه از وظیفه اخلاقی. و این بزرگترین کار عشق در عالم اخلاق است که اخلاقی زیستن را از وظیفه به یک نیاز روانی تبدیل می‌کند. شما اوج عشق معری را در اینجا ببینید که نمی‌گوید ماهی و پرنده را نباید مظطرب کرد، بلکه می‌گوید ماهی‌ای که گمگشته در گرداب است و یا پرنده‌ای که سرگردان در آسمان است را نلرزاند، یعنی این حالات گمگشتگی و سرگردانی را هم از ماهی و پرنده انتزاع می‌کند. مثل اینکه شما «وظیفه» خود می‌دانید که به دیگری آزار نرسانید، اما درباره معشوقتان «نیاز روانی» خود می‌دانید که به او آزار نرسانید. این حالت را در کسانی مثل فرانسوای آسیری، یا کوب بومه، بودا و یا بعضی از قهرمانهای رمانهای کازانتراکس هم می‌بینیم.

نتایج مثبتی در اخلاقی زیستن دارد؟؛ ۲) تأثیر اخلاقی زیستن در سوق دادن انسان به عاشقی تا چه اندازه است؟ آیا کسانی که اخلاقی تر زندگی می کنند بیش از دیگران مستعد عاشقی هستند؟ گفتیم که «اجمالاً» می دانیم که انسان هرچه اخلاقی تر زندگی کند به عاشقی نزدیک تر می شود، اما «تفصیل» آن محل بحث است؛ ۳) آیا عاشقی هم قید و بند اخلاقی دارد و باید تابع یکسری قواعد اخلاقی باشد؟ به عبارت دیگر آیا در عاشقی هم امر و نهی های اخلاقی وجود دارد؟ چرا که با توجه به کارکردهایی که انسان دارد (مثلاً به عنوان پدر، همکار، معلم، دوست و...) یکسری قواعد اخلاقی بر او بار می شود، حال سؤال این است که آیا به عنوان اینکه عاشق است هم یکسری قواعد اخلاقی بر او بار می شود؟؛ ۴) آیا به صلاح جامعه انسانی است که کل نظام اندیشیدگی اخلاقی را، مثلاً به جای عدالت یا حق، بر عشق مبتنی کند و از دل عشق نظام اخلاقی بیرون کشد؟ چون بعضی گفته اند که عشق استعدادی است که در همه آدمیان به بار نمی نشیند و بدینسان با این کار امکان اینکه بعضی از انسانها از دایره شمول قواعد اخلاقی بیرون بروند هست و بنابراین در مجموع به بهروزی زندگی اجتماعی نینجامد. کسانی هم گفته اند که اخلاق را در رتبه ای بر عدالت و در رتبه بالاتری بر غم خواری و در رتبه بالاتری بر عشق باید مبتنی کرد، نه اینکه از آغاز بر عشق مبتنی کنیم که دایره شمولش کمتر شود.

نکته سوم اینکه لفظ عشق به تعبیری ابهام و به تعبیری اشتراک لفظی دارد؛ مفاهیمی هستند که لفظ عشق بر آنها اطلاق می شود اما معنایشان متفاوت است، گویا هیچ زبانی نیست که لفظ عشق در آن مشترک لفظی نباشد. به عبارت دیگر لفظ عشق به پدیده های متفاوتی اطلاق می شود که هم خودشان با هم متفاوتند، هم آثار و نتایجشان و هم احکام مترتب بر آنها.

در اینجا نمی توانم از همه این پدیده های متفاوت بحث کنم و شما را، علاوه بر نوشته های دیگری که هست، به سخنرانی ام در مؤسسه معرفت پژوهش درباره چهارده پدیده ای که به همه آنها عشق، محبت، دوستی می گوئیم و نیز به سخنرانی دیگرم در مجتمع فرهنگی نیما یوشیچ درباره انواع عشق و نیز به سخنرانی دیگری پس از این دو درباره عشق نزد مولانا در مؤسسه دهخدا ارجاع می دهم که مطلب هر یک از این سخنرانیها غیر از دیگری است و در اینجا ناگزیر از تکرار یکی از آنها هستم.

میان روانشناسان، فیلسوفان، الهیدانان و کسانی که در ادبیات کار می کنند اختلاف حل نشدنی ای هست در اینکه پدیده هایی را که از آنها به عشق تعبیر می کنیم به چند تا می توان فروکاست. در اینجا تقسیم بندی ای را که در مؤسسه دهخدا انجام دادم نقل می کنم. این تقسیم بندی به یونان باستان برمی گردد که همه این پدیده ها را به سه پدیده فرومی کاستند: اروس، فیلیا و آگاپه. با اینکه می دانم مبانی متفاوت دیگری هم در این باب هست، در اینجا بر اساس این مبانی مشی می کنم.

پیش از اینکه وارد این بحث شویم چند نکته را بگویم. یکی اینکه عشقی که عارفان و بعضی از متدینان و مؤمنان مدعی اند که به خدا دارند از محل بحث ما بیرون است؛ نه به این دلیل که منکر آن باشم، بلکه به این دلیل که در روانشناسی اخلاق از عشق انسان به خدا بحث نمی شود و از آن در روانشناسی عرفان سخن گفته می شود که معضل جدی ای هم هست و بعضی به وجودش اعتقاد دارند و بعضی آن را توهم می دانند. در اینجا از عشق انسان به خود، انسانهای دیگر و طبیعت بیرون بحث می کنیم.

دوم اینکه عشق موجودات دیگر مثل فرشتگان، جنیان و... اگر وجود داشته باشند، هم محل بحث من نیست.

سوم اینکه عشق انسان به آرمانها مثل حقیقت، عدالت، آزادی، خوبی و...، که البته در انسانهایی وجود دارد، هم محل بحث من نیست (و معلوم خواهد شد که چرا محل بحث نیست).

چهارم اینکه من معتقدم که عشق چیزی است و رفتار عاشقانه چیز دیگر. رفتار گرایانی مثل واتسون و اسکینر و فیلسوف رفتارگرایی مثل گیلبر رایل معتقدند که در انسان چیزی به عنوان عشق وجود ندارد و هرچه هست رفتار عاشقانه است، اما سایر روانشناسان و روانکاوان انسانگرا و فراشخصی و نیز فهم عرفی می‌گویند که در انسانها عشق که یک حال روانشناختی است پیش می‌آید و بعد علت رفتارهای عاشقانه می‌شود که معلول آن حال‌اند. رفتارگرایان معتقد نیستند که در درون انسان چیزی پیش می‌آید، بلکه به مجموع رفتارهایی که در این زمینه از او سر می‌زند رفتار عاشقانه می‌گویند. به نظر من عشق با رفتار عاشقانه خیلی متفاوت است و بعضی از انواع عشق کاملاً غیرارادی‌اند، اما تقریباً همه رفتارهای عاشقانه ارادی‌اند، که در ادامه توضیح خواهم داد. از این رو ممکن است بگویند که برای عشق اخلاق وجود ندارد، اما برای رفتار عاشقانه اخلاق هست، یا برای هر دو و یا برای هیچ کدام اخلاق وجود ندارد.

پنجم اینکه اگر معلوم شود که عشق شرط لازم سلامت روانشناختی یا خودشکوفایی درونی و یا سرشاری زندگی است (و به نظر بعضی شرط لازم و کافی) آیا می‌توان نتیجه گرفت که اخلاقی که در آن عشق نیست مردود است. به عبارت دیگر آیا عشق سنجی برای سنجش نظامهای اخلاقی می‌شود (بعثی که در آغاز مطرح کردیم) و از این منظر آیا می‌توان اخلاق کانت یا فایده‌جویی را نقد کرد؟ کسانی این را پذیرفته‌اند و کسانی هم گفته‌اند در عین اینکه می‌پذیریم که عشق شرط لازم (و کافی) سلامت روانشناختی یا خودشکوفایی درونی و یا سرشاری زندگی است، با این حال منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که عشق می‌تواند سنجی برای سنجش نظامهای اخلاقی باشد. در ادامه خواهم گفت که یک نظام اخلاقی اگر بخواهد قابل دفاع باشد نمی‌تواند به روانشناسی بی‌تفاوت باشد و عشق می‌تواند به عنوان یک سنجی به کار رود.

اما بحث انواع پدیده‌هایی که به آنها عشق اطلاق می‌شود: اروس، فیلیا و آگاهانه (باز تأکید می‌کنم که کسانی مخالف این تقسیم بندی سه‌گانه یونانی هستند و خود من هم چهارده پدیده را احصا کرده‌ام، اما برای بحث ما همین تقسیم‌بندی کافی است).

تنها یک نوع عشق است که با زیبایی سروکار دارد و آن هم اروس است. فیلسوفان یونان قدیم (که به نظر من روانشناسان بزرگی هم بوده‌اند) می‌گفتند که یکی از پدیده‌هایی که درون انسان پدید می‌آید وقتی است که با زیبایی مواجه می‌شود؛ زیبایی، بخواهیم یا نخواهیم، آگاهانه یا ناآگاهانه، اثری روی روان انسان دارد. در واقع انسان در مواجهه با زیبایی بی‌اختیار دستخوش حالتی می‌شود که به آن عشق به معنای اروس می‌گویند. این توصیفی از طبیعت انسانی است، اما تمام مشکل فیلسوفان در تبیین چرایی پدید آمده این حالت است و از زمان افلاطون تا زمان ما در آن اختلاف بوده است. مثلاً کسانی هستند که در برابر ثروت، قدرت (سیاسی)، حیثیت اجتماعی، شهرت، محبوبیت، جاه و مقام و حتی علم مقاوم‌اند و هیچ اعتنایی به آن ندارند (هرچند بسیار کم‌اند)، اما افلاطون می‌گفت این حالت مقاومت در برابر زیبایی وجود ندارد و نمی‌شود انسان در برابر زیبایی قرار گیرد و حالتی به نام اروس در او پدید نیاید. اما سخن در این است که چرا انسان این طور است؟ تبیینهای مختلفی هست.

یک تبیین از آن افلاطون است که امروزه طرفدار چندانی ندارد. افلاطون می‌گفت قبل از اینکه انسان به این عالم بیاید روح او در عالم مثل، که عالم جمال محض است، می‌زیست و با آن عالم انس و الفت داشت، اما روح او را از آن عالم جدا کردند و مثل پرنده‌ای در قفس تن انداختند.^۱ افلاطون می‌گفت اندوه حاصل از این در قفس افتادن خیلی از انسانها را می‌گیرد و باعث می‌شود داشته‌های قبلی‌اش را فراموش کند. از این رو (در رسالهٔ منو) معتقد بود که هرچه معلمها به انسان می‌آموزند تعلیم نیست، تذکر است. بنابراین، تا انسان با زیبایی مواجه می‌شود یاد و وطنش می‌افتد، همانجا که زمانی قبل از اینکه در قفس تن افتد در آنجا به سر می‌برد. از این رو اروس چیزی جز غم غربیت (نوستالژی) انسان نیست (و این تعبیر خیلی عمیقی در فلسفهٔ افلاطون است) و زمانی را به خاطر می‌آورد که با کل زیبایی مواجه بوده است. این حالت نسبت به قدرت و ثروت و مابقی مطلوبهای اجتماعی جمعی وجود ندارد، چون این مطلوبها در عالم مثل نبوده‌اند، عالم مثل عالم حقیقت، خیر و جمال است. بنابراین، تقرب انسان به موجودات زیبا برای این است که می‌خواهد به وطن خود بازگردد و از اینجاست تعبیر عالی افلاطون که می‌گفت زیبایان جهان رسولان عالم بالا هستند. این زیبایی (که در ادامه خواهیم گفت مراد افلاطون از آن چیست) در عین حال که انسان را جذب می‌کند او را راضی نمی‌کند، چون او همهٔ آن عالم را می‌خواهد و از این رو افلاطون می‌گفت زیبایان، در عین اینکه بهترین نویددهندهٔ عالم بالا هستند، ارضاکننده نیستند و باید از آنها به زیبایی زیبایان که از آن به زیبایی (محض) تعبیر می‌شود، چراکه زیبایان تنها بخشی از آن زیبایی را دارند؛ به تعبیری که در فرهنگ اسلامی است: «المجاز قنطره الحقیقه».

امروزه رای افلاطون به دلیل دشواری اثبات پیش فرضهایش طرفدار چندانی ندارد، پیش فرضهایی مثل اینکه انسان روح دارد، روح او قبل از این عالم در عالم دیگری بوده، آن عالم عالم حقیقت، خیر و جمال محض بوده، روح انسان به آن عالم انس و الفت داشته، موجودی روح انسان را در قفس تن انداخته است و... بنابراین، اصل سخن افلاطون دربارهٔ اروس درست است که می‌گفت در آن انسان طالب زیبایی است و چون تنها زیبایی ملاک است مدام انسان از فردی به فرد دیگر می‌رود و گویی لازمهٔ این عشق نوعی تنوع‌طلبی است (که دربارهٔ نسبت آن با اخلاق صحبت خواهیم کرد)؛ اما تبیین افلاطون از اروس پذیرفتنی نیست و تبیینهای دیگری، از تبیینهای کاملاً مادی مثل آنچه در نظریهٔ تکامل داروینی ارائه می‌شود گفته‌اند تا تبیینهای کاملاً معنوی.

چند نکته را دربارهٔ رای افلاطون باید متذکر شد. اولاً افلاطون اعتقاد نداشت که زیبایی فقط به زیبایی انسان اطلاق می‌شود، وی می‌گفت همهٔ موجودات، اعم از جسم و جماد و نبات و حیوان و انسان می‌توانند متصف به زیبایی شوند و بالاتر از این، وی معتقد بود که حتی موجوداتی که جسم ندارند و انتزاعی هستند هم به زیبایی متصف می‌شوند (با اینکه فهم عرفی ما خلاف این را می‌گوید)، یعنی مثلاً خدا هم، به فرض وجود داشتن، متصف به زیبایی می‌شود؛ و بالاتر از این، وی معتقد بود که آرمانها هم، مثل عدالت و زیبایی، متصف به زیبایی می‌شوند. اینجاست که کم‌کم دیگر نمی‌فهمیم که زیبایی چه معنایی دارد. جالب اینجاست که افلاطون معتقد بود که نهادهای اجتماعی (مثل دموکراسی) هم متصف به زیبایی می‌شوند و بدینسان آنقدر معنای زیبایی وسیع می‌شود که اساساً زیبایی مساوق با وجود می‌شود. با این حال، در اینجا فقط زیبایی انسان نسبت به خود و دیگر

^۱ ایماژ و پارادایم افلاطون از انسان پرنده‌ای در قفس است که بحث خیلی عمیق و ارزشمندی است و بسته به اینکه ما چه ایماژ و تصویری از انسان داشته باشیم زندگیمان متحول می‌شود. ایماژ غالب حافظ و مهمترین ایماژ مولانا (از میان هفت-هشت ایماژ او از انسان) هم همین است.

انسانها محل بحث ماست و اکثر کسانی هم که در ادبیات و هنر کار می‌کنند، چون دائماً با حسن معشوق سروکار دارند، با همین زیبایی سروکار دارند.

نکته دیگر اینکه گویا نزد افلاطون تفکیکی میان جمال و معانی نزدیک به آن، مثل جلال و کمال و ملاحظت، صورت نگرفته بود، که بعدها به این تفکیک توجه شد. مثلاً ممکن است موجودی کامل نباشد اما جمیل باشد، اما اگر موجودی کمال داشت حتماً جمال هم دارند (یعنی میان این دو ارتباط یکسویه‌ای برقرار می‌دانستند)، گویی خود کمال جمال است اما خود جمال کمال نیست، چراکه کمال حالت موجودی است که جایی یا چیزی برای آرزو کردن باقی نمی‌گذارد و بنابراین جمال را هم خواهد داشت. یا مثلاً می‌گفتند ممکن است چیزی جلال و شکوه داشته باشد اما جمال نداشته باشد و بالعکس^۱. روانشناسان و کسانی که در فلسفه هنر کار می‌کنند میان این دو فرق می‌گذارند و آن اینکه موجود صاحب جمال انسان را به طرف خود می‌کشاند، اما موجود صاحب جلال در انسان نوعی احساس کوچکی پدید می‌آورد. ردلف اوتو مفهومی در فلسفه دین وارد کرد به نام *nominos* که معمولاً آن را به «مینوی» ترجمه می‌کنند و به نظر او در رأس همه ویژگیهای خداست، به این معنی که این موجود به حدی زیباست که انسان را به طرف خود جذب می‌کند و در عین حال به حدی شکوهمند است که انسان را از خود دفع می‌کند (نه دفعی که دشمن می‌کند، بلکه دفعی که «می‌روم و به قفا می‌نگرم»). مثال اوتو این بود که می‌گفت تصور کنید بر نوک دماغه‌ای بروید که بر بالای یک دره کشیده شده باشد؛ از طرفی اگر آنجا بایستید خطر سقوط هست، اما از طرف دیگر آنقدر از آن بالا به پای نگرستن جذابیت دارد که ممکن است جانتان را بر سر این تماشا بگذارید: زیبایی‌اش شما را می‌کشاند و شکوهش شما را می‌رماند.^۲ البته این مفاهیم تعریف‌ناپذیرند و به قول راسل بعضی از مفاهیم را از راه توصیف می‌فهمیم و بعضی را از راه مواجهه؛ مفهوم جمال و جلال هم از همین نوع دوم‌اند.^۳ تفکیک سوم میان جمال و ملاحظت است: جمال مربوط به فیزیک انسان است، اما ملاحظت به حرکات و سکنات انسان مربوط است.^۴

^۱ مثلاً وقتی مسجد شاه اصفهان را که با کاشی و سرامیک تزئین شده با مسجد ایاصوفیه ترکیه که با سنگ بنا شده است مقایسه می‌کنید احساس می‌کنید زیبایی‌ای که در اولی هست در دومی نیست، مسجد ایاصوفیا شکوه دارد؛ در سنگ شکوهی هست که در کاشی و سرامیک نیست، درست مثل کوه در برابر چمنزار.

^۲ اوتو این سخن را درباره مفاهیم متعالی می‌گفت، که من قدرت فهم و اثبات آن را ندارم، اما وجود آن را در موجودات مادی می‌فهمم. مثلاً یکی از ویژگیهای شخصیت‌های کاریزماتیک این است که جلال دارند و بنابراین بدون اینکه نیاز کنند هزینه‌ای کنند کارشان پیش می‌رود. کسانی هم که خیلی اهل تواضع‌اند همین طورند: زیباییشان شما را به طرفشان می‌کشاند، اما در عین حال شکوهشان اجازه نمی‌دهد که از حدی جلوتر بروید و این نه به دلیل تکبر آنها که به دلیل جلالشان است.

^۳ روانشناسانی ویژگیهای اخلاقی انسان را به این دو دسته جمالی و جلالی تقسیم کرده‌اند و به‌خصوص بعضی از روانشناسان آلمانی در قرن نوزدهم خیلی در این باره کار کرده‌اند.

^۴ به قول حافظ: «حسن به اتفاق ملاحظت جهان گرفت / آری به اتفاق جهان می‌توان گرفت»، یا آنجا که می‌گوید: «اینکه می‌گویند آن خوشتر ز حسن / یار ما این دارد و آن نیز هم» و نیز: «شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد / بنده طلعت آن باشد که آنی دارد» این «آن» را معمولاً به ملاحظت تفسیر کرده‌اند.

عشق نوع دوم فیلیا است که اصلاً با زیبایی سروکار ندارد، از این رو برای فهم آن نیاز به کوشش است تا از جنبه عشق نوع اول برهیم، چراکه معمولاً، به تبعیت از ادبیاتمان، عشق و زیبایی را یکی می‌دانیم. عشق به این معنای دوم یعنی خواستن چیزهای خوب برای خطورات درونی (شادی، آرامش، امید و...) دیگری و تلاش در حد توان برای رساندن آن چیزهای خوب به دیگری. تفاوت عشق از نوع فیلیا با عشق به معنای اروس در این است که عشق از نوع اروس نوعی میل است و عشق از نوع فیلیا نوعی اراده. در عشق از نوع فیلیا صرف آگاهی یافتن از نیاز یا خواسته و یا به تعبیری از نفع دیگری کافی است برای اینکه انسان دست به تلاش بزند تا آن نیاز یا خواسته یا نفع را برآورده کند. بنابراین، اینجا ممکن است عاشق از نیاز یا خواسته یا نفع معشوق بی‌خبر باشد و آن را برآورده نکند. فیلیا عشق به آرمانهاست، منتها تجسم آرمانها در اشخاص سبب می‌شود که انسان عاشق فردی شود که آن آرمانها به عمیق‌ترین صورت یا به وسیع‌ترین صورت و یا به عمیق‌ترین و وسیع‌ترین صورت در او محقق شده است. چون این عشق از طریق تحلیل روانی معلوم می‌شود که عشق به آرمانهاست انسان از اینکه عاشق چه کسی شده است در واقع می‌تواند خود را هم بشناسد چون نشان می‌دهد که انسان چه آرمانهایی را دوست دارد، بنابراین این عشق نوع دوم عشق خودشناسانه و تنها عشق خودشناسانه است و این نکته‌ای مهم در فلسفه ذهن و تاحدی در فلسفه اخلاق است.^۱

اما عاملی که باعث شده است که آن «دیگری» محبوب انسان واقع شود زیبایی نیست و حتماً لااقل یک ویژگی از ویژگیهای معشوق است، به شرط اینکه این ویژگی از آن ویژگیهایی باشد که نفعش می‌تواند به عاشق برسد یا نرسد، یا بعضی ویژگیهای نفع رساند و بعضی نه. مثل اینکه معشوق کسی حقیقت‌طلب باشد و در این خصلت منحصر به فرد باشد و یا حد اعلایش را داشته باشد، که در این صورت برای عاشق نفعی ندارد و حتی ممکن است ضرر هم داشته باشد؛ و یا وقتی انسان زندگی شخصیت‌های تاریخی مثل فرانسوای آسیری را مطالعه می‌کند و به آنها عشق از نوع فیلیا پیدا کند، اما در عین حال همواره معتقد است که در مجموع به حال دیگران مفید بوده است، هرچند نفعش به عاشق نرسیده باشد.^۲ از این رو مثال شخصیت‌های تاریخی را زدم تا،

^۱ از فوئرباخ، شاگرد چپ هگل، جمله‌ای نقل شده و او بحث مفصلی هم در این باره دارد که می‌خواهم از آن در اینجا استفاده کنم. او می‌گفت که کتابهای مقدس ادیان و مذاهب، برخلاف تصور ما، هستی را به ما نمی‌شناسانند، بلکه روانشناسی پیروان آن دین و مذهب را به ما می‌شناسانند؛ بنابراین اگر می‌خواهید بدانید مسلمانان چه روانشناسی‌ای دارند قرآن را ببینید و اگر می‌خواهید بدانید مسیحیان چه روانشناسی‌ای دارند کتاب مقدس را ببینید. او می‌گفت در هر کتاب مقدسی خدا با چند وصف توصیف می‌شود و پیروان آن دین و مذهب می‌گویند خدای ما این چند وصف را دارد و ما او را می‌پرستیم و در واقع نشان می‌دهند که چه آرمانهایی را در سر دارند. مثلاً اگر کسی گفت خدای من مهربان است و من او را می‌پرستم یعنی مهربانی آرمان اوست و اگر کسی گفت خدای من منتقم است و من او را می‌پرستم یعنی انتقام و کین خواهی آرمان اوست. البته شکی نیست که اینجا منظور از متدین به یک دین و مذهب متدین شناسنامه‌ای نیست، منظور متدین واقعی است یعنی کسی که کتاب مقدسش را خوانده و کاملاً به مضامین آن آشناست و بعد به توجه به آن اوصاف آن خدا را می‌پرستد. این به این جهت است که یکی از مؤلفه‌های پرستش در ادیان و مذاهب عشق است و اگر کسی خدایی را می‌پرستد یعنی عاشق اوست و این یعنی عاشق آرمانهایی است که در صفات خدا متجلی شده است و آرزو دارد در او هم متجلی شود. این سخن فوئرباخ ریشه در این نکته دارد که فیلیا عشقی است که از طریق آن عاشق خود را می‌شناسد.

^۲ یادم نمی‌رود که استاد من، مهرداد بهار، فرزند ملک‌الشعرا بهار، که به تمام معنا نادره روزگار بود و به من به هیچ یک از استادانم به اندازه او عشق نمی‌ورزم، می‌گفت من عاشق ابوسعید ابوالخیر هستم و با او زندگی می‌کردم و می‌گفت استاد همه زنده است و من استادم را در تاریخ یافته‌ام.

علاوه بر اینکه نشان دهم که ممکن است عشق آنها نفعی برای عاشق نداشته باشد^۱، بگویم که این عشق نوع دوم همراه با تلخکامی است، چون عاشق دیگر نمی‌تواند پلی شود برای رساندن چیزهای خوب به معشوق تلاش کند. تأکیدم بر این نکته از آنجاست که، با از میان رفتن عشق رمانتیک در زمانه ما، کم‌کم فهم عرفی ما دارد می‌پذیرد که امکان ندارد کسی عاشق دیگری شود و نخواهد نفعی از او برد؛ و من نگران این هستم و واقعاً اعتقاد دارم که اینکه کسی عاشق شود و نخواهد از معشوق نفعی برد در عالم انسانی واقعیت دارد.^۲

در عشق از نوع دوم در واقع انسان عاشق یک آرمان است و چون آن را در کسی محقق می‌بیند عاشق آن کس می‌شود. از این رو در آغاز گفتم که عشق به آرمان را جداگانه ذکر نمی‌کنم و ذیل نوع دیگری می‌آورم؛ در یونان باستان به این عشق از نوع دوم فیلیا می‌گفتند. بنابراین، انسان به تعداد آرمانهایی که در زندگی دارد می‌تواند معشوق داشته باشد و کمال مطلوب این عشق وقتی است که همه این آرمانها را در یک فرد ببیند و اینجاست که عشق یونیک پدید می‌آید.

این آرمانها بسیار متنوع‌اند، اول آرمانهای مربوط به جسم است، به شرط اینکه زیبایی مدنظر نباشد، چون زیبایی مربوط به عشق از نوع اروس است، مثل وقتی که کسی عاشق یک هنرمند می‌شود به دلیل هنرمندی‌اش، که البته در جسم او ظاهر می‌شود، اما زیبایی‌اش نیست. دوم آرمانهای ذهنی است، مثل وقتی که کسی عاشق حافظه سرشار، سرعت انتقال ذهن، بهره هوشی بالا و یا، بالاتر از اینها، عاشق قدرت تفکر بالا، فهم بالا یا تجارب ذهنی کسی می‌شود. اینها مهم‌ترین ویژگیهای ذهنی‌اند، که به خصوص فهم بالا خیلی ارزشمند است، چون مناسبات دیگر را هم ایجاد می‌کند و در آنها تأثیر دارد. سوم آرمانهای روانی است، مثل وقتی که کسی عاشق طمأنینه، شادی، خوشبختی، امید، رضایت باطن، احساس معناداری زندگی و یا پشتکار کسی می‌شود (که وارد ظرایف و لطایف آن نمی‌شوم). چهارم آرمانهای اخلاقی است، مثل صداقت^۳، تواضع^۴ و احسان^۵. البته آرمانهای اخلاقی منحصر در این سه نیست، هرچند جای دیگری گفته‌ام که همه آرمانهای اخلاقی بالمآل به این سه بازگشت دارند. پنجم آرمانهای مربوط به مطلوبهای زندگی اجتماعی است، یعنی ثروت، قدرت، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی، شهرت، محبوبیت و علم. ارایش فرام در دو اثر از آثارش به کسانی پرداخته است که عاشق قدرت‌اند، حتی اگر کسی که قدرتمند است آن را از آنها

^۱ نگویید الگویی که فرد از شخصیت‌های تاریخی می‌گیرد در واقع همان نفعی است که از آنها می‌برد، چون فرق است میان هدف و نتیجه؛ انسان به این هدف که نفعی برد سراغ شخصیت‌های تاریخی نمی‌رود و اول عاشق آنها می‌شود و بعد در اثر آن نفعی عایدش می‌شود. در واقع در عشق فیلیا عاشق نباید نفع خود را به عنوان هدف در نظر بگیرد و چرتکه بیاندازد که اگر عاشق فلان شخصیت تاریخی شود چه نفعی حاصلش می‌شود، اما اگر نفعی در اثر آن حاصل شود اشکالی به آن نیست.

^۲ نقل است که (من از سندیت تاریخی آن بی‌خبرم و فقط نقل می‌کنم) حضرت علی دست یکی از اصحاب یا همعصران خود را به سبب اینکه دزدی کرده بود طبق قوانین اسلام قطع کرد و او در کوجه و بازار می‌رفت و می‌گفت که دست من را شریف‌ترین انسان روی زمین قطع کرده است؛ یعنی ممکن است کسی از کس دیگری جور و جفا ببیند (به معنی نامهربانی، نه به معنی ظلم)، اما به عدالتش عشق بورزد.

^۳ یعنی انطباق ساحت درونی عقیدتی، احساسی و ارادی با ساحت بیرونی گفتاری و کرداری؛ که فرق می‌کند با راست‌گویی که تنها شامل انطباق ساحت درونی با ساحت گفتاری است.

^۴ یعنی خود را دیگری انگاشتن و به خود به چشم بیگانه نگریستن، مثل وقتی که انسان جایزه‌ای می‌گیرد تصور کند که دیگری گرفته است و همچنین خوبیهای دیگری را خوبیهای خود انگارد.

^۵ یعنی دیگری را خود انگاشتن و به دیگری به چشم خود نگریستن و مثلاً همانطور که به سرعت در پی رفع درد و رنج از خود برمی‌آید نسبت به رفع درد و رنج دیگران نیز برآید و همچنین بدیهای دیگری را بدیهای خود انگارد.

دریغ کرده باشد. آرمان ششمی هم هست که کسانی آن را مستقل از بقیه شمارش نکرده‌اند و آن کاریزما است و قدما آن را فرّه ایزدی می‌دانستند و می‌گفتند اگر اراده خدا به پادشاهی کسی تعلق می‌گرفت، چون پادشاهی جز با انقیاد رعایا ممکن نیست، خدا چیزی به او عطا می‌کرد که رعایا در مواجهه با آن بدون اینکه بدانند تسلیم او می‌شوند. امروزه کمتر کسی به منشأ الهی کاریزما معتقد است، اما اصل وجودش را منکر نیستند.^۱

اما چرا همه عاشق کسی که هر کدام از این ویژگیها را داشته باشد نمی‌شوند؟ چون همه انسانها آنچه را عاشق آرمان می‌داند آرمان نمی‌دانند. در اینجا یک نکته فرعی است و آن اینکه کسانی گفته‌اند عاشق مشابه خود هستند و کسان دیگری گفته‌اند اتفاقاً عاشق کسانی هستند که مشابه آنها نیستند و کسانی هم به تکمیل‌گری توجه دارند و می‌گویند عاشق کسی هستند که آنها را تکمیل می‌کنند، مثل آثار سلور اشتاین، و این تلقی از قدیم بوده و از این رو تعبیر زوج و جفت را به کار می‌بردند و می‌گفتند چون جفت هم هستند با هم جور می‌شوند.

عشق نوع سوم آگاپه است، که از آن گاه به عشق دهنده تعبیر می‌کنند، چون عاشق فقط می‌خواهد چیزی به معشوق بدهد و هیچ در پی آن نیست که چیزی از معشوق بگیرد. نقطه اشتراک عشق نوع اول و دوم این بود که نزد عاشق انسانها با هم متفاوت بودند، حال یا به دلیل زیبایی یکی و یا به دلیل ویژگیهای دیگرش. اما آیا ممکن است حالتی در انسان پدید آید که ویژگی طرف مقابلش در او هیچ تأثیری نداشته باشد و بنابراین، عشقی که به او دارد به همه انسانهای دیگر هم داشته باشد؟ در این باب میان فیلسوفان و روانشناسان خیلی اختلاف هست، کسانی گفته‌اند این عشق، که در یونان آن را آگاپه می‌خواندند، تنها در خدا ممکن است باشد که برای اینکه محبتش به ماسوایش، از جمله به انسانها، تعلق بگیرد و یا شدت و خفت یابد ویژگی آنها در او تأثیری ندارد، چون فاصله هر دو عدد متناهی با نامتناهی مساوی است. این ادعای آنهاست، بگذریم از کسانی که حتی این را هم نتوانسته‌اند در خدا ببینند! کسانی هم معتقدند که آگاپه در عالم انسانی هم ممکن است و مثلاً بسیاری از روانشناسان تنها یک مصداق برای آن سراغ دارند و آن هم عشق مادر به فرزند است. اما خیلی از عرفا معتقدند که چنین حالتی برای انسانهای خاص پدید می‌آید. به نظر من نمونه‌ای از این حالت را در گاندی می‌بینیم که می‌گفت از دروغ‌گویی نفرت دارم اما عاشق دروغ‌گویانم! یعنی دروغ‌گویی کسی باعث نمی‌شود که عشق من به او کم شود؛ به عبارت دیگر، ویژگیهای اخلاقی هم، که فقدانشان می‌تواند در ماندگی انسان از کسی مؤثر باشد، در گاندی تأثیر ندارد و او این را در زندگیش نشان داد، که مثلاً با انگلیسیها همان طور رفتار می‌کرد که با کسانی که با آنها علیه انگلیسیها بود و به خصوص خشم، که بیش از همه عواطف دیگر در ظاهر انسان آشکار می‌شود، در او نمایان نمی‌شد. تلقی عارفان این است که چون عاشق خدا هستند عاشق خلقت‌اند (به قول سعدی: به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست / عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست): «من احب الشیء احب آثاره»، مخصوصاً با تلقی عرفای وحدت وجودی که ماسوی الله را نه آفریده، بلکه جلوه خدا می‌دانند. ممکن است کسی به همه انسانها

^۱ توصیه می‌کنم داستان زندگی گریگوری راسپوتین را بخوانید؛ او فقیر زنده‌پوشی بود که هیچ نداشت، اما آخرین تزار و ملکه روسیه گرفتار کاریزمای او شدند و تمام سلطنت خود را فدای این شیاد به تمام معنا کردند و حتی در لحظه آخر هم با اینکه او مرده بود دست از او برنداشتند.

را به این دلیل عشق از نوع آگاپه داشته باشد که ببیند آنها هم سرنوشت او هستند مثلاً در رنج کشیدن. دیدگاههای وسط اینها هم هست. من معتقدم که این عشق در انسانهای عادی وجود ندارد، اما در انسانهایی که خود متعالی دارند (self-transcendent) یا انسانهای متعالی هست^۱. به هر حال، لب این عشق این است که ویژگیهای صفاتی و رفتاری معشوق در آن مطلقاً اثری ندارد و اگر تحقق یابد چهار ویژگی خواهد داشت:

اول اینکه این عشق، بر خلاف عشق از نوع فیلیا، با رفتاری که معشوق با عاشق می کند هیچ ارتباطی ندارد، مثلاً وقتی عزیزی از عزیزان کسی آلازیم می گیرد و با عطفانه ترین رفتار او بدرفتاری کند، آن کس چون معتقد است که این کارهای عزیزش از سر آگاهی نیست همچنان او را دوست خواهد داشت. من فکر می کنم اینکه در جهان اسلام و در غیر آن اینکه عرفا بیشتر از میان اشاعره بوده اند به همین دلیل است. آیا عرفا معتزله ای هم می شناسید؟ چون اشاعره معتقد به جبر بودند و می گفتند انسانها هر چه می کنند از سر اجبار می کنند و بنابراین همچنان می شود آنها را دوست داشت. این اعتقاد شخصی من است، که نمی خواهم آن را بسط دهم، اما دوستان را دعوت می کنم به تأمل در آن، نه در جبر و اختیار، که از رازهای جهان است، بلکه در زندگی خودمان که چقدر انگار مجبوریم و اینقدر که برای خود مقصر می تراشیم درباره دیگران هم انجام دهیم و معتقد شویم که آدمیان آنقدر که ما می خواهیم مختار نیستند. ما دیگران را صددرد صدمختار می دانیم و خود را صددرد صدمجبور و از این رو درباره دیگران به شدت سختگیریم و بدبین و درباره خودمان به شدت آسانگیر و خوشبین. مولانا فرعون را تصویر می کند که هر شب تا به صبح می گوید من می دانم که رب اعلی نیستم و از گذشته ام توبه می کنم و تو ای خدا رب اعلی هستی و از فردا دیگر این سخنان را نمی گویم. بعد فردا صبح که وارد دربار می شود تا چشمش به مردم و درباریان می افتد همه چیز را فراموش می کند. چقدر عالی مولانا تصویر می کند! ما همه این طوریم. من واقعاً شیفته این دید عارفانم و آن را که واقعاً دید انسانی است و واقع بنیانه هم هست خیلی می پسندم. من فکر می کنم موسی هم مثل فرعون مقهور بود، اما یکی مقهور نقش بد و دیگر مقهور نقش خوب. حتی اگر کسی به خدا هم معتقد نباشد اگر در روابط خودش دقت کند می بیند که خیلی وقتها نمی تواند آنچه می خواهد را انجام دهد (البته غیر از موارد خودفریبی). حال اگر بتوان این تلقی جبر الهیاتی یا فلسفی یا روانشناختی و یا جامعه شناختی را همان طور که درباره خود تصویر می کنیم درباره دیگران هم تصویر کنیم آگاپه در ما پدید می آید. یعنی چنانکه قدردان بازیگری هستیم که نقش مثبت را خوب بازی کرده است قدردان بازیگری هم که نقش منفی را خوب بازی کرده است هستیم.

^۱ مفهوم آگاپه در ادبیات عرفانی فارسی و عربی وجود دارد، البته بدون اینکه لغت آگاپه ذکر شود؛ تنها یک شعر در کلیات شمس دیده ام که این لفظ در آن وجود دارد، با این مطلع: بتاب ای ماه بر یارم بگو یارا «اغا پوسی» / بزنی ای باد بر زلفش که ای زیبا «اغا پوسی».

جلسه بیست و سوم (۹۰/۲/۲۰)

ویژگی دوم عشق از نوع آگاهانه این است که، چون این عشق تابعی از رفتارهای معشوق نیست، باید بگوییم که عشقی است که بی‌پاسخ نیست و عاشق در آن جویای پاسخ نیست. به طور کلی رفتارهای انسان به دو دسته رفتارهای جویای پاسخ و رفتار غیرجویای پاسخ تقسیم می‌شود. مثل وقتی که کسی در گفتگوی خودش با کسی درد و دل می‌کند، در اینجا اگر طرف مقابل هیچ پاسخی هم ندهد چندان جای شگفتی نیست، اما وقتی کسی از طرف مقابلش سؤال می‌کند جویای پاسخ است و اگر پاسخ نشنود متعجب می‌شود. عشق از نوع آگاهانه جویای پاسخ نیست، برخلاف عشق از نوع فیلیا که در هر دو بخشش جویای پاسخ است، چه آنجا که نظر به عاشق است و چه آنجا که نظر به معشوق است، با این تفاوت که در یکی نفعش به عاشق می‌رسد و در دیگری عاشق از آن نفعی نمی‌برد، ولی به هر حال جویای پاسخ است؛ از این نظر هم هست که اگر معشوق عاشق ویژگی خود را از دست دهد ممکن است عشق عاشق زایل شود.

ویژگی سوم عشق از نوع آگاهانه این است که چون جویای پاسخ نیست همواره استمرار دارد و وقفه‌ناپذیر است، چون وقفه عشقهای دیگر این است که معشوق رفتار و صفتی غیر از آنچه داشت از خود بروز دهد، اما چون در این نوع عشق رفتار و صفت معشوق مهم نیست پس همواره استمرار خواهد داشت.

و اما ویژگی چهارم، که محل شک هم هست، این است که همه‌گستر و فراگیر است، این طور نیست که به اشخاصی تعلق بگیرد و به اشخاص دیگری تعلق نگیرد، چون مانند عشق از نوع اروس و عشق از نوع فیلیا علت تعلق گرفتنش زیبایی یا اوصاف و افعال نیست که در کسی باشد و در کسی نباشد. اما کسانی این را نپذیرفته‌اند و گفته‌اند ممکن است عشق آگاپتیک باشد اما جامع نباشد، یعنی ممکن است مطلقاً به اوصاف و افعال معشوق نظر نداشته باشد اما شامل همه نشود، مثل عشق مادر به فرزند که این عشق را به فرزند دیگری ندارد و اتفاقاً به همین دلیل ممکن است بسیار انحصارطلبانه هم باشد. آیا می‌شود گفت که به همین دلیل عشق مادر به فرزند آگاپتیک نیست؟ اینجا دو رأی هست، یکی اینکه چون جامعیت وصف اجتناب‌ناپذیر عشق آگاپتیک است پس عشق مادر به فرزند آگاپتیک نیست و این معنایش این است که عشق آگاپتیک در عالم انسانی مصداق ندارد، چون اگر در مادر به فرزند نباشد به طریق اولی جای دیگری هم نیست؛ اما رأی دیگر می‌گوید عشق مادر به فرزند آگاپتیک است و در عین حال قابل تعمیم هم نیست و اگر بگویید مشخصه عشق آگاپتیک این بود که به اوصاف معشوق ارتباط نداشته باشد اما اینجا ارتباط پیدا کرده است می‌گویند اگر عشق آگاپتیک خاستگاه غریزی (یا به تعبیر فرویدی روان ناخودآگاه) داشته باشد در عین حال که به اوصاف معشوق ارتباط ندارد، چون فرزندش زشت باشد یا زشت هم بشود با این حال دوستش دارد، اما به غیر معشوق هم تسری پیدا نمی‌کند. به نظر می‌آید این رأی دوم درست باشد و بنابراین، این ویژگی چهارم را نپذیریم.^۱

^۱ روانشناسان معتقدند که امکان نظری اینکه عشق پدر به فرزند هم آگاپتیک باشد هست، اما این امکان عملاً محقق نیست، چون پدر در سر سویدای دلش همواره چیزی را در نظر می‌گیرد و به فرزندش عشق می‌ورزد.

کسانی گفته‌اند عارفان می‌توانند عشق آگاپتیک داشته باشند، من در این باره نمی‌توانم اظهار نظر کنم، اما عارفانی هستند که در گفتارشان عشق آگاپتیک به هستی ابراز می‌کنند و بنابراین ممکن است که عارفان بتوانند عشق آگاپتیک به هستی داشته باشند، یعنی دیدی داشته باشند که واقعاً در هستی تفاوت نبینند. این البته غیر از احسان جامع داشتن است که کسی به نیکان و بدان به یکسان احسان داشته باشد، که در امکانش شکی نیست، چون احسان رفتاری بیرونی است^۱، سخن دربارهٔ خود عشق به عنوان یک رفتار درونی است. به نظر می‌آید عارفانی این حالت را دارند. ویلیام جیمز در کتاب *اصناف احوال دینی* یکی از اوصافی که برای عارفان می‌شمرد این است که عارفان عشق آگاپتیک دارند، به این دلیل سخن جیمز را نقل می‌کنم که او علاوه بر اینکه یک فیلسوف عرفان است یکی از بزرگ‌ترین روانشناسان تاریخ روانشناسی هم هست. آبراهام مزلو هم در بعضی از آثارش مخصوصاً در کتاب *کوچک و در عین حال مهم دین، ارزشها و تجارب اوج* می‌پذیرد که عارفان عشق آگاپتیک به هستی دارند. اما غیر از این دو روانشناسان روانشناسان دیگری هم که بیشتر از این دو هم به تحقیقات آماری و میدانی در آثارشان بها می‌دهند گفته‌اند کسانی که اهل عرفان‌اند عشق آگاپتیک دارند، مثلاً دربارهٔ تامس مرتون عارف آمریکایی قرن بیستم، آلبرت شوایتسر، موسیقیدان، پزشک، فیلسوف و انسان‌دوست مهم فرانسوی که عمرش را در آفریقا گذراند، در چند تحقیق روانشناسان گفته شده است که آنها عشق آگاپتیک داشته‌اند.

اما گذشته از اینها، آیا بدون مقوله‌بندی کسی در زمرهٔ مقولهٔ مادران یا پدران و یا عارفان ممکن است کسی نسبت به کسی عشق آگاپتیک داشته باشد؟ خیلی از روانشناسان گفته‌اند موارد خاصی دیده شده است که شخصی به شخصی عشق آگاپتیک داشته است، یعنی واقعاً به اوصاف و رفتار او کاری نداشته است. تحقیقاتی نشان داده است که این در عالم انسانی وجود دارد. به هر حال، برخلاف فیلیا و اروس که در وجودشان در عالم انسانی شکی نیست، دربارهٔ عشق آگاپتیک در عالم انسانی شک و تردید هست.

حالا پس از بررسی انواع سه‌گانهٔ عشق پردازیم به بحث خودمان دربارهٔ ارتباط اخلاق با عشق، که اگر یادتان باشد در این ارتباط گاهی تأثیر اخلاق بر عشق محل بحث است و گاهی تأثیر عشق بر اخلاق و گاهی هم قید و بندهای اخلاق بر عشق. اول به ارتباط اخلاق با عشق از نوع اروس می‌پردازم. گفتم که تسلیم و وادادگی انسان در برابر زیبایی ارادی نیست. از این رو، خود عشق اروتیک ارادی نیست و بنابراین مشمول اوامر و نواهی اخلاقی نیست که بگوید باید این گونه عشق اروتیک را داشته باشد و آن گونه عشق اروتیک را نداشته باشید یا باید به فلان کس عشق اروتیک داشته باشید و نباید به بهمان کس عشق اروتیک داشته باشید، چون امر و نهی اخلاقی معطوف به امور ارادی‌اند. اما گفتم که، برخلاف رفتارگرایان، من عشق را غیر از رفتار عاشقانه می‌دانم و بنابراین ممکن است خود عشق ارادی نباشد، اما رفتار عاشقانه ارادی باشد و بنابراین متعلق اوامر و نواهی اخلاقی قرار گیرد. همچنین ممکن است خود عشق ارادی نباشد، اما مقدمه‌سازی برای ظهور آن ارادی باشد و مشمول احکام ارادی قرار

^۱ به قول مولانا، خورشید که هر صبح طلوع می‌کند نمی‌گوید که من بر چمنزارها و مرغزارها می‌تابم، اما بر لنجزارها و منجلاها نمی‌تابم؛ بلکه به یکسان بر چمنزارها و لنجزارها می‌تابد. شما هم مثل خورشید باشید و برای نیکی کردن به خوبی و بدی انسانها کاری نداشته باشید، به یکسان به همه نیکی کنید.

بگیرد. می‌خواهیم این دو امکان را بررسی کنیم. به تعبیر فنی‌تری می‌توان گفت عشق یک فراورده است که یک فرایندی منجر به پیدایی آن می‌شود و این فراورده آثار و نتایجی هم در پی دارد و بنابراین خود این فراورده ممکن است ارادی نباشد، اما فرایندی که به آن می‌انجامد و آثار و نتایجی که دارد ارادی باشد و در دایره احکام اخلاقی بگنجد. حالا این دو امکان را بررسی می‌کنیم.

فرایندی موجب پیدایی فراورده‌ای به نام عشق اروتیک می‌شود مواجهه است. قائلان به این قول می‌گویند این مواجهه متعلق امر و نهی اخلاقی قرار می‌گیرد و، بسته به اینکه دیدگاه ما درباره عشق اروتیک چه باشد و آن را برای اخلاق و روان انسان مفید بدانیم یا نه، می‌توان گفت که کاری کنید که این مواجهه صورت نگیرد و یا کاری کنید که این مواجهه صورت بگیرد. حال آیا این واجهه واقعاً ارادی است؟ به لحاظ نظری می‌توان زیبایان را از زیبادوستان جدا کرد، اما به لحاظ عملی ظاهراً در زندگی اجتماعی امکان‌پذیر نیست. بگذریم از اینکه کاملاً ممکن است نفس ایجاد این جدایی اتفاقاً حرص و ولع انسان را نسبت به چیزی که او را از آن دور نگه داشته‌اند بیشتر شود؛ نمی‌خواهم از این سخن نتیجه دستوری بگیرم، فقط توصیف می‌کنم.

اما آیا آثار و نتایج عشق اروتیک، که مهم‌ترین رفتار عاشقانه است ارادی است و مشمول احکام اخلاقی قرار می‌گیرد؟ چقدر اثر و نتیجه می‌تواند از مؤثر خود تخلف کند؟ به عبارت دیگر عامل غیرارادی‌ای مثل عشق چقدر می‌تواند آثار و نتایج ارادی داشته باشد؟ چقدر ممکن است عشق حاضر باشد اما رفتار عاشقانه غایب باشد؟^۱ به میزانی که چنین چیزی ممکن باشد می‌توان در باب رفتار عاشقانه امر و نهیهای اخلاقی داشت. در اینجا من اتخاذ موضعی نکردم اما از سه نکته مهم نمی‌توانم غفلت کنم. یکی اینکه فرض کنیم که رفتار عاشقانه کمابیش ارادی باشد و بنابراین کمابیش مشمول احکام اخلاقی باشند، در این صورت آیا احکام اخلاقی باید بازدارنده باشند و رفتار عاشقانه را تحذیر کنند یا باید بازدارنده نباشند و رفتار عاشقانه را تشویق کنند؟ به تعبیر دیگر، آیا اخلاق باید موضع منفی نسبت به رفتار عاشقانه بگیرد یا موضع مثبت؟ این معنایش این است که رفتار عاشقانه چقدر به سود و چقدر به زیان اخلاقی زیستن است؟ روانشناسان اخلاق در اینجا دو موضع کاملاً متفاوت دارند، بعضی معتقدند رفتار عاشقانه اروتیک به لحاظ اخلاقی انسان را اخلاقی زیست‌تر می‌کند و بعضی گفته‌اند اتفاقاً رفتار عاشقانه اروتیک انسان را از اخلاقی زیستن دورتر می‌کند. نمی‌خواهم وارد بحث ادله موافقان و مخالفان شوم، اما در دو نکته بعدی روشن می‌شود که علت موافقت و مخالفت آنها چیست.

نکته دوم اینکه آیا کسی که انسان عاشقش می‌شود مستحق این نیست که با او رفتار اخلاقی‌تری در مقایسه با دیگرانی که عاشق آنها نیست شود؟ گفتیم که سه مکتب بزرگ اخلاقی بزرگ در جهان وجود دارد: اخلاق وظیفه‌گرایانه، اخلاق نتیجه‌گرایانه و اخلاق فضیلت‌گرایانه. اخلاق نتیجه‌گرایانه که می‌گوید: انسان موظف است دست به کاری بزند که بیشترین سود ممکن را برای بیشترین تعداد انسانها را در پی داشته باشد، استحقاقی برای یک انسان بیش از انسان دیگر قائل نیست، یعنی اگر کاری بیشترین سود را برای بیشترین انسانها فراهم می‌آورد انسان باید آن کار را انجام دهد، ولو اینکه مثلاً به پدرش هم لطمه

^۱ از تعبیر حضور و غیاب استفاده می‌کنم برای اینکه جان استوارت میل می‌گفت اگر می‌خواهید ببینید رابطه علی و معلولی چقدر میان دو پدیده استوار است ببینید که آیا حضور همزمان، غیاب همزمان و دگرگونیهای همزمان دارند یا نه.

بزند، چون پدرش حقی بیشتر از انسانهای دیگر ندارد و فقط بیشترین تعدادی که سود عایدشان می‌شود مهم است. اما در اخلاق وظیفه‌گرایانه این تمایز کاملاً معنادار است و در اخلاق فضیلت‌گرایانه هم به یک اعتبار معنادار است و بنابراین سؤال این است که آیا معشوق هم مثل مثلاً پدر یا مادر رفتار ویژه‌ای را می‌طلبد و رفتار انسان با او باید متفاوت با دیگران باشد؟ اینجاست که عشق وارد قلمرو اخلاقی زیستن می‌شود و اگر این را درباره معشوق هم بپذیریم گویی اخلاق قید و بندهایی برای انسان در رفتار با معشوقش می‌گذارد و از او می‌خواهد که در این ارتباط اخلاقی‌تر عمل کند.

نکته سوم این است که آیا معشوق اروتیک انسان نسبت به دیگران در برابر رفتارهای عاشق آسیب‌پذیرتر نیست، که در این صورت عاشق باید محتاطانه‌تر از دیگران با او رفتار کند (اینجا سخن از آسیب‌پذیری است نه استحقاق)^۱؟ نه اینکه غیرمعشوق آزار و اذیتی نمی‌بیند، بلکه به این دلیل که چون معشوق انسان نیست حد انتظارش پایین‌تر است؛ در واقع گویی رفتار فیزیکی واحد عاشق اثر درونی متفاوتی در معشوق نسبت به دیگران دارد. به نظر می‌آید این تفکیک ممکن باشد، چراکه اصل اخلاق این است که به کسی درد و رنج غیرلازم وارد نکنیم و اینکه به کسی درد و رنج وارد آید یا نه فقط به فیزیک عمل انسان بستگی ندارد، بلکه به انتظاری که از او می‌رود هم وابسته است. در ادبیات ما الی ماشاءالله مثالهایی در این باره هست^۲. این است که کسانی گفته‌اند که حد و مرزهایی که اخلاق بر زندگی عاشقانه می‌گذارد سختگیرانه‌اند، یعنی انگار اخلاق می‌طلبد که عاشقان احتیاط بیشتری نسبت به معشوق داشته باشند، یا به این جهت که معشوق استحقاق بیشتری دارد و یا به این جهت که عاشق بدهکاری بیشتری به معشوق دارد، چون حد انتظار او را بالا برده است. و متأسفانه یکی از بزرگ‌ترین ابتلائات ما همین است که چه در مورد عشق و چه در مورد چیزهای دیگر سطح توقع دیگران را با گفتار و رفتار خودمان بالا می‌بریم و طرف مقابل فکر می‌کند با یک انسان کاملاً نیکخواه و مهربان مواجه است و ناگهان رفتاری دور از انتظار می‌بیند و باعث می‌شود که رنج فراوانی ببرد. از این رو باید در رفتار اخلاقی خودمان توجه داشته باشیم که فراموذهای ما و جلوه‌ای که از خودمان می‌دهیم (و برای خودمان واقعیت ندارد) برای طرف مقابل تبدیل به واقعیت می‌شود و در محاسباتش آن را به حساب می‌آورد و وقتی اتفاقی دور از انتظار می‌افتد و با واقعیت آشنا می‌شود رنج فراوان می‌برد؛ و این مطلب خیلی خیلی مهمی است که روانشناسان بسیار بر آن تأکید کرده‌اند. ضربه‌هایی که انسان در عشق اروتیک و بعدها خواهم گفت در عشق فیلیا به معشوق می‌زند همه از همین ناحیه است.

در این باب نکات دیگری هم گفته شده است که به آنها نمی‌پردازم و فکر می‌کنم همه نکات فرعی دیگر از این سه نکته قابل استنباط باشد.

^۱ در تذکره‌الاولیاء عطار آمده است که وقتی حسین بن منصور حلاج را بر دار کشیده بودند و او هنوز زنده بود مردم با چوب و سنگ و کلوخ به او می‌زدند و او هیچ شکوه‌ای نمی‌کرد، اما شبلی گذشت و گلی به سوی او پرتاب کرد و حلاج شروع کرد به نالیدن. به او گفتند اینهمه مردم به سوی تو سنگ و کلوخ انداختند چیزی نگفتی چطور تا شبلی گلی به سوی تو انداخت نالیدی؟ گفت از دوست این انتظار نمی‌رفت، از آنها انتظاری نیست، اما شبلی من را می‌شناسد. این یعنی حلاج نسبت به شبلی آسیب‌پذیر است اما این آسیب‌پذیری را نسبت به دیگران ندارد.

^۲ به قول حافظ: صبحدم مرغ سحر با گل نخواستگفت

گل بخندید که از راست نرنجیم ولی

ناز کم کن که در این باغ بسی چون تو شکفت

هیچ عاشق سخن سخت به معشوق نگفت

جلسه بیست و چهارم (۹۰/۲/۲۷)

مطلب بعدی این است که آیا اساساً اروس اخلاقی زیستن را آسان‌تر می‌کند یا دشوارتر؟ این مطلب غیر از حد‌گذاری اخلاق بر اروس است، اینجا بحث در ارتباط با معشوق نیست، بلکه بحث به طور کلی است که آیا اساساً عاشق عشق اروتیک آمادگی بیشتری برای اخلاقی زیستن دارد یا نه؟ در اینجا بحثهای بسیاری شده است و حتی ادیبانی مثل استندل، رمان‌نویس معروف، در کتاب رساله در باب عشق بیش از همه به این مطلب پرداخته است؛ من فقط دو قول مهم موافق و مخالف را ذکر می‌کنم و از نکات فراوان دیگر می‌گذرم.

کسانی که گفته‌اند عشق اروتیک مانع اخلاقی زیستن است بحث را از ارتباط عاشق با معشوق شروع کرده‌اند و بعد رسانده‌اند به بحث ارتباط عاشق با غیر معشوق و گفته‌اند عاشق در اینجا دو چیزی را می‌خواهد که ناسازگاری ذاتی با هم دارند و آن این است که عاشق که نیک‌خواه معشوق است و می‌خواهد مصلحت (نفع‌نهایی) معشوق را لحاظ کند (نیک‌خواهی خاص) در پی چیز دیگری هم هست که به آن باهم‌باشی می‌گویند، یعنی حضور نزد معشوق. این باهم‌باشی در عشق از نوع فیلیا لزوماً وجود ندارد، اما در عشق اروتیک ضرورت دارد که البته ذومراتب است. نیک‌خواهی عاشق را از خود بیرون می‌آورد و به سوی معشوق پرتاب می‌کند و بنابراین عاشق به دنبال سوددهی (غیرمادی) برای معشوق است، ولی باهم‌باشی نه تنها عاشق را از خود بیرون نمی‌آورد، بلکه معشوق را هم به سوی عاشق می‌کشاند. این نکته را افلاطون می‌گفت که انسان تاب تحمل دوری از زیبایی را ندارد (عشق اروتیک دائرمدار زیبایی است) اما تاب تحمل مطلوبهای دیگر را بیشتر دارد. وقتی این طور شود احتمال اینکه عاشق نیک‌خواهی را فدای باهم‌باشی کند هست و آن در مواردی است که باهم‌باشی به سود معشوق نیست. حالت دراماتیک و افراطی‌تر این مورد در مثالی است که جین اوتکا، روانشناس معروف اخلاق، زده است و از خواننده خواسته است که دربارهٔ مردی که به معشوقش می‌گوید یا همیشه با من زندگی می‌کنی یا می‌کشمتم داوری کند که آیا سخن او از شدت عشق است یا ناشی از به صفر رسیدن عشق؟ هر جوابی که داده شود پارادوکسیکال است. اوتکا از خواننده می‌خواهد که به شهود خود رجوع کند.^۱ این مثال البته خیلی افراطی است اما افراط در چیزی است که در همهٔ عشقهای رومانیک پیش می‌آید.

اگر این حالت پیش آمد و معشوق فدای عاشق شد، به لحاظ روانشناختی وقتی کسی با معشوق خود چنین می‌کند به طریق اولی با کسانی که دوستشان ندارد هم چنین می‌کند و بنابراین اروس هیچ نسبتی با اخلاق ندارد. از این رو، به قول اوتکا، هر وقت دیدید عاشقی با معشوق خود چنین کرد از او بگریزید. حالا اگر عاشق به عکس عمل کرد و مصلحت معشوق را بر خوشایند خود ترجیح دارد نمی‌توان نتیجه گرفت که با دیگران هم همین کار را می‌کند، چون جاذبهٔ اروس امر عجیبی است و ممکن است انسان تحت تأثیر آن دست به هر کاری بزند که بیرون از آن برای دیگران نکند. جین اوتکا و بعضی روانشناسان دیگر خیلی به سود این نظر استدلال کرده‌اند اما به نظر من این استدلال قانع‌کننده نیست.

^۱ به نظر من جمع این دو ممکن است، اما ظرافت بسیاری دارد.

اما استدلال مخالفان که معتقدند اروس به اخلاقی زیستن کمک می‌کند این است که می‌گویند لب لباب اخلاقی زیستن این است که انسان نه به خود و نه به دیگران درد و رنج غیرلازم وارد نکند. به لحاظ روانشناختی وقتی انسان خود‌گرویش را بر دیگرگروی ترجیح دهد به میزانی که گرایشهای خودگروانه‌اش قوی شود به دیگران درد و رنج غیرلازم وارد می‌کند. پس برای جلوگیری از این حالت باید گرایشهای خودگروانه را تضعیف کرد و به این منظور باید گرایشهای دیگرگروانه را تقویت کرد. برای تحقق چنین اکری انسان باید تمرین ایثارگری کند به این شکل که خود را محور عالم نداند و اگر هر چیزی غیر از خود را محور عالم بداند به ایثارگری خواه رسید. شمس تبریزی در مقالات سخنی در این باب دارد که به نظر من از عمیق‌ترین جملاتی است که در طول تاریخ بشری گفته شده است و آن اینکه «اگر معشوقی یافتی که یافتی، اگر نیافتی چوبی را بتراش و معشوق خود کن» و به تعبیر بودا «بت بتراشید و هر که بت می‌تراشد اخلاقی می‌زید»؛ منتها بت‌تراشی نه به معنای شرک، بلکه یعنی محور عالم را از خودت به بیرون منتقل کن و این آغاز بسامانی اخلاقی است. وقتی این طور شد اروس بهترین خدمتکار اخلاقی زیستن است و بنابراین مهم نیست که چه کسی معشوق باشد. از این رو از زمان بودا تا زمان ما بسیاری از کسانی که در آنچه امروز به عنوان روانشناسی اخلاق می‌شناسیم کار کرده‌اند اروس را کمک‌کار اخلاق دانسته‌اند و گفته‌اند عاشق در اروس تمرین دیگرگزینی می‌کند، یعنی زیبایی در خدمت خوبی قرار می‌گیرد. اینجا عمق سخن افلاطون را درمی‌یابیم که می‌گفت زیبایی و خوبی از دو جا شروع می‌کنند و به یک جا می‌رسند (اینجا سخن از حرکت از زیبایی به خوبی بود در آینده از حرکت از خوبی به زیبایی هم سخن خواهیم گفت). کافی است به یاد آورید که وقتی در دوران جوانی رمانهای اروتیک می‌خواندید آیا طی چند روزی که در فضای آن بودید اخلاقی‌تر بودید یا نه؟ با اینکه رمان اخلاقی نمی‌خواندید.

اینها دو قول شاخص بودند، اقوال فراوان دیگری هم هست که به آنها نمی‌پردازم. اما بحث سوم^۱ این است که، عکس بحث دوم، آیا اخلاقی زیستن استعداد عشق اروتیک را افزایش می‌دهد یا نه؟ به عبارت دیگر، در شرایط مساوی آیا آنها که اخلاقی می‌زیند بیشتر استعداد عاشق شدن به عشق اروتیک را دارند یا آنها که اخلاقی نمی‌زیند؟ در اینجا هم دو قول است، که البته یک قول به نحو چشمگیری غلبه دارد و آن این است که اخلاقی زیستن به دو جهت استعداد اروس را در انسان افزایش می‌دهد، که بعضی جهت اول را گفته‌اند، بعضی جهت دوم را و بعضی هر دو را.

جهت اول این است که وقتی انسان اخلاقی زندگی می‌کند قید و بندهای فراوانی در ارتباط با دیگران دارد. در اوایل بحث گفتم که به قول دورکیم اخلاق سه خاستگاه مهم دارد که آخرین خاستگاهش انضباط شخصی یا کف نفس بود، یعنی دایره‌مأذونات انسان از دایره‌مقدوراتش کوچک‌تر باشد. به عبارت دیگر، اخلاقی زیستن راه انواع و اقسام سود بردن را بر انسان می‌بندد و هرچه کف نفس انسان بیشتر باشد تعداد این راهها کمتر می‌شود، چون به میزان اخلاقی زیستن سود بردن انسان از ثروت، قدرت، جاه و مقام، شهرت، محبوبیت و حتی علم دیگری کمتر می‌شود و بنابراین مطلوبهایی که باقی می‌مانند خیلی اندک می‌شوند و هرچه مطلوبها کمتر شوند شدت مطلوبهای باقی مانده بیشتر می‌شود و بدینسان استعداد اروس در انسانهای

^۱ بحث اول این بود که آیا اخلاقی حدی برای عشق اروتیک می‌گذارد یا نه و بحث دوم این بود که آیا اخلاق و عشق اروتیک در شرایط مساوی رابطه سازگارانه دارند یا نه.

اخلاقی خیلی شدید می‌شود، چون چیز دیگری جر آن نمی‌توانند بخواهند. به عبارت دیگر، اخلاقی زیستن انسان را نسبت به زیبایی حریص‌تر می‌کند. به تعبیر لطیف‌تر، اخلاقی زیستن انسان را نازک‌طبع می‌کند و نازک‌طبعان شیفته زیبایی‌اند. اگر از این دید به شخصیت‌های رمانهای جهان نگاه کنید می‌بینید که هرچه اخلاقی‌تر باشند بیشتر برای حرکت به سوی عشق اروتیک یکدله می‌شوند.

جهت دوم این است که به میزانی که انسان اخلاقی زندگی می‌کند به خواسته‌های بد و زشت خود بیشتر مهار می‌زند. به تعبیر بعضی از فیلسوفان قرون وسطی، خود برترش را در قیاس به خود فروترش تقویت می‌کند.^۱ روانشناسان گفته‌اند که هرچه خواسته‌های فرازین انسان افزایش یابد درک او از زیبایی شدت می‌یابد، چون درک انسان از زیبایی ثابت نیست. اینجاست که بحث مهمی درباره زیبایی پیش می‌آید که به نکات مهم آن اشاره می‌کنم: آیا صفت زیبایی برآمده از شیء زیباست یا حاصل کنش و واکنش شیء زیبا با بیننده است و یا صرفاً چیزی است که در بیننده پدید می‌آید. تا قرن هفدهم میلادی، فهم عرفی و فلسفه باهم همسو بودند و مثلاً فهم عرفی می‌گفت کرویت، جرم، وزن، رنگ، مزه، سفتی و شلی پرتقال مربوط به خود پرتقال است و فلسفه و عمل هم تأیید می‌کردند. اما با ظهور گالیله و نیوتن در علم و هابز در فلسفه، راه علم و فلسفه از فهم عرفی جدا شد و گفتند که صفات اشیا دو دسته‌اند: کیفیات اولیه و کیفیات ثانیه. کیفیات اولیه صفاتی‌اند که از آن خود اشیاست، مثل جرم و شکل. یعنی اگر هیچ انسانی پدید نیامده بود یا با ساختار ذهنی دیگری پدید آمده بود و یا با همین ساختار ذهنی اما بی‌خبر از وجود پرتقال پدید آمده بود بازهم پرتقال جرم و شکل خود را داشت و بنابراین جرم و شکل کاملاً مستقل از ذهن و قوای ادراکی و باورهای انسان نسبت به پرتقال‌اند. اما کیفیات ثانیه صفاتی حاصل فعل و انفعال میان انسان و شیء‌اند، مانند مزه، رنگ، بود، شلی و سفتی، که اگر انسان پدید نیامده بود این طور نبود که پرتقال مزه‌ای داشته باشد اما کسی هنوز نچشیده باشد، اما فهم عرفی درست خلاف این را می‌گوید. به عبارت فنی‌تر، کیفیات ثانیه از ترکیب اثره و سوژه پدید می‌آیند و توسط اثره ادراک می‌شوند. کم‌کم در قرن نوزدهم کسانی گفتند اصلاً دسته‌ای از صفات اشیا کیفیات ثالثه باشند، یعنی فقط از آن خود سوژه باشند و ارتباطی با اثره نداشته باشند و انسان از روی اشتباه آنها را به شیء نسبت می‌دهد. این رای با ظهور پدیدارشناسی ابراز شد. بنابراین، صفات منتسب به اشیا سه دسته می‌شوند.

حالا آیا زیبایی از کیفیات اولیه است یا از کیفیات ثانیه و یا از کیفیات ثالثه؟^۲ کیفیت اول بودن زیبایی امروزه تقریباً هیچ طرفداری ندارد و اختلاف بین کیفیت ثانیه یا ثالثه بودن آن است. بنابراین، هر کدام که درست باشد، به هر حال زیبایی به ساحت ذهن انسان هم بستگی دارد و بنابراین ادراک زیبایی نزد همه یکسان نیست و اگر این سخن درست باشد (که من هم قبول دارم)

^۱ فیلسوفان قرون وسطی به وجود دو خود (علوی و سفلی) در انسان معتقد بودند، که حتی اگر وجود این دو خود را هم نپذیریم، که به نظر من قابل دفاع نیست، اصل سخن، یعنی وجود دو خواسته فرازین و فرودین در انسان ظاهراً مسلم است.

^۲ کیفیت ثالثه بودن زیبایی وقتی است که عشق به معشوق زشت در عاشق زیبایی را ایجاد کند و به معشوقش نسبت دهد. که اگر این سخن درست باشد، برخلاف آنچه همه فکر می‌کنند و می‌گویند فیلیا ناشی از اروس است و متأسفانه سکه رایج امروز است، می‌توان نشان داد که اتفاقاً اروس حاصل فیلیاست. در اینجا به این نمی‌پردازم، اما به نظر من امکانش منتفی نیست.

می‌توان گفت که وقتی انسان اخلاقی می‌زید و جنبه‌های پست خود را تضعیف و جنبه‌های والایش را تقویت می‌کند به زیبایی حساس تر و از این رو آمادگی‌اش برای اروس بیشتر می‌شود، چون حساس بودن به خود انسان بستگی دارد.

قول دیگری که طرفدار کمتری دارد می‌گوید اخلاقی زیستن برای اروس زیان دارد و انسان هرچه اخلاقی تر می‌شود استعداد عشق اروتیکش کمتر می‌شود. استدلال این قول این است که انسان هرچه اخلاقی تر باشد کمتر می‌تواند با انسانها نامساوی رفتار کند، پس انسان اخلاقی نمی‌تواند عشق اروتیک پیدا کند، زیرا لازمه عشق اروتیک این است که با یکی متفاوت از دیگران رفتار شود و این خلاف اخلاق است، به خصوص اگر توجه کنیم که عاشق به عشق اروتیک به دلیل زیبایی معشوق، که مطلقاً اختیاری نیست، می‌خواهد با او رفتار متفاوتی داشته باشد.

عیب این استدلال این است که رفتار اخلاقی را با رویکرد یا نگرش اخلاقی خلط کرده است. اخلاق از انسان می‌خواهد که حتی المقدور با انسانهای دیگر رفتار مساوی داشته باشد، چون رفتار امری ارادی است، اما اخلاق نمی‌تواند از انسان بخواهد که به آنها عشق اروتیک بورزد، چون عشق اروتیک ارادی نیست. به عبارت دیگر، اخلاق از انسان می‌خواهد که شهادت راست بدهد ولو اینکه به زیان معشوقش باشد، اما نمی‌تواند بخواهد که معشوق به عشق اروتیکش و دیگری را به یکسان دوست داشته باشد. به عبارت فنی‌تر، اخلاق از انسان تساوی جویی رفتاری می‌طلبد نه تساوی جویی عاطفی.

پس از بررسی ارتباط اخلاق با عشق از نوع اروس، به ارتباط اخلاق با عشق از نوع فیلیا می‌پردازیم. عشق از نوع فیلیا یعنی انسان آرمانهایی را (اعم از آرمانهای جسمانی، ذهنی، روانی، اخلاقی و از سنخ کاریزما) به صورت حداکثری در کس یا کسانی (چون مانند عشق اروتیک منحصر در یک فرد نیست) محقق می‌یابد و در اثر آن دو حال در او پدید می‌آید: یکی اینکه چیزهای خوب جهان را برای معشوق می‌خواهد و دیگر اینکه تا جایی که در وسع انسان است می‌کوشد این چیزهای خوب را در اختیارش قرار دهد.

بحث ارتباط اخلاق با عشق از نوع فیلیا نیز در سه موضوع مطرح است: الف) آیا فیلیا برای اخلاقی زیستن سودمند است یا زیان‌آور؟^۱ ب) آیا اخلاقی زیستن باعث تشدید عشق از نوع فیلیا می‌شود یا نه؛ و ج) آیا اخلاق حد و مرزی برای عشق از نوع فیلیا تعیین می‌کند یا نه.

در باب موضوع اول، ابتدا باید تأثیر فیلیا در اخلاقی زیستن نسبت به معشوق را از تأثیر آن در اخلاقی زیستن نسبت به غیر معشوق از هم جدا کرد. در ارتباط با معشوق، به نظر می‌رسد که فیلیا موجب می‌شود انسان اخلاقی‌تر زیست کند، چون انسان هر کس را بیشتر دوست داشته باشد کمتر قصد درد و رنج رساندن به او را خواهد کرد و لب اخلاق هم این است که انسان به کسی درد و رنج غیرلازم وارد نکند.

اما از جهتی دیگر ممکن است این سخن نقض شود و آن این است که هرچند انسان نمی‌خواهد به محبوب خود درد و رنج غیرلازم وارد کند، اما از آنجا که در عشق از نوع فیلیا انسان منافع خود را هم در نظر می‌گیرد و فیلیا لزوماً دیگرگزين نیست، ممکن است در هنگام تعارض منافع خود با منافع معشوقش منافع خود را مقدم بدارد و بنابراین از اخلاق فاصله بگیرد.

ممکن است گفته شود که این موضوع تضاد منافع در باب کسان دیگری هم که معشوق عشق از نوع فیلیای انسان نیستند هم ممکن است پیش بیاید و چرا در باب کسی که معشوق عشق از نوع فیلیاست مطرح شده است؟ جواب این است که در اینجا امکان ترجیح منافع بیشتر است، چون وقتی انسان با کسانی که معشوق عشق از نوع فیلیای او نیستند مواجه است ممکن است هر منفعتی از او با منفعت دیگران در تعارض افتد و تنها یک منفعت هست که امکان تعارضش نیست و آن لذت حضور است که انسان نسبت به غیر معشوق خود ندارد و بنابراین از این حیث ممکن نیست به دیگران درد و رنج وارد کند، اما این تعارض نسبت به کسی که معشوق عشق از نوع فیلیاست ممکن است پیش آید و انسان منفعت خود را ترجیح دهد. با این حال، به نظر من، در مجموع، در اینجا، در مقایسه با غیر معشوق، امکان اینکه انسان نسبت به معشوقش اخلاق زندگی کند بیشتر است.

^۱ در اینجا از همان آغاز دو مطلب را کنار می‌گذاریم: یکی اینکه درباره این موضوع که آیا از نظر اخلاقی خوب است که معشوق من در عشق فیلیا منحصر در یک فرد باشد یا نه، اگرچه بیشتر فیلسوفان اخلاق و روانشناسان اخلاق گفته‌اند، در عین اینکه ضرورت ندارد معشوق عشق از نوع فیلیا یگانه باشد، هر چه یگانه‌تر باشد بهتر است و اگر به یگانگی کامل برسد کمال مطلوب است. دیگر اینکه آیا به لحاظ اخلاقی می‌توان هر آرمانی داشت و دید که آیا در کسی محقق است یا نه؟ این موضوع به دو جهت محل بحث من نیست: یکی اینکه مگر چقدر این آرمان‌گزینه‌های انسان اختیاری است که بتوان در باب آنها بحث کرد که آیا برای برگزیدن آنها اذن اخلاقی دارد یا نه؛ و دیگر اینکه اساساً در میان عالمان و فیلسوفان اخلاق در این باب وفاق نیست و اختلاف بسیار هست.

اما نسبت به غیرمعشوق چطور؟ آیا عشق از نوع فیلیا نسبت به دیگران نیز انسان را اخلاقی تر می‌کند؟ اینجا همه سخن دائرمدار این است که آیا منافع معشوق با منافع غیرمعشوق سازگار می‌افتد یا نه؛ تا جایی که منافع مشترک باشد دلیل و سائق روانشناختی‌ای نیست که انسان با دیگران اخلاقی زندگی نکند، همه سخن در جایی است که منافع معشوق با منافع غیرمعشوق ناسازگار باشد؛ اینجاست که امکان افت اخلاقی انسان بسیار است، چون به لحاظ نظری سائقهای برانگیزاننده اخلاقی نزیستن قوی است و انسان آمادگی دارد که منافع معشوق را بر منافع غیرمعشوق ترجیح دهد. از قدیم میان الهیدانان هم این مسأله مطرح بود که عدالت مطلق خداوند با مهربانی مطلق او ناسازگار است، چون عدالتش (به معنی پاسداری از حق) اقتضا می‌کند که میان گناهکار و بی‌گناه فرق بگذارد و پاس حق را بدارد، اما این با عشق به گناهکار ناسازگار است؛ ادبیات جهانی سرشار از سخن درباره این مشکل است که برای شخصیت‌های داستانی پیش می‌آید.

امکان چنین پیشامدی در زندگی عملی انسان هم بسیار است، چون انسان آرمانهای بسیاری دارد که به آنها عشق از نوع فیلیا دارد و بنابراین امکان تضاد منافع همسو با این آرمانها با منافع غیرمعشوق او بسیار است. مثال خوبش ناسیونالیسم است (که مثال خطایی برای عشق فیلیاست)، به این معنی که انسان فقط کسانی را که هم‌ملیت با او هستند از دیگران جدا کند و مثلاً اگر جنگی میان ملت او و دیگران در گرفت و اتفاقاً حق با دیگران باشد، منافع هم‌ملیت‌هایش را ترجیح دهد. از این روست که فیلسوفان اخلاق با ناسیونالیسم، به معنی ترجیح منافع هم‌صنفان، مشکل دارند. همین طور است درباره عشق از نوع فیلیای سببی، نسبی، دینی، سیاسی، جنسیتی،^۱ طبقاتی و سندیکالیسمی. بنابراین، عشق‌های از نوع فیلیای انسان بسیار متکثرتر و متنوع‌تر از آن است که تصور می‌کند و از این لحاظ بسیار همدلم با آن دسته از فیلسوفان اخلاقی که می‌گویند بزرگترین ذره‌بینی که انسان باید در زندگی خود بگذارد و مواردی را که اخلاقی نمی‌زید بررسی کند در باب عشق‌های از نوع فیلیا و آرمان‌هایش است.^۲

این خطر در عشق اروتیک هم وجود داشت، اما به این دلیل در اینجا بر آن تأکید می‌شود که در عشق اروتیک به سبب شور و شیدایی که وجود داشت همه از آن باخبر بودند، اما در اینجا همه از آن باخبر نیستند، چون شور و شیدایی‌ای در کار نیست و انسان اگر مواردی را که در زندگی‌اش اخلاقی نزیسته است بررسی کند می‌بیند که دلیل بیشتر آنها عشق از نوع فیلیا بوده است.

موضوع دومی که در بحث ارتباط اخلاق با عشق از نوع فیلیا مطرح است این است که آیا اخلاقی زیستن باعث تشدید عشق از نوع فیلیا می‌شود یا نه. این بحث در اخلاق و روانشناسی اخلاق خیلی مهم است. گفتم حال دومی که در اثر عشق از نوع فیلیا در انسان پدید می‌آید این است که می‌کوشد تا جایی که در وسع اوست چیزهای خوب را در اختیار معشوقش قرار دهد؛ اما این چیزهای خوب چه چیزهایی‌اند؟ برای پاسداشت عشق از نوع فیلیا به کسی آیا باید خواسته‌های او را برآورده کرد یا نیازها و یا

^۱ که مثلاً انسان اخلاقی‌ای، علی‌رغم اینکه میان یک زن خاص و یک مرد خاص به عدالت رفتار می‌کند و جنسیت را در نظر نمی‌گیرد، در وقت قانون‌گذاری برای قاطبه مردان و قاطبه زنان، به هزار و یک دلیل، جانب مردان را می‌گیرد؛ و اتفاقاً یکی از خاستگاه‌های فمینیسم هم همینجاست.

^۲ مجال آن نیست که وارد بحث از چیزی شوم که از آن به تبعیض‌های مثبت تعبیر می‌کنند، که مثلاً اگر بررسی تاریخی یا جامعه‌شناختی نشان داد که در دوره‌هایی زنها دچار تبعیض جنسیتی در آموزش و پرورش شدند و بنابراین نسبت به مردان کمتر فرهیخته شدند، آیا می‌توان برای جبران آن ظلم و واکنش علیه کنش‌های اخلاقی‌ای که صورت گرفته است تبعیض در جهت عکس به سود زن قائل شد؟

منافع^۱ او را؟ در اینجا شکاف عمده‌ای میان فیلسوفان اخلاق افتاده است؛ همه فیلسوفان اخلاق احساسات یا عاطفه‌گرا می‌گویند باید خواسته‌های معشوق به عشق فیلیا را برآورده کرد، اما فیلسوفان اخلاقی که خلاف این رای را دارند به سه جهت مهم معتقدند که اقتضای اخلاقی زیستن این است که باید نیازهای معشوق به عشق فیلیا را برآورده کرد نه خواسته‌های او را؛ اول اینکه بی‌خبری از خواسته امری پارادوکسیکال است، اما بی‌خبری از نیاز پارادوکسیکال نیست (و بلکه در غالب موارد انسان از نیازهایش بی‌خبر است). یعنی معنی ندارد که انسان بگوید فلان غذا را می‌خواستم اما خبر نداشتم که می‌خواهم، اما معنی دارد که بگوید بدنم به ویتامین نیاز داشت اما خبر نداشتم. به عبارت دیگر، خواسته‌ها، برخلاف نیازها، از اموری هستند که موجودیتشان عین مُدرکیتشان است. بنابراین، عاشق به عشق فیلیا اگر بخواهد به دنبال خواسته‌های معشوقش برود باید از او پرسد، اما در مورد نیازها نمی‌تواند از معشوقش پرسد، چون ممکن است در غالب موارد بی‌خبر از آنها باشد. جهت دوم این است که بسیاری از خواسته‌ها اگر برآورده نشوند هیچ لطمه‌ای به زندگی انسان نمی‌زنند، اما هیچ نیازی نیست که اگر برآورده نشود دیر یا زود لطمه‌ای به لحاظ کمی یا کیفی به زندگی انسان نزنند.^۲ و جهت سوم این است که برای شناخت خواسته‌ها نیازی به متخصص نیست، اما برای شناخت نیازها محتاج متخصص هستیم.

این سه جهت باعث می‌شود که توجه کنیم که به لحاظ اخلاقی آیا خواسته‌های معشوق را برطرف می‌کنیم یا نیازهای او را. خواسته‌های معشوق را می‌توان از خود او پرسید، اما در باب نیازها باید به کجا رجوع کرد؟ مسأله اخلاقی‌ای که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا عامل به اخلاق می‌تواند به تشخیص خود بفهمد که معشوق چه نیازهایی دارد یا نه؟ شکی نیست که متخصصانی هستند که بتوانند نیازهای معشوق انسان را شناسایی کنند، اما مواردی هم هست که یا متخصص ندارند و یا متخصصان نمی‌توانند به طور قاطع نیازها را تعیین کنند، مثلاً هنور بعضی از صاحب‌نظران تعلیم و تربیت معتقدند که خشونت^۳ فیزیکی نسبت به کودکان، اگر به حد خاصی نرسد، لازم است.

اما کسانی هم می‌گویند در اخلاق باید «منافع» را در نظر گرفت، نه نیازها یا خواسته‌ها را. منفعت جنبه اجتماعی دارد، به خلاف نیاز و خواسته که جنبه فردی دارند، و فقط در جایی متصور است که تضاد وجود داشته باشد و این تضاد در امور جامعه‌شناختی خواهد بود نه در امور روانشناختی فردی. یعنی عاشق به عشق فیلیا باید همواره رصد کند که چه وقت منافع معشوقش با منافع دیگران در تضاد واقع می‌شود و به او یاری برساند.

بنابراین، نهایتاً به شش دیدگاه رسیدیم: آیا باید نیازها را در نظر گرفت یا خواسته‌ها و یا منافع را و اینکه هر کدام را آیا باید طبق تشخیص متعلق عمل اخلاقی (معشوق به عشق فیلیا) در نظر گرفت یا طبق تشخیص عامل اخلاقی (عاشق به عشق فیلیا)؟ لب پیام لیبرالیسم اخلاقی این است که انسان باید به خواسته‌ها توجه کند و از این نظر چاره‌ای جز این ندارد که در داوری امور به

^۱ نیاز چیزی است که اگر به ارگانیزی (در اینجا انسان) نرسد، ادامه زندگی به لحاظ کمی و کیفی با مشکل مواجه می‌شود، از این رو گفته می‌شود انسان به تنفس، خوردن، آشامیدن، خوابیدن و استراحت کردن «نیاز» دارد. اما خواسته چیزی است که یک ارگانیزم در مختصه زمانی، مکانی، وضعی و حالی خاصی که در آن هست طالبش است، اما طوری نیست که اگر به او نرسد زندگی به لحاظ کمی و کیفی با مشکل مواجه شود.

^۲ جهت اول ایستمیک بود و جهت دوم انتولوژیک.

^۳ به معنی عدم رعایت خوشایندها.

نوعی دموکراسی معتقد شود و مثلاً می‌گوید به هر کس که می‌خواهید رای دهید، ولو آنکه چون متخصص سیاسی و اقتصادی نیستید ممکن است کسی را تعیین کنید که به مصلحت شما نباشد و نیازهایتان را برآورده نکند. این یکی از مشکلاتی است که رژه لاکوم در کتاب *بحران دموکراسی* به آن توجه داشت و می‌گفت در عین اینکه دموکراسی بهترین نوع حکومت است و به همه رقبایش ترجیح دارد، حکومت خوبی نیست، چون وانهادن انسانها به خواسته‌هایشان آنها را به برآورده کردن نیازهایشان سوق نمی‌دهد. از این نظر است که لیبرالیسم چون به خواسته‌ها توجه دارد، به آقابالاسری (آتوریته) که نیازهای انسان را تشخیص دهد قائل نیست. اما بسیاری از عالمان اخلاق با لیبرالیسم اخلاقی موافق نیستند و می‌گویند اگر دلسوخته انسان هستیم باید به نیازهایش توجه کنیم.

اینجا معضل مهم این است که وقتی انسان به کسی عشق از نوع فیلیا دارد نمی‌تواند به خواسته‌هایش توجه کند و می‌خواهد به نیازهای او بها دهد، اما این باعث می‌شود که دو مشکل پیش بیاید: یکی اینکه ناچار می‌شود با معشوق خود با خشونت رفتار کند^۱ و مصلحت او را به خوشایندش ترجیح دهد؛ دیگر اینکه در بسیاری از موارد متخصصی وجود ندارد که نیازهای معشوقش را تشخیص دهد و یا متخصصان باهم وفاق ندارند و این طور می‌شود که در عین اینکه انسان عاشق کسی است ناتوان از کمک به اوست و تنها می‌تواند بگوید که تا آنجا که علوم و معارف بشری نشان می‌دهند من می‌توانم فلان کار را بکنم، اما درست به دلیل همین نبود متخصصان یا عدم وفاق آنها ممکن است مرتکب عمل غیراخلاقی شود.^۲

موضوع سومی که در بحث ارتباط اخلاق با عشق از نوع فیلیا مطرح است این است که آیا اخلاق حد و مرزی برای عشق از نوع فیلیا تعیین می‌کند یا نه. در اینجا گویا شکی نیست که اقتضای عشق این است که باید خواسته‌های معشوق را بر خواسته‌های عاشق ترجیح داد. اما در باب منافع سه دیدگاه بزرگ هست: طبق یک دیدگاه اخلاق اقتضا دارد که هر وقت منافع اجتماعی عاشق با منافع اجتماعی معشوق تعارض پیدا کرد حتماً باید منافع معشوق را مقدم کرد؛ طبق دیدگاه دوم در اینجا باید حتماً منافع عاشق را مقدم کرد؛ و طبق دیدگاه سوم گاه باید منافع عاشق را مقدم کرد و گاه منافع معشوق را. البته بسیاری از فیلسوفان اخلاق به دیدگاه اول معتقدند. اما بیشترین اختلاف در باب نیازهاست.

قبل از آغاز این بحث نکته‌ای هست که باید متذکر شوم و آن اینکه گفتیم که لبّ اخلاق این است که انسان به کسی درد و رنج غیرلازم وارد نکند، یعنی درد و رنج لازم با اخلاقی زیستن ناسازگار نیست، حال سخن در این است که این قید لازم و غیرلازم مطابق کدام نظر است؟ اگر دقت کنید، فقط با بحث ترجیح نیازها سازگار است، چون معنایش این است که علی‌رغم اینکه عاشق می‌داند خواسته معشوق چیست، ناچار است به او درد و رنج وارد کند، پس درد و رنج لازم یعنی عدم رعایت خوشایند به هنگام رفع نیاز.

^۱ در جای دیگری از این موضوع با عنوان خشونت عشق بحث کرده‌ام.

^۲ به نظر من ترجیح این است که به نیاز طرف مقابل توجه شود، اما البته اگر شک داریم که نیازش چیست باید توجه شکاکانه کنیم نه قاطعانه؛ و نیز به این دلیل که توجه به نیاز طرف مقابل یکی از خواسته‌های او هم هست و در این جهت چاره‌ای جز اینکه از نیروهای اقناع‌کننده استفاده کنیم نداریم.

پس از بررسی ارتباط اخلاق با عشق از نوع اروس و فیلیا، به ارتباط اخلاق با عشق از نوع آگاپه می‌پردازیم. در عشق از نوع آگاپه ویژگیهای صفتی و فعلی معشوق تأثیری ندارد و مثل خورشید است که بر مزبله و چمنزار می‌تابد و کیفیت زمین در گرمابخشی و نوردهی او تأثیری ندارد. گاندی از مبلغان این اخلاق بود. نظیر پزشکان که به آنها می‌آموزند که اگر دشمن به زیر دستشان آمد با او همان رفتاری را کنند که با دوست می‌کنند.^۱

عشق از نوع آگاپه از بس والاست و انسان باید روح بزرگی داشته باشد تا بتواند این طور عشق بورزد، دوست داریم مته لای خشخاش رفتار کسانی که عشق از نوع آگاپه دارند نگذاریم.^۲ اما بسیاری از فیلسوفان اخلاق لاقفل در سه مورد عشق از نوع آگاپه را خلاف اخلاق دانسته‌اند: یکی اینکه گفته‌اند که اقتضای آگاپه این است که به نیازهای ذومراتب انسانها توجه نکند با اینکه اقتضای اخلاق توجه به نیازهای ذومراتب انسانها است. مثلاً دو انسان با درجه متفاوت نیاز به غذا به ما رجوع می‌کنند و ما فقط یک نان داریم، عشق از نوع آگاپه اقتضا می‌کند که فرقی میان آن دو نگذارد، اما اخلاق اقتضا می‌کند که سلسله مراتب نیازها را رعایت کنیم و آن یک نان را به کسی دهیم که گرسنه تر است. این مسأله در مسائل معنوی خیلی بیشتر پیش می‌آید، مثل پرستاری که تنها یک شب را در اختیار دارد و آن را تنها یا به پدرش می‌تواند اختصاص دهد و یا به یک بیمار دیگر؛ آگاپه هیچ ترجیحی در اینجا ندارد، اما اخلاق وظیفه‌نگر و اخلاق فضیلت‌نگر (و نه اخلاق نتیجه‌نگر) اقتضا می‌کند که به پدرش برسد. دوم اینکه گفته‌اند که وقتی استحقاقهای انسان بر اعمال ارادی اش مبتنی می‌شود متفاوت می‌شود، مثلاً به اقتضای عشق از نوع آگاپه معلم باید به همه انسانها با IQهای متفاوت وقت یکسان بدهد، چون IQ ارادی نیست، اما به فرض اینکه فعالیت و پشتکار داشتن امری ارادی باشد و معلم تنها یک ساعت وقت داشته باشد و دو نفر با پشتکار و در نتیجه با معلومات متفاوت در مقابل او باشند به کدام باید بیشتر کمک کرد؟ عشق از نوع آگاپه ترجیحی ندارد، اما اخلاق اقتضا می‌کند که معلم این وقت را در اختیار دانشجوی ساعی بگذارد و تفاوتهای برخاسته از اعمال ارادی را در رفتار خود دخالت دهد. سوم اینکه گفته‌اند که اخلاق اقتضا می‌کند که رفتار انسان با میزان اخلاقی زیستن دیگران نوسان پیدا کند و مثلاً انسان رفتار متفاوت داشته باشد با کسانی که کمک به آنها به تداوم ظلمشان به دیگران یاری می‌رساند و با کسانی که کمک به آنها به تداوم یاری‌رسانی آنها به دیگران کمک می‌کند، اما آگاپه هیچ ترجیحی در اینجا ندارد.

در واقع اخلاقی که فهم عرفی ما به سود آن حکم می‌دهد در این سه مورد شاخص، برخلاف سایر موارد دیگر، با عشق از نوع آگاپه همراه نیست. توماس آکوئینی نخستین عالم اخلاقی است که به این موضوع پرداخت و علی‌رغم اینکه به عشق از نوع

^۱ می‌گویم «نظیر» رفتار پزشکان، چون آگاپه به رفتار درونی مرتبط است، اما کار پزشکان رفتار بیرونی است. از این رو بود که می‌گفتم میان عشق و رفتار عاشقانه باید فرق نهاد.

^۲ داستانی در ادبیات عرب هست که قاتل کسی بدون آنکه بداند مهمان پدر مقتول شد و پدر مقتول کم کم صحبت پسرش را پیش کشید و گفت که چنین و چنان بوده و کشته شده است تا اینکه میهمان می‌فهمد که میزبانش پدر همان کسی است که او کشته است و بالاخره تاب نمی‌آورد و به میزبان می‌گوید که قاتل پسرش است و آماده گریختن شد. می‌گویند آن میزبان کریم (عربها کرامت را جمع چهار صفت شجاعت، سخاوت، عفو و گذشت و خوشرویی می‌دانند و کتابهای فراوانی در ادبیات عرب با عنوان «قصص الکرام» نوشته شده است) تا این موضوع را فهمید آن فرد را در آغوش گرفت و گفت چه خوب شد گفتی، چون همیشه دعا می‌کردم خدا قاتل پسرم را به من بشناسان تا به او نشان دهم که انسانها را دوست دارم. بعد هم گله و اسب راهوار و دویست دینار یا درهم هم به او بخشید و رهایش کرد. این اگر در داستان است، در تاریخ هم دیده شده است، نمونه‌اش هم گاندی است که میان نفرت از دروغ و عشق به دروغگو جمع می‌کرد.

آگاه به توصیه کرد، گفت در این موارد باید به ترجیحات اخلاق توجه کرد و مراتبی برای ترجیح باید قائل شد، به این ترتیب: اول عشق به خود، دوم عشق به دوستان خدا (که او به جای عشق به انسانهایی که اخلاقی می‌زیند می‌گفت)، سوم عشق به امور سببی و چهارم عشق به امور نسبی؛ و به این ترتیب عشق از نوع آگاهانه را قید و بند می‌زد.

آیا این دید درست است یا نه؟ گویا عشق از نوع آگاهانه که به همه یک رفتار داشته باشد نشان عظمت روحی است، اما اخلاق در این موارد آن را تخطئه می‌کند. شکی نیست که یکسری فرق‌گذارها را هم اخلاق رد می‌کند و هم عشق از نوع آگاهانه، مثل فرق‌گذاری بر اساس جنسیت، سن، ملیت، جذابیت‌های فیزیکی، نژاد، سلسله‌مراتب اجتماعی و غیره، اما درباره‌ی خویشان نسبی یا معشوق به عشق اروتیک یا معشوق به عشق فیلیا و یا انسانهای محتاج‌تر و غیره میان این دو اختلاف است. این بحث خیلی مفصل است و علی‌رغم میل به بررسی رابطه‌ی عشق و اخلاق بیش از این نمی‌توانم وارد این بحث شوم. فقط سه نکته را تذکر می‌دهم که دوستان خود پی‌گیری کنند: یکی اینکه مشفقانه توصیه می‌کنم که درباره‌ی سه پدیده‌ی بزرگ زندگی ما، یعنی تنهایی، عشق و مرگ تا می‌توانید کار کنید و در این باره هرچقدر فعالیت کنید زیان نکرده‌اید و به نظرم از مصادیق علم نافع است. زندگی به خودی خود مسأله نیست، بلکه ظرف مسأله است که در آن این سه مسأله‌ی خطرناک و درشت هست و هر سه هم با سکوت مرتبط‌اند. از این موضوعات هم در حوزه‌ی روانشناسی بحث می‌شود و هم در اخلاق و فلسفه؛ استشمام و توصیه‌ی من این است که اول به لحاظ روانشناختی به این موضوعات پردازید و بعد به لحاظ فلسفی و بعد به لحاظ اخلاقی.^۱ نکته‌ی دیگر این است که در جای دیگری مناسبات اجتماعی را به چهار دسته تقسیم کرده بودم: یکی مناسبات خونی و دیگری مناسبات غیرخونی، که مناسبات غیرخونی تقسیم می‌شود به سه دسته‌ی مناسبات ناشی از همکاری، مناسبات ناشی از همنشینی و مناسبات ناشی از عشق؛ این عشقی که در اینجا بحث می‌کردم با عشقی که در آنجا می‌گفتم متفاوت است، در آنجا عشق پدیده‌ای است که انسان فقط برای رهایی از تنهایی به آن پناه می‌برد. و نکته‌ی سوم اینکه تا اینجا عشق را به عنوان پدیده‌ای جدای از اخلاق در نظر گرفتم و به نظریه‌ی دیگری که عشق و اخلاق را یک می‌داند نپرداختم، این نظریه از آن خانم لیندا زاوینسکی، روانشناس و فیلسوف اخلاق، است که اخلاق و عشق را دو نام برای یک پدیده می‌داند و تحقیقات خیلی جالبی هم در این زمینه کرده است و معتقد است که هیچ کدام بدون دیگری ممکن نیست.

^۱ در جایی در جمع روانشناسان دانشگاهها به عنوان یک پروژه تحقیقاتی پیشنهاد داده بودم که تحقیقی جامع به لحاظ روانشناختی در باب این موضوعات انجام شود و فرض ابتدایی من این بود که همه مشکلات فردی و جمعی انسان در پی خبری از این سه موضوع ریشه دارد، این فرض من بود و چون تخصصی نداشتم به آنها پیشنهاد تحقیق دادم.

در بحث تحلیل نظریه‌های مربوط به عوامل روانی مؤثر در اقبال یا ادبار به نهاد اخلاق^۱، پس از بیان خاستگاه انگیزش اخلاقی، متعلق انگیزش اخلاقی و بحث عشق، غمخواری و دیگر‌گزینی، نوبت به بحث شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی می‌رسد. اهمیت این بحث واضح است، چون همه انسانها هم در زندگی شخصی و هم در مناسبات اجتماعی این تجربه دردناک را دارند که مثلاً در عین اینکه به این معرفت اخلاقی رسیده‌اند که نباید دروغ گفت به آن عمل نمی‌کنند. دردناکی این تجربه از این روست که وقتی انسان با این تجربه مواجه می‌شود چیزی در او پدید می‌آید که به آن عذاب وجدان یا خود ملامتگر می‌گویند و اگر این وضع استمرار یابد کم‌کم عزت نفس انسان از میان می‌رود و در نتیجه مستعد ابتلا به بسیاری از بیماریهای اخلاقی و روانی می‌شود.^۲ دردناکی این تجربه در مناسبات اجتماعی از آن روست که انسان احساس می‌کند طرف مقابل خود را تافته جدا بافته‌ای از او می‌داند و مثلاً تصور می‌کند دیگران حق ندارند دروغ بگویند اما او اگر دروغ بگوید مشکلی نیست.

سخن در این است که چه باید کرد تا این تجربه تکرار نشود و یا لاقلاً چطور می‌توان مانع کثرت وقوع آن شد. این بحث در فرهنگ غرب از زمان سقراط (بیش از ۲۵۰۰ سال پیش) وجود داشته است و در فرهنگ شرق از زمان اوپانیشادها (بیش از ۳۵۰۰ سال پیش). اگر معلوم شود که چطور این شکاف پدید می‌آید شاید بتوان راه‌حلی برای آن یافت. ابتدا به اقوالی که در این باب وجود دارد می‌پردازیم و از افراطی‌ترین حالت، که ممکن است راه‌حل عجیبی به نظر آید، شروع می‌کنیم تا برسیم به تفریطی‌ترین حالت، که راه‌حل عجیبی به نظر نمی‌آید. در ابتدا فقط نظریه را به طور کلی مطرح می‌کنیم و بعد در ادامه به شرح و نقد آنها می‌پردازیم.

(۱) اصلاً معرفت اخلاقی وجود ندارد و تنها با عمل اخلاقی سروکار داریم و بنابراین شکافی هم در کار نیست؛ توضیح اینکه انواع معرفتهایی که گفته‌اند وجود دارند عبارتند از: الف) معرفت تجربی، چه معرفت تجربی طبیعی، مثل فیزیک و شیمی، و چه معرفت تجربی غیرطبیعی، مثل روانشناسی، جامعه‌شناسی، سیاست، اقتصاد و نظایر آن. همه در وجود این معرفت متفق‌اند؛ ب) معرفت تاریخی، یعنی معرفتی که معلوم آن در گذشته وجود داشته است؛ ج) معرفت فلسفی، البته فلسفه به وسیع‌ترین مفهومش که شامل منطق و ریاضیات هم می‌شود. اگرچه پوزیتیویستها در نیمه دوم قرن نوزدهم و پوزیتیویستهای منطقی در آغاز قرن بیستم منکر وجود معرفت فلسفی بودند و معتقد بودند که اگر معرفتی تجربی و تاریخی نباشد بی‌معناست، اما امروز کمتر کسی این قول را می‌پذیرد، هرچند در دایره شمولش اختلاف هست؛ د) معرفت عرفانی، یعنی معرفتی که حاصل مواجهه شهودی انسان با عالم واقع است؛ ه) معرفت دینی و مذهبی، که بسیار محل اختلاف است؛ و) معرفت تفسیری یا هرمنیوتیکی، که تقریباً همه در وجود آن اتفاق دارند و امروزه به جهاتی به آن «فهم» می‌گویند، به معنی

^۱ رک. طرح کلی مباحث در آغاز بحث.

^۲ به این بحث که چگونه چنین رابطه‌ای میان نفی عزت نفس و ابتلا به بیماریهای اخلاقی و روانی وجود دارد نمی‌پردازم؛ این مطلب از همه عارفان نقل شده است و من در جایی نزدیک به شصت نقل قول از عارفان، ادیبان، حکیمان و عالمان در این باب آورده‌ام، که الآن نزدیک به نود نقل قول شده است.

معرفتی که در آن معلوم بر غیر خود دلالت می‌کند. کسانی مثل هیدگر و بعدها گادامر معتقد بودند که هیچ چیز در جهان نیست مگر اینکه به مثابه متن است که غیر خودش را نشان می‌دهد. عرفا هم همواره معتقد بودند که هر چیز در جهان به غیر خودش دلالت دارد، اما دفاع فلسفی از این نظریه کار کارستانی است و فکر نکنم به سادگی امکان‌پذیر باشد؛ (ز) و یکی دیگر از معرفتها معرفت اخلاقی است. این بحث که آیا معرفت اخلاقی وجود دارد یا نه زیرمجموعه بحث دیگری است مبنی بر اینکه آیا انسان علاوه بر معرفت به امور واقع می‌تواند به ارزشها (از جمله معرفت اخلاقی) معرفت پیدا کند یا خیر. در اینجا معرفت یعنی باور صادق موجه، یعنی باوری که به یک گزاره صادق تعلق گرفته باشد و خود شخص هم بر صدقش دلیل داشته باشد. حالا کسی که می‌گوید معرفت اخلاقی نداریم، یعنی باور صادق موجه اخلاقی نداریم. به عبارت دیگر یا باور نیست و یا شرط صدق و موجهیت را ندارد، که فیلسوفان بزرگی به این رای معتقدند.

(۱) معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی وجود دارد، اما شکافی میان آنها نیست. این رای سقراط بود که می‌گفت هر کس بداند که نباید دروغ گفت دروغ نخواهد گفت و اگر دروغ بگوید نمی‌داند است که نباید دروغ گفت، بلکه گمان می‌کرده است که نباید دروغ گفت. امروزه نیز سقراط‌شناس بزرگی مثل گریگوری بلاسوت (؟) در کتاب خیلی جالبی با عنوان *تأملات سقراطی دفاع جانانه‌ای از این رای می‌کند؛*

(۲) معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی وجود دارد، شکاف میان آنها هم هست، اما این شکاف اختصاصی به معرفت اخلاقی ندارد و میان مابقی معرفتها نیز هست و مثلاً مگر هر کس که می‌داند آب در صد درجه به جوش دارد مطابق معرفتش عمل می‌کند؛

همه اقوال بعدی معتقدند که معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی و شکاف میان آنها وجود دارد و این شکاف هم فقط در معرفت اخلاقی هست، تنها اختلاف در این است که شکاف از کجا پدید می‌آید:

(۳) این شکاف به دلیل ضعف اراده است. این رای ارسطو است، از این رو به آن ضعف اخلاقی هم می‌گویند؛

(۴) این شکاف را فریب ایجاد می‌کند؛ نظریه‌ای که معمولاً در ادیان ابراهیمی به آن تمسک می‌شود و فریبکار را عوامل مختلفی می‌دانند که تا جایی که من احصا کرده‌ام عبارتند از نفس، هوا، شیطان، دنیا؛

(۵) نظیر قول پیشین در ادیان شرقی هست، که نمی‌گویند موجودی انسان را فریب می‌دهد، بلکه می‌گویند انسان دستخوش مایا است، یعنی توهم عظیم جهانی؛ که برخلاف رای ادیان غربی که در آن ممکن بود انسان فریب فریبکاری را بخورد یا نخورد، در اینجا گریزی از این توهم نیست و تنها به میزانی که در انسان کم و کمتر شود انسان اخلاقی‌تر زندگی می‌کند؛

این دو نظریه خاستگاه دینی و مذهبی دارند و ندیده‌ام که فیلسوفی از آنها دفاع کند.

(۶) این شکاف به دلیل خودفریبی است، که غیر از رای پنجم است. خودفریبی بحث بسیار جدی و مهمی در روانشناسی اخلاق است و من خیلی بر آن تکیه دادم. خودفریبی در اینجا به معنی خود را فریب دادن نیست، بلکه یعنی از خود فریب خوردن، که بسیاری از روانشناسان اخلاق به این رای معتقدند؛

(۷) این شکاف به این دلیل است که ساختار روانی انسان ساختاری یکدله نیست. یکی از مفاهیم اصلی فلسفه کیرکگور مفهوم خلوص دل است که عنوان مهمترین کتاب او به نظر بسیاری و از جمله خود من است. کیرکگور معتقد بود که ساختار انسان طوری است که فقط یک چیز را نمی‌خواهد و یک سر دارد و هزار سودا، اما می‌گفت با نوعی سیر و سلوک اخلاقی خاص می‌توان به سوی یکدله شده رفت، اما این حالت به ندرت حاصل می‌شود. یکی از چیزهایی که انسان طالب آن است معصومیت است یعنی مرتکب خطای اخلاقی نشدن، اما این معصومیت با دیگر خواسته‌های انسان تعارض پیدا می‌کند و چون انسان یکدله نیست باید یکی را ترجیح دهد، که متأسفانه بیشتر اوقات خواسته‌های دیگر را ترجیح می‌دهد. البته کسانی هم رای کیرکگور را نپذیرفته‌اند اما قبول کرده‌اند که ساختار روانی انسان چنان است که طالب مطلوبهای مختلف است و اخلاقی زیستن هم در عرض آنهاست؛ بنابراین تعارض پیش می‌آید و انسان با مطلوبهای دیگر مبارزه می‌کند و معمولاً هم شکست می‌خورد؛

(۸) شکاف به دلیل توهم جمعیت است. نظریه‌ای در روانشناسی هست که می‌گوید انسانها در حاق واقع تنها هستند و وقتی احساس تنهایی نمی‌کنند دستخوش توهم‌اند. بحثهای جالبی در اینجا هست چه از سوی کسانی که در عالم هنر بوده‌اند و چه از سوی فیلسوفان و روانشناسان. این نظریه معتقد است که اگر انسان در همه حالات زندگی خود به تنهایی اش وقوف داشت همواره اخلاقی زندگی می‌کرد. بنابراین راه اخلاقی شدن غور هرچه بیشتر در تنهایی عمیق و برطرف نشدنی انسان است. این مسأله موضوع کتاب خیلی معروف راینمن، روانشناس معروف اجتماعی، با عنوان *ازدحام تنهاییان* است. از قدیم نیز بعضی از فیلسوفان اخلاق معتقد بودند که اگر انسان در خود غور کند می‌یابد که به این دلیل کار غیراخلاقی مرتکب شده است که احساس می‌کرده است کس یا کسانی هستند که از او حمایت کنند؛

(۹) شکاف به دلیل خودگزینی اجتناب‌ناپذیر آدمیان است و به میزانی که بتوان از این خودگزینی کاست اخلاقی تر می‌توان زیست.

از این جلسه به بعد به شرح و نقد آرای مربوط به شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی می‌پردازیم.

نخستین رای می‌گفت معرفت اخلاقی وجود ندارد بنابراین شکافی هم در کار نیست. سه گروه می‌توانند به این رای معتقد باشند: گروه اول معتقدند که اساساً به طور کلی معرفت نداریم و دو گروه دیگر معتقدند معرفت داریم اما معرفت اخلاقی نداریم: گروه اول می‌گویند معرفت اخلاقی وجود ندارد چون اساساً معرفت وجود ندارد و در قلمرو اخلاق انسان با احساسات و هیجانات و عواطف سروکار دارد و گمان می‌کند که با معرفت سروکار دارد. در قلمرو اخلاق باور وجود ندارد و گزاره‌هایی که بیان می‌شود تنها بیانگر احساس لذت یا احساس درد و رنج است. مثلاً انسان به جای اینکه بگوید از این منظره لذت می‌برم می‌گوید منظره زیبایی است و تصور می‌شود که باوری را بیان می‌کند، در حالی که تنها احساس لذت خود را به صورت خام، با حذف ضمیر متصل «م»، بیان می‌کند. این اشتباه همیشه ممکن است در زبانهای طبیعی پیش بیاید، برخلاف زبانهای صناعی، مثل زبان منطق‌دانان و به خصوص زبان منطق دیالکتیک. چنین اتفاقی کاملاً ممکن است و بعضی از فیلسوفان اخلاق معتقدند که در قلمرو اخلاق هم عملاً همین اتفاق می‌افتد و به تعبیر ایر وقتی انسان از راست گفتن لذت می‌برد به جای اینکه بگوید هورا کیف کردم، می‌گوید راست گفتن کار درستی است؛ به این رای در فلسفه اخلاق می‌گویند عاطفه‌گرایی. بنابراین در فلسفه اخلاق هم باید به قول ویتگنشتاین بگوییم که عقل انسان فریب زبانش را می‌خورد و به بیان خیلی عمیق او همه فلسفه کوششی است برای نجات عقل از فریب زبان. اگر این سخن درست باشد دیگر معرفت اخلاقی وجود نخواهد داشت و مسأله این خواهد بود که چرا عمل انسان با احساسات و عواطف و هیجانات اخلاقی‌اش همسو نیست. من این رای را قبول ندارم و الآن دیگر تقریباً طرفداری ندارد، با اینکه در حلقه وین خیلی رایج بود ایر مدافع بزرگ آن بود؛ اما به هر حال، داوری در این باره به فلسفه اخلاق مربوط می‌شود نه به روانشناسی اخلاق.

گروه دوم می‌گویند همه گزاره‌های اخلاقی در واقع گزاره روانشناختی‌اند و ما گمان می‌کنیم که گزاره اخلاقی‌اند و مثلاً به جای اینکه بگوییم راست گفتن موجب آرامش درونی است و آرامش درونی امر مطلوبی است، می‌گوییم باید راست گفت یا راست گفتن کار درستی است. بنابراین، این گزاره‌ها باور هستند و می‌توان آنها را معرفت دانست، اما معرفت روانشناختی‌اند که به زبان اخلاق ترجمه شده‌اند. کسانی هم که معتقدند که گزاره‌های اخلاقی حالتی معنوی دارند و مثلاً می‌گویند راست‌گویی موجب رهایی از سمساره یا موجب تقرب به خدا می‌شود از این گروه‌اند؛ همچنین کسانی که معتقدند رعایت اخلاق به کسب مطلوبهای اجتماعی جمعی (مثل رفاه، نظم و...) یا مطلوبهای اجتماعی فردی (مثل ثروت، قدرت و...) می‌انجامد می‌توانند به این قول قائل باشند.

گروه سوم معتقدند که همه گزاره‌های اخلاقی «امر» هستند، اما امر خاصی هستند. گفتیم که طبق نظر سرل گزاره‌های اخباری پنج قسم دارند (اخباری، تحریکی، التزامی، وصف‌الحالی و ایجادی) و تنها جملات اخباری قابل صدق و کذب‌اند. این رای می‌گوید وقتی گزاره‌های اخلاقی در قالب جمله درمی‌آیند در قالب جملات امری درمی‌آیند نه در قالب جملات اخباری، اما

جمله امری خاصی که سرل به آنها جملات تحریکی می‌گفت، یعنی جملاتی که مخاطب را به انجام کاری در آینده سوق می‌دهند؛ بنابراین قابل صدق و کذب نیستند، این رای کانت است. دو نوع امر داریم: یکی امر مقید و مشروط و دیگری امر بی‌قید و شرط. امر بی‌قید و شرط مثل اینکه بگوییم شاهنامه بخوان؛ امر مقید و مشروط مثل اینکه بگوییم اگر می‌خواهی در امتحانات دکتری رشته ادبیات قبول شوی شاهنامه بخوان. فرقی در این است که در امر مقید، در صورتی که شرط را نخواهیم، می‌توان نافرمانی کرد، اما در امر مطلق نمی‌توان نافرمانی کرد؛ و دیگر اینکه امر مطلق واقعاً امر است اما امر مقید در واقع اخبار در قالب امر است: مثلاً خواندن شاهنامه شرط قبولی در امتحان دکتری رشته ادبیات است، و بنابراین قابل صدق و کذب است. کسانی که معتقدند احکام اخلاقی با هر تعبیری که بیان شود (وظیفه، مسئولیت، خوب و بد، درست و نادرست) در واقع امر هستند، دربارهٔ اینکه چه نوع امری هستند سه دسته شده‌اند: دسته‌ای معتقدند که همه گزاره‌های اخلاقی امر مطلق‌اند، دسته‌ای معتقدند که همه گزاره‌های اخلاقی امر مشروط‌اند و دسته‌ای هم معتقدند که بعضی از گزاره‌های اخلاقی امر مطلق‌اند و بعضی امر مشروط. از این سه دسته، دسته اول در واقع معتقدند که معرفت اخلاقی وجود ندارد و دسته دوم معتقدند که معرفت اخلاقی وجود دارد و دسته سوم معتقدند که در مواردی معرفت اخلاقی وجود دارد و در مواردی خیر. کانت از این دسته سوم بود که معتقد بود همه گزاره‌های اخلاقی امر مشروط‌اند مگر یک گزاره و آن اینکه چنان رفتار کن که بتوانی رفتارت را به قاعده‌ای همگانی تبدیل کنی (اصل تعمیم‌پذیری).^۱

قول اول را به لحاظ فلسفه اخلاقی نمی‌پذیرم و به نظرم گزاره‌های اخلاقی چیزی بیش از هورا و هو کردن است. قول دوم را که می‌گفت در قلمرو اخلاق معرفت هست اما معرفت غیر اخلاقی است، با اینکه تا سال ۸۵ به آن معتقد بودم، غیر قابل دفاع می‌دانم. قول سوم را هم که می‌گفت گزاره‌های اخلاقی از سنخ امر مطلق‌اند نمی‌توانم بپذیرم، اما به نظرم می‌توان پذیرفت که لااقل تعدادی امر مطلق در اخلاق هست و مابقی امرها مشروط‌اند.

رای دوم در باب شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی می‌گفت معرفت اخلاقی وجود دارد، اما میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی شکافی وجود ندارد. تنها فیلسوف در فلسفه اخلاق و یگانه فیلسوف در میان فلاسفه بزرگ سقراط است که به این رای معتقد است. وی معتقد بود که واقعیت‌های اخلاقی‌ای هستند که انسان آنها را کشف می‌کند و آن کشف را در قالب جمله خبری درمی‌آورد و به سود آنها استدلال می‌کند و بنابراین باور اخلاقی را به شکل معرفت اخلاقی درمی‌آورد و در این صورت حتماً به مقتضای آن عمل می‌کند؛ پس شکافی نیست. از این نظر شعار سقراط این بود که انسانها تنها نیازمند تعلیم و تربیت‌اند، به تعبیر علمای اسلامی: «علموهم و کفی».

^۱ در اینجا وقتی صحبت از بود و نبود معرفت اخلاقی می‌کردیم، بحث را دربارهٔ بود و نبود باور اخلاقی مطرح می‌کردیم، چون اگر باور وجود نداشته باشد به طریق اولی معرفت هم نخواهد بود، چون معرفت یعنی باور صادق موجه.

گویا برای این مدعا نمی‌توان دلیل تجربی آورد، چون می‌بینیم کسانی هستند که با اینکه می‌دانند نباید دروغ گفت دروغ می‌گویند. از این رو سقراط استدلال پیشین می‌آورد و می‌گفت همهٔ انسانها حب ذات دارند^۱ و بعد می‌گفت چون حب ذات دارند صیانت از ذات دارند که ناشی از حب ذات است و سپس مقدمهٔ سوم را می‌افزود و می‌گفت صیانت از ذات دو پیامد مهم دارد: و آن اینکه انسانها به دلیل داشتن صیانت از ذات هر نفعی را به خود جلب می‌کنند و هر ضرری را از خود نفی می‌کنند. حال بحث بر سر مقدمهٔ چهارم است که نفع آدمی در چیست (که اگر نفع را بدانیم ضرر را هم که نقیض آن است خواهیم دانست)؟ اینجا سقراط سخنی دارد که خلیها با او موافق نیستند و تا پیش از او کسی نگفته بود، سقراط می‌گوید انسان سه چیز را نفع می‌داند: حقیقت، خیر و جمال. در واقع این سه مطلوب ذاتی‌اند و مابقی مطلوب غیری. این ادعای انسانشناختی خیلی بزرگی است و در روانشناسی ژرفا دربارهٔ درستی و نادرستی آن کار شده است. خوب حالا اگر بدانیم اقتضای خیر (اخلاقی) این است که مثلاً راست بگوییم چرا نباید راست بگوییم. این استدلال کاملاً پیشین است و در آن هیچ مایهٔ تجربی نیست. اگر بپرسیم پس چطور است که کسانی با اینکه می‌دانند باید راست گفت دروغ می‌گویند، و مثلاً چطور است که پزشکی که می‌داند سیگار کشیدن چه مضراتی دارد باز هم سیگار می‌کشد؟ سقراط دو جواب داشت: یکی اینکه می‌گفت این طور نیست که انسان به هر معرفتی عمل کند، بلکه این حالت تنها دربارهٔ معرفتهای اخلاقی مصداق دارد؛ و جواب دوم و مهم‌ترش این بود که اگر انسانها خیلی وقتها مطابق معرفت خود عمل نمی‌کنند به این دلیل است که خواسته‌های ناهمسو دارند و مثلاً یک خواستهٔ آن پزشک این است که ریهٔ سالم داشته باشد اما طالب لذت سیگار کشیدن هم هست. اما در قلمرو اخلاق چه؟ اینجا سقراط ادعای دیگری می‌کند و می‌گوید حقیقت و خیر و جمال همسو هستند و انسان را به یک شیوهٔ زندگی سیر می‌دهند و بنابراین دلیلی ندارد که انسان بداند چه باید کند و مطابق آن عمل نکند؛ این ادعای بسیار عظیم و گزافی است.

^۱ تا اواخر قرن نوزدهم همهٔ فیلسوفان و روانشناسان وجود حب ذات در انسان را قبول داشتند و حتی اسپینوزا در قرن هفدهم استدلالهای قوی‌تر پیشین آورد که نشان دهد نه تنها انسان، بلکه هر موجودی حب ذات دارد. اما پس از قرن نوزدهم در وجود آن شک کردند. مشکل داوری در این باب این است که هم خود / ذات مبهم است و هم حب به آن. من خیلی با رای رایل موافقم که معتقد است تا کنون کسی مرجع ضمیر اول شخص مفرد (من) را کشف نکرده است.

نقد دیدگاه دوم درباره شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی (دیدگاه سقراط):

تا آنجا که من مطالعه کرده‌ام بیشتر کسانی که به سقراط اشکال می‌کنند بیش از اینکه از مدعای او پرس و جو کنند به سراغ دلیل او رفته‌اند و آن را تضعیف کرده‌اند. اولین سؤال طبیعی‌ای که باید از سقراط پرسید این است که از کجا می‌گویی که انسان در همه فراز و نشیب‌های زندگیش بالمآل به دنبال حقیقت یا خیر و یا جمال است؟ شک نیست که سقراط و سقراطیان نمی‌گویند که از طریق تحقیق آماری به این رای رسیده‌اند، بلکه می‌گفتند که خود کاوی و از این جهت به خودشناسی رسیده‌اند و سپس آن رای را به کل انسانها تعمیم داده‌اند و از هر کس که پرسیده‌اند انکار نکرده است. اما مشکل این است که در اینجا تعمیم شتابزده صورت گرفته، یعنی زود نتیجه‌گیری شده است. از سوی دیگر، آیا واقعاً ما این را در خود یافته‌ایم؟ نمی‌خواهم بگویم رای غلطی است، اما به نظر می‌رسد که چنین چیزی را به آسانی نمی‌توان در خود یافت.

اشکال دوم را از راه یک آزمایش خیالی مطرح می‌کنم: تصور کنید در پوست کسی رفته‌اید که به او دو راه پیشنهاد شده است، یکی اینکه همه حقایق عالم برای او مکشوف می‌شود به طوری که چیزی در عالم نباشد الا اینکه او به آن علم مطابق با واقع داشته باشد، اما در عوض بعد از این کار برای او احساسات و عواطف منفی پیش می‌آید و دچار اضطراب می‌شود و امید و آرامش خود را از دست می‌دهد؛ و دیگر اینکه همه عواطف و احساسات مثبت را به او می‌دهند و او راضی و امیدوار و شاد خواهد بود، اما در عوض به او اجازه داده نمی‌شود که حتی از یک حقیقت عالم هم باخبر شود - شما کدام یک را ترجیح می‌دهید؟ اگر از سقراط پرسید می‌گوید هر کدام را که از انسان بگیرید عملاً دیگری را هم گرفته‌اید، چون اینها باهم همسو هستند؛ کسی که از حقیقت محروم شد از خیر و جمال هم محروم می‌شود و هیچ لذتی نخواهد داشت. اما به نظر می‌آید که اکثر انسانها بگویند که ما را با حقیقت چه کار! به هر حال تعداد این افرادی که چنین اعتقادی دارند هر اندازه هم که باشد نشان می‌دهد که سخن سقراط درست نیست. بله، در علوم انسانی النادر کالمعدوم، اما فکر نمی‌کنم شمار این افراد اندک باشد. کم نیستند مکتب‌هایی که با گسترش توهماتی زندگی انسان را سرشار از آرامش می‌کنند یا آرامش او را بیشتر می‌کنند و این در تبلیغشان هم آشکار است که بر آرامش و رفع اضطراب تأکید می‌کنند نه بر آشکار ساختن حقیقت؛ و این خود شاهدی بر این مدعاست. من فکر می‌کنم بیشتر انسانها در وهله اول به دنبال احساسات و عواطف مثبت‌اند و اگر آنها را یافتند تنها در وهله بعد است که ترجیح می‌دهند که آن احساسات و عواطف را همراه با حقیقت داشته باشند. به قول استیس به ندرت کسانی پیدا می‌شوند که مثل آن شاعر انگلیسی قرن نوزدهمی بگویند:

همنوع من به من حقیقت را بگو

و فقط حقیقت را

حتی اگر پس از شنیدنش از هم پشام

و اگر پیدا شوند، تازه می‌شود گفت مانند سقراط‌اند. در خودتان مذاقه کنید ببینید آیا این طور نیست؟ آیا نمی‌خواهید آرامشی با توهم برایتان حاصل شود به شرط اینکه تا دم مرگ هم از حقیقت آن باخبر نشوید. شاید رمز ماندگاری بسیاری از مکتبها و مسلکها هم این باشد که این مطلوبهای روانشناختی را در اختیار انسان می‌نهند و انسانها هم وقتی به آنها رسیدند معمولاً دیگر دغدغه حقیقت داشتن یا نداشتن آنها را ندارند.

اشکال سوم این است که به فرض که انسان به تساوی به دنبال حقیقت، خیر و جمال باشد، اما از کجا می‌گویید که مقتضیات این سه باهم همسو هستند؟ ظاهراً دلیلی وجود ندارد و تصور ناهمسویی آنها ممکن است و به نظرم می‌توان در تجربه زندگی خود مواردی از این ناهمسویی را یافت؛ لاقلاً می‌توان گفت که دلیلی بر همسویی آنها نداریم، مخصوصاً با توجه به نکته‌ای که در اشکال چهارم هست:

اشکال چهارم این است که آیا نمی‌توان فرض کرد که حقیقت‌طلبی^۱ انسان را به اینجا بکشاند که حکم کند که نباید دغدغه اخلاق را داشته باشد و ارزشهای اخلاقی پوچ‌اند (نیهیلیسم اخلاقی)؟ آیا می‌توان گفت هیچ یک از کسانی که کارشان به نیهیلیسم اخلاقی کشیده شده حقیقت‌طلب نبوده است؟ من خودم به شدت مخالف نیهیلیسم اخلاقی هستم، اما واقعاً خیلی هم عجیب و غریب نیست که کسانی از سر حقیقت‌طلبی کارشان به اینجا بکشند. کسانی مثل داستایوفسکی گفته‌اند که اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است و مثلاً راست گفتن و دروغ گفتن باهم برابر خواهند بود، آیا نمی‌توان فرض کرد که کسی از سر حقیقت‌طلبی به این نکته رسیده باشد و بعد حقیقت‌طلبی خود را ادامه دهند و فرضاً برسد به اینکه خدایی هم در کار نیست و بنابراین نتیجه بگیرد که همه چیز مجاز است و این لب نیهیلیسم اخلاقی است. بنابراین، نتیجه این می‌شود که خود حقیقت‌ریشه خیر (اخلاقی زیستن) را می‌زند. توجه داشته باشید که اینها تماماً فرض است، اما سقراط کاری نکرده است که جلوی این فرض را بگیرد، پس سخنش نامستدل باقی مانده و موجه نیست.

اشکال پنجم و از همه مهمتر این است که می‌بینیم که میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی شکاف وجود دارد. سخنان سقراط ادله پیشینی داشت، اما ما به طور پسین می‌بینیم که مواردی هست که می‌دانیم چه باید بکنیم اما نمی‌کنیم.^۲ در واقع از سقراط می‌خواهیم که ابتدا عالم واقع را بررسی کن و بعد نظریه‌پردازی کن. به عبارت دیگر، علت جوئی (یا تبیین، به تعبیر علمی) فرع بر واقعیت داشتن چیزی است. این اشکال خیلی واضح است و از نظر سقراط هم پنهان نبوده است و در جواب گفته است که شکافی که می‌بینیم به این دلیل است که در این موارد انسان به معرفت اخلاقی خود یقین ندارد و شک یا ظن دارد.^۳ به تعبیر دقیق‌تر سخن سقراط این است که معرفت اخلاقی «یقینی» مستلزم عمل اخلاقی متناسب است.

اما این جواب هم قانع‌کننده نیست، چون اگر منظور شما از یقین همان چیزی است که در جاهای دیگر، مثل فیزیک و شیمی و ریاضی، به کار می‌بریم معرفت اخلاقی یقینی هم وجود دارد و بنابراین سخن شما درست نیست. به عبارات دیگر به همان اندازه که یقین داریم که امروز سه‌شنبه است به همان اندازه هم یقین داریم که نباید حقی کسی را به ناحق گرفت. یا مثلاً دادگاه را در نظر بگیرید، طرفین شاکی و متهم هر دو می‌دانند که در واقع حق با کیست، اما به قاضی که نمی‌داند حق با کیست رجوع

^۱ منظور از حقیقت‌طلبی این است که انسان با صداقت (یعنی بدون قصد خودفریبی و دیگرفریبی) و جدیت (یعنی در باب هر موضوعی به سراغ همه آرا و نظرات مطرح رفتن) به مجموعه قوای ادراکی خود، نه دیگری، رجوع کند (بدون تقلید، تعبد، تلقین‌پذیری، القاپذیری، تبعیت از مدها و، به تعبیر هگلیمان، روح زمانه) تا بدین طریق واقعیتی بر او مکشوف شود.

^۲ پرویز شهریاری جایی مقاله‌ای نوشته بود و ادعا کرده بود که در جهان اسلام اصلاً تجربه‌گرایی وجود نداشته است و هر چیز را ابتدا به صورت پیشینی بحث می‌کردند و درباره‌اش نظر می‌دادند و بعد به دنبال آن در عالم خارج می‌رفته‌اند و برای سخنش مثالی آورده است - که من از صحت آن خبر ندارم - و گفته است که روزی هارون الرشید علما را جمع کرد و از آنها پرسید چطور است که بر ظرفی لبالب از آب چند قطره آب که بچکانیم آبی نمی‌ریزد؟ علما شروع کردند به بحث کردن و هر کس نظری داد و در پایان هارون الرشید ظرفی لبالب از آب آورد و چند قطره آب بر آن چکاند و آب ریخت!

^۳ یقین یا قطع و یا جزم به معنی صد درصد احتمال وقوع چیزی است، بیشت از پنجاه درصد احتمال و کمتر از صد درصد را ظن می‌گویند و کمتر از پنجاه درصد را شک.

می‌کنند تا با توسل به او شخصی که حق با او نیست، با اینکه یقین دارد حق با او نیست، صاحب حق شود. این نقد آخر، به خلاف نقدهای قبلی که به سراغ استدلال می‌رفتند، به سراغ اصل مدعا می‌رود.

با توجه به این نقدها به رای سقراط بود که از همان زمان ارسطو با او مخالفت کرد و نظریه ضعف اخلاقی یا به تعبیری ضعف اراده را مطرح کرد. در همین آغاز باید توجه داشت که تعبیر «ضعف اراده» هم برای اشاره به پدیده خاصی به کار می‌رود و هم برای اشاره به علت آن پدیده و خیلی وقتها این دو معنی باهم خلط می‌شوند. معنی اول را «ضعف اراده تعریفی» می‌گویند و آن وقتی است که به حالتی در درون آدمی اشاره دارد که شخص در آن حالت آنچه را که به عقیده خود باید بکند می‌کند و آنچه را که نباید بکند نمی‌کند؛ اینجا ضعف اراده را تعریف کردیم، مثل وقتی که به سراغ فرهنگ لغت می‌رویم. اما ضعف اراده معنی دومی هم دارد که به آن «ضعف اراده تبیینی» می‌گویند و آن وقتی است که می‌پرسیم چرا انسان گاهی اوقات به چیزی که عقیده دارد عمل نمی‌کند و بعضی در جواب مسأله ضعف اراده را مطرح می‌کنند. این مسأله که برای یک پدیده و علتش یک لفظ در زبان وجود داشته باشد زیاد اتفاق می‌افتد، مثل امید، که هم نام یک حالت روانشناختی است (که در آن شخص از میان حالات متساوی‌الاحتمال خوب و بد حالت بد را از ذهن خود بیرون می‌کند) و هم به چیزی که در انسان این حالت را پدید می‌آورد می‌گویند، مثلاً خطاب به کسی می‌گویند تو امید من هستی؛ همین طور است لفظ عشق. حال با توجه به این تفکیک می‌گوییم که به جز سقراط و بنتام و چند فیلسوف معدود، همه ضعف اراده تعریفی را قبول داشتند، اما همه قبول نداشتند که علت آن ضعف اراده است. بنابراین، حال که راهمان از سقراط جدا شد، از این پس با ضعف اراده تبیینی سروکار خواهیم داشت.

نکته دیگر این است که تا از ضعف اراده سخن می‌گوییم گویی این پیش‌فرض را داریم که انسان اراده دارد، و نیز این پیش‌فرض را که اراده شدت و ضعف دارد. ارسطو به این دو پیش‌فرض توجه داشت و از هر دو دفاع می‌کرد. اراده داشتن یعنی چه و با چه متدولوژی‌ای می‌توان فهمید که موجودی اراده دارد یا نه؟ جوابهای بسیار متعددی به این پرسش داده شده است، جواب ارسطو این است که موجودی اراده دارد که در همه اوضاع و احوال یکسان کنش و واکنشهای متفاوت نشان دهد، از این رو انسان دارای اراده است. دلیل او برای شدت و ضعف داشتن اراده هم این است که انسان یک وضع و حال واحد را به درجات متفاوت طلب می‌کند، مثل وقت غذا خوردن که لقمه اول و لقمه آخر را به درجات متفاوت طالب است. بنابراین ارسطو برای اثبات اصل اراده به یک دیدگاه آبیجکتیو رجوع کرد و برای اثبات شدت و ضعف آن به یک دیدگاه سابجکتیو.

حال ارسطو می‌گوید علت شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی این است که اراده انسان ضعیف شده است، یعنی خواستاری اولیه به مثلاً راست گفتن را از دست داده است و چیزی که باعث کاهش علاقه به راست گفتن شده است میل به یک لذت دیگر است. ارسطو معتقد بود که تنها لذاتی که در مقابل اخلاقی عمل کردن می‌ایستند لذات جسمانی‌اند، یعنی لذات مربوط به تن، که تقریباً همان نیازهای بیولوژیک مزلو است^۱ یعنی خوردن و آشامیدن و پوشاک و مسکن و خواب و استراحت و تفریح و نیازهای جنسی. و این خیلی جالب است، چون بیشتر به نظر می‌آید که مطلوبهای جمعی اجتماعی مثل شهرت و محبوبیت و قدرت و جاه و مقام و حیثیت اجتماعی و علم مانع عمل به معرفت اخلاقی شوند، اما ارسطو به این اعتقادی نداشت و برای آن دو دلیل ذکر کرده‌اند: یکی اینکه بعضی گفته‌اند تا آنجا که تحقیقات تاریخی، باستانشناختی و پارینه‌شناختی نشان می‌دهد نیازهای بیولوژیک همواره وجود داشته‌اند اما این مطلوبهای جمعی اجتماعی همواره در طول تاریخ نبوده است و بعدها تحت تأثیر تطورات تاریخی

^۱ می‌گوییم تقریباً، چون یکی از آنها فرق می‌کند.

حاصل شده‌اند و بنابراین زمانی مکانی‌اند و به فرهنگ و جامعه و امور دیگر بستگی دارند.^۱ اما این رای را با قاطعیت نمی‌توان پذیرفت، چون در ادبیات زمان ارسطو و حتی در ادبیات مقدم بر او مثل ایلید و اودیسه هومر می‌بینیم که از این مطلوبها یاد شده و ناشناخته نبوده‌اند. اما دلیل دومی که گفته‌اند و قابل قبول‌تر است این است که گفته‌اند ارسطو با این مطلوبها آشنا بوده است، اما معتقد بوده که آنها بالمآل به نیازهای بیولوژیک بازمی‌گردند. به نظر می‌آید بعضی از متون به جا مانده از زمان ارسطو این سخن را تأیید می‌کنند.

^۱ اریک فروم به این رای قائل بود و بحث جالبی شده است درباره اینکه این نیازهای غیربیولوژیک از چه زمانی به وجود آمدند و بحث جالبتری شده در این باره شده و روانشناسان اجتماعی گفته‌اند جامعه خوب جامعه‌ای است که در آن این نیازها از بین برود و مثلاً گفته‌اند جامعه خوب جامعه‌ای نیست که در آن قدرت‌طلبان سوءاستفاده نکنند، بلکه جامعه‌ای است که در آن قدرت باعث انگیزه نشود. من واقعاً کسانی را می‌شناسم که واقعاً نمی‌فهمند نیاز به جاه و مقام یعنی چه و اصلاً با این مقوله آشنا نیستند و به صدق اخلاقی آنها معتقدم.

برای تحلیل رای ارسطو و رفع ابهام از آن کسی را بهتر از هر، فیلسوف انگلیسی، نمی‌شناسم و بنابراین مطابق سخن او رای ارسطو را تحلیل می‌کنم. سخن بر سر این بود که چرا انسان در عین اینکه عقیده دارد باید فلان کار را بکند آن کار را نمی‌کند و یا چرا در عین اینکه عقیده دارد که نباید فلان کار را بکند آن کار را می‌کند (که از این به بعد برای اختصار فقط به حالت اول و با لفظ «باید» اشاره می‌کنم). هر می‌گوید باید در الفاظ این سخن دقیق شد و بدینسان چه بسا بسیاری از ابهامات خود به خود مرتفع شود؛ من به هفت تفکیک در این باره برخوردادم که به ترتیب ساده به مشکل آنها را نقل می‌کنم:

- ۱) وقتی که انسان می‌گوید «باید»، اما گفته خود را واقعاً نمی‌فهمد. واقعاً بسیاری از سخنانی را که انسان می‌گوید و می‌نویسد و حتی از آن دفاع می‌کند خودش هم نمی‌فهمد و مثلاً چون کلیشه شده است بر زبان می‌آورد. ارسطو به این توجه داشت و می‌گفت کم نبوده‌اند کسانی که در حالت مستی بهترین اشعار یونان را خوانده‌اند، در عین اینکه نمی‌دانسته‌اند که چه می‌گویند؟
- ۲) وقتی که انسان می‌گوید «باید»، اما عقیده ندارد که «باید». مثل وقتی که در حال ریاکاری یا نفاق و تزویر است. به این مورد نیز ارسطو توجه داشت و این موارد در بحث ما مشکلی پدید نمی‌آورند، چون در اینجاها اصلاً معرفت اخلاقی‌ای در کار نیست؛
- ۳) وقتی که انسان عقیده دارد که «باید»، اما عقیده‌اش ضعیف است و این حالت در دو مورد پیش می‌آید: یکی وقتی که عقیده دارد اما عقیده‌اش یقینی نیست، ظنی یا شکی است؛ در اینجا هم مشکلی پیش نمی‌آید، چون یقین ندارد. دیگری وقتی است که انسان احساسات و عواطفش را با عقایدش خلط می‌کند و با اینکه از عقیده صحبت می‌کند اما در واقع سخنش به احساسات و عواطفش ارجاع دارد، مثل وقتی که کسی می‌گوید باید راست گفت چون می‌خواهد دچار عذاب وجدان نشود؛ اینجا هم اگر کسی به مقتضای سخنش عمل نکند مشکلی پیش نمی‌آید؛
- ۴) وقتی که انسان عقیده دارد که «باید»، اما بایدش در علامت نقل قول است، یعنی به اصطلاح «باید» است و در واقع می‌خواهد صفتی را به کسی نسبت دهد، مثلاً در قالب ساختار: «آنچه فلانی می‌گوید» یا «به اصطلاح فلان» و یا «فلان کذایی». این در عالم اخلاق هم هست، مثل وقتی که کسی نظام اخلاقی حاکم بر جامعه را گزارش می‌کند و در واقع «باید» می‌گوید «باید» توصیفی است نه توصیه‌ای؛ این مورد نیز مشکلی پدید نمی‌آورد؛
- ۵) وقتی انسان به طور کلی معتقد است که «باید»، اما این «باید» را به مورد بالفعل خودش تطبیق نمی‌دهد؛
- ۶) وقتی کسی عقیده دارد که «باید»، اما نمی‌تواند. این حالت خود دو قسم دارد که یک قسم آن مشکل‌زا نیست و آن وقتی است که انسان عقیده دارد که «باید»، اما ناتوانی جسمی دارد. قسم دیگرش که مشکل‌زاست وقتی است که انسان عقیده دارد که «باید»، اما ناتوانی‌اش در انجام آن علت روانی دارد، یعنی باید بر وسوسه غلبه کند.^۱

^۱ بهترین نمونه‌های وسوسه را در آثار داستایوفسکی می‌توان دید، کسی به اندازه او به رویارویی وسوسه و ضابطه اخلاقی توجه نکرده است. رابینز، الهیدان آمریکایی طرفدار پل تیلیش، جایی درباره داستایوفسکی گفته است که او فلاکت و شکوه همزمان انسان را نشان داده است. یعنی قهرمان داستانهای او گاه در برابر وسوسه چیزهای عظیم مقاومت می‌کند، اما در برابر چیزی به مراتب کمتر از آن هیچ مقاومتی ندارد. واقعاً فهمش دشوار است که چرا انسان اینقدر در برابر وسوسه ناتوان است. من با قاطعیت می‌گویم اگر دیرزمانی در برابر وسوسه مقاومت کردید اصلاً نباید فکر کنید که آینده شما تضمین است، اتفاقاً آینده شما از کسانی که در برابر آن مقاومت نکرده‌اند بیشتر در خطر است، چون عطش شما بیشتر شده است و مثل فزنی جمع شده و قدرت بیشتری یافته است.

ارسطو به این حالت توجه داشت، اما راه‌حلی که می‌داد موفق نبود، یکی به این دلیل که گفتیم او نیازهای انسان را به نیازهای بیولوژیک منحصر کرد، که به نظر می‌آید در برابر مطلوبهای جمعی اجتماعی چندان به حساب نمی‌آیند. اما مشکل اصلی اینجاست که اصلاً این ناتوانی روانی که به آن وسوسه می‌گوییم چیست؟ مثالی که هر می‌زند این است که فرض کنید کسی به شما می‌گوید دست خود را راست نگه دارید، بعد از مدتی دست شما خسته می‌شود و گزگز می‌کند، ولی شما تحمل می‌کنید، اما پس از مدتی دیگر دست شما درد می‌گیرد به حدی که فکر می‌کنید دیگر نمی‌توانید تحمل کنید و دستتان را می‌اندازید. اما فیزیولوژی انسان نشان می‌دهد که هیچگاه توان انسان به صفر نمی‌رسد و اینجا در واقع شما دیگر «نمی‌خواهید» این وضعیت را تحمل کنید نه اینکه «نتوانید»، والا هر وقت که دستتان را بیاندازید همیشه می‌توان گفت که آیا کمتر از یک ثانیه هم نمی‌شد مقاومت بیشتر کرد. این مسأله به طریق اولی در روانشناسی انسان مصداق دارد و آزمایش‌های روانشناختی متعددی این را نشان داده است که انسان هر وقت به وسوسه‌ای تسلیم شود خودش خواسته است نه اینکه نتوانسته باشد مقاومت کند؛ همیشه راهی برای مقاومت هست و هیچ استدلالی نشان نداده است که این راهها محدود باشند. مشکل ارسطو این است که تصور کرده است مقاومت در برابر وسوسه حد و نهایی دارد.

حال سؤال این است که چرا انسان به جایی می‌رسد که دیگر نمی‌خواهد در برابر وسوسه مقاومت کند. مسلماً ارسطو جوابی به این سؤال ندارد، چون تصور می‌کرده است که مقاومت در برابر وسوسه حد و نهایی دارد. این مسأله وقتی اهمیت بیشتری می‌یابد که توجه کنیم که مثلاً وقتی میزبانی به تعداد میهمانان کیک روی میز گذاشته است و میهمانی علاوه بر خوردن کیک خود کیک دیگری را هم که در حال صحبت است می‌خورد و نکته اینجاست که این فردی که در برابر خوردن کیک اضافی ناحق مقاومت نکرده است خود می‌داند که لذت حاصل از خوردن این کیک چند ثانیه بیشتر (فقط تا مدتی که در دهان است و به نای نرسیده است) طول نمی‌کشد و علاوه بر آن می‌داند که عذاب وجدانی که در اثر دیدن صحنه شرمندگی میزبان و یا ولع ارضاننده میهمان دیگر برایش حاصل می‌شود تا وقتی این صحنه را به یاد می‌آورد با او خواهد بود، اما باز هم این کار را می‌کند. و جالب اینجاست که این عدم مقاومت گاه از سوی کسی پیش می‌آید که در مواقع دیگر چه دیگرگزینه‌های بزرگی انجام داده است.

۷) وقتی که انسان با بخشی از وجودش عقیده دارد که «باید» و با بخش دیگر از وجودش عقیده دارد که «نباید». و این از همه موارد قبلی پیچیده‌تر است. در مورد قبل انسان با تمام وجودش چیزی را می‌خواست اما وسوسه او را به چیز دیگری می‌خواند، ولی در اینجا گویی وجود انسان دو بخش است و هر بخش عقیده متفاوتی از دیگری دارد، نظیر آنچه در اخلاق به آن «تعارض وظایف» می‌گویند. افلاطون در دوران استقلال فکری‌اش، که پس از مرگ استادش سقراط آغاز شد، مثل سقراط معتقد نبود که بین معرفت و عمل اخلاقی شکافی وجود ندارد. بنابراین در بررسی اینکه چه عاملی موجب این شکاف است به اینجا رسید که دو تکه از وجود انسان عقاید مختلف پیدا می‌کنند. بسیاری از مفسران افلاطون معتقدند که اساساً برای حل این مشکل بود که افلاطون به سراغ تجزیه درون آدمی رفت و تا قبل از او کسی به سراغ درون آدمی نرفته بود.

افلاطون به سه ساحت برای وجود آدمی معتقد شد، یکی ساحت عقل، دیگری ساحت اراده و سومی ساحت انفعال، که ما از آن به ساحت احساسات و عواطف تعبیر می‌کنیم. افلاطون معتقد بود که همه این سه ساحت وجود انسان تولید عقیده می‌کنند و این تنها به ساحت عقل تعلق ندارد و سپس عقایدی که آنها تولید می‌کنند با هم تعارض پیدا می‌کند به طوری که انسان به هر کدام که عمل کند به دیگری عمل نکرده است. جالب این است که پولس قدیس، تأثیرگذارترین

قدیس مسیحی، و نیز روانشناسان فرویدی هم به این نظر معتقد بودند. اما امروزه به دلیل ابهام شدیدی که این نظر دارد کسی به آن معتقد نیست؛ اولاً اینکه انسان چند دستگاه عقیده‌ساز دارد به چه معنی است؟ ثانیاً چرا این دستگاهها باید عقاید متعارض تولید کنند؟ هیچ تبیینی برای آن وجود ندارد. بنابراین آنچه از آن به «ضعف اراده» تعبیر می‌شود نزد فیلسوفان اخلاق به جایی نرسید.

من معتقدم که این نظریه مشکلی را در فلسفه اخلاق حل نکرد، بلکه مشکلات بیشتری را هم افزود. منطقی است که اگر انسان با صحنه‌ای مواجه شود عقیده‌ای پیدا کند و اگر کس دیگری با آن مواجه شد عقیده متفاوتی پیدا کند و باز منطقی است که انسان با صحنه‌ای مواجه شود عقیده‌ای پیدا کند و با صحنه دیگری که مواجه شود عقیده متفاوتی پیدا کند، اما منطقی نیست که انسان با یک صحنه مواجه شود و دو عقیده متعارض نسبت به آن پیدا کند، از این رو این رای قابل دفاع نیست.

این طور شد که با تسلط مسیحیت این نظریه جای خود را به نظریه فریبکاری داد، یعنی موجوداتی هستند که مأموریتشان فریب انسان است. این نظریه در واقع همان نظریه وسوسه است که عامل وسوسه به بیرون فرافکنی شده است، چون مسیحیت ذات انسان را الهی می‌داند و به نظر بسیاری از مفسران این نظریه برای این پدید آمد که اخگر الهی درون انسان انکار نشود؛ بنابراین عامل فریب را شیطان یا دنیا و غیره دانستند.

من به بررسی این نظریه نمی‌پردازم و فقط اشاره‌ای به قاعده آستره یا تیغ اکامی می‌کنم. اکام، فیلسوف و الهیدان مسیحی، قاعده متودولوژیکی وضع کرد مبنی بر اینکه عقلانیت اقتضا می‌کند که به وجود هیچ چیزی قائل نشویم مگر اینکه یا خود ما خود آن چیز را با یکی از حواس ظاهر یا باطن درک کرده باشیم و یا اینکه بدون فرض وجود آن نتوان وجود چیزی را که از طریق حواس به آن رسیده‌ایم تصدیق کرد. پس یک چیز یا خودش محسوس به یکی از حواس ظاهر یا باطن است و یا برای تبیین محسوسات به وجودش نیاز است. تفاوت این دو در این است که چیزی را که انسان از راه اول به وجودش اعتقاد پیدا کرده است ممکن نیست دیگر دست از عقیده به وجودش بردارد، اما چیزی را که از راه دوم به وجودش عقیده پیدا کرده است ممکن نیست دست از عقیده به آن بردارد، چون ممکن است به شیوه دیگری بتوان وجود آن امر محسوس را تبیین کرد. تمام ادله ای که بر وجود خدا اقامه شده است از راه دوم است، اما البته عارفان طبق ادعای خودشان معتقدند که از راه اول به وجود خدا پی برده‌اند. وقتی قاعده اکام را به کار زینم عالم خلوت می‌شود، از این رو به آن می‌گویند تیغ اکام. خود اکام معتقد بود که با کمک این قاعده معتقد است که خدا هست اما به وجود جن و پری دیگر معتقد نبود و می‌گفت عالم بسیار خلوت‌تر از آنی است که فکرش را می‌کنیم.

حالا من می‌گویم دنیا و شیطان و هر چیز دیگری که کاندیدای وسوسه است را به دست تیغ اکام بسپارید و دیگر خودتان ببینید که چیزی باقی می‌ماند یا نه؛ یعنی یا خود یک چیز را باید به حواس خود درک کنید و یا اینکه فرض وجود آن بدون فرض وجود شیطان یا دنیا و غیره ممکن نباشد. اگر به این قاعده توجه نکنیم هر کس می‌تواند به وجود هر چیزی قائل باشد. البته تیغ اکامی شرط لازم برای عقیده به وجود چیزی است نه شرط کافی. در فرهنگ اسلامی عارفان خیلی وقتها شیطان و دنیا و غیره را بیانهای نمادین می‌دانستند و چه بسا به جانب نظریه وسوسه درونی عدول می‌کردند، نه اینکه سخنان قرآن در این باره را انکار کنند، بلکه آنها را تفسیر نمادین می‌کردند و حتی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ماجرای خلقت آدم و نیز ماجرای طوفان نوح را بیان رمزی و نمادین می‌دانستند، یعنی معتقد بودند که چنین واقعه خاص تاریخی‌ای اتفاق نیفتاده است.

نظریه بعدی این است که خودفریبی مانع از آن می‌شود که انسان به معرفت اخلاقی‌اش عمل کند. خودفریبی غیر از وسوسه است، خودفریبی دادن یک باور غلط به انسان است، اما وسوسه باور نیست. فریب دادن یعنی اینکه دست به کاری بزنیم که موجب شود گزاره کاذبی وارد ذهن شود و ممکن است این کار از راه سخن گفتن صورت بگیرد که مصداق بارزش دروغ گفتن است و ممکن است از راه ایما و اشاره و غیره صورت بگیرد. حال سؤال این است که بنابراین تعریف آیا کسی می‌تواند خودش را فریب دهد و کاری کند که گزاره کاذبی وارد ذهنش شود؟ وقتی کسی شما را فریب می‌دهد شما برای اینکه فریب بخورید باید از کاذب بودن آن گزاره بی‌خبر باشید، اما چطور ممکن است کسی بتواند حقیقتی را از خودش کتمان کند. از این رو از قدیم خیلی از روانشناسان معتقد بودند که خودفریبی امکان ندارد و تنها دیگرفریبی ممکن است، اما نظر دقیق‌تر این است که خودفریبی کاملاً ممکن است.

اگزستانسیالیستها شاخص‌ترین فیلسوفانی هستند که خودفریبی را ممکن دانسته‌اند و یکی از نقدهایی که فیلسوفان اخلاق اگزستانسیالیست به فیلسوفان اخلاق تحلیلی وارد کرده‌اند این است که آنها تحلیل را تا جایی پیش می‌برند که اساساً خودفریبی را منکر می‌شوند و به پارادوکس می‌افتند و خیالشان راحت می‌شود که ممکن نیست انسان خودش را فریب دهد و نمی‌دانند که با این کار خودشان خودشان را فریب می‌دهند! و توجه نمی‌کنند که ممکن است چیزی که مفهوماً متناقض است در عین حال مصداق داشته باشد. من به نظرم می‌آید که خودفریبی وجود دارد و به نظرم نظریه خیلی ارزشمندی هم هست.

خودفریبی از پنج لحاظ در روانشناسی اخلاق مورد توجه قرار می‌گیرد، که در اینجا تنها به بخش مربوط به بحثمان می‌پردازیم و اشاره‌ای اجمالی به کل این پنج لحاظ می‌کنیم:

(۱) گاهی منظور از خودفریبی چیزی است که به آن زندگی غیراصیل می‌گویند. زندگی اصیل یعنی زندگی فقط بر اساس فهم و تشخیص خود، در مقابل زندگی غیراصیل یا به تعبیر اگزیستانسیالیست‌ها عاریتی، که در آن طرز زندگی‌انسان از پدر و مادر و اطرافیان و مدها و غیره گرفته می‌شود. به این معنی خواهیم پرداخت؛

(۲) گاهی منظور از خودفریبی چیزی است که از آن به گریز در موارد ایهام تعبیر می‌کنند و آن وقتی است که از لحاظ اخلاقی امر بر انسان مشتبه می‌شود و به تعبیری دچار تحیر اخلاقی می‌شود و نمی‌داند کدام کار را باید انتخاب کند. در اینجا انسانها معمولاً به سراغ مواردی می‌روند که شود شخصی آنها در آن است؛ از این رو کسانی این حالت را هم خودفریبی دانسته‌اند. این معنی محل بحث ما نیست، چون بحث ما اساساً درباره شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل بود که در اینجا وجود ندارد؛

(۳) گاهی منظور از خودفریبی دروغهای حیاتی است، یعنی دروغهایی که به نظر می‌آید باید گفت. شکی نیست که هر کس هر قدر هم اخلاقی زندگی کند نظراً امکان دارد که در ذهنش باشد که ممکن است موقعیتی برای او پیش آید که برای یک امر خیر خیلی مهم مجبور به دروغ‌گویی شود، به این دروغ دروغ حیاتی یا مصلحت‌آمیز می‌گویند. تا اینجا را حتی فیلسوفان اخلاقی خیلی سخت‌گیر هم قبول کرده‌اند که نظراً ممکن است پیش بیاید، اما بحث در این است که این امر خیر خیلی مهم چیست؟ اینجا است که کسانی دچار خودفریبی می‌شوند و هر چه را که به سودشان است خیلی مهم تلقی می‌کنند. اصولاً هر وقت یک مفهوم کیفی یا کمی مبهم به کار رود انسان همیشه آمادگی این را دارد که سخنی را که حاوی این مفهوم است به سود خود تفسیر کند و اصطلاحاً دچار مغالطه شیب لغزنده شود، چون این مفهوم قابل تحقیق نیست. این معنی نیز محل بحث ما نیست؛

(۴) گاهی به هر کس که به خودشکوفایی خود بی‌توجه باشد خودفریب می‌گویند. توضیح اینکه به هر انسان می‌توان اشاره‌های متعددی کرد و مثلاً گفت این فرد «هست»؛ این اشاره را به اعتبار ویژگیهای متعددی که در او و در همه ساکنان عالم هستی وجود دارد (و چستی آنها محل اختلاف فیلسوفان مابعدالطبیعه است) می‌گوییم. در اینجا گویا فرد را معرفی نکرده‌ایم، چون چیزهایی را به او اسناد داده‌ایم که در همه موجودات مشترک است. گاهی هم می‌توان گفت این فرد «انسان» است؛ این اشاره نیز به اعتبار ویژگیهای متعددی است که در او و در همه انسانها وجود دارد. اما از سوی دیگر می‌توانم به او اشاره کنیم و بگوییم این فرد حسن است. این را به این اعتبار می‌گوییم که در او چیزی دیده‌ایم که با هیچ موجودی مشترک نیست و در واقع وجه تفرد اوست. بعضی از روانشناسان (از جمله روانشناسان اگزیستانسیالیست) و به تبع آنها بعضی از فیلسوفان اخلاق گفته‌اند که بهروزی زندگی انسان در گرو این است که این اعتبار سوم را بشناسد و شناخت اعتبارهای دیگر دخالتهی در بهروزی او ندارد. اینکه بفهمیم به چه اعتباری من من هستم در بهروزی من تأثیر دارد. در واقع از راه شناخت اختصاصات (جسمی، ذهنی، روانی، اخلاقی و اجتماعی-مناسبتی) هر کس می‌توان به او توصیه کرد که چگونه زندگی بهروز داشته باشد. اگزیستانسیالیست‌ها معتقدند بزرگترین خطایی که در تاریخ فلسفه افتاد تغییری بود که ارسطو در آموزه سقراط، استاد استادش، داد و «خود را بشناس» او را به «انسان را

بشناس» تبدیل کرد که در آن فقط به اشتراکات انسان پرداخته می‌شود و با شناخت همهٔ مشترکات هم زندگی فرد را نمی‌توان تعیین تکلیف کرد. برنامهٔ زندگی فقط با، به تعبیر رومن رولان، سیر درونی ممکن است. بدون توجه به تفرد و جنبهٔ منحصر به فرد خود نمی‌توان زندگی بهروز داشت و وقتی به این جنبهٔ منحصر به فرد توجه شود می‌گویند انسان به خودش کوفایی رسیده است و بی‌اعتنایی به خودش کوفایی را خودفریبی می‌دانند. این معنی هم، اگرچه خیلی جالب است، محل بحث ما نیست؛

۵) معنی دیگر خودفریبی چیزی است که اولین بار جوزف باتلر، فیلسوف و الهیدان انگلیسی قرن هفدهم، به آن توجه کرد و از آن به «نفاق درونی» تعبیر کرد و اتفاقاً کاملاً به بحث ما مربوط است.

حال به دو معنای اول و پنجم که محل بحث ماست می‌پردازم.

اما زندگی اصیل: از نظر اخلاق اگزستانسیالیسم یگانه وجه (به نظر بعضی، مثل سارتر و کامو) یا مهمترین وجه (به نظر بعضی دیگر) اخلاقی زیستن انسان این است که اصیل زندگی کند و به هر حال اگر کسی اخلاقی نزیسته به این دلیل است که اصیل زندگی نکرده است. زندگی اصیل یعنی انسان بر اساس فهم و تشخیص خود زندگی کند و از بیرون رهنمون نگیرد و بر معیار ترازوهای بیرونی خود را نسجد والا با آزادی خود (در مقام عمل) و عقلانیت خود (در مقام نظر) معامله کرده است، در حالی که انسان بودن انسان به آزادی و عقلانیتش است، که اگر با آنها معامله کند انسانی نزیسته و به طریق اولی اخلاقی هم نخواهد بود، چون اخلاق اخلاق انسان است. اگر انسان از کسی تقلید کند آزادی خود را از دست داده است و نیز عقلانیتش را، چون لازمهٔ عقلانیت این است که جز به فرمان استدلال به چیز دیگری گردن نهد؛ تعبد، تلقین‌پذیری، القاپذیری، تبعیت از افکار عمومی و مدها، هم‌رنگی با جماعت، عمل از روی ترس یا امید برخلاف مقتضای عقلانیت است. زندگی اصیل یعنی انسان فقط بر خود فروانروایی کند و فقط از خود فرمانبرداری کند. مسلماً زندگی اصیل به معنی بی‌توجهی به علم، تجارب ذهنی، قدرت تفکر و فهم دیگران و آغاز از صفر نیست، اگر این بود اولاً بزرگترین عجب را داشت و ثانیاً کسی که این کار را می‌کرد در آخر عمر تازه به جایی می‌رسید که اولین انسانی که از علم، تجارب ذهنی، قدرت تفکر و فهم دیگران استفاده نکرده بود به آن رسیده بود. بلکه معنای زندگی اصیل این است که وقتی مسأله‌ای در مقام نظر و مشکلی در مقام عمل برای انسان پیش آمد، البته به علم، تجارب ذهنی، قدرت تفکر و فهم دیگران رجوع می‌کند و هرچه این رجوع او بیشتر باشد بهتر است (خواهم گفت که حد این رجوع تا کجاست)، اما مسأله این است که وقتی ضمینی نیست که در این رجوع تنها به یک راه‌حل برسد و شواهد قرائن نشان می‌دهد که همواره با آرای گوناگونی مواجه می‌شود، در این حال برای داوری نهایی بین آنها باید فقط به فهم و تشخیص خود رجوع کند و بررسی کند که کدام رای با ترازوی درونی خود و با نیروی دراکه‌اش (که از مجموع آنها به عقل تعبیر می‌کنند) سازگارتر است، و حتی اگر تنها یک راه‌حل هم وجود داشته باشد با آن هم باید همین کار را کرد. مثلاً وقتی کسی به پزشک رجوع می‌کند، سه فاز را باید از هم تفکیک کند. فاز اول گزارش درد است که در آن آتوریته با بیمار است، فاز دوم تشخیص علت درد (بیماری) است که در آن حرف پزشک است و فاز سوم تأثیر درمان است، که در آن هم آتوریته با بیمار است. اگر این متدولوژی در پزشکی را، که موافق فهم عرفی ماست، به زندگی شخصی هم سرایت دهیم زندگی اصیل پدید آورده‌ایم. به عبارت دیگر انسان مسأله و مشکل از درون خود انسان برمی‌خیزد و راه‌حل را از دیگران می‌پرسد و تأثیر و تداوم آن را هم دوباره از خود جویا می‌شود.

اما نفاق درونی: این معنی محل تأکید من است و در رد یا اثبات معنای قبل سخنی نخواهم گفت. جوزف باتلر این بحث را در کتاب *پانزده موعظه* (مخصوصاً در پنج موعظه آن) این بحث را پیش می‌کشد که اساساً اخلاقی زیستن انسان برای این است که خودفریب است. در جلسه گذشته گفتم که به نظر می‌رسد خودفریبی، به این معنای مورد نظر باتلر، اجتماع نقیضین باشد، چون لازمه آن این است که انسان از چیزی باخبر باشد در عین اینکه از آن بی‌خبر است، چراکه انسان فریب‌خورده چون فریب‌خورده پس باید بی‌خبر بوده باشد و از سوی دیگر چون فریب‌دهنده کسی جز خودش نیست پس باید باخبر باشد و بنابراین خودفریبی گویا نه به لحاظ نظری ممکن است و نه به لحاظ عملی. باتلر به این موضوع توجه دارد، اما معتقد است که خودفریبی با مکانیسم بسیار پیچیده‌تری صورت می‌گیرد. به نظر باتلر خودفریبی وقتی صورت می‌گیرد که انسان یکی از این دو کار (یا بدتر، هر دو را) انجام دهد: یکی اینکه به موضوعات مهم زندگی بی‌توجهی کند (خود باتلر به چیستی این موضوعات توجه نداشت و شارحان او به آن پرداختند)؛ دیگر اینکه در باب حقایق مهم زندگی اتخاذ موضعی کند و سپس به شواهد و قرائن مخالف آن بی‌اعتنایی کند. در کار نخست پرونده موضوع را مفتوح نمی‌کند و در کار دوم پرونده‌اش را زود مختومه می‌کند.

باتلر معتقد بود اگر کسی چنین کند دچار بی‌اخلاقی می‌شود، چون به یکی از این چهار حالت دچار می‌شود: الف) جهل از واقعیتها (که بیشتر در کار اول پیش می‌آید)؛ ب) کسب باور کاذب (که بیشتر در کار دوم پیش می‌آید). چون وقتی انسان به شواهد و قرائن مخالف بی‌توجهی می‌کند احتمال اینکه باورش کاذب باشد بیشتر می‌شود، والا اینقدر اختلاف نبود. اگر انسان به واقعیتها توجه نکند این طور نیست که واقعیتها به او توجه نکنند؛^۱ ج) کسب باوری که استدلالی بر صدقش وجود ندارد. اینجا ممکن است باور کاذب نباشد اما استدلالی هم بر صدقش وجود نداشته باشد. به تعبیری، حتی اگر به فرض باور انسان صادق باشد موجه و مستدل نیست، یعنی انسان خود از صادق بودنش بی‌خبر است، چون وقتی از صدقش باخبر است که استدلال به سودش داشته باشد؛ د) ممکن است باوری پیدا کند که صادق و موجه است اما در درونش عمیق نیست. عمق باور به استدلالی بودنش است، همین که انسان بداند یک گوشه‌ای در برهه‌ای از تاریخ شاهد و قرینه‌ای به زیان باورش هست دیگر باور در درونش رسوخ نمی‌یابد و انسان به عقاید غیرراسخ عمل نمی‌کند. عقاید غیرراسخ عقایدی‌اند که انسان آنها را برای تجمل و دکوراسیون زندگی‌اش نگه می‌دارد و به محض اینکه بدان عمل به مقتضای آنها هزینه دارد آنها را رها می‌کند.

باتلر با استدلالی که به نظر من خیلی قانع‌کننده است نشان می‌دهد که کسانی که مرتکب یکی از آن دو کار شوند به یکی از این چهار حالت دچار می‌شوند. وی می‌گوید وقتی این چهار حالت پیش می‌آید انسان در اخلاق با دو پدیده مواجه می‌شود: یکی اینکه با توجه به اینکه احکام اخلاقی ماهیتاً مبهم‌اند و برای اینکه از ابهام خارج شوند به عقاید صادق موجه راسخ در باب واقعیتها هستی نیاز هست، انسان در اینجا (که توضیح خواهم داد چگونه) در موارد ابهام به سرعت به سراغ خودخواهیهایش می‌رود. از این رو برای اخلاقی عمل کردن باید هم خودشناسی داشت و هم انسان‌شناسی؛ هم باید ظرفیت خود را شناخت و هم ظرفیت دیگران را. شناخت حقایق مهم هستی برای اینکه ابهام احکام اخلاقی به سود عمل اخلاقی برطرف شود و نه به زیان آنها خیلی مهم است و اولین بار باتلر به این نکته توجه کرد. از این رو برای اخلاقی زیستن باید روانشناس بود و مثلاً از حدود و ثغور جبر و اختیار و الگوبرداری انسانها از همدیگر و نحوه مواجه خود با رفتار ناپسند باخبر

^۱ مور در آغاز کتابهایش همیشه این جمله باتلر را می‌نوشت: «واقعیتها آن‌اند که هستند، خواهی نخواهی، تو باید به دنبال واقعیتها بروی، واقعیتها به دنبال تو نمی‌دوند». مور معتقد بود که باتلر حاق انسانیت را در این یک جمله بیان کرده است.

بود، والا احکام اخلاقی در حالت ابهامشان واقعاً جذاب‌اند (و این را هرکس صادقانه تأیید می‌کند)، اما به این دلیلی که گفتیم انسان در عمل به آنها دچار مشکل می‌شود و ظاهراً اخلاقی می‌زید نه واقعاً.

اما پدیده دوم این است که وقتی انسان عمل اخلاقی انجام نمی‌دهد، هیچ وقت شرم نمی‌کند و شروع به دلیل‌تراشی می‌کند. به نظر باتلر در این حالت انسان به طور مضاعفی از اخلاق فاصله گرفته است. اینجاست که باتلر، به اقتضای بسیاری از علمای فضیلت‌گرای اخلاق، معتقد بود که شرم اخلاق مرحله دوم (پس از عمل) است. به عبارت دیگر، مثلاً انسان وظیفه دارد که راست بگوید، که اگر راست بگوید اخلاق مرحله اول (پیش از عمل) را رعایت کرده است و اگر دروغ بگوید و در عین حال از دروغش شرم‌منده باشد اخلاق مرحله دوم را رعایت کرده است، والا دو مرحله از اخلاق دور شده است. باتلر معتقد بود انسان اگر در مرحله اول اخلاقی عمل نکرد در مرحله دوم باید اخلاقی عمل کند. ما امروزه خیلی به این توصیه نیازمندیم، بالاخره از انسان خطا سر می‌زند و نمی‌تواند در مرحله اول اخلاقی باشد، اما لاقلاً باید از آن شرم‌منده باشیم، اگر انسان دروغ گفت و با مدارک ثابت شد که دروغ گفته است و بعد خندید دیگر ریشه‌اش از آب اخلاق بیرون آمده است. هیچ انسانی نمی‌تواند در مرحله اول معصوم باشد، اما در مرحله دوم ممکن است و می‌تواند لاقلاً از معصومیت نداشتن خود شرم‌منده باشد. باتلر می‌گوید علت اینکه انسان شرم ندارد این است که نمی‌داند با طرف مقابل خود چه کرده است و از حقایق مهم عالم انسانی بی‌خبر است.

باتلر، که خود یک الهیدان متدین مسیحی بود، این حقایق مهم را اینها می‌دانست: وجود و عدم خدا، زندگی پس از مرگ، میزان مجبور بودن و مختار بودن انسان و ظرفیت روانشناختی فضیلت‌ورزی خود. توضیح اینکه اخلاق مثلاً می‌گوید ببخش، اما نمی‌گوید چه اندازه، اندازه بخشش به ظرفیت هرکس است که هرکس باید ظرفیت خود را بشناسد، والا از همان لحظه بخشش پشیمان می‌شود و به خود ناسزا می‌گوید و هرچه قرار بود از بخشش مال به دست آورد از دست می‌دهد^۱.

^۱ نباید تصور کرد که توجه به ظرفیت روانشناختی مانع رشد اخلاقی می‌شود. در اینجا دو چیز را باید از هم تفکیک کرد: یکی حکم اخلاقی به اینکه انسان باید برای اخلاقی زیستن به ظرفیت روانشناختی خود توجه داشته باشد و یک حکم اخلاقی دیگر که می‌گوید انسان باید بکوشد دم به دم ظرفیت اخلاقی خود را افزایش دهد. این دو حکم اخلاقی هیچ منافاتی با هم ندارند؛ انسان باید دم به دم به دنبال افزایش ظرفیت اخلاقی خود باشد و در عین حال در هر دم ظرفیت همان دم خود را در نظر بگیرد نه ظرفیت آینده را (در آینده خواهیم گفت چگونه می‌توان ظرفیت روانشناختی خود را افزایش داد).

نظریه دیگر درباره شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی نظریه‌ای است که آیزایا برلین، متفکر و روشنفکر بزرگ روسی تبار انگلیسی، برای حل مسأله دیگری طرح کرد و به کار کسانی برای حل این مسأله آمد. برلین می‌گفت خود آرمانهای بشر باهم متعارض‌اند و در نگاه نخست چه‌بسا انسان متوجه نباشد که آرمانهایی که برگزیده است نهایتاً باهم سازگار نمی‌افتند. مثال خود برلین نزاع میان سوسیالیستها و لیبرالیستها بر سر عدالت و آزادی بود و گویا سوسیالیستها و لیبرالیستها پذیرفته بودند که اگر انسان صد در صد طالب عدالت باشد نمی‌تواند صد در صد طالب آزادی باشد و برعکس. بنابراین یا باید آزادی را فدای عدالت کرد (سوسیالیسم) و یا عدالت را فدای آزادی (لیبرالیسم) و این بزرگترین شقاق در فلسفه سیاسی است. برلین این وضع را به طور استدلالی نشان داد. کسانی از این نظر برلین استفاده کردند و گفتند هر وقت بین معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی کسی شکاف افتاد نشانه این است که آن فرد بین آرمانها اخلاقی متحیر مانده و بنابراین به فرض اینکه می‌خواسته اخلاقی عمل کند تنها به یک آرمان می‌توانسته است عمل کند و چون ما به آن آرمانی که عمل نشده توجه می‌کنیم او را متخلق نمی‌دانیم.

من اصل سخن برلین و به طریق اولی این نظریه را قبول ندارم و به نظر می‌آید که چهار عیب عمده دارد: ۱) هیچ استدلالی اقامه نشده است که بین خود آرمانهای «اخلاقی» بالمآل ناسازگاری هست و همه این مثالهای که زده می‌شود (حتی اگر در خود آنها مناقشه نکنیم) تعارض میان آرمانهای اخلاقی و آرمانهای نامربوط به عالم اخلاق را نشان می‌دهند، که تعارض میان آنها ممکن است؛ تا انسان کاری را با اراده انجام ندهد اصلاً وارد اخلاق نشده است؛ ۲) حتی اگر هم تعارض باشد، صرف تعارض مشکلی پدید نمی‌آورد، مشکل وقتی پیش می‌آید که اصلی وجود نداشته باشد که بگوید به هنگام تعارض چه باید کرد. در اینجا بسیاری معتقدند چنین اصلی وجود دارد؛ ۳) به نظر نمی‌آید که همه مواردی که میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی شکاف افتاده به این دلیل باشند که در آرمانهای فرد تعارض بوده است، شهود و فهم عرفی ما این را نمی‌پذیرد و به نظر می‌رسد می‌توان مواردی را نشان داد که اینطور نبوده‌اند؛ ۴) از همه مهمتر اینکه به فرض که احکام اخلاقی باهم تعارض داشته باشند و هیچ اصلی هم هنگام تعارض حاکم نباشد، آیا در این موقع انسان واقعاً به معرفت اخلاقی خود عمل نکرده است؟ لاقلاً به یک معرفت اخلاقی و بنابراین به وظیفه اخلاقی‌اش عمل کرده است. ممکن است گفته شود که ما خوش‌بین هستیم و به قسمت عمل کرده‌اش می‌نگریم، اما من معتقدم که این گونه نیست و انسان واقعاً (نه ظاهراً) به معرفت اخلاقی‌اش عمل کرده است. فقط یکجاست که می‌توان گفت انسان به معرفت اخلاقی‌اش عمل نکرده است و آن وقتی است که به هنگام تعارض به عمل اخلاقی کم‌اهمیت‌تر عمل کرده باشد، چون یکی از اصول اخلاقی این است که اگر بین خوب و خوب‌تر یا بین فاسد و فاسدتر تعارض پیش آمد انسان باید خوب‌تر و فاسد را انتخاب کند. به هر حال این نظر محل بحث ما نیست و به نظر من هر چهار ایراد به آن وارد است.

نظریه دیگر که به انگیزش مربوط می‌شود، نظریه میل‌باور است. روانشناسانی که در نیمه دوم قرن بیستم درباره انگیزش کار می‌کردند سخنی دارند که اگر همه تحقیقات آماری آن را تأیید نکند لاقلاً فهم عرفی و شهود انسان تأییدش می‌کند. بحث اینجاست که اولاً چرا انسانها دست به کاری می‌زنند و امورشان را با بی‌عملی نمی‌گذرانند (که اتفاقاً بحث جذابی هم هست) و ثانیاً چرا دست به کار خاصی می‌زنند، چون در هیچ وضعی جز یک کار نمی‌توان انجام داد. بحث اول از قدیم محل توجه فیلسوفان هم بود، اما به بحث دوم کمتر توجه می‌کردند.

در این نظریه، که در پنجاه سال اخیر خیلی پخته شده است، به طور خلاصه گفته می‌شود که آنچه انسان را به کاری وامی‌دارد ترکیب میل و باور است؛ انسان یکسری باورهایی دربارهٔ چیزی پیدا می‌کند و بعد میلی در او به وجود می‌آید و انگیزش نسبت به آن کار در او پدید می‌آید. در بخش میل معمولاً یک میل کفایت می‌کند، اما معمولاً یک باور کافی نیست.

در باب میلها می‌گویند که در انسان دو دسته میل وجود دارد: میلهایی که انگیزش درونی ایجاد می‌کنند و آنها که انگیزش بیرونی ایجاد می‌کنند (منظور از درون فرد است و از بیرون جامعه). میلهایی در انسان انگیزش درونی ایجاد می‌کنند که اگر کس دیگری انسان را در حین انجام آن عمل می‌دید یا نمی‌دید، کیفر و پاداش می‌داد یا نمی‌داد، ستایش می‌کرد یا نکوهش انسان آن را انجام می‌دهد. مثلاً میل به حقیقت‌طلبی، یا به قول امروزها کنجکاوی علمی، این گونه است؛ انسان اساساً طوری ساخته شده است که از حقیقت لذت می‌برد نه از کذب و باطیل و اوهام (مهم نیست کنجاوی در احوال همسایه باشد یا در کشف علت یک بیماری). بنابراین اگر کاری این کنجکاوی را ارضا کند می‌گویند انسان به آن انگیزش دارد. یا مثلاً میل زیبایی‌دوستی و یا به اعتقاد بعضی میل به خوبی اخلاقی. البته در شمارش این امیال اختلاف هست و همه این امور افلاطونی را ذکر نمی‌کنند و مثلاً بسیاری از روانشناسان از میل به آزادی سخن گفته‌اند^۱، اما در اصل وجودش شکی نیست. این میلها به همراه میلهای زیستی (میل به خوراک، نوشاک، پوشاک، امور جنسی، استراحت و خواب) به انسان انگیزش درونی می‌دهند. میلهایی که انگیزش بیرونی می‌دهند که برای انجام دادن آن در بیرون پاداش می‌دهند؛ به طور کلی هرگاه انسان کاری را به سبب وجود نظام پاداشی-کیفری اجتماعی انجام داد نسبت به آن انگیزش بیرونی پیدا کرده است. قوهٔ قضائیه و پلیس (به تعبیری قدرت سیاسی حاکم بر جامعه) تنها بخشی از نظام پاداشی-کیفری جامعه است و مهمتر از آن افکار عمومی اجتماعی است، چون فرد نمی‌خواهد نسبت به او تلقی منفی پیدا شود. گویا انسان نسبت به کارهای اول کنشگر است و نسبت به کارهای دوم واکنشگر (فرق کنش و واکنش هم در همین میل درونی و میل بیرونی است). در باب تعداد این میلهای درونی و بیرونی خیلی کار شده، اما احصای دقیق نشده‌اند و در این باره ارجاع می‌دهم به مقالات موجود در کتاب *روانشناسی نیاز*.

این نظریه دو جواب به شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی می‌دهد و دو دلیل را ذکر می‌کند (که گاهی به این دلیل و گاه به آن دلیل است)، که هر دو به نظر من قابل دفاع‌اند. عموم روانشناسان میل به اخلاقی زیستن را میل درونی می‌دانند، چون همان میل به خوبی اخلاقی است و بنابراین اگر این میل به انجام کاری انگیزش در انسان پدید آورد، انگیزش درونی خواهد بود. پس اینکه انسان مثلاً راستگویی را دوست دارد ربطی به نظام کیفری-پاداشی جامعه ندارد و از درون انسان می‌جوشد. اما مسأله اینجاست که غیر از این میل که در انسان انگیزش درونی ایجاد می‌کند انسان میلهای دیگری هم دارد که در او انگیزش درونی ایجاد می‌کنند و با این میل ناسازگارند. به نظر من این پاسخ با شهود ما سازگار است.

اما دلیل دیگر به انگیزش بیرونی مربوط می‌شود و آن اینکه انسان میل دارد به معرفت اخلاقی خود عمل کند، اما نظام کیفری-پاداشی جامعه طوری است که به اخلاقی نزیستن پاداش می‌دهد. بنابراین، در عین اینکه انسان انگیزش درونی برای عمل اخلاقی دارد، انگیزش بیرونی ندارد.

^۱ پیش از انقلاب مرحوم بازرگان مقاله‌ای از نویسنده‌ای فرانسوی به نام تانه‌گی دوک‌نه‌تن ترجمه کرد و مقدمه‌ای بر آن نگاشت به نام *حس مذهب* یا *بعد چهارم روح انسانی*. این نویسنده فرانسوی در این مقاله از بعد چهارم روح انسان به نام پرستش (که غیر از عشق است) سخن گفته است. اما اصلاً این نویسنده نویسنده مهمی نبود، ولی در آن زمان که همه به دنبال دیندار کردن جوانان بودند آقای بازرگان خیلی از آن خوشحال شد و این طور شد که این آقای دوک‌نه‌تن هم مثل گوستاو لوبون و جرج جرداق و جرجی زیدان یکدفعه به عالمی بزرگ تبدیل شد!

در اینجا سه نکته هست: الف) اگر این نظریه درست باشد، که به نظر من درست است، وجود نهادهای اجتماعی سالم (نهاد خانواده، سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت، حقوق و دین و مذهب) کمک عظیمی به اخلاقی زیستن است و انگیزش بیرونی را همسوی انگیزش درونی می کنند و از طرف دیگر نهادهای اجتماعی ناسالم زیان بزرگی برای اخلاقی زیستن اند و انگیزش بیرونی را بر انگیزش درونی غلبه می دهند؛ ب) مقاومت در برابر نظام غلط کیفری-پاداشی جامعه هم یک وظیفه اخلاقی است، ولی انسان باید ظرفیت روانشناسی خود را در عمل به این وظیفه اخلاقی در نظر گیرد؛^۱ ج) اگر کسی به نظام کیفری-پاداشی جامعه کاملاً بی اعتنا شد و فقط به انگیزش درونی خود وفادار ماند به مقام قهرمانی اخلاقی رسیده است، که اگرستانسیالیستها از آن به زندگی اصیل تعبیر می کنند.

به نظر من این رای بهتر از همه آرای دیگر شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی را بهتر توضیح می دهد.

^۱ اگر صرافت طبع انسان او را به عمل الف خواند و نظام کیفری و پاداشی جامعه او را به عمل نکردن به الف یا به عمل به ب خواند، در صورتی که «خود» او جمع سود و زیان کند، به هر نتیجه ای که محاسبات سود و زیان او برسد باید عمل کند، به شرط آنکه در این محاسبات آنچه را که واقعاً زیان است زیان حساب کند و آنچه را که واقعاً سود است سود به شمار آورد.

جلسه سی و دوم (۹۰/۴/۲۱)

به اعتباری تساهل‌آمیز^۱ می‌توان به بحث شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی عنوان علت اقبال یا ادبار به اخلاق داد، چون در واقع این شکاف نشان می‌دهد که چرا مردم اخلاقی زندگی نمی‌کنند یا نمی‌مانند و بیان اینکه چه چیزی این شکاف را پر می‌کند در واقع نشان دادن این است که چه کار می‌توان کرد تا مردم اخلاقی زندگی کنند.

اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که چرا همه کسانی که اخلاقی زندگی می‌کنند، یعنی میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی آنها شکاف نیست، به یک نظام اخلاقی روی نمی‌آورند؟ در واقع علت اقبال یا ادبار انسانها به نظامهای اخلاقی مختلف چیست؟ آیا در عالم اخلاق یگانه‌سازی امکان دارد، اگر بلی آیا مطلوب است؟ این بحث از نظر روانشناسی اخلاق بسیار مهم است، چون روی آوردن مردم به نظامهای اخلاقی مختلف آثار اجتماعی‌ای دارد که بعضی آنها را نامطلوب می‌دانند و از این رو می‌خواهند مردم را به یک نظام اخلاقی سوق دهند.

این بحث یک پیش‌فرض دارد که چه‌بسا در همان هم شک و تردید بشود.^۲ آن پیش‌فرض این است که گویا نظامهای اخلاقی بیش از یکی هستند. در واقع ممکن است کسی بگوید میان نظامهای اخلاقی اختلاف نیست و اختلافی که می‌بینیم ظاهری است. اینجاست که وارد بحثی می‌شویم که اساساً در متافیزیک فلسفه و در بحثهای هستی‌شناختی مطرح می‌شود، اما چاره‌ای از طرح آن در اینجا نیست. اگر ما با خود پدیده‌های متعلق به عالمی که فیلسوفان آن را عالم عینی خارجی (در برابر عالم ذهنی) می‌نامند سروکار داشته باشیم و هیچ مفهومی (مثل جوهر، نسبت، خاصه، مجموعه، مقوله، رویداد، فرایند، اعداد) در کار نیاید هر دو چیزی غیر هم هستند و مغایرت صد در صد میان چیزها (چیز به معنای عام شامل همه باشندها) وجود دارد. به تعبیری، اگر به پدیده‌های خارجی اشاره داشته باشیم محال است جمله «این آن است» صادق باشد. اما اگر یکی از «این» یا «آن» یا هر دوی آنها در این جمله یک مفهوم باشد بحث ما پیش می‌آید. در واقع می‌خواهیم بدانیم چگونه دو چیز می‌توانند یک چیز باشند و این بستگی دارد به اینکه چه مفهومی در کار باشد. بنابراین، یک یا دو چیز بودن دو با چند پدیده به نسبت سنجی ذهن انسان بستگی دارد، که در یک نسبت دو چیز یک چیزند و در نسبت دیگر دو چیز دو چیزند. تنها مفهومی که در همه حالات بر همه چیز می‌توان اطلاق کرد مفهوم «موجود بودن» است، والا هر مفهوم دیگری ممکن است بعضی پدیده‌ها را باهم خویشاوند کند و بعضی دیگر را از هم جدا سازد. خیلی وقتها هست که چیزها را یک چیز می‌دانیم، اما وقتی به غیر آنها توجه می‌کنیم آنها را چند چیز به حساب می‌آوریم. مثلاً ممکن است همه ژاپنیها را یکسان بدانیم، اما وقتی یک آلمانی را می‌بینیم و بعد به ژاپنیها نگاه می‌کنیم درمی‌یابیم که یک چیز بودن آنها در برابر آن آلمانی است و وقتی به خودشان می‌نگریم می‌بینیم باهم تفاوت دارند. بنابراین همواره نسبت سنجی ذهن انسان ملاک این همانی یا عدم این همانی دو چیز است.

حال با توجه به این بحث آیا نظامهای اخلاقی موجود در عالم یکی‌اند یا نه؟ مثلاً فرض کنید اگر سخن دور‌کیم را بپذیریم (که من می‌پذیرم) که لب اخلاقی زیستن داشتن سه خصوصیت کف نفس، دیگرگزینی و خودفرمانمایی است، همه نظامهای اخلاقی یکی خواهند بود. همین‌طور است اگر لب اخلاقی زیستن را ممانعت از وارد کردن درد و رنج غیرلازم به دیگران بدانیم یا مثل علمای اسلام لب اخلاق را پاسداشت حقوق دیگران (عدالت) بدانیم؛ و به این ترتیب تفاوت نظامهای اخلاقی ظاهری

^۱ از این جهت تساهل‌آمیز است که به معنی دقیق بحث شکاف برای وقتی است که انسان وارد عالم اخلاق شده است، اما بحث اقبال و ادبار پیش از ورود به عالم اخلاق پیش می‌آید.

^۲ منطقیان همیشه برحذر می‌دارند از اینکه به سؤالیهای مرکب، پیش‌فرض دار، پاسخ دهیم، مگر اینکه پیش از پاسخ صدق آن پیش‌فرض را احراز کرده باشیم، والا نهایتاً در پاسخ دادن درمی‌مانیم.

خواهد بود. اما اگر نظامهای اخلاقی را به لحاظ اعتقاد به وجود خدا یا اعتقاد به جهان پس از مرگ یا اینکه در داوریهی اخلاقی به خود فعل نگاه می‌کنند (وظیفه‌گرا) یا به آثار و نتایج فعل (نتیجه‌گرا) یا به فاعل آن (فضیلت‌گرا) و یا بر اساس حکمی که در ترجیح خود‌گزینی یا دیگر‌گزینی می‌دهند بررسی کنیم اختلاف واقعی خواهد بود. بنابراین واحد یا متکثر بودن نظامهای اخلاقی بسته به مفهومی است که در ذهن داریم و می‌خواهیم آن را معیار نسبت‌سنجی قرار دهیم. در ادامه می‌خواهم درباره‌ی بعضی از مهمترین این مفاهیم که موجب تقسیم‌بندیهای متفاوت نظامهای اخلاقی می‌شوند صحبت کنم تا معلوم شود چرا هر روانی به سوی یک نظام اخلاقی می‌رود.

قبل از ورود به این بحث، بحثی را که سالها قبل در باب دین گفته‌ام و منتشر شده است را می‌خواهم عیناً در باب اخلاق هم بگویم. فرض کنید که تحقیقات نشان داد که نظامهای اخلاق متفاوت واقعاً باهم تفاوت دارند و بعد نشان دادیم که π تا روانشناسی انسان وجود دارد که با آن نظامها تناظر یک به یک دارند و هر روانی یک نظام را انتخاب می‌کند. به فرض قبول این دو مقدمه (که به نظر من درست است و در آینده خواهم گفت) مسأله‌ای مطرح می‌شود و آن اینکه روشناسی من مرا به نظام اخلاقی X سوق می‌دهد (یعنی اگر بخوایم به صرافت طبع خودم عمل کنم نظام اخلاقی X را دوست دارم)، اما در عین حال در محیط اجتماعی‌ای زندگی می‌کنم که نظام اخلاقی Y در آن رایج است، اینجا چه کار باید بکنم یا می‌توانم بکنم؟ اگر انسان به این نکته واقف باشد روابط اجتماعی‌اش خیلی تسهیل خواهد شد (عین این سخن را روانشناسان دین در باب دین هم گفته‌اند).

در اینجا سه کار می‌توان کرد، که البته بیشتر انسانها کار سوم را انجام می‌دهند: ۱) انسان از محیط اجتماعی کنونی‌اش به محیط اجتماعی‌ای مهاجرت کند که در آن نظام اخلاقی Y رایج است؛ ۲) در محیط خود بماند و به همه اعلام کند که، بر خلاف همه که به نظام اخلاقی X قائل‌اند، به نظام اخلاقی Y معتقد است؛ ۳) در محیط خود بماند، اما در عین حال تمام مؤلفه‌های نظام اخلاقی X را مطابق نظام اخلاقی Y تفسیر کند، یعنی صورت نظام اخلاقی X را نگه دارد اما به آن محتوای مطابق نظام اخلاقی Y بدهد. مثلاً کسی که در محیط اسلامی زندگی می‌کند و روانش مطابق نظام اخلاقی مسیحی است نوعی اخلاق اسلامی مسیحی شده ارائه دهد. این کاری است که در همه جا درباره‌ی همه‌ی نظامهای فکری اتفاق می‌افتد و نمونه‌ی شاخص آن در عالم اسلام ابن‌عربی است. ابن‌عربی در فضای مسیحی اندلس می‌زیست و مثل بسیاری از فرق مسیحی به نظریه‌ی رحمت عالم الهی معتقد شد، که لب آن این است که آخرین رنج انسانی جان‌کندن اوست و بعد از مرگ همه‌ی انسانها، چه خوب و چه بد، در ابتهاج خواهند بود. اما از سوی دیگر در قرآن آیات مربوط به عذاب دوزخ وجود دارد؛ ابن‌عربی این آیات را تفسیری می‌کرد که مطابق با رای خودش باشد و بنابراین مثلاً می‌گفت عذاب از ریشه‌ی عذب به معنی گوارا است! این مثال را زدم تا نشان دادم باشم که این کار مصداق عینی هم دارد و وقتی این اتفاق می‌افتد انسان تصور می‌کند که همه‌ی شهروندان یک جامعه نظام اخلاقی واحدی دارند. اما روانشناسان اخلاق معتقدند که هرکس در نظام اخلاقی جامعه به دنبال مطلوب خودش است. به نظر من روانشناسی نشان داده است که نظامهای اخلاقی موجود در جامعه به تعداد روانها متکثراند، اما به این شکل که یک نظام شایع است و مابقی در لباس مبدل.

حال پردازیم به تفاوت نظامهای اخلاقی:

^۱ من زمانی که در این باره کار می‌کردم احصا کردم و دیدم که قریب به ۸۰۰ مورد هست که ابن‌عربی آنها را به همین شیوه مطابق آرای خود تفسیر کرده است و تقریباً هیچ‌آیه‌ای در قرآن نیست که او به همین شیوه آن را تفسیر نکرده باشد. انصافاً هیچ‌کس در عالم بشری نیست که به اندازه‌ی ابن‌عربی این کار را کرده باشد.

- (۱) یک تفاوت در غایاتی است که نظامهای اخلاقی برای حیات اخلاقی ترسیم می‌کنند. قبلاً گفتیم اخلاقی زیستن، مثل هر کار دیگر، در صورتی عقلانیت خواهد داشت که هزینه‌اش بیش از سودش نباشد. سود نظامهای اخلاقی غایتی است که از راه اخلاقی زیستن انسان به آن می‌رسد. مثلاً خیلی فرق هست بین کسی که می‌گوید هدف و غایت اخلاقی زیستن ورود به بهشت است و آنکه می‌گوید غایت آن تقرب به خداست، یا نکاح الهی، یا نیروان، یا فناء فی‌الله بقاء بالله، یا خودشکوفایی و یا تمشیت بهتر زندگی اجتماع؛
- (۲) تفاوت دیگر این است که نقطهٔ وسواس اخلاقی انسان کجا باشد. یعنی هرکس نسبت به چیز یا چیزهایی حساسیت فوق متوسط انسانها دارد و هیچکس نیست که به لحاظ روانشناختی این نقطهٔ وسواس را نداشته باشد؛

۳) برای داوری اخلاقی باید به خود فعل نگاه کرد (وظیفه گرا) یا به نتیجه آن (نتیجه گرا) و یا به فاعل آن (فضیلت گرا)؛
 ۴) قواعد و قوانین اخلاقی را از کجا باید اخذ کرد؟ نظامهای اخلاقی به لحاظ خاستگاه قواعد و قوانین اخلاقی به چند دسته تقسیم می‌شوند (که از نزدیک‌ترین خاستگاه شروع می‌کنیم تا دورترین): یک نظر این است که همه قواعد و قوانین اخلاقی از درون انسان منبث شده‌اند، یعنی خود انسان به خودش گفته است که این کار را بکن یا نکن. این نظریه دو روایت دارد: روایت وجدان اخلاقی، که آن را معمولاً به ژان ژاک روسو نسبت می‌دهند، و روایت شهود اخلاقی، که نظریه کسانی مثل جورج ادوارد مور و دیوید راس است. مطابق روایت دوم واقعیت اخلاقی در بیرون وجود دارد و انسان با قوه شهود آن را تشخیص می‌دهد و بنابراین واقعیتهای اخلاقی را کشف می‌کند، یعنی مثلاً قبل از کشف نادرستی خیانت در امانت هم خیانت در امانت نامطلوب بوده است. به عبارت دیگر، واقعیتهای اخلاقی مستقل از ذهن انسان وجود دارد، یعنی چیزی که وجود داشت و مجهول بود الآن هم وجود دارد اما معلوم است. اما روایت اول نمی‌گوید که واقعیات اخلاقی در بیرون وجود دارند از این رو حکمش در قالب جمله امری (یا دقیق‌تر، جمله تحریکی) بیان می‌شود، در حالی که حکم روایت دوم در قالب جمله اخباری است.

نظر دوم این است که انسان قواعد و قوانین اخلاقی را از جماعت‌هایی که در آنها هست دریافت می‌کند، مثل جامعه بشری، جامعه مسلمان، جامعه ایرانی و... این دریافت نیز به دو صورت است: یکی فرمان گرفتن ناآگاهانه از جامعه‌ای که انسان عضو آن است و آن وقتی است که انسان در برهه‌ای از عمرش احکام اخلاقی را از بیرون دریافت می‌کند^۱ و بعد آهسته‌آهسته آنها درونی می‌شوند و سپس که اندک‌اندک از خانواده و معلم و دیگرانی که از آنها احکام اخلاقی را دریافت کرده است دور می‌شود فکر می‌کند که از این لحاظ دیگر مستقل شده و دیگر از خودش فرمان می‌گیرد، غافل از اینکه تنها به لحاظ فیزیکی از آنها دور شده است و در واقع آنها به درون او آمده‌اند و به تعبیر قدما ملکه‌اش شده‌اند. این حالت به خصوص در مورد زمان کودکی صادق است که کودک القا و تلقین‌پذیری‌اش تقریباً بی‌نهایت است و بدون هیچ فیلترینگی هرچه را دریافت می‌کند می‌پذیرد. مثلاً کسی که در خانواده دینی تربیت شده است و هنوز هم تحت تأثیر آن تربیت است وقتی یک شب نماز نمی‌خواند احساس عذاب وجدان می‌کند و فکر می‌کند درونش به او می‌گوید نماز بخوان، غافل از اینکه این همان پدر و مادر او هستند که درونی‌اش شده‌اند، به این دلیل که اگر مسیحی بود فقط از بجا نیاوردن عشاء ربانی یکشنبه‌ها دچار عذاب وجدان می‌شد. از این حالت به درونی شدن یا گاه به شرطی‌سازی اجتماعی تعبیر می‌کنند. اما گاهی هم هست که انسان آگاهانه از جامعه فرمان می‌گیرد و این رای فیلسوفان اخلاقی است که به نسبت فرهنگی در اخلاق قائل‌اند و معتقدند که اعضای هر جامعه اخلاقاً وظیفه دارند کاری را انجام دهند که شهروندان آن جامعه انجام می‌دهند و چون جامعه‌های مختلف احکام مختلف دارند ناچار باید به نسبت فرهنگی قائل شد.^۲

^۱ چهار گروهی که انسان از آنها در بیرون فرمان می‌گیرد عبارتند از: معلم و مربی، پلیس و قانون، قضاوت‌نگران و کسانی که به آنها علاقه دارد.

^۲ در اینجا و در فلسفه نسبی یعنی وابسته به فرهنگی که انسان عضو آن است.

نظر سوم این است که خاستگاه قواعد و قوانین اخلاقی تاریخ بشریت است. که این هم دو روایت دارد: روایت داروینی و روایت غیرداروینی. فرق این دو روایت در دو معنای تاریخ است. تاریخ معنای متعددی دارد که خیلی وقتها راهزن می‌شوند، اما فعلاً فقط به دو معنای مرتبط با بحثمان کار داریم. گاهی تاریخ را فقط برای گذشته انسانها به کار می‌برند و وقتی می‌گویند تاریخ از چه زمانی آغاز شده است منظور این است که انسان در چه مختصه زمانی ای پدید آمده است و به این معناست که تاریخ به دو قسم مکتوب و نامکتوب تقسیم می‌شود. معنای دیگر تاریخ گذشته عالم طبیعت است که طبعاً معنای اول را هم در خود دارد. در بحث ما هم وقتی گفته می‌شود خاستگاه قواعد و قوانین اخلاقی تاریخ است، گاه منظور تاریخ بشر است و بنابراین قواعد و قوانین اخلاقی حاصل تجارب دو میلیون ساله بشر است، که بشر آهسته آهسته با آزمون و خطا قواعد و قوانین اخلاقی را مثل وسایل حمل و نقل و خط و زبان جعل کرد. این معنای غیرداروینی است. معنای داروینی خاستگاه اخلاق با پیدایش عالم طبیعت به خصوص با پیدایش موجودات زیستمند شروع به کار کرده است و به انسان که رسید به اخلاق تبدیل شد. اینجا نمی‌خواهم به بحث خیلی جذاب و کاملاً قانع کننده آن پردازم و فقط اشاره‌ای می‌کنم. لب سخن داروین این است که وقتی موجود زیستمندی در محیطی پدید می‌آید باید بتواند خود را با محیطش سازگار کند، والا بقای نسلش به خطر می‌افتد. مثلاً بلندی گردن زرافه به سبب وضعیت اقلیمی خاص افریقا و نوع پوشش گیاهی آن است که درختانش برگهای جانبی ندارند و برگهایشان بر بالاها می‌روید و بنابراین به طور کاملاً مکانیک و ناآگاهانه زرافه‌ها گردنشان را دراز می‌کردند و این کشیدگی بیشتر می‌شد تا در بازده زمانی چند میلیون ساله به صورت ژنتیکی درآمد.^۱ داروین این بحث را فقط در حوزه زیست‌شناسی مطرح می‌کرد (او از معدود عالمانی بود که به مرزهای علم توجه داشت). اما گروهی از فیلسوفان و جامعه‌شناسان و روانشناسان، که به آنها داروینی می‌گویند، سخن داروین را به حوزه‌های فلسفه و جامعه‌شناسی و روانشناسی تسری دادند، که ما فعلاً با حوزه اخلاق سروکار داریم. بعضی از فیلسوفان اخلاق گفتند که نوع بشر برای استمرار وجودش، علاوه بر پدید آمدن جهازات و اندامهای خاص که داروین می‌گفت، نیاز داشت که یکسری امور ذهنی و روانی در درونش هم پدید آید، والا بقایش به خطر می‌افتاد. از جمله این امور درونی یکی هم اخلاق است و بنابراین فونکسیون اخلاق فقط این است که مانع انقراض نسل بشر می‌شود و حکم مثلاً گردن زرافه را دارد و هیچ تقدس و جنبه ماورایی هم ندارد. بدین سان اخلاق تنها ضامن نوع انسان است و ضمانتی برای حفظ فرد ندارد و چه بسا افراد بسیاری قربانی شوند تا نوع بشر باقی بماند و بنابراین یک انسان غیراخلاقی ممکن است زنده بماند اما به قیمت اینکه بقیه اخلاقی زندگی می‌کنند، مثل ناپلینا که ممکن است زنده بماند اما به قیمت اینکه بقیه بینا هستند.

نظر چهارم این است که خاستگاه قواعد و قوانین اخلاقی خداست، که این هم دو روایت دارد: به تعبیر فرهنگ اسلامی، روایت تشریحی و روایت تکوینی. روایت تشریحی ساده است و می‌گوید اول بار خدا قواعد و قوانین اخلاقی را در اختیار انسان گذاشت، والا نه فرد و نه جامعه بشری نمی‌توانست به آن پی ببرد. در فرهنگ اسلامی از این روایت به نظریه حسن و قبح شرعی تعبیر می‌کنند، که اشاعره به آن معتقدند و در مسیحیت نیز آنسلم قدیس به آن معتقد است. این روایت می‌گوید که اگر خدا نبود یا بود و پیامی برای انسانها نمی‌فرستاد یا می‌فرستاد و به گوش انسان نمی‌رسید انسان نمی‌فهمید که راست با دروغ فرق می‌کند و کورارزشی پیدا می‌کرد (ممکن بود در واقع بین دروغ و راست

^۱ داروین معتقد بود که این مسأله در باب نوع موجودات زیستمند وجود دارد نه در باب فرد آنها. اما کسی مثل داو کینگ، که به دلیل نظریات ابداعی‌اش برنده جایزه نوبل شد، در کتاب خیلی معروفش به نام *ژن خودخواه* معتقد است که مخاطب طبیعت ژنها هستند نه نوعها.

تفاوت باشد اما انسان به آن پی نمی‌برد). این یک تفسیر از سخن مشهور داستایوفسکی است که می‌گفت: «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است». اما روایت تکوینی آن هم باز خدا را خاستگاه قواعد و قوانین اخلاقی می‌داند اما نه از این راه که به انسان خبر داده است، بلکه از این راه که انسان را چنان ساخته است که درون ساختار ذهنی و روانی او گرایش به خوبیها، فضایل و بایدهای اخلاقی و گریزش از بدیها و رذایل و نبایدهای اخلاقی را نهاده است. در اینجا امر و نهی تشریحی جای خود را به گرایش و گریزش طبیعی می‌دهد.

بنابراین چهار نظریه وجود دارد که هر کدام دو روایت دارند و البته از ترکیب آنها هم نظریات جدید به وجود می‌آید، مثل خود روسو که به وجدان به عنوان خاستگاه قواعد و قوانین اخلاقی معتقد بود به نظریه گرایش و گریزش طبیعی هم قائل بود و از این رو می‌گفت ندای وجدان همان ندای خداست.

۵) آیا قواعد و قوانین اخلاقی کلی‌اند یا جزئی؟ یعنی آیا احکام اخلاقی مثل احکام فیزیک، اقتصاد، فلسفه یا ریاضی^۱ است که کلی باشد و یا مثل واقعیات تاریخی و جغرافیایی است که جزئی‌اند و همه یا هیچ ندارند. تا پیش از پیدایش اگزستانسیالیسم تقریباً همه فیلسوفان اخلاق معتقد بودند که قواعد و قوانین اخلاقی کلی‌اند (مثل: هیچ ظلمی درست نیست، هر عدالتی درست است)، هر چند ممکن است بین این قواعد و قوانین کلی تعارض پیش بیاید. اما با پیدایش اگزستانسیالیسم، بخصوص اگزستانسیالیستهای دارای گرایش اخلاقی، این رای نقض شد. فیلسوفان اگزستانسیالیست تقریباً اجماع دارند که اخلاق جزئی است و هیچ حکم کلی‌ای در آن نیست، از این رو به آن اخلاق وضع و حال می‌گویند. به عبارت دیگر، هیچ وقت نمی‌توان گفت که حکمی به طور کلی جاری است و همواره باید انسان بررسی کند که در مکان و زمان و وضع و حال خاص چه کاری به صرافت طبعش و به صورت خودانگیخته از درونش می‌جوشد، حکم اخلاق همان است. این صراحتاً مخالف با اصل تعمیم‌پذیری کانت در اخلاق بود که معتقد بود اخلاق اگر تعمیم‌پذیر نباشد اخلاق نیست و اصل غیر تعمیم‌پذیر اصل اخلاقی نمی‌تواند باشد. مثلاً کانت می‌گفت راهبانه زیستن اخلاقی نیست، والا باید می‌شد حکم داد که همه انسانها در همه زمانها و مکانها باید راهبانه زندگی کنند، که ممکن نیست.

به هر حال فارغ از صحت و سقم نظر اگزستانسیالیستها بالاخره چون کسانی به این رای قائلند در اردوگاه فیلسوفان اخلاقی در این باب تفاوتی پیدا شده است. سخن اگزستانسیالیستها فارغ از غرابتش نکته قوتی دارد^۲ و آن این است که اگزستانسیالیستها متوجه نکته مهمی در اخلاق شده بودند و آن این است که انسان باید زندگی آزموده و اصیل داشته باشد، یعنی باید بر اساس فهم و دریافت خودش عمل کند، نه بر اساس پکیجهایی که از دیگران دریافت می‌کند. انسان باید مثل ساعت باشد که هیچ وقت برای همیشه یک وقت را اعلام نمی‌کند؛ اگر انسان از بیرون قواعد و قوانین را بگیرد دیگر هر بار به فهم و تشخیص خود رجوع نخواهد کرد. البته اینکه باید زندگی اصیل داشت معنایش این نیست که قاعده کلی وجود ندارد.

^۱ و حتی مثل مسائل آماری، که اولین بار کارناپ به کلی بودن واقعیات آماری اشاره کرد، نک. مقدمه‌ای بر فلسفه علم، ترجمه یوسف عقیقی.

^۲ در عالم علم و فلسفه اگر سخنی صد در صد غلط باشد اصلاً به زبان و قلم جاری نمی‌شود، والا نه تنها گوینده و نویسنده‌اش را عالم نمی‌دانند، بلکه او را به آسایشگاه می‌برند! واقعیت این است که در تاریخ علم و فلسفه و به طور کلی فکر یک سخنی به بخشی از واقعیت توجه می‌کند و از بخشهای دیگر غافل می‌ماند و بنابراین غلط بودنش به دلیل غفلت از بخشهای دیگر واقعیت است و پیرو پیدا کردنش به دلیل توجه به بخش دیگری از واقعیت است. این نکته خیلی خیلی مهم است.

حالا با توجه به این تفاوتها، بعضی گفته‌اند که روان انسانها باهم تفاوت دارند و بنابراین بین این تفاوتها و تفاوتهای نظامهای اخلاقی تناظر یک به یک ایجاد می‌کنیم و اینکه انسانها به نظامهای اخلاقی متفاوت رجوع می‌کنند به این دلیل است که انسانها ساختار روانی متفاوت دارند، که در ادامه می‌خواهم به پنج تقسیم‌بندی مهم از این ساختارها اشاره کنم.

(۱) نظریه فروید. در اینجا به ابعاد و وجوه بسیار نظریه فروید نمی‌پردازم و فقط به یک نکته که به بحث ما مربوط است اشاره می‌کنم. فروید می‌گفت اضطراب و تشویش (یا به تعبیر من، بی‌قراری و ناآرامی) در میان انسانها شایع است و تقریباً هیچ انسانی خالی از آن نیست. فروید اضطراب را به سه دسته تقسیم می‌کرد، که روانشناسی هر انسانی یکی از این سه را بر دوتای دیگر غلبه می‌دهد. به تعبیر دیگر، یکی از راهها برای طبقه‌بندی انسانها به لحاظ ساختار روانی این است که ببینیم کدام اضطراب در او غلبه دارد (صحبت از غلبه می‌کنیم، چون به نظر فروید همه انسانها دستخوش هر سه اضطراب هستند) و بنابراین شخصیت و منش متفاوتی پدید می‌آورد. اضطراب به حالتی اطلاق می‌شود که انسان نتواند با چیزی کنار بیاید و آن را بپذیرد.^۱

فروید می‌گفت انسانها نسبت به سه چیز اضطراب دارند: یکی نسبت به واقعیتها. کسانی هستند که واقعیتها بی‌قرارشان می‌کند، مثل کسانی که نمی‌توانند با واقعیت پیری، بیماری، فقر، بهره‌هوشی پایین و... کنار بیایند. فروید اضطراب نسبت به واقعیت را ترس می‌نامید. اضطراب دوم، اضطراب اجتماعی است، یعنی انسان نمی‌تواند با انسانهای دیگر کنار بیاید و همیشه دل‌نگران این است که دیگران چه تصویری از او دارند و مبادا از او ناراحت شوند و خلاصه حضور دیگری برای او ناآرام‌کننده است. به تعبیر سارتر، حضور دیگری دوزخ است. فروید این اضطراب را شرم می‌نامید. اضطراب نوع سوم مربوط به وقتی است که انسان از خودش مشوش است و با خودش نمی‌تواند کنار بیاید و به تعبیر آن شاعر، خودش برای خودش مسأله شده است. به تعبیر دیگر، ملامتگر درونی انسان بیش از حد بیدار است و چکشی شده است بر سرش و علی‌رغم اینکه طرف مقابل او را بخشیده است او خودش خود را نمی‌بخشد. فروید این اضطراب را احساس گناه می‌نامید (البته گناه در اینجا فقط معنای دینی و مذهبی ندارد و به معنی هرگونه خطائی است). ادبیات خیلی وسیع و جذابی حول این رای فروید و شارحانش شکل گرفته است که مجال پرداختن به آن نیست. فروید از این تقسیم‌بندی دو منظور داشت که هیچ کدام به نکته مورد نظر من مرتبط نیست. یکی اینکه می‌خواست نوعی تیپولوژی انسانی را مطرح کند و از آن در روان‌درمانی استفاده برد؛ دیگر اینکه می‌خواست احساسات و عواطف و هیجانات انسان را به یکی از این سه یا ترکیب آنها فروبکاهد. اما روانشناسان اخلاق از این نظر فروید برای بحث ما استفاده کرده‌اند و گفته‌اند که کسانی که اضطراب واقعیت را دارند وقتی وارد عالم اخلاق می‌شوند پیرو مکتب نتیجه‌گرایی می‌شوند، یعنی می‌گویند باید راست گفت چون این آثار و نتایج را دارد، چون آثار و نتایج از مقوله واقعیتها هستند که باید پاس آن را داشت؛ کسانی که اضطراب جامعه را دارند وقتی وارد عالم اخلاق می‌شوند پیرو مکتب وظیفه‌گرایی می‌شوند و فقط به نرمهای اجتماعی توجه می‌کنند و معتقدند چون جامعه گفته است باید راست گفت پس باید راستگو بود؛ کسانی هم که اضطراب خود را دارند وقتی وارد عالم اخلاق می‌شوند پیرو مکتب فضیلت‌گرایی می‌شوند و می‌گویند فاعل فعل مهم است نه خود فعل یا نتیجه آن. از این رو اگر راست بگویند و جامعه راست گفتن را بپذیرد و راست گفتن او هم آثار و نتایج مثبتی داشته باشد، اما وقتی راست می‌گفت نیت و انگیزه و خواسته و مطلوبش درست نبود، نمی‌تواند آن را بپذیرد.

^۱ این معنای مورد نظر فروید است، والا اضطراب در روانشناسی لااقل هفت معنی دارد.

بنابراین، طبق نظر فروید می‌توان گفت علت اینکه سه نظام بزرگ نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی در اخلاق پدید آمده است این است که این سه اضطراب در انسان وجود دارد. هر کس ببیند که چه اضطرابی در او غالب است آن وقت می‌تواند بفهمد که به چه نظام اخلاقی‌ای گرایش دارد و چرا، ولو اینکه نتواند از آن دفاع آکادمیک کند.

(۲) دیدگاه دیگر، که به نظر من خیلی عمیق هم هست، دیدگاه اریش فرام است که می‌گفت انسانها را به دو دسته بزرگ می‌توان تقسیم کرد: یکی کسانی که از آنها به تمامیت‌خواه، جامعیت‌طلب یا همه‌چیزخواه (توتالیتار) تعبیر می‌کنند و یکی هم کسانی که از آنها به انسانیت‌خواه یا انسانیت‌جو (اومانیت) تعبیر می‌کنند. البته شکی نیست که مؤلفه‌هایی از هر دو ممکن است در هر کس باشد، اما صحبت بر سر غلبه است. فرام می‌گفت که انسانهای تمامیت‌خواه به داشتن اهمیت می‌دهند و انسانهای انسانیت‌جو به بودن.^۱ همه کسانی که تصویری که از خودشان دارند یک فرایند است طرفدار بودن‌اند و همه کسانی که تصویری که از خودشان دارند یک فرآورده است طرفدار داشتن‌اند. اگر تصور شما از خودتان مثل تصویری است که از یک حبه قند دارید که یک جوهر نفسانی است (وارد بحثهای فلسفی‌اش نمی‌شوم) و کاملاً قرار دارد (مطابق فهم عرفی می‌گویم نه مطابق نظریات فیزیکی) و ویژگیهایی دارد مثل سفیدی و شیرینی و جرم مخصوص و غیره شما طرفدار داشتن‌اید و هویت پایا دارید. و اگر تصویری که از خودتان دارید مثل تصویری است که از باد یا ابر دارید که قرار ندارند و دائماً در حال سیلان‌اند و نمی‌توان شکل و حجم خاصی به آنها نسبت داد طرفدار بودن‌اید و هویت پویا دارید. مثلاً کسی خطایی می‌کند و شما می‌پرسید چرا مرتکب آن خطا شد، آن فرد ممکن است دو جواب بدهد: یکی اینکه بگوید «نادانی کردم» و دیگر اینکه بگوید «من آدم نادانی هستم»؛ اولی یک خصوصیت متغیر را به خود نسبت می‌دهد و دومی یک خصوصیت ثابت را. به تعبیر دیگر، هر وقت با فعلهای استن و هستن چیزی را به خود نسبت دهید هویت پایا دارید و هر وقتی چیزی را با غیر این دو فعل به خود نسبت دهید هویت پویا دارید و بدین سان هم توقع خودتان از خود و هم توقع دیگران از خود و هم توقع خودتان از دیگران را در سطح خاصی تعریف می‌کنید؛ نگویید تعبیرها متفاوت است و اصل مطلب یکی است، نه خیلی تفاوت هست و این تفاوت اهمیت دارد: فرق است بین اینکه بگویید «فلسفه‌خوانم» و اینکه بگویید «دارم فلسفه می‌خوانم».

اریش فرام می‌گوید کسانی که به داشتن اهمیت می‌دهند برای حفظ ویژگیهایی که دارند در زندگی اجتماعی وارد تنازع با دیگران می‌شوند، چون همه نمی‌توانند آنها را داشته باشند. اما کسانی که هویت پویا دارند هیچ وقت با دیگران تنازع ندارند. با این همه، انسانها غالباً هویت پایا دارند و بنابراین وارد تنازع با دیگران می‌شوند و برای غلبه نیازمند قدرت هستند و کیست که بتواند با همه در تنازع بیفتد و بر همه غلبه کند؟ بنابراین انسانهایی که می‌فهمند نمی‌توانند بر همه غلبه کنند با یکی آشتی می‌کنند تا با آشتی با او بتوانند با همه تنازع کنند و بدین سان خود را به یک مرجع قدرت متصل می‌کنند و آن وقت می‌توانند از نردبان داشتنهای اجتماعی بالا بروند بدون اینکه با کسانی تنازع کنند. اما لازمه این کار این است که از آزادی خود صرف نظر کنند. بنابراین، سخن در این است که انسان آزادی را فدای قدرت کند یا قدرت را فدای آزادی. کسانی که طرفدار زندگی داشتنی‌اند همواره از آزادی خود به نفع قدرت صرف نظر می‌کنند

^۱ من فرق این بودن و داشتن از نظر فرام را، که به نظر او در اندیشه‌های مایستر اکهارت ریشه دارد، در دانشگاه تربیت مدرس در سخنرانی‌ای به نام «هویت پویا و هویت ایستا» مطرح کردم و از نظر فرام دفاع کردم و گفتم که هویت پویا همان چیزی است که فرام از آن به جهان‌نگری بودن تعبیر می‌کند و هویت پایا همان است که او از آن به جهان‌نگری داشتن تعبیر می‌کند.

و کسانی که طرفدار زندگی بودنند از قدرت به نفع آزادی خود صرف نظر می‌کنند. به نظر فرام انسانها باید میان این دو انتخاب کنند.^۱ البته کسی که پاس آزادی را داشته باشد از قدرت عقب می‌ماند، ولی او که دنبال داشتنها نبود. اریش فرام معتقد است که در طول تاریخ عرفاً معمولاً به بودن اهمیت می‌دادند و از این رو دچار تنازع نمی‌شدند و به دنبال زندگی به صرافت طبع خود بودند.

حالا کسانی که آزادی خود را فروخته‌اند در عالم اخلاق از مرجع قدرت فرمان می‌گیرند، اما کسانی که آزادی را ترجیح دادند از خود فرمان می‌گیرند. اریش فرام می‌گفت مرجع قدرت هم جامعه و افکار عمومی است و هم خدا. بنابراین به نظر او اگر انسان از خدا هم فرمان برد به این دلیل که مرجع قدرت است در واقع آزادی خود را می‌دهد تا چیزی متناسب با عقل و شعور خود (دفع جهنم، جذب بهشت، تقرب به خدا و...) به دست بیاورد، که به این حالت می‌گویند از خودبیگانگی اخلاقی، چون فرد از غیرخود فرمان می‌گیرد و نه به صورت خودانگیخته از درون خود؛ چراکه بخشی از آزادی که فدای مرجع قدرت کرد آزادی اخلاقی بود. بنابراین سلسله‌مراتب ارزشهای کسی که از خود فرمان می‌گیرد با کسی که از بیرون خود فرمان می‌گیرد متفاوت است.^۲ به نظر فرام از این روست که معمولاً کم یا بیش اخلاق انسانها اخلاقی است که منبع آن در بیرون است (به تعبیر شمس بریسته است نه بررسته) و کم‌اند کسانی که مطابق وجدان اخلاقی خود عمل کنند. و وجه تراژیک زندگی انسان این است که او هم آزادی را دوست دارد و هم قدرت را، اما نمی‌تواند به هر دو دست یابد.

۳) رای سوم از آن الهیدان مسیحی بزرگ قرن بیستم به نام جوزف فلچر است که یک روانشناس آکادمیک نیست اما در آثارش تمهای روانشناسی بسیاری هست. باتلر انسانها را به لحاظ روانشناسی اجتماعی به دو دسته بزرگ تقسیم کرد: آنها که از بلا تکلیفی و سرگشتگی و حیرت‌گریزان‌اند و آنها که از این امور گریزان نیستند. من از کانتکس الهیاتی سخن او صرف نظر می‌کنم و فقط به بحث روانشناسی می‌پردازم. فلچر می‌گفت اکثر انسانها از حیرت و بلا تکلیفی و گیر کردن بر سر دوراهی خوششان نمی‌آید و اندکی از انسانها هستند که همیشه به دنبال ماجراجویی فکری‌اند و آن را بر راه حل آماده و ساخته و پرداخته ترجیح می‌دهند و گام نهادن در راههای ناپیموده را دوست دارند.^۳ این دو دسته وقتی وارد اخلاق می‌شوند خیلی باهم تفاوت پیدا می‌کنند. فلچر می‌گوید یک دسته عمده انسانها قانون‌پرستانند و به دنبال یک چیز حاضر و آماده‌اند و می‌خواهند که جزئیات جزئیات را هم برایشان تعیین کنند و از سرگیجه برهند و کسانی هم هستند که قانون‌گریزند (مثل اگرستانسیالیستها) و حتی راست گفتن خوب است را هم به عنوان قانون کلی قبول ندراند و از این رو پیرو اخلاق وضعیت می‌شوند. از نظر قانون‌پرستها بزرگترین گناه نافرمانی است، اما از نظر قانون‌گریزها بزرگترین گناه ناآگاهی است، یعنی انسان در وضعی قرار گیرد که نداند در چه وضعی هست و این

^۱ توصیه می‌کنم کتاب *داشتن یا بودن* اریش فرام را حتماً بخوانید. دو ترجمه از این کتاب هست که یکی بسیار ضعیف است و دیگری که بهتر است از آن آقای کیومرث خداجویها است.

^۲ مثلاً گارسون یک رستورانی را فرض کنید که مطابق آموزشی که دیده است دائماً به خود گوشزد می‌کند که یک گارسون است و بنابراین باید گارسون‌وار رفتار کند و بنابراین در برابر یک مشتری که جز پول چیز دیگری ندارد و او را تحقیر می‌کند او باید تحقیر آن مشتری را نادیده بگیرد. اما اگر قرار بود که به صرافت طبع خودش رفتار کند، اگر آن مشتری یک‌دهم آن تحقیر را هم در حق او روا می‌داشت عکس‌العمل نشان می‌داد، چون در حالت اول آزادی خود را فدای قدرت مالی کرده بود و بنابراین نمی‌توانست از سلسله‌مراتب پایگان اجتماعی صرف نظر کند (برتراند راسل انواع این قدرتها را در کتاب خودش با نام *قدرت*، با ترجمه خوب آقای نجف دریابندری، احصا کرده است).

^۳ اگر اهل شعر هستید شعر راه ناپیموده را برت فراست را با ترجمه خوب آقای مجتبابی ببینید.

بی‌خبری فقط شامل بی‌خبری فیزیکی نیست، بی‌خبری اجتماعی و تاریخی را هم دربر می‌گیرد؛ خیلی وقتها هست که انسان نمی‌داند در کجای جامعه و تاریخ ایستاده است و مثلاً نمی‌داند تحقیقی که می‌کند چه تأثیری دارد و نهایتاً به سود چه کسی تمام می‌شود. بنابراین اگر کسی اخلاقی عمل نکند به این دلیل است که آگاهی‌اش از وضعی که در آن ایستاده کافی نبوده است.

(۴) تیپ‌شناسی دیگری هست که خیلی از روانشناسان به آن معتقدند و آن این است که انسانها به لحاظ روانشناختی به دو دسته قابل تقسیم‌اند: یکی کسانی که عقیده دارند که وارد زندگی این جهانی شده‌اند تا از لذاتی برخوردار شوند و دیگر کسانی که معتقدند به این جهان آمده‌اند تا خود را بسازند. به تعبیر دیگر، آیا این جهان آسایشگاه تن است و انسان تا می‌تواند باید لذات را جذب کند و درد و رنج را دفع کند یا اینکه این جهان زایشگاه روان است و انسان باید به دنبال خودشکوفایی باشد؟ بسیاری از روانشناسان معتقدند بزرگترین سنخ‌شناسی روانی انسان همین است.^۱ دسته اول هیچگاه شکوه نمی‌کند، چون از اول می‌دانسته است که به کجا می‌رود، اما دسته دوم اهل شکوه است، چون به تعبیر نیچه زایش همیشه همراه درد و رنج است.^۲ به نظر می‌آید این سنخ‌شناسی روانشناختی سنخ‌شناسی موفقی است.

اثر این تقسیم در اخلاق این است که گروه اول اخلاق را حداقلی می‌دانند و معتقدند باید اخلاق را به حداقل فروکاست و به تعبیر دیگر نباید دایره‌مأذونات خیلی کوچکتز از دایره‌مقدورات باشد. به نظر آنها اولاً اخلاق باید حداقلی باشد، ثانیاً نتیجه‌گرایانه باشد و ثالثاً نتیجه‌ای که در نظر می‌گیرد لذت باشد، مثل اخلاق جیمز و جان استوارت میل و بنتام. اما کسانی که طرفدار زایشگاه روان بودن این جهان‌اند به اخلاق فضیلت‌گرایانه عقیده پیدا می‌کنند و اخلاق فضیلت‌گرایانه‌ای که انتخاب می‌کنند ریاضت‌کشانه است، یعنی در پی آن‌اند که تا می‌شود دایره‌مأذونات را نسبت به دایره‌مقدورات تنگتر کنند، مثل اخلاق سخت‌گیرانه رواقیان، مسیحیان و نیچه (می‌بینید که بر اساس این تقسیم‌بندی اخلاقهای به‌ظاهر دور از هم نیز در کنار هم می‌آیند). طرفداران این تقسیم‌بندی وظیفه‌گرایی را مکتب مستقلی نمی‌دانند و آن را به نتیجه‌گرایی یا فضیلت‌گرایی تحویل می‌برند.

(۵) انسانها به لحاظ روانی به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شوند: کسانی که دیگران را در خود فرومی‌بلعد و کسانی که خود را در دیگران فرومی‌بلعد (یا به تعبیر بعضی، مصرف شدن). انسان در مناسبات خود با دیگران در جامعه گاه خود را در یک جهت مقایسه مساوی با دیگران می‌بیند و گاهی فراتر و گاه فروتر. نتیجه این تقسیم‌بندی هرچه باشد انسان یکی از این دو حال را نسبت به دیگری دارد: یا می‌خواهد در دادوستد با دیگری چیزی از دیگران به سوی او بیاید و یا می‌خواهد در این دادوستد چیزی از او به سوی دیگران برود. مثلاً فرض کنید فرزند پدری خیلی ثروتمندتر از او باشد، اما باز هم در دادوستد با او پدر می‌خواهد چیزی از او به سوی فرزندش برود. این وضع در همه دادوستدهای اجتماعی وجود دارد، حتی وقتی انسان از کسی اطاعت می‌کند. البته در بیشتر دادوستدهای اجتماعی انسان همواره می‌خواهد چیزی از طرف مقابل دریافت کند، چه بی‌بها و چه بابها. بسیاری از روانشناسان، از جمله آرینگتون، معتقدند که بیشتر آدمیان (چه به طور ژنتیک و چه به سبب تعلیم و تربیت و فضاهای اجتماعی) از فدا کردن دیگران برای خود طرفداری می‌کنند و به دنبال گرفتن‌اند و تنها اندکی هستند که فدا کردن خود را برای دیگران دوست دارند و به دنبال دادن‌اند.

^۱ مرحله اول از سه مرحله‌ای که کرکگور برای روان انسان قائل بود آسایشگاه تن است و دو مرحله دیگر زایشگاه روان.

^۲ این تقسیم‌بندی را بسیاری از روانشناسان پذیرفته‌اند، اما در میان فیلسوفان فقط آلن گورث در کتاب متاخرش به نام *self fulfillment* این رای را پذیرفته است.

کسی که به دنبال گرفتن است می‌داند که طرف مقابلش هم چه‌بسا می‌خواهد بگیرد و در این جاست که در ذهن او همواره تصور حق پدید می‌آید و اینکه حق هر کس چقدر گرفتن است. وقتی مسئله حق پدید آمد و انسان پذیرفت که او بر گردن دیگران و دیگران بر گردن او حق دارند صحبت از پاسداشت این حق به میان می‌آید که به آن عدالت می‌گویند. اما کسی که به دنبال دادن است محاسبه حق طرف مقابل برایش مهم نیست، چون به هر حال می‌خواهد اهل دادن باشد، از این رو در ذهنش مفهوم حق و به تبع آن مفهوم عدالت پدید نمی‌آید. آرینگتون می‌گوید انسانها وقتی وارد عالم اخلاق می‌شوند اگر اهل گرفتن باشند طرفدار اخلاق عدالت می‌شوند و اگر اهل دادن باشند طرفدار اخلاق تیمارداری یا مراقبت (که من به اخلاق غم‌خواری ترجمه می‌کنم) می‌شوند. بنابراین دو نوع نظام اخلاقی متفاوت با دو غایت عادلانه زیستن و غم‌خوارانه زیستن پدید می‌آید. تحقیقات روانشناسی نشان می‌دهند که در عین حال که اکثر آدمیان طرفدار اخلاق عدالت‌اند، زنان، آگاهانه یا ناآگاهانه، بیشتر طرفدار اخلاق غم‌خواری‌اند و مردان بیشتر طرفدار اخلاق عدالت، چون به نظر آرینگتون ساختار روانی زنان بیشتر دهنده‌گی است و ساختار روانی مردان بیشتر گیرنده‌گی. از این رو وی معتقد است که در مردانی که به سوی اخلاق غم‌خواری کشیده می‌شوند عنصری زنانه وجود دارد، مثل بودا.^۱

اگر دقت کرده باشید در این تقسیم‌بندیها سه نکته هست: الف) همه اختلافهایی که میان نظامهای اخلاقی مطرح کردیم در همه نظریات مورد توجه نبود و هر کدام علت اقبال به یک دسته از نظریه‌ها و نظامهای اخلاقی را مطرح می‌کردند. یعنی مثلاً نظریه فروید فقط این را توجیه می‌کرد که چرا در قلمرو اخلاق بعضی نتیجه‌گرا می‌شوند و بعضی دیگر وظیفه‌گرا یا فضیلت‌گرا، اما مثلاً این را که چرا بعضی از بیرون فرمان می‌گیرند و بعضی از درون توجیه نمی‌کرد؛ ب) با این حال، می‌توان سنخ‌شناسیهای متفاوت را در هم ادغام کرد و به سنخ‌شناسیهای متعددی رسید که همه نظامهای اخلاقی را پوشش دهند؛ ج) این سنخ‌شناسیها به لحاظ روانشناسی صرف (کاری به استعمال آنها در حوزه اخلاق ندارم) به یک اندازه قابل دفاع نیستند. مثلاً همین تقسیم‌بندی آخر که در واقع تقسیم‌بندی روان آدمی نیست، بلکه هر انسانی اگر در «رابطه» عاشقانه قرار گیرد دهنده می‌شود و در هر رابطه دیگر گیرنده می‌شود. بنابراین نمی‌توان گفت انسانها اساساً یا دهنده‌اند یا گیرنده. در جای دیگری گفته‌ام که رابطه انسانها به سه دسته تقسیم می‌شود: همکاری، همنشینی و عشق؛ که دو دسته اول همیشه گیرنده‌اند و دسته آخر همیشه دهنده. یا نظریه فروید، با اینکه معتقدم تیزبینی‌هایی در آن هست، به نظرم دقیق نیست: اولاً وقتی اضطراب را به سه دسته اضطراب از واقعیت، دیگران و خود تقسیم می‌کرد، گویی دیگران و خود را جزء واقعیت به حساب نمی‌آورد؛ با چه تعریف فلسفی‌ای می‌توان دیگری یا خود را غیرواقعیت دانست؟ اگر فروید فیلسوف بود می‌گفت اضطراب به دو دسته تقسیم می‌شود: اضطراب از واقعیت‌های خاموش و اضطراب از واقعیت‌های گویا، که خود اضطراب از واقعیت‌های گویا به دو دسته اضطراب از خود و اضطراب از غیرخود تقسیم می‌شود. ثانیاً نمی‌توانم بپذیرم که اضطراب از واقعیت مساوی است با ترس و اضطراب از دیگران مساوی با شرم است؛ اضطراب از واقعیت‌های انوعی دارد که یکی از آنها ترس است و همین اضطراب از دیگری؛ فقط معتقدم اضطراب از خود را می‌توان گفت که مساوی با گناه است.

^۱ این توجیه می‌کند که چرا در قرن بیستم، که فیلسوفان اخلاق زن بیشتری ظهور کردند، اخلاق غم‌خواری در محافل آکادمیک رواج بیشتری یافت.

حال به اصل بحث پردازیم که آیا واقعاً اقبال یا ادبار انسان به نظامهای اخلاقی پیرو روانشناسی اوست یا نه؟ به یک معنا بله و به یک معنا خیر. توضیح اینکه عواملی که شخصیت انسان را می‌سازند و من را من و تو را تو می‌کنند پنج عامل‌اند: وراثت، دوران کودکی و تعلیم و تربیت برخاسته از دوران کودکی، سن، تجارب ذهنی (علم، فهم و قدرت تفکر) و سنخ روانی. اینها شخصیت و منش انسان را می‌سازند یعنی پنج چیز انسان را که عبارتند از: عقاید، احساسات و عواطف و هیجانات، خواسته‌ها، گفتار و کردار او؛ به مجموع این پنج مؤلفه شخصیت و منش^۱ می‌گوییم، که تقریباً اجماعی‌اند. پنج عامل اول روی هم پنج چیزی را می‌سازند که همه امور مربوط به روان انسان‌اند، پس به یک معنا روان کل من است.

حال با توجه به این تقسیم وقتی می‌پرسند که آیا «روان» است که موجب ادبار یا اقبال انسان به یک نظام اخلاقی می‌شود پاسخ می‌دهیم که اگر منظور شما روان به این معنای عام که کل وجود انسان را دربر می‌گیرد باشد، بله همین طور است، اما اگر منظور از روان سنخ روانی (یعنی پنجمین عامل سازنده شخصیت انسان) باشد، نه این طور نیست که فقط سنخ روانی تأثیر داشته باشد و میان سنخهای روانی مختلف و نظامهای اخلاقی تناظر یک به یک وجود ندارد.

نکته آخر اینکه ممکن است در عین اینکه روان انسان از میان نظامهای اخلاقی موجود یکی را ترجیح می‌دهد، این ترجیح او به دلیل بی‌خبری‌اش از نظام یا نظامهای اخلاقی دیگر باشد و چون آنها را ندیده از میان اینها که می‌شناسد یکی را انتخاب کرده است و اگر از نظامهای دیگر باخبر شود ممکن است آنها انتخاب کند. پس اگر این طور باشد نباید انسان به ترجیح میان نظامهای اخلاقی‌ای که می‌شناسد اکتفا کند و باید سعی کند که به جاهای دیگر هم ناخنک بزند، والا ممکن است بی‌خبری باعث شود که بر کل عمرش حسرت بخورد؛ واقعاً خسارتهای روحی خسارتهای بسیار طاقت‌فرسایی هستند، لااقل به دست خود این خسارتهای را بر خود تحمیل نکنیم!

^۱ به تفاوت میان شخصیت و منش توجه دارم، اما این تفکیک برای بحث ما لازم نیست.

جلسه سی و پنجم (۹۰/۵/۱۱)

در این جلسه می‌پردازیم به تأثیرات روانشناختی اخلاقی زیستن برای کسی که اخلاقی زندگی می‌کند و نیز تأثیرات روانشناختی اخلاقی زیستن برای کسی که اخلاقی زندگی نمی‌کند. در واقع پیش‌فرض اینجا این است که اخلاقی زیستن برای کسی که اخلاقی زندگی می‌کند تأثیر روانی دارد و به عکس.

ابتدا روشن کنیم که مراد از تأثیر روانشناختی چیست و اساساً مرز میان امور روانشناختی و امور غیرروانشناختی کجاست؟ از قدیم بحثی میان فیلسوفان باستان بوده است که بنابر آن امور را به عینی و ذهنی تقسیم می‌کردند و عینی را به اموری اطلاق می‌کردند که در خارج وجود دارد و به اموری که در خارج وجود نداشت ذهنی می‌گفتند. این تقسیم‌بندی را فهم ما تأیید می‌کند؛ فهم ما تأیید می‌کند که چیزهایی هستند که وجودشان به وجود انشان وابسته نیست، مثل وجود این دیوار و چیزهایی هستند که اگر انسان نباشد آنها هم نیستند، مثل علم من، خستگی من. به تعبیر دیگر، امور را می‌توان به دو دسته بیرونی و درونی، یا به تعبیر شفاف‌تر، به امور مستقل از انسان و امور نامستقل از انسان تقسیم کرد. فیلسوفان این تقسیم‌بندی را پذیرفتند، اما در عمل دیدند که خیلی دقیق نیست و این موضوع همواره در مباحث مربوط به هستی‌شناسی در فلسفه محل بحث بوده است تا اینکه فیلسوفان متعلق به جریان پدیدارشناسی (کسانی مثل برنتانو و هوسرل) این بحث را روشن کردند، که اشاره‌ای به آن می‌کنم. این فیلسوفان گفتند که چیزهایی که حیث التفاتی دارند درونی انسان‌اند و چیزهایی که حیث التفاتی ندارند بیرونی‌اند. حیث التفاتی یعنی دربارگی، معطوف بودگی. امور درونی همواره نسبت به چیزی هستند، مثلاً همواره عشق به چیزی است، یا امید به چیزی است، اما امور بیرونی حیث التفاتی ندارند. اینکه می‌گوییم امور درونی حیث التفاتی دارند، یعنی به چیزی آویزان‌اند، که خود آن چیز هم ممکن است امری درونی یا بیرونی باشد. مثلاً وقتی می‌گوییم نفرت دارم از حسد خودم، در اینجا نفرت امری بیرونی و حسد امری درونی است. نکته دیگر اینکه بعضی وقتها در عمل برای شناخت بیرونی بودن یا درونی بودن نیاز به دقت است، مثلاً تشنگی به چیزی حیث التفاتی ندارد، اما اگر منظور از تشنگی میل به آب باشد حیث التفاتی دارد. به نظر من این تقسیم‌بندی دقیقی است.

انسان سه ساحت درونی (ساحت باورها و عقاید^۱، ساحت احساسات و عواطف و هیجانات، ساحت اراده و خواسته‌ها) دارد و دو ساحت بیرونی (ساحت گفتار و ساحت کردار) که روی هم شخصیت و منش او را می‌سازند. بنابراین، معلوم می‌شود که منظور از تأثیر روانشناختی چیست. در واقع، وقتی از تأثیر روانشناختی اخلاقی زیستن یا زیستن صحبت می‌کنیم درباره سه ساحت درونی انسان که حیث التفاتی دارند صحبت می‌کنیم.

اما اخلاقی زیستن یعنی چه؟ اخلاقی زیستن یک جنبه هنجاری دارد، یعنی با واسطه یا بی‌واسطه راهنمای عمل است. البته خود اخلاق امری هنجاری است، اما این برای تعریف اخلاق کافی نیست، چون چهار پدیده هنجاری دیگر غیر از اخلاق هم وجود دارند که عدم تفکیک میان آنها و اخلاق هم در مقام عمل و هم در مقام نظر اثرات منفی فراوان در طول تاریخ بشر داشته است و هیچ چیز را نمی‌شناسم که عدم تفکیک اینهمه اثر منفی گذاشته باشد. فرق مهم قواعد اخلاقی با قواعد هنجارگزار دیگر این است که آن قواعد دیگر در واقع می‌گویند که اگر انسان می‌خواهد به فلان چیز برسد باید این قواعد را رعایت کند، اما به نظر

^۱ ساحت باورها و عقاید اگر مثلاً به «امروز سه‌شنبه است» تعلق بگیرد امری درونی است، چون در ذهن منعقد می‌شود، اما مثلاً اگر به «سه‌شنبه بودن امروز» تعلق بگیرد امری بیرونی است.

بعضی قواعد اخلاقی مطلق‌اند و به هیچ شرطی مقید نیستند و به نظر بعضی دیگر انسان باید به جایی برسد که بگوید فلان کار را روی هم رفته باید کرد، بدون اینکه قصد رسیدن به چیزی را داشته باشد.

یکی از این پدیده‌های هنجاری حقوق، به معنی قانون، است. درباره تفکیک حقوق از اخلاق کتابها نوشته‌اند، که در اینجا به چند نکته مهم آن اشاره می‌کنم. (۱) حقوق همیشه باید تابع اخلاق باشد، اما عکس آن لازم نیست. به تعبیری اخلاق حاکمیت و ورود بر قوانین حقوقی (مثل قوانین مدنی، قضایی، جزایی، اقتصادی، بین‌المللی، تعلیم و تربیت) دارد، اما قوانین حقوقی الزاماً این حاکمیت و ورود را ندارند. (۲) خیلی وقتها چیزی قانونی نیست اما اخلاقی است، مثل نافرمانی مدنی که، به نظر کسانی مثل گاندی، مارتین لوتر کینگ و مالکوم ایکس، وظیفه اخلاقی شهروندان جامعه‌ای است که در آن قوانین عادلانه وضع نشده یا وضع شده اما مسئولان اجرا نمی‌کنند. (۳) موارد فراوانی وجود دارد که چیزی قانونی است ولی اخلاقی نیست. مثل برده‌داری در کشورهایی که در آنها برده‌داری قانونی بود. بنابراین قانون همواره باید خود را با اخلاق روزآمد کند، به خصوص اینکه همیشه ممکن است که نمایندگان اکثریت به چیزی رای دهند که مخالف منافع اقلیت است. (۴) امر و نهی حقوق فقط به رفتارهای بیرونی است اما امر و نهی اخلاق رفتارهای درونی را هم شامل می‌شود. مثلاً ممکن است کسی بدهی خود را سر موعد بدهد، که از نظر حقوقی بری‌الذمه است، اما مثلاً اگر این کار را به این نیت کرده باشد که نوبت بعد بیشتر بگیرد و پس ندهد به لحاظ اخلاقی عمل درستی مرتکب نشده است. (۵) بی‌اعتنایی به قوانین حقوقی حتماً جریمه خواهد داشت، که به دو دسته بزرگ جرایم فیزیکی و جرایم مالی تقسیم می‌شوند، اما بی‌اعتنایی به قوانین اخلاقی هیچ جریمه‌ای ندارد. از این رو تأکید می‌کنم که کسانی هستند که فکر می‌کنند اگر حقوق باشد نیازی به اخلاق نیست و این خطای بزرگی است، چراکه فونکسیون اخلاق با فونکسیون حقوق فرق دارد و بنابراین اخلاق هم انسان را بی‌نیاز از حقوق نمی‌کند.

پدیده سومی که جنبه هنجاری دارد آداب و رسوم و عرف و عادت است. آداب و رسوم و عرف و عادت سه تفاوت عمده با اخلاق دارد: (۱) مهمترین تفاوت این است که اگر همه تصمیم بگیرند که خلاف آداب و رسوم و عرف و عادت رفتار کنند هیچ مشکلی پیش نمی‌آید، اما اخلاق این طور نیست. (۲) در آداب و رسوم و عرف و عادت نوعی پویای هست که در اخلاق نیست و اخلاق نوعی ماندگاری دارد. به عبارت دیگر سرعت تغییر در آداب و رسوم و عرف و عادت بسیار بسیار سریع‌تر از اخلاق است، به طوری که حتی ممکن است یک انسان هم در طول عمرش شاهد این تغییر باشد، اما اخلاق یا (به نظر بعضی) دگرگون نشده است و یا (به نظر بعضی دیگر) دگرگونی‌اش بسیار کند صورت گرفته است. (۳) جامعه‌ها، تمدنها و فرهنگهای متفاوت با آداب و رسوم و عرف و عادت متفاوت از هم به اغراض مشترکی می‌رسند، اما امکان ندارد که با اخلاق متفاوت به نقطه واحدی برسند.

نکته‌ای درباره آداب و رسوم و عرف و عادت این است که وقتی در جامعه‌ای آداب معاشرتی «جا افتاد» رعایت آن به معنی احترام گذاشتن به دیگران و عدم رعایتش به معنی بی‌احترامی به دیگران است و چون احترام گذاشتن به دیگران یکی از وظایف اخلاقی است رعایت آداب و رسوم و عرف و عادت تثبیت شده، البته نه به این دلیل که آداب و رسوم و عرف و عادت است، وظیفه اخلاقی می‌شود. حالا اگر کسی تشخیص داد که این آداب و رسوم و عرف و عادت تثبیت شده به جهت دیگری از لحاظ اخلاقی بد است باید تلاش کند تا آن را از حالت تثبیت‌شدگی درآورد و بنابراین دیگر عدم رعایت آن باعث بی‌احترامی به دیگران نخواهد بود.

پدیده هنجاری چهارم مصلحت‌اندیشی است، یعنی تلاش برای اینکه عاقبت کار به سود من تمام شود، که لزوماً هم جنبه غیراخلاقی ندارد. مثل اینکه می‌گویند برای جذب مشتری لبخند بزن. با این حال مصلحت‌اندیشی هیچ ربطی به اخلاق ندارد و به

دنبال غایت دیگری است و فقط می‌خواهد سود را به سوی خود جلب کند، حال یا به زیان دیگری و یا به سود دیگری. مهمترین کس در میان فیلسوفان اخلاق که مصلحت‌اندیشی را از قلمرو اخلاق بیرون برد کانت بود که می‌گفت تا وقتی کسی مصلحت‌اندیش است وارد اخلاق نشده است.

پدیدهٔ هنجاری پنجمی که کسی بر آن تأکید نکرده اما من می‌خواهم تأکید کنم زیبا زیستن است، که ربطی هم به اخلاق دارد. زیبا زیستن چیز ظریف و شریفی است اما غیر از اخلاق به معنی خوب زیستن است. زیبا زیستن یعنی حرکات و سکناات و گفتار و کردار انسان طوری باشد که وقتی شما نگاه می‌کنی لذت هنری و زیباشناسانه از آن ببرید. کسان کمی به این پدیده توجه کرده‌اند و از وقتی هم محل توجه کسانی که در زیبایی‌شناسی و علوم اجتماعی کار می‌کنند واقع شده آن را در ذیل آداب و رسوم و عرف و عادت آورده‌اند که ربطی به آن ندارد، چون آداب و رسوم و عرف و عادت جامعه به جامعه تفاوت می‌کند، اما زیبا زیستن حس زیبایی‌شناسانهٔ انسان را ارضا می‌کند و به ژرفای زیبایی‌شناسانهٔ روان انسان مربوط است. زیبا زیستن موسیقی متن زندگی است؛ اصل زندگی اخلاقی زیستن است، اما زیبا زیستن، که البته عمل را به سمت و سوهای خاصی سوق می‌دهد، آن را همراهی می‌کند. در واقع خود عمل باید خوب باشد و کیفیت آن زیبا.

پدیدهٔ هنجاری ششم مناسک و شعائر دینی است. اخلاق مناسک و شعائر دینی هم نیست، یعنی مناسک و شعائر به حوزهٔ اخلاق مرتبط نیستند؛ بعضی از توصیه‌های دین مربوط به اخلاق است و بعضی دیگر مربوط به مناسک و شعائر (البته خود این هم بحث مهمی است و بعضی از فیلسوفان گفته‌اند که اخلاق نمی‌تواند دینی باشد و دین اخلاق ندارد و بعضی هم خلاف این را گفته‌اند). اینکه اخلاق پدیده‌ای غیر از مناسک و شعائر است را از جاهای عدیده‌ای می‌توان فهمید، از جمله اینکه اگر اخلاق ترک شود انسان با عقل و تجربهٔ خود می‌تواند بفهمد که چه نتایجی حاصل می‌شود، اما اگر مناسک و شعائر ترک شود عقل و تجربهٔ بشری نمی‌تواند بگوید چه پیش می‌آید. غیر از این پنج پدیدهٔ هنجاری دیگر نمی‌شناسم و اخلاق با همهٔ پنج پدیدهٔ هنجاری دیگر متفاوت است.

باید توجه داشت که وقتی می‌گوییم هنجاری هنجار اخلاقی نیست به این معنی نیست که انسانها اخلاقی به آن عمل نمی‌کنند؛ اخلاقی زیستن به معنی نقض قواعد غیر اخلاقی (یعنی مربوط به غیر حوزهٔ اخلاق) نیست. نکتهٔ دیگر اینکه وقتی می‌گوییم غیر از اخلاق منابع دیگری هست که آنها هم هنجار گزارند و می‌خواهند بر عمل انسان تأثیر گذارند به این معنی نیست که لزوماً باید از آنها تبعیت کرد و اتفاقاً گاه اخلاق اقتضا می‌کند که بعضی از هنجارهای مربوط به غیر حوزهٔ اخلاق را زیر پا بگذاریم و ممکن است یا به حکم اخلاق و یا به حکم عقل آنها را نپذیریم.

تا الآن بحث سلبی می‌کردیم و می‌گفتیم چه چیزهایی اخلاق نیستند، اما الآن می‌خواهیم بحث ایجابی کنیم و بگوییم اخلاق چی هست. در جلسات اولیه گفتیم که چطور می‌توان گزاره‌های اخلاقی را از غیرشان جدا کرد، گفتیم که گزاره‌های اخلاقی باید موضوعشان اموری و محمولشان اموری دیگر باشد؛ اینجا بحث دربارهٔ گزاره‌های اخلاقی، که محلش در ذهن است، نیست؛ بحث در این است که قاعده‌ای که برای عمل وضع می‌شود چه ویژگیهایی باید داشته باشد و چه سمت و سوهایی باید به انسان بدهد تا اخلاقی باشد. اول بین قاعده و فرمان باید فرق گذاشت، این تفکیک در فلسفه و به خصوص فلسفه‌هایی که با عمل سروکار دارند، مثل فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ حقوق، رعایت می‌شود. فرق است بین «یک لیوتن آب برای من بیاور» با «هر وقت تشنه شدم یک لیوان آب بیاور». فرمان اول را یک بار که انجام بدهیم کافی است و از آن نمی‌توان فرمان دیگری استخراج کرد، اما از فرمان دوم قاعده درمی‌آید که در آن الی ماشاءالله فرمان هست. فرمان (order) مختص یک مکان و وضع و حال واحد است، اما

قاعده (rule) مختص یک مکان و وضع و حال واحد نیست و هر وقت مضمونش تکرار شد از آن یک فرمان جدید استخراج می‌شود. از این تعریف دو نکته نتیجه می‌شود: یکی اینکه در اخلاق با فرمان سروکار نداریم و سروکار ما با قاعده است و این بدین معنی است که در اخلاق هیچ کس از موضع یک عالم اخلاق نمی‌تواند به انسان فرمان دهد؛ دوم و مهمتر اینکه ممکن است فرمانها ناشی از قاعده‌ها باشند یا نباشند، اما فرمانها فقط وقتی عقلانی‌اند که ناشی از قواعد باشند... بنابراین اطاعت از خیلی از فرمانها عقلانی نیست، چون معلوم نیست پشتوانه آنها چه قاعده‌ای است و از این رو نه تنها انسان وظیفه ندارد که آنها را رعایت کند، بلکه وظیفه دارد که آنها را ترک کند. در عین حال ممکن است کسی مدعی شود که می‌تواند همه فرمانها را به قاعده تبدیل کند، به این شکل که بگوید «هر وقت من گفتم کاری را بکن باید بکنی»، که به این می‌گویند استبداد اخلاقی.

بنابراین، وقتی می‌گوییم اخلاقی زیستن چه آثار و نتایجی دارد یعنی عمل به «قواعد» اخلاقی چه آثار و نتایجی دارد. حالا می‌پرسیم قاعده اخلاقی چیست؟ قواعد اخلاقی چه ویژگیهایی دارند که باعث می‌شوند آنها را قواعد اخلاقی بدانیم؟ در باب تعداد این ویژگیها بین فیلسوفان اختلاف هست، که به نظر من این اختلاف از آنجاست که فیلسوفان اخلاق گاهی قاعده اخلاقی بودن را با قاعده اخلاقی درست بودن خلط کرده‌اند، در حالی که به نظر من باید فرق گذاشت میان ویژگیهایی که قاعده‌ای را قاعده اخلاقی می‌کنند و بعد میان اینکه چه چیزی قاعده اخلاقی درست را از قاعده اخلاقی نادرست جدا می‌کند؛ و بدینسان تا حد فراوانی اختلاف میان فیلسوفان کم می‌شود. این ویژگیها به نظر من پنج ویژگی هستند که در مرحله بعد باید پنج ویژگی دیگر به آنها اضافه شود تا قاعده اخلاقی درست به دست بیاید.

ویژگیهای قواعد اخلاقی:

۱) قواعد هنجارگزار اخلاقی باید بر همه قواعد هنجارگزار دیگر حاکمیت و ورود داشته باشند، یعنی اگر قواعد اخلاقی با قواعد حقوقی یا قواعد مصلحت‌اندیشی یا قواعد زیبا زیستن یا قواعد مناسک و شعائر یا قواعد عرف و عادات و آداب و رسوم تناقض پیدا کردند باید حق را به اخلاق داد؛ هیچ ملاحظه غیر اخلاقی‌ای نمی‌تواند بر هنجارگزاری اخلاقی غلبه داشته باشد. به این می‌گویند اقتدار / اتوریته / هژمونی اخلاق.

۲) قاعده هنجاری وقتی اخلاقی است که علم به آن همان و ضرورت عمل به آن همان؛ مابقی هنجارهای اجتماعی این طور نیستند و بنابراین ممکن است در مواردی به آنها علم پیدا کرد و این علم ضرورت عمل به آنها را در پی نداشته باشد. به عبارت دیگر در مابقی هنجارهای اجتماعی علم به آنها شرط لازم عمل به آنهاست، اما شرط کافی نیست، ولی در اخلاق علم به آن شرط لازم و کافی عمل به آن است. در واقع هنجارگزاری اخلاق هنجارگزاری مؤکد است و نمی‌توان گفت علم دارم به اینکه راست‌گویی درست است، اما راست نمی‌گویم، این پارادوکسیکال است. اما در سایر هنجارهای اجتماعی در عین اینکه عمل نکردن به هنجار خطاست، اما انسان با عمل نکردن به هنجار دچار پارادوکس نمی‌شود. اصطلاحاً در روانشناسی و فلسفه اخلاق می‌گویند که وظیفه‌شناسی جزء لاینفک اخلاق است، اما جزء لاینفک هنجارهای دیگر نیست. گاهی از این تعبیر می‌کنند به اینکه در اخلاق نمی‌توان باوجدان نبود.

۳) در قاعده اخلاقی حتماً اوضاع مشابه حکم مشابه دارند و از این معمولاً به عمومیت‌پذیری یا تعمیم‌پذیری قاعده اخلاقی تعبیر می‌کنند. این نکته مخصوصاً از زمان کانت، که بیشترین تأکید را بر آن داشت، محل توجه بوده است. اوضاع و احوال وقتی «مشابه» اند که از لحاظ عوامل ذی‌ربط مشابه باشند، والا هیچ دو انسانی نیستند که وجه مشابهتی نداشته باشند. این بدین معناست که قواعد اخلاقی به حسب اوضاع و احوال استثناپذیر نیستند. قاعده زرین زیرمجموعه‌ای از این حکم است. اصل عدالت هم مصداق دیگری از این حکم است. در قاعده زرین همه تکیه بر خوشایند و بدایند است، اما در عدالت بحث حق در میان است. اگر این قاعده نقض شود سازگاری در مقام عمل از دست می‌رود و تعارض پیش می‌آید.

۴) قواعد اخلاقی بی‌طرف‌اند. در اینجا بی‌طرفی یعنی اینکه در هنجارهای اخلاقی به انسان فقط از آن رو که انسان است توجه می‌شود، فارغ از جنسیت، ثروت، تمدن و توحش، دین، سن، ملیت و غیره. یعنی نمی‌توان گفت که مثلاً فلان قاعده اخلاقی‌ای هست که مختص مردان است و قاعده دیگری مختص زنان هست. در همه هنجارهای اجتماعی غیر از اخلاق انسان را از آن رو که انسان است در نظر نمی‌گیرند، بلکه از آن رو که عنوان دیگری بر او می‌آید در نظر می‌گیرند، مثلاً در مناسک و شعائر انسان را از آن رو که «مکلف» است در نظر می‌گیرند و میان انسان مکلف و غیرمکلف فرق می‌گذارند یا در حقوق میان انسان مجرم و غیرمجرم فرق می‌گذارند. ممکن است پرسید که پس اخلاق حرفه‌ای یا صنفی، مثل اخلاق پزشکی یا اخلاق مدیریت و غیره چطور؟ جواب این است که همه اخلاق حرفه‌ای و صنفی کاربردهای اخلاق در یک حرفه یا صنف خاص هستند و از این نظر معتقدیم که ما اخلاق حرفه‌ای یا صنفی جداگانه نداریم. مثلاً در اخلاق می‌گویند که برای کار نکرده نباید مزد گرفت، حالا وقتی این قاعده وارد اخلاق پزشکی می‌شود به این شکل تبدیل می‌شود که پزشکی متخصص نیست نباید دستمزد پزشک متخصص را بگیرد. یا وقتی که می‌گویند و کلا و قضات باید سرنگه‌دار باشند این چیزی نیست جز کاربرد این قاعده اخلاقی که نباید خیانت در امانت کرد.

۵) قواعد اخلاقی از عقلانیت برخوردارند. در جای دیگری گفته‌ام که عقلانیت نه معنا دارد و خود عقل چهار معنا. در اینجا عقلانیت یعنی قابل فهم بودن، به عبارت دیگر یعنی فایده‌ناشی از رعایت قواعد اخلاقی و خسارت ناشی از عدم رعایت آنها برای عقل بشری قابل درک است؛ عقل بشری می‌تواند درک کند که اگر در مقام عمل به جای رد امانت خیانت در امانت رایج بشود چه خواهد شد. هم فواید ناشی از رعایت رد امانت و هم خسارتهای ناشی از خیانت در امانت برای عقل بشر قابل درک است، اما در مورد مابقی هنجارهای اجتماعی این طور نیست.

تا اینجا ویژگیهای قواعد اخلاقی را نام بردیم، از این به بعد می‌خواهیم ویژگیهای قواعد اخلاقی درست را شمارش کنیم، که من به پنج ضابطه معتقدم که در واقع همان نه ویژگی‌ای است که گنسلر نام می‌برد که به نظر من به پنج ویژگی قابل تحویل‌اند. گنسلر فیلسوف اخلاق و منطقیدان زمان ماست که پروژه‌ای را در اخلاق شروع کرد به نام «اخلاق صوری»، که خودش معتقد است رگه‌هایی از آن در اخلاق کانت و اخلاق هر هست، با این حال پایه‌گذار آن خود گنسلر است. او می‌گوید همان طور که منطق صوری داریم که تمام سخنش این است که صورت سخن هر کس باید اشکال خاصی داشته باشد تا سخنش صرف نظر از هر محتوایی که دارد (مربوط به علوم تجربی طبیعی یا انسانی باشد یا به فلسفه، هنر، دین و مذهب، ادبیات، تاریخ و غیره) غلط نباشد (محتوا را باید صاحب نظران هر علم بررسی کنند)، اخلاق صوری هم داریم که فارغ از اختلافی که میان مکتبها، نظامها و نظریه‌های اخلاقی هست قواعدی وجود دارند که همه باید رعایت کنند والا هر چه در این باب بگویند نادرست خواهد بود. این قواعد در واقع شرط لازم درست بودن‌اند و شرط کافی در نزاعهای محتوایی معلوم می‌شود. این ویژگیها طبق فروکاست من عبارتند از:

۱) عملی باشند، یعنی تکلیف مالایطاق نباشند. والا با اینکه قاعده اخلاقی است و اتفاقاً از بس عمل به آنها دشوار است ممکن است آن را مقدس هم بدانیم، اما قاعده درستی نیست. نظامهای اخلاقی‌ای هستند که در دورانهایی پدید آمدند که روانشناسی رشد نکرده بود و نمی‌دانستیم که پتانسیلهای روانی انسان تا چه اندازه است، مثل نظام اخلاقی رواقیون که سخنان خیلی دل‌انگیزی دارند، اما با این حال عملی نیستند. رواقیون احساسات و عواطف و هیجانات را به دو دسته منفی و مثبت تقسیم می‌کردند و اکثر آنها را هم منفی می‌دانستند، بعد می‌گفتند اولین وظیفه انسان این است که ظهورات احساسات و عواطف و هیجانات خود را در درون خود خاموش کند و اجازه ندهد پدید بیایند و اگر نتوانست و به این مرحله نرسید لااقل آنها را در بیرون جلوه ندهد. ممکن است بگویید کسانی در عالم بوده‌اند که این طور عمل کرده‌اند، اما مگر چند نفر در عالم این طور بوده‌اند؟ عملی نبودن قواعد اخلاقی عمدتاً ناشی از روانشناس نبودن عالمان اخلاق است و به خصوص توجه به سنخ روانی مخاطبان خیلی اهمیت دارد. از این رو، قواعد اخلاقی باید ذومراتب باشند، یعنی برای هر درجه از توانایی یک اندازه الزام‌آوری داشته باشند.

۲) هیچ قاعده اخلاقی‌ای نباید با قاعده زرین منافات داشته باشد. به همین جهت است که کسانی گفته‌اند می‌توان اخلاق را در قاعده زرین خلاصه کرد - که من از آن دفاع نمی‌کنم، بلکه قاعده زرین را شرط لازم و نه کافی می‌دانم. قاعده زرین هم وجه سلبی دارد و هم وجه ایجابی، که تکیه من بر وجه سلبی آن است^۱ (با دیگران چنان مکن که دوست نداری با تو کنند) و معتقدم بر وجه ایجابی آن خدشه‌هایی وارد است.

۱. وجه ایجابی قاعده زرین درباره بعضی از روان‌نژندها درست در نمی‌آید، مثل کسی که مازوخیست است، اما وجه سلبی‌اش درباره روان‌نژندها هم درست در نمی‌آید؛ البته تأکیدی به این ندارم، اما به نظرم این طور می‌آید.

۳) اصل وسیله-هدف باید رعایت شود. یعنی اگر قاعده اخلاقی‌ای انسان را به هدفی سوق داد و سپس مجموعه ادراکات بشری (علم، فهم، تجارب زندگی و قدرت تفکر) حکم کردند که برای رسیدن به آن هدف ناگزیر باید وسیله‌ای را به کار گرفت که نظام اخلاقی استفاده از آن را جایز نمی‌داند، نباید از آن وسیله استفاده کرد. در نظامهای اخلاقی این مسأله بسیار فراوان پیش می‌آید.

۴) قواعد اخلاقی نه باید با هم تضاد کلی داشته باشند، نه تضاد جزئی و نه تعارض.^۱ به عبارت دیگر، نمی‌توان قواعد ناسازگار باهم داشت، یعنی قواعدی که عمل به همه آنها ممکن نیست و ناچار باید یکی را فدای دیگری کرد. اما اگر در زندگی شرایطی پیش آمد که در عمل انسان زیر پوشش چند قاعده قرار گرفت که عمل به یکی مستلزم ترک دیگری بود، در این صورت قاعده اخلاقی باید شرط پنجم را داشته باشد:

۵) راهی برای رفع تعارض داشته باشد. مثال سقراط این است که ظالمی شمشیری را به امانت نزد شما گذاشته است و حالا می‌خواهد آن را از شما بگیرد و بی‌گناهی را بکشد. در اینجا قاعده رد امانت با قاعده عدم یاری ظالم تعارض پیدا کرده است. اگر قاعده اخلاقی در این موارد راهی برای رفع تعارض نداشته باشد قابل دفاع نخواهد بود.

۱. تضاد مربوط به عالم نظر است و تعارض مربوط به عالم عمل، از این رو تعارض یا تناقض کلی و جزئی ندارد.

حال که معلوم شد منظور از آثار و نتایج روانشناختی چیست و نیز معلوم شد که شرایط قواعد اخلاقی کدام است، می‌پردازیم به آثار و نتایج روانشناختی اخلاقی زیستن یا به تعبیری عمل کردن به قواعدی که پنج شرط قاعده اخلاقی بودن و پنج شرط قاعده اخلاقی درست بودن را داشته باشند.

پیش‌فرض ما در اینجا این است که اساساً طرز عمل (چه عملی و چگونه عملی) بر شخصیت و منش انسان تأثیر دارد. این پیش‌فرض به بحث جبر و اختیار مربوط است که فعلاً به آن نمی‌پردازیم. نکته دیگر این است که خود عمل یک و بلکه دو تا از پنج چیزی است که شخصیت و منش انسان را می‌سازند که عبارتند از سه عامل درونی عقاید و باورها، احساسات و عواطف و هیجانات، خواسته‌ها و دو عامل بیرونی گفتار و کردار. کردار که مسلماً عمل است، اما گفتار هم نوعی عمل به حساب می‌آید. بنابراین مسلماً عمل بر شخصیت و منش انسان تأثیر دارد، چون در فلسفه گفته شده است که «الکل ینتفی بآنتفاء احد اجزائه»، یعنی وقتی یکی از اجزای یک کل عوض می‌شود دیگر آن کل سابق نیست و کل دیگری شده است. اینکه خیلی واضح است، اما منظور ما از این بحث جهت دیگر آن است و آن اینکه عمل (کردار و گفتار) به عنوان اجزای بیرونی شخصیت و منش آدمی بر عوامل درونی تأثیر دارد (البته شکی نیست که عوامل درونی شخصیت و منش آدمی بر عوامل بیرونی او هم تأثیر دارند، ولی این محل بحث ما نیست). اینکه آیا واقعاً عوامل بیرونی هم بر عوامل درونی تأثیر دارند یا نه هم به بحث جبر و اختیار مربوط می‌شود که بعداً به آن خواهیم پرداخت، ولی فعلاً آن را اصل مسلم می‌گیریم. حال یکی از این عملها عمل اخلاقی است که می‌خواهیم بدانیم چه تأثیری بر آن سه عامل درونی شخصیت و منش آدمی دارد.

آثار و نتایج روانشناختی اخلاقی زیستن به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شوند: الف) آثار و نتایج روانشناختی‌ای که در اثر اخلاقی زیستن حاصل می‌شوند؛ ب) آثار و نتایج روانشناختی‌ای که در اثر اخلاقی زیستن و اعتقاد به اینکه باید اخلاقی زیست حاصل می‌شوند. مثلاً وقتی می‌گوییم: «راست گفتن آرامش می‌آورد» آیا خاصیت راست گفتن به خودی خود است که آرامش می‌آورد یا خاصیت اینکه می‌دانستیم باید راست گفت و راست گفتیم؟ مثالی از غیر حوزه اخلاق بزنم. تصور کنید که به نزد پزشکی رفته‌اید و پزشک برای بیماری شما دارو می‌دهد و شما از آن استفاده می‌کنید و بهبود می‌یابید. سؤال این است که این بهبودی برای این حاصل شد که شما اعتقاد داشتید که اگر این دارو را استفاده کنید بهبود می‌یابید یا اینکه شما چه اعتقاد به اثر این دارو می‌داشتید و چه نمی‌داشتید به هر حال این دارو اثر خود را می‌کرد؟ ظاهراً دومی درست است، چون اگر این دارو را به‌زور هم به شما می‌دادند به هر حال اثر خود را داشت، برای اینکه بهبود بخشیدن خاصیت خود دارو است نه اعتقاد شما به ثمر بودن دارو. حالا اگر کسی اصلاً از پدیده‌ای به نام اخلاق بی‌خبر بود یا باخبر بود و معتقد بود که نباید به آن عمل کرد و با این همه راست گفت، آیا این راستگویی برای او آرامش می‌آورد و یا فقط برای کسانی آرامش‌بخش است که معتقدن باید راست گفت و راست می‌گویند؟ همین مطلب درباره مناسک و شعائر هم هست، مثلاً کسی می‌گوید من نماز می‌خوانم برای اینکه اگر نخوانم در درونم احساس تاریکی می‌کنم؛ آیا این اثر خود نماز است یا اثر نماز خواندن به همراه این اعتقاد که اگر نماز نخوانم احساس تاریکی می‌کنم؟ ظاهراً در اینجا دومی درست است به این دلیل که مسلمانها هیچ کدام عشای ربانی بجا

^۱ برای این می‌گوییم «ظاهراً» که توجه دارم که در پزشکی چیزی به نام دارونماها وجود دارد که پزشک چیزی را به بیمار می‌دهد که در واقع دارو نیست، اما به بیمار تلقین می‌کند که آن چیز تسکین‌بخش است و بیمار هم استفاده می‌کند و احتمالاً بی‌تأثیر هم نیست.

نمی‌آورند و احساس تاریکی هم نمی‌کنند ولی فرد مسیحی تصور می‌کند اگر عشای ربانی را بجا نیاورد احساس تاریکی می‌کند و همین طور فرد مسیحی این احساس را درباره‌ی نماز نخواندن ندارد.

پاسخ این سؤال به این مطلب بازمی‌گردد که آیا ما دیدگاه واقع‌گرایانه نسبت به احکام اخلاقی داریم، که معتقد باشیم احکام اخلاقی در واقعیتها ریشه دارند، یا دیدگاه قرارداد‌گرایانه، که معتقد باشیم احکام اخلاقی در قراردادها ریشه دارند. آرامش‌زایی و آرامش‌زدایی امور قراردادی خاصیت خود این امور نیست، بلکه خاصیت عقیده‌ای است که انسان به آنها دارد. بنابراین، اگر اخلاق امری قراردادی باشد، چنانکه رای برخی از فیلسوفان است، دیگر راست گفتن به خودی خود آرامش‌زا نیست، بلکه راست گفتن در عین عقیده به اینکه باید راست گفت آرامش‌زاست. اما اگر قرارداد‌گرا نباشیم و معتقد باشیم که احکام اخلاقی در واقعیتهای انسانی ریشه دارند در واقع اعتقاد داریم که راست گفتن به خودی خود آرامش‌زاست. به عبارت دیگر این طور نیست که اگر از امروز قرارداد شد که همه دروغ بگویند و همه هم دروغ گفتند هیچ مشکلی پیش نیاید و اگر این طور باشد، که به نظر می‌آید این طور است و شهود ما هم همین را می‌پذیرد، معلوم می‌شود که احکام اخلاقی قراردادی نیستند. من خودم رئالیستم و معتقدم که اخلاق در واقعیتهای انسانی ریشه دارد و قراردادی نیست.

حال می‌پردازیم به آثار و نتایج روانشناختی اخلاقی زیستن (که نقایض آن می‌شود آثار و نتایج روانشناختی اخلاقی نزیستن):
 (۱) شخصی که اخلاقی زندگی می‌کند نوعی شخصیت و منش واحد و یکپارچه پیدا می‌کند. تا انسان اخلاقی زندگی نکند شخصیت و منش او مانند ارکستری می‌ماند که اعضای آن با اینکه در کار خود ماهرند اما از نواختن دیگران بی‌خبرند. شخصیت و منش سالم نیاز به عامل وحدت‌بخش دارد و اخلاق این عامل را دارد، چون در بحث از اصول عام گفتیم که اخلاق نوعی سلطه یا حاکمیت و هژمونی بر همه‌ی قواعد دیگر هنجار‌گزار اجتماعی دارد و همین عامل به شخصیت و منش انسان وحدت می‌بخشد، زیرا در هر عملی ابتدا باید دید اخلاق چه حکمی می‌کند و بقیه‌ی قواعد هنجار‌گزار را تابع آن کرد. همچنین گفتیم قواعد اخلاقی قواعدی‌اند که علم به آنها همان و عمل به آنها همان، که این خصوصیت نیز باعث یکپارچگی شخصیت و منش آدمی می‌شود. از همینجا می‌توان نقب زد به اینکه چرا ما یکپارچگی شخصیت و منش نداریم؛ یک دلیلش این است که در زندگی خود یک اصل یا یک سلسله اصول حاکم بر سایر اصول نداریم و دلیل دیگر این است که به علم خود عمل نمی‌کنیم. همه‌ی کسانی که در نظریه‌های سلامت کار می‌کنند در این متفق‌اند که یکپارچگی شخصیت و منش از نشانه‌های سلامت روان است. حد افراطی یکپارچگی شخصیت و منش نداشتن اسکیزوفرنی است، که فرد خود را بیش از یک موجود می‌انگارد، اما حالت‌های بسیار پایین‌تر آن ممکن است در همه‌ی انسانها وجود داشته باشد.

(۲) اخلاق باعث می‌شود حیرت انسان در مقام نظر و بلا تکلیفی او در مقام عمل از بین برود یا به حداقل برسد. بعضی از روانشناسان معتقدند که اگر انسان صد در صد اخلاقی زندگی کند حیرت و بلا تکلیفی‌اش به صفر می‌رسد، اما من معتقدم که به صفر نمی‌رسد اما به حداقل می‌رسد. کسی که دچار حیرت است هر طرف را که انتخاب کند باز هم پشیمان می‌شود، چون اصل حاکم وحدت‌بخش ندارد. از این رو عرفا و شخصیت‌های اخلاقی بزرگ معمولاً دچار حیرت و بلا تکلیفی نمی‌شوند^۱، اما البته عکس آن صحیح نیست، یعنی این طور نیست که هر کس دچار حیرت و بلا تکلیفی نمی‌شود انسان بزرگی است، چون جهل مطلق هم، مثل روشنایی مطلق، قاطعیت‌آور است.

^۱ البته تبیین دیگری هم برای این امر وجود دارد که جای دیگری درباره‌ی آنها صحبت کرده‌ام، ولی به نظر من، همان طور که بسیاری از روانشناسان اخلاق گفته‌اند، بهترین تبیین آن همین است.

۳) اخلاقی زیستن باعث می‌شود که انسان آهسته‌آهسته به لحاظ روانی - طبق مکانیزمی که در بحث جبر و اختیار خواهیم گفت - از خودشیفتگی‌های یابد. چون اصل سومی که در بحث از ویژگی‌های قواعد اخلاقی گفتیم این بود که قواعد اخلاقی تعمیم‌پذیرند، یعنی برای اشخاص مشابه در اوضاع و احوال مشابه حکم مشابه هست و این بدین معناست که انسان دیگر میان خود و دیگری فرقی نمی‌گذارد. چون وقتی انسان برای کسی در اوضاع و احوالی حکمی می‌دهد، طبق اصل تعمیم‌پذیری برای همه کسان دیگر هم در اوضاع و احوال مشابه همان حکم را می‌دهد و از جمله این کسان یکی هم خود اوست؛ بدین صورت کم‌کم از اینکه خود را تافته جدابافته بداند دور می‌شود و چیزی در او پدید می‌آید که از آن به حس نسبت‌سنجی درست تعبیر می‌کنند، که بعداً توضیح خواهیم داد. شاید همه ما این طور باشیم که بر امتیازهای بزرگی که دیگران دارند چشم می‌بندیم و از سوی دیگر می‌خواهیم همه با امتیاز کوچکی که ما داریم چشم باز کنند یا اینکه حکمی که درباره عملی به دیگران می‌دهیم درباره همان عمل در خودمان آن را تخفیف می‌دهیم. مخصوصاً «حجاب معاصرت» این امر را تشدید می‌کند، یعنی درباره شخصیت‌های تاریخی به راحتی انسان اعتراف به بزرگی آنها می‌کند، اما اگر همان شخصیت در زمان خودش باشد باور کنید اگر خیلی مجبور شود سخنی بگوید می‌گوید که انسان بدی نیست!^۱ به عبارت دیگر با اخلاقی زیستن این حالت که انسان خودش را قطب عالم امکان می‌داند - و همه ما به درجاتی خود را قطب عالم امکان می‌دانیم - کمتر و کمتر می‌شود.

خودشیفتگی در اثر بی‌توجهی به این امر پدید می‌آید و خودش فرزندان دارد که به نظر بنده، همان طور که روانشناسانی مثل کلایبرگ گفته‌اند، چهار تای آنها اهمیت بیشتری دارند: پیش‌داوری، تعصب، جزم و جمود و بی‌مدارایی. این حالت‌ها در انسان خودشیفته هست، چون در تعریف همه آنها خودشیفتگی نهفته است. پیش‌داوری با تعصب فرق دارد^۲، پیش‌داوری یعنی انسان بیش از اینکه با کسی کع غیر او یا عضو گروهی غیر گروه اوست مواجه شود و او را در مواجهه بیازماید درباره اش حکم ارزشی بدهد، به تعبیری یعنی داوری پیش از مواجهه. این پیش‌داوری چه مثبت باشد و چه منفی نادرست است، هر چند عموماً منفی است. این پیش‌داوری از آنجا صورت می‌گیرد که دیگری من یا عضو گروه من نیست و این یعنی خودشیفتگی. تعصب یعنی انسان به انسان دیگری وفادار می‌شود، یا به تعبیر صوفیه دست بیعت با کسی می‌دهد و عهد وفاداری می‌بندد و بعدها که این انسان دیگر فرد نادرستی از کار درآمد او همچنان به عهد خود خواهد ماند. ابتدا به نظر می‌آید که وفاداری خوب و از فضایل است، اما بعد متوجه می‌شویم که در واقع او می‌گوید که ممکن نیست انتخاب من نادرست باشد. جزم و جمود هرگز به این معنی نیست که کسی صاحب عقیده‌ای نباشد، هر کس عقیده خودش را دارد، اما سخن در اینجاست که گاه انسان الحاقیه‌ای به عقیده خودش می‌افزاید و آن این است که می‌گوید الف ب است و محال است که الف ب نباشد. وقتی می‌پرسید چرا عقیده تو این طور است که محال است خلافش نباشد و درباره عقیده دیگران این سخن را نمی‌گویی؟ جواب می‌دهد چون عقیده من است و به عبارت دیگر می‌گوید محال است که عقیده من درست نباشد. بی‌مدارایی^۳ یعنی اینکه انسان طرز اندیشه‌ها و طرز زیست‌های دیگر را در کنار طرز اندیشه یا طرز زیست خود تحمل نکند. به عبارت دیگر یعنی انسان قبول نکند که طرز اندیشه و طرز زیست او یکی از طرز اندیشه‌ها و طرز زیست‌های جهان است و بگوید چون طرز اندیشه و طرز زیست دیگری طرز اندیشه و طرز زیست من نیست

^۱ در جای دیگری گفته‌ام که فرق گذاری انسان با دیگری در هفت ناحیه است با درجات مختلف و تکرارهای مختلف در هر کس.

^۲ عنوان رمان معروف ادبیات قرن نوزدهم اروپا را در ایران به «غرور و تعصب» ترجمه کرده‌اند، در حالی که باید به «غرور و پیش‌داوری» ترجمه می‌کردند.

^۳ بی‌مدارایی می‌گویم و نه تساهل و تسامح، چون اگر تساهل و تسامح را به کار بریم ممکن است کسی تصور کند که فرد چون نسبت به اخلاق تساهل و تسامح دارد مدارا می‌کند، اما می‌خواهم بگویم که اتفاقاً ممکن است کسی نسبت به اخلاق کاملاً بدون تسامح و تساهل باشد، اما با کسانی که مخالف او هستند مدارا داشته باشد.

آن را تحمل نمی‌کنم. جالب است که گاه طرز زیست دیگری هم مثل طرز زیست اوست اما طرز اندیشه‌اش فرق می‌کند و این را هم تحمل نمی‌کند؛ انگیزاسیون تفتیش باور بود نه تفتیش طرز زیست، چیزی که احتمال تکرارش در همه جای جهان هست.^۱ حال ببینید که از این چهار فرزند منحوس خودشیفتگی چه مشکلاتی چه برای خود فرد خودشیفته و چه برای کسانی که در معرض این خودشیفتگی بوده‌اند حاصل شده است. اما اگر انسان به اصل تعمیم‌پذیری توجه کند این مادر و در نتیجه این فرزندان از بین خواهند رفت. فکر نکنم هیچ روانشناسی به اندازه ایش فروم در این باره کار کرده باشد که اخلاقی زیستن چقدر در رهایی از خودشیفتگی و در نتیجه در رهایی از پیش‌داوری و تعصب و جزم و جمود و بی‌مدارایی و زندگی با آرامش تأثیر دارد. این رهایی از خودشیفتگی نتیجه رعایت قاعده زرین هم هست، چون این قاعده می‌گوید کاری را که نمی‌پسندی با تو کنند با دیگران نکن، به عبارت دیگر یعنی تو با دیگران فرقی نداری.

۴) تا اینجا با توجه به سه اصل اول قواعد اخلاقی صحبت کردم، اصل چهارم بی‌طرفی اصول اخلاقی است، یعنی با انسان از آن رو که انسان است باید رفتار اخلاقی داشت، یعنی با همه انسانها باید اخلاقی رفتار کرد. در میان فیلسوفان هیچ کس به اندازه کانت در این باره صحبت نکرده است. این سخن بدین بدنی معناست که اولاً انسان از آن رو که انسان است حق دارد که از اخلاقی زیستن دیگران بهره‌مند باشد و ثانیاً انسان وظیفه دارد که با هر انسان از آن رو که انسان است اخلاقی زندگی کند. اثر روانی حاصل از رعایت این اصل این است که اولاً انسان بین انسانهای دیگر واقعیت‌های متفاوت می‌بیند اما ارزشهای متفاوت نمی‌بیند و ثانیاً در میان انسانها امتیاز می‌بیند اما تمایز نمی‌بیند. و این آثار روانی بسیار مهمی دارد.

^۱ سه هزار مسیحی بر سر این بحث کشته شدند که آیا بر سر سوراخ یک سوزن یک فرشته جای می‌گیرد یا چند فرشته و یا هیچ فرشته و حتی پاسکال، آن متفکر و اخلاقی بزرگ، هم در این باره موضع گرفت. اینجا همه طرز زیست یکسان داشتند و مسیحی بودند، اما اختلاف باور داشتند.

ممکن است برای هاضمه خیلیها دشوار باشد که در میان انسانها امتیاز بینند اما تمایز نبینند و مثلاً میان پل پوت، صدام حسین، هیتلر و استالین با کسانی مثل گاندی، مادر ترزا، ادوارد شوارتزر، مالکوم ایکس، آبراهام لینکن و واسلاو هاول تمایز نگذارد. در بحث جبر و اختیار خواهیم گفت که چطور می‌شود که انسان این افراد را متفاوت ببیند و در عین حال امتیازی به لحاظ برخورداری از رفتار اخلاقی از جانب خود نگذارد. دقت کنید که تمام بحث در رفتار اخلاقی است و مطلقاً با دیگر قواعد هنجارگذار اجتماعی (قواعد مربوط به حقوق و قانون، عرف و عادات و آداب و رسوم، مصلحت‌اندیشی، زیبایی‌شناسی) سروکار نداریم و مثلاً می‌گوییم همان قدر که مادر ترزا مستحق برخورداری از رفتار اخلاقی من است صدام حسین هم هست. گاندی می‌گفت اگر ماری مرا بیازارد البته به هر وسیله‌ای که شده آن را دفع می‌کنم حتی اگر لازم باشد با کشتنش، اما البته این باعث نمی‌شود که هیچ خشم و کینه‌ای از آن داشته باشم، چون می‌دانم که به مقتضای طبیعتش عمل می‌کند. به همین طور انسان نباید خود را در معرض ظلم ظالم قرار دهد، اما اگر کسی او را تحقیر کرد و به او ستم کرد نباید به دل بگیرد، چون در بسیاری جاها آن فرد معذور است و کارش قابل تبیین است و بنابراین از این نظر با او همان رفتار اخلاقی را باید بکند که با کسی که تحقیری نکرده می‌کند.

این حالت با یک سلسله توجهات در انسان پدید می‌آید، مثلاً انسان باید همدلی و همدردی نسبت به دیگران را در خود افزایش دهد، که این کار را از راه تخیل می‌تواند انجام دهد؛ دیگر اینکه هرچه بیشتر به این امر توجه کند که انسانها نه از نقطه صفر واحد بلکه از جاهای متعدد شروع کرده‌اند و به وضع کنونی خود رسیده‌اند؛ سوم اینکه توجه داشته باشد که در بسیاری از جاها اختیار انسانها خیلی کمتر از آن است که ما تصور می‌کنیم. درباره این سه نکته در بحث جبر و اختیار بیشتر توضیح خواهیم داد. توجه به این سه نکته در انسان یک ورزه درونی‌ای پدید می‌آورد که به جایی می‌رسد که مثل گاندی بگوید از کار بد بیزارم، اما از کننده آن نه. فهم این خیلی مهم است که شخص راستگو آنقدر از شخص دروغگو دور نیست که راستگویی از دروغگویی. این فهم از راه عمل به دست می‌آید و هرچه انسان عملاً این ورزه را بیشتر انجام دهد از آن به احساسات و عواطف و هیجانات و خواسته‌ها و اراده‌ها بیشتر نشئت می‌کند.

۵) اگر به یاد داشته باشید، اولین نکته درباره درستی احکام اخلاقی واقع‌بینانه بودن آنها بود؛ بی‌شک توجه به این نکته باعث رشد نوعی واقع‌بینی در انسان نسبت به واقعیات عالم انسانی می‌شود. عالم انسانی را از راه فهم عرفی و حدس و گمان و ایدئولوژی نمی‌توان شناخت، بلکه تنها از راه روی کردن به علوم انسانی می‌توان شناخت (اساساً هر چیز را تنها از راه روی کردن به علوم مربوط می‌توان شناخت). هرچه در انسان و سواس اخلاقی بودن افزایش یابد این واقع‌بینی هم افزایش می‌یابد. اما وقتی از واقع‌بینی صحبت می‌کنیم بیشتر خیال‌پرداز و آرمان‌طلب نبودن به ذهن می‌آید و انگار پس‌پشت ذهن کسی که به واقع‌بینی دعوت می‌کند این است که انسانها کوچک‌تر از آن‌اند که تصور می‌کنی و آنقدرها که می‌اندیشی عظیم و عاقل و توانا نیستند. ولی من می‌خواهم بگویم که این طور نیست و اگر انسان به توصیه کسی که به واقع‌بینی دعوت می‌کند عمل کند گاه خواهد دید که انسانها حقیرتر از آن هستند که می‌اندیشید و گاه خواهد دید که اتفاقاً انسانها عظیم‌تر، عاقل‌تر و تواناتر از آن‌اند که تصور می‌کرد. منظورم این است که واقع‌بینی دعوت به دیدن واقعیتهای انسانی است و نه فقط دعوت به دیدن واقعیتهای حقارت‌آمیز انسانی. وقتی سخن آن عارف مسلمان را می‌شنویم که می‌گفت از پای دیوار چین (یا ترکستان) تا پشت دیوار اندلس در پای هر کس که خاری برود من از آن رنج می‌برم، این هم انسان است و وقتی واقع‌بینانه به آن نظر کنیم به عظمت انسان پی می‌بریم؛

یا وقتی این جمله علی بن ابیطالب را می‌شنویم (در همه این موارد فرض را بر صداقت اخلاقی گوینده می‌گیرم) که اگر تمام ثروتی را که آسمان بر آن سایه انداخته و زمین دربر گرفته است را به من دهند و بگویند که یک دانه گندم را به‌زور از دهان موری بگیرم این کار را نخواهم کرد، این هم انسان است و انسان تا اینجا می‌تواند عظمت پیدا کند و می‌بینیم که به اندازه کافی درباره عظمت انسان واقع‌بین نبوده‌ایم. این مثالها را از این جهت نقل می‌کنم که وقتی پدر و مادرها به فرزندانشان می‌گویند واقع‌بین باشد معمولاً آنها را نسبت به انسان بدبین می‌کنند و مثلاً اگر کسی در خیابان سلام کرد می‌گویند بین چه طمع‌ی داشته که سلام کرده است، چون هر وقت که گفته‌اند واقع‌بین باش منظورشان این بوده که این قدر مثبت‌اندیش نباش. اما اگر با التزام دقیق به متدولوژی علوم انسانی رو کنیم تصورمان از انسان عوض می‌شود، البته نه لزوماً از جهت منفی، ولی به هر حال چه دیدمان منفی تر شود و چه مثبت تر چیز مغتنمی است، چون واقعیت از آن رو که واقعیت است مغتنم است، نه از آن رو که منفی یا مثبت است.

۶) در باب درست بودن نظامهای اخلاقی نکته پنجم و آخری که گفتیم این بود که درستی این نظامها به این است که یا انسان را با تعارض مواجه نکنند و یا اگر با تعارض مواجه می‌کنند راه رفع تعارض را نشان دهند. اثر و نتیجه روانشناختی این همان است که در جلسه سابق به مناسبت اصول دیگری گفتم و آن اینکه انسان را از حیرت در مقام نظر و بلا تکلیفی در مقام عمل نجات می‌دهد و باعث سلامت روانی انسان می‌شود، که دیگر به آن نمی‌پردازم.

۷) اما آنچه مانده است یکی اصل پنجم در باب اخلاقی بودن قواعد هنجارگزار است، که عقلانیت بود و یکی هم شرط سوم و چهارم درست بودن قواعد اخلاقی بود که به ترتیب عبارتند از در نظر گرفتن ارتباط وسیله-هدف و سازگاری. حالا می‌گوییم که آن عقلانیت به اضافه شرط ارتباط وسیله-هدف به اضافه شرط سازگاری در مجموع چیزی را در انسان می‌پروراند که ارسطو از آن به فضایل ذهنی یا فکری تعبیر می‌کرد که من از همه آنها باهم صحبت می‌کنم.

ارسطو، که مفصل‌ترین بحث را درباره فضیلت در عالم فلسفه اخلاق کرده است، فضایل را به دو دسته بزرگ تقسیم می‌کرد: فضایل عملی و فضایل نظری. فضایل عملی فضایی اند که وقتی به کار می‌آیند که بخواهیم دگرگونی‌ای در جهان هستی (یعنی همه جهان حتی درون خود انسان) پدید آوریم، والا دگرگونی‌ای که پدید می‌آید در جهت مطلوب نخواهد بود. ارسطو از این فضایل گاه به فضایل اخلاقی هم تعبیر می‌کرد. به نظر ارسطو این فضایل عبارتند از حکمت (که منظور از آن دانایی خاصی است)، شجاعت (نوعی قوت قلب درونی)، عفت (مرزشناسی، نه فقط در امور جنسی) و عدالت (که در تفسیر آن خیلی اختلاف است).^۱ اما فضایل نظری فضایی اند که به شناخت درست جهان هستی مربوط می‌شوند. در واقع، فحوای سخن ارسطو این است که انسان در جهان دو کار بیشتر نمی‌کند، یا شناسایی جهان چنانکه هست را می‌کند و یا دگرگون کردن آن چنانکه می‌خواهد – و این سخن جالبی است.^۲

^۱ این چهار فضیلت را فیلسوفان پذیرفتند تا ظهور مسیحیت که چون در نامه پولس به رسولان به سه فضیلت بزرگ ایمان، امید و عشق اشاره شده است و عشق را از همه بالاتر می‌داند – و مسیحیت امروز هم مسیحیت پولسی است – اختلاف پیش آمد که فضایل کدام‌اند. اگر به تعبیر فرهنگ خودمان بگوییم، آنها که اخباری بودند گفتند آتن را با اورشلیم چه کار و فضایل همانها هستند که پولس رسول گفت و آنها هم که رفتاری مثل فیلسوفان و معتزله داشتند رای ارسطو را ترجیح دادند و به رای پولس بی‌اعتنایی کردند، به این صورت که آنها را عملاً به فضایی که ارسطو می‌گفت برگرداندند و از این رو کسانی مثل توماس آکوئینی هر هفت فضیلت را پذیرفتند، با این تفاوت که چهار فضیلت ارسطو را فضایل ناسوتی نامیدند و سه فضیلت پولس را فضایل لاهوتی.

^۲ بحث فضایل نظری ارسطو، برخلاف بحث فضایل عملی او، چندان محل توجه نبود تا اینکه در نیمه قرن بیستم فیلسوفانی از راههای مختلف به این نظریه ارسطو بازگشتند، که مهمترین آنها خانم لیندا زاگرسکی، فیلسوف و معرفت‌شناس بزرگ قرن ما، است که معتقد است هر چند نمی‌توان سخن ارسطو را صد در صد پذیرفت، اما اصل سخنش درست است و گویی انسان بدون رعایت فضایل نظری عالم را وارونه و کج و معوج می‌کند و بعد آن را شناسایی می‌کند و بنابراین چنانکه باید آن را

بنابراین، اگر انسان یک عمر، با توجه به عقلانیت و ارتباط وسیله‌هدف و سازگاری، اخلاقی زندگی کند کم کم این مشی حاصل از فضایل نظری در او پدید می‌آیند و به تعبیر دیگر از سوی اخلاقی زندگی می‌کند و از سوی دیگر به شناخت خود از جهان کمک می‌کند و این خیلی مهم است. خود ارسطو، بر خلاف فضایل عملی، فهرست دقیقی از فضایل نظری به دست نداده است و در جاهای مختلفی اشاره‌هایی به آنها کرده است و کسانی مثل خانم زاگرسکی و تاحدی برنارد ویلیامز، نیگل، ناسباوم و الن گورث کارهایی در این زمینه کردند تا سخن ارسطو را واضح کنند و البته فهرست آنها باهم مختلف است. من این فهرستها را حک و اصلاح کردم و از دل آنها به فهرستی رسیدم که با ترتیبی که به نظرم آمد عرض می‌کنم:

۱) سعه صدر، یعنی آمادگی برای شنیدن هر سخن و رای و عقیده‌ای. یعنی اینکه انسان ذهن خود را باز نگه دارد و این وقتی حاصل می‌شود که انسان دو چیز را بپذیرد: یکی اینکه هر سخنی ممکن است حق باشد و دیگر اینکه هر سخنی ممکن است باطل باشد. قبول این سخن خیلی ساده است و شهود انسان آن را همراهی می‌کند و انسان به وضوح می‌تواند تصدیقش کند و به محض قبول آن ذهن انسان باز می‌شود، چون انسان به دو دلیل ذهن خود را می‌بندد، یکی به این دلیل که فکر می‌کند سخن دیگران باطل است و محال است که باطل نباشد، اما اگر گزاره اول را پذیرفته باشد می‌داند که ممکن است سخن دیگران حق باشد، بنابراین به سخن دیگری اجازه ورود می‌دهد. دلیل دوم این است که فکر می‌کند سخنش حق است و محال است که حق نباشد، اما اگر گزاره دوم را پذیرفته باشد می‌داند که ممکن است سخنش باطل باشد و سخن دیگری حق، بنابراین به سخن دیگری اجازه ورود می‌دهد. اگر انسان در مقام عمل به این دو نکته ملتزم باشد همواره پرونده آرا و نظرات خود را باز می‌گذارد؛ گزاره اول برای این است که الزماً سخن دیگران را باطل ندانیم و گزاره دوم برای این است که الزماً سخن خود را حق ندانیم. این را به هر کس که بگویید تصدیق می‌کند، اما اندکی به آن عمل می‌کنند و البته کسانی که به آن عمل نمی‌کنند بهانه‌هایی هم درست می‌کنند، مثلاً می‌گویند که آدمهای شراب‌خوار که دیگر ممکن نیست سخنشان درست باشد!

نتیجه عملی سعه صدر آمادگی برای گفت و گو است. در عالم ذهن و معرفت کفایت مذاکرات معنی ندارد و همیشه ممکن است شخص جدیدی ظهور کند و حرفی بزند که انسان مجبور شود در تمام مذاکرات سابق خود تجدیدنظر کند. البته گفت و گو با جروبحث، گپ زدن، مذاکره و آشتی‌جویی فرق می‌کند، که در جای دیگری درباره‌اش نوشته‌ام. در واقع، گفت و گو یعنی نوعی سکوت درونی داشتن و با سکوت درونی وارد دنیای دیگری شدن و جهان را از چشم او دیدن و سپس بازگشتن به عالم خود و داوری کردن.

تا اینجا درباره سعه صدر در برابر دیگران سخن می‌گفتیم، اما انسان در برابر واقعیتها هم باید سعه صدر داشته باشد. یعنی سعه صدر اقتضا می‌کند که به قرائن و شواهد منفی علیه سخن خود توجه کنیم و کافی نیست که به یکی دو تا واقعیتی که سخن ما را تأیید می‌کنند توجه کنیم؛ کدام سخن است که هیچ واقعیتی آن را تأیید نکند؟ به قول ارسطو، تمام سعه صدر وقتی است که سخنی را بگوییم و از شنونده بخواهیم قرائن و شواهد خلاف آن را پیدا کند و نشان دهد، والا وقتی تعداد جامعه آماری بالا می‌رود پیدا کردن مورد تأیید برای ادعایی هر قدر هم گزاف چندان دشوار نیست. به لحاظ منطقی هم دلیلش واضح است و آن اینکه یک قضیه موجبه کلیه را یک سالبه جزئیه نفی می‌کند، اما هزار موجبه جزئیه آن را اثبات نمی‌کنند. اگر کسی ادعا کرد که

نمی‌شناسد. این سخنان درهم تلفیق شد و از آمیختگی آن در معرفت‌شناسی و اخلاق بحث خیلی جالبی پدید آمد به نام اخلاق باور، که هر چه از عمق و جذابیت آن بگویم کم گفته‌ام. احتمالاً مقاله وستفالد را با عنوان «پولس قدیس را به جد بگیریم: گناه به منزله مقوله‌ای معرفت‌شناختی» دیده‌اید، که کم کار به اینجا رسید که گناهان در معرفت‌شناسی انسان اثر دارند و به طور کلی درون انسان نه تنها در شناخت درون بلکه در شناخت بیرون هم تأثیر دارد. این بحث در روانشناسی اخلاق آنقدر دامنه دار شده است که مبالغه نکرده‌ام اگر بگویم که فقط به زبان انگلیسی بیش از ده هزار کتاب و مقاله و رساله در باب آن نگاشته شده است.

همه کلاغها سیاه‌اند نشان دادن یک کلاغ سفید برای نفی آن کافی است، اما برای اثبات اینکه همه کلاغها سیاه‌اند نشان دادن هزار کلاغ سیاه هم کافی نیست. به عبارت دیگر، قدرت سخن از یافتن موارد مثبت نیست، بلکه از نیافتن موارد منفی است. سعه صدر یک ثمره دیگر هم دارد و آن این است که نشان می‌دهد که جهان هستی چنان است که بیش از یک تفسیر می‌پذیرد و بنابراین، اگر همه انسانها هم با صداقت و جدیت چشمهای خود را باز کنند و نگاه کنند لزوماً به یک تفسیر نمی‌رسند. فقط متنهای ریاضی و منطقی‌اند که تنها یک تفسیر برمی‌دارند، اما وقتی وارد علوم تجربی طبیعی می‌شویم سخنان ذوتفاسیر می‌شوند و وقتی وارد علوم تجربی انسانی می‌شویم تفسیربرداری سخنان بیشتر می‌شود و همین طور درباره علوم تاریخی، تفسیری، عرفان، دینی و مذهبی و ادبی و هنری که به نهایت می‌رسند. در واقع اقتضای آنها این طور است. این نکته را انسان درباره متون مکتوب و ملفوظ به خوبی درک می‌کنیم، اما درباره جهان هستی هم همین طور است و این طور نیست که اگر انسان خود را از غرض خالی کند و با صداقت و جدیت با جهان هستی مواجه شود تفسیر واحدی بیابد، این بدین معناست که باید نسبت به سخن دیگران باز بود و به تفسیر خود وابسته نبود. تمام این فضیلتهایی که به عنوان زیرمجموعه سعه صدر گفتیم با جزم م جمود ناسازگارند.

۲) تجربه گرایی، که البته غیر از آن چیزی است که در فلسفه در برابر عقل گرایی است. تجربه گرایی یک روحیه درونی است مبنی بر اینکه انسان درباره هر واقعیتی که سخنی از آن به میان آید تا زمانی که خودش با آن واقعیت مواجه نشده است تعلیق حکم کند. این حالت درست نقیض پیش داوری است. به قول یکی از فیلسوفان: «باش تا ببینم (با چشم یا با گوش و یا با شهود یا هر چیز دیگری)». یعنی چیزی را تا خود انسان نیابد تصدیق کند، جالب این یافتن یا از طریق ادراک حسی است یا از طریق حافظه، درون نگری، گواهی، شهود و استدلال عقلی. به این می‌گویند تجربه گرایی روانشناختی.

۳) ناظر بر خود بودن. این بزرگترین فضیلت نظری است که بحث مفصل دارد. هر انسان باید بتواند به خودش نگاه کند. البته نوعی ناظر بر خود بودن است که در همه انسانها بلااستثنا هست و در واقع فرق فارق انسان و حیوان است که مدنظر ما نیست. درست است که هم وسعت و هم عمق آگاهی حیوان از انسان کمتر است، ولی در عین حال حیوان نیز مثل انسان آگاهی دارد، اما مثل انسان آگاهی به آگاهی خود ندارد، یعنی مثلاً حیوان نیز مثل انسان می‌بیند و از این طریق کسب آگاهی می‌کند، اما مثل انسان نمی‌داند که می‌بیند.^۱ این مطلب به خصوص از دهه هشتاد به بعد در میان فیلسوفان ذهن به عنوان فرق فارق انسان از حیوان مطرح شد. اما این محل بحث ما نیست. آنچه به عنوان یک فضیلت محل بحث است این است که انسان بتواند از بالا به خود نگاه کند و خود را چنان ببیند که گویی خود نیست و دیگری است و از سوی دیگر به دیگری نیز چنان بنگرد که او به خودش می‌نگرد، در این صورت انسان هر حکمی که درباره دیگری صادر می‌کند بر خودش نیز صادق می‌داند و به خود نیز مثل یک غریبه می‌نگرد و مثلاً همان طور که درباره دیگری قضاوت می‌کند که بسیاری از عقایدش ناشی از تعصباتش است یا چون پیر است چنین عقایدی دارد و یا عقایدش به دلیل سابقه دینی و مذهبی‌اش است یا چون مرد یا زن است این سخنان را می‌زند، درباره خودش نیز همین حکم را می‌کند. ارسطو می‌گفت از بالا به خودتان بنگرید تا خودتان را بشناسید و اگر این کار را نکنید ممکن است درباره دیگران احکامی صادر کنید و در عین حال خود را تافته جدا بافته بدانید، اما وقتی از بالا به خود نگاه کنید دیگر نسبت به عقاید و باورها، احساسات و عواطف و هیجانات و خواسته‌ها و اراده‌های خود چسبندگی و نوعی مبرا بودن از عوامل

^۱ یک سؤال متدولوژیک این است که اساساً آیا انسان می‌تواند درباره موجودات دیگر خبر دهد و مثلاً بگوید که آنها از آگاهی‌شان باخبر نیستند؟ نیگل مقاله خیلی مهمی در این باره دارد با عنوان «خفاش بودن چه حالی دارد؟» و در آن به این موضوع پرداخته است که آیا انسان می‌تواند از حیوان خبر دهد یا نه، اگر بلی چطور می‌تواند به عالم حیوانات نقب زند، که مجال پرداختن به آن نیست.

غیر معرفتی نخواهید داشت. وقتی انسان خود را جای دیگران می‌گذارد نتیجه‌اش این می‌شود که دیگران را نیز جای خود می‌گذارد و می‌بیند که آنها چطور می‌توانند او را بنگرند و این درست در برابر خودشیفتگی است.

۴) در بند گذشته نماندن، که خلاف تعصب است. به این معنا که انسان نگوید که چون در گذشته معتقد بودم الف ب است باید به هر نحو که شده از آن حمایت کنم و واقعیت‌های مخالف را دفورمه کند. به قول زاگزبسکی معرفت نو به نو شونده خوب است نه معرفتی که تأیید گذشته باشد. انسان در مقام کسب معرفت باید مثل دماسنج در گزارش هوا باشد که در بند گذشته و آینده نیست.

۵) همان اندازه عقلانیت و آزادی‌ای که انسان برای خود قائل است برای دیگران هم قائل باشد. به قول زاگزبسکی، هر انسانی در مقام عمل برای خود آزادی قائل است، یعنی درباره خود می‌گوید این کار را که کردم می‌توانستم نکنم (مهم نیست که این تصور درست است یا غلط، هر چند شهود انسان حکم به آزاد بودن او می‌دهد، هر چند نه صد در صد آزاد اما خیلی آزاد - البته منظور آزادی فلسفی است نه آزادی حقوقی و قانونی) و در مقام عمل هم برای خود عقلانیتی قائل است و معتقد است که آرای معتدل و موجهی دارد، حال ارسطو از ما می‌خواهد که همین اندازه آزادی و عقلانیت را برای دیگران هم در نظر بگیریم تا کارهای آنها این اندازه به نظرمان عجیب نیاید.^۱

۶) روحیه آمادگی برای مواجهه با واقعیت‌های جدید (که غیر از حقایق و اقوال جدید است). اگر این روحیه در انسان باشد بیشتر به استقبال شناخت هستی چنانکه هست می‌رود، که مجال توضیحش نیست.

آنچه گفتیم در باب این بود که اگر انسان عمری به این معنا اخلاقی زندگی کند این آثار اندک‌اندک در او پدید می‌آیند، اما اینکه انسان عمری مطابق نظام اخلاقی خاصی زندگی کند خصوصیات آن نظام اخلاقی خاص نیز تأثیرهای متفاوتی از دیگر نظام‌های اخلاقی در او پدید می‌آورند، که در این باره سخنی نگفتیم و تنها وجه جامع همه نظام‌های اخلاقی را گفتیم. نکته دیگر اینکه از آنچه گفتیم معلوم شد که آنچه بعضی ادعا می‌کنند، و خود من نیز در برهه‌هایی به آن معتقد بودم، که اگر اخلاقی زندگی کنیم به لحاظ روانشناختی در ما آرامش، شادی، رضایت باطن، احساس نوعی معناداری زندگی و امید پدید می‌آید در هیچ کدام از مواردی که گفتیم این امور نبود و بنابراین، نمی‌پذیریم که با زندگی اخلاقی آن مطلوب‌های روانی حاصل می‌شود. و نکته آخر اینکه همه آنچه گفتیم آثار روانشناختی اخلاقی زیستن بود نه آثار جامعه‌شناختی آن.

^۱ به قول سعدی:

یکی جهود و مسلمان نزاع می‌کردند	چنان که خنده گرفت از حدیث ایشانم
به طیره گفت مسلمان گر این قبالة من	درست نیست، خدا با جهود میرانم
جهود گفت به تورات می‌خورم سوگند	و گر خلاف کنم همچو تو مسلمانم
گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد	به خود گمان نبرد هیچ کس که نادانم

سنجه‌های روانشناختی نظامهای اخلاقی

قبل از آغاز این بحث در روانشناسی اخلاق، ناگزیر باید ابتدا این بحث را از فلسفه اخلاق آغاز کرد و بعد به روانشناسی اخلاق نقب زد. یکی از مباحث مناقشه‌انگیز و جالب در فلسفه اخلاق این است که آیا می‌توان نظامهای اخلاقی مختلف را باهم مقایسه کرد و یکی را بر دیگری ترجیح داد یا نه؟ بعضی از فیلسوفان گفته‌اند اصلاً نمی‌توان نظامهای اخلاقی را باهم مقایسه کرد و بنابراین باید از این کار صرف نظر کرد، درست مثل اینکه از مقایسه مثلاً رنگها باید پرهیز کرد؛ هرکس رنگی را زیبا می‌داند و معیاری نمی‌توان معرفی کرد که تشخیص داد کدام رنگ زیباتر است. این قیاس‌ناپذیری نظامهای اخلاقی به طور طبیعی به نسبی‌گرایی منجر می‌شود. منظور از نسبی در اینجا وابسته است، یعنی اگر گفتند چه نظام اخلاقی بهترین نظام است، می‌گوییم وابسته به این است که در مورد چه کسی سخن می‌گویید.^۱ اما دیدگاه دیگر می‌گوید نظامهای اخلاقی را می‌توان باهم مقایسه کرد و برای این کار معیاری وجود دارد.^۲

حال سؤال این است که اگر معیاری برای مقایسه نظامهای اخلاقی وجود دارد این معیار چیست؟ در اینجا اقوال مختلفی هست، یک قول این است که تنها معیاری که برای نظامهای اخلاقی در اختیار داریم فهم عرفی است. فهم عرفی یعنی فهم همه انسانها بدون اینکه تحت تأثیر تعلیم و تربیت آگاهانه قرار گیرند، مثلاً همه وفاق دارند که صداقت بهتر از دروغگویی است. قول دوم معیار را شهود آدمیان می‌داند. شهود، برخلاف فهم عرفی که امری کاملاً جمعی است، امری کاملاً فردی است. قول سوم معیار را استدلال عقلی می‌داند، یعنی استدلال پیشینی و بدون رجوع به تجربه. قول چهارم، که محل بحث ماست و فلسفه اخلاق را به روانشناسی مرتبط می‌سازد، معیار را روانشناسی معرفی می‌کند. تقریباً همه روانشناسان اخلاق معتقدند که چنین سنجه‌ای وجود دارد و حتی بهترین سنجه برای شناخت بهترین نظام اخلاقی همین است که ببینیم با روان انسان چه می‌کند؟

پس نظامهای اخلاقی را با توجه با اینکه تأثیر روانی مثبت یا منفی، مطلوب یا نامطلوب آنها می‌شناسیم؛ حال باید دید که تأثیر روانی مثبت یا منفی، مطلوب یا نامطلوب چیست؟ اینجا است که نظریه‌ای از جانب ارسطو مطرح شده است به نام «نظریه کارکردی»، که با اینکه مخالفانی هم دارد، اما تا حالا جایگزین بهتری برای آن پیدا نشده است. ارسطو می‌گوید اگر می‌خواهید بدانید چیزی خوب است یا نه باید به کارکردش بنگرید. مثال خود ارسطو درباره کارد است، وی می‌گوید اگر درباره چند کارد می‌خواهید داوری کنید که کدام بهتر است، باید به کارکرد کارد نگاه کرد، تا ندانیم فونکسیون کارد چیست و برای چه ساخته شده است نمی‌توان درباره اش قضاوت کرد. خب کارکرد کارد بریدن است، بنابراین بهترین کارد آن است که بهتر بُرد، نه اینکه مثلاً ارزان باشد یا سبک باشد و یا شکل و رنگ خاصی داشته باشد. به عبارت دیگر، در میان همه اشیائی که نام واحد دارند آن شیئی بهتر است که کارکرد بهتری دارد. این سخن را درباره اشیاء مصنوع بشر به راحتی می‌توان به کار برد، اما به محض اینکه وارد اشیاء طبیعی شویم کار دشوار می‌شود، مثل جمادات، نباتات و حیوانات. انسانهای غیرفیلسوف معمولاً در اینجا نفع خودشان

^۱ نسبی‌گرایی اخلاقی انواع متفاوتی دارد که یک نوع آن نسبی‌گرایی اخلاقی فردی است، یعنی بسته به اینکه سخن از کدام فرد می‌گویید می‌توان گفت که چه نظام اخلاقی‌ای برای او بهترین است. نوع دیگر از نسبی‌گرایی اخلاقی نسبی‌گرایی گروهی است (بسته به اینکه سخن از کدام گروه می‌گویید می‌توان گفت که چه نظام اخلاقی‌ای برای آنها بهترین است)، نوع دیگر نسبی‌گرایی تاریخی است و نوع دیگر هم نسبی‌گرایی فرهنگی.

^۲ تفاوت سنجه‌های روانی نشان می‌دهد اخلاق عملی انسان نسبی است، اما دلیل نمی‌شود که نظامهای اخلاقی هم در مقام نظر از اعتبار یکسان برخوردار باشند و بنابراین نسبی باشند.

را ملاک قرار می‌دهند و بعضی وقتها هم که نتوانند نفع چیزی را تشخیص دهند زیباشناسی را معیار قرار می‌دهند. ارسطو می‌گفت در امور طبیعی هیچ کدام از این دو معیار نفع انسان و ارضای حس زیبایی‌شناختی معیارهای خوبی نیستند و در اینجا هم باید به کارکرد توجه کرد و پی برد که سازنده این موجودات آنها را برای چه درست کرده است؛ و بدین سان، سخن ارسطو با حکمت خدا (یا دقیق‌تر، حکمت دمیورژ) مرتبط می‌شود. اما از این موارد می‌گذریم و به سراغ انسانها می‌رویم؛ معیار ترجیح انسانی بر انسان دیگری چیست؟ برای دانستن این امر باید کارکرد انسان را دانست (در اینجا نمی‌توان نفع انسان را معیار قرار داد، چون آن وقت باید پاسخ داد که نفع انسان برای چه کسی؟). ارسطو می‌گفت در میان انسانها هر کس به خدا شبیه‌تر باشد او برتر است. به نظر ارسطو بزرگ‌ترین و شاخص‌ترین ویژگی خدا این است که تعقل می‌کند و بنابراین، بهترین انسان کسی است که بیشتر اهل عقل و عقلانیت است، از این رو او انسان را به «حیوان متعقل» تعریف می‌کرد. هر چند، چون امروزه بسیاری از پیش فرضهای ارسطو پذیرفته نیست، این دیدگاه ارسطو قابل قبول نیست، اما به فرض قبول این دیدگاه، بهترین نظام اخلاقی بنابر سخن ارسطو آن است که عقلانیت انسان را بیشتر کند؛ و اتفاقاً ارسطو به همین قائل بود و غایت اخلاق را معرفت، یعنی تعقل بیشتر، می‌دانست. اما امروزه کسی به سخن ارسطو توجهی نمی‌کند و من آن را فقط به عنوان نمونه‌ای برای درک فرایند شناخت روان سالم مطرح کردم.

روانشناسان در اینجا مفهومی را پیش کشیدند به عنوان «سلامت روانی»^۱ و گفتند همان طور که سلامت جسمانی برای انسان مطرح است، سلامت ذهنی و روانی هم برایش مطرح است. اما مشکلی که درباره سلامت روانی هست این است که، برخلاف سلامت جسمانی، درباره چستی سلامت روانی وفاقی وجود ندارد. در روانشناسی مفهومی مبهم‌تر و لغزنده‌تر از سلامت روانی نیست. علت پیچیدگی این مفهوم آن است که در آن امور ناظر به واقع با امور ناظر به ارزش درهم آمیخته‌اند و می‌خواهیم از جمع آنها به مفهوم سلامت روانی برسیم. اما خانم روانشناسی به نام ماری جاهدو اولین بار در سال ۱۹۵۶ در کتابی با عنوان *تصورات گوناگون درباره سلامت روان مدعی شده است که از میان آرای مختلف درباره مؤلفه‌های سلامت روان، شش مؤلفه هست که وجه مشترک همه این آراست و اختلاف در مؤلفه‌های هفتم به بعد است. به نظرم بهتر است که ما نیز بحث خود را بر اساس این شش مؤلفه و با فرض قبول آنها پیش ببریم و بعد نتیجه بگیریم که بهترین نظامهای اخلاقی آنها هستند که به این شش مؤلفه یاری برسانند.*

این شش مؤلفه به اختصار از این قرارند (در جلسات بعد به شکل مفصل‌تر درباره آنها توضیح خواهیم داد):

(۱) عزت نفس، یعنی اینکه انسان، به لحاظ اخلاقی در هر مرتبه هم که باشد، نزد خود خفیف نباشد و خود را دارای ارزش بداند. فرق عزت نفس با تکبر در این است که عزت و خفت نفس اساساً در مقایسه خود با دیگری به دست نمی‌آید، بلکه فقط در نگاه به خود حاصل می‌شود، اما تکبر وقتی پیش می‌آید که انسان خود را با دیگری مقایسه کند. بنابراین، ممکن است انسان عزت نفس داشته باشد اما تکبر نداشته باشد، یعنی اصلاً ثروت روانی و اخلاقی خود را بالاتر از دیگری نمی‌داند، اما همین مقدار را که دارد ارج می‌نهد.^۲ به عبارت دیگر، انسان در این حالت به بوده‌ها و داشته‌های روانی و اخلاقی خود ارج می‌نهد بدون اینکه آنها را با دیگری مقایسه کند.

^۱ که به فارسی معمولاً به «بهداشت روانی» ترجمه می‌شود، اما من سلامت روانی را ترجیح می‌دهم.

^۲ اما از سوی دیگر، تکبر نه تنها با خفت نفس جور درمی‌آید، بلکه حاصل خفت نفس است.

۲) یکپارچگی روانشناختی (که غیر از یکپارچگی اخلاقی است)، یعنی اینکه کل وجود انسان یک آهنگ را کوک کرده باشند. به عبارت دیگر، یعنی عقاید و باورها، احساسات و عواطف و هیجانات، خواسته‌ها، گفتار و کردار هر فرد که سازنده شخصیت و منش او هستند با هم هماهنگ باشند و به تعبیر خیلی جالب عیسی، خانه‌های درونش تجزیه نشوند.

۳) خودفرمانروایی شخصی (که شامل همه‌ی رأیها و تصمیمات می‌شود و غیر از خودفرمانفرمایی اخلاقی است، که فقط شامل رأیها و تصمیمات اخلاقی است)، یعنی انسان در مقام نظر و عمل تابع و تسلیم اقتضانات خود باشد، نه تابع و تسلیم اقتضانات دیگری. به عبارت دیگر، یعنی اگر انسان اتخاذ رأیی در مقام نظر و تصمیمی در مقام عمل می‌کند واقعاً مجموعه ادراکات وجود او اقتضای این رای یا تصمیم را داشته باشند.

۴) خودشکوفایی، یعنی اگر انسان استعدادی را در خود دید سعی کند آن را شکوفا سازد و بالقوه گیهایش را بالفعل سازد. البته درست است که، به قول روانشناسان رشد، هیچ انسانی نمی‌تواند همه‌ی استعدادهای خود را به فعلیت برساند، اما لااقل آنقدر که می‌تواند بکند.^۱

۵) سازواری اجتماعی^۲، یعنی انسان بتواند در جامعه‌ای که عقاید، احساسات و عواطف و هیجانات و خواسته‌ها هیچ کس در آن جامعه مثل او نیست با نرمی در کنار دیگران زندگی کند و به بیشترین حد ممکن زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشد، نه اینکه اختلاف عقیده با دیگران باعث جدایی عاطفی شود و انسان با کوچک‌ترین تفاوت بگوید راه من از راه شما جداست و به این ترتیب خود را دچار انزوای روانشناختی کند. این حالت با حفظ سه شرط غیر از نفاق خواهد بود که توضیح خواهم داد.

۶) شناختهای واقع‌گرایانه داشتن. کسانی که سلامت روانی دارند به طور مطلق از اوهام، خرافات، هزیانات، سخنان نامدلل، سوگیریها و پیش‌داوریها گریزان‌اند و تا می‌کوشند که آنجا که می‌توانند عالم واقع را چنان که هست وارد ذهن خود کنند نه چنان که دوست دارند. به عبارت دیگر، آرزواندیشی ندارند و نمی‌گویند چون آرزو دارم که الف ب باشد پس الف ب است. یکی از علائم این شناخت این است که چنین کسی همیشه پنجره‌های ذهنش را بازمی‌گذارد تا بادهای مخالف به او بوزند و از این رو به این حالت «سعه صدر» نیز گفته‌اند.

در جلسات بعد این شش ویژگی را بیشتر توضیح خواهم داد و خواهم گفت که چرا این موارد مورد اجماع روانشناسان و علامت سلامت روان است و سپس نشان خواهم داد که بنابراین، چه نظامهای اخلاقی‌ای این ویژگیها را تقویت می‌کنند و بدینسان بر دیگر نظامها رجحان می‌یابند.

^۱ وقتی آینشتاین برای دریافت جایزه صلح نوبل رفته بود، رئیس آکادمی در معرفی آینشتاین گفت که او نشان داده است که یک انسان تا کجا می‌تواند پیش رود، اما آینشتاین قبل از اینکه نطقش را آغاز کند گفت که این آقا که این سخن را گفت در واقع به انسانیت توهین کرد و من خودم نمی‌توانم پنج درصد از توانایی‌هایم را به فعل برسانم

^۲ که به فارسی معمولاً به «کنار آمدن» ترجمه می‌کنند، اما شاید سازواری بهتر باشد.

توضیح شش مؤلفه سلامت روانی که وجه مشترک همه روانشناسانی است که در این زمینه کار کرده‌اند:

(۱) از مؤلفه اول به *self-respect, self-esteem, self-confidence, self-regard* تعبیر کرده‌اند که اختلافاتی باهم دارند، اما، با توجه به هسته مرکزی آنها، من تعبیر «عزت نفس» را به کار می‌برم. فرق عزت نفس با خودشیفتگی و تکبر این است که خودشیفتگی و تکبر در ارتباط میان انسان و دیگری منعقد می‌شود اما عزت نفس در ارتباط میان انسان با خودش؛ خودشیفتگی و تکبر وقتی پدید می‌آید که انسان خود را در مقام نظر در حال مقایسه و در مقام عمل در حال مسابقه با دیگران ببیند. خودشیفتگی و ناخودشیفتگی و تکبر و عدم تکبر در بستر زندگی اجتماعی پدید می‌آیند. در اینجا یک بحث این است که اساساً آیا مقایسه و مسابقه با دیگری اخلاقاً کار درستی است یا نه؟ بعضی معتقدند که مقایسه و مسابقه با دیگری همواره بدون استثنا غیر اخلاقی است (من خود به این نظر قائلم)، اما بعضی گفته‌اند که مقایسه و مسابقه با دیگری اگر در حوزه خاصی انجام پذیرد نتایج اخلاقی مثبت خواهد داشت، مثلاً گفته‌اند که انسان در امور معنوی باید خود را با بالاتر از خود مقایسه کند و در امور مادی با پایین‌تر از خود.

اما در عزت نفس انسان فقط به خودش نگاه می‌کنند. اصطلاحی هست در مابعدالطبیعه که از آن برای توضیح این مطلب می‌خواهم استفاده کنم. کسانی که در مابعدالطبیعه کار می‌کنند میان خاصه‌ها (properties) و نسبتها (relations) فرق گذاشته‌اند. خاصه‌ها ویژگیهایی هستند که هر موجود بدون مقایسه با دیگران از آن برخوردار است، مثل جرم. نسبتها ویژگیهایی هستند که در مقایسه با دیگر موجودات معلوم می‌شوند، مثل سنگینی یا سبکی. با استفاده از این تعابیر می‌خواهم بگویم که خودشیفتگی و تکبر جزو نسبتهای انسان‌اند و عزت نفس جزو خاصه‌های او.

تا حالا تفاوت عزت نفس را با خودشیفتگی و تکبر می‌گفتم، اما خود عزت نفس یعنی انسان نزد خودش عزیز باشد؛ در اینجا بحثهای فراوانی بین فیلسوفان و روانشناسان هست که عزت نفس چه ویژگیهایی باید داشته باشد، که من چکیده آنها را بیان می‌کنم. فیلسوفان و روانشناسان معتقدند عزت نفس این مؤلفه‌های زیر را باید داشته باشد و هرچه انسان از اینها بیشتر برخوردار باشد عزت نفسش هم بیشتر خواهد بود:

الف) انسان به جد خواستار این باشد که دیگران حقوقش را محترم بدانند. ممکن است پرسید که آیا ممکن است کسی هم باشد که خواستار چنین چیزی نباشد؟ پاسخ این است که در مقام نظر نه، اما در مقام عمل بسیاری از انسانها چنان زندگی می‌کنند که گویی بدشان نمی‌آید که گاه دیگران حقوقشان را محترم نشمارند. مثلاً وقتی کسی با کس دیگری شوخی‌ای می‌کند که او نمی‌پسندد اما ملاحظه او را می‌کند و واکنش مناسب نشان نمی‌دهد، با این کار عملاً دست او را در این کار که تجاوز به حقوقش است باز می‌گذارد و او هر دفعه ممکن است جلوتر هم بیاید. خانم ناتالی براندن، از بزرگترین روانشناسان و به تعبیر بعضی مرشد همه کسانی که در سلامت روان کار می‌کنند، در کتابش با عنوان سلامت روان می‌گوید که اکثر تعرضاتی که به حقوق انسان می‌شود را خود انسان با رفتارش (گفتار یا کردار) مجوز آنها را داده است و گویی به زبان حال به دیگری گفته است که من آنقدر قوی نیستم و بنابراین تو می‌توانی به حقوق من تجاوز کنی. من اگر با خانم براندن موافق نباشم که انسان در اکثر رفتارهایش این گونه است، اما معتقدم که انسان در بسیاری از رفتارهایش این طور است، خیلی دوست دارم که این موارد را در زندگی خودمان هم پی‌گیری کنیم و به صرف یادداشت آنها اکتفا نکنیم.

ب) انسان در عین حال که معتقد است که وضع موجودش کاملاً مطلوب نیست، جداً معتقد باشد که می‌تواند به سوی وضع مطلوب‌تر حرکت کند. به عبارت دیگر انسان معتقد باشد که می‌تواند بهتر از اینکه هست باشد و اگر این طور شد در واقع گویی دو چیز را پذیرفته است: یکی اینکه وضع فعلی‌اش بهترین وضع نیست و دیگر اینکه آنقدر حقیر نیست که قدرت جنیدن نداشته باشد.

ج) انسان معتقد باشد که می‌تواند و باید به خود تکیه کند و نه به هیچ موجود دیگری، چه طبیعی و چه ماوراءطبیعی. کسانی عزت نفس دارند که به غیر خود تکیه نمی‌کنند. سابقه این مطلب به اپیکور بازمی‌گردد. انسان فقط هنگامی به خود تکیه نمی‌کند که برای خود در مقام نظر عقلانیت و در مقام عمل آزادی قائل نباشد، با اینکه همه انسانهای به اندازه کافی برای بهبود زندگی خود از عقلانیت و آزادی بهره برده‌اند، پس وقتی انسان عقلانیت تشخیص و آزادی عمل به مقتضای تشخیص دارد معنا ندارد که انسان به موجود دیگری تکیه کند؛ انسان وقتی به کس دیگری تکیه می‌کند که یا در دانایی یا در توانایی و یا در هر دو در خود احساس ضعف می‌کند. انسان برای بهبود زندگی‌اش محتاج آزادیهای زیست‌شناختی، روانشناختی، جامعه‌شناختی و تاریخی است، که همه را به قدر کفایت داراست، نه اینکه صد در صد واجد آنها باشد، اما به مقداری که لازم است داشته باشد دارد. این را برای این می‌گویم که استدلال کسانی که انسان را از تکیه بر خودش بازمی‌دارند این است که عقل انسان کامل و صد در صد نیست، بلکه این سخن درست است، اما انسان به مقداری که برای بهبود زندگی‌اش لازم است عقلانیت دارد.^۱

تکیه بر خود وقتی حاصل می‌شود که چهار نکته محل توجه قرار گیرند: اول اینکه هدف یا اهدافی که برای زندگی خود تعیین کرده‌ایم از عقلانیت کافی برخوردار باشد؛ دوم اینکه ابزارهایی که برای رسیدن به آن هدف یا اهداف انتخاب کرده‌ایم از عقلانیت کافی برخوردار باشد؛ سوم اینکه برنامه‌ریزی‌ای که برای رسیدن به آن هدف یا اهداف داریم از عقلانیت کافی برخوردار باشد؛ و چهارم اینکه توانایی لازم برای اجرای آن برنامه‌ریزی را داشته باشیم. سه نکته اول به عقلانیت مربوط می‌شود و نکته آخر به آزادی. اگر این چهار چیز در انسان باشد معلوم می‌شود که نباید به دیگران تکیه کند. از سوی دیگر مسلم است که انسان یک‌هزارم آنچه را که برای زندگی‌اش نیاز دارد را نمی‌تواند خود فراهم آورد و باید دست نیاز به سوی دیگران دراز کند، اما نکته اینجاست که، به قول روانشناسان، «دادوستد» غیر از تکیه است؛ انسان نیازهای فراوانی به دیگران دارد و دیگران هم همین طور. دو فرق عمده دادوستد و تکیه این است که اولاً در تکیه انسان فقط گیرنده است و دهنده نیست، اما در دادوستد هم گیرنده است و هم دهنده؛ ثانیاً دادوستد در ناحیه وسایل است، اما تکیه ممکن است در ناحیه هدف زندگی باشد. بنابراین، باید توجه داشته باشید هر وقت که سروکارتان در باب هدف زندگی شد نباید چیزی از کسی بخواهید، والا با عزت نفس شما جور در نمی‌آید.

بعضی از روانشناسان گفته‌اند تا کسی هر سه این مؤلفه‌های عزت نفس را نداشته باشد عزت نفس در او پدید نمی‌آید. به اصطلاح قدما، این سه مؤلفه علی وجه الجمعیه تأمین عزت نفس می‌کنند نه علی وجه البدلیه. من این بحث را در جای دیگری گفته‌ام و نمی‌خواهم وارد آن شوم، اما خودم معتقدم که انسان به هر اندازه که از هر کدام از این سه مؤلفه برخوردار باشد عزت نفس خواهد داشت. البته شکی نیست که ممکن است اهمیت این سه مؤلفه در زندگی ما به یک اندازه نباشد. من خودم معتقدم که مؤلفه اول از همه مهم‌تر است و چه بسا بتوان گفت که مؤلفه‌های دوم و سوم از مؤلفه اول قابل استخراج‌اند.

۱. حتی تکیه بر خدا هم تکیه بر غیر خود است، مگر اینکه انسان دید وحدت وجودی داشته باشد، که در واقع با تکیه بر خدا بر خود تکیه کرده است.

چند نکته در اینجا هست که خوب است به آنها اشاره شود. یک نکته اینکه همان طور که پیشتر هم گفتیم قاعده‌ای در اخلاق هست به نام قاعده زرین که به نظر بعضی همه اخلاق و به نظر بعضی دیگر لااقل عمده اخلاق زیر پوشش آن قرار می‌گیرد. حال با توجه به مؤلفه اول عزت نفس (اینکه انسان به جد خواستار این باشد که دیگران حقوقش را محترم بدانند)، می‌گوییم که این مؤلفه در واقع معکوس روایت سلبی قاعده زرین است که می‌گفت با دیگران چنان رفتار مکن که دوست نداری با تو رفتار کنند. جوزف باتلر، الهیدان و فیلسوف اخلاق بزرگ انگلیسی، همیشه سخنش این بود که اصل قاعده زرین را حفظ کنیم و روایت دوم (سلبی) آن را به اندازه روایت اول (ایجابی) آن مهم بدانیم. به تعبیر خیلی جالب او، همیشه در انسان موجود مقدسی هست که همواره نیازمند حفظ و حراست اوست و آن، به نظر او، خود الهی یا برین یا آسمانی انسان است. و از اینجاست آن جمله عالی که «خدایا مرا از من می‌ربایند!» و به این لحاظ است که عزت نفس این اندازه اهمیت دارد، چرا که انسان موجودی الهی یا برین یا آسمانی است و، اگر هیچ کدام از این تعابیر را نخواهیم به کار ببریم، موجودی دوست‌داشتنی یا دوست‌داشتنی‌ترین موجود است. به تعبیر علی بن ابیطالب: «علیکم به اعز الانفس علیکم»، از عزیزترین موجود، که خودتان هستید، دفاع کنید. از این روست که کسانی مقل باتلر، و تاحدی کانت، تأکید می‌کنند که به این روایت دوم از قاعده زرین باید به اندازه روایت اول توجه داشت و من معتقدم که اگر کسی نتواند به این روایت دوم عمل کند به روایت اول هم نمی‌تواند عمل کند؛ کسی که اجازه ندهد به حقوقش تجاوز کنند به حقوق دیگران تجاوز نمی‌کند، چون اگر کسی عزت نفس نداشته باشد گویی بدش نمی‌آید دیگران بعضی کارها را که نمی‌پسندد با او بکنند و بنابراین ممکن است همان کارها را خود او هم با دیگران بکند. بنابراین، مدعای من این است که روایت دوم قاعده زرین رکن اخلاق است نه روایت اول. جالب این است که در سخنان بزرگان اخلاق و عرفان هم سخنانی دیده می‌شود که می‌تواند این ادعا را تقویت کند، مثلاً علی بن ابیطالب می‌گوید: «هانت علیه نفسه من ذنب و خطأ»، یعنی کسی که گناه می‌کند خودش نزد خودش خوار است، و برای همین هم گناه می‌کند.

نکته دیگر اینکه در کتابهای روانشناسی ساده و خودآموز امروزی، که بسیار هم پرمشتری‌اند و متأسفانه خیلی از آنها کتاب زرد به حساب می‌آیند، تعاریفی از عزت نفس ارائه شده است که پذیرفتنی نیست. از جمله اینکه گفته‌اند انسان باید نسبت به خودش عواطف و نگرشهای مثبت داشته باشد. این تعریف به نظرم از دو جهت نادرست است: یکی اینکه خیلی وقتها انسان نسبت به خودش عاطفه و نگرش مثبت دارد، اما درباره داشته‌ها و بودن‌های خود خطا می‌کند و در واقع به همین خطا عاطفه و نگرش مثبت پیدا می‌کند. مثلاً فکر می‌کند که بزرگترین ریاضیدان ایران است و از این رو عاطفه و نگرش مثبت به خود پیدا می‌کند، با اینکه اگر کمترین تحقیقی می‌کرد خطای آن برایش معلوم می‌شد. انسان باید به خودش عاطفه و نگرش مثبت داشته باشد، اما با این قید که این عاطفه و نگرش باید مبتنی بر آنچه واقعاً دارد و آنچه واقعاً هست باشد. از جهت دیگر، گاه انسان ارزیابی درستی از داشته‌ها و بودن‌های خود دارد اما ارزشداوری‌اش درباره آنها نادرست است؛ ای بسا آنچه انسان دارد یا هست در واقع چیز مطلوبی نباشد.

گاه نیز کسانی عزت نفس را به این معنی می‌دانند که انسان خود را هیچ کم از دیگران نداند. به عبارت دیگر، عزت نفس را در مقام مقایسه و مسابقه با دیگران مطرح می‌کنند و گویی می‌گویند که خود را با دیگران مقایسه کن و با آنها مسابقه بده و خود را هیچ کم از آنها ندان. اما بحث اینجاست که اولاً مقایسه و مسابقه با دیگران با عزت نفس سازگار نیست و ثانیاً اگر هم کسی در مقام مقایسه یا مسابقه یا دیگری قرار گرفت چرا نباید هیچ گاه خود را کمتر بداند؟ این، به تعبیر سیمون وی، نوعی توهم‌زدگی است.

تعریف سومی هم که از عزت نفس کرده‌اند این است که عزت نفس یعنی انسان در هیچ نوع ارتباط اجتماعی‌ای اظهار عجز نکند، والا باعث می‌شود دیگران بر او سوار شوند. اما آیا ممکن نیست که انسان چه به لحاظ علمی و چه به لحاظ عملی اظهار عجز بکند و با این حال اجازه ندهد کسی بر او سوار شود؟ به نظر من اظهار عجز هیچ منافاتی با عزت نفس ندارد، والا هر کار و شغلی که به انسان پیشنهاد شد انسان با هر اندازه توانایی و دانایی باید بپذیرد و اظهار عجز نکند تا با عزت نفسش ناسازگار نشود. اتفاقاً انسان به میزانی که اظهار عجز می‌کند حدود خود را بهتر می‌شناسد و این اصلاً به معنی این نیست که آماده است تا به حریم او تجاوز شود.

نکته دیگر اینکه عزت نفس هم به ویژگی عام انسان به عنوان انسان بستگی دارد و هم به ویژگیهای خاص هر انسان؛ گاه انسان از عزت نفس خود پاسداری می‌کند برای اینکه خود را انسان می‌داند و معتقد است که هر انسان عقل و آزادی لازم برای اداره زندگی خود را دارد (مؤلفه اول) و گاه به این دلیل که معتقد است هیچ انسانی، از جمله خود او، عاجز از استكمال نیست (مؤلفه دوم) و گاه هم به این دلیل که معتقد است که هیچ انسانی نباید مورد تعرض دیگران قرار گیرد. همه این سه برای این است که او خود را مصداقی از مصداقهای انسان می‌داند. اما گاه انسان به سبب ویژگیهای خاص خودش است که خواستار عزت نفس است، مثلاً کسی به خدا معتقد است و اگر کسی به سبب این اعتقادش او را تحقیر کرد (نه اینکه با عقل و استدلال بخواهد با عقیده او مخالفت کند) او باید از عزت نفس خود دفاع کند. این نکته را از این رو متذکر می‌شوم که کسانی فکر می‌کنند که انسان نباید درباره امور اختصاصی خودش غیور باشد.

مؤلفه دوم سلامت روانی، که وجه مشترک همه روانشناسانی است که در این زمینه کار کرده‌اند، یکپارچگی روانشناختی است، به این معنی که سه ساحت درونی انسان (باور و عقیده، احساسات و عواطف و هیجانات، خواست و اراده) با دو ساحت بیرونی‌اش (گفتار و کردار) همه باهم هم‌نوا باشند و یک ساز را کوک کنند. به میزانی که این هم‌نوايي در انسان کم می‌شود سلامت روانی‌اش را از دست می‌دهد، چون همیشه در درونش جنگ و نزاع است و مثلاً بخشی از وجودش شاد و امیدوار است و بخشی دیگر این شادی و امیدواری را تخطئه می‌کند. همواره این پنج ساحتی که شخصیت و منش آدمی را می‌سازند باید باهم هم‌نوا باشند و هر وقت در یکی تغییری پدید آمد بقیه هم متناسب با آن تغییر یابند و در واقع مانند ظروف مرتبته باشند.

انسان به میزانی که به لحاظ روانی یکپارچه است سه بهره می‌برد: اول اینکه تصمیم‌گیریهایش به آسانی هر چه بیشتر انجام می‌شود و بنابراین در مقام عمل با بلا تکلیفی کمتر روبرو می‌شود؛ دوم اینکه شجاعتش بیشتر می‌شود. شجاعت را معمولاً به یکسری امور بیرونی نسبت می‌دهند، گویی که یک رفتار است، اما در واقع شجاعت یک حال درونی است و به معنی داشتن قوت قلب در برابر شدائد و مشکلات و درد و رنجهاست؛ سوم اینکه انسانهای دیگر را به درد و رنج کمتری می‌اندازد و قبلاً گفتم لب اخلاق این است که به کسی درد و رنج غیرلازم وارد نکنیم، چون وقتی انسان یکپارچه نیست دیگرانی که با او سروکار دارند نمی‌دانند در آن لحظه با کدام بخش از وجودش باید ارتباط برقرار کنند.

جلسه چهل و یکم (۹۰/۶/۲۹)

ادامه توضیح شش مؤلفه سلامت روانی که وجه مشترک همه روانشناسانی است که در این زمینه کار کرده‌اند:

۲) یکپارچگی روانشناختی (که غیر از یکپارچگی اخلاقی است)، یعنی اینکه کل وجود انسان یک آهنگ را کوک کرده باشند. به عبارت دیگر، یعنی عقاید و باورها، احساسات و عواطف و هیجانات، خواسته‌ها، گفتار و کردار هر فرد که سازنده شخصیت و منش او هستند با هم هماهنگ باشند.

این یکپارچگی سه پیامد دارد: الف) انسان بسیار کم در بلاتکلیفی می‌ماند. بلاتکلیفی به این سبب است که هر کدام از ساحت‌هایی که شخصیت و منش انسان را می‌سازند اقتضایی دارند غیر از اقتضای ساحت دیگر و بنابراین، انسان در مقام عمل نمی‌داند چه باید بکند و جانب کدام را بگیرد؛ اگرچه بالمآل به یکی عمل می‌کند، اما تا قبل از عمل بلاتکلیفی هست و بعد از عمل هم چون همه ساحت و وجودی انسان را ارضا نکرده است همچنان انسان با آن مشکل دارد.

ب) انسان شجاعت به معنی واقعی کلمه، یعنی قوت قلب، خواهد داشت. به عبارتی در کارهای خود پردل و قوی است، چون بیشتر بی‌شجاعتی‌های انسان به سبب تزلزل درونی است. یکدلی قوت قلب می‌آورد، فرقی هم نمی‌کند که این یکدلی در جهت اخلاق باشد یا نه. شاید هیچ کس بهتر از کرکگور در کتاب معروف *خلوص دل* این مطلب را بیان نکرده باشد. به تعبیر دیگر، وقتی ساحت‌های درونی انسان باهم ناسازگارند همدیگر را خنثی می‌کنند، اما وقتی یکدله باشند با نوعی تقویت دیالکتیکی همدیگر را قوت می‌بخشند.

ج) وقتی انسان یکپارچه هست دیگران تکلیف خود را با او می‌دانند و انسان برای دیگران پیش‌بینی‌پذیر می‌شود، که البته این حالت عیب‌هایی هم دارد، اما حسن‌هایی هم در آن هست. وقتی انسان پیش‌بینی‌پذیر می‌شود دیگران می‌دانند که در برابر او چه کنشی باید انجام دهند و نتیجه این کنش چه خواهد بود و می‌دانند که در برابر کنش او چه واکنشی باید نشان دهند. به عبارت دیگر انسان‌های دیگر می‌دانند که در هر یک از چهار ارتباط اجتماعی همخوانانه، همکارانه، هم‌نشینانه و عاشقانه چه رفتاری باید با ما داشته باشند.

توضیح اینکه در زندگی اجتماعی ارتباط هر انسان با انسان دیگر به یکی از این اشکال است: یک) ارتباط خونی، که ارتباطی کاملاً غریزی، مادرزادی، نیندیشیده و بدون سنجشگری است. انسان در نگاه نخست به طور غریزی علاقه دارد که با دیگران ارتباط داشته باشد، ولو اینکه بعدها از بین برود. این ارتباط چندان محل بحث نیست، چون اختیاری نیست. دو) ارتباط همکارانه، یعنی دیگران مشکلات آبجکتیو و عینی و بیرونی شما را برطرف می‌کنند و شما نیز همین کار را می‌کنید (نه اینکه با دیگران در محل مشخصی کار بکنید). سه) ارتباط هم‌نشینانه، یعنی دیگران مشکلات ساجکتیو و ذهنی و درونی شما را برطرف می‌کنند و شما نیز همین کار را می‌کنید. چهار) ارتباط عاشقانه. منظور از ارتباط عاشقانه ارتباطی است که در آن نیاز جنسی در اولویت نیست، والا ارتباط همکارانه به حساب می‌آید. وجه اشتراک سه ارتباط نخست در این بود که انسان در تنهایی خودش باقی بود و مشکلی از مشکلاتش رفع می‌شد، اما ارتباط عاشقانه انسان را از تنهایی‌اش بیرون می‌آورد، البته تا آنجا که ممکن باشد انسان را از تنهایی اگرستانسپیل بیرون آورد. و این به سبب دو مکانیزمی است که در ارتباط عاشقانه هست: یکی اینکه در عشق به معنی واقعی کلمه عاشق خود را برای معشوقش کاملاً عریان می‌کند و به وجودی کریستالی تبدیل می‌شود، به طوری که معشوق از همه زوایا و خفایای او باخبر می‌شود و طرفین هیچ چیزی را از دیگری پنهان نمی‌دارد، والا ارتباط عاشقانه به معنی دقیق کلمه نخواهد بود. در اینجا در عین اینکه انسان تمام مافی‌الضمیر طرف مقابل را می‌بیند او را دوست دارد و چون چنین است طرف

مقابل دیگر مجبور نخواهد بود که خود را سانسور کند. اما در ارتباطهای قبلی این طور نیست و انسان به میزانی که می‌تواند خود را سانسور کند می‌تواند ارتباط همکارانه یا همشینه و خونی خود را حفظ کند. بنابراین، هر ارتباط همکارانه، همشینه یا خونی‌ای به این قیمت به دست می‌آید که انسان تکه‌ای از وجود خود را قیچی کند. به این لحاظ است که این ارتباطها انسان را از تنهایی بیرون نمی‌آورند، چون انسان می‌داند که طرف مقابلش کس دیگری را با اعتقادات، احساسات، خواسته‌ها، گفتار و کرداری دوست دارد که از آن او نیست و فقط در پوست اوست و در واقع آنها را ندارد. انسان به میزانی که در برابر دیگران خود را سانسور می‌کند طرف مقابل را در واقع عاشق کس دیگری می‌کند نه خودش و سر خود واقعی‌اش را به لحاظ بی‌کلاه می‌ماند. حال اینکه مکانیزمهای آشکار ساختن خود واقعی برای طرف مقابل و احراز اینکه طرف مقابل انسان را با تمام آنچه هست دوست دارد چیست، مطلب دیگری است. مکانیزم دومی که در ارتباط عاشقانه است این است که عاشق واقعی حامی واقعی است. در واقع احساس تنهایی انسان برای این بود که یا کسی او را نمی‌شناخت و یا او را یاری نمی‌کرد. با مکانیزم اول شناختش به دست آمد و با مکانیزم دوم حمایتش و بدین سان انسان از تنهایی بیرون می‌آید.

حالا هر چهار ارتباط اجتماعی به میزانی طرف مقابل را از بلا تکلیفی در نوع رفتار با انسان بیرون می‌آورد که انسان یکپارچگی روانشناختی داشته باشد. کسانی که یکپارچگی روانشناختی داشته باشند ارتباطشان با دیگران هموار است.

۳) خودفرمانروایی شخصی (که غیر از خودفرمانفرمایی اخلاقی است). به طور خلاصه، اگر سه ویژگی در کسی جمع شود خودفرمانروایی شخصی خواهد داشت. در هر سه این ویژگیها انسان باید از خود فاصله بگیرد و بتواند از دور به خود نگاه کند تا بتواند پاسخی به این سه ویژگی بدهد. به تعبیر دیگر، انسان علاوه بر اینکه در صحنه زندگی عامل است باید ناظر هم باشد، برخلاف حیوانات که در زندگی خود عامل‌اند اما ناظر نیستند، یعنی مثلاً غذا می‌خورند اما نمی‌دانند که موجودات نیازمند غذا هستند. بنابراین، باید نوعی دید عینی ابژکتیو به خود داشت و به تعبیری خود را متعلق (ابژه) شناخت باید قرار داد، یعنی به خود چنان نگریست که گویی دیگری است.

این سه ویژگی عبارتند از: الف) اینکه انسان بداند «واقعاً» در زندگی به دنبال چیست. وقتی می‌گوییم «واقعاً»، دو چیز نشان می‌دهد که انسان در زندگی خیلی چیزها می‌خواهد، اما برای اینکه همرنگ با جماعت شود یا با افکار عمومی مخالفت نرزد یا چون پدران و مادران و نیاکان و معلمان و مربیان به او القا و تلقین کرده‌اند یا چون می‌خواهد عضویتی در گروهی به دست آورد یا عضویتش را از دست ندهد یا چون منافع کسانی اقتضا می‌کند که انسان آن چیزها را بخواهد و آنها انسان را فریب داده‌اند (مثل چیزی که در پروپاگاندا و تبلیغات اتفاق می‌افتد) یا برای جلب خوشایند یا دفع بدایند دیگران، نه اینکه اگر خود بود و خودش اینها را می‌خواست. انسان برای اینکه بداند در زندگی واقعاً به دنبال چیست باید از مکانیزمی استفاده کند که جان رالز، فیلسوف عدالت که کل زندگی فلسفی‌اش را به بحث عدالت پرداخت و خودش هم انسان خیلی اخلاقی‌ای بود، در مبحث دیگری در کانتکس اندیشه سیاسی از آن به «حجاب بی‌خبری» تعبیر می‌کرد. رالز می‌گفت اگر می‌خواهید قانونی که تصویب می‌کنید عادلانه باشد، در صورتی چنین چیزی ممکن است که نمایندگانی که می‌خواهند به آن رأی مثبت، منفی یا ممتنع بدهند تمام ویژگیهای شخصی خودشان را فراموش کنند؛ در این صورت دیگر توجه نخواهند داشت که این قانون اگر چطور تصویب شود به سود آنها خواهد بود. قبل از رالز کس دیگری گفته بود اگر می‌خواهید کیکی را عادلانه بین دو نفر تقسیم کنید از یکی از آن دو نفر بخواهید آن را نصف کند به شرطی که طرف دیگر هر کدام را که خواست بردارد؛ این هم نوعی حجاب جهل است، چون طرف نمی‌داند که کدام موقعیت موقعیت خود او خواهد بود. این نکته کاملاً درستی است، فقط مکانیزمهای

عملی‌اش برای فراموشی موقعیت خود دشوار است.^۱ حال در بحث ما هم اگر انسان واقعاً بی‌خبر از همرنگی با جماعت، افکار عمومی، القا و تلقین دیگران، خوشایند و بدایند دیگران شود به چیزی می‌رسد که واقعاً خودش در پی آن است.

چیز دیگری که قید «واقعاً» نشان می‌دهد این است که گاه انسان می‌بیند مثلاً پول می‌خواهد و واقعاً هم پول می‌خواهد، اما آن را برای این می‌خواهد که مثلاً احساس امنیت داشته باشد. پس آنچه واقعاً می‌خواهد پول نیست، بلکه احساس امنیت است. بنابراین، انسان باید سلسله‌مراتب خواسته‌های خود را پی‌گیری کند تا به چیزی برسد که آن را به عنوان وسیله برای رسیدن به چیز دیگری نخواهد.

ب) اینکه انسان فقط بر اساس آنچه واقعاً می‌خواهد عمل کند. به عبارت دیگر، ببیند چه عملی او را به آنچه واقعاً می‌خواهد می‌رساند. چون خیلی وقتها انسان می‌داند که واقعاً چه می‌خواهد اما به دلیل یک سلسله بیمها و امیدهایی که دارد به اقتضای آن عمل نمی‌کند.^۲

ج) اینکه انسان توجه داشته باشد که آیا جوابهایی که به سؤالهای مختلف می‌دهد واقعاً صحیح است؟ نکند به جوابهای غلط خود دل خوش کرده باشد. فرق ویژگیهای اول و دوم با ویژگی سوم این است که آنها می‌خواستند انسان را از شر دیگران نجات دهند و اجازه ندهند دیگران به حریم او تجاوز کنند، اما ویژگی سوم می‌خواهد انسان را از شر خودش نجات دهد و اجازه ندهد خطاهایش به او تجاوز کنند. به تعبیر دیگر، در ویژگیهای اول و دوم انسان می‌خواهد خودش فرمانروا باشد و در ویژگی سوم می‌خواهد بر خودش فرمانروا باشد.

به نظر روانشناسان چهار چیز مانع این خودفرمانروایی شخصی / روانشناختی (که غیر از خودفرمانروایی اخلاقی است) می‌شود: یکی جبر و اجبار کردنها، یعنی استفاده از قهوه قهریه تا نهایت آن؛ هر جا انسان را به کاری اجبار کنند او دیگر در آنجا خودفرمانروا نخواهد بود. علت دوم، یک چیز است که از دو سو به آن می‌نگریم: یکی از سوی جامعه، که نظام پاداشی-کیفری جامعه است که به بعضی امور پاداش می‌دهد و به بعضی دیگر کیفر؛ یکی هم از سوی فرد، که بیم و امیدهای فرد نسبت به ارزشدواریهای اجتماعی است. علت سوم معیارهای اجتماعی درونی شده‌اند، یعنی پدران و مادران و معلمان و مربیان ما کارشان را خوب انجام داده‌اند و امر و نهی‌های آنها در دل ما جا گرفته‌اند و ما فکر می‌کنیم که تابع خودمان هستیم، اما در واقع به حکمی که ملکه ما شده است عمل می‌کنیم. این امر در همه انسانها کم یا بیش هست و برای گریز از آن چاره‌ای جز این نیست که آنچه را که انسان فکر می‌کند در درونش حکم وجدان یا طبع اوست، یکی یکی در زیر ذره‌بین عقل و اخلاق قرار دهد. علت چهارم، انواع روان‌نژندیها است، مخصوصاً در کسانی که مبتلا به وسواس می‌شوند، که دیگر خودفرمانروا نیستند.

۴) خودشکوفایی، که از آن تعابیر مختلفی شده است، مثل self-actualization, self-fulfillment, personal development. خودشکوفایی به این معنی است که انسان چنان باشد که هر استعداد و بالقوگی که در خود می‌بیند شکوفا و بالفعل کند و این مقید به دو قید است، یعنی انسان باید هر چه را که دارای این دو قید است شکوفا کند. یکی عقلانیت (به معنی مصلحت‌اندیشانه بودن) و دیگری اخلاقیات (به معنی خوب بودن). این قیود را فهم عرفی و شهود ما هم درک می‌کند. انسان باید هر استعدادی را که در خود با این دو قید سازگار می‌بیند شکوفا کند، والا گویا به خود خیانت کرده است. چارلز در کتاب مهم

^۱ برای رسیدن به حجاب جهل به نظرم تنها کاری که می‌توان کرد گسترش خیال است، در جای دیگری گفته‌ام که پنج کار برای گسترش خیال می‌توان کرد.

^۲ درباره پاداش و کیفر مذکور در ادیان، اگر تلقی انسان از آنها اموری قراردادی باشد، این تلقی سبب می‌شود که او خودفرمانروایی‌اش را از دست بدهد، اما اگر تلقی‌اش قراردادی نباشد مشکلی با خودفرمانروایی‌اش نخواهد داشت، چون در این صورت فقط از یک قانون یا لاقول یک فکت باخبر شده است.

و کوچکش با عنوان *اخلاق اصالت* بحث مشبعی در این باره کرده است که خودشکوفایی باید این دو قید را داشته باشد و بعد می‌گوید اگر انسان این کار را نکند به خود خیانت کرده است و معتقد است لبّ شعار آگزیستانسیالیستها که می‌گویند: «به خود وفادار باش» همین است. خواهیم گفت که بزرگترین خیانتی که انسان می‌تواند به خود کند همین است.

اما حتی قید عقلانیت و اخلاقیات هم کافی نیست و قید دیگری هم لازم است؛ و آن اینکه ممکن است π استعداد در انسان باشد که این دو قید را داشته باشند اما انسان در مدت عمرش نمی‌تواند همه آنها را شکوفا سازد، پس باید قاعده‌الاهم فالاهم را هم رعایت کرد و مهمترین استعدادهای خود را شکوفا ساخت. درباره اینکه مهمترین استعدادها را بر چه اساس می‌توان تشخیص داد دیدگاه‌های متفاوتی هست که وارد آن نمی‌شوم، اما به نظرم می‌آید که هر استعدادی که سمت و سوی آن نهایتاً تقریر حقیقتی یا تقلیل مرارتی باشد باید مقدم شود.^۱

لااقل چهار عامل هست که مانع خودشکوفایی‌اند: الف) نشناختن استعدادهای خود. خودشناسی، به معنای سقراطی‌اش (و نه به معنای ارسطویی‌اش)، متوقف است بر خودکاوی.^۲ ب) ضعف اراده. یعنی اینکه انسان احساس می‌کند که خودشکوفایی کار دشواری است و بنابراین به دنبال به فعلیت رساند آن نمی‌رود. آیا واقعاً خودشکوفایی کار دشواری است؟ به نظر من اگر یک مصداق برای مفهوم ناگوار اما بسیار شیرین بتوان نام برد همین خودشکوفایی است. با اینکه در ابتدا خیلی دشوار است، اما هرچه انسان بیشتر در جهت خودشکوفایی گام بردارد از دشواری‌اش کاسته و بر شیرینی‌اش افزوده می‌شود، به طوری که از میانه راه به بعد گویی دیگر تلخی‌ای احساس نمی‌کند اما دم به دم شیرینی‌اش افزایش می‌یابد. می‌توانم عرض کنم که تنها لذتی که، به قول لاروشه فوکو، لذتش کاهش نمی‌یابد خودشکوفایی است و هر چیز دیگر غیر از آن از لذتش کاسته می‌شود. ج) نبود اعتماد به نفس. یعنی انسان تواناییها یا دانییهای خود را کافی نداند. د) نظام پاداشی-کیفری جامعه.

۱. هنگام تعارض میان تقریر حقیقت و تقلیل مرارت، چنان که در مقاله‌ای نوشته‌ام، فیلسوفان اخلاق هنوز نتوانسته‌اند بگویند به چه دلیل یکی را باید ترجیح داد، اما در همان مقاله نوشته‌ام که تقریر حقیقت یک وجه ترجیحی بر تقلیل مرارت دارد، در عین حال معتقد نیستم که ادله‌ام چنان قاطع باشد که بتواند مخالفان را به در کند و کسی هم نتوانسته این کار را بکند. به نظرم ترجیح هر کدام از این دو به سنخ روانی فیلسوفانی که در این باب اندیشیده‌اند و قائل بوده‌اند که اصل تقریر حقیقت و تقلیل مرارت است بستگی دارد.

۲ در میان کتابهای ترجمه شده به فارسی بهترین کتابها کتابهای کارل هورنای‌اند که به خودکاوی منجر به خودشناسی می‌پردازند، هرچند همه ترجمه‌هایش مشوش و مغلوطند.

جلسه چهل و دوم (۹۰/۷/۵)

۵) سازواری اجتماعی، یعنی انسان در هر اوضاع و احوال اجتماعی ای بتواند زندگی کند، که البته غیر از نفاق و ریاست.^۱ انسان برای زندگی در محیط اجتماعی سه راه در پیش دارد: الف) مافی‌الضمیر (باورها، احساسات و عواطف و هیجانات و خواسته‌ها) خود را دقیقاً به همان صورت که هست برای دیگران جلوه دهد و به تعبیری نمود او عین بود او باشد. این کار زندگی اجتماعی را بسیار بسیار مشکل می‌کند، از این رو رهروانش در طول تاریخ بشری بسیار اندک‌اند. این زندگی به چندین علت (که جای دیگری گفته‌ام) ناخوش‌ترین زندگی است، یعنی انسان را تقریباً از هر لذتی محروم می‌کند و به درد و رنجها و آزار و آسیبهای فراوانی دچار می‌کند، اما البته خوب‌ترین (به معنی اخلاقی‌ترین) زندگی است. مگر اینکه انسان رضایت درجه دوم دهد به آنچه مردم به آن رضایت درجه اول می‌دهند و از این طریق زندگی‌اش را هموارتر کند. ب) مافی‌الضمیر (باورها، احساسات و عواطف و هیجانات و خواسته‌ها) خود را کتمان کند و نگذارد خودش نمود پیدا کند، اما نه اینکه نمود خلاف بود داشته باشد. این زندگی به لحاظ خوبی و خوشی در حد متوسط است. ج) نمود انسان خلاف خودش باشد، که ناخوب‌ترین و در عین حال، به نظر کسانی، خوش‌ترین زندگی است؛ این زندگی نفاق‌آمیز است، به تعبیر خیلی روانشناسان قرآن: «کَلِّمُوا الضَّالِّمِينَ إِذَا ضَلُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَاصْلِحُوا إِلَيْهِمْ قَامُوا». این حالت خیلی با سازواری اجتماعی فرق می‌کند و اصلاً نه با اخلاق سازگار است و نه با سلامت روانی. در دو حالت اول و دوم انسان می‌تواند سازواری اجتماعی داشته باشد یا نداشته باشد و اگر داشته باشد دارای سلامت روان است.

برای شناخت سازواری اجتماعی باید قوانین اجتماعی را از واقعیتهای اجتماعی تفکیک کرد. وقتی انسان در زندگی اجتماعی خود به امری برخورد کرد و آن را در قالب قضیه درآورد و موضوع آن قضیه موجود خاص بود با یک واقعیت اجتماعی مواجه است، مثل وقتی که انسان مطلع می‌شود که همسایه‌اش بیمار است، چون به یک واقعیت خاص (جزئی) اشاره دارد. گاهی هم وقتی آن امر را انسان در قالب قضیه درمی‌آورد درباره موجود خاصی سخنی گفته نمی‌شود، مثل این قضیه که «اگر چیزی فراوان شود قیمتش کم می‌شود»، که این یک قانون اجتماعی است، چه در قالب قانونهای کلی (موجبه کلیه و سالبه کلیه) و چه در قالب قانونهای آماری.

سازواری اجتماعی به این معناست که انسان در وهله اول قوانین اجتماعی را، تا وقتی بر قانون بودنشان باقی‌اند، بپذیرد. واقعاً ممکن است انسان قانونی را نپذیرد، شاید قطعی‌ترین قانون این باشد که هر انسانی می‌میرد، با این حال بسیاری از انسانها نسبت به آن بی‌تفاوت‌اند. پذیرش قانون اجتماعی نوعی مطلوبیت در زندگی اجتماعی حاصل می‌کند؛ همه قوانین را نه تنها به لحاظ ذهنی، بلکه به لحاظ روانی هم باید پذیرفت.^۲ در وهله دوم، درباره واقعیتهای اجتماعی، باید دانست که کدام دگرگونی‌پذیر است و کدام دگرگونی‌پذیر نیست؛ واقعیتهای اجتماعی دگرگونی‌ناپذیر را هم باید مثل قوانین اجتماعی پذیرفت، والا سلامت روانی انسان به خطر می‌افتد. باید پذیرفت که مثلاً بچه من فلج است و با پیشرفتهای کنونی علم پزشکی قابل بهبود نیست، والا هیچ کمکی به هیچ کس (چه خودمان و چه فرزندانمان) نکرده‌ایم و بلکه آسیب رسانده‌ایم و درد و رنج خود و فرزندانمان را افزایش داده‌ایم. اما درباره واقعیتهای اجتماعی دگرگونی‌پذیر باید دید واقع‌بینانه داشت و دید که آیا خوب هستند یا بد. چون خیلی

۱. البته سازواری اجتماعی غیر از سازواری طبیعی است که انسان با توجه به نوع محیط خود را سازوار می‌کند.

۲. در فلسفه علم میان قوانینی که ممکن است تغییر کنند و قوانینی که تغییرناپذیرند فرق می‌گذارند.

۳. در رمان کوتاه مرگ ایوان ایلیچ تولستوی آمده است که از کوچکی به ما یاد می‌دادند که هر انسانی می‌میرد، سقراط انسان است، پس سقراط می‌میرد؛ اما تا چند روز پیش از مرگ این سخن را به لحاظ روانی نپذیرفته بود، چون در مواجهه با مرگ دچار حالت روانی‌ای می‌شود که قبلاً نداشت. خانم کوپلر راس هم در کتاب معروف پیرامون مرگ و مردن حالتهای مختلف تا دم مرگ را توصیف کرده است.

واقعیت‌های اجتماعی دگرگونی‌پذیرند اما اتفاقاً چیز خوبی هم هستند و نباید آنها را دگرگون کرد و مثل بعضی ادعا کرد که بزرگی انسان به این است که همه جا فلک را سقف بشکافد و طرحی نود دراندازد. بنابراین، ما می‌مانیم و فقط واقعیت‌های اجتماعی دگرگونی‌پذیر ناخوب؛ وقتی با این دید به زندگی اجتماعی خود بنگریم خواهیم دید که چه اندازه سازواری اجتماعی و در نتیجه سلامت روانی کمی داریم.

چند مورد از واقعیت‌های اجتماعی دگرگونی‌ناپذیر و واقعیت‌های اجتماعی دگرگونی‌پذیر خوب هستند که روانشناسان نام برده‌اند و در اینجا اشاره‌ای به آنها می‌کنم:

یک. انسان باید واقعیت تفاوت‌های خود با دیگران را بپذیرد، والا اولین اثر عدم پذیرش این واقعیت این است که همیشه در مقام نظر خود را در حال مقایسه با دیگران و در مقام عمل در حال مسابقه با دیگران می‌بیند و این زندگی او را تلخ می‌کند. دو. باید پذیرفت که نمی‌توان چنان زندگی کرد که همه انسانها از طرز زندگی ما خوشنود شوند، این کار، به قول شاعر، حلقه اقبال ناممکن جنابیدن است. اگر انسان به دنبال بدآیند و خوشایند دیگران باشد فقط زندگی خود را نابود کرده است و نهایتاً هم به مقصود نمی‌رسد. کسانی که به این قاعده التزام دارند، به تعبیر بودا، مثل کرگدن تنها سفر می‌کنند و نوعی تکروی دارند. نباید این تکروی را به عجب تعبیر کرد، باید این را هم لحاظ کرد که وقتی انسان تماماً به دنبال این است که خود را به عضویت یک مجموعه‌ای درآورد و هر وقت از او می‌خواهند خود را معرفی کند با عضویت‌هایش خود را معرفی می‌کند و هیچ وقت ویژگی‌های فردی‌اش را نمی‌گوید به دنبال هم‌رنگی با جماعت است و خود را نفی می‌کند. کسی که به دنبال هم‌رنگی با اجتماع است ارزشداوری‌های دیگران برایش اهمیت می‌یابد و چون می‌خواهد ارزشداوری‌های منفی دیگران متوجه او نشود نهایتاً خود را فراموش خواهد کرد. انسانهایی که سلامت روانی دارند به ارزشداوری‌های دیگران توجهی نمی‌کنند. البته روانشناسانی، مثل پرز، هستند که در این جهت افراط می‌کنند و نوعی زندگی ملامتی را توصیه می‌کنند و مثلاً در جایی که خوردن مشروب را قبیح می‌دانند طوری آب می‌خورند که وانمود کنند مشروب است. این حالت افراطی درست نیست، چون همین حالت هم در بند ارزشداوری‌های دیگران است. انسان وقتی راه زندگی درست خود را بیابد (که یک مؤلفه‌اش اخلاقی بودن است) دیگر ارزشداوری‌های دیگران مهم نخواهد بود.

البته ارزشداوری‌های دیگران به لحاظ آثار و نتایج عملی‌ای که بر آنها مترتب می‌شود مراحل دارند و مثلاً اگر کار به جایی کشید که جان انسان در خطر افتاد انسان باید، با رجوع به عقل و اخلاق خود، محاسبه کند که آیا آن ارزشی که برای آن می‌خواهند او را بکشند مهمتر است یا ارزش حفظ جان؛ و اگر نتیجه این بود که حفظ جان مهمتر است باید پاسداری از جان کند. بنابراین، به طور کلی ارزشداوری‌های دیگران تا جایی بی‌اهمیت‌اند که آن ارزشی که انسان برای آن به رأی دیگران بی‌توجه است مهمتر از آن چیزی باشد که ارزشداوری‌های دیگران را به خاطر آن به خطر می‌اندازد. البته مردم در اینجا متفاوت‌اند، کسانی هستند مثل سقراط که ارزشی که در پی پاسداری‌اش هستند مهمتر از جان‌شان است. البته در اینجا مردم متفاوت‌اند؛ به سقراط هم پیشنهاد جریمه مالی شد و هم پیشنهاد فرار، اما نپذیرفت، چون می‌گفت جرمی که بدان محکوم شده‌ام این است که افکار جوانان را فاسد می‌کنم، پس چنین کسی نباید با پول آزاد شود، زیرا چگونه ممکن است که با پرداخت پول دوباره بتوانم بروم و افکار دیگران را فاسد کنم؛ چقدر ظریف‌اندیشی هست در این سخنان! یا درباره فرار هم می‌گفت چگونه است که اگر به موجب قانون من صاحب حیثیت و ثروت و غیره می‌شدم قانون را می‌پذیرفتم، اما به محض اینکه به موجب قانون امور منفی نصیب شود آن را نپذیرم؟ بنابراین، وقتی انسان هر نوع که زندگی کند بالاخره یکی را خشنود می‌کند و یکی را ناخشنود، پس باید طوری زیست که خود دوست می‌دارد.

به این سبب بر این موارد تأکید کردم که روانشناسان چند مورد از علائم سلامت روان را ذیل این امور می‌آوردند، مثل پاسداشت فردیت خود و بی‌توجهی به داوری دیگران، که به نظر من در واقع اینها همگی ذیل سازواری اجتماعی می‌گنجند. بعد دیگر سازواری اجتماعی این است که همان طور که زندگی انسان همه را راضی نمی‌کند، عکس آن هم درست است، یعنی زندگی همه انسان را راضی نمی‌کند و بنابراین، انسان باید بپذیرد که دیگران هم به راه خود روند؛ و این مداراست، یعنی تحمل زندگیهای تفردگرای دیگران، که علامت سلامت روان است. مدارا غیر از تحمل است، ممکن است انسان زندگی دیگری را تحمل کند، چون دستش به جایی نمی‌رسد، اما مدارا یعنی اینکه انسان تفرد دیگران را به عنوان یک واقعیتی اجتماعی بپذیرد و به لحاظ عاطفی و روانی محترم بشمارد. کسانی که دربارهٔ اکوسیستم کار می‌کنند می‌گویند اگر انسان بتواند گلی را پدید آورد که همهٔ ویژگیهای مثبت همهٔ گلها را داشته باشد و هیچ کدام از ویژگیهای منفی گلها را نداشته باشد و همهٔ زمین را با آن پر کنیم، طی سه سال کل زمین نابود می‌شود، چون بقای سیستم طبیعی به تفاوت است. بقای کمی و کیفی زندگی اجتماعی انسان هم به این است که هرکس زندگی دنیایی خود را داشته باشد و قانون فقط در پی این است که از تصادم این دنیاها متفاوت جلوگیری کند.

طبیعتاً کسانی که سلامت روانی دارند اموری را که مدارا را از بین می‌برد در خود نابود کرده‌اند و این امور عبارت‌اند از: خودشیفتگی، پیش‌داوری، تعصب و جزم و جمود، که مدارا را به حداقل می‌رسانند (و در جای دیگری در باب آن نوشته‌ام). مدارا را در پس همهٔ این موارد می‌آورم، چون بی‌مدارایی فرزند همهٔ اینهاست. خودشیفتگی سه فرزند دارد: پیش‌داوری، تعصب و جزم و جمود، که فرزند هر سهٔ اینها به نوبهٔ خود بی‌مدارایی است و این بی‌مدارایی فرزندی دارد که خرافه‌پرستی است، که متأسفانه مجال توضیح بیشتر نیست.

جلسه چهل و سوم (۹۰/۷/۱۲)

۶) شناخت واقع گرایانه، یعنی باور دم‌به‌دم نزدیک‌شونده به واقع. همان طور که گفتیم، به قول جوزف باتلر، انسان باید به دنبال واقعیتها بدود و هیچگاه واقعیتها به دنبال انسان نمی‌آیند. انسان خیلی وقتها دچار این توهم است که گویی واقعیتها به دنبال عقاید او می‌دوند، یعنی اگر گفت الف ب است الف ب می‌شود. سلامت روان به این است که انسان مدام بررسی کند که آیا عقایدش مطابق با عالم واقع است یا نه؛ حتی اگر نظریه مطابقت با واقع را هم قبول نداشته باشد، باید بررسی کند که آیا عقایدش تقرب به واقع دارند یا نه. آنها که سلامت روان ندارند معمولاً عقایدشان دور از واقع است، نه اینکه چون سلامت روان ندارند از واقعیت دورند، بلکه چون از واقعیت دورند سلامت روان ندارند.

این دوری از واقع انوعی دارد: الف) آرزواندیشی، یعنی اینکه آرزو می‌کنم الف ب باشد، پس الف ب است. این فرم استدلال مفتضح را بیشتر انسانها دارند، یعنی خوشی زندگی خود را به بهای در توهم افتادن می‌خرند. ب) توهم‌زدگی، یعنی انسان سخنی را که دلیل قانع‌کننده‌ای به سودش ندارد بپذیرد؛ به عبارت دیگر، سخنی را که نقیضش بر خودش رجحان دارد بپذیرد. ج) هذیان‌زدگی، که از توهم‌زدگی بدتر است، یعنی انسان، به موجب سلطه احساسات یا خواسته‌ها، سخنی را بپذیرد که دلیلی بر خلافش وجود دارد. د) پذیرش ناسنجیده فهم عرفی.

بنابراین، نظامهای اخلاقی‌ای که در توصیه‌های خود به واقعیتهای انسانی توجه نمی‌کنند ناواقع‌گرا هستند و قابل توصیه نیستند. به تعبیر دیگر، درست است که اخلاق با عمل سروکار دارد، اما این طور نیست که عمل تأثیری در شخصیت و منش انسان نداشته باشد و رفتار خاص شخصیت و منش خاص پدید می‌آورد. برای شناخت نظامهای اخلاقی ناواقع‌گرا معمولاً به توصیه‌ها یا به پاسخ به سؤالهایی که می‌دهند توجه می‌شود، این درست است، اما، مهمتر از آن، سؤالهای ناواقع‌گرایانه‌ای است که این نظامهای اخلاقی پیش می‌نهند؛ به قول مولوی: هم جواب از علم خیزد هم سؤال. در اینجا فقط به یک نمونه می‌پردازم و آن نظامهای اخلاقی‌ای هستند که معمولاً انسان را با دوراهی مواجه می‌سازند. این نظامهای اخلاقی ناواقع‌گرایانه‌اند، چون انسان در زندگی بیشتر با چندراهی مواجه می‌شود و بسیار به‌ندرت با دوراهی مواجه می‌شود. بنابراین، نفس این طرح دوراهی، فارغ از اینکه انتخاب کدام راه پیشنهاد شود، ناواقع‌گرایانه است. مثلاً سقراط می‌گفت اگر کسی سلاحی نزد من به امانت گذاشته باشد و بعد خواست به قصد کشتن ناحق کسی آن را از من بگیرد و من از قصد او آگاه بودم آیا باید رد امانت کنم یا عدم یاری ظالم. سقراط این مثال را می‌زد تا نشان دهد انسان در زندگی با تعارض وظایف روبروست. اما، فارغ از اینکه رد امانت را ترجیح دهیم یا عدم یاری ظالم، می‌پرسیم چرا باید منحصر در این دو راه شد؟ آیا راه سومی وجود ندارد؟ مثلاً سلاح را به ظالم تحویل داد و در عین حال نصیحتش کرد که مظلوم را نکشد، یا سلاح را تحویل داد و در عین حال با سلاح قوی‌تری مانع اقدام او شد، یا مظلوم را باخبر کرد، یا از دیگران برای اقدام علیه ظالم یاری گرفت و....

برای اینکه این مسأله را نشان دهم مثالی می‌زنم از لارنس کالبرگ، بزرگترین شاگرد و همکار ژان پیاژه که هر دو در زمینه روانشناسی رشد و تربیت اخلاقی فعالیت می‌کردند. یکی از نظریات اساسی کالبرگ و پیاژه در تعلیم و تربیت اخلاقی این بود که اگر از همان آغاز به کسی که تحت تعلیم و تربیت است خوداندیشی نیاموزیم موفق نخواهیم بود. در واقع، خوداندیشی شرط لازم تعلیم و تربیت اخلاقی است. خوداندیشی یعنی اینکه انسان خود باید اندیشد و بداند که در اخلاقی زیستنش کسی نمی‌تواند به جای او اندیشد. به طور کلی، انسان در زندگی دو دسته عامل تأثیرگذار دارد، یکی آنها که جانشین‌پذیرند و بنابراین می‌توان آنها را به دیگری واگذار کرد و یکی آنها که جانشین‌پذیر نیستند و به دیگری نمی‌توان واگذار کرد، مثلاً نمی‌شود به دیگری

گفت به جای من غذا بخور. حالا سخن در این است که برای اخلاقی زیستن اندیشیدن لازم است و کسی جز خود انسان نمی‌تواند این کار را کند. کالبرگ و پیازه می‌گفتند که در گذشته تصور این بود که می‌توان انسان را با صرف انتقال قواعد اخلاقی تربیت کرد، اما آزمایشات آنها نشان داد که انتقال قواعد اخلاقی کافی نیست و خوداندیشی لازم است. برای سنجش این خوداندیشی کالبرگ آزمایشی مطرح کرد و به کودکان گفت زنی به سرطان لاعلاجی مبتلا شده است و به‌تازگی کسی دارویی کشف کرده است که فقط آن دارو می‌تواند آن زن را نجات دهد. شوهر آن زن به سراغ آن فرد می‌رود و داروساز، چون می‌داند کسی جز او این دارو را ندارد، قیمتی طلب می‌کند که اگر آن مرد همهٔ زندگی‌اش را هم ببخشد فقط نیمی از آن قیمت را می‌تواند تقبل کند. کالبرگ به کودکان گفت که در اینجا دو راه بیشتر وجود ندارد، یا آن شوهر باید رضا بدهد که زنش بمیرد و یا اینکه آن دارو را بدزدد و او راه دوم را انتخاب کرد. بعد پرسید که آیا کار او درست بوده است یا نه؟ کالبرگ می‌نویسد که درصد قابل توجهی از کودکان، بر خلاف ما بزرگترها، چون هنوز کاملاً مطابق فرهنگ بزرگترها آموزش ندیده بودند، می‌گفتند که راههای سوم و چهارم و دیگری هم هست و تحقیقات نشان داد که کودکان ۳۷ راه دیگر پیشنهاد کردند، مثل اینکه گفتند آن مرد همهٔ زندگی‌اش را بفروشد و نصف مبلغ را بدهد و برای نصف دیگر تا آخر عمر برای داروساز کار کند، یا فقط نصف میزان دارو را بگیرد و شاید همانقدر کارساز باشد، یا به انجمنهای خیریه رجوع کند، یا آگهی دهد، یا می‌گفتند کسانی که داروی تازه‌ای را کشف کرده‌اند محتاج آزمایش روی بیماران واقعی‌اند و بنابراین حتی آن فرد می‌تواند مطالبهٔ پول هم بکند و.... این قدرت تخیل در واقع قدرت واقع‌بینی است. کالبرگ نتیجه می‌گرفت که کودکان، چون هنوز به دوگزینه‌ای بودند که بزرگترها به آنها القا می‌کنند خوگر نشده‌اند، به طور غریزی می‌فهمند که زندگی به دو راه مختصر نمی‌شود. کالبرگ، علاوه بر اینکه دستورالعملی از این آزمایشات استخراج می‌کرد، می‌گفت بر این اساس می‌توان نظامهای اخلاقی را بررسی و نقد کرد. بنابراین، نظامهای اخلاقی درست آنهایی‌اند که پیش از هر چیز از انسان می‌خواهند که کاملاً به جوانب امر توجه کند و ببیند که واقعاً چند راه وجود دارد، والا معمولاً هر دو راه دوراهی‌ها تالی فاسد اخلاقی دارند. کالبرگ از قدیس آتاناسیوس، از رهبانان صدر مسیحیت، مثال می‌زد که دشمنانش به دنبالش آمدند تا او را بکشند و او سوار قایقی شد و به رودخانه رفت. دشمنان به او رسیدند و او را شناختند و از او سراغ قدیس آتاناسیوس را گرفتند و او جواب داد: همین نزدیکیه‌است! کسانی در مسیحیت گفتند او به همین دلیل از قدیسیت خارج شده است؛ او دو راه بیشتر نداشت، یا باید می‌گفت که آتاناسیوس منم و کشته می‌شد و یا دروغ می‌گفت. اما کالبرگ می‌گوید اتفاقاً او درست به همین دلیل که بلاهت به خرج نداد و راه سومی یافت قدیس است.

آثار و نتایج روانشناختی اخلاقی زیستن / نزیستن

پیش از اینکه وارد این بحث شوم، از روانشناسی اخلاق فاصله می‌گیرم و وارد فلسفهٔ اخلاق می‌شوم و مسأله‌ای را طرح می‌کنم. فرض کنید کسی در فلسفهٔ اخلاق نیهیلیست باشد، یعنی معتقد باشد که واقعاً بین راست گفتن و دروغ گفتن فرقی نیست. و فرض کنید کسی در فلسفهٔ اخلاق به شکاکیت قائل باشد، یعنی اینکه معتقد باشد که نمی‌توان دانست که چه کاری اخلاقی و چه کاری غیراخلاقی است، حتی اگر بپذیرد که کارهای اخلاقی غیر از کارهای غیراخلاقی‌اند. در مقام عمل، فرقی میان این دو نیست، چون بالأخره نمی‌توان میان راست گفتن و دروغ گفتن تمیز اخلاقی داد.

حال بحث اینجاست که اگر نیهیلیسم یا شکاکیت اخلاقی موجه و قابل دفاع بود آیا حاصلش این خواهد بود که انسان می‌تواند هر طور که بخواهد عمل کند؟ به چند دلیل واقعاً این طور نیست، نه اینکه چون جامعه به انسان اجازه نمی‌دهد که هر

کار که خواست بکند، اینکه به حقوق و قانون مربوط می‌شود، بلکه یکی چون خود انسان نسبت به بعضی طرز عملها احساس ناآرامی و نارضایتی می‌کند؛ این طور نیست که وقتی انسان معتقد شد که راست گفتن و دروغ گفتن یکی است هر کدام را که انجام داد آرامش داشته باشد، چون انسان فقط با عقاید مستدل خود زندگی نمی‌کند و کافی است چیزی موجب رفع ناآرامی یا آرامش انسان شود تا به آن اقبال یا ادبار پیدا کند. در اخلاق هم همین طور است، ممکن است ذهن استدلال‌گر انسان بگوید که به لحاظ اخلاقی فرقی میان ظلم به دیگران و عدم ظلم به دیگران نیست، اما تا به کسی ظلم می‌کند ناآرام شود. این بدین معنی است که حتی کسانی که نیهیلیست یا شکاک اخلاقی‌اند برای وفاداری نسبت به شخصیت و منش خودشان هم که شده باید اخلاق را رعایت کنند. به عبارت دیگر، برای عمل به اصول اخلاقی لازم نیست که استدلال به سود اصول اخلاقی کنیم و کافی است به ناآرامی و آرامش خودمان توجه کنیم. این نکته البته امری حدافلی اما مهم است. انسان ماشین اندیشه‌نگار نیست که صرفاً خروجی فکری داشته باشد و دادوستد او با محیط اطرافش فقط تحت تأثیر افکار مستدلش باشد، انسان احساسات و عواطف و هیجانات و خواسته‌ها و نیازهایی دارد که به او اجازه هرکاری نمی‌دهند. عکس این حالت هم درست است، یعنی ممکن است انسان توهمی داشته باشد و همان توهم باعث شود که از عمل نکردن مطابق آن توهم دچار ناآرامی شود، چون خود او آن را توهم نمی‌داند.

این نکته را از این سبب گفتم که توجه داشته باشیم که آنچه انسان در زندگی انجام می‌دهد فقط تحت تأثیر افکار مستدلش نیست و کافی است به شخصیت و منش خود نیز توجه کند تا ولو اینکه نیهیلیست یا شکاک اخلاقی هم باشد دچار آثارشیم اخلاقی نشود، چون امور ژنتیک، تعلیم و تربیت، دوران کودکی، سن، سنخ روانی و تواناییهای ذهنی انسان هم دخیل‌اند. بنابراین، ناآرامی یا آرامش انسان به صدق و کذب عقایدش بستگی ندارد و ممکن است عقیده‌اش در واقع صادق باشد اما چون او ناصادقش می‌داند به آن عمل نکند و به عکس.

دوم اینکه به فرض اینکه کسی نیهیلیست یا شکاک اخلاقی هم باشد، گاهی اوقات مصلحت‌اندیشی هم اقتضا نمی‌کند که انسان اخلاق را زیر پا بگذارد و باعث شود که حدافلی از اخلاق را رعایت کند. مثلاً توجه داشته باشد که دروغ‌گویی باعث کاستن از طرفداران و مشتریان می‌شود.

سوم اینکه گاهی اوقات اخلاق به قدری غلیظ می‌شود که صورت قانونی و حقوقی پیدا می‌کند و انسان باید به حکم قانون و حقوق به آن عمل کند، چون قانون صورت تغلیظ‌شده اخلاق است. مثل اینکه دروغ گفتن در دادگاه در مقام شاهد کیفر حقوقی دارد، چون اگر حرمت این نوع دروغ‌گویی رعایت نشود کیان اجتماعی به خطر می‌افتد.

مورد چهارم که انسان ناگزیر است اخلاقی عمل کند وقتی است چیز پراهمیتی در درون انسان هست که به او می‌گوید باید اخلاقی عمل کند. آن چیز البته استدلال نیست، چون فرض این بود که این فرد نیهیلیست یا شکاک اخلاقی است و به هر حال به لحاظ نظری به اخلاق قائل نیست، بلکه عزت نفسی است که انسان برای خود قائل است و به نظرش می‌آید که این عزت نفس با آثارش اخلاقی لطمه می‌خورد.

بنابراین، ممکن است کسی به لحاظ نظری به اخلاق ملتزم نباشد، اما به انگیزه و جهات دیگری به آن ملتزم شود. در این باره سه نکته هست، یکی اینکه این روش به اصطلاح اخلاقی عمل کردن است نه واقعاً اخلاقی عمل کردن. دوم اینکه وقتی انسان این طور باشد با کمترین بهانه‌ای از همین اخلاقی بودن ظاهری هم دست برمی‌دارد. سوم اینکه اگر انسان در این گونه اخلاق غیرواقعی استمرار ورزد آن ناآرامیها اندک‌اندک از بین می‌روند. به تعبیری آن چیزی که از آن به وجدان اخلاقی تعبیر می‌کنند برای ناواردان به اخلاقی نزیستن است، چون همیشه وجدان اخلاقی پس از تکرار عمل غیراخلاقی از بین می‌رود.

این سه نکته فیلسوفان اخلاق را واداشته به اینکه مبنایی نظری برای اخلاقی زیستن پیدا کنند؛ گویی انسان با نیهیلیسم و شکاکیت اخلاقی نمی تواند اخلاقی بماند. این دفاع نظری گاهی جنبه عقلی صرف دارد که به فلسفه اخلاق مربوط می شود و گاهی جنبه روانشناختی که به بحث ما مربوط می شود.

سنجه‌های روانشناختی اخلاقی زیستن / نزیستن

فرق این بحث با سه مؤلفه‌ای که در آغاز از قول امیل دورکیم دربارهٔ روحیهٔ اخلاقی گفتیم (مبنی بر اینکه اخلاقی زیستن متوقف بر داشتن روحیهٔ اخلاقی است و روحیهٔ اخلاقی سه مؤلفه دارد: کف نفس، دیگرگزینی و خودفرمانروایی) این است که بحث دورکیم، به بیان فلسفی، دربارهٔ علت‌های اخلاقی زیستن بود، اما بحث اینجا دربارهٔ معلول‌های اخلاقی زیستن است؛ در واقع در اینجا به دنبال ترازوی اخلاقی زیستن هستیم و همواره همهٔ ترازوها علت را بر اساس معلول می‌سنجند.

نکتهٔ دیگر چستی زندگی آرمانی یا کمال مطلوب است. از قدیم‌الایام این بحث میان فیلسوفان، چه در غرب و چه در شرق میان حکمای یونان، هند و چین قدیم مطرح بوده است. بحث‌های خیلی مفصل و جذابی در این باره هست، اما فقط یک تصویر از زندگی آرمانی ارائه می‌دهم که آن را قبول دارم و با قبول آن بحث‌های بعدی معنادار می‌شود. این تصویر از آن خانم سوزان ولف است و ریشه‌اش به زمان کنفوسیوس و اپیکور بازمی‌گردد، اما خانم ولف آن را تنسیق فلسفی و روانشناختی کرده و من از آن دفاع می‌کنم. در جای دیگری در این باره بحث کرده‌ام که به نظر خانم ولف زندگی آرمانی سه خصوصیت دارد: خوب است، خوش است و معنادار است و اگر یکی از این سه را نداشته باشد آرمانی نیست. خوب بودن زندگی یعنی اخلاقی بودن، همان معنایی که مدنظر افلاطون بود، یعنی زندگی‌ای که بر اساس اصول، قواعد یا احکام اخلاقی باشد.

زندگی خوش زندگی‌ای است که در آن لذات روانشناختی به بیشترین حد ممکن وجود داشته باشند و حتی‌المقدور از درد و رنج به دور باشد. به نظر روانشناسان، به خصوص در قرون اخیر، خوش بودن زندگی بسیار متوقف بر سلامت روان است و لاقط شرط لازم آن است (بعضی حتی آن را شرط لازم و کافی می‌دانند). اینکه ما به عنوان انسان چه چیزی را جزو لذات می‌دانیم و چه چیزی را جزو آلام و از چیزی چقدر لذت یا الم می‌بریم به طبیعت انسانی، فرهنگی که در آن زندگی می‌کنیم و سنخ روانی ما بستگی دارد. بنابراین، ولف، بر خلاف کسانی که زندگی خوب (اخلاقی) را شرط لازم و کافی زندگی آرمانی می‌دانند، زندگی خوب را فقط شرط لازم می‌داند.

تا اینجا، اگر مؤلفهٔ سوم را نام نبریم، این دو مؤلفه مؤلفه‌های زندگی آرمانی از نظر ابوالعلاء معری و، نظیر ایرانی‌اش، عمر خیام است، که از این جهت به شدت تحت تأثیر ابوالعلاء بود؛ خوبی زندگی این است که انسان کمترین درد و رنج را به دیگران برساند و خوشی آن در این است که بیشترین لذت را به خود برساند و بنابراین، در واقع خوشی زندگی مقید می‌شود به خوبی زندگی، والا انسان می‌توانست برای خوشی زندگی به دیگران ظلم کند. اما خانم ولف از مؤلفهٔ سومی هم نام می‌برد و آن معناداری زندگی است. «معنا» در ترکیب معناداری زندگی سه معنی دارد: الف) هدف زندگی؛ ب) ارزش زندگی؛ ج) کارکرد زندگی.^۱ در اینجا معنای اول منظور است، یعنی زندگی آرمانی زندگی‌ای است خوب، خوش و دارای ارزش. آیا ممکن است زندگی‌ای خوب و خوش باشد اما دارای ارزش نباشد؟ یکی از فیلسوفان قرن بیستم به نام تیلور برای نشان دادن وجود چنین زندگی‌ای از اسطورهٔ سیزیفوس مثال می‌زند که مغضوب خدایان شد و مجازاتش این بود که در تمام طول عمر بی‌پایانش صبحگاه صخره‌ای را تا نوک کوهی بالا ببرد و به وقت غروب که به چندقدمی قله می‌رسید صخره از دستش رها می‌شد و باز روز دیگر از نو شروع می‌کرد. این زندگی تکرار مکررات است، یعنی می‌داند که از این تکرار هیچ سودی نمی‌برد، اما روز بعد

۱. این سه معنی در نوشته‌های بسیاری از فیلسوفان باهم خلط می‌شوند و مثلاً بحثی را با ارزش زندگی شروع می‌کنند و به هدف زندگی خاتمه می‌دهند، در حالی که این سه از هم جدا هستند.

باید بازهم تکرار می‌کرد. حالا فرض کنید که خدایان آمپولی به سیزیفوس تزریق کرده باشند و او کاری را که با بی‌میلی انجام می‌داد با عشق انجام دهد و بنابراین چون شاد است زندگی خوشی داشته باشد (البته خوشی غیر از شادی است، اما شادی بزرگترین مؤلفه خوشی است)، با این حال یک ناظر بیرونی این زندگی را بی‌ارزش می‌داند، چون نهایتاً چیزی عاید سیزیفوس نمی‌شود. تیلور این مثال را نقل می‌کند تا نشان دهد که چنین زندگی‌ای امکان دارد. از این رو، کسانی مثل خانم ولف معتقدند که زندگی آرمانی باید ارزش زیستن هم داشته باشد، یعنی در مجموع سودش بیش از هزینه‌هایش باشد یا لااقل هزینه‌هایش بیش از سودش نباشد.

حالا بر این اساس وارد بحث سنجه‌های روانشناختی اخلاقی زیستن یا اخلاقی نزیستن می‌شویم. اگر چنین سنجه‌های باشند معنایش این است که آیا می‌شود خوب بودن را با ترازوی خوش بودن سنجید یا نه؟ چون اخلاقی بودن یعنی خوب بودن و سنجه‌های اخلاقی هم نهایتاً به لذت بردن و درد و رنج کشیدن بازمی‌گردند. در این باب آرای مطرح شده است که مهمترین‌هایش را ذکر می‌کنم.

۱) مهمترین رأیی که در این باب گفته شده است از آن کرکگور است، که این رأی از ارکان آرای اوست و معمولاً از آن به عنوان سه سپهر / ساحت / منزلگاه زندگی تعبیر می‌شود که به نظر من سه منزلگاه بهتر است. لب سخن کرکگور این است که همه انسانها هر وقت که به زندگی خود رجوع کنیم خود را در یکی از این سه مرحله می‌بینیم: الف) مرحله زیبایی‌شناختی / استحسانی / ذوقی. در این مرحله انسان در همه کنش و واکنش‌هایش فقط و فقط ترازوی لذت و الم را دارد و همه انتخاب‌هایش بر این اساس است و طبعاً چیزی را انتخاب می‌کند که بیشترین لذت یا کمترین الم را حاصل کند. لذات مورد نظر کرکگور را قبلاً من با اصطلاح دیگری یاد کرده‌ام: لذات اجتماعی جمعی (امنیت، رفاه، نظم و به نظر کسانی عدالت و آزادی)، لذات اجتماعی فردی (ثروت، قدرت، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی، شهرت، محبوبیت و علم) و لذات فردی (آرامش، شادی، رضایت باطن، امید و معناداری زندگی). کرکگور این مرحله را مرحله‌ای می‌داند که انسانها دیر (تا دم مرگ) یا زود پی می‌برند که این مرحله هرگز به مراد خود نمی‌رسد و کسی که در آن به سر می‌برد بالامال ناکام خواهد بود.

کرکگور ادله فراوانی برای این ناکامی نقل می‌کرد که سه تا از آنها مهم‌ترند: یکی اینکه انسان وقتی به دنبال لذت است مثل زنبور عسلی است که روی گلی می‌نشیند و هنوز از شهد آن مکیده و نمکیده گل دیگری توجهش را جلب می‌کند و همین طور و چه بسا دچار دور هم بشود و دوباره به گل اول بازگردد. به تعبیر دیگر، برای چنین فردی همواره مایه‌های لذت زندگی در حال رقابت‌اند و همه گل‌های جهان رقیب گلی هستند که او روی آن نشسته است. بنابراین، چنین فردی در محیطی دشمن خود زندگی می‌کند که گویی کارش این است که نگذارد او از آنچه لذت دارد ببرد. ممکن است بگویید بالأخره یک گلی را ترجیح می‌دهد، اما کرکگور می‌گوید آن گل را به تک‌تک گلها ترجیح داده نه به مجموع گل‌هایی که از دست داده است، بنابراین همواره در حسرت گل‌های از دست داده است و وقتی این طور شود، تا وقتی از گل‌های دیگر باخبر است، دیگر از آن گلی هم که ترجیح داده لذت کامل نمی‌برد؛ نه اینکه آن گل لذت‌بخشی خود را نداشته باشد، بلکه او نمی‌تواند همه آن لذت را دریافت کند. من همیشه در این بحث به یاد استانیسلاو لم نویسندهٔ رمان *سولاریس*، که بعدها منبع الهام تارکوفسکی شد، می‌افتم. او مثال تلوزیون را می‌زند که اول یک شبکه داشت و انسان تمام لذتی را که داشت از آن می‌برد، اما الآن چندصد شبکه وجود دارد و هیچ وقت کسی از همه آنها لذت کامل نمی‌برد، چون می‌داند شبکه‌ای که هم‌اکنون در حال دیدنش است را به بهای محرومیت از چندصد شبکه دیگر می‌بیند. دلیل دوم این است که کسی که به دنبال لذت است برای رسیدن به آن باید متحمل بسیاری از

آلام شود و خیلی وقتها هست که وقتی نهایتاً به آن لذت رسید متوجه می‌شود که آن لذت به آن همه آلامی که متحمل شد نمی‌ارزید. حتی اگر این مشکل دوم پیش نیاید، ناگزیر مشکل سوم پیش می‌آید و آن اینکه کسی که بر مبنای لذت زندگی می‌کند تا وقتی به آن چیز لذت بخش نرسیده است از فقدانش رنج می‌برد و وقتی به دستش آورد در غالب و بلکه در اکثر قریب به اتفاق موارد از داشتنش رنج می‌برد. به این رنج دوم ملال می‌گویند، که در این حالت انسان دیگر محاسن آن را نمی‌بیند و به لحاظ احساسی-عاطفی دچار کرحتی می‌شود. بنابراین، گویا چنین زندگی‌ای زیگزنگی است میان رنج و ملال.^۱

کرکگور می‌گفت وقتی انسان از مرحله زیبایی‌شناختی خسته شد وارد مرحله دوم زندگی می‌شود، یعنی مرحله اخلاقی. در مرحله اخلاقی اصل خوبی بر زندگی انسان حاکم است و مکانیزمش به این شکل است که انسان یک سری اصل (/ قاعده / حکم) اخلاقی را، تحت تأثیر عواملی، انتخاب می‌کند و هر وقت خواست دست به انتخاب بزند چیزی را انتخاب می‌کند که این اصول را زیر پا نگذارد. درست مثل وقتی که، به قول کرکگور، انسان می‌خواهد از زمین پر از شیشه عبور کند، که به خود می‌گوید هر طور می‌خواهی برو فقط پا روی شیشه‌ها نگذار، این شیشه‌ها همان اصول اخلاقی‌اند. اگر این اصول نقض شوند شخصیت انسان لگدمال می‌شود، چون چنین کسی خود را با این اصول تعریف کرده و با نقض آنها احساس می‌کند هویتش گم شده است.

کرکگور می‌گفت این مرحله هم مشکلاتی دارد و بزرگترین مشکلش این است که ساختار جسمی-روانی-ذهنی انسان چنان است که لذت جوست و این مرحله به لذت جویی انسان بی‌اعتناست. در مرحله اول خوبی فدای خوشی می‌شود و در مرحله دوم خوشی فدای خوبی. از این رو به قول کرکگور در این مرحله انسان آرامش دارد، ولی در فضایی خاکستری، چون چیزی که زندگی را رنگارنگ می‌کند خوشی است.

اینجاست که ممکن است انسان به مرحله سوم منتقل شود، که کرکگور از آن به مرحله دینی تعبیر می‌کرد. معنای دین در اینجا کاملاً با معنایی که ما به کار می‌بریم متفاوت است. در این مرحله اصل عشق الهی حاکم است و به مقتضای آن انسان فقط به دنبال خشنودی خداست، حتی اگر، گذشته از خوشی، با زیر پا گذاشتن اصول اخلاقی به دست بیاید. البته فقط تعداد اندکی می‌توانند به این مرحله برسند، اما به نظر کرکگور تنها مرحله‌ای از زندگی که به وعده‌های خود عمل می‌کند همین مرحله است. تفسیری که کرکگور از ماجرای ابراهیم و ذبح فرزندش می‌کرد بر همین مناسبت و به نظر او به همین دلیل است که ابراهیم اعتراض نکرد که با ذبح فرزندش مجبور است هفت قاعده اخلاقی را زیر پا بگذارد. کرکگور در کتاب *ترس و لرز* و البته کتابهای دیگرش هم، مثل *این یا آن*، به این بحث می‌پردازد.

چند نکته: یکی اینکه کرکگور معتقد است که همه انسانها هر سه این مراحل را پشت سر نمی‌گذارند و رفتن به مرحله بعد بستگی به این دارد که چه وقت انسان از مرحله‌ای که در آن هست دچار تهوع شود. دوم اینکه به نظر کرکگور به هیچ مرحله‌ای بدون طی مرحله قبلی نمی‌توان رسید. خود کرکگور چهل و سه سال بیشتر عمر نکرد و به شهادت همه کسانی که با او سروکار داشتند در مرحله سوم به سر می‌برد.

حالا، گذشته از مرحله سوم، اگر مرحله اول و دوم را بپذیریم، سنجه روانی‌ای به دست می‌آید که معلوم می‌کند که انسان تا چه اندازه اخلاقی زیست می‌کند، چون اگر انسان اخلاقی زیست نکند یا در مرحله اول زیست می‌کند یا در مرحله سوم، که در واقع فراتر از اخلاق است. سنجه مرحله لذت جویی هم رنج و ملال است، پس گویی سخن کرکگور این است که برای اینکه

^۱ اولین بار کرکگور به این نکته توجه داد، اما تقریباً پنجاه سال پس از او شوینهاور آن را بهتر از او پرورد. البته کرکگور دو چیز را از شمول این دو حکم مستثنی می‌دانست، که معلوم نیست نصیب ما شود.

انسان بداند چقدر اخلاقی زندگی می کند ببیند چقدر دچار رنج و ملال است و چقدر احساس کامروایی می کند. این یک نوع روانشناسی اخلاقی کرکگور است؛ اینجا هر قدر که بخواهید کرکگور روانشناسی عمقی دارد.

ملال داشتن یا نداشتن را از دو چیز می توان احساس کرد: یکی بی تفاوتی عاطفی، یعنی هیچ کاری برای دنیای انسان کار اهرم ارشمیدس را نمی کند (ارشمیدس می گفت اگر تکیه گاهی داشتیم با اهرم حتی زمین را هم جابجا می کردیم)؛ به عبارت دیگر، هیچ چیز نیست که انسان را به کاری تحریک کند. دوم بی عملی است، یعنی نوعی تنبلی که جلی نیست، بلکه تنبلی ای است که ممکن است پس از کلی عمل حاصل شده باشد.

تلخکامی هم علائمی دارد: یکی چیزی که از جهتی به آن بدبینی و از جهت دیگر به آن نومییدی اطلاق می شود. بدبینی معمولاً حالتی کیهانی دارد و انسان به کل عالم و آدم این حس را دارد، اما نومییدی معمولاً متوجه موارد خاص است. دوم، که به اندازه علامت نخست بارز نیست، این است که انسان شبکه ارتباطی اش با دیگران را قطع می کند و به نوعی درخودماندگی یا درخودبستگی اختیاری می رسد (که غیر از درخودماندگی به عنوان یک بیماری است) و از قطع ارتباط با دیگران استقبال می کند؛ چون به لحاظ شهودی، انسان ارتباط با دیگران را به امید چیزی برقرار می کند و وقتی امید خود را از دست دهد دیگر مایل به برقراری ارتباط نخواهد بود.

کرکگور ادعا نکرده است که اخلاق آرامش، شادی و امید می آورد، فقط گفته است که بی اخلاقی چه چیزهایی را در پی دارد، یعنی وقتی انسان در مرحله زیبایی شناختی است دچار چه تالی فاسدهایی می شود و این دو باهم فرق دارند؛ اثبات آثار و نتایج نقیض یک پدیده به معنای اثبات نقیض آن آثار و نتایج برای خود آن پدیده نیست، والا مغالطه خواهد بود.

همه این سنجه های روانی مبتنی بر آن اند که اصل سه منزلگاه کرکگور را بپذیریم. این نظریه در میان فیلسوفان و روانشناسان موافقان و مخالفانی دارد و در این راستا تحقیقات تجربی ای هم صورت گرفته که به نتایج قاطعی نرسیده است. با این حال، گویا این نظریه با شهود ما ناسازگار نیست، مخصوصاً اگر کسی وارد مرحله اخلاقی شده باشد به نظر من خیلی خوب می فهمد که در مرحله قبل که به دنبال لذت بوده زندگیش همان طور بوده که کرکگور وصف می کرد و اینک هیچ کدام از آن عیوب در مرحله اخلاقی نیست. بنابراین، پذیرش یا عدم پذیرش این رأی را به شهود خودتان وامی گذارم.

ادامه نظریات مربوط به سنج‌های روانشناختی اخلاقی زیستن / نزیستن

تصورات روانشناسان از اخلاقی زیستن تصور واحدی نیست و بنابراین سنج‌های اخلاقی زیستن یا اخلاقی نزیستن معرفی می‌کنند متأثر از این تصور آنهاست، مثلاً چون کرکگور اخلاقی زیستن را به این می‌دانست که انسان به کلی لذت و الم را فراموش کند آن سنج‌ها را معرفی می‌کرد، که البته همه تعریف او و بنابراین سنج او را قبول ندارند.

۲) سنج دیگر این است که هرچه رضایت درجه دوم کسی از زندگی بیشتر باشد نشانه آن است که بیشتر اخلاقی زندگی می‌کند. ساختار جسمی-روانی-ذهنی انسان طوری است که بدون اینکه سنج و تأملی در کار باشد از بسیاری از امور دچار لذت یا الم می‌شود، والا نشانه آن است که مشکلی به لحاظ فیزیولوژیک، بیولوژیک و احتمالاً پسیکولوژیک دارد. مثل دردی که در اثر فرورفتن سوزنی به بدن احساس می‌شود یا احساس شرم پس از آشکار شدن خطا و در نتیجه احساس رنج. بنابراین، همه انسانها، فارغ از زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، تمدن و برهه تاریخی‌ای که در آن به سر می‌برند، از چیزهای مشترکی لذت یا درد و رنج می‌برند همه اینها به این سبب است که به صورت ناخودآگاه و رفلکسیو در انسان حاصل شده‌اند و به آنها لذت یا درد و رنج غریزی یا درجه اول می‌گویند، یعنی لذت و درد و رنجی که تفکر و تأملی درباره آنها نشده است. انسان اگر سالم و نرمال باشد مسلماً به لذت رضایت درجه اول می‌دهد نه به درد و رنج. اما رضایت درجه دوم رضایت علی‌رغم رضایت غریزی است، مثل وقتی که انسان به سوختن بدن خود رضایت می‌دهد و خود را به خطر می‌اندازد تا کسی را از آتش نجات دهد، البته این امر اختصاصی به عالم انسانی ندارد.^۱

بنابراین، بی‌شک انسان برای اخلاقی زیستن باید به اموری رضایت درجه دوم بدهد، چون مجبور به تن دادن به رفتارهایی است که در حالت عادی به آنها رضایت درجه اول نمی‌دهد.^۲ ممکن است وقتی انسان به زندگی خود رجوع می‌کند متوجه شود که زندگی پر درد و رنجی داشته است، ولی در عین حال از کل زندگی‌اش راضی باشد؛ این نشان می‌دهد که او رضایت درجه دوم از زندگی خود داشته و بنابراین اخلاقی زیسته است. به عبارت دیگر، مطابق این رأی، اخلاقی زیستن یعنی خوشی در ناخوشیهای زندگی و بنابراین «خوش» بودن از ناخوشیهای زندگی علامت «بد» بودن آن. این دیدگاه دیوید راس، فیلسوف اخلاق آمریکایی، است که پس از او روانشناسان روز به روز بیشتر به آن میل کردند. فهم عرفی ما نیز این دیدگاه را تأیید می‌کند.

درباره این قول، که به نظر من تحقیقات تجربی و آماری باید درستی و نادرستی آن را نشان دهند، سه نکته را عرض می‌کنم: یکی اینکه پیش فرض این قول این است که ساختار ذهنی-روانی انسان چنان نیست که به عمل غیراخلاقی رضایت درجه دوم

۱. در اینجا بحث مهمی مطرح است که البته به بحث ما مربوط نیست و آن اینکه وقتی انسان به درد و رنج یا فقدان لذتی رضایت درجه دوم می‌دهد دیگر به اندازه قبل آزارنده نخواهد بود. البته میان روانشناسان اختلاف است در اینکه رضایت درجه دوم به چیزی چه مقدار از شدت و حدت درد و رنج آن می‌کاهد و در این باب تحقیقات آماری هم کرده‌اند؛ برخی معتقدند هرچه میزان رضایت درجه دوم بالاتر رود از درد و رنج درجه اول بیشتر کاسته می‌شود، تا حدی که حتی ممکن است هیچ درد و رنجی احساس نشود.

۲. در اینجا نیز بحث مهم و جذابی مطرح است که فقط برای تأمل به آن اشاره می‌کنم و آن اینکه آیا کسی که به کار اخلاقی رضایت درجه اول ندارد ولی به خاطر حکم اخلاق به آن تن می‌دهد اخلاقی‌تر است یا کسی که به آن رضایت درجه اول دارد. در اینجا میان روانشناسان و فیلسوفان اخلاق خیلی اختلاف هست. به نظر سقراط، افلاطون، ارسطو و کسانی که به نتیجه‌گرایی معتقدند کسی که رضایت درجه اول به اخلاقی زیستن دارد اخلاقی‌تر است، ولی بعضی از فیلسوفان اخلاق، مهم‌ترینشان کانت و کسانی که به وظیفه‌گرایی معتقدند، مخالف این رأی هستند، چون به نظر آنان اخلاق یعنی انسان فقط به حکم وظیفه عمل کند. از این رو در قرآن آمده است که «لن تنالوا البرَّ حتی تنفقوا مما تحبون»، که به نظر من یکی از عمیق‌ترین سخنانی است که در متون مقدس جهان هست.

دهد و معنای این سخن این است که گویا ممکن نیست که انسان وجدان خود را به خواب ببرد، پس اگر به کاری رضایت درجه دوم می‌دهد حتماً عمل او اخلاقی است. اما به نظر می‌آید که می‌توان در این پیش‌فرض مناقشه کرد و شاید کسانی، هر قدر هم نادر، باشند که بتوانند وجدانشان را به خواب برند و به اخلاقی نزیستن خود رضایت درجه دوم هم بدهند.

نکته دوم اینکه پیش‌فرض دیگر این رأی این است که وقتی انسان به خطاهای محاسباتی‌اش پی‌می‌برد رضایت درجه دومش از بین نمی‌رود. خطای محاسباتی یعنی اینکه وقتی انسان به عمل گذشته‌اش می‌اندیشد متوجه می‌شود آن زمان صادقانه فکر می‌کرده است که عملی که انجام داده بود اخلاقی بوده است، اما الآن به نظرش می‌آید که آن کار اخلاقی نبوده؛ در این حالت عمل او اخلاقی به حساب می‌آید، اما خطای محاسباتی کرده است. این تفکیک هم در داوری خود و هم در داوری دیگران خیلی مهم است. کسانی که عقده گناه دارند کسانی‌اند که حتی خطاهای محاسباتی خود را هم به خود می‌گیرند، در حالی که به هیچ وجه نباید خطاهای محاسباتی را نبخشید. مطابق این رأی انسان باید به خطاهای محاسباتی‌اش هم، که هم‌نشین خطای اخلاقی نیستند، رضایت درجه دوم بدهد. اما به نظر من همه انسانها این طور نیستند که بتوانند به خطاهای محاسباتی‌شان رضایت درجه دوم بدهند، با این حال قائلان به این رأی این حالت را نشانه یک مشکل روانی می‌دانند، یعنی نشانه مازوخیست، یا عقده گناه و یا اینکه انسان دچار حالتی شود که خطای دیگری را هم که جای دیگری مرتکب شده است گناهش را به گردن همین خطای محاسباتی بیاندازد.

نکته سوم اینکه این قول فراموشی‌گزینشی انسان را در نظر نگرفته است. حافظه انسان فراموشکار است و روانشناسان معتقدند این یکی از بزرگترین نعمتهای انسان است. وقتی انسان مرتکب خطای اخلاقی‌ای شد و وجدانش هم کاملاً بیدار بود دچار عذاب وجدان شدیدی می‌شود و برای اینکه زیر این فشار متلاشی نشود مکانیزم روانی‌اش در صدد برمی‌آید که آن صحنه‌ها را از خاطرش ببرد، که به این فراموشی‌گزینشی حافظه می‌گویند.^۱ بنابراین، انسان به گذشته‌ای که حافظه‌اش گزینش کرده است رضایت درجه دوم پیدا می‌کند، به خصوص نسبت به درد و رنجهایی که به دیگران وارد کرده است (یعنی مثلاً اگر انسان چیزی را به خاطر آورد بیشتر درد و رنجهای فیزیکی است که به دیگران وارد کرده است نه درد و رنجهای روانی، که بسیار شدیدترند). از این رو کسانی رأی راس را این گونه تصحیح کرده‌اند که اگر انسان به هر فعلی که انجام می‌دهد (نه به گذشته‌اش) رضایت درجه دوم داشت اخلاقی زیسته است.

به نظرم این رأی جالب و قابل تأملی است، ولی ممکن است بتوان در پیش‌فرضهایش مناقشه کرد.

۳) پذیرش این رأی به نظرم دشوار است، اما توجهتان را به آن جلب می‌کنم. ثانیه‌های زندگی خود را به جاده‌ای تشبیه کنید به عرض یک سنگ‌فرش که هر ثانیه یک سنگ‌فرش باشد و هر ثانیه‌ای که از عمرتان می‌گذرد قدم به سنگ‌فرش بعدی می‌گذارید. فرض کنید ثانیه‌هایی که از آنها لذت برده‌اید به رنگ سفید و آنهایی که از آنها الم برده‌اید به رنگ سیاه باشد. بنابراین، در نظر اول، بدترین زندگی آن است که همه سنگ‌فرشهای سیاه باشد و بهترین زندگی آن است که همه سنگ‌فرشهای سفید باشد. حال، فارغ از سنگ‌فرشهای سیاه، انسان در هر ثانیه که روی سنگ‌فرش سفید است فقط به همان اندازه لذت می‌برد و این یعنی حتی اگر زندگی انسان آرمانی هم باشد در هر ثانیه فقط لذت همان ثانیه را می‌برد نه بیشتر و این یعنی انسان تا لذتی را از دست ندهد لذت دیگری به دست نخواهد آورد؛ از این رو انسان حتی در آخر عمر هم فقط لذت همان لحظه را می‌برد. آیا زندگی‌ای هست که در پایانش انسان نه فقط لذت ثانیه آخر، بلکه لذت همه ثانیه‌های دیگری لذت برده است

۱. به نظر من این سخن با رأی داروین همخوان است و این عمل فراموشی باعث بقای نوع می‌شود.

را هم ببرد و بنابراین هرچه انسان به آخر عمر نزدیک تر شود لذتهایش عمیق تر شوند؟ اینجاست که بعضی از عارفان در غرب، مخصوصاً مایستر اکهارت، گفته‌اند که ملاک اخلاقی زیستن همین است که هرچه از عمر انسان بگذرد باید لذت عمیق تری ببرد. جمله معروف اکهارت در این باره این است که «فقط پیرمردان و پیرزنان حق دارند برقصند و دست‌افشانی و پایکوبی کنند»، چون لذتی که پیران می‌برند اصلاً قابل مقایسه با لذتی که یک جوان می‌برد، ولو اینکه اخلاقی هم زیسته باشد، نیست.

اکهارت، مانند مولوی و عین‌القضات در فرهنگ ما و بسیاری از عارفان در فرهنگهای دیگر، معتقد است که اخلاقی زیستن یعنی فراموشی خود و تنها اندیشیدن به دیگران و، به نظر بسیاری از عارفان، به همه موجودات دیگر. انسانها حتی وقتی که اخلاقی زندگی می‌کنند خیلی کمتر خود را فراموش می‌کنند، اما اکهارت می‌گوید تمام زندگی انسان باید تمرین خودفراموشی باشد. بیشتر اخلاقهای عرفانی دنیا، چه در عرفانهای شرقی و چه در عرفانهای غربی، مبتنی بر نفی انانیت‌اند تا حدی که به صفر برسد که آن وقت انفجار شادی و آرامش است؛ انسان به قیمت اینکه خود را فراموش نمی‌کند ناشاد و مضطرب است. سقراط می‌گفت فلسفه تمرین مردن است و به معنای عمیقی حقی با اوست. اکهارت در اشاره به این سخن می‌گوید عرفان تمرین شاد زیستن است.

باید اعتراف کنم که خود من، با اینکه سالهای سال با این قول آشنا هستم و درباره‌اش مطالعه و تأمل کرده‌ام، نمی‌توانم آن طور که در دفاع یا نقد اقوال دیگر سخن می‌گویم حرفی بزنم، چون این قول خیلی بالاتر از حد من است، اما قول خیلی خیلی جدی‌ای است و در روانشناسیهای اخلاق جدید، مثلاً در روانشناسی فراشخصی، کسانی مثل کن ویلبر می‌گویند که انسان باید بیاموزد که هرچه بیشتر خود^۱ را فراموش کند. ولی این را می‌توانم بگویم که این باغ سبزی که عارفان نشان می‌دهند، ولو اینکه نمی‌فهمیم، چیز جالبی است. از این رو بعضی از پژوهشگران عرفان، مانند خانم مارگارت اسمیت و خانم آندره هیل، گفته‌اند که اخلاق عرفانی تنها اخلاقی است که میزان اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن انسان را به میزان لذت بردنش می‌سنجد، چون در واقع در این زندگی لذت بردن انسان متوقف بر آینده نیست و نقد است.

۱. البته این «خود» غیر از خودی است که انسان در اثر فراموش کردنش دچار شادی عمیق می‌شود؛ یک خودی هست که وقتی انسان آن را فراموش می‌کند لذت می‌برد، که در جلسات آینده درباره‌اش صحبت خواهیم کرد.

کسانی گفته‌اند اگر انسان اعمالی را در زندگی‌اش در پیش گیرد می‌توان زندگی‌ای داشته باشد که بیشتر با لذت باشد تا با الم و حتی، بالاتر از این، با انجام این اعمال می‌توان طوری زیست که لذتی که انسان در هر لحظه می‌برد عمیق‌تر از لحظه پیش باشد. هرچند این ادعا عجیب است و نمی‌گوییم که با انجام این اعمال حتماً می‌توان به چنین زیستی رسید، اما لااقل می‌توان در آن جهت قرار گرفت. سهمی که فیلسوفان و عارفان و عالمان در روشن شدن این نکته‌ها داشته‌اند را نمی‌توان دقیقاً تعیین کرد، اما می‌توان گفت که رگه‌های این طرز تلقی را معمولاً به اپیکور بازمی‌گردانند، البته اپیکور تاریخی با اپیکوری که ما فکر می‌کنیم همه‌اش دنبال لذات است فرق می‌کند. طرز تلقی اپیکور در جهان اسلام به متفکری به تمام معنا دوست‌داشتنی، اخلاقی، انسان‌گرا و با زیستی متعالی رسید که در عین حال غریب مانده و نزد ما خیلی ناشناخته است - و معلوم است چرا، چون اگر آثارش به فارسی ترجمه شود مجوز نشر نمی‌یابد - و او ابوالعلاء معری است، که به نظر من اندکی جنبه بودایانه به پیام اپیکور داد، از این نظر هم متهم به داشتن افکار بودایی شد. بعد از ابوالعلاء این افکار به شاگرد باواسطه‌اش عمر خیام رسید که در شصت تا شصت و چهار رباعی قطعی او، از میان چهارصد رباعی منتسب به او، انعکاس یافته است. بعدها این افکار به طور شکسته‌بسته و ناسازگاری به حافظ رسید، که البته او خیلی مقید به آنها نیست و از این رو آن سازواری‌ای را که نزد ابوالعلاء و خیام دارد نزد حافظ ندارد. در فرهنگهای دیگر نیز می‌توان این افکار را استکشاف کرد. این افکار را در پنج نکته می‌توان خلاصه کرد:

(۱) انسان در زندگی باید میان خواسته‌ها و نیازهایی که اگر برآورده شوند نه تنها سیری نمی‌آورند بلکه گرسنگی بیشتر می‌آورند تفکیک کند.

خواسته‌ها و نیازهایی را که انسان در زندگی دارد به اعتباری می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: آنهایی که وقتی انسان به دنبال برآورده کردنشان می‌رود وقتی برآورده می‌شوند انسان از آنها سیر می‌شود، مثل خوردن، نوشیدن، خوابیدن، غریزه جنسی، هرچند که سیری از هر کدام در مدت زمان متفاوتی حاصل می‌شود. اما بعضی خواسته‌ها و نیازها هستند که هرچه بیشتر ارضا شوند بیشتر گرسنگی می‌آورند و به تعبیر اپیکور به آب شور می‌مانند، مثل قدرت، ثروت، جاه و مقام، شهرت، محبوبیت، حیثیت اجتماعی و علم.

بنابراین، یکی از خطاهایی که اپیکور از آن بازمی‌داشت این بود که انسان همه خواسته‌ها و نیازهایش را مثل خوراک و نوشاک سیری‌پذیر تلقی کند. اما جالب اینجاست که اپیکور می‌گفت انسان اگر به جستجوی لذت متراکم است باید به دنبال خواسته‌ها و نیازهایی برود که هر قدر بخواهد سیر نمی‌شود، چون انسان به آن دسته خواسته‌ها و نیازهای دیگر را هرچه بیشتر برآورده کند کمتر لذت می‌برد و بنابراین نه تنها با برآوردن آنها لذتش متراکم نمی‌شود، بلکه کمتر و کمتر می‌شود.

اما این لذتهای سیری‌ناپذیر دو قسم‌اند: آنها که در عین اینکه لذت انسان را تراکم می‌بخشند هزار مشکل هم به وجود می‌آورند، مثل قدرت، ثروت، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی و شهرت؛ و آنها که در عین اینکه لذت انسان را تراکم می‌بخشند آن مشکلات را هم در پی ندارند، مثل حقیقت‌طلبی، علم‌طلبی، جمال‌طلبی و عدالت‌طلبی. این لذات مثل سیر و سلوک معنوی‌اند که هرچه انسان پیش می‌رود و پاک‌تر می‌شود بیشتر طالب پاک‌تر می‌شود و مثلاً اگر ابتدا در پی راست گفتن بود حالا می‌خواهد سخن نادقیق نگوید بعد می‌خواهد سخن مبهم نگوید، بعد اصلاً کم بگوید، بعد جز به ضرورت نگوید، بعد اصلاً اگر می‌تواند به جای گفتن بنویسد و بعد کلاً تراپیست شود و حتی بالاتر.

اپیکور واقعاً داستان شگفتی از زندگی انسان را تصویر می‌کند که اگر فقط به همین نکته ساده توجه می‌کرد چه لذات متراکمی در او جمع می‌شد، که مجال تحلیل آن نیست.

۲) هرچه خواسته‌ها و نیازهای انسان از امور مادی بیشتر اوج گیرد تراکم لذت بیشتری حاصل می‌شود. این نکته را بودا و نیز شوپنهاور در قرن نوزدهم هم بر آن تأکید می‌کردند. چون اساساً مادیات انسان را به زیگزآگ درد و رنج و ملال می‌کشاند؛ تا انسان چیزی را ندارد از نداشتنش دچار درد و رنج است و وقتی آن را به دست آورد دچار رنج ملال می‌شود و بنابراین هیچ‌گاه با مادیات لذت متراکم حاصل نمی‌آید. اپیکور در نامه‌ای به شاگردش می‌نویسد: امروز نبودی سه دانه انجیر تازه خوردم! یعنی از خوردن سه دانه انجیر آنقدر لذت می‌برد که در نامه‌اش به آن اشاره می‌کند و این نشان می‌دهد که حتی به خوردن انجیر هم دید متعالی دارد.

۳) آهستگی در زندگی موجب تراکم لذت می‌شود و مواجهه باعجله با زندگی مانع لذت بردن از همه آن چیزهایی می‌شود که می‌توانند زندگی انسان را لذت‌بخش کنند؛ زندگی همواره در سکون لذت خود را نشان می‌دهد. یکی از رواقیون می‌گفت زندگی مثل تکه‌نانی است که در معرض آفتاب قرار گرفته است و به آرامی اندک‌اندک روغن نان به بیرون درز می‌کند و آن را تر می‌کند؛ لذت زندگی در حکم این روغن نان است که تنها در اثر روندی آرام و آهسته خود را آشکار می‌سازد. به فواید دیگر آهستگی (در فهم و در اخلاقی شدن انسان) کاری ندارم و اینجا فقط از منظر بعد زیبایی‌شناختی‌اش آن را مطرح می‌کنم. هر کاری را که دوست ندارید اگر با تمأینه انجام دهید حتماً از آن لذت خواهید برد و هر کاری را که دوست دارید اگر با عجله انجام دهید از آن لذت نخواهید برد.

میلان کوندرا، نویسنده پست‌مدرن روزگار ما، رمان کوچکی دارد به نام آهستگی، که در آن تمام سخنش این است که انسان چون عجله می‌کند کل زندگی خود را عاری از لذت کرده است. از پیامبر اسلام هم نقل شده است که «التمأینه من الرحمان و العجله من الشيطان». اینجاست که معلوم می‌شود چرا اپیکور از خوردن سه‌تا انجیر تازه آن همه لذت می‌برد. در ادبیات، *مائده‌های زمینی* آندره ژید نمونه خوبی است که می‌گوید وقتی زردآلویی را می‌خوری اول خوب در دهانت فشارش بده بعد لاشه آن را فروبده.

اگر دقت کرده باشید هر جا در کتابی نقلی از فرزندگان می‌شود سخن از آرامش آنهاست، چون آنها می‌خواهند هیچ چیز زندگی را از دست ندهند از این رو با آهستگی با زندگی مواجه می‌شوند. با آهستگی انسان مزه‌ها و رنگهای جدیدی کشف می‌کند و رنگها و مزه‌های قبل نیز زیباتر به نظر می‌آیند. از این رو، هر وقت اپیکور در باغش کسی را می‌دید که می‌دود ننگش می‌داشت و می‌گفت آهسته‌آهسته برود تا هم به آنجا رسی و هم به اینجا؛ هم لذت رسیدن به مقصد را بری و هم لذت ماندن در مبدأ را.

وقتی انسان عجله می‌کند جز از دست دادن تمرکز چیزی حاصل نمی‌کند. از مسلمات زندگی بودا این است که بعد از اینکه از آیین هندو منشعب شد و دین جدید بنا نهاد، بزرگان آیین هندو و مرتاضان هندو نزد او آمدند و یکی گفت من بر آب راه می‌روم و دیگری گفت من طی الارض می‌کنم و دیگری گفت فلان و بهمان و بعد رو کردند به بودا و گفتند تو چه می‌توانی بکنی؟ بودا گفت من کاری می‌توانم بکنم که هیچ کدام از شما نمی‌توانید بکنید و آن اینکه وقتی غذا می‌خورم فقط غذا می‌خورم و وقتی استراحت می‌کنم فقط استراحت می‌کنم و وقتی سخن می‌گویم فقط سخن می‌گویم.

۴) هر کس باید از زندان خود بیرون آید. تا وقتی کسی در زندان هست هرچه برای او بیاورند از آن لذت نمی‌برد. اگر زندانبان انسان خودش باشد هیچ وقت نمی‌تواند از زندان خود بگریزد.

این سخن را با ترمینولوژی هربرت نید، فیلسوف و روانشناس اجتماعی قرن بیستم، در کتاب خیلی عاایش با عنوان *Self and Society*، بیان می‌کنم. هربرت نید می‌گوید تصویری که انسان از خود نزد دیگران ایجاد کرده در واقع زندانبانی است که خود او

را زندانی کرده است. یعنی به این دلیل بسیار کمتر از آنچه باید لذت ببریم لذت می‌بریم که تصویری در ذهن دیگران از خود ایجاد کرده‌ایم که هر وقت خود واقعی انسان می‌خواهد از چیزی لذت ببرد وجود این تصویر مانع می‌شود، مبادا این تصویر در ذهن دیگران مخدوش شود. بنابراین، انسان نمی‌تواند لذت بالقوه‌ای را که زندگی در اختیارش نهاده است به فعلیت برساند. اپیکور می‌گفت در باغ من، که باغ لذت است، هیچ کس زندانی نیست و کسانی را که با خود زندانبان آورده‌اند (اصطلاح زندانبان از هربرت نید است)، یعنی حیثیت اجتماعی‌شان بر آرامش فردیشان رجحان دارد به اینجا راه نیست.

۵) انسان باید بکوشد به لذت ناب دست یابد. گاه انسان فقط به بعد لذت‌بخشی امور خیره می‌شود و به درد و رنجهایی که برمی‌انگیزند بی‌توجه است و تنها وقتی از آنها لذت برد کم‌کم درد و رنجهایشان آشکار می‌شود، به قول معروف بعد از هر مستی‌ای بالاخره خمار و درد سری هم هست. به تعبیر علی‌بن ابیطالب: «اذکروا انقطاع اللذات و بقاء التبعات». اپیکور می‌گفت انسان باید به دنبال لذاتی باشد که المی در پی ندارند، چون زمان الم پس از لذت را دیگر نمی‌توان با لذت پر کرد و بنابراین لذت متراکم حاصل نمی‌شود. جرمی بنتام و جیمز میل و جان استوارت میل این لذت را لذت ناآمیخته با الم می‌گفتند.

از اینرو، در باغ اپیکور غذاهایی که از به هم آمیختن چند غذا تهیه می‌شد خبری نبود، چون گرچه این غذاها خوشمزه‌تر بودند، اما دردهای همه آن چند غذا را هم داشتند و اپیکور می‌گفت اجازه دهید همه چیز به بساطت خود بماند. ابوالعلاء هم می‌گفت چیزهایی را که از خوردنشان لذت می‌برید جدا جدا بخورید.

اینها پنج توصیه اپیکور بودند که بعضی را نزد بودا و بعضی را نزد کنفسیوس هم می‌توان یافت، اما هر پنج‌تای آنها در سخنان اپیکور هست. البته همه این توصیه‌ها فرع بر یک پیش‌فرض است و آن اینکه انسان بخواهد زندگی کند، والا اگر کسی از اصل زندگی کردن لذت نمی‌برد توصیه اپیکور به او این است که خودکشی کند. از این‌رو خود اپیکور در پایان عمرش گفت دیگر از زندگی لذت نمی‌برم و خودکشی کرد، چون خود زندگی هم تابع این اصول است.^۱

اما اینکه آیا اصول این اصول در مقام عمل ممکن هستند یا خیر سخن دیگری است، ولی به نظر من لااقل وضوح نظری دارند. به نظر من خود اپیکور و کسی مثل ابوالعلاء معری چنین زندگی‌ای داشتند (از زندگی خیام بی‌خبرم).^۲

۱. شاعری به وعاظ توصیه می‌کرد که لازم نیست این همه سخن در باب عذاب دراز کنید، فقط کافی است به مردم بگویید که پس از مرگ یک بار دیگر باید زندگی کنند، همین بزرگترین عذاب است! «واعظ مکن دراز حدیث عذاب را / این بس بود که بار دگر زنده می‌شویم».

۲. (در پاسخ یک سؤال): کتابهای زیادی برای تحول زندگی نوشته شده‌اند که خیلی از آنها هم کتابهای زرد و سطح پایین هستند، چیزی که به فارسی به ذهنم می‌رسد دو کتاب از آلن دوباتن، نویسنده کتاب *تسلیمی بخشهای فلسفه*، است، یکی *هنر سیر و سفر* و دیگری *چگونه مارسل پروست می‌تواند زندگی شما را تغییر دهد*. اما جامعتر از همه کتابی است که ترجمه عنوانش این است: *راهی به سوی زندگی ژرفتر یعنی والاتر*.

ادامه نظریات مربوط به سنجه‌های روانشناختی اخلاقی زیستن / نزیستن

۴) این سنجه در دوران قبل از مدرنیته میان عالمان اخلاق رواج بیشتری داشت و آن ترس از مرگ است. کسانی گفته‌اند میزان ترس از مرگ با اخلاقی زیستن تناسب معکوس دارد. به عبارت دیگر، به نظر قدما، که خیلی به این معیار تمسک می‌جستند، ترس از مرگ نشان اخلاقی نزیستن است. حتی گاه کسانی مثل مولوی، در مثنوی، و شمس، در مقالات، ادعای بالاتری می‌کنند و می‌گویند اساساً وقتی انسان میان انجام دو کار مخیر می‌شود کاری را باید انجام دهد که اگر در حین انجام آن مرگ به سراغش آمد اصلاً از اینکه آن کار را می‌کند ناخشنود نباشد (البته این سخن ربطی به بحث من ندارد و در واقع می‌خواهد ملاک شناخت مصادیق کار اخلاقی را نشان دهد) و به میزانی که از آمدن مرگ در حین انجام عملی می‌ترسد آن کار غیراخلاقی‌تر است.

به نظر من این سخن از هیچ کدام از دو سوی قابل تعمیم نیست، یعنی اولاً کسانی هستند که از مرگ می‌ترسند بدون اینکه کار غیراخلاقی‌ای مرتکب شده باشند و زندگی غیراخلاقی‌ای را سپری کرده باشند. مثلاً اگر کسی مرگ را نابدود شدن صرف بداند و به زندگی پس از مرگ معتقد نباشد هیچ بعید نیست که از مرگ بترسد، چون، به تعبیر اسپینوزا، هیچ موجودی نیست که طالب جاودانگی نباشد و هر موجودی از نابود شدن صد در صد خود گریزان است، چه اخلاقی زیسته باشد و چه غیراخلاقی. بنابراین، کسی که از مرگ می‌ترسد «لزوماً» غیراخلاقی نزیسته است. البته قدما که به این رأی قائل بودند در دنیایی می‌زیستند که تقریباً همه، به جز استثنائاتی، به وجود خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق، زندگی پس از مرگ و اینکه حیات پس از مرگ بی‌ارتباط با حیات این جهانی نیست و در آن پاداش و کیفر هست معتقد بودند. بنابراین، مسلم است که کسی که چنین اعتقاداتی دارد اگر زندگی اخلاقی‌ای نداشته باشد از مرگ می‌ترسد؛ در واقع ترس از مرگ چنین کسی ترس از کیفر پس از مرگ است و ترسش از کیفر پس از مرگ به سبب اعمالی است که در این دنیا انجام داده و این ترس به سبب همین اعتقاداتش است. تلقی قدما از کل هستی دو قسم بود: یکی اینکه زندگی انسان دو بخش دارد: دنیا و آخرت؛ دیگر اینکه دنیا دار عمل است و آخرت دار محاسبه و در نتیجه عکس‌العمل. اما همه این تلقی را ندارند، مخصوصاً در دنیای مدرن که همه این پیش‌فرضهای سه‌گانه را ندارند.

این سخن از سوی دیگر هم پذیرفتنی نیست، یعنی چنین نیست که هر کس که اخلاقی زندگی می‌کند هم از مرگ نترسد، چون اخلاقی زیستن مراتب دارد، یعنی اولاً ممکن است کسی که اخلاقی زندگی می‌کند معتقد باشد که می‌توانست اخلاقی‌تر هم زندگی کند. ثانیاً ممکن است کسی که اخلاقی زندگی می‌کند از مرگ بترسد، چون برنامه‌هایی دارد که، به فرض اینکه همه هم اخلاقی باشند، می‌ترسد مرگ آنها را ناتمام بگذارد.^۱ ثالثاً انسان همیشه به خاطر خودش نیست که از مرگ می‌ترسد، کسانی هستند که به خاطر دیگران از مرگ خودشان می‌ترسند، چون می‌دانند که مرگشان دیگران دچار چه درد و رنجی می‌سازد. هستند کسانی (و من شخصاً دیده‌ام) که واقعاً اگر درد و رنج دیگران نبود کاملاً آماده بودند که خودکشی کنند.

۱. لوئیس بورخس، نویسنده طراز اول آمریکای لاتین، مقاله جالبی دارد با عنوان «ای کتابهایی که شما را نخواهم خواند»، خطاب به کتابهایی که در کتابخانه‌اش دارد و آنها را نخوانده و می‌داند هر قدر هم که عمر کند نخواهد توانست همه آنها را بخواند. با اینکه کتاب خواندن عمل غیراخلاقی نیست، اما همین ترس از باعث رنج می‌شود.

بنابراین، این سخن از هیچ دو سویش پذیرفتنی نیست. همان طور که کسانی مثل آنری برگسون و اسپینوزا گفته‌اند، ترس از مرگ علل فراوانی دارد و به همین یک علتی که قدما می‌گفتند منحصر نیست. در عین حال طرز نگاه انسان به زندگی طرز نگاه او به مرگ را تعیین می‌کند. فیلسوف رواقی‌ای که می‌گفت هر کس می‌خواهد خوب بمیرد باید خوب زندگی کند درست می‌گفت و این سخن مدنظر بسیاری از فیلسوفان، چه در دوران قدیم، مخصوصاً رواقیان، و چه در دنیای جدید، مخصوصاً اگزیستانسیالیستها، بوده است، اما، در عین اینکه بحث خیلی مهمی در روانشناسی است، به بحث ما مرتبط نیست. در این زمینه توصیه می‌کنم، علاوه بر آثار فیلسوفان رواقی و اگزیستانسیالیستها، در میان روانشناسان، آثار الیزابت کوبلر راس را ببینید، که چهل سال در این زمینه فعالیت کرد. به عبارت دیگر وقتی Π تا نگاه به مرگ و به زندگی هست، هر کدام از نگاههای به زندگی را که انسان انتخاب کند در نگاههای به مرگ محدود می‌شود و برعکس.

تا اینجا نظراتی را بیان کردم که به سنجه‌های روانشناختی برای اخلاقی زیستن یا اخلاقی نزیستن قائل بودند و این سنجه‌ها در درون انسان بودند، اما در ادامه به نظریاتی توجه می‌دهم که به سنجه‌های روانشناختی برای اخلاقی زیستن یا اخلاقی نزیستن قائل‌اند، اما این سنجه‌ها را در درون دیگری می‌دانند. متأسفانه این سنجه‌ها هم در دوران سنت و هم در دوران مدرن رواج بسیار دارند و همه هم نادرست‌اند، اما پدران و ماران و مریبان و معلمان و رسانه‌ها و کتابها خیلی به آنها توجه می‌دهند و در اینجا پروراج‌ترینشان را نقل می‌کنم:

(۱) گفته‌اند کسی اخلاقی است که دیگران از او نرجند و به میزانی که کسی از انسان برنجد غیراخلاقی‌تر است. این نادرست‌ترین سنجه برای تعیین اخلاقی زیستن یا اخلاقی نزیستن است. در گذشته میان درد و رنج لازم و درد و رنج غیرلازم تفکیک کرده و گفته بودم آنچه اخلاقی بودن انسان بر آن مترتب است این است که درد و رنج غیرلازم به کسی وارد نکند، والا درد و رنج لازم نه تنها با اخلاقی زیستن منافات ندارد، بلکه، خواهم گفت، اصولاً اخلاقی زیستن باعث می‌شود که درد و رنجهای غیرلازم به دیگران وارد آید. هر اندازه هم که درد و رنج لازم متراکم شود نشان نمی‌دهد که انسان اخلاقی نزیسته است، البته عکس آن درست نیست، یعنی این طور نیست که هر کس که به دیگران درد و رنج لازم وارد می‌کند اخلاقی زندگی می‌کند. بنابراین، این سخن فقط درباره‌ی درد و رنجهای غیرلازم درست است.^۱

نکته‌ی دیگر اینکه اساساً ممکن نیست انسان طوری زندگی کند که هیچ کس از او درد و رنج نبیند، چون درد و رنج دیدن یا ندیدن به دیدگاه انسان بستگی دارد. به تعبیر دیگر، درد و رنج خاصه‌ی افعال انسانها نیست، بلکه نسبتی است که رفتار انسان با دیگران ایجاد می‌کند و اینکه این نسبت برقرار می‌شود یا نه و چقدر درد و رنج‌زاست به دیدگاه دیگران بستگی دارد. اما دیدگاه همه‌ی انسانها هم عین یکدیگر نیست، پس نتیجه می‌شود که ممکن نیست فعلی به همه درد و رنج وارد کند یا نکند، چون باورها، احساسات و عواطف و هیجانات و خواسته‌های انسانها باهم متفاوت است. بنابراین، انجام دادن کاری که به هیچ کس رنج نرساند در وسع انسان نیست، چون یکی کردن دیدگاه همه‌ی انسانها در وسع انسان نیست.

از سوی دیگر، علاوه بر اینکه این کار ممکن نیست، لاقلاً به دو جهت مطلوب هم نیست: یکی اینکه بعضی از انسانها در یک باتلاقها و مردابهای فرودین اخلاقی‌ای زندگی می‌کنند که وقتی از انسان راضی می‌شوند که انسان هم را به همان باتلاق و مرداب

^۱ در سخنرانی‌ای گفته‌ام که پنج تناقض معنوی در جهان هست، که البته تناقض نمون هستند، یکی از آنها خشونت عشق است، یعنی چون انسان کسی را بیشتر دوست دارد درد و رنج لازم بیشتری به او وارد می‌کند و این عین اخلاقی زیستن است. وقتی کسی را دوست داریم تا وقتی مصلحت و خوشایند او باهم همسو هستند درد و رنجی به او وارد نمی‌کنیم، اما اگر ناهمسو شدند دوست داشتن اقتضای درد و رنج لازم را دارد.

بکشاند و این مطلوب نیست.^۱ البته هستند نوادری که از انسان راضی نمی‌شوند مگر اینکه انسان به سطح بالایی برود که آنها در آن هستند، اما اینان نادرند (هرچند من این را هم مطلوب نمی‌دانم). یکی از مشکلاتی که همرنگی با جماعت ایجاد می‌کند این است که اگر انسان جویای همرنگی با جماعت باشد مجبور خواهد شد که فتیله استعدادهای اخلاقی و معنوی خود را پایین بکشد. به تعبیر آکوئینی، در انسان هم میل به فراروی هست و هم میل به فروروی، اما میل به فروروی بیشتر هست و بنابراین، بیشتر اطرافیان انسان می‌خواهند او را به همان حدی که خودشان فرورفته‌اند بکشانند. جهت دوم این است که به همان استدلالی که انسان می‌خواهد دل دیگران را به دست آورد به طریق اولی باید دل خود را به دست آورد. همه کسانی که نمی‌خواهند دیگران را برنجانند یکی یا چند تا از سه دلیل زیر را به کار می‌برند که به موجب همین استدلالها انسان موظف است که دل خود را به دست آورد. الف) دیگری را نباید رنجاند چون موجودی است دارای علم و اراده و هر موجودی که علم و اراده داشته باشد را نباید از خود رنجاند. پیترو سینگر، فیلسوف اخلاق معروف استرالیایی زمان ما، این استدلال را به کار می‌برد، چون به نظر او موجودی که علم و اراده هر دو یا یکی را ندارد نه مستعد درد و رنج است و نه مستعد شادی و لذت. این استدلال قابل قبول است و بنابر آن حتی کرما هم استعداد درد و رنج و شادی و لذت دارند، چون اگر سوزنی به آنها بزنی خود را جمع می‌کنند. این استدلال همه کسانی است که گیاهخوارند (البته اگر روزی معلوم شود که گیاهان هم درد و رنج عایدشان می‌شود از خوردن آنها هم باید دست کشید). خود انسان هم علم و اراده دارد، پس به موجب همین استدلال به خود نیز نباید درد و رنج رساند. ب) دیگری را نباید رنجاند چون انسان است. خب خود ما هم انسان هستیم. قبلاً گفتم بیشتر ما طوری رفتار می‌کنیم که گویی دیگران مقصرند که دیگران‌اند و من نیستند، یعنی انسان کاری را که دوست ندارد با خودش بکند با دیگران می‌کند، گویی به زبان حال می‌گوید تقصیر خودشان است که من نیستند، اما، از سوی دیگر، اقلیتی هم هستند که طوری رفتار می‌کنند که گویی مقصرند که خودشان هستند. مثلاً اگر دوستشان بیمار شود او را نزد پزشک می‌برند، اما خودشان را نه. البته این اقلیت شریف‌تر از آن اکثریت هستند، اما عمل اینها هم ظلم است. ج) دیگری را نباید رنجاند، چون به ما نیکی کرده است. این استدلال هم درباره خود انسان صادق است، چون هیچ کس به اندازه خود ما به خودمان نیکی نکرده‌ایم. در بحث جبر و اختیار خواهیم گفت که هر کس بیش از دیگران به خود خدمت می‌کند، چون دو موجود درون ما هست: خدمت‌دهنده و خدمت‌گیرنده. بنابراین، اگر امر دائر شد بین اینکه عمل اخلاقی‌ای که انسان انجام می‌دهد به دیگران درد و رنج وارد کند یا به خودش، البته باید خود را ترجیح دهد؛ انسان چه حقی دارد که به دیگران درد و رنج وارد نکند اما به خود وارد کند؟

۲) سنجۀ دیگر این است که گفته‌اند کسی اخلاقی است که محبوب همگان باشد و به میزانی که دیگران او را دوست دارند او اخلاقی است. یعنی گویا محبوبیت سنجۀ اخلاقی زیستن است و این غیر از سنجۀ اولی است. این سنجۀ هم به دو دلیل مهم سنجۀ درستی نیست. الف) بسیاری از انسانها هستند که به خاطر قصور علم یا فهم یا قدرت تفکر یا تجارب زندگیشان نمی‌فهمند که انسان چه خدمتی به آنها می‌کند و بنابراین نزدشان محبوب نیست. معمولاً انسان متوجه نیست که دیگران چه خدمت یا خیانتی در حق او می‌کنند و بنابراین خادمان واقعی نزد او مبعوض می‌شوند و خائنان واقعی محبوب. ب) بسیاری از کارهای اخلاقی اصلاً به آستانه آگاهی دیگران نمی‌رسد تا محبوبیت آور باشند، اما پیش‌فرض این ادعا این است که هر عمل اخلاقی‌ای حتماً اثرش به دیگران می‌رسد. بیشتر اخلاقی زیستنها نوعی ماجراجویی درونی انسانهاست، برخلاف حقوق که کاملاً اثر بیرونی دارد؛

۱. به تعبیر قرآن: «لن یرضی عنک الیهود و النصارى حتى تتبع ملتهم».

هرچه در حقوق گفته‌اند که باید انجام داد به این دلیل است که علی‌الاصول اثر مثبت بر دیگران دارد و برعکس، اما در اخلاق این طور نیست.

۳) سنجۀ دیگر سنجۀ ای است که معمولاً روانشناسان به آن بیماری راضی کردن یا بیماری آرامش به هر قیمتی می‌گویند. بنا بر این دید، کسانی اخلاقی‌اند که تا می‌توانند میان اطرافیان آرامش برقرار می‌سازند و اجازه نمی‌دهند که اختلاف میان دیگران بالا بگیرد. اینها کسانی‌اند که همواره برای برقراری مصالحه میان دیگران به یکی می‌گویند: «حق با توست، ولی...» و به دیگری می‌گویند: «حق با اوست، اگرچه...». اینان فکر می‌کنند که خیر در این است که همیشه آرامش برقرار باشد و معمولاً هم قیمتش را خودشان می‌پردازند و مجبور می‌شوند مرتکب اعمال غیراخلاقی شوند و مثلاً دروغ بگویند. در حالی که انسان وقتی باید به دنبال برقراری آرامش باشد که نداند حق با چه کسی است و چه کسی بر باطل است. این مشکل هم از آنجاست که به تفاوت میان اخلاق و حقوق توجه نشده است: فونکسیون حقوق قضایی و به تبعش حقوق جزایی فیصله دادن نزاع است، چون نهاد حقوق قضایی و حقوق جزایی برای این به وجود آمده است که انسانها با فهم عرفیشان دانسته‌اند که کار جامعه با نزاع پیش نمی‌رود و باید نزاعها به حداقل ممکن برسند. از این رو، به سراغ نهاد قضاوت رفته‌اند تا جامعه بتواند تداوم یابد، والا اگر بنا بود که حق به حق‌دار برسد، آیا ممکن است طرفین نزاع که خود از حاق واقع باخبرند به سراغ قاضی‌ای بروند که بی‌خبر از حاق واقع است تا او نزاع را فیصله دهد؟ از این رو درباره قاضی گفته‌اند که قاضی «جاهل جالس بین العالمین» است. فونکسیون قضاوت رساندن حق به حق‌دار نیست، بلکه فیصله نزاع است و بنابراین وقتی قاضی حق را به کسی می‌دهد که اسناد و مدارک حکم می‌کند، هم کسی که اسناد و مدارک محکمه‌پسند داشته راضی می‌شود، چون قضاوت مطابق اسناد و مدارکش بوده و هم کسیکه احتمالاً مظلوم واقع شده است، چون می‌داند که اسناد و مدارک محکمه‌پسند نداشته است. به تعبیر پیامبر اسلام: «نحن القضاة نحکم علی الظواهر و الله یحکم علی السرائر».

۴) سنجۀ دیگر، که متأسفانه در تربیت ما هم هست، این است که اخلاقی بودن انسان به میزانی است که کوتاه می‌آید، یعنی به میزانی که دیگران چیزی را که از او می‌خواهند به دست آورند به دست بیاورند. می‌گویند که پدر و مادر اسپینوزا، فیلسوف و انسان بزرگ و از معدود فیلسوفانی که واقعاً فیلسوفانه می‌زیست، از دنیا می‌روند و او و خواهرش وارثان آنها می‌شوند، اما خواهرش می‌خواست حق او را به او ندهد و اسپینوزا از او به دادگاه شکایت کرد و دو سال و نیم دادگاه آنها طول کشید و نهایتاً اسپینوزا حق خود را گرفت و این مایه تعجب همه کسانی شد که او را می‌شناختند، که چه طور کسی که زندگی را سه طلاقه کرده بود دو سال و نیم در دادگاه حاضر شد تا ارثش را بگیرد. اما پس از اینکه اسپینوزا حق خود را گرفت در همان دادگاه همه را به خواهرش بخشید و گفت انسانها باید بدانند که انسان اخلاقی باید از حق خود دفاع کند، اما در عین حال بخشش هم داشته باشد. سخنی که از قول عیسی نقل کرده‌اند مبنی بر اینکه اگر کسی به گونه راست نواخت گونه چپت را هم مهیا کن، از این دیدگاه قابل دفاع نیست (اما از دیدگاه اخلاق فضیلت قابل دفاع است)، یعنی اینکه انسان نباید آنقدر اهل کینه باشد که اگر کسی به او ظلمی کرد چنان باشد که گویی به او هدیه داده‌اند.

جلسه چهل و هفتم (۹۰/۹/۸)

در جلساتی که خواهد آمد دربارهٔ اهم مفاهیمی که در مباحث گذشته معنی آنها را روشن فرض کرده بودیم و نیز دربارهٔ اهم اصول و پیش فرضهایی که تا به حال مسلم فرض کرده بودیم بحث می‌کنیم. این بحث را در ابتدا مطرح نکردم، چون اولاً تا ابتدا این الفاظ دادوستد نشوند متوجه نمی‌شویم که فهم معنای دقیق آنها چقدر ضرورت دارد. ثانیاً، چنان که معناشناسانی مثل سوسور می‌گویند، اول باید ارتباط یک لفظ با الفاظ دیگر در یک شبکهٔ معنایی را دید تا بعد بتوان معنا و اهمیت آن را فهمید.

اما مفاهیم. در متون مربوط به فلسفه و علم اخلاق، به جز الفاظ عادی، دو دسته الفاظ به کار می‌روند که یکی الفاظی است که ماهیت اخلاقی دارند، مثل خوب و بد، باید و نباید، فضیلت و رذیلت، مطلوب، حق، استحقاق، وظیفه، مسئولیت، آرمان و تاحدی ارزش. این الفاظ را فیلسوفان و عالمان اخلاق باید ایضاح کنند. ما با این الفاظ کاری نداریم، چون بحث ما روانشناسی اخلاق است و بررسی این الفاظ به فلسفهٔ اخلاق مربوط می‌شود. دستهٔ دوم الفاظی است که ماهیت روانشناختی دارند و روانشناسان باید در باب آنها سخن بگویند. سعی می‌کنم در ادامه این الفاظ را ایضاح کنم، الفاظی مانند: فعل، عمل، عمل کردن، ترک عمل، بی‌عملی، قصور، کوشش، گزینش، اراده، اراده کردن، خواستن، قصد کردن، نیت، ارادهٔ آزاد، اختیار، انگیزه، انگیزش، غایت، مطلوب، احساس، شهود، وجدان اخلاقی، عقلانیت، لذت، الم (درد و رنج)، لذت‌جویی، کف نفس (خویشن‌داری، انطباق شخصی)، میل، تأمل، عقل، شادکامی (سعادت)، نفع، مصلحت، بهروزی (well being)، فضیلت و رذیلت (روانشناختی)، عمل غیرقاصدانه، عمل غیرارادی و شخص. پیش فرض ما این است که باید اندکی از معنای عرفی این الفاظ فاصله گرفت، والا روانشناسان به تعریف آنها نمی‌پرداختند.

«عمل» (action)، که غیر از فعل (act) است. از قدیم فیلسوفان و روانشناسان «فعل» را در برابر انفعال (passion) می‌دانستند. وقتی موجودی در جهان تأثیری بگذارد به آن موجود «فعل» و وقتی تأثیر پذیرد به آن موجود «انفعال» نسبت داده می‌شود و بنابراین، به هر موجودی، چه جماد، چه نبات و چه حیوان، می‌توان فعل و انفعال را نسبت داد. همچنین ممکن است در عین حال که موجودی نسبت به موجود دیگر منفعل است نسبت به موجود دیگر فاعل باشد. پس آنچه در اینجا اهمیت دارد فقط تأثیرگذاری و تأثیرپذیری است. تأثیرگذاری و تأثیرپذیری همراه با دگرگونی (change) هستند^۱ و دگرگونی هیچ گاه خالی از این دو حالت تأثیر و تأثر نیست.

حال از انفعال صرف نظر می‌کنم و به فعل می‌پردازم، که از هر موجودی ممکن است حاصل شود، اما به فعلی که از موجود دارای علم و اراده سر می‌زند، با قید و شرطهایی که خواهم گفت، «عمل» می‌گویند، در برابر ترک عمل (omission) و بی‌عملی (inaction)، مثل فعل انسان و فعل خدا (به فرض وجود و علم و اراده داشتن). گاه به جای اینکه بگویند موجود دارای علم و اراده می‌گویند موجود دارای عقلانیت، چون دو نوع عقلانیت وجود دارد: عقلانیت نظری که متوجه علم است و عقلانیت عملی که متوجه اراده است.

اما صرف اینکه فعلی از موجود عقلانی صادر شود کافی نیست تا به آن «عمل» بگوییم، دو شرط دیگر نیز لازم است: یکی اینکه موجود عقلانی عزم و اراده یا به تعبیری تصمیم (decision) بر انجام آن فعل را داشته باشد، بنابراین رعشهٔ دست انسان در اثر پیری با اینکه از موجود عقلانی صادر می‌شود «عمل» به حساب نمی‌آید. دوم اینکه قصد (intention) انجام آن را هم داشته باشد، مثلاً انسان اراده می‌کند در اتاقی را باز کند، اما با این کار موجب ترساندن کسی می‌شود که در اتاق بوده، که قصد انجام

۱. البته در فلسفهٔ ارسطو کون و فساد را هم نوعی دگرگونی می‌دانند، که امروزه پذیرفته نیست.

آن را نداشته است، به این فعل، فعل غیرقاصدانه می‌گویند، چراکه از وجود طرف دیگر در اتاق باخبر نبوده یا نمی‌دانسته که صدای در باعث ترساندن او می‌شود. بنابراین، وقتی می‌گوییم عمل را به موجود دارای علم و اراده نسبت می‌دهیم، اراده به شرط دوم و علم به شرط سوم بازمی‌گردد. پس وقتی انسان کار واحدی را انجام می‌دهد ممکن است از لحاظی به آن کار «عمل» گفته شود (به میزانی که خبر نداشته است که دیگران تحت تأثیر کار او قرار می‌گیرند) و از لحاظی به آن «فعل» گفته شود (به میزانی که خبر نداشته است که دیگران تحت تأثیر کار او قرار می‌گیرند). از این روست که آستانه آگاهی فاعل در داوری اخلاقی اهمیت دارد. اینجاست که روانشناسان اخلاق بحثی را پیش می‌کشند درباره توبرتویی انسانهایی که تحت تأثیر فعل ما هستند و اینکه چقدر انسان باید به آنها آگاهی داشته باشد تا عمل او اخلاقی باشد.

حال این عمل را به وصفهای مختلفی می‌توان متصف کرد. مثلاً همان طور که قبلاً گفتم کار ترور آبراهام لینکلن را به اوصاف مختلفی می‌توان توصیف کرد: انسانی انگشتش را روی قطعه فلزی فشرده؛ گلوله‌ای را خارج کرد؛ گلوله‌ای را به جسمی وارد کرد؛ به بدن رئیس جمهور آمریکا وارد کرد؛ باعث بی‌همسر شدن زنی شد؛ ملت آمریکا را بی‌رئیس جمهور کرد؛ جنگ داخلی در آمریکا پیش آورد. بحث اینجاست که عمل این فرد را با کدام یک از این اوصاف می‌توان وصف کرد. در اینجا چند دیدگاه هست، یک دیدگاه، چنان که بسیاری از فیلسوفان و روانشناسان گفته‌اند، این است که یکی را باید عمل فرد تلقی کرد و مابقی را مقدمه عمل (علت) و مابعدش را آثار و نتایج عمل (معلول). اما مشکل اینجاست که ترجیح بلامرجه پیش می‌آید و معلوم نیست که کدام را باید عمل حساب کرد تا قبلش را مقدمه و بعدش را آثار و نتایج دانست و به چه دلیل؟ با این حال، این دیدگاه با شهود و فهم عرفی ما سازگار است. دیدگاه دیگر معتقد است که اساساً در اینجا یک عمل واحدی انجام گرفته که اسامی متعددی می‌توان به آن داد. مشکل این دیدگاه این است که دیگر نمی‌توان عمل را از آثار و نتایج آن تفکیک کرد.

در اینجا پارادوکسی هست که دیدگاه اول با فهم عرفی سازگار است و دیدگاه دوم با فهم عرفی سازگار نیست، اما در عین حال هیچ کدام را نمی‌توان پذیرفت. حالا در بحث اخلاق چگونه باید درباره قتل آبراهام لینکلن داوری کرد؟ مثلاً ممکن است اولیای دم او قاتل را ببخشند، اما مردم آمریکا بگویند ما او را نمی‌بخشیم، چون او ملتی را بی‌رئیس جمهور کرد (البته این مثال حقوقی است نه اخلاقی). اینجاست که بحث نیت پیش می‌آید. باید دید آن فرد چه نیتی داشته است، آیا می‌خواسته است از همسایه‌اش انتقام بگیرد یا رئیس جمهور آمریکا را بکشد یا مثلاً جنگ داخلی راه اندازد. به هر چیز که نیت فرد تعلق گرفت «عمل» به حساب می‌آید و قبلش مقدمات عمل و بعدش آثار و نتایج آن.

بحثی که در اینجا پیش می‌آید این است که از کجا می‌توان به نیت پی برد؟ عمل یک text است که در context خود جای می‌گیرد، که قداماً به آن می‌گفتند قرائن و امارات حالی (در برابر قرائن و امارات قالی) و از context می‌توان به نیت فرد پی برد. اما همه contextها را به راحتی نمی‌توان روشن کرد. پس بحثی که اینجا مطرح می‌شود این است که متدولوژی شناخت نیت چیست؟ اثر کلاسیک در فلسفه غرب در این باره کتاب *Intention* نوشته الیزابت آنسکوم، شاگرد، دوست و همکار ویتگنشتاین، است که به این مسأله پرداخته است که اولاً نیت به لحاظ وجودشناختی چیست و ثانیاً به لحاظ معرفت‌شناختی چگونه می‌شود به آن پی برد. پس از این کتاب تقریباً هیچ روانشناس و فیلسوف ذهنی نتوانسته است نظیه بهتری ارائه دهد. در اینجا نمی‌توان همه آن بحثهای پیچیده را آورد و فقط به کلیات آنها اکتفا می‌کنیم.

شناخت نیت برای شخص عامل خیلی واضح است و هر فاعلی نیت فعل خود را می‌داند، یعنی برای هیچ فاعلی پنهان نیست که از کجا فعل او عمل است و مابقی مقدمات و مابعدش آثار و نتایج آن. اما دیگران چگونه می‌توانند این را تشخیص دهند؟ بعضی از فیلسوفان اخلاق و ذهن گفته‌اند راهی وجود ندارد و contextها پیچیده‌تر از آن‌اند که بتوان به نیت عامل پی برد. پس

چگونه داوری کنیم؟ بعضی بر همین اساس گفته‌اند که اساساً نمی‌توان درباره‌ی عمل دیگران داوری کرد؛ فعل دیگران را می‌فهمیم، اما چون از نیت او باخبر نیستیم نمی‌توانیم درباره‌ی عملش نه داوری حقوقی و نه داوری اخلاقی کنیم. اما بعضی دیگر گفته‌اند که درست است که از نیت دیگران بی‌خبریم، اما بر اساس آثار و نتایج فعل (و نه عمل) داوری می‌کنیم. اما این رأی دوم دو تالی فاسد دارد: یکی اینکه هیچ‌گاه آثار و نتایج یک فعل به انتها نمی‌رسند که بتوان درباره‌ی آن داوری کرد،^۱ به خصوص اینکه معمولاً آثار و نتایج یک فعل حالت زیگزاگی دارند و مثبت و منفی می‌شوند. تالی فاسد دوم این رأی این است که به فرض اینکه آثار و نتایج یک فعل یک جا تمام شود، آیا انصافاً می‌توان همه‌ی اینها را آثار و نتایج عمل آن فرد دانست؟ شهود اخلاقی ما این اجازه را نمی‌دهد.

پس گویی نمی‌توان بر اساس آثار و نتایج یک فعل داوری کرد. پس آیا اصلاً نباید داوری کرد؟ اگر داوری نکنیم زندگی مختل می‌شود، چون بعضی جاها دیگر نمی‌توان فیصله‌ی نزاع داد و این باعث نابودی همبستگی اجتماعی می‌شود، مخصوصاً اگر داوری نکردن در اخلاق ممکن باشد (چنان که کسانی هم به آن توصیه کرده‌اند)^۲ در حقوق اصلاً امکان ندارد.

پیش از پاسخ دادن به این بحث، سه نکته را مطرح می‌کنم: یکی اینکه خوش‌بینی و بدبینی دو نگرش روانی‌ای هستند که موضوع بحثشان نیت است، یعنی به کسی خوش‌بین می‌گویند که وقتی از نیت دیگران باخبر نیست بهترین نیت ممکن را برای آنها تصور می‌کند و به کسی بدبین می‌گویند که وقتی از نیت دیگران باخبر نیست بدترین نیت ممکن را برای آنها تصور می‌کند. پس شناخت متدولوژی کشف نیت از این جهت هم اهمیت دارد که باعث از بین رفتن خوش‌بینیها و بدبینیهای غیرواقع‌گرایانه می‌شود، که چیز کمی نیست.

نکته‌ی دیگر اینکه بعضی وقتها، مخصوصاً اگر با گرایش فرویدی به انسان بنگریم، ممکن است داوری انسان درباره‌ی نیت دیگران از لحاظ دیگری هم تغییر کند. مثلاً فرض کنید شما از راهی توانستید احراز کنید که دیگری نیت خوبی داشته است، اما این در مرحله‌ی خودآگاهانه‌ی او بوده، ولی در مرحله‌ی ناخودآگاهانه‌ی او معلوم نیست که نیت خوبی داشته بوده است. پس اگر کسی این قول را بپذیرد هم بدبینی و هم خوش‌بینی‌اش را می‌تواند حفظ کند، چون از این منظر نیت‌های ناآگاهانه هم وجود دارند.

نکته‌ی سوم اینکه بعضی از فیلسوفان و روانشناسان گفته‌اند که تنها ملاک داوری درباره‌ی منش و شخصیت انسانها نیت آنهاست و نه عقاید و گفتار و کردار و هیچ کدام از ساحت‌های وجودی دیگرشان. اگر این سخن درست باشد نیت اهمیت فراوانی پیدا می‌کند. این دیدگاه در میان بعضی از عارفان بوده است که گفته‌اند: «تو همانی که می‌طلبی. مثلاً مولوی خیلی بر این نظر تأکید می‌کند که گویی انسان در نیتش خلاصه می‌شود: «گر در طلب کانی کانی / هر چیز که می‌جویی تو همانی».

۱. کتاب ای. ا. ج. کاد به نام تاریخ چیست؟ با ترجمه‌ی عالی حسن کامشاد را بخوانید تا ببینید چطور میمونی انگشت پادشاهی را گاز گرفت و جنگ جهانی اول و از پی آن جنگ جهانی دوم شروع شد.

۲. همیشه در این مبحث توصیه می‌کنم که آن بخش از رمان بی‌نویان ویکتور هوگو را بخوانید که می‌گوید آن کس که بداند جنایت از چه دل‌انگیزی گذر کرده است هرگز داوری نمی‌کند. خواهم گفت که چگونه می‌توان داوری اخلاقی نکرد و در عین حال کنش و واکنشها مختل نشوند.

جلسه چهل و هشتم (۹۰/۹/۲۲)

مطالب این جلسه به دلیل ربط آن به مطالب سه جلسه پیش در ادامه جلسه چهل و پنج آمد.

جلسه چهل و نهم (۹۰/۹/۲۹)

تا پیش از روانکاوی فروید به نظر می آمد که انسان درباره کشف نیت خود مشکلی نداشت، یعنی می توانست با قاطعیت از نیت خود در انجام کاری صحبت کند، چون پیش فرض این بود که هر چه در درون انسان است از نظر خود او پنهان نیست و بنابراین برای اینکه انسان بخواهد دانشی از خود حاصل کند فقط کافی است درون نگری کند تا بفهمد در درونش چه می گذرد، که یکی از این امور درونی هم نیت بود. اما از زمان فروید به بعد، با فرض قبول نظریه اصلی فروید، یعنی آن بخش از نظرش که می گوید روان انسان دو بخش است: خودآگاه و ناخودآگاه (فارغ از بقیه نظرش از جمله مسأله اروس)، به نظر رسید که ممکن است نیت هم یکی از آن امور درونی باشد که برای خود انسان هم مکشوف نیست.

فروید می گفت بسا چیزها هست که اگر چه در درون انسان است، اما چون در قلمرو ناخودآگاه اوست برای او مکشوف نیست، به عبارتی در انسان می گذرد، اما بر انسان نمی گذرد. می توانم بگویم بیشتر روانشناسان اصل نظریه فروید را پذیرفته اند، اما هنوز هم پس از گذشت صد سال از اظهار نظریه فروید کسانی هستند که این نظر را قبول ندارند، مثل روانشناس چون آیزنک پدر، روانشناس معروف انگلیسی، در کتاب خیلی مهمش به نام سقوط امپراتوری فروید، که معتقد است سخن فروید بالمره نادرست است.

با فرض قبول نظریه اصلی فروید، ممکن است مثلاً وقتی انسان به خود رجوع می کند نیت او از انجام کار خاصی رسیدن به الف باشد، اما یک روانکاو فرویدی می تواند بگوید او عقیده اش را درباره نیتش درست گزارش می کند، اما خود عقیده اش درباره نیتش مطابق با واقع نیست و گمان می کند که دنبال الف است، اما در واقع دنبال ب است. اگر کسی این تلقی را درباره خودش داشته باشد، اگر نگویم هرمنوتیک سوءظن، لااقل باید هرمنوتیک احتیاط را در پیش بگیرد، یعنی دیگر با قاطعیت نمی تواند درباره نیت خود سخن بگوید و باید بگوید: این طور به نظرم می رسد که نیت فلان است، ولی ممکن است مطابق با واقع باشد یا نباشد.

با این حال، چه بسا سخن فروید در داوریه های اخلاقی مشکلی پدید نیاورد، چون شاید بتوان سخن فروید را پذیرفت که انسان روان خودآگاه و ناخودآگاه دارد و حتی پذیرفت که نسبت اولی به دومی یک به ده است و در عین حال معتقد بود که داوریهایی که انسان درباره خودش می کند فقط باید بر طبق ضمیر خودآگاه او باشد، ولو اینکه نیت انسان در واقع آنچه در ضمیر خودآگاهش می پندارد نباشد، چون برای دآوری اخلاقی درباره یک فعل ساحت آگاهی فاعل آن فعل در هنگام انجام دادن فعل اهمیت دارد.

اما بحث درباره نیت دیگران است. در فلسفه ذهن مشکل بسیار جدی ای درباره اذهان دیگران وجود دارد: اینکه از کجا می توان دانست که دیگران هم ذهن دارند؟ چون نیت به ذهن مربوط می شود. انسان درباره خودش از طریق درون نگری کاملاً واقف است به اینکه غیر از بدنش یک سلسله امور دیگری در او جاری هستند، مثل باورها، التزامها، آرزوها، خواسته ها، احساسات و عواطف، که اگر فقط بدن داشت آنها امکان وجود نداشتند، پس ساحت دیگری غیر از بدن خود هم دارد. اما از کجا می توان دانست که دیگران هم ذهن دارند، شاید تنها موجودی که در عالم ذهن دارد من باشم و دیگران فقط بدن یا اصلاً

ماشین باشند. مثل دکارت که معتقد بود همه حیوانات، جز انسان، حتی حیوانات پیشرفته، ماشین‌اند و بنابراین احساسات و عواطف و هیجانات، به خصوص درد و رنج و لذت، ندارند و حتی زوزه کشیدن و به خود پیچیدن یک سگ از چوبی که به سرش خورده است را این طور تفسیر می‌کرد که سگ یک ماشینی است که وقتی چوب به سرش می‌خورد این حرکات از او سر می‌زند و نمی‌توان این حرکات را نشان درد کشیدنش دانست. اگر کسی این سخن را جدی بگیرد نه تنها باید بگوید بقیه حیوانات جز انسان ماشین‌اند، بلکه باید بگوید بقیه انسانها هم جز خود او ماشین‌اند، چون به همان دلیل که از ماشین بودن حیوانات نمی‌توان باخبر شد از ماشین نبودن انسانهای دیگر هم نمی‌توان باخبر شد.

اما اگر فرض بگیریم که بقیه انسانها هم مثل ما ذهن دارند، هرچند به راحتی نمی‌توان این مسأله را حل کرد، در واقع پذیرفته‌ایم که آنها هم مثل ما نیت دارند، ولی بحث اینجاست که از کجا می‌توان به نیت دیگران پی برد؟ به عبارت دیگر، اگر هستی نیت دیگران را بپذیریم سخن درباره چستی آن است. آنسکوم در این باره رأی دارد که به عنوان بهترین رأی که تا به حال ارائه شده شناخته شده است، گرچه به نظر من مشکل را خیلی حل نمی‌کند. آنسکام می‌گوید برای تشخیص نیت دیگران باید دو مطلب را درباره آنها بدانیم: یکی مطالبی که به شخص خاصی اختصاص ندارد و بین همه انسانها عمومیت دارد و دیگری مطالبی که مختص آن شخص خاص است. مطالب نخست را فلسفه و روانشناسی به ما می‌گویند، که اجمالاً سه دسته امورند: امور مربوط به دانایی مشترک همه انسانها، امور مربوط به توانایی مشترک همه انسانها و امور مربوط به موقعیتهای مرزی مشترک همه انسانها.

سرمایه مشترک همه انسانها در ناحیه دانایی را می‌دانیم چیست: فهم عرفی. اما آیا توانایی مشترک همه انسانها را هم می‌دانیم تا کجاست؟ مثلاً آیا در وسع انسان هست که همه انسانهای روی زمین را دوست داشته باشد (نه اینکه عاشق همه باشد) یعنی خواهان خوشی آنها باشد. به عبارت دیگر، واقعاً می‌توان استالین را شناخت و در عین حال او را دوست داشت؟ پاسخ به این سؤالها ساده نیست. مثالی بزنم، در کتاب مربوط به زندگینامه یوگاناندا مهاناندا او عکسی از استادش که یک خانم است را آورده است که ۳۶ سال است که غذا نخورده، در حالی که شاید ما معتقد باشیم که انسان این توانایی را ندارد. و اما موقعیتهای مرزی مورد نظر آنسکوم را با آنچه منظور اگزیستانسیالیستها از این اصطلاح بوده است و اشاره به موقعیتهای تراژیک زندگی، مثل مرگ یا عشق، دارد نباید اشتباه گرفت. موقعیتهای مرزی مشترک یعنی آنچه محیط بر انسان الزام می‌کند، مثلاً گویی ممکن نیست از پدر و مادری با IQ خاص فرزندى با IQ بالاتر متولد شود.^۱

اما گذشته از این مشترکات، برای پی بردن به نیت دیگران، باید وجوه منحصر به فرد هر کس را هم شناخت، ولی این امر برای هیچ کس قابل حصول نیست، پس فقط می‌توان به نیت افراد نزدیک شد. وجه منحصر به فرد هر کس به سه جهت حتی

۱. یک فرق فارقی که کسانی میان علوم انسانی و علوم غیرانسانی قائل شده‌اند این است که در علوم غیرانسانی هرچه به قوانین کلی نزدیکتر شویم بهتر است و آن علوم بیشتر پیشرفت می‌کنند. از این رو در نیمه اول قرن بیستم بسیاری از فیلسوفان در صدد یگانگی کردن همه علوم برآمدند، یعنی کوشیدند قانونی بیابند که بتوان با آن همه پدیده‌ها را تبیین کرد، مثلاً کسانی مثل آینشتاین و ماکس پلانک این قانون را در فیزیک جستجو می‌کردند. چون می‌دیدند که تا کنون سیر علوم این طور پیش می‌رفته است، مثلاً وقتی نیوتن قانون جاذبه را کشف کرد قانونی یافت که هم گرانش آن سیب را نشان می‌داد و هم می‌توانست همه منظومه شمسی را تبیین کند. البته این آرزویی بود که پس از جنگ جهانی دوم کمتر کسی به دنبال آن برآمد، اما سعی کردند که هرچه بیشتر به آن نزدیک شوند. اما در علوم انسانی درست عکس این است، یعنی هرچه بتوان وجوه اختصاصی انسان را بیشتر شناخت بهتر است، چون سروکار این علوم با وجوه اختصاصی انسان است. این اختلاف، چنانکه در جایی گفته‌ام، به این دلیل است که در ارتباطات انسانی چیزی به نام معنا وجود دارد و پشت هر رفتاری معنایی هست. به تعبیر دیگر، در عالم علوم غیرانسانی موجودات آنچه می‌نمایند هستند و آنچه هستند را می‌نمایند، اما در علوم انسانی میان بود و نمود فاصله هست و این فاصله را معنا پر می‌کند و چون معنا در کار است در علوم انسانی نمی‌توان به علم یگانگی رسید.

برای خودش هم معلوم نیست، یعنی معلوم نیست که چرا از من دو نمونه در تاریخ هستی نیست و چرا یک فرد تکرارپذیر نیست؛ یکی اینکه، با فرض پذیرش نظریه فروید، ممکن است وجه منحصر به فرد انسان ساکن روان ناخودآگاه او باشد؛ دیگر اینکه شناخت وجه منحصر به فرد هر کس متوقف بر شناخت دیگران است، والا منحصر به فرد بودنش معلوم نمی‌شود؛ سوم اینکه به لحاظ فلسفی هیچ استحال‌ه‌ای ندارد که انسان در طول عمرش منحصر به فرد باشد، اما وجه منحصر به فرد بودنش دگرگون شود و در عین حال همچنان منحصر به فرد باشد.

بنابراین، انسان به نیت دیگران راه ندارد، پس آیا نمی‌توان اعمال دیگران را داوری کرد؟ پاسخ این سؤال به این بستگی دارد که انسان در فلسفه اخلاقی نتیجه‌نگر باشد یا وظیفه‌نگر یا فضیلت‌نگر. اگر کسی در فلسفه اخلاق نتیجه‌نگر باشد نیازی ندارد برای داوری به نیت دیگران رجوع کند. پیازه و کالبرگ نشان داده‌اند که کودکان تا یک سنی نمی‌توانند سوءنیت را تشخیص دهند. وظیفه‌نگران هم فقط به یک نیت کار دارند و آن اینکه کار انسان فقط وقتی ارزش مثبت اخلاقی دارد که با نیت انجام وظیفه صورت گرفته باشد. این مسأله فقط برای فضیلت‌نگران مشکل ایجاد می‌کند، چون در اخلاق فضیلت همه چیز به نیت بستگی دارد. از این نظر است که فیلسوفان اخلاق فضیلت‌نگر خیلی به روانشناسی نزدیک می‌شوند و نیز همه فیلسوفان اخلاق روانشناس فضیلت‌نگرند.

اگر نیت در عمل اخلاقی تأثیر داشته باشد و بدون آگاهی از آن نتوان داوری اخلاقی کرد چیزی که اهمیت می‌یابد این است که خوب و بد خود نیتها به چیست؟ مثلاً آیا مهربان کردن انسانها نسبت به یکدیگر خوب است یا بد؟ حساس کردن آنها نسبت به هم چطور؟ مثلاً در تعلیم و تربیت گفته‌اند باید کودکان را نسبت به درد و رنج دیگران حساس کرد تا کمتر سنگ‌دل شوند. اما دو دهه‌ای است که در این سخن تردید کرده‌اند، چراکه مثلاً کودک تا پیش از اینکه به درد و رنج دیگران حساس شود به راحتی غذای خود را می‌خورد، اما از وقتی حساسیت پیدا کرده است موقع خوردن غذا تماماً به فکر دیگران است که آیا آنها هم غذا دارند یا نه. این یک مشکل بسیار بزرگ اخلاق فضیلت است. من مدعی نیستم که بتوانم جواب این سؤال را بدهم. از این رو در این بحث بیشتر به سوی سلامت روان میل شده است، یعنی گفته‌اند هرچه نیتی بیشتر بتواند سلامت روان ایجاد کند نیت بهتری است.

مفهوم دیگر «هدف» (porous) است. آیا می‌شود برای نیت وقت قائل شد؟ هم می‌شود و هم باید این کار را کرد. باید نیاتی تا آخر عمر داشت و سپس در دل آنها نیاتی تا وقتهایی مشخص. به عبارت دیگر باید نیت بلندمدت، میان‌مدت و کوتاه‌مدت داشت. به کوتاهترین نیت «هدف» می‌گویند. مثلاً کوتاه‌مدت‌ترین نیت از خوردن آب سیراب شدن است، که در واقع هدف از خوردن آب است و بلندمدت‌ترین نیت آن هم طول عمر است. روانشناسان اخلاق سودمند بودن اینکه انسان نیت بلندمدت داشته باشد و در دل آنها نیت میان‌مدت و کوتاه‌مدت را مفروض دانسته‌اند و غیر آن را نشان عدم اعتدال.

وقتی انسان این سیر را ادامه می‌دهد تا نیت میان‌مدت و بلندمدت خود را بررسی کند ممکن است با دو مشکل مواجه شود: یکی اینکه از یک جا به بعد نیاتش را از دیگران بگیرد و دیگر برجوشیده از خودش نباشند و برگرفته از فرهنگ و سنت و مد فکری زمانه و القانات دیگران و غیره باشد؛ دیگر اینکه از یک جا به بعد معلوم شود که اصلاً نیتی ندارد و نیت‌هایش به بن‌بست برسند. به نظر روانشناسان این دو وضع برای سلامت روان انسان مضرند. بنابراین، بهتر است نیت بلندمدت هر کس برجوشیده از خودش باشد و نیت دیگری را مطابق با آن اختیار کند. به عبارت دیگر، بهتر آن است که نیت انسان در زندگی‌اش مثل یک مخروط باشد که هرچه به آخر عمر می‌رسد نیاتش همگرا تر شوند. ولی معمولاً این طور نیست و در روانشناسی آزمایشهایی برای

نشان دادن این وضع نامطلوب بیشتر انسانها طراحی شده است، اما حتی به این آزمایشها هم نیاز نیست و با درون‌نگری می‌توان به آن پی برد.

چون هدف کوتاه‌مدت‌ترین نیت است سه خصوصیت دارد: یکی اینکه از همه نیات دیگر وضوح بیشتری دارد؛ دوم اینکه معمولاً برجوشیده از خود انسان است؛ سوم اینکه انسان برای کارهایش هدف دارد اما لزوماً نیت ندارد و این یکی از معانی بی‌معنا بودن زندگی است (معنا در عبارت معنای زندگی سه معنی دارد: هدف، ارزش و کارکرد زندگی).

وقتی انسان نیات بلندمدت و میان‌مدت و کوتاه‌مدتش در زندگی معلوم باشد و برجوشیده از خودش باشد به این دلیل نشان سلامت روانش است که به تفرد خود می‌رسد و این طور نیست که رنگ همه را گرفته باشد. بارها گفته‌ام که اگر زیست‌شناسان گیاهی را پدید آورند که همه خوبیهای گیاهان دیگر را داشته باشد و از همه معایب آنها عاری باشد و بخواهند کره زمین را با آن پر کنند پس از سه سال کره زمین نابود می‌شود و این وضعیت برای زمانی است که در پی جمع خوبیها بوده‌ایم وای به آن وقت که بدیها جمع شوند. بقای اکوسیستم انسانی هم به تفردش است و نباید گفت: «ره چنان رو که رهروان رفته‌اند». از این نظر اکوسیستم انسانی معیوب است و همه چیز انسانها در حال یکسان شدن است و این برای سلامت روان انسان زیان دارد.

نکته دیگر این است که اگر انسان نیت نداشته باشد «ضعف اراده» پیدا می‌کند. طبق یک نظریه، که از مهمترین نظریات و مورد قبول خود من هم هست، ضعف اراده حال روانی کسی است که هدفش از خودش نجوشیده و از بیرون به او تزریق شده است و به نظر ارسطو و ارسطویان مهمترین عاملی که انسان اخلاقی عمل نمی‌کند همین ضعف اراده است. از این رو، در تعلیم و تربیت آنچه مهم است این است که اهداف، به تعبیر مولوی، بر بسته از دیگران را به اهداف بر رسته افراد تبدیل کنیم و تنها راهش هم اقناع است، یعنی استفاده از قدرت باور آفرینی. در اینجا است که به قول راسل اگر می‌خواهید مخاطب خود را به انجام کاری سوق دهید سه راه در پیش دارید: اول استفاده از نیروهای باوراننده است، که فقط از قدرت استدلال استفاده می‌شود؛ دوم اگر نتوانستید از نیروهای باوراننده استفاده کنید، از نیروهای انگیزاننده استفاده کنید، یعنی نظام پاداشی-جزایی؛ و سوم نیروی وادارنده است. راه دوم و سوم هدف را بیرونی می‌کنند و فقط راه اول است که هدف را درونی می‌کنند؛ به این کار در روانشناسی می‌گویند فرایند تصاحب، یعنی تبدیل باوری بیرونی به باوری درونی، تا قبل از این باوری در کسی نبود و تنها به دلیل اینکه افکار عمومی، مدهای فکری زمانه، رسانه‌ها جمعی، گروه‌های مرجع و معلمان و مربیان از او خواسته بودند او از آن پیروی می‌کرد، اما از این به بعد چون خودش می‌خواهد از آن پیروی می‌کند. اگر باوری درونی شد انسان در انجام اعمالی که به مقتضای آن انجام می‌دهد خستگی ناپذیر می‌شود، از این لحاظ تبلیغات هیچگاه نمی‌تواند جایگزین اقناع شود. البته اینکه بتوان از راه اقناع باوری را در کسی آفرید کار ساده‌ای نیست.

می‌توان گفت کسی که دچار ضعف اراده است به اندازه کافی «کوشش» (trying) نمی‌کند. کوشش یعنی چه؟ روانشناسان، به خصوص روانشناسان اخلاق، به جهتی در این باب بیشتر کار کرده‌اند و آن نظریه‌ای است که از روزگار باستان تا کنون جریان داشته است مبنی بر اینکه اخلاقی بودن یعنی کوشش در راه اخلاقی بودن. به عبارت دیگر، میزان اخلاقی زیستن یک کسی به میزان موفقیات اوست یا به میزان کوشش‌هایش؟ به تعبیری، آیا فراورده‌ها را باید دید یا فرایندها را؟ اما اگر اخلاقی بودن را کوشش برای اخلاقی بودن بدانیم آیا دچار دور و تسلسل نشده‌ایم؟ اساساً آیا می‌توان X را تعریف کرد به کوشش برای X؟ به نظر می‌آید در اینجا دور و تسلسل باشد. کسانی، مثل سی. دی. براد، فیلسوف انگلیسی نیمه اول قرن بیستم، خیلی در باب اینکه بتواند این دور و تسلسل را رفع کند تلاش کرده‌اند، که از محل بحث من خارج است. اما آیا شهود اخلاقی این معادله را که اخلاقی بودن هر کس به میزان کوششی است که برای اخلاقی بودن انجام می‌دهد تأیید می‌کند؟ بله، اخلاق‌های عرفانی این معادله را قبول دارند و این یکی از وجوه مشترک همه اخلاق‌های عرفانی و از وجوه افتراق آنها با اخلاق‌های دیگر است.

با فرض قبول شهود اخلاقی در این باب، باید مفهوم کوشش را روشن کنیم؛ وقتی می‌خواهیم این کار را کنیم متوجه می‌شویم که گویی در درون هر کس دو کس هست که کوشش به معنی غلبه یکی از اینها بر دیگری است. اگر درون انسان یک کس بود (که خواهیم گفت همین طور هم هست) به انسان می‌گفت راست بگو و او هم راست می‌گفت، یا می‌گفت دروغ بگو و او هم دروغ می‌گفت، اما وقتی انسان درون خود میان این و آن در تردید است گویی در درونش دو کس هستند که یکی به جنگ دیگری می‌رود. از این رو، از قدیم فیلسوفان و عارفان و کسانی که در علم‌النفوس کار می‌کردند بر آن شدند که بگویند در درون انسان دو من هست: من اعلی یا فرازین یا الهی و من اسفل یا فرودین یا شیطانی.

تلاش کردن برای راست گفتن با مثلاً تلاش کردن برای موفقیت در امتحان فرق دارد، اولی به جنگ با عوامل درونی می‌رود و دومی به جنگ با عوامل بیرونی، از این رو در زبان انگلیسی به اولی trying می‌گویند و به دومی struggle و در زبان ما به

اولی بیشتر مجاهده می‌گویند و به دومی مبارزه. در متون عرفانی و در ادیان و مذاهب سعی مهم است نه توفیقی که در پی آن کسب می‌شود: «و أن لیس للانسان الا ما سعی». از این رو در ادبیات عرفانی می‌گویند: «تو آنی که در طلبش هستی» نه آنکه بدان می‌رسی.

اما آیا واقعاً این پیش‌فرض درست است که در درون انسان دو کس هست، حتی در غیر قلمرو اخلاق، مثلاً در تلاشهای مصلحت‌اندیشانه که آنها هم با عمل سروکار دارند و حتی گاه مواردی هم هست که با عمل سروکار ندارند، مثل آنکه گفت: «در اندرون من خسته‌دل ندانم کیست / که من خموشم و او در فغان و در غوغاست». شهود ما در باب اینکه انگار دو کس در ما هست قوی است، ولی در عین حال شهود ما نمی‌پذیرد که ما دو کس باشیم، پس چرا این طور تصور می‌کنیم؟ این مسأله به بحث جبر و اختیار بازمی‌گردد که در آینده خواهیم گفت. به نظر روانشناسان یکی از امتیازات ادیان ثنوی این است که به این نکته خیلی توجه کرده‌اند و حتی آن را به کل قلمرو هستی گسترش داده‌اند.

کوشش همواره برای گزینش (choice) است، مثلاً انسان می‌کوشد که از میان راست گفتن و دروغ گفتن یکی را گزینش کند؛ گزینش یعنی چه؟ به زبان ساده می‌توان گفت گزینش یعنی اینکه انسان از میان چند شق یکی را انتخاب کند، اما در واقع مفهوم گزینش مفهوم خیلی پیچیده‌ای است. مثل ماجرای الاغ بوریدان (که تقریباً همه آن را افسانه دانسته‌اند، اما جالب است که این ماجرا را اولین بار اسپینوزا، راستگوترین فیلسوف، به بوریدان نسبت داد). به لحاظ روانشناختی یک ترجیحی در یک شق باید باشد تا انسان بتواند انتخاب کند و ترجیح بلامرجه محال است. اما ترجیح فقط بیرونی نیست، درونی هم هست، یعنی اگر دو چیز به لحاظ آجکتیو هیچ فرقی باهم نداشته باشند، انسان به لحاظ سابجکتیو یکی را ترجیح می‌دهد و ممکن است این مرجحات درونی آنقدر قوی باشند که انسان اصلاً مرجحات بیرونی را در نظر نگیرد، مثلاً ممکن است حساسیت روانشناختی (نه بیولوژیک) مرجح واقع شود، مثل وقتی کسی به رنگی حساسیت دارد.

اما از سوی دیگر مرجحهای بیرونی هم در واقع مرجح درونی‌اند، مثل وقتی که کسی از میان دو لباس یکسان یکی را به دلیل رنگش ترجیح می‌دهد. در اینجا هرچند رنگ امری بیرونی است، اما اینکه او از آن رنگ خوشش می‌آید مرجح درونی به حساب می‌آید. بنابراین، گویی مرجح بیرونی نداریم و همه مرجحها درونی‌اند. حال اگر این طور شد، آیا ممکن نیست که مثلاً رنگ خاص آن لباس انسان را نسبت به معایب آن کور کند؟ یعنی علاوه بر اینکه مرجحات بیرونی در واقع مرجحات درونی‌اند، ممکن است انسان را نسبت به عوامل دیگر هم کور کنند؛ این امر در همه گزینشهای انسان ممکن است پیش بیاید. حال با این وصف، آیا انسان واقعاً گزینش کرده است یا از ابتدا مجبور بوده است؟ یعنی شیفتگی انسان نسبت به چیزی موجب گزینش آن شده است و در واقع انسان خود گزیده شده نه اینکه گزینش کرده باشد. در واقع، گزینش واقعی وقتی است که اولاً مرجحات انسان بیرونی باشند نه درونی و ثانیاً انسان با علم و اراده خود یک سری ویژگیهای بیرونی را بر ویژگیهای بیرونی دیگر ترجیح داده باشد. به همین دلیل است که روانشناسان اینقدر نسبت به گزینش بدگمان‌اند و در واقع این مسأله هم به بحث جبر و اختیار مربوط می‌شود.

مفهوم دیگر این است که ترک عمل (omission) است. به عبارتی ترک گزینش هم خود یک گزینش است و نباید فکر کرد که می‌توان چیزی را برنگزید؛ گزینش از مفاهیمی است که شامل ترکش هم می‌شود. فیلسوفان اگزیستانسیالیست به موقعیتهای مرزی معتقدند، یعنی موقعیتهایی که آنقدر غیرعادی‌اند که دیگر مسأله مرگ و زندگی در میان است و در آن موقعیتهای انسان گویی عریان می‌شود؛ آنها به جهات عدیده‌ای خیلی به این موقعیتهای اهمیت می‌دهند از جمله اینکه معتقدند که خودشناسی فقط

در این موقعیتها اتفاق می‌افتد. البته در تعداد این موقعیتها میان اگزیستانسیالیستها اختلاف است، یکی از آنها، به قول یاسپرس، این است که انسان یک وقت به خود می‌آید و می‌بیند از گزینش هیچ چاره‌ای ندارد و آنچه هم که نگزیند خود یک گزینش است. به عبارت دیگر، هر تعداد راهی که طبیعت (اضطرار) یا عامل انسانی دیگری (اکراه) پیش پای انسان بگذارد همواره به اضافه یک راه دیگر است و آن ترک آن راه است. بنابراین، کسی هم که به حسب ظاهر از گزینش دست می‌کشد در واقع گزینش کرده است و بی‌گزینشی خود گزینش است، چنانکه بی‌عملی خود نوعی عمل است. از این‌رو، نظامهای اخلاقی‌ای که طوری برخورد می‌کنند که گویی انسان می‌تواند مرتکب عملی نشود ظاهراً دچار نقص‌اند؛ نمی‌توان گفت فقط آنها که سخن می‌گویند و راست می‌گویند و آنها که سخن می‌گویند و دروغ می‌گویند عمل انجام می‌دهند، آن که سخن نمی‌گویند هم عملی انجام می‌دهد. پس به لحاظ روانشناختی بی‌کنشی هم کنش به حساب می‌آید و بنابراین همان‌طور که انسان در برابر عمل خود مسئول است در برابر ترک عمل خود هم مسئول است و مشمول قواعد اخلاقی می‌گردد.

مفهوم دیگر تمهید یا زمینه‌سازی عمل (preparation) است، که آن نیز مشمول احکام اخلاقی قرار می‌گیرد. یعنی اگر انسان زمینه کاری را فراهم آورد و بر اساس آن کاری را انجام داد نه تنها برای انجام دادم آن کار، بلکه به سبب زمینه‌ای هم که برای آن کار فراهم آورده بود مشمول احکام اخلاقی می‌شود و مسئول است. پیش از این بحثی درباره اخلاق پیشاقرارداد و اخلاق پس‌اقرارداد کردیم و گفتیم که درست است که اخلاق پس‌اقرارداد حکم می‌کند که انسان باید طبق قرارداد عمل کند، اما اخلاق پیشاقرارداد حکم می‌کند که انسان هر قراردادی را نباید بپذیرد، نظیر آن سخن را در اینجا هم می‌توان گفت. شکی نیست که اینکه انسان در یک کانتکسی کاری کرده است از این نظر که آن کانتکس را اختیاریاً فراهم کرده مشمول احکام اخلاقی قرار می‌گیرد و مسئول است، حتی اگر در آن کانتکس کاری را از روی اجبار انجام دهد. قداما، به تبع یونانیان باستان، در این باره کسی را مثل می‌زنند که از کوه به پایین می‌دود و جز چند گام نخست دیگر مابقی گامهایش به اختیار خودش نیست، اما اگر این کار موجب آسیب دیدن او شود نمی‌توان گفت تقصیری نداشته چون مختار نبوده است. اما اینکه از کجا باید زمینه عمل حساب کرد و از کجا خود عمل به همان بحث عمل و نتیجه عمل باز می‌گردد.

مفهوم دیگر «قصور» است و این غیر از ضعف اراده به معنی به اندازه کافی تلاش نکردن است. ابتدا اشاره کنم به فرقی که در علم حقوق میان قصور و تقصیر می‌گذارند. تقصیر یعنی عملی را انسان علی‌رغم علم به آن انجام دهد، اما قصور یعنی انجام عملی با علم ناکافی، مثل وقتی کسی سبقت غیرمجاز بگیرد و مجازات شود و کسی که بی‌خبر از مشکل ترمز ماشین تصادف کند و مجازات بیند چون به اندازه کافی علم فراهم نیاورده است. به لحاظ حقوقی قصور جرم کمتری از تقصیر به حساب می‌آید. اما در اخلاق به هر دوی این حالتها روی هم قصور اطلاق می‌شود. در اخلاق قصور خود نوعی عمل به حساب می‌آید، یعنی علی‌رغم علم یا با علم ناکافی دست به عمل زدن هر دو عمل به حساب می‌آید و بنابراین مشمول احکام اخلاقی قرار می‌گیرد.

مفهوم دیگر تأمل (deliberation) است. گفتیم که برای قضاوت اعمال باید علم به هنگام عمل را در نظر گرفت نه علمهای پیش‌اعمل و پس‌اعمل را. بسیاری از فیلسوفان می‌گویند، علاوه بر علم، تأمل هم برای داوری اعمال مهم است. تأمل یعنی نگاهی به کل معلومات خود کردن، مثل اینکه بگویند انسان ضعیفی قوی‌مردی را بدون وسیله‌ای کشت، این علم است، اما تأمل یعنی انسان ببیند آیا واقعاً چنین چیزی ممکن است. به عبارت دیگر، تأمل یعنی انسان هر فقره از باورهای خود را در میان مجموع باورهای

خود در نظر بگیرد و ببیند آیا قابل اعتماد است یا نه؟ بنابراین، حکم عمل بدون تأمل با عمل از روی تأمل فرق دارد. از سوی دیگر، میزان تأمل انسان محدود است و نمی‌توان هر فقره از عقیده خود را در کانتکس همه باورها قرار داد، به این دلیل که اولاً همیشه همه معلومات انسان جزو محفوظاتش نیست (بسیار پیش آمده که انسان پاسخ پریشی را پس از تأمل می‌دهد و این نشان می‌دهد که آن پاسخ جزو معلومات او بوده اما جزو محفوظات بالفعلش نبوده است)؛ ثانیاً گاه بعضی از باورهای جدید چنان بار عاطفی‌ای دارند که انسان خیلی از باورهای قبلی‌اش را فراموش می‌کند. داوری اخلاقی باید این نکته را هم در نظر گیرد.

مفهوم دیگر شهود (intuition) است. معرفت‌شناسان در باب شش منبع شناخت اجماع دارند (تا سیزده منبع را هم ذکر کرده‌اند، که محل اجماع نیست)، که عبارت‌اند از: ادراکات حسی، درون‌نگریها، محفوظات، شهادتها، استدلالها و شهودها. اینها به این اعتبار منبع شناخت‌اند که اگر کسی ادعایی کرد و توانست ادعایش را با Π واسطه به یکی از این منابع برساند سخنش موجه خواهد بود. شهود یعنی اینکه انسان در خودش حالت درونی عجز از عدم تصدیق احساس کند، مثلاً نسبت به اینکه هر چیزی خودش است یا طول عمر هیچ کسی از عمر خودش بیشتر نیست یا هر چیزی که رنگ دارد شکل دارد. در باب گزاره‌های شهودی سه نکته مهم است، یکی اینکه اگر گزاره‌های شهودی را نپذیریم هیچ معرفتی برای انسان ممکن نیست؛ دیگر اینکه گاه شهودها باهم تعارض پیدا می‌کنند و این یک واقعیت تراژیک است، مخصوصاً کسانی که در ریاضیات کار کرده‌اند به این پدید خیلی برخورد کرده‌اند؛ در اینجا نیاز به یک فراشهود است، که محل بحث من نیست.

نکته سوم، که محل بحث ماست، این است که چه سنخ اموری را می‌توان شهود کرد؟ شکی نیست که شهودهای منطقی داریم (مثل اینکه الف ب است، ب ج است، پس الف ج است)، شهود ریاضی هم داریم (مثل اینکه از یک نقطه خارج از یک خط فقط یک خط به موازات آن خط می‌توان رسم کرد)، اما آیا شهودات دیگری هم داریم؟ مثلاً بعضی گفته‌اند شهودهای فیزیکی و فلسفی هم داریم، اما مثلاً در قلمرو شیمی و زیست‌شناسی کسی مدعی شهود نشده است. اما آیا شهودات اخلاقی هم داریم؟ در میان فیلسوفان اخلاق شهودگرایان، مثل جورج ادوارد مور، دیوید راس و پریکار، به وجود لاقط یک شهود در حوزه اخلاق معتقدند، مثل اینکه نباید در امانت خیانت کرد. مهم نیست که شهودها از کجا آمده‌اند (مثلاً ممکن است کسانی مثل من معتقد باشند که تطورات نوع باعث شده است که شهودات اخلاقی برای حفظ نوع در انسان پدید آیند)، مهم این است که اگر کسی قائل به شهود باشد نمی‌تواند در محاسبات به آن بی‌اعتنا باشد و بنابراین، هر نظام اخلاقی‌ای که به شهودهای اخلاقی بی‌اعتنا باشد اعتبار خود را از دست می‌دهد.

جلسه پنجاه و یکم (۹۰/۱۰/۱۳)

همان‌طور که گفتیم، در فلسفه اخلاق سه مکتب اصلی وجود دارد: مکتب وظیفه‌نگر، مکتب نتیجه‌نگر و مکتب فضیلت‌نگر؛ و مکتبهای دیگر یا به این سه ارجاع و تحویل می‌شوند و یا از آمیزش آنها پدید می‌آیند. پیش از این به مفاهیمی پرداختیم که در مکتب وظیفه‌نگر و یا در مکتب نتیجه‌نگر کاربرد داشتند، از این به بعد می‌خواهیم درباره مفاهیمی صحبت کنیم که در آثار فضیلت‌نگران به کار می‌رود.

ابتدا چند نکته مربوط به حوزه فلسفه اخلاق را درباره فضیلت و رذیلت باید توجه کرد. یکی اینکه تنها موضوع مورد اجماع فیلسوفان طرفدار اخلاق فضیلت این است که فضیلت و رذیلت از مقوله رفتار نیستند. همان‌طور که گفتیم، شخصیت و منش انسان برآمده از ساحت عقیدتی، ارادی، احساسی و عاطفی و هیجانی (ساحات درونی) و گفتار و کردار (ساحات بیرونی) است. اجازه دهید به هر دو ساحت گفتار و کردار بگوییم رفتار. حال می‌گوییم روانشناسان فضیلت و رذیلت را رفتار نمی‌دانند، یعنی آنها را با ساحات درونی انسان مرتبط می‌دانند. این را به این دلیل می‌گوییم که در عرف ما معمولاً کسی را که راستگو و اهل تواضع باشد (که هر دو مربوط به ساحت بیرونی‌اند، یکی مربوط به ساحت گفتار و دیگری مربوط به ساحت کردار) اهل فضیلت می‌دانند، اما روانشناسان و فیلسوفان فضیلت و رذیلت را مربوط به ساحت درون می‌دانند، چون ممکن است کسی عمری راستگو باشد و در عین حال اهل رذیلت باشد و مثلاً راستگویی را برای مقاصد رذیلانه اختیار کرده باشد، هرچند ممکن است رفتار حاکی از فضیلت داشته باشد.

اما در باب اینکه محل فضیلت و رذیلت کجاست اجماع نیست؛ بعضی محل آنها را ساحت احساسات و عواطف و هیجانات دانسته‌اند و بعضی ساحت ارادی و بعضی علاوه بر اینها از ساحت عقیدتی هم نام برده‌اند. شکی ندارم که فضایل و رذایل عمدتاً در ساحت احساسات و عواطف و هیجانات ما جای دارند و نیز شکی ندارم که تعداد کمتری هم در ساحت ارادی ما، اما اینکه در ساحت عقیدتی ما هم جا داشته باشند در ادامه صحبت خواهیم کرد.

نکته دیگر اینکه در عین حال نمی‌توان هر احساس و عاطفه و هیجان منفی‌ای را رذیلت و هر احساس و عاطفه و هیجان مثبتی را فضیلت دانست؛ در بسیاری از موارد متعلق احساس و عاطفه و هیجان مهم است، مثلاً هم عشق به حقیقت هست و هم عشق به نیرنگ. به همین دلیل بحث فضایل و رذایل با بحث سلامت روانی فرق می‌کند، البته هرچه انسان از رذایل اخلاقی خالی‌تر باشد برای سلامت روانی‌اش بهتر است، اما اینجا هم متعلق فضیلت و رذیلت مهم است.

نکته سوم اینکه اگر کسی به نظریه فضیلت و رذیلت معتقد شد باید آن را به یکسان درباره همه انسانها به کار بندد و مقید به زمان و مکان و وضع و حال نشود و فرافرونگی و فراتمدنی باشد؛ اما این ادعا را درباره احساسات و عواطف و هیجانات نمی‌توان کرد، زیرا ارزشیابی احساسات و عواطف و هیجانات بستگی زیادی به زمان و مکان و وضع و حال دارد.

نکته دیگر اینکه اساساً خود فضیلت یا رذیلت چگونه چیزی است؟ به مناسبت دیگری خاصه‌های اشیاء را به دو دسته تقسیم کردم: آنها که اشیاء همیشه به صورت بالفعل دارند و آنها که اشیاء همیشه به صورت بالقوه دارند، مثلاً این لیوان همین الآن به صورت بالفعل جرم دارد و شما می‌توانید آن را بسنجید، اما شکنندگی آن را تا کاری بر آن انجام ندهیم (مثل ضربه وارد کردن) نمی‌توانیم بسنجیم. به ویژگیهای نوع دوم «استعداد» می‌گویند، مثل زودخشمی. فضایل و رذایل از این دست خاصه‌ها هستند. بنابراین، شرط اول برای فضایل و رذایل این است که احساسات و عواطف و هیجانات نوعی استعداد و آمادگی برای طرز عمل باشند؛ از این رو، خود خشم رذیلت نیست، ولی چه بسا زودخشمی رذیلت باشد، زیرا خشم خاصه‌ای است که انسان از خود نشان

می‌دهد، اما زودخشمی استعداد انجام کاری است. از این نظر، از قدیم می‌گفتند که فضیلت و رذیلت نوعی قدرت است، اگر کسی قدرت آن را دارد که قاتل فرزندش را ببخشد، اما خود آن بخشودن فضیلت به حساب نمی‌آید، چون رفتاری بیرونی است.

نکته پنجم اینکه چه کسی به ما این حق ارزشداوری را داده است که مثلاً بگوییم دیرخشمی فضیلت است؟ پیش از این گفتم که از نظر ارسطو، که بزرگترین نظریه پرداز فضیلت است، این را از راه کارکرد می‌توان فهمید.

نکته ششم اینکه آیا فضیلت داریم یا فضایل؟ کسانی از میان فیلسوفان قائل به اصالت فضیلت گفته‌اند که تنها یک فضیلت وجود دارد، اما سقراط، افلاطون و ارسطو معتقد بودند که انسان باید چند فضیلت داشته باشد و معمولاً به این سه نفر چهار فضیلت را نسبت می‌دادند: حکمت (به معنی دانایی یا نوعی دانایی خاص مثل دوراندیشی)، شجاعت، عفت و عدالت (که گاه اعتدال می‌گفتند یا به جای عفت اعتدال می‌گفتند). رواقیان به چهار فضیلت دیگر معتقد بودند و مسیحیان، بعد از رساله معروف پولس، به سه فضیلت ایمان و امید و عشق معتقد بودند و بعضی از آنها، مثل توماس آکویناس، این سه فضیلت را به اضافه آن چهار فضیلت نخست می‌کردند. البته کمتر فیلسوفی هست که معتقد باشد انسان تک‌فضیلتی است. اما نکته اینجاست که اگر به وجود فضایل شدید مسئله مهمی پیش می‌آید و آن اینکه اگر کسی از میان این Π فضیلت یکی را نداشت آیا او دارای Π منهای یک فضیلت است یا اگر یکی را نداشت هیچ کدام را نخواهد داشت؟ ارسطو معتقد بود که اینجا مسئله همه یا هیچ است و استدلال پیچیده‌ای داشت که خواهم گفت، اما بسیاری از فیلسوفان مخالف این سخن‌اند. بنابراین، در اینجا سه قول وجود دارد: (۱) انسان اساساً یک فضیلت دارد؛ (۲) انسان بیش از یک فضیلت دارد علی وجه الجمعیه؛ (۳) انسان بیش از یک فضیلت دارد علی وجه البدلیه.

همه این بحثها به فلسفه اخلاق مربوط می‌شود و آنجا به روانشناسی اخلاق ارتباط پیدا می‌کند که فضایل و رذایل با ساحات درونی انسان مرتبط شوند.

همان‌طور که اشاره کردم، تا آغاز دوران مدرن، چه در شرق و چه در غرب، همه به اخلاق فضیلت معتقد بودند تا تقریباً زمان دکارت. و از آغاز دوران مدن کم‌کم افول کرد و دو مکتب رقیبش، اخلاق نتیجه‌نگر و اخلاق وظیفه‌نگر، جای آن را گرفتند و با ظهور کانت اخلاق وظیفه‌نگر در اوج قرار گرفت و کسانی فکر نمی‌کردند با استدلالهای او بتوان به مکتب دیگری گرایید، اما با ظهور بنتام و میل پدر و پسر اخلاق نتیجه‌نگر ظهور کرد و اخلاق کانت را به عقب راند و می‌توان گفت تا نیمه قرن بیستم به موازات هم پیش می‌رفتند، تا اینکه در نیمه قرن بیستم دوباره اخلاق فضیلت اوج گرفت و الآن خیلی پرطرفدارتر است، البته نه اینکه دو مکتب دیگر را منسوخ کرده باشد. فضیلت‌نگرانی مثل آیریس مرداک، نوسبام، آنسکامب، مک‌اينتایر و اسکرایون روح سخنشان همان سخن سقراط و افلاطون و ارسطوست، ولی در مسائل دیگر راه جدا رفته‌اند، از جمله در باب تعداد فضایل.

به زبان فارسی کتاب خوبی در باب فضایل و شمارش و ایضاً مفهومی آنها هست از آندره اسپونویل، فیلسوف قوی فرانسوی، با نام رساله‌ای کوچک در باب فضیلت‌های بزرگ، با ترجمه‌ای نه‌چندان خوب مرتضی کلاتریان.^۱ این کتاب در غرب نیز خیلی مهم تلفی شد. نویسنده در این کتاب با یک تقریبی^۲ هجده فضیلت را می‌شمارد و البته اهمیت آنها را به ترتیبی که آورده است نمی‌داند. این فضایل عبارت‌اند از: ادب، وفاداری، دوراندیشی (همان حکمت قدما)، میانه‌روی (همان اعتدال قدما)، شجاعت، عدالت، بخشندگی (جود)، دلسوزی (به نظرم ترجمه به همدلی بهتر است)، بخشایش (عفو)، سپاس‌گزاری (که ترجمه

۱. این کتاب ترجمه دقیق‌تری هم دارد که نشنیده‌ام منتشر شده باشد. به هر حال توصیه می‌کنم این کتاب را بخوانید که خیلی جالب است.

۲. چون یکی را شک دارد و آن «ادب» است و نیز نگفته است که همه فضایل اینها هستند و طوری سخن می‌گوید که گویا اینها را مهمترین فضایل می‌داند.

غلطی است، چون سپاس‌گزاری اساساً رفتاری بیرونی است و باید به حق‌شناسی یا قدردانی ترجمه شود)، افتادگی (تواضع)، سادگی، بردباری (به‌نظم ترجمه به رواداری درست است)، پاکدامنی (ترجمه به عفت به معنایی که قدما به کار می‌بردند یا مرزشناسی بهتر است)، نرم‌دلی (رقت قلب)، حسن‌نیت، شوخ‌طبعی (که ترجمه غلطی است، چون این نیز رفتاری بیرونی است و در واقع منظور از آن نگاه به زندگی با دید طیبیت است، یعنی اینکه انسان تراژدی را کمیک تلقی کند) و عشق. نویسنده در انتهای کتاب می‌گوید اگر از سه فضیلت مسیحی ایمان و امید و عشق سراغ بگیرید، عشق را در انتها آوردم (که من مطمئن نیستم به همان معنای پولسی باشد) و به جای ایمان شجاعت را نشاندم (اما ایمان کجا و شجاعت کجا! ایمان به یک موجود تعلق می‌گیرد) و به جای امید حسن‌نیت را (که معلوم نیست چقدر درست باشد). گویا نویسنده عملاً نمی‌خواهد فضایل مسیحی را فضیلت تلقی کند. این فهرست دو حسن دارد، یکی اینکه شمار فضایلش شامل اکثر موارد است و تقریباً بیشتر فهرستهای دیگر را شامل می‌شود؛ دیگر اینکه این فهرست در میان فیلسوفان فضیلت‌نگر امروز پرطرفدار است. در ادامه این مباحث من چند مورد از این فضایل را که در فهم ما از فضایل اخلاقی تأثیر فراوان دارند ایضاً توضیح مفهومی می‌کنم، البته در این کار لزوماً از نویسنده پیروی نمی‌کنم، نه به این دلیل که با او مخالف باشم، بلکه چون رویکرد متفاوت است؛ همچنین این فضایل را به ترتیب دیگری ذکر می‌کنم که در ادامه دلیلش را توضیح خواهم داد.

۱. فضیلت قدردانی یا حق‌شناسی (appreciation).^۱ اولاً قدر چه موجوداتی را می‌توان دانست؟ دسته‌ای از آنها موجوداتی‌اند که به لحاظ مابعدالطبیعی در مقوله جوهر قرار می‌گیرند، مثل پدر، مادر، آب، که از میان اینها معمولاً انسانها محل توجه هستند؛ دسته دیگر از مقوله نسبتها هستند، مثل دوستی و همسایگی؛ و دسته دیگر از رویدادها هستند، مثل افتتاح دانشگاه یا پایان جنگ. قدر دانستن یعنی چه؟ به جمع سه حال روانی قدردانی گفته می‌شود: یکی اینکه انسان، فارغ از هر چیز دیگر، از حضور این موجود در زندگی خود شاد باشد (من از تو هیچ نخواهم جز آنکه دیر پایی)؛ دوم اینکه انسان وقتی از حضور موجودی شاد باشد و این امر به آستانه آگاهی او وارد شد و توانایی بهره بردن از آن را هم داشت (به عبارت دیگر، دانایی‌اش اجازه تحلیلش را داد و توانی‌اش امکان تحققش را) بهترین سود را از او می‌برد؛^۲ و سوم اینکه نسبت به کسانی که فاقد آن‌اند دلسوزی نشان دهد. به نظر من، بزرگترین فضیلت آدمی قدردانی نسبت به هستی است و این اصلاً به معنی انکار این واقعیت نیست که هستی سرشار از درد و رنج است و نیز اصلاً به این معنی هم نیست که انسان لزوماً دید خوش‌بینانه به هستی داشته باشد و همچنین اصلاً به این معنی هم نیست که نگاه انسان به هستی نگاه امیدوارانه باشد و به این معنا هم نیست که می‌داند چه کسی این نعمت را در اختیار او نهاده است. به عبارت دیگر، منکر وجود خدا هم می‌تواند قدردان هستی باشد، مهم این است که نعمتی را در اختیار دارد، چه منعمی باشد و چه نباشد. بنابراین، دید قدردانانه به هستی دیدی برج‌نشینانه نیست. از این نظر این فضیلت را بزرگترین فضیلت می‌دانم که همه فضایل دیگر ربط و نسبتی با آن دارند و کسی که با این دید به هستی نگاه می‌کند متناسب با آن هم رفتار می‌کند.

۱. همان‌طور که گفتم، مترجم این فضیلت را به سپاس‌گزاری ترجمه کرده است که غلط است، چون اولاً سپاس‌گزاری رفتاری بیرونی است و فضایل به ساحت درونی مربوط می‌شوند؛ و از آن گذشته، سپاس‌گزاری همیشه از یک موجود است، اما این امر در قدردانی اصلاً مهم نیست و چیزی که اهمیت دارد این است که انسان قدر و قیمت یک موجود را بداند، نه اینکه از آن موجود یا از کسی که آن را در اختیارش گذاشته است سپاس‌گزار باشد؛ سپاس‌گزاری به این معنا را فقط یک انسان الهی (معتقد به وجود خدا) می‌تواند داشته باشد، اما قدردانی به این معنا را همه می‌توانند داشته باشند.

۲. اینکه با چه متدولوژی‌ای می‌توان کشف کرد که بهترین استفاده‌ای که انسان می‌تواند از چیزی ببرد چیست بحث دیگری است.

۲. فضیلت نیک‌خواهی (benevolence). فیلسوفان مکتب حس اخلاقی، مثل دیوید هیوم، برخلاف فیلسوفان یونان باستان، معتقدند که اخلاق بیشتر مسأله‌ای مربوط به احساسات و عواطف و هیجانات است تا مربوط به باور و از این رو احساسات و عواطف و هیجانات و در رأس آنها نیک‌خواهی اهمیت پیدا می‌کند. یکی از بزرگ‌ترین ادله کسانی که معتقدند اخلاق را نباید بر احساسات و عواطف و هیجانات مبتنی کرد، بلکه باید بر عقل (شهودی یا استدلالی) بنا کرد این است که احساسات و عواطف و هیجانات گذرا و تغیرپذیرند. از این رو کسانی مثل افلاطون و ارسطو و کانت تأکید می‌کنند که نیک‌خواهی را نباید جزو فضایل به حساب آورد. به هر حال، می‌خواهیم بدانیم نیک‌خواهی نزد کسانی که آن را فضیلت می‌دانند به چه معناست.

فیلسوفان تفکیکی قائل شده‌اند میان دو معنای نیک‌خواهی محدود و نیک‌خواهی تعمیم‌یافته. برای تفکیک میان این دو معنا ابتدائاً به سراغ ویژگیهای مشترک آنها می‌رویم و بعد به سراغ ویژگیهای خاص هر یک. اولین ویژگی مشترک آنها این است که نیک‌خواهی نوعی استعداد و آمادگی درونی است (همان‌طور که گفتیم، اصولاً همه فضایل نوعی استعداد و آمادگی درونی برای عمل‌اند)، اما استعداد برای عمل خیر رساندن به دیگران (در ادامه خواهیم گفت که منظور از خیر چیست). استعداد یعنی اینکه وقتی انسان بر سر دوراهی قرار می‌گیرد و همه چیز به حال خود باشد و علل و عواملی هم در کار نیابند تا یکی را تحذیر یا تشویق کنند و آدمی باشد و خودش به یک سو میل دارد. دوم اینکه این استعداد درونی از لحاظ اخلاقی مطلوب است، یعنی فضیلت است (چون فضیلت یعنی استعداد درونی اخلاقاً مطلوب). و سوم اینکه در عین حال که نیک‌خواهی نوعی احساس و عاطفه و هیجان است با دو ساحت دیگر، یعنی ساحت معرفتی و ارادی، ارتباط دارد. ارتباط نیک‌خواهی با ساحت معرفتی در اینجا است که نیک‌خواهی گاه باید کنترل شود والا شخص اخلاقی نخواهد زیست، یعنی گاه نیک‌خواهی موجب می‌شود شر بیشتری پدید آید و بنابراین باید مانع به فعلیت رسیدن آن شد، مثلاً نیک‌خواهی ضبط و مهارنشده پدر و مادر ممکن است فرزند را لوس بار آورد. علاوه بر این نیک‌خواهی نیاز به هدایت هم دارد، یعنی باید بدانیم که آن را معطوف به چه چیزی کنیم. این دو کار ضبط و مهار و هدایت به عهده ساحت معرفتی است، از این رو معرفت یا به تعبیری عقل و یا، به تعبیر قدما، استدلال در اینجا نقش دارد. ربط و نسبت نیک‌خواهی با ساحت اراده هم در این است که نیک‌خواهی در نظام انگیزشی انسان خیلی مؤثر است. به عبارت دیگر، اگر نظام انگیزشی را ترکیبی از باور و میل بدانیم نیک‌خواهی میلی قوی نسبت به کارها در انسان ایجاد می‌کند. بنابراین، نیک‌خواهی در ارتباط با ساحت معرفتی تأثیرپذیر است و در ارتباط با ساحت ارادی تأثیرگذار.

اما نیک‌خواهی محدود، علاوه بر این سه ویژگی، ویژگی چهارمی هم دارد و آن این است که در همه انسانها وجود دارد و هیچ کسی به کلی عاری از آن نیست. بنابراین، نیک‌خواهی جزئی از طبیعت بشری است و از این نظر است که دیوید هیوم آن را «فضیلت طبیعی» می‌نامد. در اینجا چند نکته هست: یکی اینکه وقتی می‌گوییم همه انسانها از نیک‌خواهی برخوردارند به این معنی نیست که همه اعمال نیک‌خواهانه انجام می‌دهند، چون نیک‌خواهی نوعی استعداد است نه عمل. به عبارت دیگر ممکن است اموری مانع به فعلیت رسیدن آن شوند، به این دلیل که نیک‌خواهی ممکن است مانع به دست آمدن امور دیگری شود که کسانی به دنبال آنها هم هستند، اموری مثل ثروت، قدرت، حیثیت اجتماعی، جاه و مقام، محبوبیت، شهرت و حتی ملاحظات اخلاقی. نکته دیگر اینکه نگوید اگر این فضیلت در همه هست پس فضیلت بودنش در چیست؟ پیش از این گفته بودم که عمل درست یا نادرست وقتی معنا دارد که اختیاری باشد، اما فضیلت و رذیلت حتی اگر غیراختیاری باشند هم همچنان فضیلت و رذیلت‌اند، چون فضایل و رذایل، چنانکه گفتم، از نظر ارسطو، کارکردهای انسانی دارند. نکته سوم اینکه وقتی می‌گوییم نیک‌خواهی در

همه وجود دارد به این معنا نیست که در همه به یکسان هست، بلکه در اینجا اختلاف مراتب هست. این نیک‌خواهی را از این نظر محدود می‌خوانند که انسان آن را نسبت به همه ندارد، حتی اگر نداند چرا.

اما نیک‌خواهی تعمیم یافته، علاوه بر سه ویژگی مشترک، ویژگی چهارم و پنجمی هم دارد. ویژگی چهارم آن این است که بی‌طرف است، یعنی مانند نیک‌خواهی محدود تنها نسبت به بعضی افراد نیست و به همه انسانها به یک چشم می‌نگرد. به عبارت دیگر، نیک‌خواهی تعمیم یافته انسانها را از آن رو که انسان‌اند در نظر می‌گیرد نه نظر به ارتباطی که با خود او دارند یا ندارند. ویژگی پنجم نیک‌خواهی تعمیم یافته این است که، در نتیجه ویژگی چهارم، به همه انسانها تعلق می‌گیرد و همه گیر است. به عبارت شسته‌رفته‌تری می‌توان نیک‌خواهی محدود را از نیک‌خواهی تعمیم یافته به این صورت تفکیک کرد که نیک‌خواهی محدود در همه هست اما نسبت به همه نیست و نیک‌خواهی تعمیم یافته در همه نیست، اما نسبت به همه است. به تعبیر دیگری ابژه نیک‌خواهی تعمیم یافته همه است و سوژه‌اش کمتر از همه و ابژه نیک‌خواهی محدود کمتر از همه است و سوژه‌اش همه.

مسئله‌ای که اینجا مطرح است این است که آیا نیک‌خواهی تعمیم یافته اخلاقی است یا نیک‌خواهی محدود یا هر دو یا هیچ کدام؟ کسانی گفته‌اند که نیک‌خواهی تعمیم یافته اصلاً فضیلت نیست، چون استعداد برای اعمالی در انسان پدید می‌آورد که به لحاظ اخلاقی درست نیستند. چرا که اگر انسان بخواهد نسبت به همه بی‌طرف باشد امکانات محدودش این اجازه را به او نمی‌دهند و بنابراین، اگر بخواهد مثلاً پدر و مادر و همسر و فرزند و همکار و محبوب و کسانی را که به او احسان کرده‌اند را به یکسان بنگرد مجبور می‌شود با کسری از شش میلیون انسان به هر کدام از آنها پردازد. اما شهود اخلاقی ما این را نمی‌پذیرد و احساس می‌کنیم که وقتی امکانات محدود باشد نسبت به افراد خاصی - مخصوصاً دو دسته شامل کسانی که به ما نیکی کرده‌اند (در برابر کسانی که به ما نیکی نکرده یا احیاناً بدی کرده‌اند) و کسانی که اساساً انسانهای نیکویی هستند - وظیفه خاصی داریم و باید بیشتر کمک کنیم.

حتی، بالاتر از این، می‌توان گفت که علاوه بر اینکه این حالت بی‌طرفی در نیک‌خواهی تعمیم یافته به لحاظ اخلاقی مطلوب نیست به لحاظ روانشناختی هم در وسع انسان نیست، که مثلاً مادر و غیرمادرش را به یک چشم بنگرد. پس آیا انسان نسبت به بقیه وظیفه اخلاقی ندارد؟ طرفدار نیک‌خواهی محدود معتقد است که انسان نسبت به بقیه وظیفه اخلاقی دارد، اما وظیفه اخلاقی‌اش به حکم نیک‌خواهی نیست، بلکه به جهات دیگری است. مثلاً گاه کسی از من حقی طلب دارد که من نه به حکم نیک‌خواهی، بلکه مثلاً به حکم قدردانی آن را زودتر از موعد به او بازمی‌گردانم، بگذریم از وظایفی که نسبت به دیگران به حکم مثلاً حق و عدالت یا مصلحت‌اندیشی یا برازندگی و شایسته‌زندگی کردن (به تعبیر امروزی، لارژ بودن، که به حس زیبایی‌شناختی مربوط است) داریم و به مقتضای آن رفتار خاصی را انجام می‌دهیم.

بنابراین، گویی باید نیک‌خواهی محدود را فضیلت دانست. اما کسانی نیک‌خواهی محدود را هم فضیلت ندانسته‌اند، چرا که خیلی وقتها نیک‌خواهی محدود با عدالت منافات پیدا می‌کند، مثل وقتی که نیک‌خواهی محدود اقتضا می‌کند که از خطای کسی بگذریم اما عدالت اقتضای دیگری دارد. اساساً به نظر بعضی همه موارد عفو و اغماض ناشی از نیک‌خواهی‌اند، چون شکی ندارد که نیک‌خواهی اقتضای نوعی تساهل و تسامح را دارد، اما عدالت می‌گوید اگر خطاکار یک بار کیفر خطایش را ببیند بهتر است از اینکه هیچ وقت کیفرش را نبیند و به قول معروف نکند تخم مرغ دزد شتر دزد شود.^۱ اساساً آیا نیک‌خواهی محدود نسبت

۱. در کتاب وقعه‌الصفین، با ترجمه عالی پرویز اتابکی، آمده است که در جنگ صفین علی شهبان بر کشته‌های دشمن می‌گریست و شعری می‌خواند و به صورت می‌زد و می‌گفت ای آفتاب فردا به علی طلوع مکن که بخواهد دوباره کسانی را بکشد. اینجا عدالت با نیک‌خواهی در تعارض افتاده است.

به نزدیکان مانع اجرای عدالت در حق آنها نمی‌شود؟ (از همین رو است که انسان به راحتی می‌تواند در حق بیگانگان عدالت را اجرا کند، اما در حق نزدیکان کار بر او دشوار می‌شود). مهمترین مورد اجرای عدالت سرزنش کردن خطاکار است که نیک‌خواهی، به دلیل اینکه سرزنش باعث تحقیر و رنجش می‌شود، با آن میانه‌ای ندارد. از سوی دیگر، نیک‌خواهی ممکن است مانع مصلحت‌اندیشی هم بشود، مثل نیک‌خواهی پدر و مادری نسبت به فرزندشان در شب امتحان که باعث آسان‌گیری و در نتیجه زیان او می‌شود.

از این رو، گویی انسان با نیک‌خواهی محدود هم قدرت اخلاقی زیستن خود را کم یا بیش نسبت به کسانی که متعلق نیک‌خواهی او هستند از دست می‌دهد. کسانی مثل دیوید هیوم پاسخ داده‌اند که وقتی نیک‌خواهی با عدالت، وظیفه و حق ناسازگار می‌افتد که اینها در برابر هم قرار گیرند. اما این تعارض وقتی است که شما خاستگاه اخلاق را نیک‌خواهی به اضافه امر دیگری بدانید، اما این ایراد درباره کسانی که اخلاق را فقط بر نیک‌خواهی مبتنی می‌کنند پیش نمی‌آید. اما این پاسخ قانع کننده به نظر نمی‌رسد به دلیل اینکه شهود اخلاقی ما عدالت را هم مهم می‌داند.

پس آیا هیچ کدام از نیک‌خواهیها اخلاقی نیستند؟ در اینجا چند نکته را ابتدا بگویم: یکی اینکه کسانی که گفته‌اند نیک‌خواهی جزو طبیعت بشر است منکر این نیستند که مثلاً نفع شخصی یا پرخاشگری و تجاوزگری هم (چنانکه داروین می‌گوید) جزو طبیعت بشری است، منتها گاه انسان به این استعدادها مجال شکوفایی می‌دهد و گاه به آن استعدادهای دیگر. نکته دیگر اینکه تا به حال نیک‌خواهی را به معنای خیر رساندن به دیگری می‌دانستیم، اما خود این خیر (good) یعنی چه؟

ممکن است خیر به معنای خوشایند (سود کوتاه‌مدت) یا مصلحت (سود بلندمدت یا سود در بلندمدت‌ترین) باشد. این تفکیک را فهم عرفی ما می‌پذیرد، مخصوصاً اگر مصلحت را به معنی سود در بلندمدت‌ترین بدانیم، یعنی مثلاً در زندگی آن جهانی. به نظر می‌آید مشکلات ما وقتی قوت می‌یابند که مراد از خیر خوشایند، یعنی سود کوتاه‌مدت، باشد. از این رو، گویا هرچه بیشتر زمان را کش دهیم با اخلاقی زیستن سازگارتر می‌آید. به همین دلیل کسانی مثل جوزف باتلر، که خود الهیدان بود، نیک‌خواهی را به معنی مصلحت‌اندیشی می‌گرفت و با اخلاق ناسازگار نمی‌دانست. اما مشکل اینجاست که از جایی به بعد کش دادن زمان نیازمند اثبات گزاره‌های مابعدالطبیعی درباره خلود نفس و جود جهان دیگر است که انصافاً به آسانی ممکن نیست. از این گذشته، مصلحت‌اندیشی نیازمند نوعی پیش‌بینی آینده هم هست، که در غالب موارد هیچ ضمانتی برای آن نیست، به خصوص نزد کسانی که معتقدند انسان باید اینجایی و اکنونی زندگی کند. از اینجاست که تفکیک میان خوشایند و مصلحت که فهم عرفی ما آن را می‌پذیرد به نظر دقی دشوار است و، وقتی ضمانتی نیست، گویا خود ترجیح خوشایند بر مصلحت مصلحت‌اندیشانه‌تر است.

۳. فضیلت مدارا به معنای بردباری یا شکیبایی (نه به معنای حلم، که از آن گاه به صبر تعبیر می‌شود). مدارا یعنی قدرت سازگار شدن با امور به جای ستیز کردن با آنها. گاه از مدارا به تساهل یا تسامح تعبیر می‌کنند، همان که در زبانهای اروپایی *toleration* یا *tolerance* می‌گویند. من شخصاً تعبیر تساهل یا تسامح را نمی‌پسندم و به نظرم تعبیر مدارا یا رواداری را باید به کار برد.^۱

مدارا یعنی احساس عاطفی خاصی به دیگر باشی، دیگراندیشی و دیگرزیستی داشتن؛ همه انسانها مثل هم نیستند، نمی‌اندیشند و نمی‌زیند، پس در قیاس باهم دیگری‌اند. نحوه عقاید، احساسات و عواطف و هیجانات، خواسته‌ها، گفتار و کردار هر کس با دیگری متفاوت است، هر چند به میزان متفاوت از این یا آن، اما خود این حالت هر کس را موجودی متغایر و، بالاتر، متضاد با دیگری می‌کند؛ حال هر کس به نحوه بودن خود دلبستگی دارد، اما اگر به نحوه بودن دیگری هم دلبستگی داشته باشد دارای فضیلت مدارا خواهد بود. منظور من از «احساس عاطفی خاص» همین است؛ اگر کسی دقیقاً همان احساسی را که نسبت به بودن خود داشت به دیگری هم داشت کمال مطلوب است، والا هر چه به آن نزدیکتر شود بهتر است، لااقل بیش از پنجاه درصد، تا به آن تعلق خاطر مثبت اطلاق شود.

فضیلت مدارا حالت درونی‌ای است که خود باعث یک سلسله کارهای خاصی نسبت به دیگری می‌شود که از نظر اخلاقی درست‌اند، از جمله مهمترین آنها این است که هر کس با دیگری وارد گفت‌وگو می‌شود؛ هر گفت‌وگوی دیگری که ناشی از مدارا نباشد به معنای دقیق گفت‌وگو نیست، جروب‌بحث است. مدارا را با یک سلسله امور دیگر هم نباید خلط کرد، که خواهم گفت.

خاستگاه مدارا

بحث اول خاستگاه مداراست؛ چرا انسان نسبت به اموری مدارا دارد و نسبت به امور دیگر مدارا ندارد. سلسله اموری را عرض خواهم کرد، که بعضی خاستگاه مدارا نیستند، بلکه خاستگاه چیزی شبیه مدارا هستند. گاه انسان تحمل نحوه زیست دیگری را می‌کند چون ناچار است، یعنی شدیداً خواستار آن است که دیگری نحوه زیستش را مثل او کند اما، به تعبیر عامیانه، زورش نمی‌رسد، آنگاه به نظر می‌آید که دارد مدارا می‌کند. این خاستگاه مدارا به معنایی که در اخلاق فضیلت به حساب می‌آید نیست؛ مدارای در اخلاق غیر از مدارای در امور سیاسی و اجتماعی است.

خاستگاه دومی هم هست خیلی نزدیک به خاستگاه نخست و آن اینکه انسان با دیگری مدارا می‌کند چون عقیده دارد که مردم با ملایمت بیشتر سر به راه حق می‌آورند تا با ناملایمی و خشونت. یعنی وی نحوه زیست خود را حق می‌داند، اما ملایمت به خرج می‌دهد، چون معتقد است با ملایمت مردم بیشتر به راه او می‌آیند، والا نقض غرض می‌شود و احتمال موفقیت کم یا کمتر می‌شود، مثل رفتار پدر و مادر با فرزند. این حالت هم نوعی مصلحت‌اندیشی است و در آن نوعی انانیت نهفته است.

خاستگاه سوم این است که شخص می‌اندیشد که اگر اجازه دهد همه نحوه‌های زیست در جامعه حضور داشته باشند و هر کس متاع خود را عرضه کند آنگاه ارزش متاع او بیشتر معلوم می‌شود، چون معتقد است آنقدر حقانیت متاع او واضح است که اگر دیگران وارد رقابت با او شوند بالمآل متاع اوست که مطلوبیت خواهد داشت. بنابراین، چنین کسی به دنبال گرم کردن بازار است تا کالای خودش رونق بیشتری پیدا کند. در اینجا هم نوعی انانیت نهفته است.

خاستگاه چهارم ناشی از یک دید انسان‌شناختی است و آن اینکه شخص معتقد است که نظام عالم انسانی نظام آزمون و خطاست و هیچ‌گاه نمی‌توان حقی را در اختیار کسی نهاد و حتی اگر هم بشود آن کس قدر آن را نخواهد دانست و بنابراین مطلوب هم نیست، بلکه طرف آنقدر باید آزمون و خطا کند و مدام به زمین خورد و برخیزد تا آهسته‌آهسته به حقیقت پی‌برد؛ عالم انسانی عالمی نیست که در آن حقایق به رایگان عرضه شوند، چون اولاً ممکن نیست، چراکه فهم حقیقت به سلسله‌مقدماتی نیاز دارد که بدون آنها اصلاً حاصل نمی‌شود و مقدمات فهم حقیقت را آزمون و خطاهای مکرر و فراز و نشیبهای زندگی فراهم می‌آورند، چون حقیقت یک امر *concrete* نیست که به کسی هدیه شود، بلکه امری غیر *concrete* است که باید دانسته شود و تشخیص داده شود تا به فهم آید. ثانیاً مطلوب هم نیست، چون قدرش دانسته نمی‌شود. هزینه پی‌بردن به حقیقت این است که راههای گوناگون آزموده شود و سرانجام مدام به سنگ واقعیت برخورد تا حقیقت را دریابد. بنابراین، کسانی معتقدند که باید اجازه داد همه نحوه‌های زندگی زیسته شوند تا انسان زندگی مطلوب را بیابد. به تعبیر دیگر، به نظر اینان، حقیقت یک امر استکمالی و گام به گام است نه یک امر پکیجی که مثل بقیچه در اختیار نهند.

خاستگاه پنجم. تا الآن همه این دیدگاهها در یک چیز مشترک بودند و آن اینکه کسی که مدارا می‌کرد، با مراتب مختلف، حقانیتی برای نحوه زیست خود قائل بود و به انگیزه‌های مختلف برای نحوه زیستهای ناحق مجال بروز و ظهور می‌داد، اما خاستگاه پنجم در اینجا است که شخص می‌گوید امکان دارد که نحوه زیست بهتری از آنچه او اختیار کرده است وجود داشته باشد و برای اینکه بداند که کدام نحوه زیست بهتر است اجازه می‌دهد نحوه زیستهای دیگر هم وجود داشته باشند. در اینجا فرد خودش را می‌آزماید و در معرض نحوه زیستهای دیگر قرار می‌دهد تا مبادا وقتی بفهمد که نحوه زیست او بهترین نحوه زیست نبوده است که دیگر دیر شده باشد. بنابراین، بعضی وقتها مدارای کسانی با دیگران به این دلیل است که دچار فریب خوردگی نشوند؛ به این می‌گویند اختبالی‌اندیشی.

خاستگاه ششم که برخاسته از نوعی طنز منفی یا نوعی سیاه‌بینی و می‌توان گفت نوعی نیهیلیسم (پوچ‌انگاری) نسبت به زندگی است در این عقیده نهفته است که اصلاً بشر آن قدر و قیمت را ندارد که بخواهد به طرز فکر و مرام و مشرب خود بچسبد؛ مگر نحوه زیست خودش چه ارزشی دارد، نحوه زیست دیگران هم چه ارزشی دارد که بخواهد مانع آنها شود؛ نه این آش‌دهان‌سوزی است و نه آنها. اگر کسی نوعی نیهیلیسم معرفت‌شناختی و یا ارزش‌شناختی داشته باشد معتقد خواهد بود که همه کورمال‌کورمال راه می‌روند و دیگر چه فرقی می‌کند که دست به کجا گیریم، پس اجازه دهیم همه در عرض هم وجود داشته باشند. این خاستگاه، بر خلاف خاستگاههای دیگر که برای زیست قائل بودند و بر اساس آن به میزان و انگیزه‌های مختلف مدارا نشان می‌دادند، اساساً اهمیتی برای زیست قائل نیست.^۱ واقعاً این نیهیلیسم در بعضی از متفکران هست، کتاب *پدران و پسران* تورگینف را بخوانید، در آن شخصیتی هست که مدارا می‌کند چون معتقد است حقیقتی وجود ندارد (این غیر از پلورالیسم است، که خواهیم گفت).

خاستگاه هفتم دیدگاهی است که از آن به پلورالیسم تعبیر می‌کنند. این دیدگاه دیدگاهی معرفت‌شناختی است و واقعاً نه نسبی‌انگار است و نه به طریق اولی پوچ‌انگار. بنابر این دیدگاه، واقعاً ممکن است نحوه زیستی بهتر از بقیه باشد و حقیقی هم باشد، اما، به یکی از دو روایتی که خواهیم گفت، چاره‌ای جز این نیست که همه نحوه زیستها را تحمل کنیم؛ یکی به این روایت که جهان هستی ذاتاً چنان است که تحمل تفسیرهای متعدد را دارد و با بیش از یک تفسیر سازگار است؛ اگر طوری تفسیر کنید

همه چیز به سود آن تفسیر تمام خواهد شد و اگر طور دیگری تفسیر کنید همه چیز به سود این تفسیر تمام خواهد شد.^۱ جهان واقعاً یک آزمون‌پذیری قاطع ندارد که خود را عریان نشان دهد؛ همیشه چیزهایی هست که اجازه دهد همه گرایشها، مکتبها، ایدئولوژیها، ایسمها، ادیان و مذاهب بر حرف خود باقی بمانند. به تعبیری، جهان نوعی ابهام درون‌ذاتی دارد. پس بنابر این روایت، تفسیر هیچ کس بر دیگری رجحان ندارد تا بخواهد تفسیر بقیه را تعطیل کند.^۲

روایت دوم پلورالیسم به این نتیجه می‌رسد که در عالم ابهام ذاتی وجود ندارد که قابل تفسیرهای متعدد باشد، بلکه یک تفسیر بیشتر بر نمی‌دارد، ولی هر جزء این تفسیر نزد کسی است، بنابراین چاره‌ای جز نوعی تشریک مساعی نیست. به تعبیر دیگر، جهان‌نگری‌ای هست که چه‌بسا یگانه‌نگرش مطابق با واقع باشد، اما این جهان‌نگری نزد یک نفر نیست و مثل آینه منکسری است که هر تکه‌اش نزد کسی هست و اگر به همه مجال بروز و ظهور دهیم روزی به کل آن خواهیم رسید؛ ممکن است نکته‌ای را کسی درست فهمیده باشد و نکته دیگری را شخص دوم و نکته دیگری را شخص ثالث و اگر مانع دیدگاههای دیگر شویم از یکی از اینها محروم خواهیم شد و دچار ترجیح بلامرجح می‌شویم. این نوعی نگرش مکانیکی به معرفت ما به هستی است.

خاستگاه هشتم سرشت و سرنوشت مشترک انسانهاست که آنها را به مدارا می‌خواند. این سرشت و سرنوشت مشترک به سه صورت تصویر شده است: یکی اینکه انسانها از این لحاظ مشترک‌اند که همه به یکسان در معرض خطا و صواب‌اند و بنابراین هیچ کس بر دیگری ترجیح ندارد. یعنی ساختار ذهنی انسان چنان است که هم مستعد این است که خطا نکند و مستعد این است که خطا کند. به عبارت دیگر، ذهن انسان چنان ساخته شده است که به‌طور سیستماتیک گاه خطا می‌کند و گاه صواب و از این لحاظ فرقی میان انسانها نیست. دکارت در ابتدای رساله‌اش می‌گوید هیچ چیز میان آدمیان به‌طور مساوی تقسیم نشده است مگر عقل.^۳ پس چون چنین است، حقانیت و بطلان افکار همه به یک اندازه است. بنابر این دیدگاه، اولاً عقل امری کاملاً فطری است و نه اکتسابی و در آغاز به همه به یکسان داده شده است (این سخن به نظرم قابل دفاع نیست، اما به هر حال کسانی به آن معتقدند)، بنابراین، گویی جبری ذهنی بر اذهان انسانها حاکم است. ثانیاً جبر وجودی نیز بر انسانها حاکم است، چراکه بر اساس آن همه در نحوه زیستشان به یکسان مجبورند و سناریست عالم به هر کس نقشی را داده است و به همین دلیل باید نحوه زیستهای گوناگون را تحمل کرد. ثالثاً جبر موقعیت نیز بر انسان حاکم است، چراکه، بر اساس این دیدگاه، سرشت و سرنوشت همه انسانها به لحاظ نیز مشترک است که هر کس در صحنه زندگی با قسمتی از زندگی مواجه شده است و نحوه زیست متناسب با آن یافته است، مثل پازلی که هر کس را در قطعه‌ای محدود کرده باشند و هر کس کل پازل را بزرگ‌شده قطعه خود بداند.^۴ مارکس خیلی طرفدار این دیدگاه بود.

نهمین و آخرین خاستگاه مدارای اخلاقی که فضیلت به حساب می‌آید (و نه مدارای سیاسی و اجتماعی که در جای خود قابل دفاع‌اند) در این اعتقاد است که انسان تا وقتی با دو نحوه زیست متفاوت «از نظر اخلاقی» مواجه نباشد نباید احساسات و

۱. اگر مناظره خیلی معروف میان سه فیلسوف در دهه هفتاد را دیده باشید، یعنی مناظره میان آنتونی فلو، هر و بازیل میچل، که یکی خداگرا و دیگری نافی وجود خدا و سومی لاادری بود، می‌بینید که سخنان هر کس را که می‌خوانید انگار حق با اوست و هرچه هر کس دیگر به رخ می‌کشد را دیگری می‌تواند به سود خود تفسیر کند.

۲. بگذریم از اینکه این روایت آنقدر گسترش یافت که کسی مثل مورس کتابی نوشت با عنوان *فراسوی تناقض* در رد مجال بودن ارتفاع و اجتماع نقیضین (به فارسی هم ترجمه شد)، همچنین کلاین، ریاضیدان آمریکایی، کتابی نوشت با عنوان *Uncertainty of Mathematics*، و علی‌رغم همه ادعاهایی که می‌گویند فقط در ریاضیات قطعیت وجود دارد، در این کتاب مفصل ادعا کرد که در ریاضیات هم قطعیت وجود ندارد.

۳. بعضی معتقدند دکارت این سخن را به‌جد گفته و بعضی می‌گویند به طنز. تفسیر طنزش این است که همان‌طور که انسانها گاه از کمبود مال و گاه از کمبود توان و غیره خود شکایت می‌کنند، هیچ وقت از کمبود عقل خود شکایت نکرده‌اند! بنابراین، الحمدلله عقل به یکسان میان همه تقسیم شده است!

۴. در علوم انسانی جدید به این جبر موقعیت خیلی بها داده می‌شود.

عواطف و هیجانات متفاوتی نسبت به آنها نشان دهد. مثلاً وقتی با از سوئی با نحوه زیست کسی مثل مادر ترزا روبه‌روست که اخلاقی زندگی می‌کند و از سوی دیگر با نحوه زیست کسی مثل استالین که ضد اخلاقی زندگی می‌کند، در اینجا انسان حق دارد که احساسات و عواطف و هیجانات متفاوت داشته باشد و نحوه زیست یکی را بپسندد و سعی کند تا آنجا که می‌تواند آن را در نحوه زیست خود غالب کند و نحوه زیست دیگری را نپسندد و تا آنجا که می‌تواند اجازه ندهد که بر نحوه زیست خودش غالب شود؛ چون این نحوه‌های زیست «به لحاظ اخلاقی» ذی‌ربط‌اند. در اینجا مدارا فضیلت شکیبایی با هر نحوه زیست مگر نحوه زیست اخلاق‌ستیزانه است.

پیش‌فرض این دیدگاه این است که نحوه زیست‌های متفاوت به صرف اینکه باهم متفاوت‌اند شأن اخلاقی متفاوت باهم ندارند. گویی اخلاق سلسله اصول واضح و مبرهنی دارد که با نحوه زیست‌های متفاوت می‌توان به آنها عمل کرد. در اینجا حد مدارا، که یکی از پرسش‌های مهم در باب مداراست، معلوم است و آن فقط عدول از قواعد یا ارزش‌های مبرهن اخلاقی است. این نوعی پلورالیسم اخلاقی است که معتقد است از راه‌های مختلف می‌توان به اصول، قواعد و ارزش‌های اخلاقی مشترک رسید.

جلسه پنجاه و چهارم (۹۰/۱۱/۲۵)

۴. فضیلت بخشایش. بخشایش وقتی معنا دارد که کسی خطای اخلاقی مرتکب شده باشد و این فرق فضیلت بخشایش با فضیلت مداراست. ابتدا چند نکته سلبی بگویم مبنی بر اینکه بخشایش چه چیزی نیست تا برسیم به اینکه چه چیزی است.

بخشایش گذشته را کأن لم یکن کردن نیست. وقتی کسی مرتکب قتل شده است، بخشایش به این معنی نیست که کاری کنیم که او در گذشته مرتکب قتل نشده باشد، چون این کار در وسع هیچ کس، حتی خدا، نیست. بخشایش گرفتن ارزش منفی کار دیگران نیست، چون این هم امکان ندارد.

بخشایش این نیست که، حالا که نمی توان گذشته خطاکار را به صورت آجکتیو نابود کرد، به صورت ساجکتیو محو کنیم، یعنی فراموش کنیم. چون اولاً فراموش کردن ممکن نیست، چرا که امر چندان ارادی و اختیاری نیست (چنانکه به یاد آورند هم امر صد در صد اختیاری نیست) و ثانیاً اگر هم فراموش کردن امر ارادی و اختیاری و بنابراین ممکن بود مطلوب نبود، به دو جهت اخلاقی و مصلحت اندیشانه. به لحاظ اخلاقی مطلوب نیست، چون فراموش کردن خطای خطاکار در واقع به فراموشی سپردن وفاداری و التزامی است که انسان باید نسبت به قربانیان خطای خطاکار داشته باشد. به لحاظ مصلحت اندیشانه هم مطلوب نیست، چون اگر کسی خطای اخلاقی دیگران را فراموش کند کاملاً در معرض خطای دوباره آن خطاکار خواهد بود؛ به عبارتی، از یک سوراخ دو بار گزیده شدن است، که به مصلحت نیست. از این روست که بعضی از سیاستمداران معنوی این قرن، مثل نلسون ماندلا و واسلاو هاول، به حق، می گفتند: «بیخشید، اما فراموش نکنید».

بخشایش صرف نظر کردن از مجازات خطای خطاکار هم نیست. چون این صرف نظر کردن، چه درست باشد و چه نادرست، که در بسیاری موارد درست هم است، نوعی عمل است و در آغاز گفتیم که فضایل استعدادها درونی اند که خاستگاه انجام بعضی کارهای درست اخلاقی می شوند. به این کار عفو، غفران یا چشم پوشی می گویند که عملی اخلاقی است و غیر از فضیلت بخشایش است.

بخشایش شفقت هم نیست. فضیلت شفقت، چنانکه خواهم گفت، یعنی انسان از درد و رنج دیگران دچار درد و رنج شود و بنابراین سروکار شفقت با درد و رنج است، اما سروکار بخشایش با خطای اخلاقی دیگران است؛ چرا که اولاً کسانی هستند که مرتکب خطای می شوند اما دچار درد و رنج نمی شوند و نیز کسانی هستند که مرتکب خطای اخلاقی نمی شوند اما دچار درد و رنج می شوند. بنابراین، به تعبیر قدما، نسبت خطای اخلاقی و درد و رنج نسبت عموم و خصوص من وجه است.

بخشایش این هم نیست که انسان نسبت به خطای خطاکار چشم پوشی داشته باشد به این اعتبار که خودش هم مرتکب آن خطا شده است. اینجا مورد بخشایش نیست، چون خیلی وقتها کسی خطایی را انجام داده است که انسان در عمرش هم مرتکب نشده است و بنابراین، اگر این رای را بپذیریم، بخشایش باید فقط شامل خطاهایی شود که خود انسان هم مرتکب شده است، با اینکه بیشتر موارد بخشایش در جاهایی است که طرف مقابل خطایی را مرتکب شده است که انسان اصلاً به عمرش فکرش را هم

۱. این نکته را که قدرت مطلقه خدا فقط نسبت به حال و آینده است، نه نسبت به گذشته، اولین بار در فلسفه غرب دکارت متعرض شد، هرچند بعضی ریشه آن را در توماس آکوئینی می دانند.

نکرده است (چون همان‌طور که خوبی حد و اندازه‌ای دارد بدی هم – الحمدلله! – حد و اندازه‌ای دارد) و یا اینکه اگر خود انسان هم مرتکب شده به این جهت نمی‌بخشد که خودش هم مرتکب شده است. ارسطوئیان به این حالت نام دیگری نهاده‌اند که خواهیم گفت.

بخشایش در مورد کسی که معتقد به جبر عام است هم معنا ندارد. کسی که معتقد است انسانها مانند ماشینی می‌مانند که کوکشان کرده‌اند و بر زمین نهاده‌اند و طی کردن عمرشان به معنی باز شدن این کوک است نمی‌تواند بگوید چون انسانها را در اعمال خودشان مجبور می‌بیند آنها را می‌بخشد. در اینجا اصلاً مورد بخشایش پیش نمی‌آید، چون اگر کسی واقعاً دید جبرانگاران داشته باشد اصلاً نسبت به دیگران دچار خشم و کینه و نفرت نمی‌شود. درست همان‌طور که وقتی آتش دست کسی را می‌سوزاند البته دست خود را عقب می‌کشد، اما نسبت به آتش دچار خشم و کینه و نفرت نمی‌شود. بنابراین، باید نوعی عمل آزادانه برای خطاکار در نظر داشت.

بخشایش در جایی که انسان معتقد باشد مرتکب خطای اخلاقی از سر جهل و نادانی مرتکب خطا شده است معنا ندارد. اینجا هم جای بخشایش نیست، چون در این حالت هم انسان نسبت به خطاکار دچار خشم و کینه و نفرت نمی‌شود. بنابراین، باید نوعی عمل آگاهانه برای خطاکار در نظر داشت.

بخشایش در مورد کسی که انسان عاشق اوست هم معنا ندارد، چون اگر انسان عاشق کسی باشد از کار معشوقش دچار خشم و کینه و نفرت نمی‌شود. همان‌طور که لاروشه فوکو، متفکر فرانسوی، و اسپینوزا گفته‌اند و آکویناس نیز اشاراتی دارد، اگر انسان دچار خشم و کینه و نفرت شد باید بداند که در او فتیله عشق پایین آمده است، والا عشق محض اجازه خشم و کینه و نفرت نمی‌دهد. به تعبیر دیگر، عشق بخشایش را بلاموضوع می‌گرداند، چون باید خشم و کینه و نفرت باشد تا بخشایش آنها را جارو کند.

این مواردی که تاکنون گفتم محل اجماع بودند، اما موارد دیگری هم در جهت سلبی بخشایش هست که مورد اجماع نیستند:

کسانی گفته‌اند در جایی که خطاکار طلب بخشایش نکند، که نشان‌دهنده آن است که از کرده خود پشیمان نیست، ممکن است بخشایش صورت بگیرد اما دیگر فضیلت نیست. بنابراین، به نظر اینان، فقط خواهندگان بخشایش را می‌توان بخشود. به عبارت دیگر، اگر کسی از خطاکار بودن خود پشیمان نبود انسان حق ندارد نسبت به او خشم و کینه و نفرت داشته باشد و اگر داشت و او را بخشید دیگر فضیلت به شمار نمی‌رود. اما بعضی از فیلسوفان اخلاق مخالف این سخن‌اند و معتقدند خطای خطاکار را فقط باید به این دلیل بخشید که او بدکردار است و بدکرداری بزرگترین مصداق بدبختی است و مستحق بخشایش. اما کسانی گفته‌اند این تلقی فروکاستن بخشایش به شفقت است.

کسانی گفته‌اند بخشایش فقط نسبت به خطای دیگران معنا دارد و انسان نباید بخشایش خود را بهانه آوانس دادن به خود کند. کسانی هم درست خلاف این را معتقدند و گفته‌اند اولین وظیفه انسان بخشایش خودش است، چون تا انسان خود را نبخشد قدرت بخشودن هیچ کس دیگری را ندارد؛ به تعبیر دیگر، تا انسان خودش را در آغوش نمی‌گیرد دیگری را در آغوش بگیرد.

بیش از این وارد این مباحث نمی‌شوم، چون قصدم تنها ایضاح مفهومی بود.

اما وجه ایجابی بخشایش. گفتیم هر جا خشم، کینه یا نفرت باشد موردی برای بخشایش پیش می‌آید، یعنی انسان خطای اخلاقی کسی را می‌بیند و دچار خشم و کینه و نفرت می‌شود و بعد می‌کوشد این خشم و کینه و نفرت را پاک کند. از این سخن

برمی آید که نفس اینکه انسان از خطای اخلاقی دیگران (یا خودش) دچار خشم و کینه و نفرت می شود نشان دهنده وجود درجه ای از کمال اخلاقی است، یعنی به لحاظ اخلاقی هنوز ریشه اش در آب هست، والا خطا و صواب اخلاقی برایش یکسان می بود، یا لاقلاً دچار خشم و کینه و نفرتش نمی کرد. اما کسانی منکر این سخن شده اند و گفته اند مهم نیست که انسان در بیرون مجازات می کند یا نمی کند، مهم این است که نسبت به کسی اساساً خشم و کینه و نفرت نداشته باشی تا دارای فضیلت بخشایش شوی. بنابراین، گویی بخشایش فضیلتی است که از انسان حالتی دوگانه می طلبد، چون می گوید اول انسان باید دچار خشم و کینه و نفرت بشود و بعد آن را از بین ببرد؛ و این حالتی پارادوکسیکال به بخشایش می دهد.

کسانی که بخشایش را فضیلت اخلاقی می دانند می گویند خشم و کینه و نفرت انسان باید نسبت به فعل اخلاقی باشد نه نسبت به فاعل اخلاقی. به نظرم این سخن کاملاً درست است و از این رو فضیلت بخشایش والاتر از فضیلت عدالت است، چون فضیلت عدالت بین فعل اخلاقی و فاعل اخلاقی تفکیلی قائل نمی شود و حکم فعل را به فاعل هم سرایت می دهد. البته تفکیک فعل از فاعل تفکیک آسانی نیست و انسان خیلی باید مرارت بکشد تا بتواند موفق شود. در فرهنگ اسلامی در حدیث قدسی ای گفته شده است که خدا خیلی از بندگانش را خودشان را دوست ندارد اما عملشان را دوست دارد و خیلی از بندگان را خودشان را دوست دارد اما عملشان را دوست ندارد. به هر حال این سخن برای کسانی که به اخلاق فضیلت قائل اند خیلی معنادار است، اما یک قدرت خدایی می خواهد!

کسانی گفته اند فضیلت بودن بخشایش به این تفکیک فعل از فاعل اخلاقی نیست، بلکه به این است که انسان درون خود را سالمتر کند؛ کسی که خشم و کینه و نفرت دارد انسان سالمی نیست. به تعبیر دیگر، انسان با فضیلت بخشایش به سلامت روانی خود کمک می کند. این قول فضیلت بخشایش را به یک مؤلفه روانی فرومی کاهد، چون می گوید انسان بدون خشم و کینه و نفرت به لحاظ سلامت روانی انسان بهتری است نه به لحاظ اخلاقی. به نظرم سخن خیلی قابل دفاعی نیست.

کسان دیگری گفته اند فضیلت بودن بخشایش به این است که انسانهایی را که قدرت نیافته اند که به فضیلت عشق برسند لاقلاً از رذیلت نفرت جدا می سازد. به نظرم این سخن هم قابل دفاع نیست، چون نفرت از آن رو که نفرت است بد نیست، چنانکه عشق هم از آن رو که عشق است خوب نیست؛ مهم متعلق نفرت و عشق است.

۵. فضیلت شفقت، که گاه در فارسی از آن به همدردی، غمخواری و غمگساری هم تعبیر می شود. شفقت، به زبان ساده و واضح، یعنی انسان از درد و رنج دیگران دچار درد و رنج شود؛ اما این بیان چندین خلل و فرج دارد و بنابراین نیازمند قید و شرطهایی است.

اول اینکه چرا باید من از درد و رنج دیگران دچار درد و رنج شوم و دیگری هم از درد و رنج من دچار درد و رنج شود؟ این افزودن درد و رنج در عالم چه سود دارد؟ یعنی اگر بنا باشد که شش میلیارد انسان روی زمین از درد و رنج همدیگر دچار درد و رنج شوند گویا نوعی تسلسل منطقی پیش می آید. کسانی گفته اند منطقی این است که وقتی انسان از درد و رنج کسی دچار درد و رنج می شود مستعد انجام اعمالی می شود برای اینکه از درد و رنج دیگران بکاهد، چون، همانطور که گفتیم، فضیلت احساس و عاطفه و هیجان انسان را مستعد عمل درست اخلاقی می کند. اما به این سخن هم پاسخ داده اند که اولاً پس با شفقت ورزی از درد و رنج موجود در عالم نکاسته ایم و فقط آن را از خانه ای به آن خانه دیگر منتقل کرده ایم، یعنی حالا من به جای دیگری دچار درد و رنج شده ام. ثانیاً، و مهمتر، چه استدلالی اقامه شده است که تا کسی دچار درد و رنج از درد و رنج

دیگری نشود به کمک او نمی‌رود؟ آیا ممکن نیست که انسان هم مانند خدا^۱ به لحاظ روانی دلش به حال کسی نسوزد اما کمکش کند؟ مثل اینکه بگویند دندان‌پزشک اگر در همان وقت که بیمار به سراغش می‌آید خودش هم درد دندان نداشته باشد نمی‌تواند کمکش کند. گویا پیش‌فرض قائلان این قول این است که استحالۀ روان‌شناختی دارد که انسان به لحاظ احساسی و عاطفی و هیجانی دچار درد و رنج نشود و فارغ دل باشد و در عین حال هر کمکی که از دستش برمی‌آید بکند، که اگر این طور باشد اصلاً دیگر نیازی به شفقت نخواهد بود یا، به تعبیر بهتر، شفقت فضیلت نخواهد بود.

دوم اینکه گفته‌اند که بیشتر درد و رنج‌های دیگران به لحاظ اخلاقی درد و رنج‌های بی‌وجه است و بنابراین معنی ندارد که انسان شریک درد و رنج‌های دیگران شود. به عبارت دیگر، به لحاظ روان‌شناختی، بیشتر درد و رنج‌هایی که دیگران می‌برند را می‌توانستند مدیریت کنند و دچارشان نشوند، مثل درد و رنجی که به سبب طمع فراوان، خودشیفتگی، خرافه‌پرستی و غیره می‌برند. بنابراین، آیا نباید شفقت را به درد و رنج‌های خاصی محدود کرد؟ به عبارت دیگر، می‌پذیریم که کسانی، به تعبیر رایج در علم حقوق، *de facto* و به حسب واقع دچار درد و رنج‌اند، اما نمی‌پذیریم که *de jure* و به حق این درد و رنج‌ها را دارند. سوم اینکه آیا اصلاً نباید فضیلت جدیدی وارد اخلاق کنیم که اگر بیاید اساساً ریشه شفقت را می‌زند و آن اینکه انسان اجازه ندهد که خاستگاه‌های درد و رنج به درونش نفوذ کنند. در عالم خاستگاه‌های درد و رنج زیادند، انسان نباید اجازه دهد اینها از پوست بدنش جلوتر بیایند و به درونش وارد شوند. انسان اخلاقی کسی است که اگر می‌تواند خاستگاه‌های درد و رنج را در بیرون به لحاظ آبجکتیو از بین ببرد این کار را بکند و اگر نمی‌تواند لااقل اجازه ندهد که آنها به لحاظ سابجکتیو او را متأثر کنند. مثل اینکه اگر می‌تواند فقر کسی را به لحاظ آبجکتیو از بین ببرد و اگر نمی‌تواند لااقل کمک کند که به لحاظ سابجکتیو از فقر خود کمتر رنج ببرد.

به هر سه این موارد پاسخ داده‌اند، اما با هر پاسخ ادعای اصلی تنگ و تنگتر شده است.

۱. چون، در تصور قدما، هیچ انفعالی عارض خدا نمی‌شود و انسان کامل کسی است که مثل خدا عمل کند.

جلسه پنجاه و پنجم (۹۰/۱۲/۲)

بعضی از فیلسوفان و روان‌شناسان شفقت را بزرگترین فضیلت می‌دانند، بودا بزرگترین متفکر و فرزانه‌ای بود که معتقد بود شفقت بزرگترین فضیلت است؛ اسپینوزا هم به معنای خاصی به شفقت قائل بود و همچنین شوپنهاور، به اقتفای اسپینوزا، به آن قائل بود. من هم، به اقتفای اینان، می‌پذیرم که شفقت واقعاً فضیلت است و بلکه چه‌بسا بزرگترین فضیلت هم باشد، اما به‌ناچار باید به آن اشکالها پاسخ داد و برای تعریف اولیه حدود و ثغوری قائل شد.

اشکال اول این بود که چرا باید با نشان دادن شفقت درد و رنج عالم را افزایش داد؟ پاسخ این است که انسانی که دارای این فضیلت است در اینکه از دیندن درد و رنج دیگران دچار درد و رنج می‌شود اختیاری ندارد و بنابراین چرا ندارد. در جلسات سابق اشاره کردم که فضایل با غیراختیاری بودن هم می‌سازند، یعنی حتی اگر عملی هم غیراختیاری باشد می‌توان فضیلت باشد، مثل سخاوت بدون اختیار، که بازهم واجد آن فضیلت‌مند به حساب می‌آید. اولین بار ارسطو به این نکته توجه داد که فضایل غیر از افعال اند که خوبی و بدی آنها به شرط وجود اختیار است. به تعبیر افلاطون، فضایل زیباییهای روان انسان‌اند؛ همانطور که اگر پیکر کسی زیبا باشد نمی‌گوییم که چون زیبایی‌اش را به اختیار حاصل نکرده است پس نباید تحسینش کرد، چون نمی‌توانیم در بابر زیبایی مقاومت کنیم و اساساً زیبایی بنا به تعریف پدیده‌ای است که انسان نمی‌تواند در برابر تحسین کردنش مقاومت کند - البته عکس این تعریف در باب نکوهش زشتی محل اجماع نیست - و در اینجا فرقی نمی‌کند که زیبایی تن باشد یا زیبایی روان. از این رو نمی‌توان به کسی که دارای فضیلت شفقت است گفت چرا با شفقت خود بر درد و رنج عالم می‌افزایی. البته روشهایی هست که با کاربرد آنها می‌توان این حال روانی شفقت را آهسته‌آهسته ایجاد کرد، اما وقتی مقدم‌ماتش فراهم آمد و ایجاد شد دیگر انسان بدون اراده آن را اعمال می‌کند.

اشکال دوم این بود که خیلی از انسانها به دلیل قصور و تقصیر نظری یا عملی خودشان دچار درد و رنج می‌شوند و بنابراین می‌توانستند دچار درد و رنج نشوند. پاسخ این است که اولاً، همانطور که گفتیم، شفقت ورزیدن امری ارادی نیست و بنابراین حتی وقتی کسی قصور و تقصیر دارد هم انسان بی‌اختیار به او شفقت می‌ورزد و درد و رنج می‌کشد، چون در وسع انسان نیست که در برابر دلسوزی مقاومت کند. ثانیاً علت اینکه انسان از درد و رنج دیگری دچار درد و رنج می‌شود به دلیل انسان بودن دیگری است و تا وقتی موجود مقابلش انسان است نمی‌تواند نسبت به درد و رنجش بی‌تفاوت باشد، ولو اینکه قصور و تقصیر فراوان داشته باشد. بگذریم از اینکه بودا، که بزرگترین پیام‌آور شفقت بود، می‌گفت حتی انسان بودن طرف مقابل هم برای شفقت ورزیدن شرط نیست، همین که موجودی دارای علم و اراده باشد کافی است، از این رو او نسبت به حیوانات هم شفقت می‌ورزید، چون، چنانکه گفته‌اند و من هم معتقدم، موجود دارای علم و اراده نمی‌تواند درد و رنج نکشد. ثالثاً اساساً وقتی انسان از درد و رنج کسی دچار درد و رنج می‌شود در صدد برمی‌آید تا از درد و رنجش بکاهد، بنابراین وقتی تشخیص دهد که درد و رنج آن کس دیگر در اثر قصور و تقصیرش است سعی می‌کند آن را برطرف کند.

به این جواب سوم پاسخ داده‌اند که گویا پیش فرضش این است که انسان تا درد و رنج نکشد نمی‌تواند به سراغ برطرف کردن درد و رنج کسی برود، اما هم رواقیون و هم اسپینوزا معتقد بودند که ضرورتاً این طور نیست. رواقیون معتقد بودند انسان آرمانی دلش به حال هیچ کس نمی‌سوزد و در عین حال با نوعی فارغ‌دلی تمام به دنبال برطرف کردن درد و رنج دیگران است. رواقیون توضیح نمی‌دادند که چگونه چنین چیزی ممکن است، اما اسپینوزا، در کتاب *اخلاق*، به‌طور کامل به این بحث پرداخته و در واقع شفقت را به عشق و حکمت فروکاسته است و گفته است کافی است انسان اولاً عاشق انسانهای دیگر باشد و ثانیاً

حکمت داشته باشد؛ اگر عاشق انسانهای دیگر باشد خواهان آن است که انسانها درد و رنج نینند و اگر حکمت داشته باشد (یعنی آن بخش از وجود انسان که به عقلانیت عملی مربوط است) می‌داند که چرا انسانها درد و رنج می‌برند. عشق و حکمت همه فونکسون شفقت (کاستن از درد و رنج دیگری) را به کار می‌برد بدون اینکه صاحب آنها معروض درد و رنج شود. من معتقد نیستم که واقعاً بتوان بدون اینکه دچار درد و رنج شد درد و رنج دیگران را برطرف کرد. ولفسن، بزرگترین شارح اسپینوزا در کتاب مفصل *فلسفه اسپینوزا*، هم می‌گوید این سخن او قابل دفاع نیست. در باب حکمت سخنی نداریم، اما عشق در اینجا نه فیلیاست و نه به طریق اولی اروس و باید عشق به معنی آگاهانه باشد، یعنی عشق دهنده که می‌خواهد چیزی به معشوق بدهد و از درد و رنجش بکاهد نه آنکه چیزی بگیرد؛ آگاهانه به ویژگیهای طرف مقابل توجه ندارد و عشق عام است، عشق به انسان از آن رو که انسان است، با اینکه در شفقت می‌خواهیم با انسانی که دستخوش درد و رنج است مواجه شویم نه با انسان از آن رو که انسان است، چنانکه در فضیلت مدارا نیز با انسان از آن رو که دگرزیست و دگراندیش است سروکار داریم و در فضیلت بخشایش نیز با انسان از آن رو که خطا کار است.

اشکال دومی هم به اسپینوزا کرده‌اند - که درباره آن نفیاً و اثباتاً سخنی ندارم - و آن اینکه گفته‌اند اگر در باب عشق محقق در انسانها سخن می‌گویید عشق بدون درد و رنج امکان ندارد، یعنی اصلاً نمی‌شود انسان عاشق کسی شود و از قبل این عشق دچار درد و رنج نشود. ظاهراً در مقام تحقق این طور است که عشق بدون دغدغه پارادوکسیکال است و دغدغه یعنی درد و رنج؛ دغدغه درد و رنج بردن است حتی از «تصور» «امکان» درد و رنج بردن دیگری و درد و رنج این حالت سه مرتبه بالاتر است از درد و رنج محقق؛ دغدغه درد و رنجی است که دائم بر آن افزوده می‌شود.

اشکال دیگر این بود که چرا باید از درد و رنج کسی که دارای خبث طینت است درد و رنج برد؟ البته روان‌شناسان معتقدند که بدخواهی عام و مطلق نسبت به همه کمتر از آن هست که ما تصور می‌کنیم و کسانی که این اشکال را می‌گیرند معتقدند که این گونه بدخواهی قوی و قوی‌تر می‌شود. این اشکال وقتی پیش می‌آید که بدخواهی را هرچه مطلقتر (یعنی نسبت به افراد بیشتر) و هرچه شدیدتر تصور کنیم. نرون گفته بود دوست داشتم همه انسانها یک گردن داشتند و من با یک ضربه شمشیر آن را می‌زدم، یعنی بدخواهی اش آنقدر وسیع است که در مقام عمل نمی‌تواند محققش کند. ولی به نظر من، جایی ندیده‌ام، هرچه اطلاق و شدت بدخواهی بیشتر باشد اتفاقاً ضعیفتر می‌شود، چون در این حالت به سود جبری بودن پیش می‌رود و اگر جبری باشد به اینجا می‌رسیم که به حال این انسان به خاطر بدبختیش باید دل بسوزانیم، چنین کسی بیشتر بدبخت است و عالم به او پشت کرده است و بنابراین بیشتر شایسته شفقت ماست، مانند کسی که دچار جنون شده است و از سر جنون به خود کارد می‌زند و ما چون می‌دانیم که اختیار ندارد شفقت بیشتری نسبت به او پیدا می‌کنیم.

اما در عین حال، انواع رنج کشیدن هم مطرح است و، با اینکه به بحث ما مربوط نمی‌شود، اشاره‌ای به آن می‌کنم. در عین اینکه می‌پذیریم که نسبت به هر درد و رنجی شفقت داشته باشیم، انسان طوری ساخته شده است که نسبت به بعضی درد و رنج و شفقت بیشتری می‌ورزد. این در مقام توصیف است، تا پیش از این در مقام توصیه بودیم. این حالت متفرع بر این است که انواع درد و رنجهایی که انسان می‌کشد را بشناسد:

۱) درد و رنجهای تراژیک، یعنی درد و رنجهای گریزناپذیر، درد و رنجهایی که انسان نمی‌تواند کاری کند که عایدش نشوند و انسان، چه معرفتش نسبت به هستی زیاد شود و چه جاهل باشد، از آن رو که انسان است دچار این درد و رنجها خواهد بود. بسیاری از انسان‌شناسان معتقدند که چنین درد و رنجهایی وجود دارند، اما کسانی هم هستند که معتقدند درد و رنج اجتناب‌ناپذیر وجود ندارد و اگر همه انسانها از اول تا آخر از چیزی دچار درد و رنج شده و می‌شوند حتماً جهل (در مقام نظر) و خطایی (در

مقام عمل) داشته‌اند که همگانی بوده است. یعنی نظراً همه درد و رنجها اجتناب‌پذیرند، ولو عملاً انسان تاکنون موفق نشده باشد از آنها اجتناب کند. اما بیشتر انسان‌شناسان معتقدند که نفس انسان بودن درد و رنجهایی دارد.

(۲) درد و رنجهای معصومانه، یعنی درد و رنجهایی که انسان می‌کشد بدون آنکه خودش مقصر یا قاصر بوده باشد، مثل درد و رنج حاصل از افلیح به دنیا آمدن.

(۳) درد و رنجهای ناشی از اخلاقی نزیستن، مثل اضطراب حاصل از دروغ‌گویی. تقریباً چنین است که بیشتر - و نه همه - مصادیق اخلاقی نزیستن درد و رنجهایی در پی دارند.

(۴) درد و رنج ناشی از عقلانی نزیستن، یعنی به کار نداشتن مصلحت‌اندیشی.

اما درد و رنجهای دیگری هم وجود دارند:

(۵) درد و رنج ناشی از اخلاقی زیستن. مثل کسی که می‌خواهد مطابق مَرُ عدالت عمل کند و از دیدن بی‌عدالتیها ناگزیر دچار درد و رنج می‌شود، بر عکس کسی که هیچ حساسیتی نسبت به عدالت‌ورزی ندارد. همواره چنین نیست که سلامت روانی با فضیلت اخلاقی همسو باشد، گاه کسی به این دلیل سلامت روانی دارد که از فضیلت اخلاقی بی‌بهره است و گاه کسانی چون خواسته‌اند اخلاقی باشند دچار درد و رنج شده‌اند. و مشکل انسان این است که او را چنان ساخته‌اند که هم طالب سلامت روانی است و هم طالب فضیلت اخلاقی.

(۶) درد و رنج ناشی از فهم عمیق هستی. این نظریه در آیین بودا و آیین دائو و به روایت دیگرش در آیین هندو آمده است که مایا (توهم عظیم کیهانی) است که زندگی را آسان می‌سازد. به نظر من، این نظریه از طریق آیین بودا وارد فرهنگ ما شد و کسی مثل غزالی، که فکر می‌کرد فقط از کتاب و سنت می‌گوید، فصل مفصلی دارد در باب اینکه غلغله‌های ما زندگی را گوارا می‌سازد و پس از او مولوی، که خیلی تحت تأثیر غزالی است، می‌گوید: استن این عالم ای جان غفلت است / هوشیاری این جهان را آفت است. از این نظر، انسان وقتی کودک است شادتر می‌تواند زندگی کند تا وقتی بزرگ می‌شود. البته این حالت نیز ممکن است - و فرزندان هم می‌گفتند و من نیز اصولاً با آن مخالف نیستم - که جهل انسان به عالم زندگی را گوارا می‌سازد و سپس یک مقدار که علمش افزایش یافت زندگی برایش ناگوار می‌شود و باز وقتی علمش بیشتر افزایش یافت زندگی برایش گوارا می‌شود و همین طور به صورت زیگراگی این حالت ادامه می‌یابد. اما ممکن است خیلی از انسانها در یک حالت ناگوار بمانند، یعنی در آنچه در ادبیات ما به آن می‌گویند «فطانت بتر» (۹) یعنی اینکه انسان علم شکسته‌بسته‌ای داشته باشد که جز دردسر چیزی عایدش نکند. چقدر سلیمان، که حکیمش می‌دانند، در کتاب جامعه، باب اول، بر این نکته تأکید دارد که هر که را علم افزایش حزن افزایش دهد. از قدیم‌الایام کارهای خیلی خوبی در این زمینه انجام شده است که چرا انسان این طور است که هر چه بی‌خبرتر باشد راحت‌تر زندگی می‌کند، اما همه در مقام توصیف‌اند و کسی توصیه نمی‌کند که انسان در پرده غفلت بماند.

(۷) درد و رنج ناشی از قهرمانانه زیستن. به مناسبت دیگری اشاره کرده‌ام که یک مرتبه اخلاقی زیستن است و مرتبه دیگر فوق آن قهرمانانه زیستن است و مرتبه سوم فوق آن قدیسانه زیستن، که در اینجا دیگر تکرار نمی‌کنم. اخلاقی زیستن یعنی زندگی کردن بر وفق قواعد اخلاقی، اما قهرمانانه زیستن فوق اخلاقی زیستن است، یعنی انسان حتی آنچه را که اخلاق مجاز می‌داند بر خود تحریم می‌کند. فارغ از اینکه این حالت حسن باشد یا عیب، کسانی هستند که اخلاقی زیستن برایشان کم است، ولو اینکه این حالت بیماری هم باشد، ولی چه بیماری خوبی! غزالی می‌گفت چون اخلاقاً وظیفه داریم که از بدن خود مراقبت کنیم وقتی تشنه می‌شویم باید آب بنوشیم، بنابراین وقتی از نوشیدن آب لذت می‌بریم احساس شرم می‌کنم، چون فقط وظیفه داریم از این بدن که امانت خداست مراقبت کنیم و این کار با نوشیدن آب گرم هم ممکن است. من می‌گویم ممکن است این

حالت بیماری یا توهم باشد، اما نفس این اندیشه که انسان بخواهد فوق اخلاق زندگی کند به ملاحظات دیگری خیلی دل‌انگیز است، یعنی اینکه آنچه را اخلاق می‌گفت باید کرد می‌کردند و آنچه را اخلاق می‌گفت نباید کرد نمی‌کردند و آنچه را اخلاق مجاز می‌دانست بالأخره آن را یا تحت امور واجب می‌آوردند و بر خود واجب می‌کردند و یا تحت امور حرام می‌آوردند و بر خود حرام می‌کردند. این نوع عمل درد و رنج‌آور است و به همین دلیل کسانی تردید کرده‌اند که اساساً قهرمانانه زیستن قابل توصیه باشد، چون اگر اخلاقی زیستن باعث درد و رنج شود، خب اخلاق است، اما اگر بخواهیم از جای دیگر بر این درد و رنج بیفزاییم این دیگر مازوخیسم است. تازه این کجا و قدیسانه زیستن کجا!

البته قهرمانان و قدیسان خود این طور زندگی می‌کردند، اما این نحوه زیست را به کسی توصیه نمی‌کردند و من معتقدم که کسی که نحوه زیست خود را توصیه می‌کند نه قهرمان اخلاقی است و نه قدیس اخلاقی. قدیس اخلاقی کسی است که می‌خواهد self transcendent داشته باشد؛ تا حالا می‌گفتیم خودت را همان طور که هستی بپذیر اما رفتار اخلاقی یا قهرمانانه داشته باشد، اما قدیس کسی است می‌خواهد خودش را هم متحول کند؛ قدیس یعنی شرمنده از هستی خویش، کسی که آرزوی یک هستی جدید را دارد و می‌خواهد زایش جدید پیدا کند. ویلیام جیمز به چنین کسانی دوبارزادگان می‌گفت. کسانی که قدیسانه می‌زیند دچار درد زایش‌اند، چرا که می‌خواهند از خاکستر درون خود یک انسان جدید پدید آورند، نه اینکه همان که هستند باشند و مثلاً نخواهند که دروغ بگویند، چون چنین کسی هنوز ممکن است گاهی دروغ بگوید، چون رفتارش عوض شده اما هنوز همان است که بود، اما قدیس می‌خواهد که این خود را متحول کند و شکی ندارد که این فراترروی از خود چه درد و رنج‌های عظیم و نگفتنی‌ای دارد.

تا اینجا در باب شفقت گفتیم که در مقام توصیه از ما می‌خواهند که به درد و رنج‌های دیگران توجه کنیم، اما در مقام توصیف شفقت انسان نسبت به این انواع درد و رنج‌ها یکسان نیست و از دسته دوم (شماره پنج به بعد) شفقت انسان بیشتر برانگیخته می‌شود، یعنی مثلاً شفقت انسان نسبت به کسی که دچار درد و رنج ناشی از اخلاقی زیستن است بیشتر است نسبت به کسی که دچار درد و رنج ناشی از اخلاقی نزیستن است، ولی به هر حال معلوم می‌شود که شفقت یک فضیلت بزرگ است، به خصوص در مقابل دو ضد آن، یعنی قساوت (اینکه انسان از درد و رنج دیگران لذت برد) و خودبینی (اینکه انسان به درد و رنج دیگران بی‌تفاوت باشد). این است که، فارغ از آن تدقیقات نظری، وقتی انسان با کسی روبرو می‌شود که از درد و رنج انسان‌های دیگر و بلکه حیوانات دچار درد و رنج می‌شود - در مقابل کسی که از درد و رنج دیگران لذت می‌برد یا نسبت به آنها بی‌تفاوت است - دچار غبطه می‌شود.

۶ و ۷. فضیلت ادب و فضیلت سادگی. این دو فضیلت در عین اینکه اهمیت دارند گویا باهم تعارض دارند و گویا انسان باید یکی را به سود دیگری کنار زند و یا لاقلاً تعادلی میان آنها برقرار سازد.

ادب یا تأدب البته به معنای امروزی آن نیست، چون بسیاری از آنچه امروز از آن به ادب تعبیر می‌شود در واقع آداب و رسوم یا عرف و عادات است، که هیچ وقت نمی‌تواند جزء اخلاق به حساب آید، چون اولاً اخلاق یکی از خاستگاههای هنجارگزار است و آداب و رسوم و عرف و عادات خاستگاه دیگر (که قبلاً به آن اشاره شد). ثانیاً بسیاری از آنچه را که از آداب و رسوم و عرف و عادات ادب می‌نامیم چیزی جز مخل ارتباطات نیست که فقط تزیین عمر و نیرو می‌کند و فکر نمی‌کنم هیچ اهل اخلاقی تزیین عمر و نیرو را اخلاقی بداند. ثالثاً بحث ما درباره فضایل است، یعنی استعدادهای درونی برای انجام کارهایی که به لحاظ اخلاقی درست‌اند، و آداب و رسوم و عرف و عادات عمل‌اند.

در کتابهایی که درباره فضایل نوشته شده است در تعریف ادب هم میان عالمان و فیلسوفان اخلاق و روان‌شناسان اخلاق اختلاف هست و هم تعریفی که هر کدام می‌کنند پیچیده است، از این رو من تعریف خودم را می‌کنم که به نظرم با بسیاری از آن تعاریف سازگار است و در عین حال پیچیدگیهای آنها را هم ندارد. ادب یعنی اعتنا به حضور دیگری، مثل وقتی شما وارد اتاقی می‌شود و فرد حاضر در اتاق که شما با او کار دارید مشغول صحبت با تلفن است و در عین حال که مکالمه خود را قطع نمی‌کند با ایما و اشاره به حضور شما اعتنا می‌کند. این اعتنا به حضور دیگری مطلب خیلی مهمی است، چون انسان همواره نمی‌تواند در خدمت دیگران باشد، اما می‌تواند به حضورشان اعتنا کند؛ هیچ کس توقع ندارد که هر وقت خواست دیگران در خدمتش باشند، اما انتظار دارد که به حضورش اعتنا شود. پدر و مادرها معمولاً به حضور فرزندان‌شان تا دوسالگی اعتنا نمی‌کنند، آن طور که به پسر دوازده‌ساله یا دختر چهارده‌ساله اعتنا می‌کنند و خودشان را جمع می‌کنند، یعنی هر سخنی را نمی‌گویند و هر فعلی را انجام نمی‌دهند - که البته به لحاظ روان‌شناختی خطای بزرگی است. شأن انسانی هر کس اقتضا می‌کند که در گفتار و رفتار و حتی در امور لطیف‌تر از گفتار و رفتار به او اعتنا شود، یعنی بودنش با نبودش برای دیگران متفاوت باشد.^۱

اینکه این اعتنا را چگونه باید نشان به عوامل مختلفی مانند سن و نوع ارتباطی که دیگری با انسان دارد بستگی دارد؛ این دو عامل خیلی مورد اجماع‌اند، اما عوامل دیگری هم هستند، که به نظر من آنها هم دخیل‌اند، اما مورد اجماع نیستند، که محل بحث ما نیست. بگذریم از اینکه اخلاقیان بزرگ و قهرمانان اخلاقی حتی به حضور حیوانات هم اعتنا داشتند و مثلاً وقتی گربه‌ای وارد می‌شد دستی به سر و پشت او می‌کشیدند.

اعتنا به حضور دیگری اقتضایش این است که وضع انسان نسبت به دیگری با زمانی که حضور ندارد فرق کند، به این معنا که انسان باید کاری کند که از تنهایی بیرون آید و این وقتی پیچیده‌تر می‌شود که کسانی که انسان با آنها طرف است سن و نوع ارتباط مختلف داشته باشند و انسان بخواهد نسبت به همه آنها ادب را بجا آورد و به حضور همه‌شان اعتنا کند، چراکه اعتنا به حضور هر کس گفتار و رفتار خاصی را می‌طلبد که لزوماً با دیگری سازگار نیست. ولی به هر حال ادب یعنی از تنهایی بیرون آمدن، به عبارت دیگر، یعنی از صرافت طبع خود دست برداشتن.

۱. در تعبیر ادب حضور شرط است و مثلاً به آنچه قدما «حفظ الغیب» می‌گفتند، یعنی اینکه مثلاً در غیاب دیگران هم مثلاً اجازه بدگویی درباره آنها ندهیم، ادب گفته نمی‌شود.

تعریف ادب با بیان فضیلت دیگر، یعنی سادگی (simplicity)، جرح و تعدیل می‌شود. ارسطو، که به اعتباری بنیانی برای مکتب فضیلت‌گرایی پدید آورد، سادگی را فضیلت نمی‌دانست، اما پس از او رواقیان تأکید بسیار بر آن داشتند، که به نظر من دشوارترین فضیلت در مقام توصیف کردن است و به اعتباری شاید دشوارترین فضیلت در مقام تحقق بخشیدن باشد. این فضیلت نیز، بدون پیچیدگی‌هایی که در تعریفش آورده‌اند، به معنی طبیعی بودن به تمام معنا و دوری کردن از هر تکلف و تصنع و ظاهرسازی است. قبلاً دربارهٔ صداقت صحبت کرده بودم و گفته بودم صداقت یعنی اینکه پنج ساحت باورها، احساسات و عواطف و هیجانات، خواسته‌ها، گفتار و کردار انسان کاملاً بر همدیگر انطباق داشته باشند، اما سادگی از این هم بالاتر می‌رود؛ صداقت از انسان می‌خواهد که انواع بی‌صداقتی‌های حاصل از عدم انطباق میان هر کدام از ساحت‌های پنج‌گانه‌اش را (که ممکن است همهٔ آنها هم در همهٔ زبانها نام جداگانه‌ای نداشته باشند) از خود دور کند، اما سادگی از انسان می‌خواهد که به صرافت طبعش عمل کند و طبیعی طبیعی باشد.

اما مسأله این است که آیا طبیعی بودن (سادگی) با ادب می‌سازد؟ اقتضای ادب این است که انسان به حضور دیگری اعتنا داشته باشد و بنابراین از صرافت طبع خود خارج شود و بدین‌سان گویا اقتضای ادب دوری از سادگی است و اقتضای سادگی هم بنا به تعریف دوری از ادب است. با این حال رواقیان بر هر دو فضیلت تأکید می‌کردند. رواقیان سادگی را این‌طور تعبیر می‌کردند که انسان باید در کنار واقعیت باشد و شانه به شانهٔ آن گام بردارد و از آن فاصله نگیرد. سادگی یعنی طبیعی بودن و طبیعی بودن یعنی همراه با طبیعت بودن و هرچه انسان از طبیعت فاصله بگیرد به صناعت نزدیک‌تر می‌شود، یعنی ساختگی عمل می‌کند و رواقیان ساختگی عمل کردن را خلاف اخلاق می‌دانستند و حتی می‌گفتند سایر فضیلتها هم اگر به صورت ساختگی باشند فضیلت به حساب نمی‌آیند و در واقع خودانگیخته و بررسته از انسان نیستند، بلکه متکلفانه و بر بسته به او هستند؛ نه اینکه انسان قصد فریب داشته باشد و صداقت را زیر پا بخواهد بگذارد، اما به هر حال از درونش نجوشیده است و بنابراین به دور از واقعیت است. از این‌رو، از نظر رواقیان، اگر انسان دروغ بگوید اما سعی نکند که دروغ گفتن خود را پنهان دارد بهتر از آن است که راست بگوید برای اینکه راستگو جلوه کند.

سادگی و طبیعی بودن و فاصله نگرفتن از واقعیت آثار و نتایجی دارد، اولین اثر و نتیجهٔ آن این است که انسان ساده خود را نه می‌ستاید و نه می‌نکوهد، چون کسی که ستایشگر یا نکوهشگر خود است از واقعیت خود فاصله گرفته است (البته اینجا فقط ستایش و نکوهش در حضور جمع منظور نیست - که واضح است - بلکه ستایش و نکوهش نزد خود هم مدنظر است). رواقیان، کسانی مثل اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس، از بزرگ‌ترین رواقیان، می‌گفتند: «خودت را بپذیر» و بنابراین ملامتی هم نبودند که در حضور دیگران خود را نکوهش کنند، چون ملامتی‌گری هم در واقع نوعی خودستایی است، چراکه از واقعیت خود دور می‌شود.

دوم اینکه انسان طبیعی هم بود دارد و هم نمود، اما نمایاندن ندارد. به لحاظ فلسفی، هر چیزی در جهان هم بود (nomen) دارد، یعنی آنچه در واقع هست، و هم نمود (fenomen)، یعنی چنان که در اذهان مشاهده‌گرها جلوه می‌کند. هیچ موجودی نیست که بود داشته باشد اما نمود نداشته باشد و برعکس؛ بود و نمود از مفاهیم متضایف‌اند. بنابراین، اگر کسی مدعی شد که نمودی هست که بود ندارد در واقع خود نمود را بود دانسته است. انسان ساده و طبیعی هم، مثل هر موجود دیگری، هم بود دارد و هم نمود، اما نمایاندن ندارد. نمود از مقولهٔ فعل نیست، اما نمایشگری مقوله‌ای اختیاری است، یعنی مثلاً انسان کاری را برای این می‌کند که دیگران ببینند، در اینجا دیگر از سادگی درآمده و پیچیده شده است، یعنی روی صحنه و پشت صحنه دارد. اینکه انسان نمایشگری را به چه انگیزه‌هایی باید کنار بگذارد بحث دیگری است، ولی به هر حال رواقیان از ما می‌خواهند که آن را

کنار بگذاریم و در واقع به خودمان اهمیت بدهیم نه به تصویری که در اذهان دیگران داریم، یعنی به بود خود اهمیت دهیم و به دنبال دخل و تصرف در نمود خود نباشیم و اجازه دهیم دیگران نمود ما را ببینند (ولو اینکه این نمود همان بود ما نیست) نه نمود نمود ما را.

سوم اینکه انسان حسابگری را کنار می‌گذارد. حسابگری با سادگی نمی‌سازد و مثلاً اگر در پاسخ به سوال کسی انسان مسائل بسیار را در ذهنش بررسی کند و چرتکه اندازد و حتی نهایتاً هم به این برسد که خوب است راستش، یعنی عقیده شخصی‌اش، را بگوید، در این حالت او صادق بوده است اما ساده نبوده است. سادگی یعنی به صرافت طبع عمل کردن در برابر متاملانه عمل کردن.

چهارم اینکه انسان هیچ ادعایی درباره خود نمی‌کند، چون اگر قرار باشد که به مُر واقعیت عمل کند واقعیت این است که خود را نمی‌شناسد. مثلاً کسی که تا حالا رشوه نگرفته است اگر بگوید: «من تا حالا رشوه نگرفته‌ام» سخن درستی گفته است، اما اگر بگوید: «من کسی نیستم که رشوه بگیرد» ادعا کرده است، چون لازمه این سخن این است که واقعیت کل زندگی‌اش را تا آینده در نظر گرفته باشد، که ممکن نیست. این ادعا در مورد واقعیت خود غیر از ادعای دروغ است، چون ادعای دروغ جمله اخباری است، اما ادعای در اینجا جمله انشائی است و گویا می‌گوید: «من ملتزم می‌شوم که تا آخر عمرم رشوه نگیرم». حضرت عیسی می‌گفت: «ادعا نکنید، که پدر من شما را به ادعاها می‌آزماید». همواره زندگی چیزی خلاف شناخت انسان از خودش به او نشان می‌دهد.

پنجم اینکه انسان نوعی سبک‌بازی پیدا می‌کند و برای خودش قیدوبند نمی‌گذارد. چرا باید با خود قرار گذاشت که مثلاً هیچ وقت بین الطلوعین خواب نباشیم؟ چرا این بار را بر خود می‌گذاریم؟ این هم نوعی فاصله گرفتن از واقعیت است. انسان باید همواره به خودش به صورت فرایند بنگرد و سعی کند فرایند بودنش را حفظ کند.

ششم اینکه انسان در زندگی تا جای ممکن بدون سر خواهد بود. هرچه انسان سر بیشتری درست کند پیچیده‌تر می‌شود، مخصوصاً اینکه سر سری است و انسان برای اینکه بخواهد چیزی را سری نگه دارد مجبور می‌شود چند چیز دیگر را هم سری نگه دارد و همین‌طور این کار ادامه می‌یابد و دیگر نمی‌فهمد چه چیز او سر است و چه چیزش عیان! رواقیان از ما می‌خواهند که برملا زندگی کنیم.

هفتمین و آخر اثر و نتیجه سادگی که به بحث ما مربوط است این است که انسان طبیعی به بود دیگران توجه نمی‌کند؛ هر که خواهد گویا و هر که خواهد گویا؛ هر کس او را بدین وضعی که هست پسندید که هیچ و هر کس نپسندید به سلامت! چرا انسان باید به دلیل حضور دیگران خودش را دچار قبض و بسط کند، به خصوص اینکه سن و نوع ارتباط این دیگران با انسان نیز متفاوت است و بنابراین هر کس یک جور قبض و بسط را می‌طلبد. بنابراین، انسان باید به زبان حال بگوید که دل من پذیرای هر کسی است که گفتار و رفتار (جنبه‌های بیرونی) من را می‌پسندد. در این زندگی معصومانه و عریان، با تمام خوبیها و بدیهایی که دارد، به دیگران توجهی نمی‌شود و بنابراین، از نظر رواقیان، ممکن است کسی اول جنایتکار عالم باشد ولی معصوم باشد، یعنی چنان نماید که هست. متأسفانه این سادگی در فرهنگ ما به ساده‌لوحی تعبیر می‌شود و اساساً فرزندان خود را چنان بار می‌آوریم که این سادگی را نداشته باشند و مثلاً از آنها می‌خواهیم که در حضور میهمان رفتار دیگری داشته باشند.

در اینجا دو بحث هست، یکی اینکه آیا اصلاً این سادگی قابل توصیه است؟ مخصوصاً اینکه گویا با فضیلت دیگری که قدما حکمت می‌نامیدند و امروزه آن را مصلحت‌اندیشی می‌خوانند ناسازگار است. به تعبیری، سادگی فضیلتی است که برای اکنون خوب است، اما مصلحت‌اندیشی فضیلتی است برای آینده و بنابراین گویا در حال زیستن با توجه به آینده داشتن ناسازگار است.

مثلاً انسان مصلحت‌اندیشی می‌کند یک سؤال را در پاسخ به یک دوست یا یک خبرنگار یا به صورت شفاهی یا کتبی چند جور پاسخ می‌دهد، در عین اینکه دروغ نمی‌گوید. بحث دیگر، که محل بحث ماست، این است که سادگی با ادب هم ناسازگار است، با اینکه هر دو مورد توصیه رواقیان‌اند (اما مثلاً برای ارسطو مشکلی پیش نمی‌آورد، چون ارسطو سادگی را فضیلت نمی‌دانست).

برای رفع این ناسازگاری باید تعریفها را روشن‌تر کرد. سادگی اقتضا داشت که انسان، علاوه بر نمودش، نمایشگری نداشته باشد، حال اگر ادعا شود که انسان می‌تواند خود را طوری تعریف کند که ادب جزء خودش شود، یعنی نسبت به انسانهای دیگر رأیی پیدا کند که اقتضایش این باشد که به بود آنها توجه کند، دیگر با ادب و رعایت حضور دیگران ناسازگار نخواهد بود. درست مثل وقتی که انسان عقیده‌ای را نداشته و بنابراین جزء خودش نبوده و بعد آن را پذیرفته و بود خود را تغییر داده و طبعاً نمودش هم تغییر یافته و بدون اینکه نمایشگری کند وضعش نسبت به حضور دیگران تغییر یافته است. مثلاً فرض کنید کسی نوعی انسان‌شناسی‌ای را بپذیرد که انسانها را کاملاً برابر بداند و طبعاً به قاعده زرین هم معتقد خواهد شد و فرض کنید که این اعتقاد در وجودش راسخ شود و از سوی دیگر اعتنا نکردن دیگری به حضور خود را خوش نمی‌دارد، آن وقت به صرافت طبع خود، طبق قاعده زرین که در او رسوخ یافته، رفتاری خواهد کرد حاکی از اعتنای به حضور دیگری؛ بدین‌سان هم ساده خواهد بود و هم مؤدب. اما این راه‌حل لااقل دو مشکل بزرگ دارد و به این آسانی نمی‌توان ادب و سادگی را باهم جمع کرد.

مشکل اول نخستین راه‌حلی که برای جمع سادگی و ادب گفتیم این است که وقتی رعایت حضور دیگری اقتضا می‌کند که انسان خوشایند^۱ او را رعایت کند و در عین حال خوشایند دیگری با خوشایند او منافات دارد چه باید کرد؟ در اینجا اقتضای سادگی این است که او خوشایند خود را رعایت کند و اقتضای ادب رعایت خوشایند دیگری است؛ و این موارد کم پیش نمی‌آیند. به نظر می‌آید که در زندگی عملی مردم در مقام ادب بیشتر انتظار دارند که خوشایندشان رعایت شود.

مشکل دوم این است که همیشه انسان با یک فرد دیگر مواجه نیست و گاه n نفر در محضر انسان‌اند که ممکن است رعایت ادب حضور هر یک با دیگری منافات داشته باشد.

بنابراین، این راه‌حل در اینجا کارایی ندارد و کارایی آن فقط در مواردی است که انسان با یک نفر مواجه باشد و یا اگر با بیش از یک نفر مواجه است همه آنها جهان‌نگری مشترکی داشته باشند و نیز وقتی که خوشایندها محل اعتنا نباشند و رعایت ادب را رعایت خوشایندها ندانیم.

با توجه به نکات فوق جمع رعایت ادب و سادگی را به صورت دیگری می‌توان ترسیم کرد و آن اینکه به لحاظ منطقی حضورهای دیگر برای انسان دو صورت دارد: حضورهای خواسته و حضورهای ناخواسته. ملاقات انسان با دیگری یا برای یک هدفی خاص است و آگاهانه و خواسته صورت می‌گیرد و یا کاملاً تصادفی است. در مورد دوم تنها چیزی که اخلاق در مقام ادب اقتضا دارد این است که درد و رنج غیرلازم به دیگری وارد نکند و اگر لب اخلاق این است که به دیگری درد و رنج غیرلازم وارد نکنیم، پس اخلاق یعنی رعایت ادب؛ و این با صرافت طبع و سادگی سازگار است. در مواردی که برخورد آگاهانه است اقتضای رعایت ادب این است که انسان، علاوه بر وارد نکردن درد و رنج غیرلازم به دیگران، درد و رنجی را هم از آنان بردارد. در اینجا هم می‌توان در عین رعایت ادب کاملاً طبیعی زیست. فقط در یک جا این جمع ممکن نیست و آن هم جایی است که انسان نیازی دارد که برای رفع آن به دیگری رجوع کرده است و خود دیگری هم نیازی دارد که وقت و نیروی او برای برآوردن هر دو کفایت نمی‌کند؛ در اینجا ادب اقتضا دارد که انسان نیاز دیگری را برطرف کند و سادگی اقتضا دارد که نیاز خودش را برآورد. البته این موارد خیلی کمتر از موارد نقض راه‌حل پیشین است.

در اینجا دو نکته هست: یکی اینکه در این راه‌حل دوم – که به نظرم بهتر از راه‌حل اول است – سادگی اقتضا دارد که انسان به ارزش‌داوری دیگری نسبت به خود بی‌اعتنا باشد. به عبارت دیگر، انسان آنچه را دارد به دیگری می‌دهد و در مورد آنچه ندارد به ارزش‌داوری دیگری بی‌توجه است و حتی ممکن است دیگری اصلاً متوجه این نباشد. به عبارتی، انسان در اینجا در اعتنای به دیگری کنشگر است و در طبیعی بودن باید بی‌اعتنا به واکنش دیگری باشد تا بتواند جمع میان ادب و سادگی کند (در بحث جبر و اختیار خواهیم گفت که تفکیک کنش از واکنش به چیست).

نکته دوم این است که قوت این راه‌حل در این است که انسان در آن مصلحت‌بین است، نه خوشایندبین، یعنی، به تعبیر روان‌شناسان، انسان به نیاز طرف مقابل توجه دارد نه به خواسته‌اش؛ هرچه انسان از توجه به خواسته بیشتر به طرف توجه به نیاز برود جمع بین ادب و سادگی ممکن و ممکن‌تر می‌شود.

تمام این حرفها برای وقتی بود که هم ادب و هم سادگی را فضیلت بدانیم و بخواهیم آن دو را باهم جمع کنیم، اما کسانی گفته‌اند که لزومی به جمع کردن این دو نیست، چون اساساً ادب فضیلت نیست و انسان باید به دنبال سادگی باشد، چون وقتی

۱. تعبیر خوشایند را به کار می‌برم و نه تعبیر مصالح و منافع را، چون در ناحیه مصالح و منافع امکان همگرایی بیشتر است و جمع آن خیلی دشوار نیست.

انسان به دیگری نیاز دارد شکی نیست که هم مصلحت و هم اخلاق اقتضا می‌کند که انسان برای برآوردن آن نیاز ادب را رعایت کند؛ این را خیلها گفته‌اند.^۱ اما کسان بیشتری گفته‌اند که ادب فضیلت است اما سادگی فضیلت نیست. بزرگترین اشکال به فضیلت بودن سادگی این است که بر مبنای آن باید همه واقعتها از جمله واقعیت خود را پذیرفت، در حالی که کسی که نکوهش‌گرانه با خود مواجه نمی‌شود نمی‌تواند ارتقای اخلاقی پیدا کند و، به تعبیر آن نویسنده، تا انسان از خود به تهوع نیفتد تحول نمی‌یابد و بنابراین گویا طبیعی بودن مساوی است با اخلاقی نزیستن. اما پاسخ این است که اصلاً این طور نیست که لازم باشد انسان برای اخلاقی بودن از خودش بدش بیاید و بنابراین طبیعی بودن با اخلاقی نزیستن ناسازگار نیست. انسان برای اینکه در وجود خودش بنای اخلاقی خوبی بسازد باید هم به نقاط ضعف خود توجه یابد و هم به نقاط قوتش، چه نقاط ضعف و قوت اخلاقی، چه روان‌شناختی و چه ذهنی. به تعبیر یونانیها، انسان نباید به نیمه تاریک وجودش بی‌اعتنا باشد و اقتضای واقع‌گرایی توجه هم به نیمه روشن و هم به نیمه تاریک وجود خود است. اما این توجه باید ذهنی باشد نه عاطفی، از این رو از پذیرش خود سخن گفتم نه از ستایش یا نکوهش آن که برخوردی عاطفی است نه ناظر به واقع. انسان نه باید از خوبیهای خودش خوشش بیاید و ستایششان کند و نه از بدیهای خودش بدش بیاید و نکوهششان کند، چون شیفته خوبیها شدن او را از توجه به بدیها بازمی‌دارد، چنانکه نکوهش دائمی و اغراق‌شده نقاط منفی باعث از بین رفتن عزت نفس و در نتیجه امید به بهبودبخشی به خود می‌شود. به نظرم طرفداران یونگ درست می‌گفتند که شرط خودسازی اخلاقی انسان توجه به جنبه‌های روشن و تاریک وجود خود است. کسی که عزت نفس خود را از دست دهد مستعد اخلاقی نزیستن می‌شود.^۲ بنابراین، وقتی رواقیان از پذیرش خود صحبت می‌کردند منظورشان پذیرش ذهنی بود و وقتی می‌گفتند انسان نباید خود را ستایش و نکوهش کند منظورشان ستایش و نکوهش عاطفی بود.

اما ساده بودن چند هنر دیگر هم دارد^۳ و به نظر من نه فقط نمی‌شود آن را فضیلت ندانست، بلکه زیباترین فضیلت است. هنرهای دیگر سادگی عبارت‌اند از اینکه اولاً سادگی انسان را اخلاقی‌تر می‌سازد؛ به میزانی که انسان پیچیده است غیراخلاقی عمل می‌کند. ثانیاً انسان ساده آرامش روان دارد (فقط آرامش را می‌گویم و نه دیگر مطلوبهای روان‌شناختی را) و به میزانی که انسان پیچیده است اضطراب دارد. ثالثاً استقلال هیچ انسانی به اندازه انسان ساده نیست و بنابراین هرچه در عالم عوض شود او سر جای خود باقی می‌ماند، اما انسان تا وقتی پیچیده است در قیدوبند دیگران است. رابعاً تمام نیروهای انسان ساده در رسیدن به هدفش همسو می‌شوند و انسانهای ساده تقریباً به حتم به هدفهای خود می‌رسند. وقتی انسان، به تعبیر بودا، مثل کرگدن تنها زندگی کند تمام استعدادهای خود را صرف آرمانهای خود می‌کند نه آرمانهای دیگری.

۸. فضیلت شجاعت. انسان برای رسیدن به مقصد در وجود خود نیاز دارد که اولاً راه را بداند و ثانیاً نیروی رفتن در او باشد. روان‌شناسانی که در نظام انگیزشی نظریه باورمیل را قبول دارند می‌گویند که باور مطابق با واقعتهای جهان بلد بودن راه است، ولی کافی نیست و نیازمند نیرویی است که در میل هست، از این رو از نظام انگیزشی باورمیل صحبت می‌کردند، فقط کافی است که عمل انسان ارادی باشد نه غیر ارادی (reflexive). از جمع میل و چند باور در انسان اراده عمل پدید می‌آید؛ این استدلالی بود که ارسطو هم در اخلاق نیکوماخوس و هم در دو جای دیگر می‌کرد، منتها چون مقصد را اخلاقی شدن می‌دانست

۱. البته نباید ملامتیه را از این دست شمرد، چون آنها باز هم به دید دیگران - اینجا دید منفی‌شان - توجه دارند.

۲. قدما به چنین کسی «دل‌مرده» می‌گفتند، چون دل را به جای وجدان اخلاقی می‌نهادند.

۳. سالها پیش در این باره به‌طور مفصل در جایی صحبت کرده بودم.

می‌گفت انسان برای اخلاقی شدن به دو چیز نیازمند است: یکی راه‌دانی، که آن را از فضیلت حکمت به دست می‌آورد، و دیگری نیروی پا در راه نهادن، که آن را از فضیلت شجاعت می‌طلبد و بدین‌سان گویا این دو فضیلت حکمت و شجاعت کاملاً در آغوش هم‌اند.

شاید در نگاه نخست تصور شود که شجاعت یعنی ترس نداشتن، ولی اصلاً به این معنا نیست. بچه‌ای که با سرعت به لب پرتگاه می‌رود ترس ندارد (چون به کارش علم ندارد)، اما نمی‌توان او را شجاع خواند، همچنین است در مورد دیوانگان و بیمارانی که مثلاً آرزایم دارند. شجاع کسی است که می‌ترسد، اما با ترسش مقابله می‌کند، نه اینکه نترسد. به تعبیری، شجاعت یعنی مدیریت بر ترس داشتن. برای مواجهه و به تعبیری مدیریت ترس سه کار باید کرد: اول اینکه ترس را به طرف بهترین تصمیم هدایت کرد، چون همه احساسات و عواطف و هیجانات، حتی آنها که منفی‌اند، می‌توانند سوخت تصمیم‌های درست بشوند. دوم اینکه باید ترس را محصور کرد و اجازه نداد که در بقیه‌ی ساحت‌های زندگی انسان مؤثر واقع شود. به عبارت دیگر، نباید اجازه داد که ترس مانع بقیه‌ی فعالیت‌های دیگر انسان شود که به سودش هستند. و سوم اینکه انسان باید برای تضعیف ترس با خود ورزیدن داشته باشد.

واضح است که ترس از امور مکروه زندگی است و نه از امور مطبوع. انسان وقتی می‌خواهد اخلاقی زندگی کند به‌ناچار خیلی از امور مطبوع زندگی را از دست می‌دهد؛ اخلاقی زیستن هزینه دارد، والا همه انسانها هم اخلاقی می‌زیستند و هم همه تمتعات زندگیشان سر جایشان بود. به عبارت دیگر، به میزانی که انسان اخلاقی زندگی می‌کند به ثروت و قدرت و حیثیت اجتماعی و جاه و مقام و حتی علمش لطمه می‌خورد؛ حال اگر از چنین اتفاقی بترسد از اخلاقی زیستن اعراض می‌کند. پس برای اینکه انسان در عین اینکه می‌داند اخلاقی زیستن اینقدر هزینه دارد همچنان بخواهد اخلاقی زندگی کند باید شجاعت داشته باشد و ترسش را مدیریت کند. اینجاست که می‌بینیم حق با ارسطوست که شجاعت را موتور محرک اخلاقی زیستن می‌داند. اخلاقی زیستن هزینه‌هایی دارد و هزینه یعنی پیش آمدن امور نامطبوع و از دست دادن امور مطبوع و این موجب ترس می‌شود و انسان برای مدیریت ترسش نیازمند شجاعت است پس شجاعت فضیلت است، چون حال درونی‌ای است که استعداد انجام اعمال به لحاظ اخلاقی درست در انسان پدید می‌آورد.

اشکال کرده‌اند که شجاعت هم در مورد اخلاقی زیستن می‌تواند به کار رود و هم در مورد اخلاقی نزیستن، چراکه انسان شرور اگر شجاعت داشته باشد شرارت بیشتری می‌تواند بکند، بنابراین نباید گفت شجاعت فضیلت اخلاقی است. جوابش این است که اخلاقی زیستن است که خیلی هزینه دارد و بنابراین سود شجاعت بیشتر در جیب اخلاقی‌زیندگان می‌رود، چراکه چیزهای بیشتری در معرض از دست دادن دارند.^۱

نکته دیگر این است که انسان بی‌شک می‌تواند شجاعت را هم در خدمت به خود به کار برد و هم در خدمت به دیگران و شکی نیست که در دو حالت فضیلت به حساب می‌آید، اما معمولاً شجاعت در کمک به دیگری فضیلت بلامنافع به حساب آمده است و کسانی گفته‌اند شجاعت در خدمت به منافع خود ممکن است برتری روان‌شناختی به حساب بیاید، اما برتری اخلاقی نیست.

نکته دیگر اینکه شجاعت به میزانی که فهم انسان از واقعیت تغییر کند نوسان می‌یابد، چون شجاعت در کانتکسی معنا دارد که ترس معنادار باشد و ترس در کانتکسی پیش می‌آید که اطلاعات انسان درباره‌ی عالم واقع بیشتر باشد؛ با گسترش اطلاعات

۱. در زبانهای اروپایی می‌گویند انسان وقتی scarify (قربان) می‌کند sacred (مقدس) می‌شود.

انسان دربارهٔ واقعیتها زمینه برای ترس ایجاد می‌شود و بنابراین نیاز به شجاعت بیشتر می‌شود. به تعبیر ارسطو، هرچه فضیلت حکمت بیشتر شود نیاز به شجاعت بیشتر می‌شود.

اسپینوزا شاخص ترین فیلسوفی بود که معتقد بود هرچه علم انسان به واقعیتها بیشتر شود و عالم برای انسان مأنوس تر شود کمتر ترس انگیز می شود، اما فیلسوفانی هستند که درست عکس این معتقدند، مثلاً کانت می گفت تا زمانی که روانشناسی پیشرفت نکرده بود (با اینکه در زمان کانت هنوز روانشناسی خیلی هم پیشرفت نکرده بود) من از انسانها کمتر می ترسیدم، اما الآن که روانشناسی نشان داده است که مثلاً وقتی انسانها به یک فرد مصیبت زده برخورد می کنند هر چند اندوهگین می شوند ولی امکان ندارد شاد نشوند از اینکه خود دچار آن مصیبت نشده اند؛ وقتی انسان متوجه این نکته شود از این موجود که با دیدن مصیبت او شاد می شود دچار وحشت می شود^۱ و این امر درباره واقعه های غیر انسانی هم ممکن است پیش بیاید.

تا اینجا گفتیم که شجاعت در فقدان ترس متصور نیست، اما نسبت به امید چطور؟ آیا شجاعت در فقدان امید متصور است؟ فرض کنید سه سرباز در جنگی هستند، یکی با امید بالایی به پیروزی و یکی با امید کمتر و یکی که اصلاً امیدی به پیروزی ندارد. هر سه آنها به ترس خود غلبه می کنند و وارد جنگ می شوند، اما کدام یک شجاع تر است؟ به نظر می آید هرچه امید افزایش می یابد ترس کاهش پیدا می کند و زمینه برای شجاعت کمتر می شود. این رأی ارسطوست، اما کسانی با این رأی مخالف اند و معتقدند شجاعت ربطی به امیدواری و ناامیدی ندارد و انسان می تواند کاملاً امیدوار باشد و در عین حال همچنان زمینه برای شجاعت در او باشد. بودا بزرگ ترین متفکر تاریخ است که امید را فضیلت نمی دانست و بلکه رذیلت می دانست و انسان فرزانه را کسی می دانست که امید نداشته باشد،^۲ اما بیشتر روانشناسان و متفکران امید را فضیلت می دانند. به هر حال، اگر امید رذیلت دانسته شود و انسان ترغیب شود که ریشه امید را بکند ترس او افزایش می یابد و زمینه برای شجاعت بیشتر می شود. پس کسانی که امید را رذیلت می شمارند باید شجاعت را یک فضیلت بزرگ بدانند و بر آن تأکید بسیار کنند، چون وقتی امید رذیلت به حساب آید انسان خیلی محتاج شجاعت می شود. برعکس، وقتی امید فضیلت باشد زمینه برای شجاعت کمتر مهیا می شود.

نکته دیگر این است که در شجاعت انسان بر ترس از چیزی غلبه می کند، اما این غلبه چگونه ممکن می شود؟ مکانیز روانی غلبه بر ترس چیست؟ به نظر می آید که در این مواقع انسان ترس بزرگ تری را تصور می کند و می گوید اگر بر ترس کنونی غلبه نکند دچار آن ترس بزرگ تر خواهد شد. مثلاً یکی از عزیزان کسی در آتش گرفتار شده است و او مسلماً از آتش ترس دارد، اما بر این ترسش غلبه می کند با این تصور که اگر این کار را نکند آن عزیز را از دست خواهد داد و این ترس بیشتر انگیزه غلبه بر آن ترس کوچک تر می شود. به تعبیر دقیق تر، چیزی را تصور می کند که می تواند مایه و خاستگاه ترس بزرگ تر شود. ظاهراً مکانیز روانشناختی غلبه بر ترس و در نتیجه شجاعت همین طور است.

بنابراین، در زندگی انسان باید یک نظام ارزش گذاری برای امور ترس انگیز باشد که با هر ترسی که مواجه می شود با اتکا به مایه و خاستگاه ترس بزرگ تر بر ترس کوچک تر غلبه کند. اگر این سخن درست باشد – که به نظر می آید درست باشد – امکان دارد شجاعتهایی وجود داشته باشند که یاوه باشند و هیچ ارزشی نداشته باشند و آن وقتی است که انسان در شجاعت به خرج دادن فایده و هزینه را در نظر نگیرد و در محاسبه اینکه کدام یک از گزینه ها ترس انگیز تر است دچار خطا شود و بر آورد درستی نکند. بنابراین، شجاعت همواره باید با نوعی حکمت همراه باشد. اینکه، به تعبیر قدما، می گویند فلان کس تهور دارد به

۱. از پیامبر اسلام نقل کرده اند که وقتی به مصیبت زده ای رسیدید، بدون اینکه او باخبر شود، بگویید: «الحمد لله الذی عافانی من ابتلاه به...».

۲. البته ارسطو هم امید را فضیلت نمی دانست، ولی رذیلت هم به شمار نمی آورد.

همین معناست که خود را فدای چیزی می‌کند که آن قدر که تصور می‌کرد ترسانگیز نیست و ضرورت نداشت که برای آن خود را به مهلکه اندازد.

در اولین جلسه‌ای که بحث فضایل را مطرح کردم، اشاره کردم که ارسطو بحثی را پیش کشید مبنی بر اینکه اگر تعداد فضایل n تا باشد، در صورتی که کسی فاقد یکی از آنها باشد در واقع چند تا از آنها را ندارد؟ بعضی گفته‌اند n منهای یک فضیلت، اما ارسطو می‌گفت در واقع هیچ فضیلتی ندارد، چون هر فضیلتی برای آنکه تحقق پیدا کند به چند فضیلت دیگر محتاج است و آنها هم برای تحققشان به چند فضیلت دیگر محتاج‌اند. بدون اینکه بخواهم وارد این بحث شوم - که به نظرم می‌آید حق با ارسطو باشد - می‌خواهم بگویم اینجا هم یکی از مصادیق این قول است، چراکه شجاعتی که از نظر اخلاقی فضیلت به حساب می‌آید بدون حکمت محقق نمی‌شود. مثلاً کسی که در شکنجه کردن شجاعت دارد ما شجاعت او را فضیلت به حساب نمی‌آوریم، چون با فضیلت عدالت یا عشق همراه نیست.

۹. فضیلت حکمت (wisdom). همه فیلسوفان و روانشناسان چه در شرق (در تمدنهایی که منشأ آنها چین، هند و ژاپن است) و چه در غرب (در تمدنهایی که منشأ آنها یونان، روم و مصر است) اجماعاً حکمت را فضیلت می‌شمارند، جز کانت و کانتیان که نه تنها حکمت را فضیلت نمی‌دانند، بلکه آن را خلاف اخلاق هم به شمار می‌آورند

معنای حکمت در فرهنگهای غربی با فرهنگهای شرقی متفاوت است. شاید بهترین تعبیر برای معنای حکمت در فرهنگهای غربی (از جمله نزد عالمان علم اخلاق ما که جزء فرهنگ غربی به حساب می‌آییم، چون متأثر از فرهنگ یونان و روم باستان هستیم) دوران‌اندیشی، عاقبت‌اندیشی، مصلحت‌اندیشی یا، به تعبیر مولانا، آخربینی باشد، یعنی اینکه انسان آخر هر کاری را تصور کند و سپس با نظر به آن اقدام به انجام یا ترک کاری کند. به تعبیری منسوب به پیامبر، ملاک الامور خواتمها، یعنی انسان تا کاری را که می‌خواهد انجام دهد یا ترک کند در کانتکسی بزرگ‌تر از اینجایی و اکنونی تصور نکند و کارکرد و فایده و اثر و نتیجه‌اش را بررسی نکند اگر به انجام یا ترک آن اقدام کند کار حکمت‌آمیز نکرده است. به تعبیر دیگر، حکمت به معنای غربی‌اش یعنی انسان اینجایی و اکنونی نباشد و از این لحاظ، خواهم گفت، فضیلت بودنش مقداری مناقشه‌انگیز شده است.

حالا این کانتکس چقدر باید بزرگ باشد؟ انسان باید تا چند روز، هفته، ماه، سال آینده را در نظر بگیرد؟ طرفداران فضیلت بودن حکمت به این معنی می‌گویند انسان باید هر کاری را در بزرگ‌ترین کانتکس متصور ببیند. خوب، بزرگ‌ترین کانتکس متصور چیست؟ اینجا است که بحث وارد مابعدالطبیعه و الهیات می‌شود. اگر انسان به زندگی پس از مرگ معتقد باشد بزرگ‌ترین کانتکس جهان دیگر را هم شامل می‌شود و اگر نه، لااقل باید تا پایان عمر این جهانی را در نظر بگیرد. بنابراین، به جای دوران‌اندیشی باید گفت دورترین دوران‌اندیشی.

آیا حکمت به این معنا را می‌توان فضیلت دانست؟ به جز کانت همه در فضیلت دانستن آن متفق‌اند، اما سه اشکال در اینجا هست. اولین اشکال، که از همه مهم‌تر است، اشکال کانت است. کانت می‌گفت در زندگی هر انسان سه نوع توصیه وجود دارد - فارغ از اینکه توصیه‌گرش کیست - و زندگی انسان جامعه عمل پوشاندن به این سه توصیه بزرگ است. توصیه اول و دوم به صورت قضیه شرطیه و توصیه سوم به صورت قضیه حملیه بیان می‌شود. توصیه نوع اول آنهایی‌اند که می‌گویند اگر انسان می‌خواهد به فلان هدف برسد باید فلان وسیله را فراهم کند (البته این بیان ساده‌شده بیان مغلق کانت است) و در تمام مصادیقش هدف مقدم قضیه است و وسیله تالی آن. کانت این توصیه‌ها را «قواعد کاردانی» (rules of skill) می‌نامید که در آنها راهکار معرفی می‌شود. توصیه‌های این نوع اول برای کسی که مقدم (هدف) را بخواهد الزام‌آور است. نوع دوم توصیه‌ها می‌گویند اگر

می‌خواهی سعادتمند^۱ شوی باید فلان کار را بکنی. فرق این نوع توصیه با توصیه قبلی این است که رسیدن به این مقدمه را همه می‌خواهند و بنابراین برای همه الزام‌آور است (چون کانت هم، مثل ارسطو، معتقد بود همه کس طالب سعادت خود است). کانت به این نوع توصیه می‌گفت «قواعد دوراندیشی» (rules of prudence)، چون دورترین دوری که هر کس همه چیز را برای آن می‌خواهد و آن را برای هیچ چیز نمی‌خواهد سعادتمندی است. همینجا کانت می‌گوید وجه اشتراک قواعد کاردانی و قواعد دوراندیشی به لحاظ محتوا در این است که در هر دو هر کس به قاعده ملتزم شد خودخواه و خوددوست است؛ این قواعد به کار کسانی می‌آیند که حب ذات دارند و به همین دلیل صیانت ذات دارند و هر کس که می‌خواهد صیانت از ذات خود کند باید جلب نفع و دفع ضرر کند. با اینکه به نظر کانت، اخلاق یعنی فراموش کردن خود، نه عاشق خود بودن؛ انسان تا خود را دوست دارد تاجر است، ولو برای تقرب به خدا. از این رو، همیشه کانت می‌گفت خودبینی به دلیل «خود» بینی‌اش بد است، چه برای خانه در این دنیا و چه برای خانه در بهشت. از این لحاظ وی می‌گفت به توصیه‌های نوع سومی نیازمندیم که او آنها را «قواعد اخلاق» (rules of morality) می‌نامید، که طبعاً باید در قالب حمله باشند، مثل اینکه گفته شود «راست بگو»، نه اینکه اگر می‌خواهی به فلان بررسی راست بگو. کانت نمی‌گفت اگر کسی به فکر سعادت ابدیش باشد بد است، اما می‌گفت این را به پای اخلاقی بودن ننویسد. بنابراین، دوراندیشی از نظر کانت فضیلت اخلاقی نیست. این اشکال مبنایی است و اگر کسی مبنای کانت را قبول داشته باشد، که می‌گفت اخلاق با در اندیشه خود بودن سازگار نیست، این اشکال وارد است. اما بسیاری از فیلسوفان اخلاق معتقدند که اساساً میان خودفراموشی و اخلاقی زیستن هیچ ملازمه‌ای نیست، بگذریم از کسانی که می‌گویند اولین قدم اخلاقی زیستن این است که انسان در اندیشه خود باشد.^۲ به هر حال این بحث مبنایی است و وارد آن نمی‌شوم.

اشکال دوم به دوراندیشی اشکالی عملی است، مبنی بر اینکه اساساً آیا می‌توان تمام آثار و نتایج یک کار را، نه تا آخر عمر، حتی تا چند سال آینده معلوم کرد؟ چون هیچ کاری در خلأ صورت نمی‌گیرد، بلکه در یک کانتکس پر اتفاق می‌افتد؛ جهان پرت‌تر یا کوچک‌تر از اینهاست، ممکن است یک جمله من روی یک نفر اثر مثبت بگذارد و روی چندین نفر اثر منفی و از سوی دیگر اتفاقاً اثر مثبتی که روی آن یک نفر گذاشت آن قدر قوی باشد که به آثار منفی‌اش بر دیگران بیارزد؛ انسان چگونه می‌تواند در این جهان متکاثف برآیند عملش را بسنجد. این مشکل اساساً برای مکتب نتیجه‌گرایی در اخلاق پیش می‌آید و در آنجا دیگر محدود به حکمت هم نیست.

اشکال سوم این است که دوراندیشی از انسان می‌خواهد که مطلقاً اینجایی و اکنونی زندگی نکند و به هر چه دورتر بیانید و این دو عیب بزرگ دارد: یکی اینکه اگر انسان این لحظه‌اش را فدای لحظه بعدش کند و لحظه بعدش را فدای لحظه بعدتر و همین طور ادامه دهد تا اینکه تمام زندگی‌اش مقدمه‌چینی بشود برای آن یک چیز آخر گویی همه نقدها را فدای یک نسیه کرده است و از لحظه لحظه عمرش لذت نبرده است تا برسد به یک لذت بزرگ، آیا این منطقی است؟ دوم اینکه، به تعبیر حافظ، «مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد؟» از کجا معلوم که انسان تا وقت رسیدن به آن نتیجه آخر زنده بماند؟ پس تا چه زمانی اگر انسان عمرش را برآورد کند کار عاقلانه انجام داده است؟ فیلسوفانی که خیلی طرفدار زندگی اینجایی و اکنونی‌اند و روانشناسان نهضت سوم (انسان‌گرا) نمی‌توانند فضیلت بودن حکمت به این معنا را بپذیرند؛ آنها می‌پذیرند که انسان به هر حال باید یک

۱. happiness، که به خوشبختی، نیکبختی و کامروایی هم ترجمه کرده‌اند. اصل این کلمه از ادمیای یونانی گرفته شده که به عربی به سعادت ترجمه شده و بهترین ترجمه فارسی‌اش شادکامی است.

۲. قرآن می‌گوید بزرگ‌ترین کیفری که به کسی می‌توان داد این است که خودش را فراموش کند: «لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و پس خودشان را فراموش کردند).

سلسله محاسباتی را در زندگی بکند، اما می‌گویند این محاسبات باید خیلی کمتر از آنچه باشد که قدم‌ها به آن دوران‌دیشی می‌گفتند.

به نظر من، اگر بتوان به صورتی از اشکال کانت رهایی جست و به اشکال سوم طبق بعضی از تلقیها پاسخ داد از اشکال دوم نمی‌توان رهایی یافت. این بحث خیلی جالبی است که فرصت پرداختن به آن نیست و فقط می‌خواستم علاقه مخاطبان را به این موضوع برانگیزم، چون بحث جمع حکمت و زندگی اینجایی و اکنونی خیلی جالب است و بحث زندگی ماست.

اما حکمت در شرق، بهترین تعبیر برای حکمت به این معنا «فرزانگی» است و اگر بودا و کنفسیوس را حکیم می‌خوانند به همین معناست نه به معنای غربی‌اش. همیشه وقتی این بحث پیش می‌آید یاد نکته‌ای می‌افتم که دکتر شایگان در یکی از آثارش آورده و من خیلی با آن موافقم. ایشان معتقدند جامعه‌های امروز بر چهار ستون استوارند: یکی بر ستون سنخ عالمان، استادان و آکادمسینها؛ دوم بر ستون سنخ رجال سیاستمدار؛ سوم بر ستون سنخ تکنوکراتها و چهارم بر ستون سنخ روشنفکران. این سنخ از افرادی که جامعه را به سوی مثبت یا منفی می‌برند و اگر در دنیای امروز شاهد آشفتگی‌ای هستیم که در دنیای سنتی نمی‌دیدیم به این دلیل است که در دنیای سنتی یک سنخ انسانهای دیگر بودند به نام فرزنانگان (فارغ از اینکه دنیای سنت چه اندازه از سنخهای دیگر هم در خود داشت یا نداشت). دکتر شایگان به‌درستی می‌گوید اینکه کسانی فکر می‌کنند روشنفکران در دنیای امروزی کار فرزنانگان را می‌کنند کاملاً غلط است و فرزنانگان کارکرد دیگری غیر از روشنفکران دارند که به آن نیاز هست. فرزنانگان کسانی‌اند که حضورشان اکسیری داشت که انسان را مبدل می‌کرد، اینان اکسیرهای جامعه بودند که به مس هر کس که می‌خوردند طلا می‌شد، از این رو، مردم شدّ رجال می‌کردند و مسیرهای طولانی سفر می‌کردند تا در جایی به فرزانه‌ای برسند، چون او چنان اکسیری داشت که انسان را از این رو به آن رو می‌کرد.

این معنای فرزنانگی در شرق، مثل سایر مفاهیم دیگر در شرق، نوعی ابهام دارد و از آن وضوح و تمایز دکارتی برخوردار نیست. حتی اگر به دایره‌المعارفها هم رجوع کنید می‌بینید در تعریف تلقی شرقی از حکمت اجماع نیست و فقط فضای کلی‌اش را مطرح می‌کنند و ندیدم که در جایی مشخصاً ویژگیهای آن را برشمرند؛ هرچه گفته‌اند حاصل بررسی مصداقهای فرزنانگی (مثل کنفسیوس، بودا و سقراط) و استخراج وجوه مشترکشان است. چیزی که از این روش به دست می‌آید ملاک خیلی آجکتیوی نیست که بتوان روی آن پافشاری کرد. مثل اینکه کسی بخواهد معنی تفلسف را بداند و سپس چند کتاب را بردارد که در فلسفی بودنشان همه اجماع دارند و بعد از بررسی آنها تعریفی از تفلسف بدهد. این هم یک نوع تعریف است که در منطق به آن اشاره می‌کنند، ولی تعریفی نیست که بتوان بر آن تکیه کرد.

در اینجا تعریفی ارائه می‌دهم که از آن من است و البته مثل بقیه تعریفها نقصهایی دارد. به نظر من فرزنانگان سه ویژگی دارند: یکی اینکه مطلقاً به دنبال حل مسائلی که در حل آنها در زندگی عملیشان تأثیر ندارند نمی‌روند (جنبه سلبی).^۱ بیشتر مسائلی که ما در زندگی خود به دنبال حل آنها هستیم از همین سنخ‌اند و نه بی‌واسطه و نه باواسطه هیچ نتیجه عملی در پی ندارند. در جای دیگری گفته‌ام که باید به دنبال پاسخ سؤالاتی بود که شش حالت را داشته باشند، از جمله اینکه: (۱) سؤالاتی که پس از طرحشان زندگی انسان عملاً با قبل از طرحشان فرق کند؛ (۲) آنها که پس از یافتن جوابشان زندگی انسان عملاً با قبل از یافتن جوابشان

فرق کند؛ ۳) آنها که اگر به آنها جواب X بدهند زندگی انسان عملاً فرق کند با وقتی که به آنها جواب Y بدهند؛^۱ و غیره که بیش از این نمی‌پردازم.

ویژگی دوم این است که وقتی به پاسخ آن مسائل که در زندگی‌شان تأثیر دارد رسیدند پی‌گیرانه به دنبالشان می‌روند (جنبه ایجابی) و مثل اکسیژن جزء ضروریات زندگی‌شان می‌شود نه مثل دکوراسیون که جزء تجملات به شمار می‌رود. به این حالت می‌گویند «تحرّی»، یعنی به‌جد به دنبال چیزی بودن.^۲

ویژگی سوم این است که وقتی راه حل مسائل را یافتند در تمام زندگی‌شان به آن عمل می‌کنند. از این نظر گاه فیلسوفی که کتابها نوشته است جواب یک سؤالش را از فرزانه‌ای می‌پرسد، چون همه آنچه او بدانها پرداخته به کارش نمی‌آمده و آنچه به کارش می‌آمده را به آن پرداخته و نمی‌دانسته است. فرزانی که به این معنا را - که واقعاً جای کار دارد - نباید فضیلت دانست، بلکه عصاره فضایل است. دو کتاب خیلی آموزنده به فارسی در این باره می‌شناسم، یکی *ویتگنشتاین و حکمت است*، که اگرچه می‌خواهد فرزانی را در آثار ویتگنشتاین نشان دهد اما مباحث عالی‌ای درباره اصل مفهوم فرزانی به معنای شرقی‌اش دارد، و دیگری *حکمت: چند رویکرد به یک مفهوم*، که ترجمه چند مقاله در باب حکمت به همین معنی است، هر دو از دکتر مالک حسینی، انتشارات هرمس.

خیلی امید دارم که در این جلسات علاقه دوستان را به کار درباره فضایل برانگیخته باشم، که خیلی به درد زندگی عملی ما می‌خورند و نیز درباره حکمت به معنای شرقی‌اش که به نظرم خیلی برای زندگی شخصی ما سودمند است.

۱. س: آیا توصیه به علم نافع پیشرفت علوم را متوقف نمی‌کند؟ ج: در اینجا سه نکته هست: اولاً این سخنان به گوش یک میلیونم انسانهای روی زمین هم نمی‌خورد و از آن عده هم که به گوششان می‌خورد یک درصدشان هم فهم نمی‌کنند و از آن میان که فهم می‌کنند عده کمی قبول می‌کنند و از آن میان که قبول می‌کنند عده کم‌تری به مقتضای آن عمل می‌کنند. ثانیاً حسن پیشرفت علوم در چیست؟ اگر در این است که زندگی عملی انسان را در مقام عمل بهتر می‌کنند که خوب خود آن پیشرفت علوم هم مضمول این سخن می‌شود، والا خوب علوم پیشرفت نکنند، امضا نداده‌ایم که در زندگی عملیمان طوری سلوک کنیم که باعث پیشرفت علوم شویم. ثالثاً هر کدام از ما برای ادامه کمی و کیفی این نوع زندگی حکیمانه محتاج ثروتیم و برای ثروت نیاز به شغل داریم و برای شغل نیاز به تخصص داریم و برای تخصص باید یک رشته علمی را دنبال کنیم؛ بحث در بقیه کارهای عمرمان است، آنها را صرف چه بکنیم؟ هر چند در همین انتخاب شغل هم می‌توان شغلی را انتخاب کرد که علاوه بر درآمدزایی ارزش اضافه‌ای هم داشته باشد.

۲. در جای دیگر از این ویژگی اول و دوم تحت عنوان «حکمت به من چه» صحبت کرده‌ام. در مقالات شمس هست (با زبانی بسیار زیبا) که به شمس تبریزی گفتند دارند خنچه عقد می‌برند، شمس گفت به من چه؟ گفتند به خانه تو می‌برند. گفت: به تو چه؟! در میان فرزندگان ما هیچ کس به اندازه شمس تبریزی به این نکته بها نداده است.

در ادامه این جلسات به پیش فرضهای روانشناسی اخلاق می‌پردازیم و هیچ پیش فرضی در اینجا مهم‌تر از پیش فرض اختیار داشتن انسان نیست، «گویا» اخلاق هم در مقام نظر و هم در مقام عمل مبتنی بر این پیش فرض است. روانشناسی اخلاق پیش فرضهای دیگری هم دارد و من سعی می‌کنم به حداقل سه پیش فرض دیگر هم، که البته به اهمیت پیش فرض اختیار داشتن نیستند، اشاره کنم.

درباره درستی و نادرستی پیش فرض اختیار داشتن انسان البته روانشناسان باید داوری کنند و البته شکی نیست که بسیاری از فیلسوفان هم در طول تاریخ از آن سخن گفته‌اند و الآن هم در شاخه‌ای از فلسفه که به نام فلسفه ذهن یا فلسفه نفس معروف است در این باب سخن گفته می‌شود. بنابراین، بحث ما درباره این پیش فرض بیشتر از منظر روانشناختی است و گاه به منظر فلسفی هم اشاره می‌کنیم. ابتدا چند تفکیک انجام دهم تا از همین اول درباره موضوع ابهام پیش نیاید.

اول اینکه در آغاز گفتیم «گویا» اخلاق مبتنی بر این پیش فرض است، آیا واقعاً چنین است؟ خود این بحث مهمی است، مثلاً اگر اثبات شود که انسانها مجبورند آیا دیگر مطلقاً نمی‌توان از اخلاق دم زد؟ وقتی اختیار داشتن انسان را یکی از پیش فرضهای اخلاقی زیستن قرار می‌دهیم گویا به این سؤال جواب مثبت داده‌ایم. تقریباً اکثر معتنابه فیلسوفان رأیشان این است که اگر اختیار منتفی شد اخلاق هم چه در مقام نظر و چه در مقام عمل منتفی می‌شود و اگر می‌خواهیم اخلاق سرپا بماند یا باید این پیش فرض را اثبات کنیم و یا لاقلاً آن را بر خلاف رجحان دهیم. این فیلسوفان برای سخنشان دلایلی اقامه کرده‌اند که مهمترینش این است که، به تعبیر کانت، هر بایدی در خود یک توانستنی را مضمّن دارد و مثلاً اگر به کسی گفتیم باید بروی پیش‌فرضمان این است که قدرت رفتن را دارد. پس نمی‌شود به کسی امر یا توصیه‌ای کرد و بایدی را القا کرد بدون این پیش‌فرض که مخاطب ما می‌تواند به آن عمل کند و البته می‌تواند هم عمل نکند، یعنی بر انجام و ترک آن قدرت دارد و ما انجام آن را از او می‌خواهیم. قبل از کانت تقریباً همه فیلسوفان این را پذیرفته بودند، اما کانت نخستین فیلسوفی بود که به آن تصریح کرد. حالا اگر انسانها به مقتضای ساختار جسمی-روانی-ذهنی خود مختار نباشند دیگر نه می‌توان از آنها خواست که کار الف را انجام دهند و نه می‌توان از آنها خواست که آن را انجام ندهند، چون وضع انسان از این دو حالت خارج نخواهد بود که اگر بگوییم کار الف را انجام دهند تحصیل حاصل است و اخلاقی در کار نخواهد بود؛ از طرف دیگر، اگر بخواهیم کار الف را انجام ندهند فرمان لغو داده‌ایم و امر به محال کرده‌ایم، چون قدرتی بر ترک آن ندارند و بنابراین اینجا هم اخلاقی در کار نخواهد بود. با این استدلال خیلی از فیلسوفان و روانشناسان می‌گفتند که اخلاق با جبر سازگار نیست. خواهیم گفت که به نظر بعضی از فیلسوفان و روانشناسان این فرض نادرست است، یعنی با فرض مجبور بودن انسان هم می‌توان انتظار اخلاق داشت. خودم شخصاً معتقدم حتی اگر انسانها مجبور هم باشند اخلاق از میان نمی‌رفت و با فرض نبود اختیار هم می‌توان دم از اخلاق زد.

دوم اینکه وقتی گفته می‌شود که با نبود اختیار اخلاق از میان می‌رود، یعنی پنج چیز از میان می‌رود: ستایش و نکوهش اخلاقی، پاداش و کیفر اخلاقی و عذرپذیری از منظر اخلاقی.

سوم اینکه حتی اگر بپذیریم که اختیار شرط لازم اخلاقی بودن است - که به این معناست که، طبق نکته دو، اگر انسانها مختار نباشند ستایش و نکوهش اخلاقی، پاداش و کیفر اخلاقی و عذرپذیری از منظر اخلاقی وجود نخواهد داشت - همچنان پاداش و کیفر حقوقی وجود خواهد داشت و این تفکیک اخلاق از حقوق خیلی مهم است. مثل اینکه با اینکه ما مار و عقرب را در گزیدنشان اختیاری نمی‌بینیم، معنایش این نیست که بدن خود و هم‌نوعانمان را در معرض نیش مار و عقرب قرار دهیم و

کاری نکنیم که آنها از زندگی ما دور باشند. به همین سان، اگر هم انسانها را در ظلم کردن مجبور بدانیم به این معنا نیست که کاری نکنیم که انسان ظالم از محیط زندگی ما بدور باشند. مثال خیلی خوبش جنون دزدی است در کسانی که به لحاظ روانشناختی دچار این بیماری شده‌اند و قصد آزار رساندن به کسی هم ندارند و نیازی هم به مال مورد دزدی ندارند، اما مقاومت درونی‌شان در برابر وسوسه دزدی به صفر رسیده است، از این رو معمولاً وقتی چیزی را می‌دزدند آن را دور می‌اندازند. حالا نمی‌توان گفت چون چنین کسی دچار جنون دزدی است و بنابراین مجبور است و او را نمی‌توان نکوهش اخلاقی کرد و کیفر اخلاقی داد پس در خانه خود را به رویش باز بگذاریم. به تعبیر دیگر، برای دور کردن عامل مضر از زندگی لازم نیست مختار بودن آن عامل را احراز کنیم.

چهارم اینکه مسأله جبر و اختیار در سه حوزه قابل طرح است و در هر سه حوزه هم با یکی از مسلمات آن حوزه ناسازگار است و مشکل هم همین است که انسان می‌بیند در هر حوزه که باشد، با توجه به مسلمات آن حوزه، نباید دم از اختیار بزند. از این سه حوزه دو حوزه محل بحث من است و یک حوزه نه. اولین حوزه حوزه الهیات و مسامحتاً حوزه فلسفه دین است، یعنی حوزه‌ای که وجود خدا را مفروض می‌گیرد. در این حوزه دو تا از مسلمات با فرض اختیار داشتن انسان ناسازگار است. کسانی که به وجود خدا قائل‌اند یکی از چیزهایی که برای خدا مفروض می‌گیرند اراده مطلق اوست، یعنی اراده بی‌عنان، حد و مرز شناس، بی‌کران. مطلق بودن اراده خدا دو معنی دارد: الف) هر چه در جهان رخ دهد مشمول اراده خداست و حتی یک رویداد در کل جهان هستی رخ نمی‌دهد که خدا اراده‌اش نکرده باشد؛ ب) اراده خدا تنازع‌ناپذیر است و هیچ اراده‌ای نمی‌تواند در برابر اراده خدا قد علم کند. اراده خدا قاهر بر اراده هر موجود دیگری است و هر اراده‌ای - اگر وجود داشته باشد - مقهور اراده خداست. در حوزه الهیات گویا نمی‌توان وجود اراده خدا و مطلق بودن آن را نپذیرفت و این معنایش این است که اگر اراده خدا تعلق گرفته است به اینکه عملی در یک مقتضه زمانی، مکانی و وضع و حالی خاص از انسان سر بزند، چه بخواهد و چه نخواهد، آن عمل از او سر خواهد زد و اگر اراده خدا تعلق گرفته است به اینکه عملی در یک مقتضه زمانی، مکانی و وضع و حالی خاص از انسان سر نزند، چه بخواهد و چه نخواهد، آن عمل از او سر نخواهد زد؛ و بالأخره اراده خدا یا به سر زدن و یا به سر نزدن آن عمل در آن مقتضه زمانی، مکانی و وضع و حالی خاص تعلق گرفته است. در اینجا هر دو معنای مطلق بودن وجود دارد: اولاً نمی‌توان گفت که اراده خدا نه به سر زدن عمل در آن شرایط خاص و نه به سر نزدن آن تعلق گرفته است، چون بنابر معنای اول گفتیم که هر رویدادی در جهان به اراده خداست، بنابراین انسان هیچ اختیاری از خود ندارد. ثانیاً نمی‌توان گفت که خدا اراده‌ای کرده است و انسان هم اراده‌ای، چون بنابر معنای دوم گفتیم که اراده خدا تنازع‌ناپذیر است، پس اگر عملی از انسان سر زده است جبراً سر زده است و آن Π تا عملی که می‌توانست از او سر بزند و سر زده است جبراً سر زده است.

مسلم دوم در حوزه الهیات، که مرتبط با اراده مطلق خداست، علم مطلق خداست، به این معنا که هیچ رویدادی در جهان رخ نمی‌دهد الا اینکه خدا از وقوع آن باخبر است. یعنی - صرف نظر از اراده خدا درباره عمل انسان - خدا می‌دانسته است که در این مختصه زمانی، مکانی و وضع و حالی خاص فلان عمل از انسان سر خواهد زد، بنابراین چاره‌ای جز سر زدن آن عمل از انسان نیست. چون اگر بگوییم خدا می‌دانسته است که آن عمل در آن مختصه زمانی، مکانی و وضع و حالی خاص از انسان سر خواهد زد و انسان اراده داشته باشد که مانع انجام آن عمل شود پس معلوم می‌شود که علم خدا در واقع جهل بوده است آن هم

جهل مرکب.^۱ پس در الهیات مسأله اختیار انسان با اراده مطلق الهی و علم مطلق الهی، که از مسلمات الهیات است، ناسازگار است و این مسأله همواره از مشکلات الهیدانان بوده است. این حوزه به بحث ما مربوط نمی‌شود، چون بحث ما الهیاتی نیست.

حوزه دوم حوزه فلسفه است و در اینجا اختیار داشتن انسان با مسأله علیت ناسازگار است. اگرچه بحث علیت یکی از پیچیده‌ترین بحث‌های فلسفی است، ولی من به همان فهم متعارف از آن اکتفا می‌کنم و وارد بحثش نمی‌شوم. اصل علیت یعنی اینکه هیچ رویدادی نیست مگر اینکه بر اساس رخداد یا رخدادهای دیگری واقع شده است؛ این شسته‌رفته‌ترین تعریف علیت است. اصل علیت سه ویژگی دارد: (۱) کلیت (universality)، یعنی استثناناپذیری، یعنی هیچ رویدادی از آن مستثنا نیست؛ (۲) ضرورت (necessity)، یعنی هر رویدادی که بر اثر رخداد یا رخدادهای دیگر واقع می‌شود ضرورتاً واقع می‌شود نه امکاناً. کلیت ضروری مثل گزاره «مجموعه زوایای داخلی هر مثلث ۱۸۰ درجه است» و کلیت امکانی مثل گزاره «طول قد هر انسانی کمتر از پنج متر است». درباره گزاره اول می‌توانم اضافه کنم که «و نمی‌تواند ۱۸۰ درجه نباشد»، اما درباره گزاره دوم نمی‌توانم اضافه کنم که «و نمی‌تواند کمتر از پنج متر نباشد»، چون محال نیست هر چند خیلی تعجب‌برانگیز است. (۳) اصل موجبیت علی و معلولی (determinism) یا اصل عدم تخلف علت از معلول، یعنی ممکن نیست معلول از علت به اندازه‌ای هم عقب افتد. اگر قرار باشد چیزی علت باشد وقوع علت همان و وقوع معلول همان، والا یا آنچه کاندیدای علت بوده علیت نداشته و یا آنچه کاندیدای معلول بوده معلولیت نداشته است. ظاهراً فهم عرفی هیچ انسانی نمی‌تواند اصل علیت را قبول نداشته باشد (فرصت نیست بگویم با چه استدلالی را نشان داده‌اند که فهم عرفی انسان چنان سامان یافته است که نمی‌تواند این اصل را نپذیرد). هیوم، که به نظر من تیزهوش‌ترین (و نه عمیق‌ترین) فیلسوف تاریخ است، وقتی در کتاب رساله درباره طبیعت آدمی در اصل علیت تشکیک می‌کرد و تشکیکاتش هم قوی است، می‌دانست که فهم عرفی خود او هم نمی‌تواند اصل علیت را نپذیرد.

حال اگر اصل علیت را روی عمل انسان پیاده کنیم این طور می‌شود: اگر رخدادها برای عمل انسان علیت دارند پس او چه بخواهد و چه نخواهد هرچه تلاش کند هم آن عمل از او سر می‌زند اگر رخدادها علیت نداشته باشند برای عملش او چه بخواهد و چه نخواهد هرچه تلاش کند هم آن عمل از او سر نمی‌زند. بنابراین، گویا شمول اصل علیت جایی برای اختیار نمی‌گذارد، یعنی پیوندی هست میان عمل x در مختصه زمانی، مکانی و وضع و حالی خاص و رویدادهای سابق بر آن، که اگر یکی از آنها هم رخ ندهد آن عمل محقق نمی‌شود و اگر همه آنها رخ دهند آن عمل حتماً محقق می‌شود. گویا انسان عروسکی است که او را برای انجام یکسری اعمال بر صفحه زندگی کوک کرده‌اند و در طی عمرش این کوک کم کم باز می‌شود.

در اینجا مشکل مضاعفی هم هست و آن اینکه اگر در حوزه الهیات می‌توانستیم به نحوی دست از علم مطلق و اراده مطلق خدا برداریم و مثلاً ملحد می‌شدیم ممکن بود بتوانیم اختیار را نجات دهیم، اما در حوزه فلسفه اگر از علیت دست برداریم اختیار را هم از دست می‌دهیم، چون وقتی به اختیار معتقدیم گویا می‌گوییم «علت» عمل من فقط خودم هستم، والا وابستگی عمل من به خودم همان قدر خواهد بود که به دیگران.

حوزه سوم حوزه علم (اعم از علوم تجربی و علوم انسانی) است. در حوزه علم سه کار می‌خواهیم انجام دهیم (کارهای بیشتر هم گفته‌اند که به نظر من همه به این سه برمی‌گردند): (۱) توصیف (description)؛ (۲) تبیین (explanation)؛ (۳) پیش‌بینی. اگر علم پیش‌بینی نکند همه علم به تاریخ تبدیل می‌شود. در علم ما از گذشته باخبریم، مثل اینکه می‌دانیم همه آنها در گذشته در ۱۰۰ درجه به جوش آمده‌اند، اما آینده را هم می‌خواهیم پیش‌بینی کنیم و مثلاً بگوییم که در آینده هم همه آنها در ۱۰۰ درجه به

جوش خواهند آمد. پیش‌بینی در علوم تجربی طبیعی مشکلی ندارد، چون در فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی با جبر سروکار داریم، اما وقتی وارد علوم تجربی انسانی می‌شویم (مثل روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست و غیره) اگر بخواهیم انسانها را مختار بدانیم رفتارشان پیش‌بینی‌ناپذیر می‌شود و بنابراین کل علوم تجربی انسانی به جهل تبدیل می‌شود، با اینکه در علوم تجربی انسانی حتی بیشتر از علوم تجربی طبیعی به پیش‌بینی نیاز داریم.^۱ در علوم تجربی انسانی اگر بخواهیم پیش‌بینی داشته باشیم انسانها باید از یک هنجاری تبعیت کنند با اینکه اگر انسانها از یک هنجاری تبعیت کنند به میزان تبعیتشان مختار نخواهند بود. در این بحث با هر دو جنبه فلسفی و علمی سروکار داریم.

پنجم اینکه جمله «من آزادم» واقعاً به چه معناست؟ مسلماً این جمله به اندازه جمله «من تشنه‌ام» واضح نیست. لاقلاً از آزادی دو معنی برمی‌آید: یکی آزادی از قید و مانع و باری، مثل آزادی از زندان، قرض، نکوهش دیگران و... دیگر آزادی برای انجام کاری. به آزادی به معنای اول «آزادی منفی یا سلبی» می‌گویند و به آزادی به معنای دوم «آزادی مثبت یا ایجابی». این تفکیک میان آزادی سلبی و ایجابی را اولین بار آیزایا برلین، متفکر روسی تبار انگلیسی، در کتاب چهار مقاله در باب آزادی (با ترجمه بسیار خوب محمدعلی موحد) صراحتاً مطرح کرد. در این بحث ما با هر دو معنای آزادی سروکار داریم.

ششم تفکیکی است که از همه اینها مهم‌تر و پیچیده‌تر است و آن اینکه وقتی می‌گوییم آزادی، آزادی را به چه موصوفی نسبت می‌دهیم؟ اگر ندانیم که یک صفتی را به چه موصوفی یا موصوفهایی می‌توان نسبت داد و به چه موصوفی یا موصوفهایی نمی‌توان نسبت داد در واقع معنای آن صفت را نمی‌دانیم. مثلاً اگر کسی بگوید تقوا زرد است می‌فهمیم که معنای تقوا را نمی‌داند. حالا صفت آزادی را به چه موصوفی می‌خواهیم نسبت دهیم؟ فوری پاسخ می‌دهید لاقلاً انسانها و مثلاً کاری به حیوانات نداریم، اما باز هم مسأله کاملاً مرتفع نشده است، انسان به چه معنا آزاد است؟ بلکه انسان از یک سلسله قیدها و مانعها و بارها آزاد است و در انجام دادن کارهایی هم آزاد است، اما آزاد بودن انسان را به اعتبار چی به او نسبت می‌دهیم؟ اینجاست که یکی از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین تفکیکها پیش می‌آید و آن اینکه گاه آزادی را به عمل انسان و گاه به اراده او نسبت می‌دهیم.

یک عمل را وقتی آزادانه می‌دانیم که مثلاً وقتی کسی دو دقیقه پیش کار X را انجام داد درباره آن اول یک گزاره‌ای درباره گذشته بگوید: «دو دقیقه پیش عمل X را انجام دادم» و بعد یک شرطیه خلاف واقع بر آن بیفزاید: «و اگر می‌خواستم دو دقیقه پیش عمل X را انجام ندهم نمی‌دادم». اما اراده آزادانه چیز دیگری است. در بالا می‌گفتیم «دو دقیقه پیش عمل X را انجام دادم و اگر می‌خواستم آن را انجام ندهم نمی‌دادم» یعنی عمل من به خواست و اراده من بستگی دارد، اما اراده من به چی بستگی دارد؟ اگر اراده من به چیزی بستگی داشته باشد که علت آن باشد دیگر خود اراده‌ام آزادانه نخواهد بود. یعنی امکان دارد خود عمل آزادانه باشد اما اراده انجام آن آزادانه نباشد. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم عمل ما آزادانه باشد باید اراده‌مان آزادانه باشد، اما اگر بخواهیم اراده‌مان آزادانه باشد باید علت اراده ما چیزی بیرون از خود ما نباشد. حالا در اینجا این مسأله پیش می‌آید که «من» چی‌ام تا بدانم غیرمن چیست؛ این تفکیک خیلی مهم و خیلی عمیق است و از مهم‌ترین مشکلات روانشناسی یکی همین مرز میان من و غیرمن است.

پس همیشه باید مشخص کرد که مراد از اختیار آزادی عمل است یا آزادی اراده، از این رو در زبان انگلیسی برای آزادی اراده از اصطلاح free will استفاده می‌کنند. آیا می‌شود اراده انسان آزاد نباشد؟ مثالی که در یک قرن اخیر در همه متون مربوط به روانشناسی برای آزاد نبودن اراده زده‌اند مثال خواب مغناطیسی یا هیپنوتیزم است. یک هیپنوتیزم‌کننده موفق می‌تواند کسی را

۱. در رمان کلکسیونر قهرمان (یا ضدقهرمان) داستان از بس دوست دارد محبوب خودش را حفظ کند که هیچ چیزی به او نرسد او را در صندوقی نگه می‌دارد تا هیچ موجودی به او کاری نداشته باشد و کاری می‌کند که او می‌میرد؛ بلکه پروانه خشکیده در اختیار ماست، اما این پروانه غیر از پروانه‌ای است که هر لحظه جایی می‌رود.

هیپنوتیزم کند و مثلاً از او بخواهد که در فلان زمان و مکان فلان کار را انجام دهد و او هم انجام می‌دهد و با اینکه برای انجام دادن آن دلیل هم ذکر می‌کند مبنی بر اینکه با اراده خود آن کار را انجام داده است، اما ما که شاهد هیپنوتیزم او بوده‌ایم می‌دانیم که علت آن عمل خود او نبوده و در واقع بیرون از او بوده است. بنابراین، در اینجا خود عمل آن شخص آزادانه بوده اما اراده انجام آن عمل آزادانه نبوده است. اما حالا از کجا معلوم که یک هیپنوتیزم کننده جهانی همه انسانها را هیپنوتیزم نکرده باشد؟ به هر حال وقتی می‌خواهیم صحبت از پیش فرض اختیار در اخلاق بکنیم باید این تفکیک را هم مد نظر داشته باشیم.

هفتم اینکه آزادی با توانایی چه فرقی دارد؟ گزاره «من آزادم که از اتاق بیرون روم» چه فرقی دارد با گزاره «من می‌توانم از اتاق بیرون روم»؟ آیا مثلاً اگر کسی می‌گوید «من از زندان آزاد شدم» معنایش این است که کارهایی را که نمی‌توانست بکند الآن می‌تواند بکند یا اینکه سخن او دلالت بیشتری دارد؟ به تعبیر دیگر، آیا هر جا که کلمه آزادی به کار رفت می‌توان آن را برداشت و به جایش توانایی گذاشت؟ در اینجا هم تا ما مرز میان من و غیرمن را مشخص نکنیم این تفکیک روشن نخواهد شد؛ توانایی چیزی است در من، اما آزادی چیزی است در ارتباط میان من و غیرمن.

حالا با این تفکیکها دو بحث را مطرح می‌کنم: یکی اینکه چقدر می‌توان از آزادی عمل و چقدر می‌توان از آزادی اراده دفاع کرد؛ دوم اینکه اخلاق چقدر بر این دو آزادی مبتنی است.

گفتم که بحث جبر و اختیار در سه حوزه الهیات، فلسفه و علم مطرح است و ما با دو حوزه آخر سروکار داریم که در حوزه فلسفه اختیار با علیت ناسازگار است و در حوزه علم با پیش‌بینی‌پذیری. اما پیش‌بینی‌پذیری را هم می‌توان به علیت بازگرداند، چون علیت است که پیش‌بینی‌پذیری را ممکن می‌سازد. بنابراین، همه تأکید خود را روی اصل علیت و تقریرهای مختلف آن خواهیم گذاشت. در بحث‌های فلسفی خیلی مهم است که بتوانیم یک مسأله را تقریر یا تنسیق کنیم، یعنی تصور خود را به قالب تصدیق درآوریم یا واژه را به قالب جمله و یا مفهوم را به قالب گزاره. تا آنجا که استقصا کرده‌ام در مباحث مربوط به روانشناسی اخلاق چهار تقریر از علیت شده است که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

(۱) ساده‌ترین تقریر علیت این است که هر رویدادی علتی دارد. رویداد (event) یعنی هر چیزی که اجزایش در یک ظرف زمانی واحد مجتمع نیستند و تدریجاً به وجود می‌آیند، مثل کهنه شدن. یکی از بحث‌های میان مابعدالطبیعه‌دانان این است که اصل علیت از میان مقولات مابعدالطبیعی (جوهر، نسبت، خاصه و...) کجا ساری و جاری است. این بحث پیچیده و مهمی است که وارد آن نمی‌شود، ولی به هر حال طبق این تقریر گفته می‌شود که علیت میان رویدادها ساری و جاری است. علیت میان رویدادها بارزترین علیتی است که در علوم تجربی هست، چون علوم تجربی، بنا به تعریف، تجربی‌اند، یعنی در ظرف زمان‌اند و بنابراین با رویدادها سروکار دارند.

مشکل این تقریر با اختیار این است که عمل انسان هم یک رویداد است و طبعاً آنها هم علت دارد و بنابراین چگونه می‌تواند در انجام یا ترک آن آزاد باشد؟ این مشکل وقتی صعب‌تر می‌شود که سراغ خاستگاه‌های عمل آدمی (تصمیمها، اراده‌ها و گزینشها) برویم، که آنها هم رویدادند. بنابراین، نه تنها علم، بلکه خاستگاه‌های علم هم چه خواهیم و چه نخواهیم روی می‌دهند و تحت اصل علیت می‌روند.

(۲) هر چه روی می‌دهد پیشاپیش تعیین یافته است، یعنی گویا بنا بوده است که رخ بدهد. بنابراین، باز گویا گزینش، اراده و میل انسان (خاستگاه‌های عمل او) و آنچه از آنها حاصل می‌شود، یعنی عمل انسان، پیشاپیش تعیین یافته‌اند. اینکه می‌گوییم «پیشاپیش» لزومی ندارد زمانی طولانی باشد، حتی یک لحظه یا کمتر از آن را هم شامل می‌شود. مهم نیست که در اینجا تعیین‌دهنده کیست، ممکن است از دیدگاه الهیاتی بگویید خدا و از دیدگاه فلسفی بگویید قوانین.

(۳) به ازای هر رویدادی در عالم مجموعه‌ای از شرایط هستند که اگر هر تعداد تکرار شوند آن رویداد به همان تعداد مجدداً بعینه رخ خواهد داد. فارغ از اینکه آن شرایط بتوانند تکرار شوند یا نه، همین که علی‌الاصول اگر آن شرایط تکرار شوند آن رویداد هم رخ می‌دهد کافی است تا اختیار را دچار مشکل کند، چون به نظر می‌آید که با جمع شدن آن شرایط و تکرار آن عمل دیگر در دفعات بعدی عمل انسان به اختیار او نیست. و باز به همین استدلال می‌توان گفت که در بار اولی هم که انسان آن عمل را انجام می‌دهد به اختیار او نیست و بنابراین نمی‌توان گفت معلوم نیست که آن شرایط دوباره بعینه جمع شوند تا آن عمل تکرار شود، چون همان استدلال درباره نوبت اول هم جاری است و به تعبیر قدما تنقیح مناط می‌کنیم.^۲ من این تقریر را قابل دفاع‌تر می‌دانم. در این تقریر، برخلاف دو تقریر قبل، تعبیر علیت به کار نرفته است و در واقع علت معنا شده است.

۱. فیلسوفان بیشتر از تعبیر اراده استفاده می‌کنند و روانشناسان از تعبیر گزینش و ما در زندگی عادی از تعبیر تصمیم. من در اینجا هر سه را به یک معنی می‌گیرم.

۲. هر چند نیچه با استدلالی که درباره بازگشت جاودانه طرح می‌کرد می‌گفت ممکن نیست رویدادی تکرار شود.

۴) هر چیزی که رخ می‌دهد مصداقی است از n تا قانون طبیعی که اگر آن قانونهای طبیعی شناخته می‌شدند و اگر شرایط اولیه هم شناخته می‌شدند وقوع آن رویداد را می‌توانستیم پیش‌بینی کنیم (البته قوانین می‌توانند در طول هم باشند). این سخن را درباره‌ی عمل انسان هم می‌توان گفت: هر عملی که از انسان سر می‌زند مشمول یک سری قوانین (اینجا قوانین روانشناختی، فیزیکی و بیولوژیکی) است که اگر آنها را و نیز شرایط اولیه را بدانیم می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که هر کس اگر در اوضاع و احوال a باشد عمل x را انجام می‌دهد. در این تقریر، برخلاف تقریر اول و دوم که در آنها کلمه‌ی علت به کار رفته بود و نیز برخلاف تقریر سوم که در آن توضیح علت آمده بود، از کلمه‌ی پیش‌بینی استفاده شده است. اما این تقریر از همه بدتر است، چون قرار بود تقریر اصل علت باشد، اما تقریر یکی از نتایج علت، یعنی پیش‌بینی‌پذیری، است، حال آنکه علت شرط لازم پیش‌بینی‌پذیری است نه شرط کافی آن، چون برای پیش‌بینی کردن علاوه بر دانستن قانون، شرایط اولیه را هم باید دانست.

در ادامه به اشکالاتی می‌پردازم که کسانی با توسل به یکی از این چهار تقریر بر وجود اختیار انسان کرده‌اند. همه‌ی اینها اشکالاتی است که در کتابهای روانشناسی اخلاق از سوی کسانی مطرح شده‌اند که یا قائل به اختیار انسان نبوده‌اند و یا اختیار را شرط لازم اخلاقی زیستن نمی‌دانسته‌اند. این اشکالات را در ادامه پاسخ خواهم گفت و بنابراین می‌خواهم بگویم می‌توان اصل علت را پذیرفت و همچنان به وجود اختیار معتقد بود. در جلسه گذشته گفتم که باید میان عمل آزادانه و اراده‌ی تفکیک کرد، از این رو این اشکالات را طوری تنظیم کرده‌ام که کم‌کم از عمل آزادانه به سوی اراده‌ی آزادانه می‌روند.

۱) اگر اصل علت و موجبیت علی و معلولی را بپذیریم آیا خود این به معنی پذیرش جبر نیست؟ جواب این سؤال خیلی واضح است. معنای جبر این است که رویدادی علتی خارج از ضبط و مهار انسان داشته باشد، نه اینکه اصلاً علتی نداشته باشد. پس با صرف پذیرش اصل علت به جبر نمی‌افتیم، مگر اینکه بگوییم هر رویدادی علتی «خارج از ضبط و مهار» انسان دارد. پس هم می‌توان علت را پذیرفت و به جبر معتقد بود و هم می‌توان علت را پذیرفت و به جبر معتقد نبود. به تعبیر دیگر، اگر کسی می‌خواهد با قبول اصل علت جبر را اثبات کند باید نشان دهد که علت وقوع رویدادها خارج از ضبط و مهار انسان است، اما ما به وضوح هر چه تمام‌تر می‌یابیم که لاقلاً علت بعضی از امور خارج از ضبط و مهار ما نیست. این اشکال بر تقریر اول وارد شده است.

۲) اشکال دوم بر تقریر دوم است: آیا اینکه بگوییم هر رویدادی پیشاپیش توسط علتی تعیین یافته است ما را به جبر نمی‌کشاند؟ پاسخ منفی است، مگر اینکه بگوییم هر رویدادی «علی‌رغم خواست انسان» تعیین یافته است. یعنی ممکن است رویدادها پیشاپیش تعیین یافته باشند اما به خواست انسان. به تعبیر دیگر باید نشان داد که آنچه به رویدادها شکل می‌دهد تا به جبر معتقد شویم. اگر رویدادی حاصل دست به دست دادن n عامل باشد برای اختیاری بودن آن کافی است که فقط یکی از این عوامل درونی باشد، چون می‌توان با تحقق یا عدم تحقق آن عامل جلوی آن رویداد را نگرفت یا گرفت (فعلاً صحبت از آزادی عمل است نه اراده). به تعبیر فلسفی، برای اختیاری بودن یک عمل لازم نیست انسان علت تامه‌اش باشد، بلکه علت ناقصه‌ی آن هم که باشد کافی است.

حالا به جای رویداد، این سخن را درباره‌ی عمل انسان مطرح می‌کنیم: چه عواملی در اختیاری نشدن یک عمل می‌توانند دخیل باشند؟ گاهی وقتها طبیعت دخیل است، مثلاً اگر طبیعت موجهای عظیم بر نمی‌انگیخت مجبور نمی‌شدیم محموله‌هایمان را به دریا بریزیم. معمولاً به اعمالی که در اثر وادار طبیعت انجام شده‌اند «اعمال اضطراری» می‌گویند. گاهی وقتها هم انسانهای دیگر نقش عامل وادارنده را بازی می‌کنند، حال یا با استفاده از خشونت و زور و یا با استفاده از ترغیب بیش از حد و یا با انداختن دیگران به

رودربایستی (به تعبیری آنها را دچار دغدغهٔ تصویر خود نزد دیگران کردن)^۱ کسانی را به انجام اعمالی وامی‌دارند، که به این اعمال «اعمال اکراهی» می‌گویند. در بیرون از انسان عامل دیگری وجود ندارد، پس به درون می‌رویم. روانشناسان می‌گویند و سواس به معنای روانشناختی‌اش عاملی درونی است که مانع از انجام عمل اختیاری می‌شود. در روانشناسی و سواس دو تعبیر دارد: یکی فکری است که هرچه انسان پاسخش می‌دهد باز او را رها نمی‌کند و دیگر میل مقاومت‌ناپذیر است، که در اینجا همین تعبیر دوم مدنظر است. البته مشکلی که در و سواس هست این است که وقتی از حدی فراتر رود انسان دیگر متوجه نیست که دچار و سواس است. به هر حال، انسان در حالت عادی و سواس را به غیرمن نسبت می‌دهد، چون نمی‌خواهد عملی را انجام دهد اما در عین حال به ناچار انجام می‌دهد، گویی نیرویی قوی‌تر از هر نیروی بیرونی‌ای او را وامی‌دارند به انجام کاری، ولو اینکه انسان به حد انزجار از آن کار هم برسد. به هر حال، اگر بپذیریم که این عوامل در کار نیستند می‌توان پذیرفت که علیت وجود دارد و در عین حال انسان هم اختیار دارد، یعنی در انجام اعمال او عامل درونی دخیل است.

۳) اشکال دیگر این است که اگر هر رویدادی تابع قوانین طبیعت است، پس در واقع از قوانین طبیعت اطاعت می‌کند و نمی‌تواند در برابر آنها از خود مقاومت نشان دهد و بنابراین گویا جبراً رخ می‌دهد. پس اگر افعال انسان هم مشمول قوانین طبیعت‌اند جبراً رخ می‌دهند، یعنی گویا می‌خواهند آنچه را در قوانین حاکم بر فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی رخ می‌دهد بر قوانین مربوط به رفتار انسانی هم سرایت دهند. این اشکال ناشی از فهم نادرست قوانین است؛ دربارهٔ عالم فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی از حاکم بودن قوانین صحبت می‌کنیم، گویا قوانین پدیده‌ها را وادار می‌کنند به کاری، اما این ناشی از تصور نادرستی است: هیچگاه قوانین حاکم بر پدیده‌ها نیستند، بلکه فقط گزارشگرند. یعنی اگر روزی ماده‌ای طبق قوانین گرانث حرکت نکرد کسی گریبان آن ماده را نمی‌گیرد، بلکه به سراغ نیوتن می‌روند. به تعبیر دیگر، قوانین توصیف‌اند نه توصیه. قوانین گرانث در واقع می‌گویند که ماده چطوری حرکت می‌کند نه اینکه به زبان حال به ماده بگویند باید اینجوری حرکت کنید. در قوانین تکوینی اگر تخلفی روی داد همه به سراغ توصیف‌گر می‌روند چون توصیفش غلط از آب درآمده، بر خلاف قوانین قراردادی که در آنجا اگر تخلفی روی داد به سراغ نقض‌کنندهٔ قانون می‌روند، چون به توصیه عمل نکرده است.^۲ در واقع، قوانین طبیعی محکوم خصوصیت طبیعی پدیده‌ها هستند. پس حتی در فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی هم قوانین حاکم نیستند، چه رسد به علوم تجربی انسانی.

منتها بحث اینجاست که همهٔ پدیده‌ها و رفتارها در طبیعت یله و آزادند، ولی بعضی نایکنواخت‌اند و از آنها قانون به دست نمی‌آید و بعضی یکنواخت‌اند و از آنها قانون به دست می‌آید، ماییم که به دلیل زبانی که به کار می‌بریم فکر می‌کنیم که در اینجا حاکمیت مطرح است. در زبان گاه این طور است که زمانی اندیشه‌ای وارد شده و متناسب با آن لغتی وضع شده و بعد آن

۱. گفتم اگر بخواهم بدانم عمل من کدام است ابتدا باید بدانم «من» کیست و چه چیزی من را از غیرمن جدا می‌کند - که در جلسات آینده به آن می‌پردازم - اما همینجا دربارهٔ رودربایستی، اگر من کاری را در رودربایستی شما کردم آیا واقعاً آن کار را من کرده‌ام یا غیرمن؟ وقتی کسی دغدغهٔ تصویر خود نزد دیگران را دارد و بنابراین عملی را به خاطر دیگران انجام می‌دهد آیا این عمل اوست یا عمل دیگری؟ اینجاست که نمی‌توان مرز میان من و غیرمن را پوست خود بدانیم. به تعبیری، نمی‌توان به دیگران گفت شما مرا به عملی مجبور کردید، چون آنها خواهند گفت ما در عالم دوستی از تو چیزی خواستیم و تو خودت کردی. از جمله مواردی که در روانشناسی گفته می‌شود که انسان نمی‌داند چه کسی با او کاری را کرده است یکی همین است. این که عمل اکراهی بود، اما حتی در عمل اضطراری هم آیا می‌توان به طبیعت اعتراض کرد که تو مرا مجبور کردی که سرمایه‌ام را به آب اندازم یا طبیعت به زبان حال می‌تواند بگوید که خود تو بودی که میان حفظ سرمایه و مردن و از دست دادن سرمایه و زنده ماندن دومی را انتخاب کردی.

۲. در جلسات گذشته گفتم که یک بحثی هست که آیا اول قانون به معنای طبیعی بوده و بعد بر اساس آن قانون به معنای قراردادی وضع شده است و یا ابتدا قانون به معنای قراردادی بوده و بعد بر طبق آن قانون به معنای طبیعی استخراج شده است. حال کسانی که از حاکمیت قوانین و تبعیت پدیده‌ها سخن می‌گویند دز واقع به رأی دوم قائل‌اند و قوانین طبیعت را قیاس از قوانین قراردادی گرفته‌اند که در آنجا صحبت از تبعیت از قانون مطرح است.

اندیشه دیگر قائل نداشته اما آن لغت همچنان حفظ شده است. مثل تعبیر «مجنون» که در قدیم معتقد بودند که کسی که دچار حالت جنون می‌شود جن زده شده است و از همین کلمه جن مجنون را ساخته‌اند، اما امروز ممکن است دیگر کسی به جن اعتقاد نداشته باشد ولی همچنان این لغت را برای آن حالت به کار برد. در اینجا هم وقتی صحبت از حاکمیت قوانین می‌شود به این دلیل است که در گذشت اعتقاد داشتند که قوانین طبیعی فرمانهای خدا خطاب به پدیده‌های طبیعی‌اند، یعنی از مقوله توصیه‌اند و از همان زمان این تعبیر در زبان حفظ شده است که پدیده‌ها از قوانین طبیعت تبعیت می‌کنند یا قوانین طبیعت بر پدیده‌ها حاکم‌اند و مسبب این تلقی هم رواقیون بوده‌اند که معتقد بودند کل عالم هستی هم مانند عالم انسانی حاکم و فرمانروایی دارد. حالا کسی می‌تواند بگوید از حاکمیت و تبعیت دست برداشتیم ولی بالأخره علیت برقرار است و همین یعنی گویی رویدادهای گذشته نسبت به رویداد جدید حالت وادارندگی دارند. از این رو هیوم از علیت به نیروی نامرئی مؤثر تعبیر می‌کرد. اما، چنانکه گفتیم، این وادارندگی وقتی می‌تواند جبری باشد که فقط از ناحیه عوامل بیرونی باشد.

۴) اشکال دیگر این است که اگر علیت درست باشد اجتناب از انجام یک عمل به چه معنی است؟ پاسخ این است که چه آنجا که اجتناب ممکن است و چه آنجا که اجتناب ممکن نیست در هر حال اصل علیت حاکم است. مثلاً انسان نمی‌تواند از بیهوش شدن اجتناب کند اما می‌تواند از خوردن چیزی اجتناب کند یا نکند، ولی به هر حال بر هر دوی اینها علیت حاکم است، اما در یکی علیت هست اجتناب‌ناپذیری نیست و در دیگری علیت هست و اجتناب‌ناپذیری هم هست. بنابراین، اجتناب‌ناپذیری همراه علیت نیست و می‌توان علیت را پذیرفت و اجتناب‌ناپذیری را نپذیرفت.

۵) اشکال دیگر این است که وقتی انسان عملی را در گذشته انجام داد، یعنی عواملی باعث تحقق آن شدند، حالا می‌پرسد آیا می‌توانست آن را انجام دهد یا نه؟ اگر بگوییم نمی‌توانست نکند پس یعنی آن عمل جبری بوده و اگر بگوییم می‌توانست نکند پس معلوم می‌شود اصل علیت چندان هم محکم نیست. پاسخ این است که فرض کنید n تا عامل وجود داشته تا آن عمل تحقق یابد که یکی از این عوامل درونی و مابقی بیرونی بوده‌اند. پس اگر هر n تا عامل وجود داشته‌اند حتماً آن کار را می‌کردی، چون ممکن نیست معلول از علت تخلف کند، اما اینکه می‌گوییم حتماً آن کار را می‌کردی آن را جبری نمی‌کند، چون لااقل یک عاملش درونی بوده است، پس عملت حتمی بوده ولی جبری نبوده است. اما اگر بگویی فقط عوامل بیرونی وجود داشته‌اند می‌گوییم آن کار را نمی‌کردی.

تا اینجا به نظر می‌آید اشکالات وارده را به صورت سلبی جواب گفته‌ایم، یعنی گفته‌ایم که پذیرش اصل علیت با پذیرش اختیار منافاتی ندارد، اما نشان نداده‌ایم که اختیار وجود دارد. اثبات ناسازگار نبودن دو چیز غیر از اثبات مطابقت داشتن با واقع است، مثل رمانها که در آنها همه چیز با هم سازگارند اما مطابق با واقع نیستند. بنابراین، از این به بعد وارد بحث ایجابی می‌شویم و می‌خواهیم بدانیم آیا اختیار داشتن انسانها مطابق با واقع هم هست یا نه. اینجاست که یکی از تفکیک‌هایی که در آغاز این بحث کردیم وارد می‌شود و آن اینکه وقتی می‌پرسیم آیا انسان در انجام اعمالش آزاد است، آزادی از چه چیزی منظور است؟ اگر گفته شود آزادی از عوامل انسانی بیرون از خود و اینکه عمل انسان فقط تابع گزینش، تصمیم و اراده خودش باشد منظور است^۱ این را می‌توان حاصل کرد، ولو خود اراده، گزینش و تصمیم انسان آزادانه نباشد، چون فقط می‌خواستیم عمل انسان تابع اراده، گزینش و تصمیم خودش باشد نه تابع اراده، گزینش و تصمیم دیگری. بنابراین، گویا در اینجا اولاً آزادی عمل مراد است نه آزادی اراده و ثانیاً می‌خواهیم عمل ما از عوامل بیرونی آزاد باشد و ثاثاً می‌خواهیم آزاد از عوامل بیرونی انسانی باشد. وجود این

۱. این معنا از آزادی معمولاً در مباحث مربوط به علوم اجتماعی و نهادهای اجتماعی (نهادهای اقتصادی، خانواده، تعلیم و تربیت، سیاست، حقوق و فن و هنر) و مخصوصاً علوم سیاسی به کار می‌رود و برای تفکیک آن از دیگر معانی آزادی در انگلیسی برای آن از تعبیر liberty استفاده می‌کنند، در برابر اکراه.

نوع آزادی را به شهود خود شما وامی گذارم، که البته حدود و ثغورش بستگی به جوامع مختلف و نظامهای حاکم بر آنها دارد. اما اگر منظور آزادی عمل از عوامل طبیعی بیرونی منظور باشد، در برابر اضطرار، سخن دیگری است که در جلسه آینده به آن می پردازیم.

جلسه شصت و یکم (۹۱/۲/۵)

با قبول اینکه اصل علیت منافاتی با اختیار انسان ندارد، می‌پردازیم به اینکه آیا انسان اختیار دارد یا خیر. این بحث در سطوح مختلف قابل طرح است: یک سطح رویین و یک سطح عمیق و یک سطح بازم عمیق‌تر و عمیق‌ترین سطح، که ما از سطح رویین آغاز می‌کنیم.

سطح اول این است که آیا انسان آزاد است که بر وفق گزینشهای خود عمل کند یا نه چیزی را برمی‌گزیند و به چیز دیگری عمل می‌کند یا چیزی را بر نمی‌گزیند اما طبق آن عمل می‌کند. کسانی گفته‌اند همواره عمل طبق گزینش است و کسانی گفته‌اند همواره چنین نیست و کسان دیگری گفته‌اند هیچ‌وقت چنین نیست.

آنچه در نظر اول به چشم می‌آید این است که در بسیاری از موارد عمل انسان مطابق با گزینش اوست. شکی نیست که گاه این قاعده استثنایایی می‌یابد که من آنها را در چهار مورد تقسیم می‌کنم (کسانی بیشتر یا کمتر هم گفته‌اند): ۱) وقتی انسان چیزی را برگزیده باشد که منطقاً محال است و طبعاً عمل او مطابق با گزینشش نخواهد بود، مثل گزیدن کشیدن مربع مدور (ممکن است اساساً این سؤال پیش بیاید که آیا انسان طوری ساخته شده که بتواند چنین گزینشی داشته باشد؟) ۲) برگزیده به لحاظ تجربی محال باشد، یعنی، برخلاف مورد اول که استحاله پیشین داشت، استحاله پسین داشته باشد، مثل برگزیدن حرکت با بیش از سرعت نور؛ در جهانی که ما زندگی می‌کنیم چنین چیزی ممکن نیست، اما منطقاً اشکالی ندارد، چون جهانهای بسیاری را می‌توان تصور کرد که در آنها امکان حرکت با سرعتی بیش از سرعت نور باشد؛ ۳) برگزیده به لحاظ فنی محال باشد، یعنی با توجه به اوضاع و احوال تحقق آن کار برای انسان ممکن نباشد، مثل اینکه انسان بخواهد در عرض دو ساعت یک قمر مصنوعی به مریخ بفرستد؛ ۴) وقتی واقعه خاصی رخ بدهد و مانع عمل انسان مطابق با گزینشش شود؛ انسان بیش از همه در زندگی خود با این مورد سروکار دارد. بنابراین، به‌طور شهودی درمی‌یابیم که انسان، جز در این موارد، آزادی عمل مطابق با گزینش خود را دارد.

در این سطح منشأ عمل انسان گزینش و اراده اوست که در درون خود احساسش می‌کند. به نظر من کمتر کسی می‌تواند وجود این سطح رویین اختیار را انکار کند، مگر اینکه شبهه‌ای مثل شبهه مخ در خم را، که از چهل سال پیش میان فیلسوفان ذهن مطرح شده است، را جدی بگیریم - که به نظر من خیلی وجهی ندارد.

سطح دوم این است که بگویند می‌پذیریم که انسان مطابق گزینشش عمل می‌کند، اما نمی‌پذیریم که در گزینشش آزاد باشد، یعنی آزادی عمل هست، اما آزادی گزینش نیست. به عبارت دیگر، انسان در گزینشش مختار نیست، اما به هر حال پس از آنکه چیزی را گزید در اینکه عمل خود را با آن گزینش منطبق سازد یا نه آزادی دارد. در سطح اول اگر عمل با گزینش مطابق نبود آزادانه تلقی نمی‌شد، اما در اینجا اگر گزینش با میل انسان مطابق نباشد آزادانه تلقی نخواهد شد، مثل مادری که میل او به خوابیدن است، اما احساس وظیفه می‌کند که تا صبح بر سر بالین فرزند بیمارش بیدار بماند. شکی نیست که چنین مواردی وجود دارند که گزینش انسان مطابق یک میل خاصش نباشد، اما در غالب موارد گزینش انسان مطابق با میلش است. اصولاً هرچه انسان اخلاقی‌تر شود گزینشهای بیشتر مطابق با میلش می‌شوند؛ در اوایل راه است که انسان با رغبت اخلاقی نمی‌زید، اما هرچه بیشتر رود بیشتر مطابق میلش می‌شود. پس می‌شود پذیرفت که گزینش مطابق با میل هم وجود دارد.

سطح سوم این است که بگویند انسان آزادی میل ندارد، یعنی گویا تحقق میل درون او دست خودش نیست. در گذشته که درباره نظام انگیزشی صحبت کردیم گفتیم که در میان روانشناسان اجماع هست که میل و باور دو عامل اساسی دخیل در نظام

انگیزی انسان‌اند: برای انجام هر کاری یک میل و لاقلاً یک باور (که معمولاً بیش از یکی است) نیاز هست. در اینجا سروکار ما با میل است. میلها دو دسته‌اند: یکی میلیهایی که در همه انسانها مشترک‌اند، مثل میل به خوردن – که برای آن تعبیر desire مناسب است – و با مسامحه می‌توان گفت که اموری ثابت و واحدند؛ و دیگری میلیهای اختصاصی، مثل میل فلانی به خوردن، که هر کس به اقتضای اینکه فرد خاصی از افراد انسانی است میلی دارد متفاوت با میلیهای دیگر – برای میل به این معنا تعبیر wish مناسب است. شکی نیست که میل به معنای اول در اختیار انسان نیست و اگر انسان بخواهد آرزو کند که این ای کاش این میلها را نمی‌داشت، در واقع گویی گفته است ای کاش انسان نبودم، مثل گربه‌ای که آرزو کند ای کاش میل به خوردن گوشت نداشت. این میلها که، به تعبیر آگزیستانسیالیستها، در انسان تعبیه کرده‌اند و، به تعبیر هایدگر، واقعیت (facticity) انسان‌اند خارج از وسع و قدرت او هستند؛ آرزوی داشتن یا نداشتن و یا دگرگون شدن آنها در واقع آرزوی دگرگون شدن خود انسان است (روانشناسان در باب تعداد میلیهای اساسی انسان باهم اختلاف دارند و من فهرست تا سی و یک میل هم دیده‌ام). پس اینجا اولین جایی است که باید به جبر اعتراف کرد و این مورد درباره هر کدام از موجودات زیستی غیر انسان – حیوان و گیاه – به حسب نوع خودشان، وجود دارد.

اما معمولاً کسانی که دغدغه آزادانه بودن میل را دارند، دغدغه‌شان درباره این میلها نیست، بلکه متوجه میلیهای اختصاصی است، مثل اینکه یک انسان الکلی از میلش به الکل بیزار باشد و آرزو کند که ای کاش این میل در او نبود یا بیزاری انسان وسواسی از وسواسش، که در واقع می‌گوید چرا این وسواس جبراً در او هست، اما به هر حال این حالت در همه انسانها نیست. این واقعیت تجربی زندگی انسان است که به حال خود برای داشتن بعضی از امیال تأسف می‌خورد و انکارش نمی‌توان کرد. اما بحث اینجاست که وقتی انسان از وجود یک میل در خود ناراضی است در واقع بدین معنی است که میلی به نبود میل دیگر دارد. تا حالا می‌گفتیم عملهای انسان را گزینشهای او دگرگون می‌کنند و گزینشهای او را میلیهای او و حالا می‌گوییم میلیهای او را هم میلیهای دیگرش دگرگون می‌کنند، یعنی در اینجا دگرگون‌کننده و دگرگون‌شونده از یک نوع است. چون اگر انسان بخواهد میلی را نداشته باشد این خواستش خود بر اساس وجود میلی است و اگر این میل دوم را هم نخواهد باز بر اساس وجود میل سوم است و تا انسان هست و روانشناسی (تجربی یا نظری) هست بنیانی‌تر از میل چیزی وجود ندارد. باور هم وقتی پدید می‌آید فقط میل را از حالت بالقوگی درمی‌آورد و بالفعل می‌سازد، یعنی مثلاً اگر انسان میل به آب دارد، اگر باور داشته باشد که چیزی که در لیوان هست آب نیست میل او از آن چیز به چیز دیگری معطوف می‌شود. بنابراین، باورها میلیها را پدید نمی‌آورند، فقط ممکن است جلوی تحقق آنها را بگیرند یا نگیرند، ولی بالأخره دگرگونی یک میل تنها توسط میل دیگر محقق می‌شود. این بدان معنی است که میلیها بر همدیگر نظارت دارند و همدیگر را تصویب، تخطئه، اثبات یا نفی می‌کنند و به هر حال انسان نمی‌تواند از دایره آنها بیرون شود و با دگرگون کردن یک میل آن را نابود نمی‌کند بلکه میل دیگری را جایگزین آن می‌کند. درست مثل ماده که از بین نمی‌رود و فقط از حالتی به حالت دیگر یا به انرژی تبدیل می‌شود. میل در واقع انرژی روانی انسان است که نمی‌توان آن را نابود کرد، اما می‌توان آن را به انرژی دیگری تبدیل کرد و یا محققش ساخت. بنابراین، میلیهای فردی قابل دگرگون شدن‌اند، اگرچه اولاً دشوار و ثانیاً به تدریج. پس انسان در میلیها هم نوعی آزادی دارد، چون دگرگونی در میلیها بیش از دگرگونی هر ساحت دیگر آدمی (باورها، کردارها و گفتارها) طول می‌کشد و شواهد فراوانی برای آن هست، مثل اموری که معمولاً از آنها به ترک عادت تعبیر می‌شود.

به مناسبت دیگری گفته‌ام که درباره اختیاری بودن یا اختیاری نبودن امور سه مورد را باید از هم تفکیک کرد: (۱) مواردی که محرز است که انسان می‌تواند عمل اختیاری انجام دهد، مثل وقتی که پزشک به بیمار می‌گوید دستت را بالا بیاور؛ (۲) مواردی

که محرز است که انسان نمی‌تواند عمل اختیاری انجام دهد، مثل وقتی که پزشک به بیمار بگوید به بالای ساختمان بپر؛ (۳) مواردی که مشکوک است که انسان می‌تواند عمل اختیاری انجام دهد یا نه، مثل وقتی که پزشک به بیمار بگوید هشت کیلو از وزن کم کن. این مورد سوم نیاز به ورزه دارد، یعنی امکان تحققش هست، اما به‌دشواری و تدریجاً. میلهای فردی هم از همین دست‌اند.

اما، همان‌طور که گفتم، انسان برای اینکه یک میلش را دگرگون کند به میل دیگری نیاز دارد و برای آن هم قاعدتاً به میل دیگری و همین‌طور، پس انتهای این سلسله به کجا ختم می‌شود؟ در اینجا سه دیدگاه در میان روانشناسان وجود دارد: الف) گروهی گفته‌اند به دور می‌انجامد، یعنی نظام میلهای طولی نیست، بلکه شبکه‌ای است، مثل جدول کلمات متقاطع، یعنی پدید آمدن هر جزئی به پدید آمدن اجزای دیگر کمک می‌کند (هستی‌شناختی) و یا فهم هر جزئی به فهم اجزای دیگر یاری می‌رساند (معرفت‌شناختی) و بنابراین یک میل مادر وجود ندارد که از آن چند میل فرزند به وجود آید. ب) کسانی گفته‌اند که نظام طولی یا درختی برقرار است و باید میلی که در ریشه همه میلهای وجود دارد و حکم میل مادر را دارد پیدا کرد. در باب اینکه این میل چه هست میان این دسته از روانشناسان اختلاف هست، کسانی آن را میل به قدرت می‌دانند و کسانی میل به معرفت یا تعالی و از خودفراری و غیره. ج) کسانی هم در این باب لادری‌اند.

به هر حال انسان از دایرة امیال نمی‌تواند بیرون رود و به این معنا باید بگوییم که انسان واقعاً مجبور است و فرقی هم نمی‌کند که آن میل را چه کسی در انسان ایجاد کرده است - خدا، طبیعت، تکامل داروینی یا هر چیز دیگری. اما واقعیت این است که آنچه انسان را رنج می‌دهد این جبر نیست و چه بسا تا وقتی کسی این را نشنیده باشد از وجودش هم بی‌خبر بوده باشد و گویا با دانستن این واقعیت مصیبتی بر مصیبت‌هایش اضافه شد! انسانها معمولاً از میلهای روین‌تر در رنج است که اتفاقاً آنها را می‌تواند دگرگون سازد.

اما حالا اگر قرار باشد که همه چیز بالمآل به میلهایی بازگردد که انسان اختیاری نسبت به آنها ندارد پس حرفهای گذشته درباره اینکه چه خوب است که عمل انسان با گزینشش منطبق شود و گزینشش با میلش و میلهای بد فردی‌اش با دشواری و به تدریج به میلهای خوب دیگر تغییر یابند، چه خاصیتی دارد؟ در اینجا باید گفت که آزادیهای قبلی واقعیت دارند اما ارزش ندارند، و این تفکیک واقعیت از ارزش بسیار مهم است. مثلاً وقتی انسان می‌خواهد رأی بدهد، اما روز رأی‌گیری بیمار می‌شود و نمی‌تواند رأی بدهد اینجا عملش مطابق گزینشش نیست؛ وقتی می‌خواهد به کسی رأی بدهد، اما آن کس رد صلاحیت می‌شود و به کس دیگری رأی می‌دهد یا اصلاً رأی نمی‌دهد، اینجا گزینشش مطابق میلش نیست؛ و وقتی می‌خواهد رأی بدهد و می‌تواند رأی دهد و کاندیدایش هم رد صلاحیت نشده است، اما سانسور و اطلاعات غلط (که اولی باعث می‌شود آنچه واقعیت دارد به گوش انسان نرسد و دومی باعث می‌شود آنچه واقعیت ندارد به گوشش برسد) باعث می‌شوند که به جای فلانی به بهمانی رأی دهد، اینجا حکومت در میل او دخل و تصرف کرده است و در عین اینکه هم عمل انسان مطابق گزینشش است و هم گزینشش مطابق میلش تا وقتی که نداند که میلش را دیگری در او ایجاد کرده است عملش ارزش دارد، اما به محض اینکه از این واقعیت باخبر شود هنوز همچنان عملش مطابق گزینشش و گزینشش مطابق میلش است، اما دیگر عملش ارزش خود را از دست می‌دهد، هرچند واقعیتش برقرار است. بنابراین، اگر در انتها با چیزی برخورد کردیم قسمتهای قبلی محکوم جبر نمی‌شوند و همچنان از واقعیت آزادی برخوردارند، اما این آزادی دیگر ارزش ندارد. پس این طور نیست که هر جا آزادی باشد ارزش هم داشته باشد.

اما آیا راهی هست که این واقعیت ارزشمند هم بشود و از آن اعاده حیثیت شود؟ به نظر می‌آید راهی باشد، اما برای طی آن ابتدا باید بدانیم «من» یعنی چه و مرز آن از غیر من کجاست.

جلسه شصت و دوم (۹۱/۲/۱۲)

تا اینجا آزادی عمل را آزادی از هر چیزی جز گزینش خود دانستیم و آزادی گزینش را آزادی از هر چیزی جز میل خود دانستیم و آزادی میل را آزادی از هر چیزی جز میل عمیقتر دانستیم. اما ممکن است سؤال شود که بالمآل همه این نظام تابع اصل علیت است، یعنی میل عمیقتر علت - تامه یا ناقصه - میل است و میل علت گزینش و گزینش علت آزادی عمل و به همین سان میلیهای عمیقتر هم بالاخره معلول چیزی اند و به هر حال ما اسیر آن چیز هستیم، پس بالاخره از قیود اصل علیت آزاد نشدیم. اینجاست که باید پرسید آیا می‌خواهید به طور کلی از شمول اصل علیت آزاد شوید یا اینکه می‌خواهید سلسله‌جانبان این علت و معلولها از خودتان بیرون نباشد؟ شکی نیست که بیرون آمدن از شمول اصل علیت کاملاً با شهود و فهم عرفی ما ناسازگار است. حتی اگر به فرض شمول اصل علیت بتوان گریخت تالی فاسدهای فراوان دارد، یکی اینکه اصلاً تربیت بی‌معنا می‌شود، چون پیش فرض مریبی این است که تربیت تحت شمول اصل علیت است و یکی از علت‌هایی که در عمل طرف مقابل تأثیر می‌گذارد سخن مریبی است و چون معتقد است که سخن او امکاناً می‌تواند تأثیر داشته باشد دست به تربیت می‌برد و الا سعی او بیهوده بود. همین سخن در باب مصلحان اجتماعی و اصلاح جامعه هم صادق است. از این بالاتر مناسبات اجتماعی هم بدون قبول اصل علیت بی‌معنا می‌شود، مثل اعتماد، که یکی از ارکان مناسبات اجتماعی است، به معنی واکنش متناسب در برابر رفتار دیگران بر مبنای تجارب قبلی از آنها، به عبارت دیگر می‌گوییم چون فلانی تا کنون این طور بوده به رفتار آینده او بر این مبنای اعتماد می‌کنیم. حالا اگر کسی بگوید رفتار دیگران معلول هیچ علتی نیست، هیچ تضمینی نیست که بعد از این هم همانطور رفتار کنند. اما ما به دیگران اعتماد می‌کنیم چون معتقدیم اعمال آنان در میلیهای عمیقشان، به تعبیری در مناسبات اجتماعی گذشته‌شان، ریشه دارد و این فقط در صورتی ممکن است که معتقد باشیم رفتارشان معلول علت‌هایی است که آن علتها ثابت‌اند و بنابراین در آینده هم همانطور خواهند بود. تالی فاسد دیگر عدم قبول اصل علیت این است که اصلاً اعمال خود را هم نمی‌توانیم به خود نسبت دهیم، با اینکه تا حالا می‌کوشیدیم تا نقش علت‌های طبیعی و انسانی بیرون از خود را محو کنیم تا این نقش فقط برای خود درونی ما بماند، اما آنقدر پنبه اصل علیت را زدیم که هیچ چیز باقی نماند. پس باید راضی شویم که اعمال ما معلول علتی باشند که آن علت بیرون از من نباشد. اینجاست که باید بینیم این «من»^۱ کیست و به این شکل وارد مشکلترین بحث می‌شویم.

خوب حالا قبول دارید که ژنتیک در شخصیت انسان تأثیر دارد؟ اتفاقاً بعد از کشف DNA، گفته می‌شود مهمترین چیزی که در شخصیت انسان تأثیر دارد ژنها هستند. حال ژنها در درون من اند یا در بیرون من؟ به نظر می‌رسد که ژنها من را ساخته‌اند و بنابراین باید جز من و در بیرون من باشند والا یعنی من من را ساخته است، در حالی که هیچ چیز نمی‌تواند خودش خودش را بسازد. پس شک نیست که این من تعیین و تشخیص یافته تعیین و تشخیصش را مدیون امور ژنتیک است. بالاتر از این، آیا قبول دارید که بخش بزرگی از زندگی انسان متأثر از زشتی و زیبایی بر و اندام او، بهره هوشی، قوت حافظه، قوت جسمانی، سرعت انتقال و حتی دید چشمانش است؟ همه اینها از طریق ژنتیک به انسان منتقل شده‌اند.

اما امور دیگری غیر از ژنتیک هم در من بودن من مؤثرند و آن اوضاع و احوال اقلیمی (nature، اعم از آب و هوا) است که انسان در آن زندگی می‌کند. هر قدر هم از تعمیمات شتابزده، که نوعی مغالطه است، اجتناب کنیم بالاخره اصفهانها مشترکاتی دارند. اقلیم حتی در فیزیک بدن هم مؤثر است و هر چه این تأثیرات اقلیمی ذره ذره دست به دست هم می‌دهند (چون بالاخره

۱. به تعبیر بعضی از روانشناسان self (خود)، به تعبیر بعضی دیگر از روانشناسان character (خلق و خو)، به تعبیر بعضی دیگر personality (شخصیت) و به تعبیر فلسفی soul (نفس).

خط قاطعی وجود ندارد) می‌بینیم که ویژگیهای خلق و خوی افراد یک منطقه باهم مشترکاتی دارند. اما اینها بیرون از ما هستند، چون مثلاً اصفهان قبل از من بوده و در عین حال سازنده من است.

عامل سوم محیط انسانی (nurture) است، که روی هم رفته از آن به تعلیم و تربیت تعبیر می‌کنیم، شامل تعلیم و تربیت پدر و مادر، مربیان، خویشاوندان و همسایگان، که بخش عظیمی از آن ناآگاهانه و ناخواسته است. پس گویی عمل من به این لحاظ هم متأثر از بیرون من است. در متون روانشناسی تا قبل از نیمه قرن بیستم به عامل دیگری هم اشاره می‌شد و آن سن بود، اما امروزه معتقدند که سن هم بالمآل به عامل محیط - چه محیط طبیعی و چه محیط انسانی - بازمی‌گردد.

یک بخش دیگر از منش و شخصیت انسان هم از بیرون اوست، ولی به معنای دیگری و آن اینکه در روانشناسی ارتباطات انسان در محیط اجتماعی به انواع مختلفی تقسیم می‌شود که خیلی محل اختلاف است و من وارد آن نمی‌شود، اما مثالی می‌زنم. از جمله این تقسیمات این است که گفته‌اند هر کس با کس دیگری یا ارتباط رفاقت‌آمیز دارد یا ارتباط رقابت‌آمیز (که فعلاً کاری به صحت و سقم این تقسیم ندارم). به عبارت دیگر همواره انسان می‌خواهد در هر وضع خوبی حتی المقدور با دیگران شریک باشد و نیز دیگران با او شریک باشند (رفاقت‌آمیز) و یا اینکه می‌خواهد در خوبیها او از دیگران سبقت بگیرد و در بدیها دیگران از او سبقت بگیرند (رقابت‌آمیز). حالا اگر انسان با کسی ارتباط رفاقت‌آمیز برقرار کرد، چه از نوع همکارانه یا همنشینانه و یا عاشقانه، در این حالت اگر چیزی آن فرد را دچار درد و رنج کند او را هم دچار درد و رنج می‌کند. به عبارت دیگر، از این به بعد دو دسته درد و رنج دارد: درد و رنجهایی که مستقیماً به او وارد می‌شود و درد و رنجهایی که اول به دیگری وارد می‌شود و بعد چون او با دیگری ارتباط رفاقت‌آمیز دارد، به او هم منتقل می‌شود. حالا علت اعمالی که او در اثر درد و رنج ناشی از درد و رنج دیگری انجام می‌دهد بالمآل بیرون از اوست و آیا هیچ ارتباط اجتماعی ای هست که بدون اثر باشد؟ از همه مهمتر اینکه او یک زمانی نبوده است و بنابراین همه چیزهایی که دیگری را بود کرده‌اند نسبت به او بیرونی‌اند و به تعبیری بیرون‌ساخته است.

به این چیزی که از پس همه این عوامل انعقاد می‌یابد می‌گوییم «من». حالا وقتی انسان می‌خواهد اعمالش برای خودش باشد، یعنی در وضع انعقاد یافته کنونی می‌خواهد، پس از اینکه به واسطه این عوامل بیرونی ساخته شد، عملش از آن خودش باشد. پس به لحاظ وجودشناختی هر من از جز من به وجود آمده است، اما به لحاظ معرفت‌شناختی گویا به بقیه می‌گوید غیر من و می‌خواهد اعمالش فقط از درون این من منبعث شوند. وقتی این طور تصویر کنیم، سه نکته به میان می‌آید.

اول اینکه می‌بینیم، جز در موارد نادری، انسان هیچ وقت مجبور نیستیم، یعنی در اعمال اضطراری و در اعمال اکراهی هم بالأخره منم که انتخاب می‌کنم و شرایط بیرونی فقط زمینه‌ساز می‌شوند. اما نکته اینجاست که من در درون خودم یکپارچه نیستم، یعنی میلیهای متعارض داریم و از میانشان یکی را باید انتخاب کنیم. به عبارت دیگر، عوامل بیرونی باید به درون من آیند و میلیهای من را به تعارض وادارند، اما بالأخره اینجا میلیهای من اند که باهم نزاع دارند و نهایتاً یکی بر دیگری غلبه می‌کند، نه میل غیر من.

دوم اینکه گویا این من را که تعیین و تشخیص یافته است به لحاظ مابعدالطبیعی، به تعبیر فیلسوفان، یک جوهر تلقی می‌کنیم، در حالی که در واقع یک فرایند است و بنابراین دائماً در حال دگرگونی است: یک وقت کاری می‌کنم و وقت دیگر از آن پشیمان می‌شوم و این بدین معنی است که آن وقت که آن کار را کردم من من نبودم، پس یک عامل دیگری در کار بوده است. اما این استدلال برای جواهر صادق است نه برای فرایندها که هویت پویا دارند.^۱ از همینجا می‌خواهم بگویم که منشأ پیدایش

۱ در سخنرانی‌ای در دانشگاه تربیت مدرس به همین منظور درباره «هویت پویا و هویت پایا» صحبت کردم و گفتم باید انسان را دارای هویت پویا بدانیم.

مسأله جبر و اختیار در ذهن بشر اینجا بوده است که از خودش تصویر جوهر و پایا داشته است و بعد می‌دیده است که قبلاً دروغی گفته و الآن از آن نفرت دارد و بنابراین نتیجه می‌گرفت که یا آن وقت عاملی بیرون از من در او تأثیر داشته و یا الآن که دچار نفرت است و بالأخره در یکی از این دو حالت او خودش نبوده و در واقع مجبور بوده است (هرچند معمولاً آن واقعه ناخوش را به عامل بیرونی نسبت می‌دهد!). اما انسان در واقع یک فرایند است و فرایند هم تنها یک ویژگی ثابت دارد و آن هم عدم ثباتش است و خلیها گفته‌اند اینکه در همهٔ زبانها نامی که برای انسان گذاشته‌اند معنای روان بودن دارد به همین دلیل است (مثل spiritus یونانی که به معنی باد است و روان عربی که به معنی رونده است) به تعبیر مولانا: تو به هر صورت آیی که بیستی / که منم این والله که نو نیستی. و عدم ثبات یعنی تضادهای پی‌درپی.

اینکه قدما – و حتی کسی مثل آیزایا برلین در کتاب چهار رساله دربارهٔ آزادی – می‌گفتند اصلاً اینکه انسان پشیمان می‌شود اول‌الدلیل است بر اینکه مختار است، چنانکه از امور جبری پشیمان نمی‌شود. اما این استدلال دو مشکل دارد: اول اینکه پشیمان شدن انسان دال بر این است که انسان خود را مختار می‌داند نه اینکه دال بر این باشد که واقعاً هم مختار است؛ مختار دانستن با مختار بودن فرق دارد. دوم اینکه این استدلال مبتنی بر این است که انسان جوهر است، اما در واقع انسان فرایند است و نه جوهر ثابت و بنابراین هم انجام عمل و هم پشیمان شدن از انجام آن هر دو در درون انسان است.

فرایند بودن انسان یک شاهد دیگر هم دارد و آن اینکه در طول زندگی هم قبول داریم که عوامل بیرونی (اعم از طبیعی و انسانی) در ما تأثیر دارند و این یعنی ما چیز ثابتی نیستیم.

وقتی این طور بگوییم، سه مسأله که برای قدما مشکل‌آفرین بود حل می‌شود: یکی اینکه هنگامی که قدما می‌دیدند که انسان وقتی کاری می‌کند و وقت دیگر از آن پشیمان می‌شود می‌گفتند در انسان دو من هست: من فرودین و من فرازین و توجه نداشتند که بالأخره ما در درون خود احساس وجود دو من و دو موجود بودن نداریم، اما این با فرایند دانستن من حل می‌شود. دوم اینکه می‌شود انسان در عین اینکه در حال تغییر مدام خود است این تغییر را در جهت بهبود سیر دهد و بنابراین تطور دائمی انسان منافاتی با استکمال او ندارد. سوم اینکه در عین حال، نوعی از خود فراروی در انسان هست که می‌تواند از مرزهای کنونی فراتر رود. دربارهٔ این سه نکته در جلسهٔ آینده توضیح خواهیم داد.

کتابها و مقالات معرفی شده

۱. هنر شناخت مردم، بهترین و در عین حال عالمانه‌ترین و ساده‌ترین کتابی که در زمینه شناخت تپه‌های روانشناختی به فارسی ترجمه شده، با ترجمه نسبتاً خوب محمد گذرآبادی از نشر هرمس (۹)؛
۲. مجموعه آثار افلاطون (۱۳)؛
۳. در جستجوی حقیقت، کتاب مهم و شاهکار مالبرانش، درباره نظریه‌ای که می‌گوید انسان هر چیزی را در خدا می‌بیند (ص ۱۶)؛
۴. Good and God، مقاله کلاسیک آیریس مرداک، درباره اینکه هر وقت می‌گوییم عاشق خداییم در واقع عاشق یک خوبی‌ایم (ص ۱۷)؛
۵. خوبی بیکران و خوبیهای کرانمند، کتاب خیلی معروف آدامز فیلسوف معروف آمریکایی، درباره نظریه‌ای که می‌گوید انسانها نیاز روانشناختی عمیقی به ارتباط داشتن با خدا دارند و از اینرو به طرف اخلاق می‌روند (ص ۱۷)؛
۶. ترس ولرز کرگکور (ص ۱۹)؛
۷. قدرت، کتاب معروف برتراند راسل (با ترجمه خوب آقای نجف دریابندری)، رای نیچه را به خوبی ایضاح مفهومی می‌کند (کاری که خود نیچه نکرده است) (۲۱؛ ۱۱۲)؛
۸. نمایشنامه معروف مولیر در تمسخر فیلسوفان اسکولاستیک (۲۱)؛
۹. مقاله کلاسیک هایک که می‌گوید چرا در نردبان قدرت هرچه پست تر باشیم بالاتریم (۲۲)؛
۱۰. جهان همچون اراده و تصور، کتاب کلاسیک شوپنهاور؛
۱۱. اخلاق صوری، گنسلر (۲۸)؛
۱۲. سیطره خیر و مخصوصاً مجموعه سخنرانیهای گیفورد به نام نیاز اخلاق به مابعدالطبیعه، آیریس مرداک، درباره اینکه علت اخلاقی نزیستن ما این است که قدرت تخیل قوی نداریم و نمی‌توانیم خود را جای دیگران بگذاریم (۳۱)؛
۱۳. محاکمه در اورشلیم: پیش‌یافتادگی شر، هانا آرت. درباره اینکه علت اخلاقی نزیستن ما این است که قدرت تخیل قوی نداریم و نمی‌توانیم خود را جای دیگران بگذاریم (۳۱)؛
۱۴. رمان نامه‌های پیک نیک؛
۱۵. الیور توئیست؛
۱۶. سه گفت و شنود، بارکلی در رساله (ترجمه خوبی به فارس دارد)، در آنجا بارکلی می‌گوید که ما با زبان کارهای زیادی انجام می‌دهیم که از شمارش آنها به حیرت می‌افتیم (۴۰)؛
۱۷. افعال گفتاری (که به فارسی ترجمه شده است) و بیان و معنا (expression and meaning)، جان سرل (۴۰)؛
۱۸. «چگونه باید را از است استخراج کنیم»، مقاله معروف و دوران‌ساز سرل، که در آنجا نشان داده است که می‌توان از گزاره‌های ناظر به واقع گزاره باید ناظر به ارزش بیرون کشید، به طوری که استدلال ما غلط نباشد؛
۱۹. دو کتاب مبانی اخلاق و درست و خوب، دیوید راس، درباره اینکه باورهایی که در بن و بنیاد استدلالهای ما هستند که مبتنی بر استدلال نیستند، چیستند؟ (۵۰)؛
۲۰. دو اثر از اریش فرام درباره کسانی که عاشق قدرت‌اند، حتی اگر کسی که قدرتمند است آن را از آنها دریغ کرده باشد (۷۰)؛

۲۱. راسپوتین [مرد مرموز دربار روسیه]، توصیه می‌کنم داستان زندگی گریگوری راسپوتین را بخوانید؛ او فقیر ژنده‌پوشی بود که هیچ نداشت، اما آخرین تزار و ملکه روسیه گرفتار کاریزمای او شدند و تمام سلطنت خود را فدای این شیاد به تمام معنا کردند و حتی در لحظه آخر هم با اینکه او مرده بود دست از او برنداشتند (۷۰)؛
۲۲. آثار سیلور اشتاین، درباره کسانانی که به تکمیل‌گری در عشق توجه دارند و می‌گویند عاشق کسی هستند که آنها را تکمیل می‌کنند، نه اینکه مشابه آنها باشند یا نباشند (۷۰)؛
۲۳. اصناف احوال دینی، ویلیام جیمز. در این کتاب یکی از اوصافی که برای عارفان می‌شمرد این است که عارفان عشق آگاپتیک دارند (۷۴)؛
۲۴. دین، ارزشها و تجارب اوج، کتاب کوچک و در عین حال مهم آبراهام مزلو. او هم در این کتاب می‌پذیرد که عارفان عشق آگاپتیک به هستی دارند (۷۴)؛
۲۵. رساله در باب عشق، استندل، رمان‌نویس معروف. درباره اینکه آیا اساساً اروس اخلاقی زیستن را آسان‌تر می‌کند یا دشوارتر؟ (۷۷)؛
۲۶. بحران دموکراسی، رژه لاکوم؛ وی معتقد است که در عین اینکه دموکراسی بهترین نوع حکومت است و به همه رقابیش ترجیح دارد، حکومت خوبی نیست، چون وانهادن انسانها به خواسته‌هایشان آنها را به برآورده کردن نیازهایشان سوق نمی‌دهد (۸۳)؛
۲۷. تأملات سقراطی، گریگوری بلاسوت (؟)، سقراط‌شناس بزرگ معاصر. کتاب خیلی جالب که دفاع جانانه‌ای از این رای سقراط می‌کند که شکافی میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی نیست (۸۸)؛
۲۸. خلوص دل، کیر کگور. مهمترین کتاب او به نظر بسیاری و از جمله خود من. کیر کگور معتقد بود که ساختار انسان طوری است که فقط یک چیز را نمی‌خواهد و یک سر دارد و هزار سودا، اما می‌گفت با نوعی سیر و سلوک اخلاقی خاص می‌توان به سوی یکدله شده رفت، اما این حالت به‌ندرت حاصل می‌شود (۸۸؛ ۱۳۸)؛
۲۹. ازدحام تنه‌ایان، کتاب خیلی معروف رایزن، روانشناس معروف اجتماعی. وی معتقد است که انسانها در حاق واقع تنها هستند و وقتی احساس تنه‌ایی نمی‌کنند دستخوش توهمن‌اند و اگر انسان در همه حالات زندگی خود به تنه‌ایی‌اش وقوف داشت همواره اخلاقی زندگی می‌کرد (۸۹)؛
۳۰. آثار داستایوفسکی، بهترین نمونه‌های وسوسه را در آثار داستایوفسکی می‌توان دید، کسی به اندازه او به رویارویی وسوسه و ضابطه اخلاقی توجه نکرده است. رابینز، الهیدان آمریکایی طرفدار پل تیلیش، جایی درباره داستایوفسکی گفته است که او فلاکت و شکوه همزمان انسان را نشان داده است. یعنی قهرمان داستانهای او گاه در برابر وسوسه چیزهای عظیم مقاومت می‌کند، اما در برابر چیزی به مراتب کمتر از آن هیچ مقاومتی ندارد (۹۶)؛
۳۱. پانزده موعظه، جوزف باتلر. باتلر در این کتاب این بحث را پیش می‌کشد که اساساً اخلاقی زیستن انسان برای این است که خودفريب است و نفاق درونی دارد (۱۰۰)؛
۳۲. حس مذهبی یا بعد چهارم روح انسانی، تانه‌گی دوک‌نه‌تن. این نویسنده فرانسوی در این مقاله از بعد چهارم روح انسان به نام پرستش (که غیر از عشق است) سخن گفته است. پیش از انقلاب، زمانی که همه به دنبال دیندار کردن جوانان بودند، مرحوم بازرگان خیلی از آن خوشحال شد و آن را ترجمه کرد و مقدمه‌ای بر آن نگاشت. اما اصلاً این نویسنده نویسنده مهمی نبود، و این طور شد که این آقای دوک‌نه‌تن هم مثل گوستاو لوبون و جرج جرداق و جرجی زیدان یکدفعه به عالمی بزرگ تبدیل شد! (۱۰۴)؛
۳۳. روانشناسی نیاز. مجموعه مقالات در باب احصای میلهای درونی و بیرونی (۱۰۴)؛
۳۴. ژن خودخواه، داو کینگ، برنده جایزه نوبل. وی در این کتاب خیلی معروف خود، برخلاف داروین، معتقد است که مخاطب طبیعت ژنها هستند نه نوعها (۱۰۸)؛

۳۵. مقدمه‌ای بر فلسفه علم، کارناب، ترجمه یوسف عفیفی. درباره کلی بودن واقعیات آماری اشاره کرد (۱۰۹)؛
۳۶. داشتن یا بودن، اریش فرام. توصیه می‌کنم این کتاب را حتماً بخوانید. دو ترجمه از این کتاب هست که یکی بسیار ضعیف است و دیگری که بهتر است از آن آقای کیومرث خداجویها (نشر اسپرک) است (۱۱۱)؛
۳۷. شعر راه ناپیموده رابرت فراست را با ترجمه خوب آقای مجتبیایی (۱۱۲)؛
۳۸. *Self fulfillment*، آلن گورث. تنها کسی در میان فیلسوفان که تقسیم‌بندی انسانها را به دو دسته کسانی که به جهان به عنوان آسایشگاه تن می‌نگرند و آنها که آن را زایشگاه روان می‌دانند پذیرفته است (۱۱۳)؛
۳۹. غرور و تعصب، [جین آستین]، رمان معروف ادبیات قرن نوزدهم اروپا، که باید عنوانش را به «غرور و پیش‌داوری» ترجمه می‌کردند (۱۲۲)؛
۴۰. «خفاش بودن چه حالی دارد؟»، عنوان مقاله خیلی مهم نیگل درباره اینکه آیا انسان می‌تواند از حیوان خبر دهد یا نه، اگر بلی چطور می‌تواند به عالم حیوانات نقب زند، که مجال پرداختن به آن نیست (۱۲۸)؛
۴۱. تصورات گوناگون درباره سلامت روان، از خانم روانشناسی که اولین بار در سال ۱۹۵۶ مدعی شد که از میان آرای مختلف درباره مؤلفه‌های سلامت روان، شش مؤلفه هست که وجه مشترک همه این آراست (۱۳۰)؛
۴۲. آنتومی ویرانسازی انسان، اریش فرام؛
۴۳. سلامت روان، خانم ناتالی براندن، از بزرگترین روانشناسان و به تعبیر بعضی مرشد همه کسانی که در سلامت روان کار می‌کنند. او در این کتاب می‌گوید که اکثر تعرضاتی که به حقوق انسان می‌شود را خود انسان با رفتارش (گفتار یا کردار) مجوز آنها را داده است (۱۳۳)؛
۴۴. در باب چیزهای مهم (*On What Matters*)، درک پاریت. وی تقریباً نیمی از مباحثی را که من در این کلاسها مطرح کرده‌ام را در کتابش مطرح کرده است، که من در حین این کلاسها به آن برخوردم، اما البته محتوایش متفاوت است. این کتاب از بهترین کتابها در باب فلسفه اخلاق و روانشناسی اخلاق است؛
۴۵. اخلاق اصالت، کتاب مهم و کوچک چارلز. درباره اینکه خودشکوفایی باید مقید به دو قید عقلانیت و اخلاقیات باشد و اگر انسان این کار را نکند به خود خیانت کرده است (۱۴۰)؛
۴۶. مرگ ایوان ایلیچ، رمان کوتاهی از تولستوی. در آن آمده است که از کوچکی به ما یاد می‌دادند که هر انسانی می‌میرد، سقراط انسان است، پس سقراط می‌میرد؛ اما تا چند روز پیش از مرگ این سخن را به لحاظ روانی نپذیرفته بود، چون در مواجهه با مرگ دچار حالت روانی‌ای می‌شود که قبلاً نداشت (۱۴۳)؛
۴۷. پیرامون مرگ و مردن، کتاب معروف خانم کوپلر راس، درباره حالت‌های مختلف تا دم مرگ؛
۴۸. در میان کتابهای ترجمه‌شده به فارسی بهترین کتابها کتابهای کارل هورنایاند که به خودکاوی منجر به خودشناسی می‌پردازند، هرچند همه ترجمه‌هایش مشوش و مغلوطناند (۱۴۲)؛
۴۹. رمان سولاریس، نوشته استانیسلاو لم، که بعدها منبع الهام تارکوفسکی شد. او در اینجا مثال تلوزیون را می‌زند که اول یک شبکه داشت و انسان تمام لذتی را که داشت از آن می‌برد، اما الآن چندصد شبکه وجود دارد و هیچ وقت کسی از همه آنها لذت کامل نمی‌برد، چون می‌داند شبکه‌ای که هم‌اکنون در حال دیدنش است را به بهای محرومیت از چندصد شبکه دیگر می‌بیند (۱۵۰)؛
۵۰. ترس و لرز و این یا آن، کر کگور. در این دو کتاب به بحث مرحله سوم زندگی و ماجرای ذبح فرزند ابراهیم به دست او که سبب شد هفت قاعده اخلاقی را زیر پا بگذارد می‌پردازد (۱۵۱)؛
۵۱. «ای کتابهایی که شما را نخواهم خواند»، مقاله‌ای از لوئیس بورخس، نویسنده طراز اول آمریکای لاتین. در خطاب به کتابهایی که در کتابخانه‌اش دارد و آنها را نخوانده و می‌داند هر قدر هم که عمر کند نخواهد توانست همه آنها را بخواند. با اینکه کتاب خواندن عمل غیراخلاقی نیست، اما همین ترس از باعث رنج می‌شود (۱۵۶)؛

۵۲. آهستگی، میلان کوندرا، نویسنده پست مدرن روزگار ما. تمام سخن او در این رمان این است که انسان چون عجله می کند کل زندگی خود را عاری از لذت کرده است (۱۵۷)؛
۵۳. *مائده‌های زمینی*، آندره ژید. نمونه خوبی برای آهستگی و لذت بردن از زندگی است که می گوید وقتی زردآلویی را می خوری اول خوب در دهانت فشارش بده بعد لاشه آن را فروبده (۱۵۷)؛
۵۴. *تسلی بخشهای فلسفه*، آلن دوباتن. درباره تحول بخشیدن به زندگی (۱۵۸)؛
۵۵. *هنر سیر و سفر*، آلن دوباتن. درباره تحول بخشیدن به زندگی (۱۵۸)؛
۵۶. *چگونه مارسل پروست می تواند زندگی شما را تغییر دهد*، آلن دوباتن. درباره تحول بخشیدن به زندگی (۱۵۸)؛
۵۷. *راهی به سوی زندگی ژرفتر یعنی والاتر*. جامعترین کتاب درباره تحول بخشیدن به زندگی (۱۵۸)؛
۵۸. آثار الیزابت کوبلر راس، درباره اینکه «هر کس می خواهد خوب بمیرد باید خوب زندگی کند» (۱۵۷)؛
۵۹. *Intention* نوشته الیزابت آنسکوم، شاگرد، دوست و همکار ویتگنشتاین. اثر کلاسیک در فلسفه غرب در این باره که اولاً نیت به لحاظ وجودشناختی چیست و ثانیاً به لحاظ معرفت شناختی چگونه می شود به آن پی برد. پس از این کتاب تقریباً هیچ روانشناس و فیلسوف ذهنی نتوانسته است نظیه بهتری ارائه دهد (۱۶۱)؛
۶۰. *تاریخ چیست؟*، ای. اج. کاد، با ترجمه عالی حسن کامشاد. این کتاب را بخوانید تا ببینید چطور میمونی انگشت پادشاهی را گاز گرفت و جنگ جهانی اول و از پی آن جنگ جهانی دوم شروع شد (۱۶۱)؛
۶۱. *بی‌نویان*، ویکتور هوگو. همیشه در بحث داوری افعال دیگران توصیه می کنم که آن بخش از این رمان را بخوانید که می گوید آن کس که بداند جنایت از چه دلانهایی گذر کرده است هرگز داوری نمی کند (۱۶۲)؛
۶۲. *سقوط امپراتوری فروید*، کتاب خیلی مهم آیزنگ پدر، روانشناس معروف انگلیسی. وی معتقد است سخن فروید درباره تقسیم روان انسان به خود آگاه و ناخود آگاه بالمره نادرست است (۱۶۶)؛
۶۳. *زندگینامه یوگاناندا مهاناندا* (۱۶۷)؛
۶۴. *رساله‌ای کوچک در باب فضیلت‌های بزرگ*، آندره اسپونویل، فیلسوف قوی فرانسوی، با ترجمه‌ای نه چندان خوب مرتضی کلاتریان (این کتاب ترجمه دقیق تری هم دارد که نشیده‌ام منتشر شده باشد). به زبان فارسی کتاب خوبی در باب فضایل و شمارش و ایضاح مفهومی آنهاست (۱۷۴)؛
۶۵. *وقعه‌الصفین*، با ترجمه عالی پرویز اتابکی. در این کتاب آمده است که در جنگ صفین علی شهبان بر کشته‌های دشمن می‌گریست و شعری می‌خواند و به صورت می‌زد و می‌گفت ای آفتاب فردا به علی طلوع مکن که بخواید دوباره کسانی را بکشد. اینجا عدالت با نیک خواهی در تعارض افتاده است (۱۷۷)؛
۶۶. *کتاب پدران و پسران* تورگینف را بخوانید، در آن شخصیتی هست که مدارا می کند چون معتقد است حقیقتی وجود ندارد (۱۸۰)؛
۶۷. *فراسوی تناقض*، موریس. کتابی در رد محال بودن ارتفاع و اجتماع نقیضین (به فارسی هم ترجمه شد) (۱۸۱)؛
۶۸. *Uncertainty of Mathematics*، کلاین، ریاضیدان آمریکایی. وی در این کتاب مفصل، علی‌رغم همه ادعاهایی که می‌گویند فقط در ریاضیات قطعیت وجود دارد، ادعا کرد که در ریاضیات هم قطعیت وجود ندارد (۱۸۱)؛
۶۹. *رساله*، دکارت. دکارت در ابتدای رساله‌اش می‌گوید هیچ چیز میان آدمیان به‌طور مساوی تقسیم نشده است مگر عقل (۱۸۱)؛
۷۰. *اخلاق*، اسپینوزا. بحث کاملی درباره اینکه چطور ممکن است انسان دلش به حال هیچ کس نسوزد و در عین حال با نوعی فارغ‌دلی تمام به دنبال برطرف کردن درد و رنج دیگران باشد (۱۸۷)؛
۷۱. *فلسفه اسپینوزا*، ولفسن بزرگترین شارح اسپینوزا. وی معتقد است سخن اسپینوزا در باب اینکه می‌توان بدون اینکه خود دچار درد و رنج شد از درد و رنج دیگری کاست قابل دفاع نیست (۱۸۸)؛
۷۲. *کتاب جامعه*، سلیمان. تأکید بر این نکته که هر که را علم حزن افزایش دهد (۱۸۹)؛

۷۳. اخلاق نیکوماخوس، ارسطو. درباره فضیلت شجاعت (۱۹۵)؛
۷۴. ویتگنشتاین و حکمت و حکمت: چند رویکرد به یک مفهوم، مالک حسینی. دو کتاب خیلی آموزنده به فارسی درباره حکمت (۲۰۰)؛
۷۵. رساله درباره طبیعت آدمی، دیوید هیوم. درباره تشکیک در علیت و بعد تصدیق به اینکه فهم عرفی با پذیرش علیت سازگار است (۲۰۴)؛
۷۶. رمان کلکسیونر. در این رمان قهرمان (یا ضدقهرمان) داستان از بس دوست دارد محبوب خودش را حفظ کند که هیچ چیزی به او نرسد او را در صندوقی نگه می‌دارد تا هیچ موجودی به او کاری نداشته باشد و کاری می‌کند که او می‌میرد؛ بله پروانه خشکیده در اختیار ماست، اما این پروانه غیر از پروانه‌ای است که هر لحظه جایی می‌رود (۲۰۴)؛
۷۷. چهار مقاله درباره آزادی، آیزایا برلین، با ترجمه بسیار خوب محمدعلی موحد. درباره آزادی سلبی و آزادی ایجابی (۲۰۵، ۲۱۵)؛
افزاید