

اخلاق خدایان

عبدالکریم سروش

فهرست

۷	□ مقدمه
۱۱	اخلاق خدایان: اخلاق برتر وجود ندارد
۴۱	معیشت و فضیلت
۶۹	آزادی چون روش
۹۳	رهایی از یقین و یقین به‌رهایی
۱۱۳	ایمان و امید
۱۴۳	اصناف دین‌ورزی
۱۵۷	ذهنیت مشوَش، هویت مشوَش
۱۷۵	نسبت عدالت و قانون
۱۹۵	○ پرسش و پاسخ
۲۰۵	□ نمایه

مقدمه

مقالات تئوریک هشت‌گانه مجموعه حاضر را مفاهیم عدل و ایمان و آزادی به‌یکدیگر پیوند می‌دهد. عدالت که فربه‌ترین مفهوم اخلاقی است، هم با ایمان نسبتی دارد هم با آزادی، لذا اگر یک محور واحد برای این کتاب بتوان جست همانا محور عدالت است. این واژه مهیب و محبوب، اگرچه در هشتمین مقاله این دفتر پرده از چهره برمی‌دارد، به‌معنا چون خون در همه اندامهای آن روان است، و لذا نام عدالت‌نامه نیز براننده اوست.

در «اخلاق خدایان» نظریه‌ای در میان نهاده شده است که می‌توان آن را تئوری زائد بودن عدالت نامید. بر وفق این تئوری، عدالت، فضیلتی برتر یا جدا از دیگر فضایل نیست، بلکه عین فضایل اخلاقی است. و به‌عبارت دیگر، علم اخلاق، بیان مشروح یک فضیلت بیش نیست و آن فضیلت عدالت است که سایه خود را بر خلقیات و گفتار و کردار و روابط فردی و جمعی افکنده است. این مقاله با تفکیک افعال به دو گروه طبیعی و اخلاقی به‌زدودن پاره‌ای از مغالطات و بدفهمیها در عرصه داوریهای اخلاقی کمک می‌کند و علاوه بر آن با استفاده از یک «متد» ویژه، نسبت و ربط وثیق اخلاق و زندگی را به‌شیوه تازه‌ای بازشکافی می‌کند. آن متد عبارت است از نظر کردن به‌استثناها و بازجستن راز آنها. همه می‌پذیرند که راست گفتن همه‌جا خوب نیست و دروغ گفتن هم همه‌جا بد نیست. اما کمتر به تأمل در این مسأله می‌پردازند که وجود و ورود همین استثناها، خبر از امواج سنگینی در دل دریای آرام‌نمای اخلاق می‌دهد که گاه خود را به‌سطح می‌رسانند و پیکر آن را می‌شکافند. پرسش از علل و دلایل استثناها، نهایتاً پرسشگر را بدین‌جا می‌رساند که قاعده‌های اخلاقی فقط در جهان و جامعه کنونی قاعده‌اند نه در همه جهانها و جامعه‌های ممکن (درست مانند قانونهای علمی-تجربی. به‌شرحی که در مقدمه مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین آورده‌ام) و اگر جهان و جامعه دگرگون شوند، بسا که قاعده‌ها استثنا و استثناها

قاعده گردند. و این نتیجه مهم و فاخر آشکار می‌کند که اخلاق تا کجا با تار و پود زندگی کنونی آدمیان آمیخته و تنیده است.

در «معیشت و فضیلت» همین معنا بازکاوی شده است و با تفکیک فضایل اخلاقی به دو دسته خادم و مخدوم، توضیح داده شده است که اخلاقی داریم که برای زندگی است (خادم) و اخلاقی داریم که زندگی برای اوست (مخدوم). اخلاق خادم، حجم اصلی علم اخلاق را فرامی‌گیرد و آن اصل اخلاقی مخدوم (یا فرااخلاقی)، به حقیقت چیزی غیر از این نیست که باید اخلاقی بود و اخلاقی زیست. و این نکته‌ای است که در «اخلاق خدایان» هم بر آن تنبیه و تأکید رفته است. نظریه غفلت و سهمی که رذایل در سامان دادن به زندگی آدمیان دارند و اینکه سیئات فردی حسنات جمعی‌اند و اینکه پرداختن سهم بدن و گرفتار تن نماندن، پرواز روح در فضای معنا را ممکن‌تر و مطبوع‌تر می‌کند، نکته‌های مرکزی و محوری «معیشت و فضیلت»‌اند.

در «رهایی از یقین و یقین به‌رهایی» قلم همچنان به‌رهایی می‌انداشد و این اندیشه‌ای است که از آن رهایی ندارد! برای ما دینداران، تبیین نسبت آزادی (مثبت و منفی) با دین، و بازنمودن امکان (بل فضیلت) ایمان آزادانه، سؤالی است هم دینی هم سیاسی. و این سؤال را مقاله «ایمان و امید» هم دنبال می‌کند و در پی فراهم آوردن پاسخی برای آن است. لیبرالیسم که در فضای مه‌آلود سیاسی جامعه ما این همه مطعون و مذموم افتاده است، حامل پیامی معرفت‌شناسانه است که یقین را امری دیرپاب بل نیاب می‌داند و لذا همه آدمیان جایز الخطا را صلا می‌زند تا با فرونهادن باد نخوت از سر، فروتانه بر سر سفره معرفت بنشینند و همه با هم، هم‌غذا شوند. و این یعنی وانهادن امور به عقل جمعی و پشت کردن به استبداد معرفتی و سیاسی و دینی. باری اگر در یک جامعه فقهی و ولایی، نقد دینی و شک ایمانی ناروا و ناممکن باشد در ایمان فردی هیچ‌یک از این احکام جاری نیست. حتی ایمان را هم نباید از جنس جزم دانست. آنکه ضد ایمان است یأس است نه شک.

مقاله «آزادی چون روش» نه به ایمان افراد بل به جامعه مؤمنان و خصوصاً به حاکمان توصیه می‌کند که برای کسب توفیق در مدیریت سیاسی، آزادی را اگر به منزله حق سیاسی شهروندان قبول ندارند دست کم به منزله روشی کامیاب برای حکمرانی بپذیرند و بگیرند. حاکمان برای حکومت کردن نیاز به شناختن رعایا دارند

و این رعایا اگر آزاد باشند، راز خود را با حاکمان بهتر در میان می‌نهند تا با جاسوسان و خفیه‌نویسان و خبرچینان. هر چه آزادی کمتر باشد، تکیه حکومت بر عوامل و نهادهای امنیتی بیشتر خواهد شد. و این، کار را به جدایی کامل دولت از مردم خواهد کشاند.

در «اصناف دین‌ورزی» کوشیده‌ام تا حساب ایمان جبری، علتی، تقلیدی، آیینی و مناسکی را از ایمان اختیاری، تحقیقی و فردی جدا کنم و توضیح دهم که همچون اخلاق، دین هم بر دو گونه است: دینی که برای زندگی است و دینی که زندگی برای اوست. دین راستین همان است که زندگی را به دنبال خود می‌کشد نه آنکه شأنی از شؤون حیات جمعی باشد و دستخوش جزر و مدها و طوفانهای سیاسی و اجتماعی گردد. بر وفق این مقال، دینی که عین سیاست است، یک نوع دین‌ورزی است که نامش را معیشت‌اندیش یا مصلحت‌اندیش نهاده‌ام. اما این تنها نوع دین‌ورزی ممکن نیست. اصناف معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش هم داریم که جز آزادانه و پرتنوع نمی‌توانند باشند.

دین‌ورزی معیشت‌اندیش همان است که صفت جمعی و آیینی به‌خود می‌گیرد و به‌کار ارباب سیاست می‌آید و عواطف بیش از عقل در آن مدخلیت دارند. در این دین‌ورزی، مواجهه با امر متعالی و بی‌نهایت اساساً صورت نمی‌گیرد. اما دین‌ورزی معرفت‌اندیش، برخوردار از جرأت مواجهه با بی‌نهایت و دین‌ورزی تجربت‌اندیش، برخوردار از بهجت مواجهه با بی‌نهایت‌اند. این تفکیک‌هاست که می‌تواند ما را در پاسخ دادن به‌سؤالاتی از این دست کمک کند که آیا جامعه امروزین، دین‌ورزتر است یا جامعه صد سال پیش ما. مقاله «ذهنیت مشوش، هویت مشوش» نه بر عدالت فردی که بر تعادل قومی و فرهنگی انگشت تأیید می‌گذارد و به تحکیم این نظر می‌پردازد که تعادل فرهنگی اقوام در گرو تعادل قوای حیرت و قوای دقت است و توضیح می‌دهد که این توازن دیری است که در فرهنگ ایرانی-اسلامی، بر اثر غلبه قوای حیرت (شعر، تصوّف...) بازگفته شده است، و امروزه نیز هجوم برخی شبه‌فلسفه‌های غربی آن بازگونگی را افزون‌تر کرده و در پیکر عقلانیت سستی مضاعف افکنده است. مدد جستن از قوای دقت (علم، منطق، فلسفه آنالیتیک، کلام فلسفی) می‌تواند آن رنجوری را بسامان کند. «عدالت و قانون» هم بر قانون به‌منزله امری که فرزند عقل جمعی و

رضای عامه است انگشت می‌نهد، در مقابل حکم فقهی که محصول یقین یا ظنّ عقل فردی یک فقیه است. و از این طریق آشکار می‌کند که حکم فقهی هیچ‌جا معنا و منزلت یک قانون اجتماعی را ندارد.

مقولاتی که در این مجموعه گرد آمده‌اند، چنان‌که دیده می‌شود، همه فربه و فاخرند و هر یک استعداد و لیاقت آن‌را دارند که خود موضوع کتابی باشند. جهد متواضعانه این قلم جز این نبوده که اولاً، حساسیت خود را بدانها نشان دهد و ثانیاً، حساسیت خواننده را بدانها تحریک کند. این فقط یک دقّ‌الباب است. اگر دری گشوده شد و سری بیرون آمد، قصّه آن در و آن سر را در دفتر دیگر خواهم آورد. بعون الله و کرمه.

عبدالکریم سروش

هاروارد، کمبریج، ماساچوستس

اول فروردین ماه ۱۳۸۰

اخلاق خدایان: اخلاق برتر وجود ندارد*

۱. نوشتن از اخلاق برای من همیشه دلپذیر بوده است. نوشتن از چیزی که هم رکن شریعت است و هم رکن معیشت، چرا دلپذیر نباشد؟ اما اگر چه ملال آور نیست، هراس آور است. قداستی در اخلاق هست که همچون یقین در ریاضیات، آن را برتر از تجزیه و تحلیل و تجربه و تحویل می‌نشانند. جامعه‌شناسی و روان‌شناسی رفتار، هیچ‌گاه نتوانسته‌اند جای علم اخلاق را پر کنند، چرا که همواره از حُسن و قبح، بقیتی می‌ماند که ویژه اخلاق است و دست هیچ تحویل و تحلیلی بدان نمی‌رسد، همچنان‌که هیچ حيله و شیوه فیلسوفانه‌ای تاکنون نتوانسته است ریاضیات را به یک علم تجربی کامل عیار بدل کند، زیرا که در آن علم، یقینی هست که از دل هیچ تجربه‌ای بر نمی‌آید و به چنگ هیچ تجربه‌گری نمی‌افتد.

از چشمه تاریخ شگفتیهای بسیار جوشیده است و از نوادر شگفتیها آنکه، به گمان کسانی چیزی تحول‌پذیرتر و نسبی‌تر و استثنا‌بردارتر و اعتباری‌تر و شکستنی‌تر و ضابطه‌ناپذیرتر از این اخلاق مقدس نداشته‌ایم. مشکل فقط در مبانی اخلاق یا بی‌اخلاقی آدمیان نیست، در خود اخلاقیات هم هست. یعنی مسأله فقط این نیست که حُسن و قبح افعال، ذاتی‌اند یا نه، و عقل و عاطفه با هم کشمکش می‌ورزند یا نه، و چیزی به‌نام وجدان اخلاقی وجود دارد یا نه، و باید از است برمی‌آید یا نه و آدمی مختار است یا نه، و... بلکه چنین می‌نماید

که صعب‌تر از اینها عجز رقت‌انگیز علم اخلاق است از دادن تعریف و ضابطه‌ای روشن و دقیق برای فضیلتها و رذیلت‌های اخلاقی.

هنوز که هنوز است، پس از آن‌همه جهد و جنجال، معلوم نیست که دروغ گفتن دقیقاً در کجاها بد نیست، و صلۀ رحم کجاها خوب است و خلف وعده کجا جایز است و راستگویی کی بد می‌شود و احسان با چه کسی رواست و خشم گرفتن بر چه کس ناروا، و از دو فضیلت متعارض کدام بر دیگری مقدم است و علم‌آموزی تا چه حد خوب است و تصرف در طبیعت تا کجا مجاز است و توسعه اقتصادی و فرهنگی و آزادی قلم و بیان و... حدّشان کجاست؟ و تعریف دقیق و درست عدل و ظلم و احسان و غیرت و حیا و تواضع و مصادیقشان چیست؟ و حقوق انسان کدامند؟ و خودخواهی چیست و حد ممدوح و مذموم آن کجاست؟ نوع دوستی و دیگر دوستی چگونه؟ گویی در مفاهیم اخلاقی، آنها که تعریف‌شان روشن است، حُسن و قبحشان مطلق نیست و آنها که حُسن و قبحشان مطلق است تعریف‌شان روشن نیست، و این هر دو به یک نتیجه می‌انجامد و آن کوتاهی و تیرگی در مقام ارشاد است. راستگویی معنا و تعریف واضحی دارد اما هیچ حکیم اخلاقی هیچ‌گاه فتوا نداده است که راستگویی مطلقاً و همه‌جا نیکوست. خلف وعده هم، ابهام چندانی ندارد اما هیچ‌کس آنرا مطلقاً و در همه‌جا بد ندانسته است. از آن طرف با اینکه همه عقلاً بر حُسن عدل و قبح ظلم به نحو مطلق اتفاق کرده‌اند، هیچ عاقلی تعریفی روشن از عدل و ظلم به دست نداده است! گویی در این‌جا هم مانند مکانیک کوانتومی با یک اصل «عدم تعین» روبرویم و همین‌که بر دقت یک طرف می‌افزاییم از اطلاق طرف دیگر می‌کاهیم. (همچنان‌که دانستن سرعت دقیق الکترون، موضع آنرا مبهم می‌گذارد و بالعکس). و این «عدم تعین» مسأله مسأله‌هاست و نشان می‌دهد که نه تنها علم اخلاق از بُن علم دقیق و ضابطه‌مندی نیست، بلکه هیچ‌گاه به آن دقت و صلابت آرمانی نمی‌رسد و به فرض که حُسن و قبح را چون معتزله ذاتی و عقلی بدانیم و باید‌ها را هم از

است‌ها درآوریم^۱ و حتی مشهورات اخلاقی و آرای محموده را در رتبه یقینیات و اولیات بنشانیم^۲ و نسبت فرهنگی را از آنها بزداییم، و اعتباریت‌شان را بالمره انکار کنیم، و معنای حُسن و قبح را هم به شیوه‌ای خردپسند به دست دهیم، باز هم نظراً، ذره‌ای از آن عدم تعین نکاسته‌ایم و عملاً قدمی به پیش نگذاشته‌ایم، و نوری بر منطقه حق و عدل و انصاف و قدرت و آزادی نیفکنده‌ایم و تکلیف فاعلان را در چندراهیهای دشوار اخلاقی، معلوم نکرده‌ایم. ذاتی کردن حُسن و قبح بیش از این نمی‌گوید که آدمی اگر کاری بد بکند، بدی آن ذاتی و واقعی است نه فرضی و اعتباری و مجازی. اما اینکه در این مخمصه که منم، کار بد کدام است و کار نیک کدام، حکمش از دل آن رأی فلسفی بر نمی‌آید.

۲. اینها مقدمه بود. اما این نوشتار به هیچ‌رو داعیه‌ای محال‌اندیشانه ندارد، و نیک می‌داند که آن معضلات مردافکن بل ناگشودنی، جاودانی‌اند. مدعا و مراد او بسی فروتنانه‌تر است، و آن کشیدن خطی است میان دوگونه اخلاق، یکی اخلاقی که درخور خدایان است و دیگری اخلاقی که درخور بندگان است. به امید اینکه این مرزبندی، صورت‌بندی پاره‌ای از سؤالات اخلاقی را قدری دقیق‌تر و شاید راه رسیدن به پاسخ‌هایشان را قدری هموارتر سازد.

از این جا شروع کنیم: چرا علمای اخلاق راستگویی و وفای به عهد و صلۀ رحم و نرم‌خویی و عیب‌پوشی و حق‌گویی و فروتنی و... را نیکو شمرده‌اند با اینکه نیک می‌دانسته‌اند که آن احکام، مستثنیاتی دارند و همه جا و همواره، صادق و جاری نیستند؟ سه پاسخ معقول و مهم بدین سؤال داده‌اند:

نخست آنکه این احکام، به‌واقع فاقد استثنا هستند و اگر جمیع شروط و قیود لازم را در میان آوریم خواهیم دید که راستگویی با جمیع قیودش،

۱. چنان‌که پاره‌ای از معاصران، آن را شدنی پنداشته‌اند. رک. کاوشهای عقل عملی، دکتر مهدی حائری.

۲. مانند محقق لاهیجی در گوهر مراد، و به تبع او پاره‌ای از معاصران.

همه جا و علی الاطلاق نیکوست و دروغگویی با جمیع قیودش همه جا و علی الاطلاق نارواست و چنین اند سایر احکام اخلاقی علم اخلاق، و اینک اکنون استثنا بردار شده اند، به دلیل مجمل بودن موضوع آنهاست، نه استثناپذیر بودن واقعی آنها.

بر وفق این پاسخ: الف) اینک نمی توان گفت فی المثل تواضع بد است یا خوب. باید به انتظار روزی بنشینیم که جمیع قیود لازم گرد آیند و تعریف کامل آن به دست آید تا بتوانیم درباره حُسن و قبحش حکم کنیم، و این عین معطل نهادن و از اثر انداختن علم اخلاق است.

ب) معلوم نیست کی می توان اطمینان یافت که جمیع قیود لازم کشف شده اند و نوبت داوری اخلاقی رسیده است و اصلاً راه و روش رسیدن به آن شروط و قیود کدام است؟ تجربی؟ عقلی؟... و این، یعنی نومیذی از داشتن علمی به نام علم اخلاق.

ج) از کجا معلوم که وقتی به جمیع قیود و شروط لازم رسیدیم، باز هم حکم کنیم که فی المثل تهوّر بد است و غیرت خوب؟ ما که حکم واقعی آنها را فعلاً نمی دانیم (به زعم قائلان). حکم کنونی هم به دلیل اجمال موضوع لاجرم نارسا و نامطمئن است. شاید پس از کشف تام قیود و شروط، معلوم شود که غیرت، علی الاطلاق و بدون استثنا بد است و تهوّر خوب!

د) به رغم زعم طرفداران این پاسخ، با این شیوه، احکام اخلاقی دقیقتر و گویاتر نمی شوند هیچ، بلکه تیره تر و خاموشتر می شوند چرا که آن قیود و شروط اگر کاری می کنند همین است که آب داوری را چنان گل آلود کنند و غیرت و حیا و تهوّر و غیبت و قناعت و غدر و خیانت و عصبیت را در گردابی از تبصره ها و اما و اگرها چنان غرق کنند، که هیچ صیادی به صید نیم طعمه ای از حُسن و قبح، ظفر نیابد. سرّش هم این است که نه می توان مدعی استقصای آن قیود شد و نه روش روشنی برای کشف آنها می توان به دست داد. دادن تعریفی جامع و مانع، هیچ جا فرمول و روش معینی نداشته و کشف حد تام، همه جا محال یا نزدیک به محال بوده است.