



آدمیان سه زندگی دارند یا به عبارت بهتر زندگی آدمی سه وجه دارد. یک وجه آن از ولادت آغاز می شود و با خور و خواب و رشد و تولید مثل می گذرد و با مرگ پایان می یابد. صورت دیگر زندگی از آگاهی اجمالی به مرگ آغاز می شود و به زندگی در جامعه سیاسی و فرهنگی می رسد و با بنای نظم تاریخی ادامه می یابد و این بدان معنی است که آدمی به زندگی طبیعی راضی نمی شود و موجودی نیست که مجموعه ای از نیازهای طبیعی باشد و کار و بارش را به اقتضای رفع آن نیازها سامان دهد. بلکه خود را در جهان متعهد می یابد. او از اول با عهد زندگی کرده و البته عهدشکن هم بوده است. اگر تاریخ بشر دوران ها دارد این دوران ها با بستن عهد تازه پدید آمده است. لازمه عهد بستن نیز زبان دانشتن و با هم بودن است، با این عهد بستن نظم بنا می شود که در قیاس با عمر کوتاه مردمان مدت های طولانی دوام می آورد. شاید بتوان گفت این موجودی که می داند می میرد در سودای بی مرگی نظم مدنی و سیاسی و فرهنگی را بنیاد می کند و به این جهت علاوه بر زندگی طبیعی، زندگی فرهنگی و تاریخی نیز دارد که با ساختن و پرداختن و ویران کردن و سکونت در زبان و علم و هنر و سیاست و اخلاق و احیاناً با آوارگی در وادی جهل و بی خردی و زیشتکاری تعین یافته است

در زمان جدید و در تاریخ اروپای بعد از رنسانس نظم فرهنگی و علمی و اجتماعی عظیمی به وجود آمد که می خواست این دو صورت زندگی را که به کلی از هم جدا نبودند با هم جمع کند. نظم تجدد با افزودن چیزهای تازه بر نظم زندگی قدیم به وجود نیامده بلکه بر اساس تلقی خاصی از طبیعت و انسان و حقوق طبیعی و ترکیب تازه ای از طبیعت و تاریخ بنا شده است. در طریق این اتحاد میان دو زندگی، انسان جدیدی پدید آمده است که خود را صاحب علم و قدرت و فرمانروای جهان می داند. ممکن است گفته شود که مگر قلب ماهیت امکان دارد که از انسان جدید سخن به میان آمده است. البته نظری که اظهار شد به آسانی پذیرفته نمی شود حتی در فلسفه های همگانی شده هم تاریخی دانستن ذات انسان با انتساب آن به آراء و اقوالی نظیر «ذاتگرایی» بی وجه دانسته شده است. صاحبان هر دو اشکال اگر از بحث های لفظی و عادات فکری بگذرند و به دایره وسیع امکان های وجود بشر توجه کنند درمی یابند که آدمی در حبس امکان های محدود و کم و بیش ثابت خود نیست بلکه می تواند تمام مراتب وجود را طی کند. در این سیر مراتب گاهی نسبت میان ساحات وجود آدمی دگرگون می شود. آدمیان ساخت

های تمتع و روحانیت و حقیقت دارند. اگر مثلاً در قرون وسطی ساحت روحانی غلبه داشت در دوره جدید ساحت تمتع و خرد سازنده غالب شده است اما هر ساحتی که غالب شود هر چند ساحت های دیگر را تا حدودی می پوشاند اما آنها را از میان نمی برد. مراد از دگرگونی در طبیعت انسان تغییر این نسبت است. با پیش آمدن این حادثه مهم دامنه امکان های زندگی آدمی وسعت یافته و جهان انسانی با سیاست جدید و علم تکنولوژیک دگرگون شده است. بر این دگرگونی معمولاً نام پیشرفت می گذارند اما راه تجدد همه جا در جهت پیشرفت نبوده و گاهی به پریشانی و آشفتگی و ... مؤدی شده است. چنانکه اگر مثلاً ساحت های وجودی انسان را به موافقت با رأی و نظر کی بر گذارد تمتع شهوانی، اخلاق و ایمان بدانیم. در وجه پریشانی زندگی نه قوت شهوت وجود دارد و نه پروای خوب و بد. هر چند که لفظ ایمان در دهان ها بسیار بگردد و تکرار شود. اگر بهترین صورت زندگی این باشد که هر سه ساحت با هم در تعادل و موافقت باشند وقتی هر سه ضعیفند، نه یکی بر دو ساحت دیگر غلبه پیدا می کند و نه در هیچ یک از آنها قوت اثرگذاری و موافقت و همراهی وجود دارد. مظهر این ضعف و پریشانی در ساحت وجودی به چیزی شبیه «هوموساگر» آگامبن می ماند که هم از قلمرو قانون بشری و هم از دایره قانون الهی طرد شده است ... «و در نتیجه خشونتی که بر هوموساگر می رود نه فقط مستلزم توهین به مقدسات نیست بلکه کاملاً مشروع تلقی می شود» (کاترین میلز، فلسفه آگامبن، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز، 1393، ص 112)

این صورت بی سامان زندگی در جهان توسعه نیافته جلوه ای آشکارتر پیدا می کند و گاهی که می خواهند به آن سامان بدهند زندگی طبیعی بیشتر سرکوب می شود. این زندگی، زندگی در حاشیه تاریخ تجدد یا بریدن از گذشته و نپیوستن به تجدد است. فهم زندگی اول در قیاس با صورت دوم و مخصوصاً با وضع سوم آسان می نماید اما اینکه زندگی دوم و سوم چگونه پدید می آید ما را به پرسش قدیمی وجه امتیاز آدمی از سایر موجودات زنده بازمی گرداند.

به این پرسش باید فکر کرد اما با ماندن در آن و احصاء و تکرار تعریف ها به درک صورت های زندگی و وضع تاریخی بشر نمی توان رسید. درست است که سخنان مشهوری در باب فصل ممیز انسان از حیوان وجود دارد و به این جهت طرح پرسش چیستی انسان و پاسخ دادن به آن در کلاس درس فلسفه چندان دشوار نمی نماید و بسیار کسان به آسانی و با آسودگی خاطر پاسخ می دهند که انسان با برخوردارگی از عقل از موجودات زنده ممتاز شده است. این پاسخ نادرست نیست اما کاش می دانستیم عقل از کجا آمده و چگونه آدمی چنین بخت بلندی داشته و چرا این موهبت به او تعلق گرفته و اختصاص یافته است. منکر نمی توان شد که آدمی در قرون جدید با علم و عقل جهان را مسخّر و دگرگون کرده است. از دو هزار و پانصد سال پیش نیز نه فقط بسیاری از اقوام آشنا با فلسفه داعیه برخوردارگی از خرد داشته بلکه جهان را نیز تابع نظم خاص و نظامی معقول می دانسته اند. ولی وقتی به دوران های دور و دورتر نظر می کنیم گفتارها و رفتارها با عقلی که ما در نظر داریم نمی خواند. چنانکه میتولوژی نیز با منطق کاری ندارد. انبیاء و شاعران و حکیمان هم که خردمندترین مردمانند معمولاً با موازین و مللک های منطق صوری سخن نگفته اند. راستی اگر کسی به مرتبه ای فوق منطق قائل باشد و بگوید که حتی منطق هم در آن مرتبه بنیاد می شود یا مثلاً بر این نظر باشد که آدمی با گناه و نافرمانی و آزر می شده است. به او چه می توان گفت. آدمی موجود مختار است و با اختیار بود که ابوالبشر از بهشت رانده شد و عجا که این اختیار پیش از پیدا شدن خوب و بد بود و رانده شدن مایه تنزل شأن و مقام او هم شد. هیچ موجودی جز او نمی توانست نافرمانی کند. او از آن جهت این توانایی را داشت که امانتدار الهی و مظهر صفات خدا بود و به همین جهت نیز مسجود فرشتگان شد. اینها که گفته شد منافاتی با عاقل بودن آدمی و اینکه او صاحب استعداد علم و عقل بوده و می توانسته است عاقل باشد، ندارد. یعنی برخوردارگی از خرد و بی بهره ماندن از آن در زمره امکان های وجود آدمی است. مشکل

بزرگ اینست که بعضی از اهل فلسفه نیز مطلق درک و فهم را با عقل یکی می گیرند و عقل غالب بر زمان جدید را مثلاً با قواعد منطق صوری اشتباه می کنند و در نتیجه این را هم در نمی یابند که عقل جهانساز با عقل جهان های قدیم تفاوت داشته و آدمی در دوران پیش از تجدد به عقل جدید و صورت کنونی آن نیاز نداشته است. یکی از جهات آشفتگی و پر آشوب شدن جهان کنونی نیز همین اشتباه است. آدمی قبل از اینکه تعقل کند مخاطب منع و نهی بوده است. هیچ موجودی جز انسان نهی نمی شود. انسان خطاب امر را پس از نهی و نافرمانی از آن شنیده است. فرشتگان مخاطب امر قرار می گیرند اما چون کاری جز اطاعت از فرمان نمی کنند نهی نمی شوند؛ نهی مخصوص انسان است. انسان هم پس از آنکه به غربت آباد زمین آمد و از عریانی و تنهایی خود احساس شرم و شرمساری کرد، خود را موظف یافت. آدمی صفت های دیگر هم دارد. خردمندی و بی خردی، ترحم و بی رحمی، دوستی و دشمنی، مهربانی و کین توزی و ... که این ها همه در پی شرم می آیند. فیلسوفان یونانی می گفتند رفتار آدمی و ارايه وجود آدمی را دو اسب سرکش شهوت و غضب راه می برد و ارايه ران آن که خرد است، آن دو اسب را رام و همراه می سازد. ظاهراً غضب و شهوت را به زندگی حیوانی متعلق می دانستند و آغاز زندگی به معنای دوم را رام کردن شهوت و غضب (قوای حیوانی) می انگاشتند. خرد رام کننده شهوت و غضب، خرد عملی است ولی نسبت میان قوای سرکش و رام کننده چنانکه باید معلوم نیست و نمی دانیم چگونه دوستی و مهر و وفا و امید که در سیاست یونانی جایگاه مهمی دارند، با رام کردن قوای سرکش پدید می آید. آیا اینها همه با هم وجود دارند؟ به عبارت دیگر آیا پس از جنگ خرد با شهوت و غضب و غلبه بر آنهاست که صفات نیک و فضایل (صورت دوم زندگی) پدید می آیند. آیا می توان گفت که این فضایل به صورت بالقوه یا بالفعل در وجود انسان جایی دارند؟ ولی شهوت و غضب در قیاس با عقل امور بالقوه نیستند و عقل با غلبه اش باید موجود دیگری پدید آورد و خط فاصلی میان انسان و حیوان بگذارد .

در تاریخ که نظر می کنیم می بینیم شعر مقدم بر منطق و آزرم پیش از وفا و مهر و راستی و دوستی و اینها همه سابق بر تدوین کتاب های اخلاقی و تربیت مدنی بوده است. پس چرا در تعریف انسان به جای حیوان ناطق نگوئیم حیوان صاحب آزرم و اخلاق؟ اگر گفته شود که همه آدمیان اخلاقی نیستند پاسخ اینست که بسیاری از آدمیان هم از خرد بی بهره اند. آنان به نحو کم و بیش یکسان از استعداد اخلاقی بودن و خرد داشتن برخوردارند. چنانکه در تعریف حیوان ناطق هم مراد داشتن استعداد تعقل است وگرنه اگر بنا بر سنجش خرد اشخاص باشد کی و در کجا تعداد خردمندان از بی خردان و احمق ها بیشتر بوده است. البته وقتی زندگی نظم دارد مردمان از خرد جمعی بهره می برند و به خرد شخصی نیاز ندارند و وقتی زندگی بی نظم می شود خرد شخصی هم بر باد می رود و بی خردی جای آن را می گیرد.

نکته ای که در این قیاس مخصوصاً باید در نظر باشد اینست که اینجا اخلاقی بودن به معنای تقوی داشتن و صاحب فضیلت بودن نیست. آدمی از آن جهت می تواند به فضایل آراسته شود که در کارها و گفته های خود پروای درستی و راستی دارد و گاهی کار و گفت خود را مایه شرمساری و سرزنش می یابد. آدمی تنها موجودی است که گناه می کند و به گناهکاری خود آگاهی می-یابد. با این همه آیا نمی توان گفت که اگر همه آدمیان از ابتدای تاریخشان میان خوب و بد و روا و ناروا تمیز می داده اند و می-دهند. این تمیز کار خرد است و اگر خرد نباشد تمیز میان بد و خوب هم میسر نمی شود؟ مهم نیست که نام تمیزدهنده چه باشد. مهم اینست که آدمی عهد می بندد و به عهد وفا می کند (یا آن را می شکنند) و می تواند در پناه عهد آرام گیرد و حتی عقل نیز با این پناه جستن ظاهر می شود. درست بگویم مهم در زندگی و وجود بشر، سخن و فعل است. سخن و فعلی که وجود آدمی با آن اثبات می شود. این سخن و فعل را گاهی می توان عقل نامید و گاهی هم تاریخ و فرهنگ و تمدن است. آدمی در تاریخ و با فرهنگ و تمدن زندگی می کند. صورت تمدن جدید با یکی کردن و جمع میان دو صورت زندگی

زندگی فرهنگی طبیعی شده و زندگی طبیعی با فرهنگ درآمیخته) پدید آمده است. این درآمیختگی را امری کوچک و مثلاً حاصل مصلحت-اندیشی نباید دانست. بلکه یک حادثه تاریخی است که هنر و فلسفه جدید نیز در این در آن جایگاهی دارند و اگر سهمشان در ظاهر بزرگ نباشد، غلبه خرد جهانساز در همه جا و سازگاری تمتع و قدرت جویی را با خرد نباید کوچک انگاشت. البته این درآمیختگی در کانون های اصلی تجدد دنیواری های بسیار داشته است و پیداست که تحول حیوان ناطق به ناطق حیوان یا حیوان-ناطق آسان نیست. در قرن هفدهم اسپینوزا از طبیعت طبیعت ساز و طبیعت ساخته گفته بود تا اینکه مارکس در قرن نوزدهم خبر از طبیعت شدن بشر و بشری شدن طبیعت داد و فردریک نیچه کار را تمام کرد و وضع پیش آمده را نیست انگاری نامید. اگر اروپا در این راه دنیواری داشته است، تکلیف اقوام و مردمانی که صرفاً آثار و نتایج این حادثه را می بینند و به آن میل می کنند معلوم است. بخصوص که آنها شاید زندگی اول را در کنار آداب و عادات و عقاید موروثی خود قرار دهند و چون نزدیک کردن این دو و درآمیختنشان با یکدیگر محال یا دور از خرد به نظر می آید، به سرگردانی و پریشانی دچار شوند. اقوامی که تاریخ و فرهنگ عظیم و درخشان دارند و نمی توانند از آن چشم بردارند شاید راهشان صعب تر و کارشان سخت تر باشد زیرا در فرهنگشان دو صورت زندگی در عرض یکدیگر قرار می گیرند و مشکل بزرگ اینکه راه توسعه با پشتوانه فرهنگی پیموده می شود که دو زندگی را در سیر تاریخی با هم جمع کرده باشد. مراد از آنچه گفته شد نه نفی و رد تعریف انسان به حیوان ناطق بلکه دعوتی به تأمل بیشتر در معنای تاریخی عقل بود

2- اخلاق از آن جهت که احساس مسئولیت در برابر خویش است، امری شخصی و فردی به حساب می آید. صاحبان فضایل و پرورش یافتگان مدرسه اخلاق هم افراد و اشخاص ممتازند و به این جهت این تصور پدید آمده است که پرورش اخلاقی شرط کافی برای حفظ اخلاق و ارتقاء آن به مراتب کمال است و اگر اخلاق در جایی و زمانی رو به ادبار داشته باشد از اشخاص باید خواست که اخلاقی عمل کنند. اما همیشه افراد و اشخاص نمی توانند به این دعوت پاسخ مثبت بدهند و گاهی پرورش اخلاقی هم سود نمی دهد و اثر نمی کند. زیرا افراد و اشخاص معمولاً در شرایط خاص می توانند اخلاقی باشند و تصمیم های اخلاقی بگیرند. آدمیان در روابط با دیگران و در عالمی که دارند و با فهم خاص آن عالم خوب و بد و باید و نباید را تشخیص می دهند و به تشخیص خود عمل می کنند. اگر بنیاد این روابط و جهان انسانی سست و لرزان باشد و مخصوصاً اگر سیاست به بی مبالائی تن دهد، اساس وظیفه سست و عمل به آن دشوار می شود. در این شرایط روح و جان پژمرده و منفعل است و توان تصمیم گیری و خروج از وضعی که در آن گرفتار شده است ندارد

اینجا در اینکه اخلاق تصمیمی است که شخص می گیرد و آثار و نتایجی نیز که بر اثر اتخاذ تصمیم اخلاقی و عمل به آن پدید می-آید بیشتر به فرد تعلق دارد بحث نمی کنیم. نکته اینست که گرچه فرد در ظاهر مستقل از جمع است، بدون جمع و بیرون از آن نمی تواند کسی باشد. فرد ممکن است در میان جمع خاص و در زمانی خاص به آسانی بتواند تصمیم بگیرد و در زمان هایی تصمیم گرفتن برایش نه فقط دشوار بلکه بی وجه و بی مورد باشد. در چنین وضعی احساس گناه و مسئولیت در قبال اعمال و کردار و گفتار هم کمتر می شود. اگر اخلاق صرفاً امر فردی و شخصی بود و اشخاص اختیار اخلاق زمان خود را به دست داشتند، چه دلیلی داشت که در یک دوران رذیلت و فساد کم و کمتر باشد و در دوران دیگر مثلاً فساد همه جا را بگیرد و کار را بر اخلاق سخت کند. به یک امر مهم دیگر هم باید اندیشید وقتی تجدد به وجود آمد از جمله داعیه هایش یکی هم این بود که خرد و خردمندی از آن اروپاست و شرق در برابر غرب که جهان آزادی و خرد و پای بندی به قانون است، پروایی به اصول خرد و اخلاق ندارد. تجدد با این دعوی نه فقط اختیار اخلاق را از افراد آدمی گرفت و به قوم و نژاد و در بهترین صورت به جامعه و تاریخ جدید واگذار کرد بلکه اصل اساسی تجدد را که آزادی و قدرت بشر است نفی کرد و انسانیت را

صفت ذات بشر جدید و متجدد دانست. این قصه را در جای دیگر گفته و نوشته ام. اکنون باید به مسئله خودمان پردازیم.

3- در وضع کنونی یکی از مشکلات ما سست شدن روابط و علایق اجتماعی و دشوار شدن پای بندی به قواعد اخلاق است. در چند قرن اخیر مخصوصاً اروپاییانی که درباره خلیات و روحیات ما قلم زده اند ما را لالایی به اخلاق و دارای رفتار و صفات زشت دانسته اند و گاهی گفته های آنان به انحاء مختلف مورد تأیید نویسندگان ایرانی قرار گرفته است. آیا این خلیات بد به ایران و ایرانی اختصاص دارد و آن را علاج نمی توان کرد؟ اقوام ایرانی هم مثل همه اقوام جهان خلیات خوب و بد داشته اند. هیچ مردمی هم هرگز همه یکسره نیکوکار یا به کلی بدکار نبوده اند. کسانی ممکن است در تاریخ و ادب ایران جستجو کنند و بعضی نشانه های فساد و بداخلاقی کنونی را در آثار گذشتگان بیابند و مثلاً به پیروی از نویسنده کتاب حاجی بابای اصفهانی ایرانی را بیگانه با اخلاق بخوانند. در اینجا بعضی شواهد تاریخی ذکر می شود تا ببینیم آیا بی اخلاقی های کنونی میراث اسلاف است یا به زمان کنونی و وضع تاریخی ما تعلق دارد. از آنجا که اخلاق و روحیات مردمان انعکاس روشن تری در آثار ادبی و بخصوص در شعر دارد، بهتر است چند نمونه از قول نویسندگان و شاعران ذکر شود. ابتدا از دوران های دور و قبل از اسلام ورقی از کتاب کلیله و دمنه (باب برزویه طیب) بخوانیم

:

«در این روزگار تیره که خیرات بر اطلاق روی به تراجع آورده است و همت مردمان از تقدیم حسنات قاصر گشته با آنچه ملک عادل انوشیروان کسری بن قباد را سعادت ذات و یمن نقیبت و رجاحت عقل و ثبات رأی و علو همت و کمال مقدرت و صدق لهجت و شمول عدل و رأفت و اغاضت جود و سخاوت و انشاعت حلم و رحمت و محبت علم و علما و اختیار حکمت و اصطناع حکما و مالیدن جباران و تربیت خدمتگاران و قمع ظالمان و تقویت مظلومان حاصل است می بینم که کارهای زمانه میل به ادبار دارد، و چنانستی که خیرات مردمان را وداع کردستی، و افعال ستوده و اخلاق پسندیده مدروس گشته، و راه راست بسته، و طریق ضلالت گشاده، و عدل ناپیدا و جور ظاهر، و علم متروک و جهل مطلوب، و لوم و دنائت مستولی و کرم و مرویت منزوی، و دوستی ها ضعیف و عداوت ها قوی، و نیک مردان رنجور و مستدل و شریران فارغ و محترم، و مکر و خدیعت بیدار و وفا و حریت در خواب و دروغ مؤثر و مثمر و راستی مردود و مهجور، و حق منهزم و باطل مظفر، و متابعت هوا سنت متبوع و ضایع گردانیدن احکام خرد طریق مشروع، و مظلوم محق ذلیل و ظالم مبطل عزیز، و حرص غالب و قناعت مغلوب، و عالم عدل بدین معانی شادمان و به حصول این ابواب تازه و خندان ...»

از گزارش برزویه طیب چه درمی یابیم؟ اگر روایت او درست باشد، زمان خسرو انوشیروان بر خلاف شهرتی که دارد، زمانه فساد و تباهی و تبهکاری است و عجب اینکه در چنین وضعی خسرو انوشیروان بنا بر قول برزویه همه صفات پسندیده اخلاقی را واجد است. چگونه می شود که سلطان عادل باشد و ظلم همه جا را مسخر کند. اگر برزویه به حکم رعایت ملاحظات و برای اینکه گزارش او از وضع پریشان و تیره روزگار، خاطر سلطان را مکدر نکند او را به عدل ستوده است، بدانیم که این ملاحظه کاری از سوی کسی است که کار دنیا و متاع آن را رها کرده و حتی از شغل پزشکی خود استعفا داده است تا آزاد از هر قیدی راه رستگاری را بیوید. آیا کسی که می گوید به دنیا و همه مصلحت ها و مصلحت اندیشی هایش پشت پا زده، به مصلحت اندیشی و ملاحظه کاری بازگشته است. حتی اگر بنا را بر این بگذاریم که نصر... منشی که متن کنونی کلیله و دمنه به قلم اوست یا مترجمان پیش از او تصرفی در

متن کرده اند. به نظر نمی رسد که این تصرف افزودن مدح خسرو انوشیروان در گفتار برزویه باشد. شاید فساد را بزرگتر از آنچه برزویه گفته است نشان داده باشند اما این هم تغییری در اصل قضیه به وجود نمی آورد. ایران زمان خسرو انوشیروان به روایت برزویه طیب پر از ظلم و فساد و زشتی و تباهی بوده است. چگونه ممکن است حاکم عادل باشد و زمانه پر از ظلم را تحمل کند یا زمانه پر از فساد با حاکم عادل بسازد. شاید توجیه کنند که کارهای زمانه چنانکه برزویه هم گفته میل به ادبیار داشته و کم کم اختیار از دست حکمرانان خارج می شده است. اگر چنین باشد معلوم می شود که اخلاق امری ثابت نیست و همیشه زمان، زمان اخلاق یا بی اخلاقی نمی ماند. البته میل به ادبیار یا اقبال به آینده هم رأی و نظری است که با اندیشه جهان قدیم چندان مناسبت ندارد. متقدمان از روح زمانه حرفی نزنند و شاید در این نوشته میل به ادبیار را بر قدر الهی باید حمل کرد. هر چه هست سخن برزویه در وصف اخلاق زمان را نباید بسیار غلو آمیز دانست. زیرا اگر بنیاد زندگی و اخلاقی سست نبود، آسیایان شاه ساسانی را که به او پناه برده بود نمی کشت و حکومت ساسانی به این آسانی از پا در نمی آمد و مردم ایران در ظرف مدتی کوتاه اسلام را نمی پذیرفتند. می بینیم که با این پیش آمدها و تغییرها اخلاق مردمان نیز دگرگون می-شود

علاوه بر این در شعر فارسی هم شواهدی بر سست بودن علایق اخلاقی در تاریخ ایران می توان یافت یعنی از سخن بعضی شاعران نیز برمی آید که بد اخلاقی و بی اخلاقی همیشه کم و بیش بوده است (گفته خواهد شد که بی اخلاقی بیشتر به دوره جدید تاریخ تعلق دارد) اما اینکه آن را در خون مردم یا قوم خاص بدانیم سخنی گزاف است. اگر بعضی نویسندگان معاصر، گروه-هایی از مسلمانان و از جمله ایرانیان مسلمان را مبتلا به عصبیت فرقه ای و تعصب و تنگ نظری دانسته اند، حکمشان بیشتر نتیجه قیاس فکر و رأی گذشتگان با وضع فکری دوران جدید است. مگر اروپای قرون وسطی و قبل از قرون وسطی یکسره خامی و تعصب و تنگ نظری در آن وجود نداشته است. سراسر دیوان حافظ را که بخوانیم بیشتر روح شادی و میل به دست افشانی می بینیم. هر چند که گاهی نیز شکایت ریا و تزویر است و مخصوصاً نشانه هایی از انحطاط زمانه نیز در آن پیداست :

نمی بینم نشاط عیش در کس نه درمان دلی نه درد دینی

درون ها تیره شد باشد که از غیب چراغی بر کند خلوت نشینی

نه حافظ را حضور درس خلوت نه دانشمند را علم المیقینی

و چه شکایت زیبایی شاعرانه ای از زمان و زمانه دارد:

یاری اندر کس نمی‌بینیم یاران را چه شد دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد

آب حیوان تیره گون شد خضر فرخ پی کجاست خون چکید از شاخ گل باد بهاران را چه شد

زهره سازی خوش نمی‌سازد مگر عودش بسوخت کس ندارد ذوق مستی میگساران را چه شد

پیش از حافظ کمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی همشهریان خود را به این صورت نفرین کرده بود:

ای خداوند هفت سیاره پادشاهی فرست خونخواره

تا که «دردشت» را چو دشت کند جوی خون آورد ز «جوپاره»

عدد مردمان بیفزاید هر یکی را کند دوصد پاره

و عجا که این نفرین کارگر افتاد و مغول آمد و کرد آنچه کرد. از شعر معاصر هم چیزی بیاورم و با اشاره ای به نیست انگاری زمان حاضر و اینکه فساد کنونی چندان ربطی به گذشتگان ندارد، این سخن را کوتاه کنم. از میان معاصران اخوان ثالث را انتخاب کرده‌ام زیرا او در عداد بزرگان شعر فارسی است و یکی از بزرگی‌هایش اینست که سخنگوی صریح الملهجه زمان مشوش توسعه-نیافتگی است و به نظر نمی‌رسد شاعری بهتر از او جهان توسعه نیافته را وصف کرده باشد. او در این وصف‌ها ناگزیر اشاراتی هم به خلیقات و روحیات مردم داشته است. در شعر «شهریار شهر سنگستان» که همه جاییش تیرگی و تباهی است. شهریار غم دل با غار می‌گوید و می‌پرسد که آیا امید رستگاری هست. غار به او می‌گوید که امید رستگاری نداشته باشد:

غم دل با تو گویم غار!

بگو آیا مرا دیگر امید رستگاری نیست؟

صدا نالنده پاسخ داد

...آری نیست.

شاعر که در جستجوی شادی است، هیچ جا نشان مهر و امید و شادی نمی بیند و دیگر انتظار خبری هم ندارد. به این جهت حتی قاصدک را از پیش خود می راند ولی ماندن در بی خبری و نومییدی آسان نیست:

قاصدک! هان، ولی ... آخر ... ای وای

راستی آیا رفتی با باد؟

با توام، آی! کجا رفتی؟ آی

راستی آیا جایی خبری هست هنوز؟

مانده خاکستر گرمی، جایی؟

در اجاقی طمع شعله نمی بندم خردک شرری هست هنوز؟

قاصدک

ابرهای همه عالم شب و روز

در دلم می‌گریند...

در شعر شاعر حتی لبخندها نیز دروغین است و زمان دیگر، زمان پای بندی به پیمان ها نیست:

کَرَک جان ! راست گفتی، خوب خواندی، ناز آوازت

من این آواز تلخت را

بَدَه... بَد بَد...

دروغین بود هم لبخند و هم سوگند

دروغین است هر سوگند و هر لبخند

و حتی دلنشین آواز جفت تشنه‌ی پیوند

هم آواز پرستوهای آه خویشتن پرواز خواهیم داد

به شهر آواز خواهیم داد

بَدَه... بَد بَد... چه پیوندی ؟ چه پیمانی ؟

و در «زمستان»، سردی و یخبندان جهان شاعر این چنین وصف شده است:

سلامت را نمی خواهند پاسخ گفت

هوا دلگیر، درها بسته، سرها در گریبان، دست ها پنهان

نفس ها ابر، دل ها خسته و غمگین

درختان اسکلت های بلور آجین

زمین دلمرده، سقف آسمان کوتاه

غبار آلوده مهر و ماه

زمستان است.

زمستان فصل نشاط و همبستگی و اخلاق نیست و دروغا که بدبینی و نومیدی شاعر در وقت دیگر به
ترس می رسد:

می ترسم ای سایه می ترسم ای دوست

می پرسم آخر بگو تا بدانم

نفرین و خشم کدامین سگ صرعی مست

این ظلمت غرق خون و لجن را

چونین پر از هول و تشویش کرده است؟

ای کاش می شد بدانیم

ناگه غروب کدامین ستاره

ژرفای شب را چنین بیش کرده است؟

می بینیم که ژرفای شب شاعر از ژرفای شب دراز و سیاه زمستان بیشتر شده است.

وقتی گفتار شاعر معاصر را با سخن برزویه طیب و حافظ می سنجیم درمی یابیم که زمان کنونی بیشتر زمان بی اخلاقی است. بی اخلاقی یکی از اوصاف و صفات زمان جدید است. وصفی که برزویه طیب از اخلاق زمان خسرو انوشیروان ساسانی کرده بود، وصف بد اخلاقی بود و نه بی اخلاقی. ولی عصر ما عصر بی اخلاقی و نیست انگاری است. پس اخلاق هم در جهان امروز اخلاق خاص اقوام و ملت ها نمی تواند باشد و حتی اگر زمینه و ماده قومی و ملی و دینی داشته باشد صورتش را از تجدید گرفته است. گمان می کنم اکنون اگر جمال زاده هم زنده بود رساله خلیات ما ایرانیان را نمی نوشت یا به صورتی دیگر می نوشت. اگر اخلاق در کشور ما وضعی نگران کننده دارد، انحطاط آن نه به ایران و اسلام بلکه به رکود و توقف در دالان تیره توسعه نیافتگی بازمی گردد. توسعه نیافتگی صرف یک وضع اجتماعی-اقتصادی نیست بلکه بیرون افتادگی از تاریخ و سرگردان شدن میان قدیم و جدید و گم کردن راه و پناه است. در ظلمت و تیرگی توسعه نیافتگی به دشواری روشنایی امید و چراغ راهنمایی پیدا می شود. در این وضع حرف ها بسیار است. حرف هایی که کمتر سخن زمان است و به این جهت با عمل نسبتی پیدا نمی کند و شاعر نمی داند راهش با این حرف ها به کجا می رسد. پس طبیعی است که از تیرگی و پریشانی بگوید. شاعر زمان ما نیست انگار است. نیست انگاری یکی از امکان های وجود آدمی است که در دو سه قرن اخیر بیشتر مجال ظهور پیدا کرده است اما آن را در شعر و حکمت قدیم هم می توان یافت و من مخصوصاً ابیاتی از حافظ نقل کردم که در آنها گویی پرده از نیست انگاری مضمحل برداشته شده است. نیست انگاری صفت اشخاص نیست. بلکه بدون اینکه مردمان آن را بخواهند بی خبر آمده و در جان ها و روابط آدمیان خانه کرده است. تا دوره جدید نیست انگاری آشکار و حاکم نبود اما در تجدید دیگر نمی توانست پنهان بماند و وقتی جلوه کرد در اروپا محدود نماند و از آنجا به همه جای جهان رفت و در همه جا جان ها را مسخر کرد. تفاوت اروپا با شریکانش در نیست انگاری اینست که خود کم و بیش پی برده است و می داند که خانه وجودش در تصرف چیست اما دیگران هنوز خبردار

نشده اند و نمی دانند که در ورطات نیست انگاری قرار دارند و بعید نیست که اگر خبر را بشنوند، به حال اروپا و غرب متجدد رحمت آورند و برایش نسخه علاج بنویسند. اکنون مشکل اصلی اخلاق ما به نیست انگاری و غلبه آن بر جهان بازمی گردد و ربطی به کار و کردار و ادب و آئین نیاکانمان ندارد. پس بهتر است اگر نگران وضع اخلاقی آن را در نسبت با نیست انگاری زمان جدید در نظر آوریم. در این نسبت سهمی که به جهان توسعه نیافته رسیده است، نیست انگاری منفعل است. این نیست انگاری گرچه در ظاهر قدرت و پیرانگری ندارد، و پیرانگری را می پذیرد و با آن خو می گیرد. آیا این درد علاج می شود؟ از درد و علاج نگوییم بلکه بپرسیم آیا آدمی از وضعی که در آن دچار شده است، رهایی پیدا می کند؟ اگر از این وضع رها نشود یک احتمال بیشتر نمی ماند و آن اینست که خود و همه چیز را به دست خود ناپود سازد اما تحقق احتمال دیگر به معنی آغاز عصری دیگر است که اکنون درباره آن هیچ نمی توان گفت. وضع کنونی هم فردای روشن ندارد .

4- اگر افق فردا روشن نیست، پس چه باید کرد؟ آیا آدمی می تواند نومید بماند و دست روی دست بگذارد؟ نومیدی کلی وجهی ندارد زیرا کار آدمی شاید به مویی برسد و نگسلد. پس بنا را بر این بگذاریم که خود و زندگی خود را به آنچه پیش می آید وانگذاریم. چگونه می توان خود را وانگذاشت؟ علم و دانشگاه بخصوص در دیار ما هرگز سر و کار چندان با خرد عملی نداشته اند. سیاست هم دیرزمانیست که به جهل و بی خردی مبتلا شده است و هیچ روزن امیدی در هیچ جا پیدا نیست. غرب متجدد با همه قدرت نظامی و سیاسی و اقتصادی به نزدیکی دیوار محال رسیده و نمی داند آینده اش چه خواهد بود. جهان توسعه نیافته نیز که سهم عمده اش از تجدد، آثار منفی بسط تکنولوژی مثل ویرانی محیط زیست و آلودگی هوا و گذران زندگی در آشوب ترافیک و اشتغال به نزاع های ایدئولوژیک و تقلید حرف ها و حرکات نیست انگارانه زمان جدید است، راهی به جایی جز وادی اوهام ندارد. آیا دیگر جبل الممتینی نیست که به آن دست بزیم؟ جبل الممتین هست اما جهان کنونی با همه دعوی هایش از آن دور شده است و دستش به آن نمی رسد. در این شرایط شاید ریسمان های سستی باشد که باید با مدارا دست در آنها برد. با مردمی که پریشان و بی پناه و گرسنه و بیکار و نومیدند باید از همبستگی و نان و کار و کوشش برای فردای بهتر گفت و برای صلاح زندگی آنها کوشید. اگر توسعه بتواند از گرسنگی و بیکاری و در به دری و آثار و لوازم آنها بکاهد چرا به آن دست توسل نزنیم. حتی آنان که آینده ای برای تجدد نمی بینند نمی توانند و حق ندارند مردم را در گرسنگی و فلاکت بیشتر و در این رؤیا و پندار که جهان غربی به پایان تاریخ خود رسیده و به زودی جهانی دیگر جای جهان متجدد را می گیرد و همه کارها اصلاح می شود، نگاه دارند. کسانی به من گفته اند که وقتی از پایان تجدد می گفتم آیا به لوازم و نتایج آن توجه نداشتیم و نمی دانستیم که این حرف بهانه بهانه گیران ضد تجدد می شود. سخن من فلسفی و خطاب به اهل فلسفه بود. مخاطبم حتی اهل فلسفه هم نبودند تا چه رسد به بهانه گیران. بهانه گیران همیشه هستند. تجدد هم هر چه بوده است و هست ، هنوز جایگزین ندارد و چیزی که به وجود نیامده است چگونه جانشین آن شود. پس بهانه گیری بیجاست. تا وقتی که چشم انداز آینده پیدا نیست، راه توسعه را نمی توان رها کرد اما چگونه سیر در این راه دشوار را می توان و باید ادامه داد

اولین قدم، درک وضع کنونی و اتخاذ تصمیم برای خروج از آنست. تدوین برنامه اصلاح نظام اقتصادی و اداری و آموزشی و بردن علم و سیاست به راه توسعه و اجرای سیاست دفع فساد و پرهیز از اسراف و تبذیر و بیهوده کاری یک ضرورت است. علم و سیاست را چگونه می توان به راه توسعه برد؟ علم و سیاست در صورتی در خدمت امکان های توسعه قرار می گیرد که دانشمندان و سیاستمداران به شأنی که علم در جهان کنونی دارد و به امکان های بهره مندی از آن آگاهی پیدا کنند و خود را موظف به اخلاق راستی و نیکی و وفاداری به حقیقت و خدمت به مردم بدانند. مگر دانشمندان به حقیقت وفادار نیستند یا سیاستمداران مردم را فراموش کرده اند. منظور از توجه سیاست به مردم این نیست که

سیاستمداران مردم مردم بگویند و دانشمندان مدام به پرستاری از حقیقت مشغول باشند. اینها در شرایط موجود کاری بس دشوار بر عهده دارند که شاید بتوان آن را چیزی نزدیک به تکلیف مالمیاطلاق دانست. حتی اگر علم و سیاست همراه شوند سازمان های بوروکراتیک آموزشی و اداری و مالی مانع راهند و دست و پای سیاست و علم را بسته اند و باز هم می بندند. اصلاح مدیریت و آموزش و پرورش کاری بسیار دشوار است اما شاید دانشمندان بتوانند از رسم و رویه ای که در بازار علم جهان جاری است عدول کنند و به جای پرداختن به پژوهش در مسائل رسمی و عادی و تکراری به اموری پردازند که اینجا و اکنون برای این زندگی و این جامعه می تواند کارساز باشد و این البته مشروط به اینست که دولت و حکومت برنامه توسعه داشته باشند. یافتن مسائل اینجا و اکنون هم آسان است و هم دشوار. اگر دل و جانمان اینجا نباشد یا اینجا عالم علم قوام نیافته باشد، پیداست که یافتن مسائل دشوار می شود اما اگر راهی به جهان علم و برنامه جامع پژوهش بیابیم، مسائل خاص اینجا خود به خود مطرح می شوند. مطلب را به صورت دیگری نیز می توان گفت. دانشمندی که مسائل تازه را یافته و حل کرده اند غالباً و شاید همگی با تعلق خاطر به علم زندگی می کرده اند اما اگر دانشمند در جایی باشد که هوا برای رشد و پیشرفت علم مساعد نیست و حتی سازمان هایی که برای تسهیل کار توسعه به وجود آمده اند مشکل ساز شده اند

تکراری رو می کنند و به رسوم و آداب رسمی علم پناه می برند تا نام و مقام دانشمندی خود را حفظ کنند. تکرار کنم کار علم در زمان ما هم سهل است هم دشوار. سهل است از آن جهت که اگر کسی دلبسته علم باشد مسائل را می باید و به حل آنها نیز موفق می شود. دشوار است از آن جهت که دوستی علم مشروط به وجود جهان علم، و وجود شرایط مساعد برای زندگی در آنست در جهان توسعه نیافته اگر چه دانش و دانشمند وجود دارد و بعضی از این دانشمندان ممتازند یا می توانستند ممتاز باشند چون به علم چندان نیازی نیست و سازمان های صنعتی و مالی و فرهنگی و اداری ناکارآمد جای علم را هم گرفته اند، فضای علم معمولاً با رسم پژوهش و پژوهش رسمی پر می شود و به این جهت دانشمندان به تدریج جستجوی مسائل را رها می کنند و به تکرار می پردازند. در کار توسعه، پژوهش به تنهایی کافی نیست بلکه سیاست و مخصوصاً سازمان های کشور باید با علم همراه شوند تا علم و پژوهش کاری صرفاً برای ثبت در دفتر آمار و فهرست مقالات نباشد و بهره ای از آن به نظام زندگی و جامعه هم برسد. این امر که ظاهراً آسان به نظر می رسد حتی برای سیاستمداران نیز که هر سیاستی داشته باشند ناگزیر به نحوی باید با علم کنار بیایند و بکوشند که به مدد آن کار و بار خود را سر و سامان بخشند یا لااقل از علم برای حفظ قدرت سیاسییشان بهره ببرند کاری دشوار است و در عمل این اتحاد و همراهی به آسانی صورت نمی گیرد. درست است که در هیچ جا کسی با علم مخالفت نمی کند اما مخالفت نکردن با علم و حتی ستایش از آن دردی را دوا نمی کند بلکه هر کشوری باید بداند که با علم چه نسبتی دارد و در جامعه ای که هست جایگاه علم کجاست و کجا باید باشد و آیا اکنون در جایگاه مناسب قرار دارد یا نه زیرا راه توسعه را جز با علم کارساز نمی توان پیمود. ما کمتر اندیشیده ایم که علم در چه شرایطی رشد و بسط می یابد و چگونه می تواند به سیاست مدد برساند. مخصوصاً در نیافته ایم که سیاست ها به استقلال نمی توانند جایگاه علم و شرایط پیشرفت آن را معین کنند زیرا این دو به هم بسته اند و با هم پیش می روند یا با هم شب و روز را تکرار و دوره می کنند. در زمان ما سیاستی که نتواند مقام و شرایط علم را درک کند امکان های عمل سیاسی را هم نمی شناسد. سیاست وقتی علم را نشناسد که خود معرف خویش است، مدیریت و برنامه ریزی و اولویت کارها را چگونه بشناسد؟ سیاست جهان توسعه نیافته صورتی خاص از سیاست جهان قدیم است که اشیاء و دستاوردهای جهان جدید را می خواهد اما با سیاست این جهان میانه چندان خوبی ندارد و از توانایی های آن هم کمتر می-تواند بهره ببرد. این سیاست نه فقط همه دستاوردهای جهان جدید را دوست می دارد و می طلبد بلکه گاهی آنها را اموری لایق شأن خود و متعلق به خود می داند که دیگران آنها را به ناحق تصرف کرده اند. سیاست وقتی به اینجا می رسد راهش پایان یافته است

5- علم جدید در شرایط روحی و اخلاقی خاص پدید آمده است. در زمانی که چشم انداز امید به آینده و

ساختن جهان صلح و صلاح و آزادی و رفاه وسعت می گرفت، علم جدید هم در آثار کپرنیک و گالیله و دکارت تأسیس می شد. علم و اخلاق و سیاست در نسبت و تناسب با یکدیگر به وجود آمدند نه اینکه یکی مقدم بر دیگری باشد و مثلاً بتوان گفت ابتدا اخلاق (و حتی فلسفه و هنر) به وجود آمد و بر اثر پیدایش اخلاق، علم پیدا شد یا آزادی سیاسی به علم مجال ظهور داد. شاید در مواردی تأخرها و تقدم های زمانی وجود داشته است اما هیچیک از اینها تقدم و تأخر وجودی و تاریخی نبوده اند. تفکر و علم جدید در آزادی و با آزادی به وجود آمده اند. مع هذا آزادی متفکر و دانشمند بنیانگذار را با آزادی سیاسی اشتباه نباید کرد. چنانکه اشاره شد هنر و فلسفه و علم جدید همه از حیث زمان بر آزادی سیاسی تقدم دارند. یعنی آزادی شکسپیر و دکارت و گالیله آزادی جان بونه و آنها با این آزادی به یافت هایی رسیده اند که آزادی سیاسی نیز در تناسب با آنها پدید آمده است. در اینکه متفکران کار خود را در عین آزادی صورت می دهند، تردیدی نیست اما این آزادی در همه زمان ها و در جان همه مردمان شاید یکسان ظهور نکند و مثلاً آزادی گالیله را نتوان عین آزادی ابوریحان بیرونی دانست. سعدی و شکسپیر هم هر دو با جان آزاد خود را پدید آوردند اما جان آزاد در قرن هفدهم میلادی در انگلستان با جان آزاد قرن هفتم هجری که سراسر ایران آزرده هجوم بی رحم مغولان و نگران ادامه خونخواری ها بود، تفاوت داشت. مختصر بگویم این تجربه آزادی روحی در رنسانس بود که به آزادی های سیاسی دوره جدید امکان ظهور و تحقق فی الجمله داد. به نظر هر در نمایشنامه های شکسپیر «به معنای وسیع کلمه تاریخی اند و در هر یک از آنها حالت غالبی هست که چون جان جهان بر آن مستولی است.» سعدی هم مثل شکسپیر آزاد بود اما آزادی شاعرانه او به آزادی اجتماعی و سیاسی نپیوست. چنانکه سعدی وقتی دید «جهان در جهان در هم افتاده چون موی زنگی» از شیراز رفت و چون بازگشت و دوام تاریخ و نظم پیشین را دید شاد شد

:

چو باز آمدم کشور آسوده دیدم ز گرگان به در رفته آن تیز چنگی

به نام ایزد آباد و پر ناز و نعمت پلنگان رها کرده خوی پلنگی

در سخن سعدی نشانی از اندیشه تاریخی پیدا نیست. خلف بزرگ او یعنی حافظ نیز جهان را پیر و بی بنیاد و پر از افسون و نیرنگ می دید و گرچه گفته بود:

گر چرخ به کام ما نگردد کاری بکنیم تا نگردد

9

چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار هر که در دایره گردش ایام افتاد

به تاریخی بودن انسان و جهان او نمی توانست توجه داشته باشد:

جهان پیر است و بی بنیاد از این فرهادکش فریاد که کرد افسون و نیرنگش ملول از جان شیرینم

بشر تاریخی با اندیشه جدید اروپایی و با مأموریت تصرف در جهان و تسخیر طبیعت بی جان به وجود آمد. سعدی و حافظ و شکسپیر هر سه جان آزاد داشتند. شکسپیر از عهد تاریخی قرون وسطی آزاد شده بود اما جان سعدی و حافظ بیشتر در طلب آزادی از جهان پلنگان و فرهادکشان بود. شاید بتوان گفت همان روحی که غالب بر آثار شکسپیر بود چون به جان دکارت و گالیله و هابز پیوست فلسفه و علم و سیاست جدید پدید آمد. البته درک این معانی چندان آسان نیست چنانکه وقتی از نسبت علم و اخلاق سخن به میان می آید رأی شایع و رایج اینست که دانشمندان به حکم حسن نیت و خیرخواهی و بشردوستی یا به قصد بهره برداری به علم رو کرده اند و این سخن که دانشمندان برای خدمت به مردم و بهبود زندگی آنان یا به قصد انتفاع به علم رو می کنند، در همه جا موجه به نظر می آید. این رأی را نادرست نباید دانست اما اینکه در آن صرفاً نسبت ظاهر و سطحی میان علم و اخلاق در نظر آمده و اصل و آغاز نسبتشان پوشیده شده است و عجا که گاهی این قبیل دعاوی را از بعضی پژوهندگان و دانشمندان پر کار که مقالات و آثار مهم و مؤثر دارند نیز شنیده می شود. خدمت دانشمندان همان پژوهش است و هیچ ضرورت ندارد که دانشمند در سودای خدمت به بشریت باشد. او اگر آزاد از هر سودایی در راه علم و با علم بماند نتیجه علمش به همه و همه جا می رسد. در شرح احوال و در گفتار و کردار دانشمندان چون رازی و بیرونی و ابن سینا و گالیله و دکارت و نیوتون و پاستور و ... نه نشانی از داعیه و دعوی خدمت به بشریت دیده می شود و نه حرفی از سودای کسب سود به میان آمده است و اگر چنین دعوی ها و سوداهایی باشد باید تعجب کرد زیرا دانشمندی که سوداهای جدا از علم دارد از علم بازمی ماند و کمال اخلاق او اینست که جز به علم به چیزی نیندیشد زیرا علم در وجود دانشمند وسیله ای نیست که برای رسیدن به مقصدی به کار رود. کسی هم که علم را وسیله رسیدن به مقصودی و برای حقیقت علمی می کند با علم یگانه نیست و دل و جان در گرو علم ندارد. پس او حتی اگر اهل اخلاق باشد نمی تواند در علم به جایی برسد زیرا در این مقام، اخلاقی بودن دانشمند این نیست که قصد و نیت خدمت داشته باشد بلکه در تعلق خاطرش به علم و آزاد بودن از سوداهای دیگر است. از این گفته استنباط نشود که همه دانشمندان به عشق علم زنده اند و به چیزی جز علم پروا ندارند و ... دانشمندان هم مثل دیگر مردمان زندگی و علایق و روحیات و خلقیات خاص خود دارند. بحث من به آغاز کار جهان علم و بنیانگذاری آن بازمی گردد و مراد از آن دفاع از این اصل است که علم تابع مقاصد اخلاقی و سیاسی نیست و اگر به وسیله ای برای رسیدن به آن مقاصد مبدل شود از اثر و اعتبار می افتد. در جهان کنونی علم و اخلاق و سیاست سه امر ممتاز از یکدیگرند که با هم پیوند و تناسب دائم و ضروری دارند اما هیچیک از آنها در اصل و آغاز وسیله برای رسیدن به مقاصد آن دو دیگر نیستند. جایی که دانایی هست اگر اخلاق و تدبیر نباشد باید تعجب کرد و البته اگر تدبیر و سیاست درست در کار باشد دانش هم آسان تر جایگاه خود را پیدا می کند و روابط میان مردمان رو به سلامت و صفا و درستی می رود. هیچکس نمی تواند بگوید که دانشمندان با نیت خیر سر و کاری ندارند و به جامعه خدمت نمی کنند و مردمان وامدار آنان نیستند بلکه بحث از نسبت دانشمند با علم است و اینکه اخلاق او از تعلق خاطرش به علم جدا نیست اما اگر اخلاق علم با جان دانشمند پیوسته است و از درون و نه از بیرون او را به کار علمی برمی انگیزد، چگونه از شرایط اخلاقی بسط دانش بگوییم؟ قضیه اندکی دشوار است. وقتی می گوییم اخلاق در جان دانشمند است. نمی خواهیم بگوییم که علاقه و تعلق خاطر به علم صرفاً یک امر روان شناسی است زیرا صرف رغبت و علاقمندی شخصی به دانش برای نیل به مقام دانشمندی و کمال اخلاقی کافی نیست و اگر بود می بایست دانش در همه جای جهان یکسان بسط یابد چه همیشه

در همه جا مستعدان و علاقمندان به دانش کم و بیش وجود داشته اند و دارند ولی می بینیم که در طی یک قرن در ری و خوارزم و بخارا کسانی مثل رازی و بیرونی و ابن سینا پدید آمدند که سر دانشمندان زمان خویش بودند اما این شهرها در طی هزار سال بعد نتوانستند مثل اینان را بیورند. دانشمندان مؤثر در کار علم جهان نه به منطقه جغرافیایی خاص بلکه به شرایط تاریخی خاص تعلق دارند. حتی پدید آمدن و شدت یافتن علائق دانش دوستی و دانش طلبی نیز در گرو طلب تاریخی و مهیا شدن زمینه برای ظهور و رشد و بسط علم است و البته برای رسیدن به قله علم هم هوایی خاص باید باشد و در آن هواست که علاقه و رغبت و کشش می تواند رهروانش را به قله برساند. اگر در زمان ما جغرافیا و تاریخ به هم پیوسته اند، این یک اتفاق تاریخی است

در همین زمان نیز ما خود تجربه کرده و دیده ایم و می بینیم که نامدارترین دانشمندان ایرانی معاصر پس از مهاجرت به مراکز مهم علمی کارهای مهم خود را انجام داده و به مقام ممتاز رسیده اند و چه بسا امثال آنان که در شرایط نه چندان مساعد نبوده اند و فرصت پژوهش برایشان مهیا نبوده است بیشتر کارهای دوره جوانی خود را دوره کرده اند. علم با نیاز به وجود می آید. نیاز به علم هم مشخص و در همه جای جهان یکسان نیست. جایی که نیاز نباشد یا کم باشد کارهای بزرگ علمی صورت نمی گیرد. پس وقتی از شرایط اخلاقی پیشرفت علم می گوئیم گمان نباید کرد که با گنجاندن درس اخلاق در دانشگاه، اقبال به علم افزایش می یابد و مثلاً تدریس کتاب جامع المسعادات ملامهدی نراقی یا تلخیص آن یعنی معراج المسعاده در افزایش میل و رغبت و علاقه دانشجویان به شیمی و مکانیک و بیوتکنولوژی و پژوهش در مسائل آنها قوت می گیرد. مسلماً مطالعه آثاری که نام برده شد برای هر کس که بتواند آنها را بخواند غنیمت است اما این کار از عهده همه کس برنمی آید و کسانی که به مطالعه آنها می-پردازند باید به تحقیق در مباحث فلسفه و اخلاق مایل باشند. رابطه علم و اخلاق و دین از سنخ نسبت اشياء محسوس با یکدیگر نیست که محدود به تأثیر و تأثر باشد بلکه نسبت آنها نسبتی در درون تاریخ و زندگی است. البته ترغیب و تشویق به علم آموزی کاری خوب و اخلاقی است اما این قبیل کارهای خوب در زمره آداب و تشریفات اهل علم و محیطهای علمی قرار دارد و در گردش چرخ علم و آموزش و پژوهش، عامل و مؤثر اصلی نیست. پس باید دید که اخلاق علم چیست و چه نشانه ها یا اوصاف و صفاتی دارد و قبل از آن باید حساب آموزش علم و پژوهش های رسمی را از پژوهش در مرزهای علم جدا کرد زیرا آموزش علم و پژوهش رسمی در همه جای جهان کنونی در هر مرتبه ای از توسعه اقتصادی اجتماعی که باشد میسر و عملی است و اکنون در همه کشورها دانشگاه و دانشمند وجود دارد و همه علوم در مدارس و دانشگاه ها تدریس می شود. تفاوتی که در زمان ها و مکان های تاریخی وجود دارد در احساس نیاز به علم و نوع پژوهش ها و توجه به علم تأثیرگذار است. در قرن نوزدهم در اروپا و آمریکا رشد و پیشرفت علم شدیدتر و اساسی تر بود. اکنون در جهان توسعه یافته گرچه رشد و توسعه کمی علم یا درست بگوئیم تکنولوژی های دانش بنیان سریع تر شده است و می شود اما از اهتمام به علم و همتی که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در دانشگاه ها و مراکز علم صرف آن می شد کمتر نشانی می بینیم. بر این نکته نیز باید تأکید کرد که فضای علم در دو جهان توسعه یافته و توسعه نیافته با هم تفاوت دارد زیرا در اولی علم هنوز مورد نیاز برای حفظ نظم زندگی است و در دومی علم بیشتر زینت و وسیله مفاخرت و مایه حیثیت است. در اولی علم هنوز تا حدودی جایگاه و مقام معین دارد و در دومی معلوم نیست که جای علم کجاست و با آن چه نسبتی باید داشت و از آن چه فایده می توان برد. در اولی عناوین علمی به لقب اشخاص مبدل نمی شود. در دومی اجزاز عنوان ها و سمت های دانشگاهی افتخار است (یا لالقل بود) و حتی می تواند پله ای برای رسیدن به مقام های سیاسی و اداری باشد. در جهان توسعه یافته از آنجا که علم هنوز کم و بیش جایگاه دارد، دانشمند نیز از حرمت و احترام و اعتبار و از آزادی های دانشگاهی و علمی برخوردار است (یا لالقل تا این اواخر برخوردار بوده است) در جهان توسعه نیافته دانش اهمیت ندارد بلکه عناوین دانشگاهی و علمی مهم است. در اولی سودهای بیرون از دانشگاه دانشمند را وسوسه نمی کند و دانشمند بیشتر به کار علمی خویش می اندیشد و مشغول است. در دومی شغل دانشگاهی در عداد مشاغل دیگر قرار

دارد و اگر گاهی برای آن امتیازی قائلند از آن روست که نام دانش نامی بزرگ است نه اینکه به کار علم اهمیت شایسته اش داده شود (زیرا علم، کمتر کارسازی می کند)

در دانشگاه جهان توسعه یافته در قیاس با جهان توسعه نیافته دانشمندی که استعداد و مایه دانش دارد راه پیشرفت بیشتر به رویش باز است و اگر فرصتی برای گذشتن از مرز علم برای او پیش آید، دانشگاه در برداشتن موانع و عبور از تنگناها به او کمک می کند. در جهان توسعه نیافته نیاز به عبور از مرز علم نیست. اگر انگیزه و همت آن هم در جان بعضی دانشمندان جوان وجود داشته باشد کم کم از میان می رود. دانشگاه هم از استادانش جز این انتظار ندارد که وظایف رسمی خود را بر طبق مقررات انجام دهند. در اولی دانشمند روی هم رفته از کاری که می کند راضی است. در دومی گرچه با دانشمند تعارف می کنند و حرمت لفظی و ظاهریش محفوظ است، دانش و دانشمند جایگاهی ندارند و دانشمند هم خود را در جایگاهی که در آن احساس رضایت کند نمی یابد. با تأمل در اینها که گفتیم شاید بتوانیم شرایط اخلاقی علم و پژوهش و توسعه علمی را تا حدودی بشناسیم. این شرایط عبارتند از: 1- احترام کلی و نه فقط لفظی جامعه به علم و قائل بودن دانشمند به ارزش ذاتی آن، 2- فهم مقام علم در جهان کنونی و احساس نیاز تاریخی (و نه روان شناسی) به آن برای پدید آمدن هماهنگی در شئون جامعه و حل مسائل و رفع مشکلاتی که در عصر جدید در زندگی و جامعه پیش آمده است، 3- احترام بدون مجامله و فارغ از قصد بهره برداری سیاست و حکومت به علم و حمایت (بدون مداخله) از آن، 4- طراحی و تدوین برنامه علم و پژوهش در دانشگاه ها و مراکز علمی و اهتمام به پژوهش های کارساز، 5- تعلق خاطر دانشمند به علم و آزاد بودن او از سودهای غیر علمی، 6- فراهم بودن امکان های پژوهش و نبودن قیدها و تکلف های غیر علمی در دانشگاه ها و مراکز علمی

شاید بگویند که کار را تعلیق به محال کرده ام ولی چه کنیم که وضع دشوار را نمی توان سهل انگاشت. کافی نیست که گروهی با استعداد بروند درس بخوانند و پژوهش کنند. از شش بایستی که ذکر شد تنها دو باید خطاب به دانشمند بود و مخاطب بقیه دانشگاه و حکومت و جامعه بودند و این می رساند که اخلاق علم با تعهدی که دانشمند می کند تمام نمی شود. اگر دانشمند تنها باشد و دانشگاه و جامعه در اندیشه علم نباشند و به حفظ روابط رسمی و تشریفاتی با آن ادامه دهند چشم انداز مبهم تحقیق و پژوهش تیره می شود و پراکنده کاری بیشتر، جای پژوهش های منظم و متناسب را می گیرد.

6- رابطه اصلی میان علم و اخلاق رابطه هیچیک از اخلاق های رسمی و درسی موجود اعم از اخلاق فضیلت و اخلاق تکلیف مدار کانت و اخلاق های اپیکوری دوره جدید با علم نیست و تازه اگر میان این اخلاق ها با علم رابطه ای وجود داشته باشد این نسبت و رابطه ذاتی نیست بلکه بیشتر رابطه تأثیر و تأثر است. رابطه و نسبت میان علم و اخلاق فرع تعلق هنر و فلسفه و علم و فرهنگ و اخلاق و سیاست موجود به اصول جهان جدید و متجدد است و هر یک از اینها در تناسب با شئون دیگر ظهور و منشأیبت اثر پیدا می کنند. اخلاق هم که صورت ظاهریش دستورالعمل کلی رفتار و کردار درست در عصر معین است در تناسب با سیاست و علم و معرفت در جهان انسانی تحقق می یابد. پس علم و اخلاق و سیاست از آغاز وجود یافتن و وجود داشتنتشان با هم نسبت دارند نه اینکه یکی قبل از دیگران وجود داشته و تکلیف دیگران را معین کند. علم و اخلاق و تدبیر هر یک جایی خاص در جهان زندگی دارند و اگر در جایگاه خود نباشند جز تأثیر و تأثر جزئی ارتباطی با یکدیگر نمی توانند داشته باشند. مختصر اینکه شرایط اخلاقی جزئی از جهان علم است و با آن محقق می شود. این شرایط از آن جهت اخلاقی خوانده می شوند که با ظهورشان در خودآگاهی جامعه به عنوان وظیفه تلقی می شوند. دانشگاه و

جامعه هم بخصوص در جهان جدید مثل اشخاص و افراد وظایف اخلاقی دارند. پرسش چه باید بکنیم از ابتدا با آدمی بوده است. درد و حیرت آغاز فلسفه هم این پرسش را در خود مضمّن دارد اما فلسفه ها خیلی زود به پاسخ پرسش رسیده اند. پرسش چه باید کرد در صورت اخلاقیش پرسش فرد آدمی از خویش است اما کار و فعلی که این فرد از آن می پرسد به دیگران مربوط می شود یعنی فعل آدمی در نسبت با دیگران و با جامعه و کشور معنی پیدا می کند. بسیاری از اعمال مردمان اعمال عادی و رسمی است که همه کم و بیش یکسان به آن می پردازند و حتی شاید بتوان گفت که در جامعه های قدیم موارد اتخاذ تصمیم های اخلاقی چندان زیاد نبوده است. بعضی از این موارد نادر را در آثار شاعران و مخصوصاً در نمایشنامه های سوفوکل و اورپیدس و در شاهنامه فردوسی می بینیم. مسئله مهمی که با ظهور سوفسطاییان و سقراط و با تأسیس فلسفه پیش آمد و اثرش را در سراسر آثار افلاطون و ارسطو می بینیم، به نسبت نظر و عمل و جدایی این دو از یکدیگر بازمی گردد. افلاطون و ارسطو در باب نسبت علم و اراده چیزی نگفتند اما نظر و عمل را از هم تفکیک کردند و عمل (خرد عملی) را تابع خرد نظری و نظر قرار دادند و کوشیدند که این نسبت را بر اساس نظر خاص خود تا حدودی روشن کنند. متأسفانه بعد از آنان فیلسوفان در جهان اسلام و در قرون وسطی به این مسئله اساسی که در آن و با آن فلسفه و زندگی با هم پیوند می یافت وقع چندان ننهادند و شاید تاریخ ما نیاز به این توجه نداشت. در دوره جدید که دوباره نسبت علم و عمل مطرح شد اولاً (در وجود انسان) اراده را بر علم مقدم دانستند ثانیاً علم و عمل را از هم جدا کردند و برای هر یک شأنی خاص قائل شدند (در عالم اسلام و در مسیحیت بعضی متکلمان به تقدم اراده و قدرت الهی بر علم قائل شدند که رأی و نظریشان در آثار فیلسوفان به شدت رد شد). این مسئله در زمان ما دوباره با رجوع به نظر ارسطو مطرح شده است

ارسطو که خرد عملی را جایگاه پیوند نظر و عمل می دانست و از خیر و سعادت می پرسید به شرح و تفصیل فضایل چهارگانه سقراطی و پیوند هر یک با نظر پرداخت. اما چنانکه اشاره شد در قرون وسطی و در فلسفه اسلامی پرسش تقریباً فراموش شد تا اینکه در آغاز عهد منورالفکری روسو در تلقی جدید از طبیعت و دور شدن آدمی از آن، خطر بزرگی برای اخلاق

دید و دیوید هیوم

گفت که میان علم و اخلاق هیچ نسبت منطقی وجود ندارد و وقتی نوبت به کانت رسید، او گرچه علم و اخلاق را از هم جدا کرد و

علم را قلمرو ضرورت و اخلاق را مجال آزادی خواند، دوباره از اینکه نیروی اخلاق را در دل و جان خود یافت دچار حیرت شد. از آن زمان مسئله اخلاق صورت دیگری پیدا کرد اما پرسش او که چه باید بکنیم به تدوین دستورالعمل های اخلاقی نینجامید و مخصوصاً با غلبه سکولاریسم اخلاق در حجاب رفت و علم و تکنولوژی و سیاست تعیین تکلیف و اداره زندگی آدمیان و کار جهان را به عهده گرفتند نیچه این وضع را که در آن علم و سیاست بی آنکه بدانند از کجا آمده اند و به کجا می روند، راه خود را می روند و مردمان را به راه خود می برند، بی آنکه به رعایت هیچ اصل و قاعده ای بیرون از خود ملتزم باشند، فاجعه ای وحشتناک یافت. از آغاز قرن بیستم میلادی بعضی جامعه شناسان که به چاره جویی و درمان درد جامعه جدید و بحران آن در جهان بی-اخلاق پس از نیچه و فروید می اندیشیدند کوشیدند که نسبتی میان علم و اخلاق بیابند. مثلاً ژرژ داوی که یکی از اعضای حوزه جامعه شناسی دورکیم بود علم را صرفاً از آن حیث که به صاحبش وسعت و بلندی نظر می دهد مؤثر در اخلاق دانست ماکس وبر قضیه را پیچیده تر

دید. او که از نیچه آموخته بود که علم نه ارزش است و نه قدرت ابداع ارزش

دارد نسبت میان علم و ارزش را مشکل یافت. وبر بیشتر از جامعه شناسان فرانسوی در عالم خویش درگیر بود. او خود را در جهانی می یافت که مابعدالطبیعه و علم طبیعت و اخلاق قدیم کنار رفته بودند و علم جدید نیز به نظر او نمی توانست راه زندگی را نشان دهد. پس اگر در مقاله «علم در مقام شغل» علم را از ارزش جدا کرد و از دانشمندان

خواست متذکر باشند که با رجوع به علم نمی توان راه زندگی و عمل را یافت می خواست بگوید هر چه

فهم تاریخی ما از علم و قلمرو ضرورت آن قوت می گیرد قلمرو اخلاق محدودتر می شود. او در این باب بیشتر تحت تأثیر نیچه بود. نه اینکه بخواهد مدعی پوزی تیویسم در مورد نسبت علم و اخلاق و جدایی آنها را اثبات کند. او می خواست با نظر به صداقت در کار دانشمندان راهی از علم به اخلاق بیابد که نتوانست

دردی که ویر داشت درد زیستن در جهان بی معنی و بی ارزش شده، بود. او کوشید روزن و منفذی در دیوارهای سخت نیست-انگاری زمان جدید بیابد تا امیدواری به آینده را به کلی از دست ندهد. اگر عمر او کوتاه نبود و می ماند تا جهان توسعه نیافته پس از استعمار را درک کند و نظری به اوضاع آن بیاندازد شاید در این سعی اصرار نمی کرد و قدر خرد بوروکراتیک را می دانست. چنانکه بسیاری از اقوام جهان کنونی در حسرت همین خرد بوروکراتیکند. اینجا است که کار اخلاق دشوارتر می شود. این دشوارتر شدن را در عین مشغول بودن به کارها و حرف های هر روزی و دعوی های بیهوده و مخصوصاً در اوقاتی که خود را با الفاظ فریب می دهیم نمی توان درک کرد. اگر اندکی به این دشواری کار زمانه پی ببریم شاید بتوانیم از تصنعی که روح و جان و زبانمان را تسخیر کرده است، اندکی آزاد شویم و بتوانیم ساده حرف بزنیم و ساده عمل کنیم و از بام تا شام به خود دروغ نگوئیم. ساده بودن آسان نیست و کسانی که آن را آسان می انگارند شاید ساده بودن و حماقت را با هم اشتباه می کنند. در شرایط کنونی اولین قدم در راه اخلاق، رفتن به سوی سادگی از طریق تبری از دعوی و داعیه محال و قول و فعل بی معنی و یک دل و یک زبان بودن با خود است. اخلاقی بودن دانشمندان هم در وفاداریشان به کار علمی است و اگر می خواهند درباره علم حرفی بزنند باید از گفتن حرف هایی که در آن تحقیق نکرده و نیندیشیده اند پرهیز کنند. آغاز عمل اخلاقی آزادی از خود فریبی و راستی و راست گفتن به خود است.