

ساختار مسایل فلسفه‌ی اخلاق و دشواری تعیین مساله‌ی اصلی

مهدی جعفری^۱

چکیده

۱- اشاره‌ای مختصر بر دشواری و ابهامی که مسایل فلسفه‌ی اخلاق دارند؛

۲- مروری اجمالی بر اهمّ مسایل فلسفه‌ی اخلاق؛

۳- به نظر می‌رسد آنچه در فلسفه‌ی اخلاق مهم است، تنقیح محلّ نزاع و تحریر موضع بحث است؛ زیرا با توجّه به آنچه که از طرف فلاسفه‌ی غرب و شرق و قدیم و جدید مطرح شده، معلوم نیست که آنها به دنبال چه هستند. از باب مثال، در مساله‌ی باید و هست^۲ که به عقیده‌ی برخی تنها مساله و یا مهم‌ترین مساله تلقی شده، راه حلی برای مشکلات دیگر، و یا پاسخی برای مسایل دیگر فلسفه‌ی اخلاق نیست و لذا لازم است قبل از این که تنها به یکی از آنها به طور مفصّل پاسخ دهیم از دیگر مسایل نیز- ولو به طور اجمال- آگاهی یابیم؛

۴- در حقیقت، نتیجه‌ی نهایی و ثمره‌ی عملی مباحث فلسفه‌ی اخلاق، جز این نخواهد بود که ما انسان را به نوعی متعهد انجام فضایل گردانیم،

۱- عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

۲- و یا «هست و باید».

حال، چه از راه وحی و دین و شرع باشد، یا عقل و منطق و برهان، و یا شهود و اشراق و عرفان.^۱

واژه‌های کلیدی

خوب و بد، زشت و زیبا، هست و باید، ارزش، حکمت نظری و حکمت عملی، بایدها و نبایدها، عقل و شرع، تکلیف، وجدان، سعادت، مسؤولیت.

مقدمه

با توجه به مجموع مطالعات و پژوهش‌های انجام شده در متون فلسفه‌ی اخلاق و نوشته‌های مربوط به حکمت عملی و نیز با تتبع در ریشه‌یابی ارزش‌ها و تشکیکاتی که در خود اخلاق و ضرورت اخلاق و چرایی اخلاق و یا مبانی اخلاقی و ارزش‌ها شده، مشاهده می‌شود که محققین و پژوهشگران، نظر واحدی حتی در عرضه‌ی مسایل نداشته و دیدگاه‌ها و روش‌های آنان پراکنده است.

از یک دیدگاه می‌توان مسایل فلسفه را به دو دسته‌ی عمده تقسیم کرد:

دسته‌ی اول: آنهایی که صورت مسأله‌شان روشن و مشخص بوده ولی پاسخ آنها مبرهن نیست. مثل مسأله‌ی جبر و اختیار و یا حدوث و قدم جهان که از نظر صوری و لفظی روشن و آشکار است، ولی به جرأت

۱- و در بند چهار می‌رساند که غیر از شرع، عقل و منطق و برهان و شهود و عرفان نیز می‌تواند پایه‌ی اخلاق باشند.

می‌توان گفت که پاسخی دقیق و قانع‌کننده ندارد؛ به ویژه مسأله‌ی حدوث و قدم که جدلی‌الطرفین است.

دسته‌ی دوم: آنهایی که صرف نظر از حل و پاسخ آن، خود صورت مسأله و یا مسایل آن واضح و مشخص نیست و چه از نظر لفظی و ظاهری و چه در معنی و مفهوم دارای ابهاماتی است که بر غموض و صعوبت آن می‌افزاید.

در میان مسایل فلسفه، به‌طور کلی، مسایل فلسفه‌ی اخلاق در شمار دسته‌ی دوم قرار دارند. افزون بر آن، نقطه و یا نقاط ابهام در مسایل فلسفه‌ی اخلاق یکنواخت و یک نوع نبوده است.^۱ در اینجا برای روشن شدن مقصود مروری خواهیم داشت بر مسایل فلسفه‌ی اخلاق قدیم و جدید.

مسأله‌ی اول: دشواری اخلاق و مباحث اخلاقی

جرج ادوار مور می‌گوید:

«اخلاق موضوعی است که با همه‌ی دقت و کوششی که در مطالعه‌ی آن به کار رفته است، درباره‌ی آن اختلاف عقیده بسیار است».^۲ همچنین در باب دشواری، انتخاب و تعیین مسأله‌ی اخلاقی، گفته است:

۱- شاید این غموض و ابهام بدان سبب باشد که مسأله به خوبی مطرح نشده است، و یا به لحاظ آن است که مسأله خود مسایلی چند را در بر دارد که به اصطلاح منطق، آنرا جمع چند مساله در مسأله‌ی واحد گویند که از انواع مغالطات معنوی است و آن عبارت از خللی است که در قضایا از نظر معنوی وارد می‌شود.

۲- مور، جرج ادوار، اخلاق، ترجمه‌ی: اسماعیل سعادت صص ۱-۵.

«یک دشواری بزرگ که در مباحث اخلاق پیش می‌آید، روشن کردن این معنی است که دقیقاً کدام مسأله است که می‌خواهیم بدان پاسخ دهیم».

در کتاب *فلسفه‌ی اخلاق در قرن حاضر*، در این باره آمده است:

«مسأله‌ای که در حقیقت از مسایل بسیار اساسی است و به نظر من بسیار کمتر از آنچه سزاوار بوده بدان توجه شده است، این است که وقتی فلاسفه از اصول اخلاقی، حکم اخلاقی و به طور کلی گفتار اخلاقی صحبت به میان می‌آورند، درباره‌ی چه بحث می‌کنند. مراد از اخلاقی چیست؟ چه چیزی دید اخلاقی را از دیگر دیدها جدا می‌سازد؟

به نظر من، باید بسیار روشن باشد که پاسخ دادن به این مسایل آسان نیست و با این حال ظاهراً تا زمانی که به این مسایل پاسخ داده نشود، فلاسفه‌ی اخلاق نمی‌توانند بدانند که واقعاً درباره‌ی چه چیزی بحث می‌کنند یا لااقل نمی‌توانند مطمئن باشند که همه صحبت از یک مطلب دارند؛ که البته این خود نکته‌ی کم اهمیتی نیست. در عمل و از لحاظ تاریخی، واضح است که همه هم درباره‌ی یک مطلب بحث نکرده‌اند.

به عنوان مثال، کانت مسلّم می‌گیرد که «قانون اخلاقی» برهمه‌ی موجودات عاقل، تکالیفی قطعی و بدون قید و شرط درمورد انجام دادن فعلی یا ترک آن، تحمیل می‌کند؛ تکالیفی که بدون توجه به خواست‌ها، اغراض، تمایلات یا منافع انسان، الزام آور هستند و اصلاً کاری به سعادت انسان ندارند و فقط طالب مراعات بدون قید و شرط «نیت خیر»ند. مسأله‌ای که برای کانت مطرح است، این است که نشان دهد چگونه این چنین تکالیفی ممکن است وجود داشته باشد. لکن برای کسانی مثل هیوم این مسأله اصلاً مطرح نشده است؛ زیرا اصلاً به ذهن وی خطور نکرده است که این چنین تکالیفی وجود دارد. برعکس،

برای وی مسلم است که نظرات اخلاقی مستقیماً مبین تمایلات و سلیق بشرند و ماهیت نظام اخلاقی در این است که منافع عمومی و سعادت جوامع بشری را ارتقا دهد. حال که قضیه این است، لاجرم باید تحلیلات آن دو از «گفتار اخلاقی» بسیار متفاوت باشد؛ زیرا آنچه آن دو در جستجوی یافتن تحلیلی برای آن هستند، اصلاً یک مطلب واحد نیست.^۱

همان گونه که ملاحظه می شود، مسأله‌ای که برای یک فیلسوف در اخلاق مطرح است، برای دیگری حل شده است و یا مطرح نیست. در اینجا ضمن تکرار این سؤال که «مسأله اخلاقی یعنی چه؟» و این که پاسخ دادن آسان نیست چنین گفته است: «فلاسفه‌ی اخلاق نمی‌توانند بدانند که واقعاً درباره‌ی چه چیزی بحث می‌کنند، یا لااقل نمی‌توانند مطمئن باشند که همه صحبت از یک مطلب دارند».

این که آنچه که برای کانت مسأله بوده برای هیوم مطرح نشده و یا آنچه که برای کانت مطرح نشده برای هیوم مسأله بوده، نشان می‌دهد که در فلسفه‌ی اخلاق یک گونه مسأله ندارند، چه برسد به پاسخ آنها.

و باز در همان کتاب، در ادامه‌ی عنوان: "آیا اخلاق محتوایی دارد؟" چنین می‌گوید: «به گمان من، مسایلی که در اینجا مطرح ساختم، نه فقط به این دلیل دارای اهمیت هستند، بلکه به دلیل دیگر نیز از اهمیت برخوردارند، و آن این که فلاسفه‌ی متأخر اخلاق، غالباً به نحوی مضمحل به آنها پاسخ‌های کاملاً مختلفی داده‌اند، ولیکن به ندرت این مسأله را مورد بحث قرار داده‌اند که اصلاً به مسایل مذکور چگونه باید جواب

داده شود. در نتیجه، انسان به نظریه‌های اخلاقی برخورد می‌کند که نه فقط با هم اختلاف بسیار دارند، بلکه در اصل، اهداف آنها نیز با یکدیگر متفاوت است. بنابراین، به گمان من، اختلاف در «اصل» به ندرت مورد ملاحظه قرار گرفته است، و به همین دلیل، اصلاً مورد بحث واقع نشده است.^۱

در همین رابطه، در فصل نهم کتاب *مشارب عمده‌ی اخلاقی*، تحت عنوان «نتیجه» در آخرین فصل کتاب، این مسأله مطرح شده است: «اخلاق چیست؟ اختلاف و تنوعی که در طی هزاران سال در نحوه‌ی زندگی و رفتار بشر پیش آمده، موجب پیدایش بعضی شباهت‌ها گردیده، که آیا همه‌ی رفتارهای بشر جنبه‌ی اخلاقی دارد؟ و آیا علمی به نام «اخلاق» وجود دارد؟ آیا ابراز نظریه‌ای واحد و تعریفی ثابت از اخلاق ممکن است؟ اگر این نکات را قبول کنیم، بنابراین «موضوع اخلاق» چیست؟ این علم از چه مقوله‌ای گفتگو می‌کند؟»

و در ادامه‌ی همان مبحث، ضمن بیان چند نکته به این نتیجه می‌رسد:

«... نکته‌ی سوم که قابل مطالعه است این است که در طی قرون، تفکر اخلاقی واجد ابهام اساسی بوده است.»

چنانکه مشاهده می‌شود، در طرح یکی از مسایل حکمت عملی و اینکه فعل اخلاقی چیست؟ مسأله به انحاء مختلف و به تعبیر گوناگون طرح شده و در قسمت اخیر آنچه از کتاب *مشارب عمده‌ی اخلاقی* آوردیم، خود سؤالات ابهام دارند، این که «اخلاقی یعنی چه؟» و «موضوع اخلاقی چیست؟» مسایل روشن و مشخص نیستند و در نهایت

نیز سخن خود را به عبارت "واجد ابهام اساسی بودن" خاتمه داده است.^۱

بدیهی است این سؤال که «چگونه یک کار انسان اخلاقی نامیده می شود؟»، سؤال خیلی ساده ای است و پاسخ آسانی هم دارد، ولی وقتی که عیناً وارد این مطلب می شویم، جواب این سؤال که «راز اخلاقی بودن چیست؟» به این سادگی ها نیست، بلکه از مشکل ترین مسایل فکری و پیچیده ترین مسایل فلسفی بشر است و از چند هزار سال پیش تا امروز هنوز فلاسفه ی جهان توافق نظری روی آن پیدا نکرده اند.^۲

حال، بینیم در کتاب *فلسفه ی اخلاق در قرن حاضر*، مسایل فلسفه ی اخلاق چگونه هستند و چه چیزی را مشکل می دانند.

در کتاب مذکور، ضمن نقد و بررسی مکتب شهودگرای، چنین آمده است:

«اما اگر تحلیل شهودگرایانه تمایز احکام اخلاقی، مسأله را از این جنبه مبالغه آمیز می سازد، از جنبه ی دیگر، آن را جداً کمتر از حدّ خویش می نمایاند. بر مبنای این تحلیل، احکام اخلاقی، اگر چه کاملاً با دیگر احکام فرق دارند، لکن این فرق تنها در ناحیه ی موضوع است. آنها قضایای صادق یا کاذبه ای هستند از نوع مخصوص، لکن کاملاً آشنا. این که بگوییم، «گل نرگس، زرد است»، عبارت است از حمل خصوصیتی بر گل نرگس، و این که بگوییم «لذت ناشی از حیثیات زیبایی، خوب است» نیز حمل خصوصیتی است بر لذت ناشی از حیثیات زیبایی، لکن ما خصوصیت نرگس را با مشاهده ی آن کشف می کنیم؛

۱- گرگوار، فرانسوا، *مشارب عمده ی اخلاقی*، ترجمه ی: سید ابوالقاسم پور حسینی، صص ۹۱-۹۲.

۲- مطهری، مرتضی، *فلسفه ی اخلاق*، صص ۱۲-۱۳.

چگونه ما آن خصوصیت دیگر را در چنان لذتی درمی‌یابیم؟ اگر در مورد این خصوصیت اختلاف و تشاجر پیش آید، از چه طریقی می‌توان آن را حل نمود؟

اگر مردد شدیم که آیا قضیه‌ای اخلاقی صحیح است یا نه، چه راهی برای تحقیق مسأله وجود دارد. در کدام خانه را برای تحصیل یقین باید کوبید؟ از ظواهر امر چنین برمی‌آید که ما یک حقایق اخلاقی داریم، حال، چگونه این حقایق اخلاقی باید ثابت شوند؟ در حقیقت، این نظریه‌ی «شهودگرایی» برای سؤالاتی این چنین به هیچ وجه پاسخی ندارد، زیرا گفتن این که حقایق اخلاقی از طریق «شهود» ملاحظه می‌شوند، از جهتی مضافاً بر بی‌فایده‌گی، مساوق است با این که بگوییم این گونه حقایق به نحو عادی قابل مشاهده یا اثبات نیستند، و از جهت دیگر مساوق است با این گفته‌ی خوشبینانه و آشکارا فاسد که اصلاً جایی برای شک یا بحث یا اختلاف نظر وجود ندارد. باید نتیجه بگیریم که آنچه پریکارد آن را قابلیت‌های اخلاقی، تفکر ما می‌خواند، خود همچون خصوصیات اخلاقی، یکتا و یگانه و تعریف ناپذیرند، یعنی در حقیقت در مورد کل بحث‌های اخلاقی و اختلاف نظرهای اخلاقی هیچ مطلب گفتنی وجود ندارد. مگر شاید این نکته که آنها همان چیزهایی هستند که هستند!»^۱

نسبیت امور اخلاقی

در جای دیگری از کتاب *مشارب عمده‌ی اخلاقی* در مورد مسأله‌ی نسبیت امور اخلاقی، تحت عنوان «ابهامات امر اخلاقی»، در فصل اول،

۱- وارنوک، ج، *فلسفه‌ی اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه‌ی: صادق لاریجانی، صص ۱۹-۲۰.

چنین آمده است: جالب‌ترین مسأله، تنوع عمده‌ی خلیات (آداب و رسوم) است که در ازمه و امکنه‌ی مختلف به صورت نسبت مسأله‌ی اخلاق در آمده که این همه حکما و نویسندگان و شکاکان از عهد باستان تا زمان فونتئل^۱ و بایل^۲ در این باره بحث نموده‌اند. مخصوصاً روسو^۳ سعی وافر به خرج داده است تا اثبات کند که اختلاف مکانی و عارضی موجب پیدایش قواعد اخلاقی گوناگون است، و در عهد جدید، مونتینی^۴ مبشر نوعی نظریه‌ی نسبت است و در آثار خود به توصیف امتی پرداخته که «مهربانی و اعتقاد به نیکوکاری و بخشش در میان افراد آن امت جرم و ناصواب است». و همچنین در آثار خود نشان می‌دهد که استثنائات آن «قواعد اجتماعی» بیشتر از «قواعد اخلاقی» در قوام جامعه مؤثر است. آخرین کلامی که درباره‌ی «نسبت» موازین اخلاقی آمده گفته‌ی مشهور پاسکال است:

«آنچه در این سوی پرنه حقیقت است در آن سوی این سلسله جبال خطاست» که مشخص می‌کند که حتی سرقت و زنا ی محصنه و قتل کودکان و پدران در میان بعضی قبایل جزء فضایل به شمار می‌آید و تنها بحث از اخلاق جنسی در روزگار ما «به نحو سیالی در حال تغییر و تحول دایمی است». تحقیقات علمای قوم شناسی جدید و بعضی مشاهدات تاریخی که در آثار هرودوت به عمل آمده، وجود مفاهیمی

۱-Fontenelle.(۱۶۵۷-۱۷۳۷).

۲-Bayle(۱۶۴۷-۱۷۰۱).

۳-Rousseau(۱۷۷۸-۱۷۱۲).

۴-Montaine(۱۵۹۲-۱۵۳۳).

کلی و مغایر با برداشت‌هایی که ما از امور جنسی داریم را در بین قبایل بدوی و باستانی نشان می‌دهد.^۱

چنانکه ملاحظه می‌شود، در اینجا بیشتر روی یکی دیگر از مسایل فلسفه‌ی اخلاق، به نام "نسبیت امر اخلاقی" تکیه شده است. این مسأله مورد توجه برخی از محققان بوده است.

شهید استاد مطهری، در کتاب *نقدی بر مارکسیسم*، در فصل «جاودانگی اصول اخلاقی» مبحثی را مطرح می‌کند که با این مسأله نزدیک است. یکی از بحث‌های مهم که از مبحث جاودانگی حقیقت مهم‌تر است، بحث جاودانگی اخلاق و اصول اخلاقی است. از حرف‌های بسیار رایج و مسلّم امروز مسأله‌ی نسبی بودن اخلاق است. به این معنی که اخلاق یک مسأله‌ی نسبی است و ما هیچ اخلاق دایم و جاودانه‌ای نداریم. یک چیز ممکن است در یک زمان اخلاق باشد و در یک زمان دیگر ضدّ اخلاق. پس اخلاق به شرایط و اوضاع و احوال خاصی بستگی دارد و معنی ندارد که یک دستور اخلاقی که در چند هزار سال پیش داده شده است مطلق باشد و لازم باشد که مردم در همه‌ی زمان‌ها به آن عمل کنند. البته در این مسأله همه شان متفقند، منتها مارکسیست‌ها به یک شکل آن را مطرح می‌کنند و دیگران به شکل دیگر. به عقیده‌ی مارکسیست‌ها بنا بر فلسفه‌ی "بودن"، اخلاق جاودان است و یک اصل اخلاقی برای همیشه صحیح است، ولی بنا بر فلسفه‌ی "شدن"، اخلاق ارزش موقت و نسبی دارد. در یک زمان محدود، معتبر است و در زمان دیگر غیر معتبر.^۲

۱- وارنوک، ج، مشارب عمده‌ی اخلاق در قرن حاضر، ترجمه‌ی: صادق لاریجانی، صص ۱۹-۲۰.

۲- مطهری، مرتضی، *نقدی بر مارکسیسم*، صص ۱-۲.

خوب چیست؟ بد چیست؟ رابطه‌ی خوب با بد چگونه است؟ کدام مقدّمند؟

تعریف خوبی و بدی (یا خوب و بد) و رابطه‌ی خوب با زیبا و زشت با بد، از جمله‌ی مسایل اساسی در فلسفه‌ی اخلاق است. خوب را می‌توان مادر ارزش‌ها قلمداد کرد. حال، مسأله این است که آیا می‌توان خوب را تعریف کرد؟

جی ای مور^۱ می‌گوید:

علم اخلاق سر و کارش با محمول "خوب" و محمول معکوسش "بد" است و حتی می‌توان آن را با این ویژگی تعریف کرد. این تعلق خاطر ممکن است صور متعدّدی به خود بگیرد، لکن مسأله این است که محمول "خوب" چه معنایی دارد و یا به ازاء چه امری واقع شده است؟ [این نکته قابل توجه است و شاید هم جای تأسف که محمول "بد" بزودی از حیطه‌ی مبحث خارج می‌شود].

مور تأکید می‌کند که این پرسش که «معنای خوب چیست؟» یک پرسش لفظی نیست. یافتن عبارات مترادف، که استعمالشان با کلمه‌ی خوب یکسان باشد، و لو این که ممکن هم باشد، کلاً از موضوع خارج است. مسأله‌ی اصلی این است: آن صفتی که لفظ خوب به ازاء آن واقع شده است چیست؟ آن صفتی که به لحاظ دارا بودن آن صفت، محمول "خوب" را بر موضوعی می‌توان حمل نمود کدام است؟

به اعتقاد مور، بعضی از فلاسفه‌ی اخلاق، تا حدّی واقف بوده‌اند که مسأله‌ی اصلی اخلاق همین مسأله است، لکن در جستجوی پاسخ آن

همگی مرتکب صور مختلف یک اشتباه فاحش شده‌اند. آنها آگاهانه یا غیر آگاهانه متمایل به این امر گشته‌اند که صفات دیگری را که بعضی از اشیای خوب دارند اخذ بنمایند و آنها را با خوبی معادل بشمارند و «خوبی» را «به بعضی صفات دیگر بودن» و یا دقیقاً «معادل آنها بودن» تعریف کرده‌اند؛ تعریف به معنای خاصی که البته ذی اهمیت است. به عنوان مثال، فلاسفه، صفت خوبی را با صفات «مانند بودن» «بغایت متکامل بودن» و یا به «فعلیت کامل خود رساندن»، معادل دانسته‌اند. بدون شک این مسلک‌ها با هم فرق بسیار دارند، لکن همه بر خطا هستند، و به یک نحو هم بر خطا هستند؛ زیرا همان گونه که در کتاب مور می‌خوانیم، هر چیزی همان است که هست، لاغیر، اما این مسلک‌ها همگی مدعی‌اند که خوبی عبارت از صفتی است که در حقیقت امر، عبارت از آن صفت نیست. مور معتقد است، نه فقط این نظرات خطا هستند، بلکه هر نظر دیگری از این نوع، صفتی است بسیط، تجزیه ناپذیر و غیر مرکب، به نحوی که هیچ شیئی وجود ندارد؛ و مخصوصاً هیچ شیء مرکبی که بتوان خوبی را معادل آن شمرد [مگر خودش].

اگر از من پرسیده شود که خوب کدام است؟ در جواب خواهیم گفت: که خوب، خوب است. و این غایت مطلبی است که می‌توان گفت. و اگر از من سؤال شود که خوب را چگونه باید تعریف کرد، جواب من این خواهد بود که خوب قابل تعریف نیست، و این تمام کلامی است که می‌توانم در مورد آن بگویم.^۱

۱- وارنوک، ج، فلسفه‌ی اخلاق در قرن حاضر، ترجمه‌ی: صادق لاریجانی، صص ۸-۹.

در کتاب کاوش‌های عقل عملی، این مسأله به گونه‌ی دیگری مطرح شده است:

تا اینجا تقریر و تفسیر پرسش با تفسیر دیگری ممکن است که پیرامون محتوی و ماده‌ی این قیاسات و براهین طرح گردد و گفته شود که با صرف نظر از منطق صورت که میان استی و بایستی به چشم می‌خورد، مفهوم و معنای تصویری محمولات و محمولات اخلاقی چیست؟ مثلاً ممکن است پرسش به میان آید که معنای عدل چیست؟ معنای ظلم چیست؟ قبیح به چه معناست؟ حسن یعنی چه؟ و این مفاهیم مفرد از چه حقایق عینی سرچشمه می‌گیرد؟ حال، می‌خواهد عدل یا ظلم و غیرذالک ارتباطی به بایستی و نبایستی پیدا کند یا نکند.

رابطه‌ی بایستی و نبایستی یک کیفیت نسبت است که میان موضوع و محمول قضایای اخلاقی ارتباط برقرار می‌کند، و از همین رهگذر ما باید پیش از درک و تصور نسبت حکمیّه، چیستی و واقعیت موضوع و محمول را که طرفین نسبت در قضایای اخلاقی می‌باشد، شناسایی کنیم، تا بتوانیم نسبت حکمیّه را میان این دو طرف برقرار سازیم و از این تصورات قضیه بسازیم^۱ ...

بنابراین، صرف نظر از منطق صورت قضایای ارزشی، که همان مسأله‌ی مشهور چگونگی ارتباط هست‌ها و باید‌هاست، ما باید قبلاً به تحقیق و بررسی مسأله‌ی دیگری که هم مقدم و هم از نظر درجه‌ی اهمیت بالاتر از مسأله‌ی قبلی است پردازیم و آن بررسی و پژوهش در منطق ماده‌ی قضایای ارزشی است. به نظر می‌رسد، صرف نظر از مسایل

دیگری که ما در فلسفه‌ی اخلاق داریم، این تفکیک بجا و جالب و کارگشا خواهد بود.

لازم به توضیح است که یکی از مسایل مشهور در فلسفه‌ی اخلاق، مسأله‌ی «هست» و «باید» است که درباره‌ی آن در کتاب *دانش و ارزش*، تحت عنوان «یک گزارش تاریخی»، ضمن نظریه‌ی هیوم چنین آمده است:

«کشف مغالطه‌ی اخلاق علمی و باز نمودن نادرستی استنتاج "باید" از "هست" در تاریخ فلسفه، از ابتکارات دیوید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهم، شمرده می‌شود. هیوم در فلسفه‌ی اروپایی نماینده‌ی برجسته‌ی تجربه‌گرایی محض است. بحث و تحقیق وی درباره‌ی اصل علیّت و تجربی بودن آن و مبتنی بودن آن بر عادت و تداعی معانی در ذهن و امکان ناپذیری هرگونه تعمیم بر مبنای استقراء تجربی، از آموزه‌های بسیار مشهور اوست.

شاهکار هیوم کتابی است به نام "رساله‌ای درباره‌ی طبیعت بشر" که در سال‌های ۱۷۴۰-۱۷۳۹ میلادی منتشر گردید. این رساله مشتمل بر سه کتاب است. کتاب اول درباره‌ی عقل، کتاب دوم درباره‌ی عواطف و کتاب سوم درباره‌ی اخلاق. آنچه به مقصود ما نزدیک است، بخش اول، از فصل اول، از کتاب سوم اوست، تحت عنوان «در باب این که باورهای اخلاقی قابل استنتاج از عقل نیستند». در این فصل، وی، با عطف و ارجاع به بحث‌های گذشته (کتاب دوم، فصل سوم، بخش سوم) توضیح می‌دهد که چرا از عقل و منطق نمی‌توان انتظار داشت که یک قضیه‌ی اخلاقی را به اثبات برساند و یا ابطال کند. حمله‌های ملایم وی به فیلسوفان هم عصرش و نقد آرای آنان نشان می‌دهد که این نظر کم و بیش به صورت اصلی بدیهی و مسلّم مقبول حکیمان زمان بوده است و

آنان به نحوی به اشارت یا آشکار، استنتاج اخلاق از علم (یا به قول هیوم، اخلاق از عقل) را کاری ممکن و مقبول می‌شمرده‌اند. ورود وی در مسأله و بحث و انتقاد او بسیار روشن و دلنشین است و به دلیل همین روشنی و دلپذیری بوده است که پس از هیوم این نکته، اولاً مقبول فلاسفه‌ی بعدی افتاده و ثانیاً به منزله‌ی کشفی فلسفی و فتح‌بایی در اندیشه‌ی بشری به حساب آمده است».

به اختصار تمام، برهان بدین قرار است: «عقل (فهم) به معنی کشف صدق و کذب هم چیزی نیست جز انطباق و یا عدم انطباق با روابط واقعی مفاهیم و یا وجود واقعی اشیای خارجی. هرچه مشمول این انطباق و عدم انطباق نشود، صحیح و یا غلط نمی‌تواند بود. بدین سبب، موضوع تحقق عقل واقع نخواهد شد. بدیهی است که عواطف، امیال و اعمال ما به هیچ روی مشمول این‌گونه صدق و کذب نمی‌شود، و از این رو، ممکن نیست که آنها را صحیح یا خطا دانست، و یا آنها را مخالف یا موافق عقل محسوب کرد...»

کارها می‌توانند قابل ستایش و یا قابل سرزنش باشند، اما منطقی نمی‌توانند بود. بنابراین، ستایش‌پذیر و سرزنش‌پذیر، به معنای منطقی و غیر منطقی نیستند»^۱.

این مسأله، در کتاب *فلسفه‌ی ارزش‌ها* نیز تحت عنوان "هست و باید"، به این صورت مطرح شده است:

امروزه، نظریه‌ای با شور و هیجان زیادی توسط تعدادی از فیلسوفان اخلاق و جامعه‌شناسان مطرح می‌شود که آیا از «هست» می‌توان به «باید»

۱- سروش، عبدالکریم، *دانش و ارزش*، صص ۲۳۷-۲۳۹.

رسید، و به عبارت دیگر، از شناخت جهان و حقایق وجود (اعمّ از شناخت فلسفی و علمی) آیا می‌شود، دستورهای اخلاقی و احکام ارزشی استنباط نمود.

در میان دانشمندان غرب، به قول گوروویچ، امروزه، همگی کم و بیش موافقند که تدبّر نظری نمی‌تواند موجد زندگی اخلاقی باشد. اخلاق خاصیتی دستوری و آمرانه دارد و برخلاف منطق است که آن را از مقدماتی که صرفاً جنبه‌ی شناسایی دارند، استنتاج کنیم. طرفداران این نظریه، با جمله‌ای که به طریق معهود استنتاجات اخلاقی کرده و آن را به کلی بهتر است مردود دانسته‌اند، خود در انتخاب معیارهای اخلاقی دچار سردرگمی و حیرت شده و نتوانسته‌اند معیار صحیح و مورد قبولی ارائه دهند.^۱

از مسایل مهم (نه مهم‌ترین و یا تنها مسأله) در فلسفه‌ی اخلاق در قرون جدید، شبهه‌ی معروف «هست» و «باید» است که ابتکار کشف و یا طرح آن به هیوم، فیلسوف بزرگ قرن هجدهم، می‌رسد. از آن زمان تاکنون عده‌ای به دفاع و تأیید و جانبداری و تبیین و برخی به نفی و تردید و مخالفت با آن پرداخته و کتاب‌ها و مقالاتی منتشر کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به نوشته‌های ذیل به زبان فارسی اشاره کرد:

- ۱- دانش و ارزش، دکتر عبدالکریم سروش، در تأیید و تبیین آن؛
- ۲- کاوش‌های عقل عملی، دکتر مهدی حایری یزدی، در نفی آن، همراه با استدلال و تحلیل؛
- ۳- فلسفه‌ی ارزش‌ها، س.م. مدرّسی، در ردّ و نفی آن؛

۱- مدرّسی، سیدمحمدرضا، فلسفه‌ی ارزش‌ها، صص ۶۱-۶۲.

۴- شناخت، اعتباریات، جهان بینی (دفتر چهارم فلسفه)، استاد محمدعلی گرامی، در ردّ و نفی آن؛

۵- ایدئولوژی و اخلاق، محمد رضا فشاهی، در ردّ و نفی آن.

پرسش دیگر هیوم در اخلاق: «چه رابطه‌ای بین عقل و احساسات با انگیزه‌های انسان است؟» هیوم، در جای دیگر از فلسفه‌ی خود، این پرسش را مطرح کرد: «آیا اصولاً عقل می‌تواند انگیزه‌ها را قانع کند. و احساسات خود را تعلیم عملی بدهد. و در مسیری که مورد شناخت و پذیرش عقل است به کار اندازد؟»

یعنی عقل آن قدر بر عواطف و احساسات خود تأثیر و حاکمیت داشته باشد تا بتواند کنترل کامل خود را بر احساسات و عواطف عقل برقرار نماید و انگیزه‌های خویشان را به سوی وجهه‌ی عقلانی مطلوب توجیه و راهنمایی کند و نسبت به آن چیزی که عقل به خوبی آن را داوری کرده است، احساسات و عواطف نیز از آن فرمانبرداری کند و از آن چیزی که عقل آن را بر حذر می‌داشته جلداً پرهیز نماید و دوری جوید.

هیوم می‌پرسد: آیا انجام چنین امری اصلاً امکان پذیر است؟ و اگر ممکن است، در انسان معمولی چند درصد این کار صورت عملی به خود می‌گیرد؟ این سؤال خیلی مهم و اصولی است که عقل تا چه اندازه در احساسات و عواطف تأثیر و بازتاب عملی دارد؟

پاسخ این سؤال، تعیین کننده‌ی رابطه‌ی منطقی عقل نظری و عقل عملی است. قدر مسلم، آنچه که بلا واسطه و مستقیم در فعالیت و تحریکات انسان‌ها تأثیر دارد عبارت از عواطف و احساسات است و حواس بر قلب تأثیر می‌گذارد و خون را در عروق و شریان‌های قلب به تحریک می‌اندازد و رابطه را هم اراده ایجاد می‌کند و اراده هم باعث

تحریک عضلات و اعضای بدن شده و انسان وادار به کار می شود. ولی چون انسان دارای قدرت دیگری است، که توان عقلی باشد، این توان عقلی و داوری های اندیشمندانه می تواند به عاطفه و احساسات انسان درس عملی بدهد و عاطفه را به راه عقل رهبری کند که هم اهمیت روان شناسی دارد و هم در مسایل مذهبی و تبیین حقیقت، عقیده و ایمان و تأثیر آن در سازندگی رابطه ی انسان با خدا مداخله ی زیربنائی دارد.^۱

این مسأله که در موازنه ی بین عقل، از یک طرف، و احساسات و عواطف، از طرف دیگر، کدام یک در جهت گیری های انسان تأثیر بیشتری دارند، سبب پیدایش مکاتب و نظریاتی در اخلاق شده که مهم ترین آنها مکتب احساس گرایی است. مطابق این نظریه، احکام اخلاقی، نه صوابند، نه خطا، بلکه صرفاً بیان کننده ی احساسات کسانی هستند که آنها را ادا می کنند. از طرفداران بزرگ این مشرب می توان رودلف کارناپ^۲ و ا.ج. آیر^۳ و سی. ال. استونس^۴ را نام برد.

از چه راهی به مصلحت و مفسده ی اشیا می رسیم؟ (رابطه ی عقل و شرع، قاعده ی ملازمه، مستقلات عقلیه، حسن و قبح) تا چه اندازه مصلح و مفاسد واقعی در حوزه ی درک عقل قرار می گیرد؟ چه مقدار از احکام شرع را می توان به طور مستقل از عقل استنباط نمود؟

۱- حایری یزدی، مهدی، کاوش های عقل عملی، صص ۳۷-۳۸.

۲ - Rudolf Garnap.

۳ - A.J.Ayer

۴ - C.L.Stevenson.

در اینجا می‌توان ادعا نمود که به موازات حکم عقل، شارع نیز حکم دارد. در مورد حسن و قبح عقلی بدیهی است که می‌توان آن را تحت عنوان حسن عدل و قبح ظلم بیان نمود، اما در موارد دیگر، امکان این معنی هست که عقل بشر، مصلحت یا مفسده‌ی تام بدون مانع را درک کند و سپس پی به حکم شرعی ببرد. اما چون درک چنین مصلحت و مفسده‌ی ای متوقف بر شناخت همه‌جانبه و صحیح انسان و جهان می‌باشد، نوعاً برای بشر میسر نیست.^۱

بنابراین، صرف نظر از اختلاف رویه‌هایی که بین فرق، به ویژه اشاعره و معتزله مطرح است، آیا این قاعده که اصولیون می‌گویند: «کلّ ما حکم به العقل، حکم به الشرع»، درست است؟ و کلیت دارد، یا نه؟ و آیا از این قاعده و عکس آن: «کلّ ما حکم به الشرع، حکم به العقل» می‌توان قاعده‌ای اصطیاد کرد و گفت: هر آنچه عقل بدان حکم می‌کند شرع نیز بدان حکم می‌کند؟

اخباریان از عدلیّه، عموماً منکر این معنی هستند. در بُعد ملازمه بعضی گفته‌اند که عقل اصلاً نمی‌تواند حسن و قبح واقعی اشیا را درک کند. بنابراین، «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» را منکر شده‌اند.

عده‌ای دیگر می‌گویند: عقل درک حسن و قبح می‌کند، اما ملازمه‌ای بین حکم عقل و حکم شرع نیست. بعضی دیگر می‌گویند: گرچه نمی‌توان منکر این ملازمه شد، اما آیا از حکم شرعی حاصل از راه ملازمه با دلیل عقل باید اطاعت کرد؟ آیا در اینجا نیز اطاعت واجب است و یا اطاعت مربوط به جایی است که دستور بخصوصی برسد؟

۱- مدرّسی، سید محمدرضا، فلسفه‌ی ارزش‌ها، صص ۷۶-۷۹.

به هر حال، ملازمه وجود دارد؛ زیرا وقتی عقل درک کرد که در این امر مصلحت ملزمه هست و درک کرد که این امر جزء آرای محموده است، چطور می‌توان گفت شارع با این امر مخالفت می‌کند؟ چطور شارع مقدس که خودش رییس عقلاست و بر وفق عقلا جعل قانون و تشریح می‌کند، به مخالفت می‌پردازد؟ چنین نیست، بلکه می‌آید و طبق همان حکم عقلا حکم می‌دهد، یعنی همان طور که ما بر مبنای عقل و آرای عقلا و تطابق آرای عقلا، حسن صدق و حسن عدل را که جزء آراء محموده است درک می‌کنیم، شارع مقدس نیز یقیناً درباره‌ی این امر می‌گوید «حسن»، و در موردی هم که به «ینبغی ترکه» رسیدیم، شارع مقدس برخلاف آرای عقلا حکم نمی‌کند. بنابراین، ملازمه ثابت است.^۱

ارزش چیست؟ (ماهیت و منشأ ارزش‌ها، پایگاه عقلانی ارزش‌ها)

قبل از تعیین مبنای ارزش، تعریف ارزش و تشخیص ماهیت آن قرار دارد و این که آیا ارزش پایگاه عقلانی دارد یا نه.

در فصل هفدهم کتاب درآمده به فلسفه، تحت عنوان «ارزش‌های اخلاقی و زیبایی شناسی» چنین آمده است:

«پرسش‌های مسأله‌انگیز درباره‌ی ارزش‌های آدمی. موضوع ارزش‌های آدمی، از دلالت‌های گسترده‌ترش که بگذریم، شاخه‌ای خاص از پژوهش فلسفی با مسایل خاصی تشکیل می‌دهد و به بررسی فلسفی

مناسبات آدمیان و نهادهایشان در جامعه و در طبیعت می پردازد. از جمله پرسش‌های مطرح در این مبحث اینهاست:

آیا کردار "صواب" معیاری دارد که بتوان بر همه‌ی اعضای نژاد آدمی شمول داد؟ چنین معیار واحد، یا معیارهای متفاوت را بنابر کدام شالوده می توان معین داشت؟ نیکی یا بدی در کردار آدمی چه معنی می دهد؟ تکلیف چیست؟ آیا کردار صواب یعنی جلوگیری از خواهش‌های طبیعی یا طلب ارضای آنها یا گونه‌ای دیگر؟ این چنین پرسش‌هایی درباره‌ی ارزش‌های اخلاقی‌اند و به اخلاق یا اخلاقیات متعلق‌اند که با کردار آدمی در جامعه سر و کار دارد. نوع دیگری از ارزش‌هاست که بی ارتباط با ارزش‌های اخلاقی نیست و از کوشش آدمیان در جامعه در پی بیان تجربه‌شان و واکنش در برابر رویه‌های حسّی محیطشان با شیوه‌ای بسیار خاص پدید می آید. اینها ارزش‌های زیبایی شناختی هستند که از جمله ارزش‌های هنری را فرا می گیرند.^۱

ارزش و ضد ارزش چیست؟ منشأ آن کدام است؟ تقسیم بندی آن چگونه است؟

در کتاب شناسایی و هستی، در فصل یازدهم، تحت عنوان «ارزش‌ها در بین انسان و خدا» چنین آمده است:

اگر نمی توانستیم ارزش را از جمله اموری به‌شمار آوریم که جنبه‌ی انسانی دارد و مستقیماً با حیات بشر مرتبط است، این همه اعتنا به شأن آن نمی کردیم و مبالغات آن را نداشتیم. روی آوردن به شناخت ارزش،

۱- هرمن رندل، جان، در آمدی به فلسفه، ترجمه‌ی: امیر جلال الدین اعلم، ص ۲۲۷.

محرک حیات است و موجب می شود که علاوه بر عالم اشیا، جهانی از ارزش ها نیز برای ما پدید آید.

لانیو گفته است که تأیید هرگونه فکری به معنای اثبات ارزشی است. و حق با اوست. جهان ارزش ها شامل جمیع افعال نظری و عملی ماست و می توان جدول مفصلی از آنها ترتیب داد که از قطب مادی وجود انسان به قطب روحانی آن امتداد یابد. البته با رسم همین جدول ساده، خود به خود، مسایلی طرح می شود. از جمله ی آنهاست:

۱- آیا انواع مختلف ارزش غیرقابل تحویل به یکدیگر است؟ یا می توان همه ی آنها را به اصل واحدی راجع ساخت، بی آن که تمایز آنها نسبت به یکدیگر از میان برود؟

۲- البته ارزش ها جملگی در علو قدر به یک پایه نیست. پس باید کوشید تا طرز ترتیب آنها در مراتب مختلف را دریافت، و برای این که چنین توان کرد، باید به ارزشی راه یافت که در اعلی مراتب باشد، یا به عبارت دیگر، مبدأ ترتیب ارزش ها به شمار رود.

۳- آیا منشأ ارزش ها وجدان است، یا برعکس، علم الهی است و از چنین خورشیدی است که پرتوی به وجدان ما می آید؟

۴- در نتیجه، آیا انسان به اختیار خود قادر به تأسیس ارزش هاست؟ یا آن که منبایی در وجود متعادل باید برای آنها یافت؟ و همین امر را باید حافظ آنها دانست؟

در پایان به این نکته ی مهم اشاره می کند:

اگر بتوان به ذات ارزش یا به ماهیت آن راه یافت، امید می‌رود که همه‌ی این مطالب و چند مطلب دیگر از همین قبیل که از امّهات مسایل فلسفی است روشن گردد:^۱

درباره‌ی مفهوم ارزش، نظرهای گوناگونی ابراز شده که به عنوان نمونه به برخی از آنها اجمالاً اشاره می‌شود:

(الف) ارزش امری است محسوس و بدیهی و نیازی به تعریف ندارد.

(ب) ارزش مرادف با خوبی و همانند آن، مفهومی بسیط، تجزیه ناپذیر و غیرقابل تعریف است. به بسیاری از چیزها می‌توان گفت خوب هستند اما خود خوب را نمی‌توان گفت چیست؟

(ج) ارزش مفهومی است عالم‌گیر و هم‌تراز وجود که ما همواره با مظاهر و جلوه‌های گوناگون آن سر و کار داریم.

(د) ارزش مساوی با کشش و گرایش است.

(ه) ارزش عبارت است از کشش توأم با شعور، و دارای مراتب مختلفی است که یک قطب آن را ارزش الهی، یعنی متعالی‌ترین ارزش‌ها تشکیل می‌دهد و قطب دیگرش را ارزش شیطانی که پست‌ترین آنها می‌باشد، و بقیه‌ی مراتب روی محور ارزش‌ها و بین این دو نقطه واقع شده و برحسب قرب و بُعد آنها به یکی از این دو قطب مورد سنجش قرار گرفته و ارزش‌گذاری می‌شود.^۲

۱- مینارد، ال. شناسایی و هستی، ترجمه‌ی: علی مراد داوودی.

۲- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، صص ۱۵۰-۱۵۲.

و) ارزش عبارت از چیزی که یکی از نیازهای انسان را برطرف یا یکی از میل‌های او را ارضا می‌کند، مانند، قدرت، دانش، ثروت، سلامت و احترام.^۱

این بود مختصری از مسایلی که در فلسفه‌ی اخلاق حول ارزش طرح شده است. همچنین در باب طبقه‌بندی ارزش‌ها و ... مسایل و مباحثی است، و نقد و بررسی و تحلیل آنها نیازمند تحقیقی گسترده است. همان‌گونه که در آغاز ذکر شد ما به پاسخ آنها نمی‌پردازیم، لکن از ذکر یک نکته در رابطه با خوبی و ارزش نمی‌توان خودداری کرد.

خوبی گاهی در ارتباط با انسان مطرح است و گاهی اساساً زمینه‌ی انسانی ندارد. آنجا که زمینه‌ی انسانی ندارد اصطلاحاً لغت «ارزش» برای آن به کار برده نمی‌شود و از میدان بحث‌های اخلاقی خارج است. در مواردی که در رابطه با انسان مطرح است، اگر زمینه‌ی انسانی محض داشته باشد، یعنی فقط انسان و افعال اختیاری او را مد نظر قرار دهیم، وارد در بحث‌های اخلاقی می‌شود، اما اگر انسان و طبیعت مطرح باشد به بحث‌های زیبایی‌شناسی و غیره مربوط خواهد شد.^۲

زندگی خوب چیست؟ آدمیان چگونه باید رفتار کنند؟^۳

خوب چیست؟ چرا انسان دنبال خوب و یا زندگی خوب است؟ چرا او دنبال زندگی خوب می‌گردد؟

۱- صناعی، پرویز، جامعه‌شناسی ارزش‌ها، ص ۴۲.

۲- مدرسی، سیدمحمد رضا، فلسفه‌ی ارزش‌ها، ص ۲۷.

۳- پاپکین، ریچارد و استرول، آوروم، کلیات فلسفه، ترجمه‌ی: جلال‌الدین مجتویی، صص ۸-۹.

مسأله‌ی سعادت

سعادت چیست؟ و راه آن کدام است؟ این پرسش، در حقیقت پرسش کهن انسان در طی قرون متمادی و یکی از عمومی‌ترین و بحث‌انگیزترین مسایل فلسفه‌ی اخلاق است. مسأله‌ی سعادت، مسأله‌ی مشترک میان مسایل فلسفه‌ی اخلاق است.

سعادت چیست؟ سرچشمه‌ی آن کجاست؟ خیر چیست؟ و فرق آن با سعادت در چیست؟ (و مسایل دیگری که حول سعادت وجود دارد). مسأله‌ی سعادت و شقاوت و این که آیا سعادت و شقاوت روحانی و یا جسمانی‌اند در مباحث حکمت عملی مطرح می‌شود.

نظریه‌های اخلاقی که بر نیکبختی همچون نیکی برین (یا خواستنی‌ترین غایات) و ملاک فرجامین همه‌ی نیکی‌های دیگر تأکید می‌کنند "سعادت باوری" نام دارند. بسیاری از فلسفه‌های اخلاقی، شاید بیشترشان سعادت باورانه بوده‌اند، و با این همه، از بن با هم تفاوت داشته‌اند.

مقصود از سعادت یا بهروزی چیست؟

یکی از ژرف‌ترین و با نفوذترین نظریات در این باره تفسیر افلاطون و ارسطو است که به رغم اختلاف رأی در بیان، نظریه‌ی کلی یکسانی دارند. خلاصه‌ی این نظریه به قرار ذیل است:

آدمیان خواستار داشتن گونه‌های بسیار از خوبی‌هایند، ولی بنیادی‌ترین و ماندگارترینشان سعادت است. همه‌ی خوبی‌های دیگر از بهر سعادت‌اند، ولی سعادت را محض خودش خواهانند. سعادت وسیله‌ای برای چیزی نیست، بلکه یکسره خود بسنده است. سعادت پدیدآورنده‌ی

چیست؟ چگونه تعیینش می‌کنیم؟ چگونه می‌توان معیاری عینی برای ارزش‌گذاری یافت؟

یک چیز را می‌دانیم و آن این‌که هنگامی که می‌گوئیم چیزی خود بسنده و نه وسیله‌ای برای چیزی فراتراست، سعادت را باز می‌شناسیم. جهان روزانه را بررسی می‌کنیم. وقتی می‌گوییم فلان و بهمان برای هر آفریده‌ای بهترین است، مرادمان وصول چیزی است که آن آفریده بیش از همه، به وصولش توانا است. خیر موسیقی‌دان در این است که جویای موسیقی باشد و در آن کامیاب گردد. خیر فیلسوف در این است که طالب فلسفه و خواهان آموختن آن باشد. خیر صراف، وام‌دادن و سود بردن است. خیر گوزن در چریدن در چراگاهی سرباز است، در حالی که خیر میمون زیستن در جنگل است.

بدین سان خیر یک آفریده یا خیر نوع آفریده، یا به راستی خیر هر چیزی با تعیین کارکردهایی که سزاوار انجام دادن آنهاست معین می‌گردد، یا با تعیین این‌که چه دسته فعالیت‌هایی به حال کامل‌ترین و هماهنگ‌ترین تحول زندگی‌اش بهتر از همه سودمند است.

پس خیر اعلای آدمی یا نیک‌بختی‌اش در این است که استعدادها یا توانایی‌های بالقوه‌اش را تحقق بخشد، و به صورت سازمانی هماهنگ درآورد.

این تحول، تحولی است که در جامعه رخ می‌دهد، چون‌که یونانیان بر آن بودند که آدمی جانوری ذاتاً اجتماعی و سیاسی است. خیر فرد و خیر کشور جدایی ناپذیرند. از آنجا که زندگی یک انسان مناسبات و پیوندهایش با انسان‌های دیگر را در برمی‌گیرد، استقرار هماهنگی متضمن چنین امری است. در انسان، وضع تکلیف‌ها و الزام‌ها، علاوه بر به‌کارگماردن انگیزه‌های حیوانی و فداکاری و تکاپوی فکری و

فضیلت یا عادات و کردارهای درست افزون بر طلب لذت به گونه‌ای تعریف می‌شود که بهتر از همه در کار تحقق یافتن تحوّل هماهنگ آید. رابطه‌ی بنیادینی که به ساخت چنین هماهنگی راه می‌گشاید همان است که سعادت بشر را فراهم می‌آورد. ارسطو یادآور می‌شود که فعالیت فضیلت‌مندانه بدون داشتن خیرهای مادی، دوستان، ثروت، نیکنامی و جز آن ناممکن است، و سعادت بدون فعالیت فضیلت‌مندانه ممکن نیست، لیکن با همه‌ی اینها، مقصود نهایی، هنوز حاصل نشده است؛ زیرا اگر چه فضیلت ذاتی، نیکبختی است، به خودی خود، کافی نیست.

افلاطون و ارسطو باور دارند که انسان نیکبخت کسی است که به تفکر توانا باشد. [خواه در طلب هنر، علم، فلسفه باشد، خواه هر فعالیت متفکرانه‌ی دیگر] و تفکر، برترین کارکرد آدمی است. دلیلش آن است که فعالیت متفکرانه تنها گونه‌ی فعالیت خود بسنده است یا همچون غایتی در خویش از بهر خودش مطلوب است. انسان متفکر کمتر از انسان دیگر به اوضاع و احوال بیرونی به مثابه منبع سعادتش وابسته است. سعادتش درون خودش جای دارد. به گفته مولوی:

راه لذت از درون دان نی برون ابلهی دان جستن از قصر و حصون
و حال آن که انسانی که جویای نام یا مال است، غایتی را می‌طلبد که
به اقتضای طبع دستخوش دگرگونی اوضاع و احوال است. سعادت‌ی که
به شیوه‌ی دوم به دست آید، سعادت عرضی است و همواره آفت
گذرائی، آن را در معرض خطر می‌آورد. ارضای لذت طلبی است، نه
سعادت. سعادت یک حالت ذهنی یا عاطفی نیست، بلکه پیوند بنیادینی
است که همه‌ی دلبستگی‌های آدمی را فرامی‌گیرد.

این آرمان اخلاقی را می‌توان به طرز دیگری بنیان کرد. نیکبختی یا بهروزی راستین آدمی نه چندان در نیل به مختصات نوع او که در تجسم بخشیدن و نیل به کمال نوع او نهفته است. بدین منوال فعالیت متفکرانه یا تأمل آمیز، به منزله‌ی عالی‌ترین کارکردهای آدمی و نمودار کارکرد بشر است؛ بر وفق تمام‌ترین دست آورد ممکن او، یعنی تمام‌ترین فضیلت یا کمال یا الایی او. این روایت شاید تفاوت مهمی را میان خیر انسان و خیر انواع دیگر آفریدگان جهان تأکید می‌کند؛ در حالی که برای آفریدگان دیگر خیر نوع، به میانجی‌گری هر یک از افراد آن نوع قابل حصول است، خیر آدمی تنها به دست شمار بالنسبه اندکی از آدمیان حاصل می‌آید.^۱

رابطه‌ی کمال با سعادت

در اینجا ما با یک مسأله‌ی دیگر روبه‌رو می‌شویم و آن این است که آیا کمال غیر از سعادت است؟ در فلسفه‌ی اسلامی، کمال و سعادت مطرح است، ابوعلی سینا در اشارات و بعضی دیگر، این مسأله را طرح کرده‌اند. آنها معتقدند که سعادت را از کمال نمی‌شود تفکیک کرد. هر کمالی، خود نوعی سعادت است. برخی از فلاسفه سعادت را از کمال جدا می‌کنند، که البته صحیح نیست.

همه‌ی فلاسفه‌ی دنیا اخلاق را ملازم با سعادت می‌دانند. مثلاً فارابی که درباره‌ی سعادت زیاد بحث می‌کند و چند کتاب در این زمینه نوشته و اسم یک کتابش *تحصیل السعادة* است، اخلاق و سعادت را با یکدیگر

۱- هرمن رندل، جان، در آمدی به فلسفه، ترجمه‌ی: امیر جلال الدین اعلم، ص ۲۳۸.

توأم می‌بیند، یا از نظر اخلاقیونی، مثل صاحب جامع السعادات و معراج السعاده، اصلاً مفهوم سعادت رکن اخلاق است.

کانت البته می‌گوید: اخلاق سر و کارش با سعادت نیست، سر و کارش با کمال است. بعد خودش اعتراض می‌کند که اگر بنا بشود اخلاق از سعادت جدا گردد، کار اخلاق خیلی دشوار می‌شود. یک آدم اخلاقی با اطمینان به این که دارد از سعادت دور می‌شود، باید فرمان حس اخلاقی خودش را بپذیرد و این کار بسیار دشواری است، می‌گوید: قبول دارم دشوار است، ولی تنها راه صعود به ملکوت همین است که انسان راه کمال را انتخاب کند، نه راه سعادت را.

اینجا یک ایراد خیلی واضحی هست به جناب کانت که این که سخن از انتها به ملکوت می‌گویی، آیا انسان وقتی به ملکوت اعلیٰ برسد سعادت‌مند است یا شقاوت‌مند؟ آیا کمال که انسان را به ملکوت می‌رساند، به سعادت می‌رساند یا به شقاوت؟ ناچار می‌گوید: به سعادت. از اینجا معلوم می‌شود آن سعادت می‌گویی، سعادت حسی است، یعنی خوشی مادی دنیوی والآنمی شود اساساً سعادت را از کمال جدا کرد.^۱

حال، از پرداختن به این که سعادت چیست، سعادت حقیقی چیست، و اقسام و مراتب سعادت کدام است، همچنین از طرح نظریات مختلف در باب سعادت خودداری می‌کنیم و به یکی دیگر از مسایل فلسفه‌ی اخلاق که شاید مقدم بر همه‌ی مسایل دیگر باشد می‌پردازیم:

مسأله‌ی ضرورت اخلاق و مذهب

در تاریخ انسان، هر دو پدیده‌ی اخلاق و مذهب، و دعوت و تشویق به سوی آنها مشهود است و استدلال به ثبوت آنها مورد نیاز نیست، حتی امروز جوامع فراوانی دیده می‌شوند که به این دو پدیده، با کیفیت‌ها و کمیت‌های مختلفی گرایش نشان می‌دهند و جوامع دیگری هم که خود را از این دو پدیده بی‌نیاز می‌بینند، متفکرین عالی مقام آنها از دو پدیده‌ی مزبور و ضرورت و یا عدم ضرورت آنها بحث و گفتگو می‌نمایند. پس این مبحث برای همه‌ی ملل و اقوام قابل رسیدگی جدی می‌باشد. به این شکل که: آیا یکی از دو پدیده‌ی "اخلاق و مذهب" برای جوامع ضرورت دارد یا نه؟ یا یکی از آن دو کافی است؟ یا آن دو پدیده، دو چیز، از یک کلّ ضروری بوده، و جامعه‌ی سعادت‌مند آن است که هر دو را به طور هماهنگ به کار بندد؟ و یا این که هیچ یک از دو پدیده‌ی مزبور برای جوامع لزومی ندارد؟ مسایل مذکور از مسایل بسیار مهم و ضروری در فلسفه‌ی ارزش‌هاست.

مسأله‌ی مسؤولیت انسان، ماهیت آن، اثبات آن، تعیین مبنا و منشأ آن

یکی دیگر از مسایلی که در فلسفه‌ی اخلاق مطرح می‌شود، این است که آیا احکام اخلاقی دایر مدار مسؤولیت است و یکی از عناصر قضایای اخلاقی، مسأله‌ی مسؤولیت است یا نه. احساس مسؤولیت چیست. و از کجا پیدا می‌شود؟

شاید نخستین کسی که درباره‌ی مسؤولیت، به عنوان عنصری از نظریه‌ی اخلاقی بحث کرده یا در ضمن بحث‌هایش اشاره کرده، باز هم کانت باشد.

البته این مفهوم، مخصوص کانت نیست، مکتب‌های دیگری که بعد از کانت پیدا شدند، از جمله کسانی که قایل به اصالت اجتماع هستند، روی مسؤلیت اجتماعی تکیه می‌کنند و می‌گویند، فرد در مقابل جامعه مسؤول است، کما این که نظریه‌ی اخلاقی‌شان را و حتی ملاک خیر و شر را خواست جامعه می‌دانند.

به‌طور کلی سه نوع مسؤلیت برای انسان بیان شده است:

۱- مسؤلیت در مقابل وجدان خودش؛

۲- مسؤلیت در مقابل اجتماع؛

۳- مسؤلیت در مقابل خدا؛

در بین نظریات مذکور و نظریات دیگری که برای مسؤلیت منشأ پیدا می‌کنند، تنها نظریه‌ی سوم مسؤلیت (به‌ویژه در بینش توحیدی) دارای قوام و استواری خاصی است و با توجه به براهین و ادله‌ای که ارائه شده از همه معقول‌تر و منطقی‌تر است.

انسان در مقابل خدا، مسؤلیت دارد. معنای مسؤلیت در مقابل خدا این است که معتقد شویم که همه چیز از او، مال او و به سوی او است. هیچ‌کس و از جمله انسان از خودش استقلال ندارد؛ نعمت‌هایی که در اختیار انسان قرار می‌گیرد، مال خودش نیست. نعمت‌هایی که در بدن یا روحش هست یا نعمت‌هایی که در خارج از وجود اوست؛ خانه و زندگی و زن و فرزند و... مال او نیست، مال خداست. همین‌طور همه‌ی

قوای مادی و روحی او: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^۱.

به‌طور مختصر، با اعتقاد به خدا و این‌که او مالک همه چیز است، مفهوم مسؤولیت معنای بهتری خواهد داشت. حتی مسؤولیت در برابر اجتماع و در برابر وجدان و یا در برابر پدر و مادر و در برابر معلم و آموزگار، فرع بر مسؤولیت در برابر خداست؛ چه، آنها چیزی جدای از مسؤولیت در برابر خدا نیست و مسؤولیتی در شعاع مسؤولیت در برابر خداست و مستقل از او نیست و مسؤولیت‌های دیگر در صورتی صحیح و قابل قبول است که در طول و در شعاع مسؤولیت در مقابل خدا قرار بگیرد...^۱

نکته‌ی مهم در خاتمه‌ی مسایل

«به نظر ما آنچه شایسته است در فلسفه‌ی اخلاق مورد تعمق قرار گیرد بحث از مفهوم اخلاقی نیست، بلکه بحث از وجود الزامات اخلاقی، مبانی آنها و قضایای مبرزه‌ی آنهاست. اگر ما به وجهی ثابت کردیم که انسان ملزم به یک سری الزامات است، این بحث ثمره‌ی عملی خواهد داشت و لو این‌که مفهوم اخلاقی یا لفظ اخلاقی بر آن اطلاق نگردد».^۲

۱- مصباح، محمد تقی، دروس فلسفه‌ی اخلاق، ص ۱۷۳.

۲- وارنوک، ج، فلسفه‌ی اخلاق در قرن حاضر، ترجمه‌ی: صادق لاریجانی ص ۱۷۶.

منابع

۱. جرج ادوار مور، اخلاق، ترجمه ی: اسماعیل سعادت، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۶ ش.
۲. ج. وارنوگ، فلسفه ی اخلاق در قرن حاضر، ترجمه ی: صادق لاریجانی، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۲ ش.
۳. فرانسوا، گرگوار، مشارب عمده ی اخلاقی، ترجمه ی: ابوالقاسم پور حسینی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۰ ش.
۴. مطهری، مرتضی، فلسفه ی اخلاق، انتشارات صدرا ۱۳۶۶.
۵. ج. وارنوگ، مشارب عمده ی اخلاق در قرن حاضر، ترجمه ی: صادق لاریجانی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۰ ش.
۶. مطهری، مرتضی، تقدی بر مارکسیسم، انتشارات صدرا ۱۳۶۱ ش.
۷. حایری یزدی، مهدی، کاوش های عقل عملی، انتشارات حکمت و فلسفه ۱۳۶۱ ش.
۸. سروش، عبدالکریم، دانش و ارزش، انتشارات یاران ۱۳۶۱ ش.
۹. مدرسی، سید محمد رضا، فلسفه ی ارزش ها، بی جا، بی تا.
۱۰. موسوی بجنوردی، سید محمد، مقالات اصولی، بی جا، بی تا.
۱۱. هرمن رندل، جان، درآمدی به فلسفه، ترجمه ی: جلال الدین اعلم، بی جا، بی تا.
۱۲. مینارد، ال، شناسایی و هستی، ترجمه ی: داوودی، علی مراد، انتشارات دهخدا ۱۳۷۰ ش.
۱۳. دفتر حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی ۱۳۶۸ ش.
۱۴. صانعی، پرویز، جامعه شناسی ارزش ها، انتشارات دانشگاه ملی ۱۳۵۳ ش.

۱۵. پاپکین ، ریچارد و استرول، آروم، کلیات فلسفه، ترجمه ی:
جلال الدین مجتبوی، انتشارات حکمت ۱۳۵۴ش.
۱۶. مصباح، محمد تقی، دروس فلسفه ی اخلاق، انتشارات
اطلاعات، بی تا.