

ماهیت و مزایای اخلاق کاربردی اسلامی با تأکید بر اندیشه آیت‌الله‌جوادی آملی

محمدتقی اسلامی*

چکیده

پژوهش در اخلاق کاربردی به جایی رسیده است که از همه ظرفیت‌های علوم طبیعی، انسانی و اجتماعی بهره می‌برد. در این میان، دین و اندیشه دینی یکی از ظرفیت‌های مهم برای پژوهشگران این عرصه بوده است؛ تاجایی که می‌توان پرسید اخلاق کاربردی اساساً سکولار است یا دینی. پژوهشگران باتوجه به حضور اندیشمندان دینی در مراحل شکل‌گیری این رشته و مزایا و رهاوردهای اندیشه دینی برای اخلاق کاربردی، در اطلاق عنوان سکولار (به‌ویژه معانی افراطی‌اش) بر مباحثه‌ها و مطالعه‌های این رشته تردید کرده‌اند. در این مقاله ضمن شناسایی و تعریف اخلاق کاربردی اسلامی با تمرکز بر مزایایی که پژوهشگران دینی اخلاق کاربردی برای رویکرد دینی به آن برشمرده‌اند، با رویکردی اسلامی که از اندیشه استادجوادی آملی گرفته‌ایم، این مزایا را ارزیابی و با مزایای رویکرد اسلامی مقایسه کرده‌ایم. نگرشی اصیل و الهام‌بخش به حضور واقعی دین در زندگی انسان‌ها، رهیافتی تازه به بی‌طرفی اخلاقی و سازگاری آن با آزادی دینی، جمع اعتقاد به خدا و استحکام الزامات اخلاقی و رویکردی ممتاز به سلامت فاعل اخلاقی، از دستاوردهای رویکرد اسلامی به اخلاق کاربردی است که نتیجه این مقاله است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق سکولار، اخلاق کاربردی، اخلاق کاربردی دینی، اخلاق کاربردی اسلامی.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. (eslami48@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۹۶/۰۸/۲۵؛ تاریخ پذیرش ۹۷/۰۳/۲۱)

مقدمه

اخلاق کاربردی، سکولار است یا دینی؟ اگر سکولار است، می‌توان رهیافتی دینی به آن داشت؟ این رهیافت دینی چه مزایایی برای اخلاق کاربردی دارد؟ تمایزش از رهیافت اسلامی چیست؟ مقصود از اخلاق کاربردی در این مقاله، هویت تاریخی آن است که اکنون شاخه علمی و پژوهشی پرطرفدار و پرمنبع در جهان است. اگر به پیشینه معاصر اخلاق کاربردی مراجعه کنیم، با تعاریف بسیار مختلفی روبه‌رو می‌شویم؛ از کاربست هنجارهای کلی در عرصه‌های خاص و جزئی، که اخلاق کاربردی را کاملاً مترادف اخلاق هنجاری گرفته است تا کاربست نظریه‌های اخلاقی در مسائل اخلاقی برای حل بی‌طرفانه این مسائل، که اخلاق کاربردی را هر چند ناظر به مسائل اخلاقی و یافتن راه‌حل برای آن‌ها می‌داند، این رشته را هم‌راستا با دغدغه درجه‌دومی اخلاق هنجاری معرفی می‌کند. تعریفی که در دهه‌های اخیر، توجه اندیشمندان این حوزه را جلب کرده است، اخلاق کاربردی را با دغدغه فلسفی و نگاه درجه‌اول‌شناسایی می‌کند: استفاده انتقادی از نظریه و روش‌های تحلیل فلسفی برای مواجهه اساسی با مسائل اخلاقی در حرفه‌ها، فناوری، سیاست جمعی و ... (Beauchamp, 1984, 514-515).

امروزه پژوهش‌های اخلاق کاربردی، عرصه‌های بسیار متنوع و شاخه‌های بسیار گوناگونی دارد. شاید هر کدام از این شاخه‌ها ماهیت تاریخی ویژه‌ای داشته باشند و بررسی هویت سکولار یا دینی آن‌ها نیازمند تمرکز بر نوع مباحثه‌های جاری در آن‌ها و روند شکل‌گیری و پیشرفت این مباحثه‌ها باشد. ما در این مقاله، به دو دلیل شاخه اخلاق زیست‌پزشکی را انتخاب کرده‌ایم: (۱) مباحث این شاخه، تقدم تاریخی بر مباحث شاخه‌های دیگر دارد؛ (۲) دامنه مسائل اخلاقی آن بسیار وسیع است؛ به طوری که به شاخه‌های دیگر سرایت می‌کند و معمولاً دغدغه‌های مشترک را در این شاخه می‌توان پیگیری کرد؛ از این رو فیلسوفان اخلاق کاربردی معمولاً مباحث درجه‌دوم این رشته را با تطبیق بر مسائل اخلاقی زیست‌پزشکی پیش برده‌اند.

رویکرد اسلامی

رویکرد اسلامی دو معنا دارد: (۱) مراجعه به کتاب و سنت برای یافتن پاسخ مسائل یا راه‌حل مشکلات علمی. این معنا اگرچه درست است، باید پیش از مراجعه به متن دینی، ضوابط و شروط استنباط صحیح را در نظر گرفت. در دنیای اسلام، تدوین دو دانش فقه و اصول فقه، که حاوی روش‌های اجتهادند، در همین راستاست. می‌دانیم میان دانش فقه و دانش اخلاق اسلامی در موضوع، هدف و روش تفاوت‌هایی دارند.^۱ این تفاوت‌ها سبب می‌شود اصول فقه و تفقه احکام اخلاقی از احکام فقهی متفاوت باشد؛ باین حال تلاش فقها در فراهم آوردن اصول تفقه احکام در قالب علم اصول فقه، ذخیره بسیار ارزشمندی است؛ (۲) مراجعه به نظر دانشمندان مسلمان. چون دانش اخلاق اسلامی، نظام‌مند تشکیل نیافته است، باید نظرات را با مراجعه به آثار فلسفی، کلامی و اصول فقه به دست بیاوریم. این مراجعه برای ما مطلوب است؛ چون نمودهای تاریخی از کاربست قوه فاهمه اسلامی به ما می‌دهد و پارادایم‌های^۲ اندیشمندان مسلمان را آشکار می‌کند. در این نوشتار، سراغ اندیشه آیت‌الله جوادی آملی می‌رویم. ایشان از هر دو رویکرد بهره گرفته‌اند: مراجعه به اندیشه مسلمانان دارند و تطبیق‌های متنی.

رویکرد دینی به اخلاق کاربردی

بیشتر آثار اخلاق کاربردی، ظاهر سکولار دارند. بسیاری در دنیای انگلیسی‌زبان تصور می‌کنند اخلاق دینی برای رویارویی ثمربخش با لوازم اخلاقی پیشرفت‌های بی‌سابقه فناورانه در جوامع متکثر، توان چندانی ندارد. در اخلاق حرفه‌ای زیستی می‌کوشند روش‌های استدلال منسوخ، فرقه‌ای و جزم‌اندیشانه دینی را در معرض دقت‌های فلسفه اخلاق تحلیلی قرار دهند (Clouser, 1999, 23. And Gregory, 2009, 46)؛ ولی چنین نیست که اخلاق کاربردی،

۱. برای تفصیل بیشتر درباره این تفاوت‌ها ر. ک. به: اسلامی، محمدتقی (۱۳۹۰)، اخلاق اسلامی و کاربرست قاعده تسامح در ادله سنن (پژوهشی انتقادی)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم. ۱۳۹۰، ص ۱۱۵ - ۱۳۰.

۲. پارادایم اجماع اندیشمندان یک عصر و دربردارنده تصویری بنیادی از موضوع درون علم است؛ برای مثال، اثبات‌گرایی در قرن نوزدهم، پارادایم غالب در همه علوم بود. (حقیقت، ۱۳۹۱، ص ۴۹)

سکولار متولد شده باشد؛ چنان‌که آثار این رشته نیز به‌کل سکولار نیستند. اخلاق زیست‌پزشکی معاصر در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، به مباحثه‌های دینی دربارهٔ قتل ترحمی، آزمایش روی آزمودنی‌های انسانی، انتقال اعضای بدن، توزیع منابع بهداشت سلامت، بارورسازی مصنوعی با لوله‌های آزمایشگاهی و جنبه‌های گوناگون مراقبت از بیمار، بسیار مدیون است. اگر به پیشینهٔ این رشته بنگریم، با آثار الهی‌دانان بزرگی همچون ژوزف فلچر^۱، پاول رمسی^۲، ریچارد مک‌کورمیک^۳ و جیمز گوستافسن^۴ آشنا می‌شویم؛ علاوه‌براین، دست‌کم در ایالات متحده، مدافعان دین نقش سیاسی مهمی را در بحث عمومی و بسیج مردمی دربارهٔ مسائل اخلاق زیستی بازی می‌کنند. در جاهای دیگر دنیا نیز بسیاری از عالمان دین‌گرای اخلاق همواره در مباحث جاری اخلاق زیست‌پزشکی مشارکت می‌کنند. این مشارکت اندیشمندان دین‌دار و سکولار برخی را به این نتیجه رسانده است که سنت‌های دینی، بینش‌هایی دربارهٔ خوبی و درستی دارند که به رویکردهای مختلف در اخلاق زیست‌پزشکی سامان می‌دهند. این سنت‌ها همچنین در قالب نظام‌هایی از باورها، حکایت‌ها، و رفتارهای آیینی، نگرش‌های وسیع‌تری به سلامتی، بدن، سالخوردگی، دارو، آسیب‌پذیری و رنج دارند؛ از این رو بسیاری از اندیشمندان اخلاق دینی بر اهمیت شباهت اندیشهٔ دینی و اخلاق سکولار تأکید می‌کنند تا رسیدن به توافق را دربارهٔ نتایج کاربردی لازم در وضع سیاست‌های جمعی و قوانین جاری افزایش دهند (Gregory, 2009, 46).

عده‌ای نیز اخلاق کاربردی سکولار را نقد می‌کنند؛ چون برای مثال، برای تأمین مشارکت اجتماعی، بدون توسل به دیدگاه‌های قوی دربارهٔ مفهوم و معیار خوبی، پژوهش اخلاقی را به حل‌صوری تعارضاتِ علائق و خواسته‌های فردی و گروهی محدود کرده (McKenny, 1997, 8)

1. Fletcher J.
2. Ramsey P.
3. McCormick R.
4. Gustafson J.

یا به سلطه‌دستان گویی‌های فرهنگی براساس فردگرایی لیبرال، به تبع به این اندیشه دامن زده است که پیشرفت علمی و توسعه بازار تجارت، ارزش ذاتی و مطلق دارد (Cahill, 2005, 6).

یکی از دلایل مهم بودن توجه به اخلاق دینی در مقابل اخلاق سکولار در اخلاق کاربردی این است که در قرن ۲۱ شاهد بازگشت به دین در این رشته، به ویژه در شاخه اخلاق زیست پزشکی هستیم. با وجود پیش‌بینی‌ها و نظریه‌های مختلف درباره فرایند سکولار شدن، ادیان گوناگون پیوسته رفتارهای عقلانی و اجتماعی را پیشنهاد می‌کنند که روش‌های مختلف زندگی بسیاری از مردم سراسر جهان را تأیید می‌کنند. سنت‌های دینی با این انگیزه که به مسائل کاربردی در زندگی جوامع گوناگون خود پاسخ دهند، نقش مستمری را در بحث‌های اخلاقی بازی می‌کنند. بیمارستان‌ها، کمیسیون‌های دولتی، انجمن‌های پزشکی و دانشگاه‌ها از عالمان اخلاق کمک می‌گیرند که از دانش سنت‌های دینی بهره‌مندند؛ بدین ترتیب، از بحث‌های اخلاق زیست پزشکی آنان آگاه شوند. یکی از سرآمدان اخلاق زیستی می‌گوید: «نشانه‌های افزایش علاقه توجه به دین و الهیات در اخلاق زیست پزشکی عمومیت یافته است.» (Childress, 2003, 48)

مزایای رویکرد دینی

پژوهشگران اخلاق کاربردی به مزایای رویکرد اخلاقی اشاره کرده‌اند. در این قسمت آن‌ها را مرور می‌کنیم. در قسمت بعدی، این مزایا را از منظر اسلامی، نقد می‌کنیم یا توضیح می‌دهیم.

پژوهشگران مزایای رویکرد دینی را به مزیت‌های واقعی و مزیت‌های هنجاری تقسیم می‌کنند. مزیت‌های واقعی را با نگاه به واقعیت دین در زندگی می‌توان شناسایی کرد؛ یعنی حتی اگر نگاهمان به نقش مناسب دین در زندگی هنجاری نباشد، با نگاه عمل‌گرایانه می‌فهمیم چون دین نقش واقعی در زندگی جمعی دارد، رویکرد دینی می‌تواند نیاز توجه به این نقش را برآورده کند. این نقش واقعی به دلیل تأثیر شگرفی که بر اندیشه و رفتار آدمی می‌گذارد، درخور توجه جدی است. این توجه ثمرات کاربردی مهمی دارد؛ برای مثال، مطالعات تطبیقی درباره دین و اخلاق زیست پزشکی براساس رشته‌هایی مانند مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی ممکن است به مفاهیم فرهنگی وسیع‌تر و خودانتقادی فکری بیشتری منجر شود. امروزه یکی از

پرسش‌های مهم پژوهشگران اخلاق زیست‌پزشکی، درباره رابطه دین و اخلاق زیست‌پزشکی در جوامع لیبرال است (Gregory, 2009, 53). این پرسش مختص جوامع لیبرال نیست، بلکه در جوامع دینی، از جمله جوامع اسلامی متکثر از فرهنگ‌ها، عقاید مذهبی و فقهی مختلف‌اند، نیز می‌توان آن را طرح کرد. آیا می‌توان در چنین جوامعی آزادی دینی را به رسمیت شناخت و در عین حال، بی‌طرفی اخلاقی را در موضوعات اخلاق کاربردی رعایت کرد؟

موضوعات اخلاق زیست‌پزشکی غالباً زمینه مورد پژوهی درباره چگونگی تعامل اخلاقی با عقاید دینی مختلف را فراهم می‌کنند؛ به ویژه آنجا که به بودجه دولت، سیاست‌های تنظیمی و تفاسیر قانونی مربوط می‌شود. یکی از مثال‌های قانونی از این مورد پژوهی‌ها، به قانون انطباق دینی در مجموعه‌های درمانی مربوط می‌شود. این قانون مراکز درمانی را به رعایت انطباق نوع درمان با عقاید دینی بیماران ملزم می‌کند؛ برای مثال، فرقه مذهبی شاهدان یهوه، انتقال خون را به کودکان حرام می‌دانند و این درمان را بر نمی‌تابند یا شهروندان دین‌داری همچون آمریکایی‌های بومی و یهودیان ارتدکس، تعریف عصب‌شناختی مرگ کامل مغزی را قبول ندارند و خواهان باقی ماندن بیماران تحت حمایت‌های پرهزینه تنفس حیاتی هستند (Olick, 1991, 275-292). این پرسش همچنان باقی است که با این مسائل چه کنیم.

راه‌حل‌های گوناگونی برای این پرسش داده‌اند؛ برای مثال، یکی از راه‌حل‌ها، شاید آسان‌ترین‌شان، این است که قانونی بودن و اخلاقی بودن را متمایز کنیم: قتل ترحمی فعال ممکن است گاهی اخلاقی، ولی غیرقانونی باشد. همین‌طور سقط جنین انتخابی^۱ در آمریکا به دنبال کشمکش‌های حقوقی و سیاسی بسیار، سرانجام قانونی شد، البته مشروط؛ ولی همچنان بسیاری از آمریکاییان آن را غیراخلاقی می‌دانند. (Wikipedia, 2014) این تکاپو در یافتن راه‌حل‌ها نشان از جدی بودن حضور واقعی دین در زندگی انسان دارد و مزیت رویکرد دینی به حل مسائل اخلاقی را آشکار می‌کند.

یکی از مسائل مهمی که واقعیت حضور دین در جوامع متکثر به وجود آورده است و تکاپو

1. elective

برای حل آن، مزیتی برای حضور رویکردهای دینی در عرصه‌های اخلاق کاربردی دارد، مسئله آزادی دینی و امکان واقعی بی‌طرفی اخلاقی در اخلاق زیست‌پزشکی عمومی است؛ به هر حال بخش‌های مهمی از عقاید و مناسک در ادیان مختلف، اختلافاتی را در شیوه نگرش به مسائل اخلاق زیست‌پزشکی دامن می‌زند و آزادی دینی مستلزم نگرش‌های متعارضی خواهد بود. چگونه می‌توان درعین احترام به آزادی دینی، بی‌طرفی اخلاقی را در مسائل زیست‌پزشکی رعایت کرد؟ جست‌وجوی پاسخ این مسئله سبب شده است عده‌ای با تأثیر و الهام از «ابده عقل جمعی» جان رالز، که در زمینه‌های خاصی براساس عقاید دینی، قیودی را برای تعقل اخلاقی در نظر می‌گیرد، به اهمیت نقش مناسب گفتمان دینی در استدلال اخلاقی و سیاسی پی‌برند (Gregory, 2009, 54)؛ هرچند درباره چگونگی به‌کار بردن گفتمان دینی در استدلال و تعقل اخلاقی و سیاسی دو نظر وجود دارد: ۱) در روند این گفتمان باید از آموزه‌های دینی آغاز کنیم و با بهره‌گیری از یافته‌های تعقل سیاسی و اخلاقی، عقلانیت این آموزه‌ها را اثبات کنیم؛ ۲) از یافته‌های تعقل اخلاقی و سیاسی آغاز کنیم و با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، شواهدی برای اثبات آن یافته‌ها بیابیم. این بحث همچنان ادامه دارد و ممکن است موجب انشعابات سیاسی شود؛ ولی برخی نویسندگان اخلاق زیستی گفته‌اند از این نتیجه می‌توان دفاع کرد که آگاهی بیشتر از دین و اخلاق زیستی، برای افزایش و ارتقای عقلانیت اخلاق زیستی حرفه‌ای که می‌خواهد درست، انسانی و مردم‌سالار باشد، ضرورت دارد (Gregory, 2009, 54).

دسته دوم، مزیت‌های هنجاری‌اند. درباره این مزیت‌ها می‌توان گفت دخیل کردن سنت‌های دینی در بحث‌های قراردادی درباره اصول (خودمختاری، منفعت‌رسانی، پرهیز از آزار و عدالت) یا نظریه‌های اخلاقی مسلط (نتیجه‌گرایی و مطلق‌گرایی) آورده‌های جالبی خواهد داشت. نظریه‌های سکولار در اخلاق زیست‌پزشکی بدون بهره‌مندی از موجودی غنی مفاهیم الهیاتی، اغلب به کار بست مکانیکی و بی‌روح اصول برگرفته از این نظریه‌ها منتهی خواهد شد. برخی نویسندگان معتقدند اخلاق زیستی سکولار در بسیاری از مواقع بر مفروضات تفسیر خاصی از لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی تأکید گزاف می‌کند. می‌توانیم با

جایگزین کردن ملاحظه‌های رویکرد دینی درباره فضیلت انسان و لزوم معنویت ویژه الهی در زندگی، این تفسیر را اصلاح کنیم یا تغییر دهیم (Gregory, 2009, 52. Evans, 2002, 6).

همچنین توجه به دین می‌تواند در مباحثه‌های مربوط به نظریه هنجاری که با اخلاق کاربردی پیوند دارد، افزوده‌هایی داشته باشد؛ به ویژه که می‌بینیم عالمان اخلاق دینی درباره بنیان‌های اخلاق و منشأ مسئولیت اخلاقی، نقدهای مهمی کرده‌اند (Adams, 1999)؛ علاوه بر این، سنت‌های دینی منابعی را برای تفکر درباره امکان و جایگاه معماهای اخلاقی در زندگی انسان و پیش‌بینی فاجعه در زندگی اخلاقی فراهم می‌کنند؛ برای مثال، اندیشمندان اخلاق مسیحی درباره امکان بروز معماهای ذاتی و حل‌نشده در زندگی اخلاقی اختلاف نظر دارند. برخی عقیده دارند که ممکن نیست خداوند نظام جهان را به گونه‌ای تنظیم کرده باشد که مدعیات اخلاقی رقیب منجر به معماهای اخلاقی ذاتی (حل‌نشده) شوند؛ از این رو معماهای اخلاقی ما ظاهری‌اند یا نتیجه ضعف اراده یا مشکل شناختی ما، نه وضع انسانی بسیار فاجعه‌بار. عده‌ای دیگر معتقدند که جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، در ساختارش معماهای اخلاقی دارد که زمینه پشیمانی و گناه اخلاقی را فراهم می‌کند؛ با این حال این جهان بهترین جهان ممکن است که مقاصد الهی را در دوستی انسان با خدا تأمین می‌کند (Santurri, 1988).

مثال دیگر از باورهایی دینی که می‌توانند منبعی برای تفکر اخلاقی شوند، اهمیت ارتباط با خدا برای اخلاق است. برخی معتقدند اعتقاد به خدا، استحکام الزامات اخلاقی ما را محدود می‌کند؛ برای مثال، تمسک به مفاهیمی مانند مشیت و فعل الهی، الزامات اخلاقی منتج از استدلال‌های گوناگون نتیجه‌گرایانه را محدود می‌کند یا نادیده می‌گیرد؛ زیرا استدلال‌های نتیجه‌گرایانه تلاش می‌کنند از طریق موازنه نتایج، نتیجه‌ای را الزامی اعلام کنند که خیر نهایی را در جهان به حداکثر برساند؛ در حالی که اخلاق زیستی دینی اغلب اخلاقی است که از ترسیم خطوط میان انگیزه‌های مختلف و صورت‌های فعل سخن می‌گوید، نه از موازنه نتایج؛ ولی همین باور الهیاتی می‌تواند با ایجاد نگاه واقع‌بینانه با توسل به ضعف، محدودیت و نقص آدمی و عظمت، رحمت و بخشش خداوند، قیود سخت‌گیرانه و وظیفه‌گرایانه را بزداید و شر را از انسان روا بداند (Gregory, 2009, 53).

و بالاخره اگر فرض کنیم موضوعات دینی می‌توانند دیدگاه‌های علمی را درباره ساختار عصبی و حالات ذهنی انسان تأیید کنند یا از اساس تغییر دهند، پیشرفت‌های روان‌شناسی شناختی، عصب‌شناسی و زیست‌شناسی مولکولی می‌تواند سبب شود درباره موضوعات دینی برای کشف تفاوت دیدگاه دینی با علمی مطالعه کنیم؛ برای مثال، درباره مطالعه تجربی درباره رفتارهای دینی مختلف، از جمله نماز و مراقبه، بسیار سخن گفته‌اند. این مطالعات ممکن است به نتایجی مادی برسند که با اعتقاد به خدا یا روح در تقابل باشند. رویکرد دینی می‌تواند با اعلام بی‌کفایتی مطالعات تجربی درباره این رفتارها، به این تقابل پاسخ دهد؛ به علاوه، در مسئله‌های اخلاقی هویت شخصی و فاعلیت اخلاقی، اغلب شکل تازه‌ای از هویت فاعل اخلاقی مفروض است که بهترین نتایج عصب‌شناسی و داروشناسی آن را تأیید می‌کند. عصب‌شناسی و زیست‌شناسی مولکولی در پاسخ به مطالبه این فرض، برای مثال پاسخ می‌دهد که برخی داروها در خنثی کردن خاطراتی مفیدند که فشارهای عصبی آسیب‌زا پدید می‌آورند، که می‌تواند به آرامش عصبی فاعل اخلاقی کمک کند؛ ولی این دانش‌ها پرسش‌های عامی را نیز مطرح می‌کنند؛ مانند «لوازم هنجاری دستاوردهای تجربی درباره نحوه عملکرد مغز چیست؟» در نتیجه این پرسش‌ها برای مثال، برخی فیلسوفان به مطالعه تحقیقات روان‌شناختی تازه برای فهم شهودهای اخلاقی انسان و ارزیابی انواع پیش‌فرض‌های اخلاقی روی آورده‌اند. این مطالعه پرسش‌هایی را در متافیزیک، معرفت‌شناسی و اخلاق پدید می‌آورد و بخشی از بحث به پاسخ‌های دینی اختصاص می‌یابد (Wolpe, 2005, 289-296).

مزایای رویکرد اسلامی

نگاه اسلام به اخلاق کاربردی با نگاه بسیاری از ادیان دیگر، به ویژه ادیان ابراهیمی یهودیت و مسیحیت در بسیاری از ابعاد مشترک است. مزایای رویکرد دینی به اخلاق کاربردی، بر رویکرد اسلامی نیز صدق می‌کند؛ با وجود این، رویکرد اسلامی براساس مبانی و روش متفاوتش، گاهی به توضیحات و نتایج متفاوتی درباره این مزایا می‌رسد و می‌تواند مسیر اخلاق کاربردی را عوض کند. به برخی از این توضیحات و نتایج متفاوت را بررسی می‌کند.

الف) نگرش به حضور واقعی دین

تحقیقات اخلاق کاربردی به این نتیجه ارزشمند رسیده است که با وجود برخی پیش‌بینی‌ها از روند گرایش به سکولاریسم، به دلیل رشد فزاینده دستاوردهای علوم طبیعی و ظهور اندیشه‌های مدرن لیبرالیستی و اومانستی، حضور دین در زندگی بشر همچنان جدی است و عالمان اخلاق کاربردی برای حل بسیاری از مسائل اخلاقی باید به گرایش‌های دینی توجه کنند.

با واقعیت حضور دین و تکثر نگرش‌های دینی می‌توان دو تعامل یا نگرش داشت. یکی نگرش عمل‌گرایانه است و دیگری الهام‌گیرانه و پندآموزانه. عمل‌گرایانه یعنی چون با انسان‌هایی سروکار داریم که باورهای دینی‌شان مخالف باورهای ماست، براساس اصل احترام به انسان‌ها ناگزیریم به باورهای آن‌ها احترام بگذاریم یا دست‌کم بی‌احترامی نکنیم؛ مبادا آنان به باورهای ما بی‌احترامی کنند و در نتیجه این بی‌احترامی‌ها، بنای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز انسانی فروبریزد. ضرب‌المثل فارسی «آسه برو آسه بیا که گربه ساخت نزنه» به یک معنا به همین نگرش اشاره می‌کند. رویکرد اسلامی به اخلاق کاربردی به دو دلیل چنین نگرشی را نقد می‌کند: ۱) با این نگرش دانش اخلاق را به دانش حقوق فروکاسته‌ایم و برای آن هدفی مشابه اهداف علم حقوق در نظر گرفته‌ایم. هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و حفظ نظم در زندگی اجتماعی از اهداف قانونی و حقوقی است. دانش اخلاق برای تحقق هدف فراتری است، به رشد و تعالی منش انسانی و رسیدن انسان به اوج قله کمالات شایسته او می‌اندیشد؛ ۲) این برخورد ممکن است آگاهانه یا ناخودآگاه از اندیشه بدبینانه به طبیعت انسانی و پلیدی و ناپاکی ذاتی بشری نشأت گرفته باشد؛ اندیشه‌ای که در دوران مدرن، ماکیاولیست‌ها^۱ و نظریه‌پردازانی مانند توماس هابز آن را پی‌گیری کردند و در برخی انگاره‌های مسیحی^۲ و باورهای ادیان

۱. شرح‌حال‌نگاران گفته‌اند در تفسیرهای ماکیاول از رفتار انسان‌های عصر خویش، همواره نظر بدبینانه‌ای از طبیعت انسان می‌بینیم که گویی همه معاصرانش در این تفسیر با او سهیم بوده‌اند. (جونز، ۱۳۶۲، ۲۶)

۲. حکم شرعی غسل تعمید در ابتدای تولد کودکان در تفاسیر سنتی مسیحیت به روشنی با آلودگی نوزاد آدمی ارتباط داشت

چینی ریشه دارد؛ گویا انسان‌ها را موجوداتی فرض کرده‌ایم که خودخواهی، غرور و ستیزه‌جویی ذاتی دارند و برای کنار آمدن با چنین موجوداتی چاره‌ای جز احترام و پرهیز از دخالت در باورها و رفتارهای فردی یا گروهی آنان نداریم. توماس هابز در کتاب *لویاتان* آورده است:

«بنابراین در نهاد آدمی سه علت اصلی کشمکش و منازعه وجود دارد. نخست رقابت؛ دوم ترس؛ سوم طلب عزت و افتخار. علت اول آدمیان را برای کسب سود، علت دوم برای کسب امنیت و علت سوم برای کسب امتیاز و شهرت به تعدی وامی دارد [...] از اینجا آشکار می‌گردد که در زمانی که آدمیان بدون قدرت عمومی به سر برند، که همگان را در حال ترس نگاه دارد، در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود و چنین جنگی جنگ همه بر ضد همه است.» (هابز، ۱۳۸۰، ۱۵۷-۱۵۸)

هر چند این اندیشه سیاسی در روزگار ما فراگیر نیست، ولی از برخی مناسبات فرهنگی و اجتماعی و جلوه‌هایی از تعاملات شهروندی غربی می‌توان حدس زد این اندیشه بر غرب بسیار تأثیرگذار بوده است.

چنین اندیشه‌ای با مبانی انسان‌شناسی اسلام سازگار نیست. اسلام به طبیعت انسانی نه کاملاً خوش بین است و نه کاملاً بدبین. آدمی با ترکیبی از دو نوع گرایش به خیر و شر متولد می‌شود. این دو نوع گرایش در وجود او بالقوه است و فعلیت یافتن هر یک به شیوه تربیت او

که از گناه نخستین آدم ابوالبشر پدید آمده بود. هر چند متکلمان مسیحی در دوران معاصر کوشیده‌اند با توضیحات اصلاحی به انتقادات این تفسیر پاسخ دهند، چندان توفیقی نیافته‌اند؛ برای مثال، توماس میشل در مواجهه با مخاطبان مسلمان، رنج زیادی را برای رفوی این تفسیر بر خود هموار می‌کند، ولی باز در توجیه کفاره شدن مرگ عیسی برای گناهان، رد پای تفسیر سنتی در کلامش ظاهر می‌شود و می‌گوید: «هرگاه کسی به گناه تن درمی‌دهد، رابطه او با خدا قطع می‌شود و هرگاه توبه می‌کند، خدا از او درمی‌گذرد و گناه فردی و درونی او را می‌شوید. مسئله به اینجا خاتمه نمی‌یابد و اثر وضعی تجاوز به ساحت الهی، جهان آفرینش و نظام اخلاقی همچنان باقی است. این قضیه شخص گناهکار را پشت‌سر می‌گذارد و همه نژاد بشر را آلوده می‌سازد.» (میشل، ۱۳۷۷، ۸۸)

۱. مانند نگرش دینی جوانگ تسه و چونگ - تزو از شاخه‌های دائوئیسم. (یو-لان، ۱۳۸۰، ۱۴۱ - ۱۴۲)

۲. برخی اندیشمندان کفه گرایش انسان به خیر را سنگین‌تر می‌دانند: «انسان از نظر آفرینش اولی به فجور و تقوی ملهم

در خانواده و اجتماع و از دوران رشد تفکر و استدلال، به اختیار و اراده او بستگی بسیاری دارد. قرآن کریم آیات زیادی را به ویژگی‌های انسان اختصاص داده است. این آیات را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد: آیاتی که انسان را می‌ستاید و آیاتی که او را نکوهش می‌کند. مفسران معتقدند از آیات ویژگی‌های انسان می‌فهمیم ماهیت انسان دو جنبه فطری و طبیعی دارد. از آنجاکه فطرت الهی دارد و به خدای سبحان متمایل است، ستودنی است و از آنجاکه در بند طبیعت، شهوت و غضب است، نکوهیدنی (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۲۱). نکته مهم برای بحث ما این است که گرایش‌های دینی انسان‌ها، به جز معدودی از منحرفان و دین‌به‌دنیا فروشان، از فطرت خداگرایشان ناشی شده است؛ از این رو اصل این گرایش ستودنی و شایسته احترام اصیل (نه احترام ظاهری و احتیاطی) است، هر چند محتوای این قالب گرایشی در موارد بسیاری مجعول و خرافه‌آمیز است، پیش از متهم کردن معتقدان به همین گرایش‌های دینی مجعول و خرافی باید به بینشی توجه کنیم که اسلام با تفکیک جاهل قاصر از جاهل مقصر به ما می‌دهد. در این توجه، دایره جهل قصوری را وسیع‌تر از جهل تقصیری می‌گیریم؛ یعنی انسان‌هایی که به دلیل شرایط گوناگون بازدارنده، از رسیدن به معرفت صحیح بازمانده‌اند و به جهل قصوری مبتلا شده‌اند، بسیار بیشتر از کسانی است که به عمد یا به تعبیر قرآن کریم از روی بغی و ظلم باورهای مجعول، کفرآمیز و خرافی را برمی‌گزینند یا ترویج می‌کنند. نمی‌توان نباید برای مثال، به صرف دیدن بیماری که به دلیل اعتقاد به حکمی دینی که از نظر ما مردود است، از پذیرفتن برخی اقدامات درمانی خودداری می‌کند، او را در دل به خرافه‌گرایی متهم کنیم و به اعتقادش احترام نگذاریم. اعتقاد دینی و مذهبی بیمار شایسته احترام اصیل است؛ چون هم از فطرت خداجوی انسان نشأت گرفته و هم اخلاق ما را به درک بستر تربیتی و فکری بیمار ملزم می‌کند. توان درک احساسات و نگرش‌های دیگران، از مهارت‌های اخلاقی

است؛ ولی ساختار اصلی او میل به طرف تقوا است [...] ذائقه انسان هم شیرینی را تشخیص می‌دهد و هم تلخی را؛ اما گرایش او نسبت به هر دو یکسان نیست، بلکه تنها شیرینی را می‌پذیرد و اگر به بدی‌ها و قبایح گرایش دارد، نتیجه بدآموزی و عادت‌های ناپسند است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۱۳۷-۱۳۸).

منطبق بر فضیلت همدلی است.

بنابراین نگرش عمل‌گرایانه اگر به معنای احترام ظاهری و محتاطانه باشد، در موارد بسیاری با مبانی انسان‌شناسی اسلامی سازگار نیست؛ گذشته از اینکه چنین احترامی چون اصالت ندارد و فقط ابزاری است برای حفظ وضع بد مفروض تا به وضع بدتری منجر نشود، احترام اخلاقی نیست، بلکه تاکتیکی است برای در امان ماندن از شر کسی که به او احترام می‌گذاریم؛ یعنی به دلیل ترس از او به حریم او تعدی نمی‌کنیم. مقابل این برخورد عمل‌گرایانه، قرآن کریم به‌ویژه مطابق تفسیر کسانی چون استاد جوادی آملی، می‌گوید کافران لجوجی هستند که اگر به باورهای کفرآمیزشان بی‌احترامی شود، مقابله به مثل می‌کنند؛ پس به مسلمانان می‌آموزد که مقدسات هر گروهی محترم است و باید برای اثبات مدعای خود و نفی مدعای دیگری فقط به برهان متوسل شوند: (جوادی آملی، بی تا.) «[معبود] کسانی را که غیر خدا را می‌خوانند، دشنام ندهید؛ مبدا آن‌ها [نیز] از روی ظلم و جهل خدا را دشنام دهند، این چنین برای هر امتی عملشان را زینت دادیم. سپس بازگشت آن‌ها به سوی پروردگارشان است و آن‌ها را از آنچه عمل می‌کردند، آگاه می‌سازد [و پاداش و کیفر می‌دهد]» (انعام/ ۱۰۸)

دومین نگرش، الهام‌گیرانه و پندگیرانه است؛ یعنی حضور دین در زندگی می‌تواند الهاماتی داشته باشد که برای مباحث اخلاق کاربردی، به‌ویژه با رویکرد اسلامی راهگشاست. یکی از این الهامات آن است که چون ریشه بیشتر گرایش‌ها و اعتقادات دینی، اعتقاد به خداوند همچون خالق هستی‌بخش است، از گستردگی و فراوانی گرایش‌های دینی در جهان می‌توان الهام گرفت که حضور خداوند در زندگی انسان‌ها چقدر جدی است. این حضور جدی به روشنی دلالت می‌کند که هنگام بررسی مسائل اخلاقی باید رابطه افعال انسان را با خدای متعال در نظر گرفت. بیشتر منابع اخلاق کاربردی سکولار از این واقعیت مهم غفلت یا تغافل می‌کنند؛ در حالی که توجه به این واقعیت در موارد بسیاری می‌تواند از وقوع معضلات پیچیده اخلاقی پیشگیری کند یا به رفع آن‌ها کمک کند. نگارنده در سفری به ایالات متحده، از نزدیک با عالمان و پژوهشگران اخلاق پزشکی در مؤسسه اخلاق کندی گفت‌وگوهایی کرده است. در برخی از این گفت‌وگوها پژوهشگرانی که پزشکان متخصص بخش‌های درمانی حساس،

مانند سرطان بودند، می گفتند در تعامل با بیماران که خدا را باور دارند، به ویژه در تعامل با بیماران مسلمان، با تعارضات اخلاقی بسیار کمتری روبه‌رو می‌شوند. از این نقش بی‌بدیل اعتقاد به خدا در آرامش می‌توان برای افزایش ذخیره علمی و خردورزی اخلاقی حکمت آموخت.

می‌توان حتی از اعتقادات مذهبی مخالفان نیز حکمت آموخت. به این حکمت‌آموزی در برخی روایات اسلامی توصیه کرده‌اند. امیر مؤمنان، علی علیه السلام می‌فرماید: «حکمت را هر کجا بود دریافت کن، چرا که آن گمشده هر مؤمنی است.» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۳۶۰) از برخی روایات می‌فهمیم آموختن حکمت حتی از زبان و اندیشه کسانی که به ظاهر اعتقادی مخالف با اعتقاد ما دارند غنیمت است. امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: «حکمت را از هر که برایت آورد، بپذیر و در محتوای سخن دقت کن، نه اینکه گوینده کیست.» (همان: ۳۶۱) یا می‌فرماید: «حکمت را حتی از مشرکان بیاموز.» (طبرسی، ۱۹۶۵، ۱۳۴) و می‌فرماید: «حکمت گمشده مؤمن است؛ پس حکمت را بیاموز حتی اگر نزد منافقان باشد.» (نهج البلاغه، حکمت ۸۰) همچنین امام صادق علیه السلام فرموده است: «حکمت گمشده مؤمن است؛ پس هر کدام از شما گمشده‌اش را هر جا یافت، آن را بگیرد.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ۱۳۴)

پس در نگرش اسلامی، باب بهره‌گیری از حکمت‌هایی که گاه ممکن است در اندیشه‌ها و باورهای به ظاهر خرافی نهفته باشد، همواره گشوده است؛ برای مثال، ممکن است از اعتقاد دینی شاهدان یهوه به منع انتقال خون، این نکته را بتوان الهام گرفت که به دلیل خطرات این روش درمانی شایسته است مراکز درمانی این روش را به شرایطی محدود کنند که درمان با روش‌های دیگر امکان‌پذیر نباشد یا از اعتقاد قدیس فرانسیس آسیزی^۱ به حضور خداوند در

۱. St. Francis Assisi (۱۱۸۲-۱۲۲۶) بانی فرقه فرانسیسکن، کشیش عارفی است که بر اساس عقیده حاضر بودن خدا در همه مخلوقات، طبیعت و موجودات طبیعی، حتی آب و آتش را می‌ستود. در حالات او نوشته‌اند که خدا را به سبب مراسم در آفرینش موجودات طبیعی ستایش می‌کرد، خورشید، ماه، آب، باد و آتش را برادر و خواهر خطاب می‌کرد و حتی هنگامی که زیر داغ دستش سوخت، نیش او این بود: «ای برادر من آتش! [...] در این ساعت بر من مهربان باش و ادب

همه مخلوقات، لزوم ستایش طبیعت و احترام به همه موجودات می‌توان این نکته را فهمید که باید در حفظ محیط‌زیست و پرهیز از استثمار طبیعت و موجودات غیرانسانی جدی‌تر بود. هر چند مکتب فرانسیسکن در دین مسیحیت بدعت‌آمیز است، استادجوادی آملی دربارهٔ همزیستی مسالمت‌آمیز اسلام با ادیان و فرهنگ‌های دیگر گفته‌اند: اسلام حصار مذهبی و سیاسی گرداگرد هر فرهنگی را می‌شکند که نگذارد صاحبان آن فرهنگ استعداد خویش را میان ملت‌های دیگر بروز دهند و اجازه ندهد ملتی از اندیشه ملت‌های مجاور یا دوردست استفاده کند؛ بدین ترتیب دروازه‌های سرزمین‌های دیگر را به روی مسلمانان و دروازه سرزمین اسلامی را به روی فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر باز می‌کند. این گشودگی دروازه‌ها دو نتیجه برای مسلمانان دارد: ۱) می‌توانند هوش، شایستگی و استعداد خویش را به دیگران ثابت کنند؛ ۲) با آشنا شدن با فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر می‌توانند در تکمیل و توسعه تمدن عظیم اسلامی سهم باشند. (مطهری، ۱۳۹۰، ۳۰۸) به همین دلیل برخی اندیشمندان اسلامی از لزوم نگاه جهانی و صلح‌مدار به دین و ترسیم راه وحدت و صلح جهانی با رویکرد دینی سخن گفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۸۵) و معتقدند اسلام از نظرات دیگران استقبال می‌کند و پلورالیسم را نه به معنای تکثرگرایی در اصل واقعیت و حقیقت، بلکه به معنای استحقاق دیگران برای نظر دادن قبول دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۲۰۴).

ب) اسلام و بی‌طرفی اخلاقی

گفتیم حضور واقعی دین در زندگی باعث مسائلی شده است. یکی از مهم‌ترین مسئله‌ها، مسئله آزادی دینی و امکان واقعی بی‌طرفی اخلاقی در اخلاق کاربردی است. در آثار فیلسوفان اخلاق، تحلیل روشنی از مفهوم بی‌طرفی اخلاقی وجود ندارد؛ اما آن را از ویژگی‌های اصلی رفتار، به ویژه داوری اخلاقی می‌دانند. شاید بتوان از معیارهای این فیلسوفان برای اصل

پیش‌گیر. به درگاه خدایی که تو را آفرید، تضرع می‌کنم تا گرمای تو را بر من تعدیل فرماید؛ به طوری که تو فقط آن‌قدر بسوزانی که مرا تاب آن باشد.» (فانینگ، ۱۳۸۴، ۱۷۵-۱۷۹)

بی‌طرفی اخلاقی (گرت، ۱۳۸۰، ۶۹-۷۰) گفت بی‌طرفی، یعنی بنابر نفی نسبیت‌گرایی و اثبات مطلق‌گرایی اخلاقی، چون ارزش‌های کلی اخلاقی به انسان از آن‌نظر توجه می‌کنند که انسان است و به وظیفه یا خوشبختی همه انسان‌ها مربوط‌اند، هر سوگیری به نفع علایق شخصی، گروهی، نژادی، جنسیتی و حتی اعتقادی و دینی، خواه هنگام رفتار باشد یا داوری اخلاقی، ما را از این ارزش‌های کلی دور می‌کند و موجب خطای در رفتار یا داوری اخلاقی می‌شود؛ پس باید از چنین سوگیری‌هایی پرهیزیم و بی‌طرف باشیم؛ اما در قبال چه کسانی و از چه نظر باید بی‌طرف باشیم؟ به نظر می‌رسد در این اختلافی نباشد که دست‌کم در قبال همه انسان‌هایی که بالفعل شأن اخلاقی دارند و فاعل اخلاقی‌اند، باید بی‌طرف باشیم؛ ولی در شمول دایره بی‌طرفی در برابر فاعل‌های اخلاقی بالقوه یا همه موجودات باشعور (اعم از حیوان و انسان) اختلاف نظر وجود دارد. محیط‌زیست‌گرایان این دایره را شامل همه موجودات زنده می‌دانند که گیاهان را نیز دربر می‌گیرد. اگر شأن اخلاقی به معنای وجود حرمتی ذاتی باشد، که به موجب آن هر صدمه، آزار و تباهی و درکل هر استثمار ممنوع است، باید گفت در اسلام همه موجودات عالم چنین شأنی دارند. قرآن کریم دایره بی‌طرفی را فراتر از مفهوم انسان، حیوان و گیاه، شامل مفهوم شیء می‌داند: «آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و هر که در آن‌هاست، او را باستایش تسبیح می‌گویند و هیچ چیزی نیست؛ مگر خدا را همراه با ستایش او تسبیح می‌گوید؛ ولی شما تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابید. به راستی که خدا در کیفر منکران بردبار و توبه‌کنندگان را آمرزگار است.» (اسراء/۴۴) در این دیدگاه، آنچه به هستی هر موجودی ارزش ذاتی می‌بخشد، فقط شعور یا حیات آن نیست، بلکه آنچه اصیل‌تر است، تسبیح و ستایش خداوند همچون خالق هستی است که به هستی معنا می‌بخشد. چه ارزشی والاتر از این که موجودی علاوه بر هستی، ادراک و شعور، به مدار هستی خود توجه و آن را ستایش کند. بنابر تفسیر استاد جوادی آملی از آیاتی که بر تسبیح و عبادت موجودات دلالت می‌کنند، اسناد این تسبیح و عبادت به موجودات از مجاز، استعاره و تشبیه نیست، بلکه اسناد حقیقی است؛ یعنی در حقیقت، همه موجودات خداوند سبحان را تسبیح می‌کنند و اساس خلقتشان همین است. این واقعیت بر ساخته‌های بشری هم صادق است:

«این چنین نیست که زمین اینکه می گویند لعنت می کند یا رحمت می فرستد، چیز مجاز باشد. مصنوعات طراً مسیح حق اند برابر آن اصل کلی که فرمود ﴿إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ هیچ چیزی نیست؛ مگر اینکه مسیح حق است. تمام اجزا و ذرات این آهن و آن نخ و آن چوب، همه مسبحات ذات اقدس الهی اند، تسبیح گوی او هستند؛ منتها گوش می خواهد که انسان آن را بشنود.» (جوادی آملی، بی تا.)

از این رو تأکید اسلام بر بی طرفی از همه مکاتب اخلاقی دیگر بیشتر است؛ اما این بی طرفی باید به چه بُعدی مربوط باشد؟ آیا محدود به بعدی است که به گروه هدف آسیب می رساند یا شامل نفع و ضرر می شود؛ یعنی فقط باید در قبال آسیب رساندن بی طرف باشیم یا برای نفع رساندن نیز این الزام وجود دارد؟ فیلسوفان به این جنبه از پرسش کمتر توجه کرده اند؛ ولی همه فیلسوفان موافق اند که مقتضای بی طرفی این است که شخص نباید به هیچ یک از اعضای گروه هدف آسیب برساند. برخی گفته اند:

«عمل بی طرفانه از جهت پرهیز از انجام اعمال ضد اخلاقی (یعنی به ناحق زیر پا گذاشتن قواعد نهی کننده قتل، اغوا و تقلب) نه تنها ممکن، بلکه آسان است. اگر آدمی این قواعد را نقض نکند، آن وقت است که وی از این قواعد به طور بی طرفانه در قبال همه پیروی کرده است.» (گرت، ۱۳۸۰، ۷۳)

از این حد که بگذریم، چون هنگام تصمیم گیری در خدمت یا کمک کردن به دیگران یا جلوگیری از درد یا تسکین درد آنان، در بسیاری از موارد ناچار به گزینشیم، الزام به بی طرفی، الزام به چیزی ناممکن است.

دین اسلام نه تنها مشکلی با این معنای بی طرفی اخلاقی ندارد، بلکه از لحاظی منادی و مشوق آن است. سوگیری های متعصبانه برخی دین داران برخلاف منش انبیای الهی به روایت قرآن کریم است؛ برای نمونه، ماجرای حضرت ابراهیم علیه السلام که با فرشتگان خداوند درباره عذاب قوم گناهکار لوط چانه می زند. در آیات ۷۴ و ۷۵ از سوره هود آمده است: «پس آن هنگام که وحشت ابراهیم بر طرف شد و بشارت به فرزند را دریافت کرد، [زمینه را آماده دید] که با رسولان ما درباره قوم لوط چانه زنی کند. به راستی ابراهیم مردی بسیار بردبار و دلسوز بود و برای هدایت و نجات مردم بسیار روی به درگاه خدا می آورد.» مفسران

می گویند خداوند در این آیه، ابراهیم علیه السلام را به دلیل این بی طرفی دلسوزانه با مدح بلیغی می ستاید؛ زیرا آن جناب پیامبر بردباری بود که حتی برای عذاب چنان مردم ستمکاری شتاب نمی کرد، بلکه بسیار امیدوار بود توفیق الهی شامل حال آنان شود و اصلاح شوند، سخت رنج می برد که هلاک شوند و آه می کشید و برای نجات آنان به خداوند متوسل می شد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳۲۶-۳۲۷).

نمونه دیگر، ماجرای دخالت حضرت موسی علیه السلام در نزاع سبیطی با قبیطی است. سبیطی با آن حضرت نزدیکی قومی داشت و قبیطی وابسته به قوم دشمن آن حضرت بود. آن حضرت چون دید سبیطی در دستان قبیطی گرفتار شده است، با قبیطی درگیر و باعث قتل اتفاقی شد. نکته اینجاست که وقتی موسی علیه السلام به فرمان خداوند، همراه هارون برای موعظه فرعون به دربارش می رود، او موسی علیه السلام را مؤاخذه و به قتل اشاره می کند: «و آن کار خطیرت که انجام دادی و تو از کسانی بودی که پاسخ نعمت‌ها و نیکی‌های ما را با ناسپاسی دادی.» (شعراء/ ۱۹) حضرت موسی علیه السلام بدون دفاع جانبدارانه و سوگیرانه از این کار، عذر قصور یا تقصیر می آورد: «آن عمل را آن هنگام انجام دادم که از جاهلان بودم.» (شعراء/ ۲۰)^۱

علاوه بر نمونه‌های بالا، برای اثبات لزوم بی طرفی اخلاقی به معنایی که گفتیم، شواهد روایی نیز موجود است که به یک نمونه اکتفا می کنیم. زید برادر امام رضا علیه السلام، در پیکاری با همکاری یکی دیگر از علویان، والی بنی عباسی بصره را شکست داد و بصره را تصرف کرد. زید در بصره، خانه‌های بنی عباس را آتش زد و به زیدالنار شهرت یافت. او همچنین خانه‌ها و اموال بسیاری را غارت کرد. جلودی، فرمانده عباسی، برای سرکوبی زید راهی بصره شد. پس

۱. برخی در تفسیر این جمله حضرت موسی علیه السلام، معنای ضلالت را در کلمه «ضالین»، جهالت و ناآگاهی و متعلق این ناآگاهی را حرمت قتل آن فرد می دانند: «موسی به فرعون می گوید من از جاهلان بودم، پیش از آنکه وحی خداوند را مبنی بر حرام بودن قتل آن فرد دریافت کنم. عرب ضلالت را به معنای جهالت و جهالت را به معنای ضلالت به کار می برد.» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، ۴۲). برخی دیگر از مفسران، متعلق ناآگاهی حضرت موسی علیه السلام را ناآگاهی از نتیجه دخالت در درگیری می دانند؛ یعنی ناآگاه بوده است که به قتل ختم می شود. (طوسی، بی تا، ج ۸، ۱۲)

از یک روز نبرد، زید را شکست داد، او را اسیر کرد و پیش مأمون فرستاد. امام رضا علیه السلام اعمال، رفتار و افکار برادرش را به شدت نکوهش کرد. هنگامی که زید در پاسخ به نکوهش حضرت گفت «من برادر تو و پسر پدر تو هستم»، آن حضرت فرمودند: «تو هنگامی برادر من هستی که از خدای عزوجل اطاعت کنی.» سپس به آیه شریفه‌ای استناد کردند که خداوند متعال پسر نوح را به سبب معصیتش از خاندان نوح خارج می‌داند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ۲۳۴).

ج) اعتقاد به خدا و جدیت اخلاق

ایمان به خدای یگانه و جهان آخرت، دو آموزه بنیادین در اسلام است. این دو آموزه در واقع، روح عقیده اسلامی اند. تأکید اسلام بر اهمیت ایمان توحیدی و اعتقاد به معاد و تأثیر این دو بر سایر اعتقادات دینی و زیست مؤمنانه، این دین را از بسیاری از اعتقادات دینی و شبه‌دینی دنیای امروز متمایز می‌کند.

این نکته که اعتقاد به خدا جدیت یا استحکام الزامات اخلاقی ما را محدود می‌کند؛ چون برای مثال، اخلاق زیستی دینی بیشتر در جست‌وجوی تصحیح انگیزه‌ها و صورت‌های فعل است و نتایج را به مشیت و فعل الهی واگذار می‌کند، با تقریر درست از اعتقادات اسلامی سازگار نیست.^۱ اول اینکه دنیا از دیدگاه اسلام، سراسر مذبوم نیست. آنچه مذبوم است، دل بستن به دنیا و فریب لذت‌هایش را خوردن است که آفت زندگی دنیاست. از این آفت که بگذریم، دنیا مزرعه آخرت است.^۲ عمل شایسته فرصتی است که دنیا به انسان می‌دهد و از این نظر، روایات اسلامی دنیا را ستوده‌اند. امام صادق علیه السلام فرمود: «دنیا بهترین مددکار زندگی

۱. این نکته بیشتر بر رویکردهای جبری دینی منطبق است یا رویکرد سستی اشاعره که جمع اعتقاد به توحید و اعتقاد عدل الهی را تعارض حل‌نشده می‌دانند.

۲. این مفهوم را از مضامین بسیاری از اعتقادات اسلامی که به رابطه دنیا و آخرت مربوط می‌شوند به خوبی می‌توان دریافت. نگارنده به روایت مستندی دست نیافت که حاوی عبارت «الدنيا مزرعة الآخرة» باشد و گویا این روایت از روایات مرسل است. یکی از منابعی که این روایت را مرسل از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می‌داند، *عوالی اللئالی* است. (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۶۷).

آخرت است.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ۷۲) کسی دنیا را نسنجیده مذمت می‌کرد. علی علیه السلام به او فرمود:

«همانا دنیا سرای راستی برای راست‌گویان، خانه تندرستی برای دنیاشناسان، خانه بی‌نیازی برای توشه‌گیران و خانه پند برای پندآموزان است. دنیا سجده‌گاه دوستان خدا، نمازگاه فرشتگان الهی، فرودگاه وحی خدا و جایگاه تجارت دوستان خداست، که در آن رحمت خدا را به دست آوردند و بهشت را سود بردند.» (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۱).

دوم اینکه اخلاق اسلامی در ارزیابی فعل، در کنار حسن فاعلی و تصحیح انگیزه‌های فاعل، به حسن فعلی هم توجه می‌کند و برخلاف دستورگرایان اخلاقی، فقط به درستی صورت فعل و مطابقت آن با دستور اکتفا نمی‌کند و برخلاف دیدگاه تقدیرگرایان دینی، نتیجه را فقط به مشیت الهی واگذار نمی‌کند تا بدون تحلیل و فقط با توسل به ضعف، محدودیت و نقص آدمی و عظمت، رحمت و بخشش خداوند، به رواداری درباره شر و بدی انسان برسد؛ موضعی که برای خلاصی از سخت‌گیری‌های وظیفه‌گرایانه به دام آسان‌گیری‌هایی می‌افتد که ممکن است جرئت انسان را به گناه افزایش دهد.

در ارزیابی فعل اخلاقی، دست‌کم در تقریر شیعه، به چند نکته مرتبط توجه می‌کنند. (۱) انگیزه یا به تعبیر اسلامی نیت، در مقایسه با صورت فعل، به منزله روح است به جسم؛ بدین ترتیب، چون انگیزه از صورت فعل جدا نیست، یکی از عناصری که در ارزیابی فعل مهم است، همان درستی یا نادرستی انگیزه فاعل است؛ (۲) چون درستی یا نادرستی فعل با مصالح و مفاسد واقعی عالم مرتبط است و از دیاد خیر و کاستن شر در جهان یکی از جنبه‌های مهم این مصالح و مفاسد است، از سنجش خیر یا شر حاصل از فعل گریزی نیست؛ اما دیدگاه اسلامی برخلاف دیدگاه‌های رایج سودگرایان اخلاقی، پیوستگی زندگی دنیا را با آخرت نیز در نظر می‌گیرد؛ براین اساس، چون عقل بشری از میزان تأثیر افعال در این دنیا بر زندگی جاودانی شناخت کاملی ندارد، هنگام تعارض یافته غیرقطعی عقلی با نقل معتبر دینی، باید با رویکرد وظیفه‌گرایانه نقل معتبر دینی را مقدم دانست؛ (۳) براساس آموزه توحید افعالی در اسلام، مشیت الهی نه در عرض مشیت انسانی، بلکه در طول آن است؛ پس منافاتی با مشیت انسان

ندارد. اگر انسان به اختیار خویش مسیر خیر و سعادت را برگزیند و برای رسیدن به آن کاری کند، این اختیار و کار با مشیت الهی است و خداوند انسان را در این مسیر هدایت و حمایت می‌کند و برعکس، اگر انسان به اختیار خویش مسیر شر را برگزیند و در آن مسیر تلاش کند، باز با مشیت الهی چنین کرده است:

«هر کس دنیای زودگذر را بخواهد، همان اندازه که اراده کنیم به او خواهیم داد. آن‌گاه دوزخ را بر او مقرر خواهیم کرد که نکوهیده و مردود در آتش سوزان آن در آید. و هر کس آخرت را بخواهد و سعی و کوشش خود را برای آن به کار برد و مؤمن باشد، پاداش کوشش او به او داده می‌شود. و هر یک از این دو گروه را به عطای پروردگارت کمک خواهیم داد و هرگز کسی از عطای پروردگارت محروم نخواهد بود.» (اسراء/ ۱۸-۲۰)

د) سلامت اخلاقی فاعل

بر اساس دیدگاه اسلامی درباره دستاورد عصب‌شناسی و زیست‌شناسی مولکولی و تأثیرش بر تعریف هویت فاعل اخلاقی می‌توان گفت نباید سلامت اخلاقی فاعل را به سلامت روانی و عصب‌شناختی فروکاست. رویکردهای سکولار در مسائل اخلاقی هویت شخصی، فاعلیت اخلاقی و سلامت فاعل اخلاقی، اغلب تعریفی از فاعل اخلاقی را مفروض می‌گیرند که بهترین پژوهش‌های عصب‌شناسی و داروشناسی آن را تأیید کند. اسلام اگرچه این پژوهش‌ها را برای احراز سلامت روانی و عصب‌شناختی فاعل لازم می‌داند، از آنجاکه سلامت فاعل اخلاقی را به سلامت روانی و عصبی محدود نمی‌داند، حتی در کامل‌ترین وضع، به هیچ وجه به کفایت این پژوهش‌ها حکم نمی‌کند. سلامت اخلاقی مانند مثلی است که سه ضلع دارد: سلامت بدن؛ سلامت ذهن یا روان؛ سلامت روح. سلامت جسم مرهون مراعات بهداشت تن، التزام به خوردن و خوابیدن و حفظ توان بدن است. علم پزشکی یا فیزیولوژی، مسائل این ضلع را بررسی می‌کند. سلامت روان در گرو بهداشت ذهن و اعصاب و ورودی‌های ذهنی است. عصب‌شناسی، روان‌درمانگری و داروشناسی روانی عهده‌دار بررسی مسائل این ضلع‌اند. سلامت روح از بهداشت روحانی، بندگی خدای متعال و رفتار متناسب با این بندگی به دست می‌آید. مطالعه این ضلع بر عهده علوم الهیاتی و دینی است. نکته مهم آن

است که این اضلاع مکمل یکدیگرند. مثلث سلامت اخلاقی، مثلث متساوی الاضلاعی است که هر ضلع آن با همراهی دو ضلع دیگر استقرار می‌یابد؛ توجه به سلامت جسم، بدون توجه به سلامت روان و روح، از معضلات اخلاقی فرد و جامعه پیشگیری نمی‌کند؛ همانند که خسارت‌بار است. درباره سلامت روان، بدون سلامت جسم و روح نیز چنین است. تمرین‌های آرامش و درمان اضطراب‌های روانی در پرورش انسان سالم اخلاقی کافی نیستند؛ چه بسا سلامت روحانی و جسمانی را به خطر بیندازند. همین‌طور رسیدگی به سلامت روحانی و بی‌توجهی به سلامت جسمانی و روانی، مؤننان روان‌پزشک، وسواسی و بیمار را به جامعه تحویل می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله هم اخلاق کاربردی سکولار و دینی را (اجمالی و گذرا) و هم اخلاق کاربردی دینی و اخلاق کاربردی اسلامی را (با تفصیل بیشتر) مقایسه کردیم. مقصود از هویت اسلامی اخلاق کاربردی، هر دو معنای مراجعه به متون دینی (آیات و روایات) و بهره‌گیری از اندیشه‌ورزی مسلمان است. در این مقایسه، از شاخه‌های اخلاق کاربردی، بیشتر بر شاخه اخلاق زیست‌پزشکی تمرکز کردیم: یکی به دلیل تقدم تاریخی مباحث این شاخه بر مباحث شاخه‌های دیگر و دوم چون دامنه مسائل اخلاقی این حوزه بسیار وسیع است؛ به طوری که به شاخه‌های دیگر سرایت می‌کند و معمولاً دغدغه‌های مشترک را در این شاخه می‌توان پیگیری کرد.

پژوهشگران مزایای رویکرد دینی به اخلاق زیست‌پزشکی را به مزایای واقعی و هنجاری تقسیم می‌کنند. مزایای واقعی، مزایای توجه به حضور واقعی دین در زندگی انسان‌ها برای حل مسائل اخلاق کاربردی است. بی‌توجهی به حضور دین در زندگی انسان، به نقصان راه‌حل‌های پیشنهادی برای مسئله‌های اخلاقی منجر می‌شود. مزایای هنجاری، مزایای دخیل کردن سنت‌های دینی در بحث‌های قراردادی درباره اصول (خودمختاری، منفعت‌رسانی، پرهیز از آزار و عدالت) یا نظریه‌های اخلاقی مسلط (نتیجه‌گرایی و مطلق‌گرایی) است. رویکرد اسلامی در کلیت مزایای رویکرد دینی، با سایر رویکردهای دینی مشترک است،

هرچند دربارهٔ بسیاری از این مزایا توضیحات متفاوتی می‌دهد که امتیاز این رویکرد به سایر رویکردهاست. در این مقاله، توضیحات متفاوت اسلامی را در چهار موضوع نگرش به واقعیت دین در زندگی انسان‌ها، بی‌طرفی اخلاقی و آزادی دینی، اعتقاد به خداوند و جدیت اخلاق و سلامت فاعل اخلاقی آوردیم و دربارهٔ امتیاز نگاه اسلامی صحبت کردیم.

منابع

۱. قرآن کریم.
 ۲. نهج البلاغه.
 ۳. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵)، عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، دار السید الشهداء للنشر، قم.
 ۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، بی نا، تهران.
 ۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰)، غرر الحکم و درر الکلم، بی نا، قم.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، دین شناسی، تحقیق: محمدرضا مصطفی پور، اسراء، قم.
 ۷. _____ (۱۳۸۹)، انتظار بشر از دین، تحقیق: محمدرضا مصطفی پور، اسراء، قم.
 ۸. _____ (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن، تحقیق: محمدرضا مصطفی پور، اسراء، قم.
 ۹. _____ (بی تا)، نسخه قدیمی سایت بنیاد بین المللی علوم و حیاتی اسراء، [دسترسی، بی تاریخ:
- <http://www.portal.esra.ir/Pages/Index.aspx?kind=2&lang=fa&id=MjY1OA%3d%3d-gd5HoniMnEw%3d>
۱۰. جونز، و. ت. (۱۳۶۲)، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، امیرکبیر، تهران.
 ۱۱. حقیقت، صادق (۱۳۹۱)، روش شناسی علوم سیاسی، دانشگاه مفید، قم.
 ۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
 ۱۳. طبرسی، علی بن حسن (۱۹۶۵)، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، بی نا، نجف.
 ۱۴. طبری (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، دارالمعرفة، بیروت.
 ۱۵. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
 ۱۶. فانینگ، استیون (۱۳۸۴)، عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین زادمهر، نیلوفر، تهران.
 ۱۷. کلینی (۱۴۰۷)، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
 ۱۸. گرت، برنارد (۱۳۸۰)، بی طرفی، ترجمه سیداکبر حسینی، در مجموعه مقالات فلسفه اخلاق (برگرفته از دایره المعارف فلسفه اخلاق لارنس بکر)، مؤسسة آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.

۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، خدمات متقابل اسلام و ایران، صدر، تهران.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۲۱. میشل، توماس (۱۳۷۷)، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم.
۲۲. هابز، توماس (۱۳۸۰)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، نی، تهران.
۲۳. یو-لان، فانگ (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه چین، ترجمه فرید جواهرکلام، نشر و پژوهش فرزاد روز، تهران.
24. Adams, R. M. (1999) *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford University press.
25. Beauchamp, Tom L. (1984), "On Eliminating The Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory", *The Monist*, 4, Vol. 67.
26. Cahill, L. S. (2005) *Theological Bioethics: Participation, Justice, and Change*, Washington DC: Georgetown University press.
27. Childress, James F. (2003) Religion, theology and bioethics, *The Nature and Prospects of Bioethics: Interdisciplinary perspectives*, book auth. F. G. Miller (ed.), Totowa, NJ: Humana press.
28. Clouser, K. Danner (1999) "Biomedical Ethics", *Philosophy and Ethics: Selections from the Encyclopedia of Philosophy and Supplement*, book auth. M. Borchert Donald.
29. Evans, J. H. (2002), *Playing God? Human Genetic Engineering and the Rationalization of Public Bioethical Debate*, Chicago: University of Chicago press.
30. Gregory, Eric (2009), "Religion and Bioethics", *A Companion to Bioethics*, book auth. Kuhse Helga and Singer Peter, Blackwell publishing, Ltd.
31. McKenny, G.P. (1977), *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology, and the Body*, Albany NY: State University of New York.

32. Olick, R. S. (1991), "Brain death, religious freedom, and public policy: New Jersey's landmark initiative", *Kennedy Institute Ethics Journal*, 1/4.
33. Santurri, E. (1988) *Perplexity in the Moral Life: Philosophical and Theological Considerations*. Charlottesville: University of Virginia press.
34. Wolpe, P. R. (2005) Religious responses to neuroscientific questions, *Neuroethics: Defining the Issues in Theory, Practice, and Policy*, J. Illes (ed.), Oxford University press.