

متن درس (مبانی فلسفه) رشته های علوم اجتماعی، روانشناسی و ووو

www.ali-yazdanbakhsh.ir

مجموعه آشنایی با فلسفه غرب ۲
ریچارد پاپکین - آروم استرول

کلیات فلسفه

دکتر سیدجلال الدین مجتبوی

مؤسسة انتشارات حکمت

کلیات فلسفه

ریچارد پاپکین، آروم استرول / جلال‌الدین مجتبی

چاپ بیست و هفتم ۱۳۸۹ش/۱۴۳۱ق/۱۵۰۰ نسخه / ۱۰۰۰۰ تومان

حروفچینی و صفحه‌آرایی: انتشارات حکمت

چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر کیمیای حضور

تهران، خیابان انقلاب، ابتدای ابوریحان، شماره ۹۴، کدپستی ۱۳۱۵۶۹۴۱۶۴

(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر است)

www.hekmat-ins.com info@hekmat-ins.com

تلفن: ۶۶۴۰۶۵۰۵ نمابر: ۶۶۴۱۵۸۷۹۶۶۴۶۱۲۹۲

فهرست

۱۱	مقدمه چاپ سوم
۱۳	مقدمه مترجم
۱۵	پیش‌گفتار
۱۷	فلسفه چیست؟
۲۷	فصل اول: علم اخلاق
۱۴۷	فصل دوم: فلسفه سیاسی
۲۰۵	فصل سوم: فلسفه اولی (مابعدالطبیعه)
۲۸۵	فصل چهارم: فلسفه دین
۳۵۷	فصل پنجم: نظریه شناسایی
۴۵۹	فصل ششم: منطق
۵۱۹	فصل هفتم: فلسفه معاصر
۵۷۷	اصطلاح‌نامه
۵۸۷	نمایه

۱۱	مقدمه چاپ سوم
۱۳	مقدمه مترجم
۱۵	پیش‌گفتار
۱۷	فلسفه چیست؟
۲۷-۱۴۶	فصل اول: علم اخلاق

تعریف «علم اخلاق»، سرچشمه اخلاق در زندگی روزانه است، طبقه‌بندی نظریات اخلاقی، نظریات متعارف (کلاسیک)، مذهب افلاطونی، انتقاد مذهب افلاطونی، ارسطو: نظریه اعتدال (حد وسط)، انتقاد نظر ارسطو، لذت‌انگاری (اصالت لذت): فلسفه اپیکوروس، انتقاد لذت‌انگاری، مذهب کلیبی، مذهب رواقی، انتقاد مذهب رواقی، اخلاق مسیحی، انتقاد اخلاق مسیحی، فلسفه اسپینوزا، انتقاد نظریه اسپینوزا، مذهب اصالت نفع: بن‌تام و میل، انتقاد مذهب اصالت نفع، اخلاق در فلسفه کانت، انتقاد نظریه کانت، علم اخلاق جدید، تعریف «علم اخلاق جدید»، نظریه اصالت فاعل و نظریه اصالت عین، نظریه‌های اصالت طبیعت و اصالت غیرطبیعت و اصالت انفعال، نظریات مبتنی بر انگیزه یا وظیفه یا نتیجه، نظریه اصالت وظیفه، تحلیل مذاهب اصالت فاعل و اصالت عین، مذهب اصالت فاعل، مذهب اصالت عین، اخلاق اسلامی، اخلاق در اسلام، اخلاق در فرهنگ اسلامی

۱۴۷-۲۰۴	فصل دوم: فلسفه سیاسی
---------	----------------------

تعریف فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی افلاطون، انتقاد نظریه افلاطون، فلسفه سیاسی توماس هابز، انتقاد نظریه هابز، فلسفه سیاسی جان لاک، انتقاد نظریه لاک، فلسفه سیاسی جان استوارت میل، انتقاد نظریه میل، فلسفه سیاسی کارل مارکس، انتقاد نظریه مارکس

فلسفهٔ اولی (یا مابعدالطبیعه) چیست؟، اصالت کثرت و اصالت وحدت، قلمرو مابعدالطبیعه، مسئلهٔ ثبات و تغیر، هراکلیتوس و کراتولوس، پارمنیدس، زنون، شبهات یا «اقوال خارق اجماع» زنون، دموکریتوس و اتمیسم، نظر ارسطو، ماده و صورت، مسئلهٔ روان و تن، نظریهٔ دکارت، نظریهٔ ماده‌انگاری، نظریهٔ پدیدار زائد، مذهب اصالت معانی (ایدئالیسم)، نظریات مالبرانش و لایب‌نیتس و اسپینوزا، مسئلهٔ اختیار و جبر (یا آزادی اراده و اصل موجبیّت)، ادلهٔ جبر، نظر دینی، مبنای مابعدالطبیعی، ادلهٔ اختیار، ارادهٔ آزاد و علم، ویلیام جیمز دربارهٔ اختیار، انواع نظام مابعدالطبیعه، مابعدالطبیعهٔ افلاطون، مابعدالطبیعهٔ ارسطو، مابعدالطبیعهٔ اپیکوری، مابعدالطبیعهٔ رواقی، فلسفهٔ دکارتیان، مابعدالطبیعهٔ جدید، مذهب اصالت معانی، جرج بارکلی، خودانگاری (مذهب اصالت خود یا من، انانیت)، فیشته، هگل: ایدئالیسم عینی یا مطلق، ماده‌انگاری (ماتریالیسم)، مذهب اصالت طبیعت، انتقادهای دربارهٔ مابعدالطبیعه، انتقاد هیوم از مابعدالطبیعه، انتقاد کانت از فلسفهٔ اولی (علم مابعدالطبیعه)، حقانیت و امکان مابعدالطبیعه

فلسفه و دین، مسئلهٔ شناخت دینی، مسئلهٔ وحی، شناسایی علمی و دینی، دین طبیعی و دین وحی‌ای، دین طبیعی: دلیل مستفاد از طرح و نظم، بیان هیوم، انتقادهای هیوم دربارهٔ برهان نظم، انتقاد از تمثیل و مقایسه، علت و معلول، مذهب تشبیه، فرضیه‌های ماده‌انگار، نقادی سنت‌گرایی دینی، برهان جهان‌شناسی (یا علی)، ارسطو و توماس آکوئینی، انتقاداتی دربارهٔ برهان جهان‌شناسی، نقادی علیت، برهان مبتنی بر وجودشناسی، انتقادهای برهان وجودشناسی، الحاد، مذهب لاادری، طریقهٔ ایمان، وحی، صفات خدا، بنیاد فلسفی الحاد، همه‌خدایی، خداانگاری، خداپرستی، مسئلهٔ اخلاقی، انتقاد طریقهٔ خداپرستی استدلالی، اثبات وجود خدا از راه استدلال فلسفی، معنای ایجاد یا افاضهٔ وجود

دکارت: طرح مسئله، آزمایش دکارت، فلسفهٔ قدیم یونان، سوفسطاییان، سقراط و پروتاگوراس، انتقاد مذهب سوفسطایی، افلاطون، رسالهٔ اتوفرون، نظریهٔ سقراط دربارهٔ صور کلی، رسالهٔ منون، منبع شناسایی، «فیلسوف - فرمانروا» (حکیم - حاکم)، اقسام

شناسایی، تمثیل غار، پرورش «فیلسوف - فرمانروا»، ریاضیات و دیالکتیک (جدال عقلی)، ظاهر و واقعیت (نمود و بود)، نظریه دکارت درباره شناسایی، برهان بر وجود واقعیت عینی، نظریات «عقلی مذهب» درباره شناسایی، فلسفه عقلی مذهب، هندسه‌های غیراقلیدسی، فلسفه تجربی، زمینه اجتماعی مذهب تجربی، جان لاک، جرج بارکلی، انتقاد بارکلی از لاک، نظریه مثبت بارکلی، نفی ماده‌انگاری، نظریه بارکلی درباره مفاهیم، دیوید هیوم، نظریه هیوم درباره شناسایی، تحلیل هیوم از علیت، انطباق نظریه هیوم با علم، خلاصه نظریه تجربی درباره شناسایی، انتقاد تجربی مذهب از مذهب عقلی

۲۵۹-۵۱۸

فصل ششم: منطق

تعریف «منطق»، منطق قیاسی و استقرایی، منطق قیاسی: قیاس صوری، اصطلاحات منطق، قضایای موجهه و سالبه، قضایای کلیه و جزئی و شخصیه (کمیت قضایا)، چهار قضیه مییاسی منطق، تمعیم (یا عمومیت) حدها، حدهای وسط و اکبر و اصغر، قواعد برای تعیین اعتبار و عدم اعتبار قیاس صوری، نقل جملات عادی به جملات منطقی، جملات معادل، قلب، عکس (عکس مستوی)، عکس نقیض، مغالطات، منطق و علم دلالات، نحو یا ترکیب نحوی

۵۱۹-۵۷۶

فصل هفتم: فلسفه معاصر

پراگماتیسم (فلسفه اصالت مصلحت عملی یا اصالت عمل)، زمینه پراگماتیسم، ویلیام جیمز، پراگماتیسم چیست؟، پراگماتیسم و علم، پراگماتیسم و فلسفه متعارف، حقیقت در فلسفه اصالت مصلحت عملی، پراگماتیسم و علم اخلاق، جهان متکثر، مذهب اصالت اسباب، مفهوم تجربه و تفکر از نظر دیویی، نظر جیمز درباره اعتقاد دینی، دیویی و آموزش و پرورش «پیشرو»، انتقادهایی درباره پراگماتیسم، تحلیل فلسفی، فلسفه چیست؟، مسئله شناسایی، پیشرفت‌ها و تحولات اخیر، اتمیسم منطقی: فلسفه برتراند راسل و لودویگ ویتگنشتاین متقدم، منطق جدید، قاعده وصفیه (نظریه توصیفات)، منطق سمبولیک، اتمیسم منطقی، مذهب اصالت تحصیل منطقی: شلیک، کارناپ، ایر، اصل تحقیق، فلسفه زبان عادی: ویتگنشتاین متأخر و رابِل. فلسفه‌های اگزیستانس، سورن کی‌یرکگارد

۵۷۷

اصطلاح‌نامه

۵۸۷

نمایه

مقدمه چاپ سوم

نسخه‌های چاپ دوم کتاب کلیات فلسفه که انتشارات حکمت آن را در دسترس طالبان و خوانندگان قرار داده بود در مدتی اندک تمام شد و اکنون چاپ سوم آن آماده و عرضه می‌شود. در نظر بود که کتاب با اصلاحات و افزودن مطالبی در زمینه معارف و فلسفه اسلامی غنی‌تر و پرمایه‌تر شود (مثلاً بحث درباره «حکومت اسلامی» در فصل فلسفه سیاسی و «شناخت از نظر فلاسفه اسلامی» در بخش شناسایی و مطالبی در بحث‌های «روان و تن» و «جبر و اختیار» و غیره در بخش «مابعدالطبیعه»؛ لیکن این کار مستلزم تجدید حروف‌چینی و طبع تازه‌ای است که لااقل چند ماه باید در انتظار بود و دریغ است که کتاب‌های آموزنده در دسترس جوانان طالب معرفت، که خدا را شکر از یمن و برکت انقلاب اسلامی اکنون بسیاری‌اند، نباشد. بنابراین بهتر دیده شد که به همان صورت تجدید چاپ شود تا در چاپ‌های بعدی کمبودهای آن تدارک شود. امتیاز این چاپ‌ها بر چاپ اول این است که اغلاط آن تصحیح شده و هر جا لازم بود علامت‌گذاری (تشدید، همزه و مانند آن) شده است.

موفقیت مؤسسان و کارکنان «انتشارات حکمت» را در راه نشر فرهنگ و تفکر و حکمت از خدای تبارک و تعالی خواستار است.

سیدجلال‌الدین مجتوبی

بهمن‌ماه ۱۳۶۰

هو الحکیم العلیم

این کتاب، ترجمه‌ای است از کتاب *Pilosophy Made Simple*^۱ که در حدّ خود کتابی است جامع و در آن نظریات و مسائل گوناگون فلسفی به طرز نسبتاً ساده و روشن بیان شده است. از آنجا که این کتاب برای دانشجویان و به‌طور کلی همه کسانی که در پی آشنایی با افکار و آراء فیلسوفان غربی هستند سودمند به نظر می‌رسید، استاد ما آقای دکتر یحیی مهدوی ترجمه آن را به زبان فارسی لازم دانستند و اینجانب به توصیه ایشان انجام این مهم را برعهده گرفتم.

به‌طور کلی این ترجمه با متن اصلی آن مطابق است؛ اما گه‌گاه برای روشنتر شدن معانی مورد بحث، کلمات یا جملاتی افزوده گشت و به جای پاره‌ای مثال‌های مؤلف که برای خواننده فارسی زبان نامأنوس بود مثال‌هایی مناسب آورده شد. گذشته از این تغییرات جزئی، در چند مورد مترجم لازم دانست که برخی مباحث کتاب را با افزودن یادداشت‌هایی تکمیل و اصلاح نماید.

برخی از این یادداشت‌ها و توضیحات در همان زمینه فلسفه غربی و به منظور تکمیل مطالب متن کتاب است، مانند آنچه در فصل شناسایی درباره آراء کانت و لایبنیتس بر متن کتاب افزوده شده، زیرا که بحث شناسایی بدون اشاره به نظر این دو فیلسوف ناقص می‌نمود. نظیر این گونه توضیحات و ملحقات در سایر فصول نیز به

1. By Richard H. Popkin, ph.D. and Avrum Stroll, ph. D.; advisory editor A.V. Kelly; London 1972.

استثناء فصل منطوق لازم دانسته شد، هرچند این توضیحات دانش‌پژوهان را از مراجعه به کتب و مراجع مربوط به این گونه مباحث بی‌نیاز نمی‌سازد.

یادداشت‌های دیگری که مترجم به کتاب افزوده است در مباحثی است مربوط به آراء حکمای اسلامی که در اصل کتاب، که خلاصه‌ای است از فلسفه مغرب زمین، از آن آراء و افکار سخنی به میان نیامده است (در بیشتر این یادداشت‌ها از تقریرات استاد دانشمند آقای مرتضی مطهری استفاده شده است). مثلاً در فصل اخلاق، که فلسفه‌های اخلاقی و حتی اخلاق مسیحی مورد بررسی قرار گرفته است، گفتاری با عنوان «اخلاق اسلامی» آورده شد؛ و در فصل فلسفه دین نیز از آنجا که بیشتر انتقادهای اصل کتاب به تفکر و فلسفه فیلسوفان غربی مربوط می‌شد، مترجم کوشیده است تا با تکیه به نظر فیلسوفان اسلامی به برخی از انتقادات به اختصار پاسخ دهد و برهان مستقلی نیز بر پایه آراء متفکران اسلامی عرضه کند.

این اصلاحات و توضیحات با صلاح‌دید استاد ما آقای دکتر مهدوی صورت گرفت؛ ایشان بنا به علاقه و افری که نسبت به انتشار آثار فلسفی صحیح و منقح دارند همه این ترجمه و افزوده‌های مترجم را مطالعه و در همه جا اشارات و اصلاحات بجا و سودمندی برای رفع نقایص کتاب پیشنهاد فرمودند. حتی در پاره‌ای از موارد گفتار نقل شده فلاسفه را با متن اصلی آنها مقابله و عبارات نارسا و نادرست را اصلاح و تهذیب نمودند.

علاوه بر ایشان، استاد و دوست ارجمند آقای دکتر محمد خوانساری نیز بعضی از فصل‌های کتاب را مطالعه و عبارات‌های بسیاری را اصلاح کردند. دوست عزیز آقای غلامعلی حداد عادل نیز فصل‌های اخلاق و شناسایی را با اصل کتاب مقابله و اصلاحات به جا و مفیدی پیشنهاد کردند.

مترجم وظیفه خود می‌داند از همه استادان و دوستانی که به نحوی در فراهم آمدن این کتاب وی را یاری کرده‌اند سپاسگزاری کند. امید است این کتاب به اندازه خود در بسط معرفت و حکمت مؤثر و مفید واقع شود.

سید جلال‌الدین مجتبیوی

بهمن ۱۳۵۴

پیش‌گفتار

«نه آن کس که جوان است باید در تحصیل و مطالعه فلسفه تأخیر کند، و نه آن کس که پیر شده است باید از مطالعه خویش خسته و بی‌زار شود. زیرا تأمین سلامت نفس هرگز برای هیچ‌کس نه زود است و نه دیر». این کلمات را فیلسوف یونانی، اپیکوروس، بیش از دو هزار سال پیش در زمان دگرگونی بزرگ و ناگهانی اجتماعی و سیاسی جامعه خویش نوشته است. امروز نیز که تحول اجتماعی سریعی در کار است این سخن اساساً درست است، هر چند ممکن است نحوه بیان احساسات ما با آنچه اپیکوروس گفته متفاوت باشد. در همه زمان‌ها برای آدمیان مهم این است که فرض‌ها و پایه‌های استدلال خود را بررسی کنند و عقاید خویش را مورد بحث و چون و چرا قرار دهند - مختصر آنکه به خود و برای خود بیندیشند. این برای خویشان اندیشیدن، مخصوصاً هنگام دگرگونی‌های سریع اهمیت پیدا می‌کند، زیرا انسان وقتی با مسائل جدید و اوضاع و احوال نو سروکار می‌یابد دیگر سنت و عادت و رسم او را کفایت نمی‌کند.

وقتی آدمی برای خویشان فکر می‌کند، فیلسوف شده است، ولیکن چنین انسانی باید از تحقیق و مطالعه رسمی فلسفه خیلی چیزها بیاموزد؛ وی در این راه می‌تواند با فزونی مجهز شود که او را در نیل به ارتباط مطالب و دقت در تفکر کمک و یاری کند؛ مطالعه فلسفه برای او شناسایی افکار فلاسفه بزرگ گذشته را فراهم می‌کند، به طوری که می‌تواند افکار و آراء خویش را با آنها بسنجد؛ و نیز از مسائلی که نمی‌توان به وسیله روش‌های عقل به آنها پاسخ داد آگاه گردد. تفکر او بدون داشتن چنین بنیادی، وی را چندان به پیش نمی‌برد.

اما مشکل اغلب مردم این است که چگونه شروع کنند. افلاطون گفته است: «نخستین گام در هر کار مهم‌ترین مرحله آن است»؛ این سخن در عین حال که درباره هر مطالعه و تحقیقی درست است، درباره فلسفه مخصوصاً صادق و حقیقی است. اگر کسی نتواند معنی و اهمیت مسائلی را که فلاسفه با آنها سروکار داشته‌اند و نیز پاسخ‌هایی را که پیشنهاد کرده‌اند دریابد بعید نیست که به سادگی از درک نکته اصلی مورد نظر آنان غافل بماند و فلسفه را بیش از یک سرگرمی مطبوع نظری و دانشگاهی نپندارد. ما به همین دلیل، یعنی به منظور آنکه مبتدیان از خاستگاه نیکویی آغاز کنند، در این کتاب کوشیده‌ایم مقام و موقع فلسفه را در بسط و توسعه تکامل انسانی نشان دهیم.

ساده ساختن و آسان کردن فلسفه کاری است بسیار دشوار، و چون نیاز برای ساده و آسان کردن همواره پیش از همه چیز مورد نظر ما بوده، ناگزیر در بسیاری از موارد سخن را کوتاه کرده‌ایم. ما ناچار بوده‌ایم در مسائلی که برای بحث برگزیده‌ایم به انتخاب دست بزنیم و به وسیله تقسیم فلسفه به شعبه‌ها و شاخه‌ها، حصارهای مصنوعی ایجاد کنیم. این امر، ناگزیر، به تکرار مسائل و نظریاتی که از دیدگاه‌های مختلف به آنها نگریسته‌ایم منجر شده است. غرض ما از این کتاب فراهم ساختن یک درس بنیادی بوده است به نحوی که خواننده بتواند بر پایه آن، چه از طریق مطالعه کتاب‌هایی که در پایان هر فصل پیشنهاد کرده‌ایم^۱ و چه از مطالعاتی که به راهنمایی یک استاد متخصص انجام می‌دهد، تفکر فلسفی خود را استوار سازد. اگر به چنین مقصودی نائل شده باشیم، امیدواریم فیلسوفان اهل فن ما را از آن لحاظ که شیوه‌های خاصی را به کار برده‌ایم ببخشایند.

«فلسفه آسان»^۲ هم برای شخص غیرمتخصص علاقه‌مند نوشته شده است و هم برای دانشجویی که برای نخستین بار به مطالعه منظم فلسفه می‌پردازد. در وهله اول، ما به دانشجویانی نظر داشته‌ایم که در بدو ورود به دانشگاه به مطالعه فلسفه می‌پردازند، به خصوص دانشجویانی مانند دانشجویان علوم تربیتی و جامعه‌شناسی که درس فلسفه نسبت به رشته اصلی تحصیلات آنان فرعی است. تصور می‌رود که این کتاب بتواند با راهنمایی استادان فلسفه سهم و اثر مفیدی در افزایش عدهٔ دروس فلسفه، و در کلیهٔ درس‌های اختیاری مربوط به این‌گونه مباحث، داشته باشد.

۱. وی کلی^۳

۱. منظور فهرست کتاب‌هایی به زبان انگلیسی است که برای مطالعه بیشتر در پایان هر فصل این کتاب آمده است و مترجم ذکر آنها را برای خوانندگان فارسی‌زبان ضروری و حتی چندان سودمند ندانست.

۲. Philosophy Made Simple یعنی همین کتاب که آن را کلیات فلسفه نامیدیم.

3. A.V.Kekily

فلسفه چیست؟

فلسفه به طور کلی شاید به عنوان غامض ترین و انتزاعی ترین مسائل و موضوعات، که از امور زندگی عادی و مألوف بسیار دور است، به نظر آمده باشد. لیکن هر چند بسیاری از مردم آن را دور و خارج از علایق معمولی و ورای فهم می‌پندارند، تقریباً همه ما آراء و افکاری فلسفی داریم، خواه نسبت به آنها آگاه باشیم یا نباشیم. عجب است که اگرچه برای اغلب مردم مفهوم فلسفه مبهم است این کلمه در گفت‌وگوی ایشان فراوان به کار می‌رود.

استعمالات عامه. کلمه «فلسفه» مأخوذ از اصطلاحی یونانی است به معنای «دوستداری حکمت»؛ اما در استعمال جاری مردم به معانی مختلف به کار می‌رود. گاهی منظور از «فلسفه» نوعی طرز تفکر در جهت فعالیت‌های معین است، مانند وقتی که کسی می‌گوید «من فلسفه شما را درباره شغل و کار نمی‌پسندم» یا «من به او رأی می‌دهم زیرا با فلسفه او راجع به حکومت موافقم». همچنین، وقتی می‌گوییم این مطلبی است «فلسفی»، مقصود ما نظری است کلی و دوراندیش درباره پاره‌ای از مسائل، و یا وقتی می‌گوییم به بعضی از پیش آمده‌ها باید با دید فلسفی نگاه کرد، منظور ما این است که نباید نسبت به حوادث آنی زیاده نگران و دریند وضع کنونی بود. بلکه به جای آن باید کوشید این امور را از لحاظ کلی و با نظری وسیع‌تر دید. چنان‌که وقتی شخصی مایوس است، مانند هنگامی که بعد از حرکت ترن به ایستگاه رسیده، به او گوشزد می‌کنیم که بایستی بیشتر «فیلسوفانه» بیندیشد. گاهی نیز فلسفه به عنوان تعیین قدر و اعتبار و شرح و تفسیر آنچه در زندگی مهم یا پرمعنی است تلقی می‌شود، چنان‌که این قول پاسکال را که «تمام

فضیلت ما در فکر ما است، بکوشیم تا خوب فکر کنیم» می‌توان فلسفه ارزش‌یابی آنچه در زندگی برای شخص مهم است در نظر گرفت.

تصوّرات عامه. به‌طور کلی با اینکه کلمات «فلسفه» و «فلسفی» در سخن عادی به معانی بسیار مختلف به‌کار می‌رود، تمایل عامه بر این است که فلسفه به‌عنوان یک سلسله افکار فوق‌العاده پیچیده تلقی شود. ما غالباً تصور می‌کنیم که فیلسوف (چنان‌که در مجسمه «متفکر» رُدن^۱ دیده می‌شود) کسی است که می‌نشیند و به مسائلی که دارای معنی و اهمیت اساسی در حیات انسانی است می‌اندیشد و حال آنکه بقیه مردم وقت یا نیروی خود را فقط صرف زیستن (زنده ماندن) می‌کنند. گاه‌گاه، وقتی روزنامه‌ها یا مجلات داستانی درباره فلاسفه عصر ما، مانند برتراند راسل^۲ یا آلبرت شواتزر^۳ منتشر می‌کنند، این تأثیر در ما حاصل می‌شود که آنان وقت خود را به تفکر و تأمل کاملاً انتزاعی درباره مسائل و مشکلات جهان اختصاص می‌دهند و به افکار یا نظریاتی می‌رسند که ممکن است عالی به نظر آید، ولیکن چندان ارزش عملی نداشته باشد.

علاوه بر چنین تصویری از فیلسوف و کار و کوشش او، تصویری دیگر از وی این است که فیلسوف شخصی است که سرانجام مسئول طرح دید کلی و تعیین ارزش‌های متعالی و آرمانی (ایدئال‌ها) در جامعه و فرهنگ‌های معین است. مثلاً می‌گویند متفکرانی مانند کازل مازکس^۴ و فردریک انگلس^۵ کسانی هستند که دیدگاه حزب کمونیست را طرح کرده‌اند، در حالی که دیگران، همچون تامس جفرسون^۶ و جان لاک^۷ و جان استوارت میل^۸ نظریاتی را که در جوامع دموکراتیک شایع و مستولی است توسعه داده و پرورانیده‌اند.

کار مهم فلسفی. صرف‌نظر از این تصورات گوناگون درباره سهم و اثر فیلسوف، و علی‌رغم اینکه ممکن است فعالیت‌های او از علایق عاجل و مستقیم ما دور به نظر آید، فیلسوف همواره به ملاحظه مسائل و مشکلاتی می‌پردازد که خواه به نحو مستقیم یا به‌طور غیرمستقیم برای همه ما دارای اهمیت است. فیلسوف با مطالعه انتقادی دقیق،

1. Rodin

2. Bertrand Russel

3. Albert Schweitzer

4. Karl Marx

5. Friedrich Engels

6. Thomas Jefferson

7. John Locke

8. John Sturat Mill

می‌کوشد تا آگاهی و عقاید ما را دربارهٔ جهان به‌طور کلی، و عالم امور انسانی، ارزش‌یابی کند. با این پژوهش و تحقیق، فیلسوف سعی می‌کند تصویری کلی و منظم و منطقی دربارهٔ همهٔ آنچه می‌دانیم و می‌اندیشیم، پیدا و طرح نماید. درک و فهم این نوع افکار کلی، طرح جامعی فراهم می‌کند که شخص معمولی می‌تواند تصور خود را دربارهٔ جهان و امور انسانی با آن متناسب سازد، و نیز اعمال و افعال و رفتار خود را نسبت به آن بسنجد، و معنی و اهمیت آنها را دریابد. به‌واسطهٔ چنین مطالعه و بررسی و تعیین قدر و ارزش، ممکن است بهتر بتوانیم تمایلات و آرمان‌ها و ایدئال‌های خود را تشخیص دهیم، و به‌علاوه بهتر بفهمیم که چرا اینها را قبول و انتخاب می‌کنیم، و آیا اصلاً بایستی آنها را انتخاب و اختیار کنیم یا نه.

از همان آغاز فلسفه در یونان باستان، یعنی از دو هزار و پانصد سال پیش، عقیده راسخ متفکرانی که به این نوع پژوهش‌ها و تبعات سرگرم بودند، این بود که نظریاتی را که دربارهٔ جهان و دربارهٔ خود قبول می‌کنیم باید مورد مذاقه قرار دهیم تا ببینیم آیا عقلاً پذیرفتنی است یا نه. همهٔ ما عقاید و معلوماتی دربارهٔ جهان و انسان حاصل کرده‌ایم؛ لیکن فقط معدودی از ما تأمل و امعان نظر کرده‌ایم که آیا این عقاید و معلومات قابل اعتماد و معتبر است یا نه. ما معمولاً مایلیم که بدون بحث و چون و چرا اکتشافات علمی و بعضی عقاید جاری و متداول و افکار و آراء گوناگونی را که مبتنی بر تجارب شخصی خود ماست بپذیریم. اما فیلسوف اصرار دارد که این همه را در معرض مطالعه و بررسی انتقادی دقیق قرار دهد تا دریابد که آیا این نظریات و آراء و عقاید مبتنی بر دلیل و مدرک کافی است یا نه، و آیا یک شخص منصف می‌تواند با دلیل و منطق آنها را موجه بداند و تصدیق کند یا نه.

روش سقراطی. سقراط در محاکمهٔ خود در ۳۹۹ ق. م. چنین اظهار عقیده کرد که دلیل توجه و اعتنای وی به فلسفه این بوده است که «زندگی بی تحقیق و بدون مطالعه زندگی نیست و ارزش ندارد». وی دریافت که تقریباً همهٔ معاصران او زندگانی خود را در نیل به هدف‌ها و اغراض گوناگون، مانند شهرت و ثروت و لذت، صرف می‌کنند بدون آنکه هرگز از خود بپرسند که آیا این امور مهم و قابل اعتنا است یا نه. و چون چنین سؤالی طرح نمی‌کردند و در جست‌وجوی جدی برای یافتن جواب برنمی‌آمدند

نمی‌توانستند بدانند که درست عمل می‌کنند یا نه، و سراسر حیات آنان در طلب مقاصد و اغراض بی‌فایده یا حتی مضر تلف می‌شد.

همه ما دیدی کلی درباره آن نوع جهانی که فکر می‌کنیم در آن زندگی می‌کنیم، و آن‌گونه اشیائی که در چنان جهانی با ارزش است، و از این قبیل مسائل، داریم. لیکن اغلب ما، مانند معاصران سقراط، هیچ اهمیتی به تحقیق و بررسی افکار و نظریات خود و کشف اساس و پایه آنها نداریم؛ و در مقام دانستن این نیستیم که آیا دلایل کافی و قابل قبول برای اعتقاد به آنچه می‌کنیم داریم یا نه، یا مجموع نظریات و آراء ما منطقی و هماهنگ و مرتبط است یا نه. پس اغلب ما به یک معنی نوعی «فلسفه» داریم، اما هیچ تفکر و تحقیق فلسفی نمی‌کنیم تا ببینیم که آن فلسفه درست و موجه است یا نه.

فیلسوف، با پیروی از روش تحقیق سقراطی، به روشن کردن عقاید ما و نظریه‌هایی که درباره جهان و انسان و ارزش‌های انسانی داریم اصرار می‌ورزد. به عقیده وی این نوع مسائل را اشخاص خردمند و منصف و فهیم فقط به این شرط می‌پذیرند که بتوانند آنها را با آزمون‌های معینی که ذهن منطقی طرح می‌کند آزمایش و بررسی کنند. فیلسوف پیش از آنکه صرفاً دارای مجموعه غیرمنظمی از عقاید باشد، احساس می‌کند که این عقاید را باید مورد بازرسی و مداخله قرار داد و در نظامی از افکار و نظریات که واجد معنی و ارتباط منطقی باشد مرتب و منظم ساخت.

کار فیلسوف چیست؟ ممکن است کسی چنین بپندارد که این نظریات و تفسیرهای ابتدایی اندیشه و تصویری کم‌اهمیت درباره آنچه فلسفه مورد بحث قرار می‌دهد ارائه می‌نماید، ولیکن این شرح و تفسیرها برای روشن ساختن موضوع فلسفه کافی نیست. چرا کسی نمی‌تواند تعریفی درست و صریح و روشن در این باب عرضه کند، به‌گونه‌ای که بتوان در آغاز به‌وضوح فهمید که منظور فیلسوف چیست؟

اشکال این است که فلسفه با مطالعه آن بهتر روشن می‌شود تا با کوشش برای شرح و توصیف آن. هر چند کسانی که در طی تاریخ فکر بشر به نام «فیلسوف» معروف شده‌اند همواره با علاقه‌مندی در حل مسائل مشکل کوشیده‌اند، یکی از اغراض مهم فلسفه همان طرح مسائل و مشکلات و توجه به آنها و بحث درباره آنها است. این که «فلسفه چیست؟» خود نیز مسئله‌ای است که همواره مورد بحث و اختلاف نظر فلاسفه بوده است.

تنوعات فلسفه. مردمی که به طور جدی به فلسفه پرداختند غایات و اغراض گوناگون داشتند. بعضی پیشوایان دینی بودند، مانند اگوستینوس،^۱ که می‌خواستند نظریات دین معینی را توضیح و توجیه کنند. برخی دیگر دانشمندان بودند، مانند دکارت^۲ و لایبنیتس،^۳ که سعی داشتند معنی و اهمیت اکتشافات و نظریات گوناگون علمی را شرح و تفسیر نمایند. بعضی دیگر، مانند جان لاک^۴ و کارل مارکس،^۵ به منظور تأثیر در تحولات سیاسی جامعه به فلسفه پرداخته‌اند. بسیاری نیز به توجیه یا نشر و ترویج مجموعه‌ای از افکار که تصور می‌کردند ممکن است مددکار نوع انسانی باشد علاقه‌مند بودند. برخی دیگر این‌گونه مقاصد عالی نداشتند، بلکه صرفاً آرزومند فهم پاره‌ای از عقاید مردم و بعضی از اوصاف و جلوه‌های جهانی که در آن زندگی می‌کردند، بودند.

فلاسفه کیستند؟ مشاغل فلاسفه به اندازه اغراض و مقاصد آنان متنوع و گوناگون بوده است. بعضی از ایشان معلّم و غالباً استاد دانشگاه بوده‌اند که فلسفه تدریس می‌کرده‌اند، چنان‌که توماس آکوئینی^۶ در قرون وسطی در دانشگاه پاریس به تعلیم مشغول بود. یا ایمانوئل کانت^۷ که در قرن هجدهم در دانشگاه کونیگسبرگ^۸ مقام مدرّسی منطق و فلسفه اولی را دریافت، یا جان دیوئی^۹ در قرن بیستم در دانشگاه کلمبیا^{۱۰} به تدریس و سخنرانی اشتغال داشت. بعضی دیگر پیشوایان جنبش‌های دینی بودند، و غالباً سهم مؤثری در امور سازمان‌های خود به عهده داشتند، مانند اگوستینوس، که اسقف هیپو^{۱۱} در دوره انحطاط امپراطوری روم بود، یا جرج بارکلی،^{۱۲} که اسقف کلون^{۱۳} در ایرلند در قرن هیجدهم بود.

بسیاری از فلاسفه مشاغل عادی و معمولی داشتند، مانند باروخ اسپینوزا^{۱۴} که به تراشیدن عدسی عینک اشتغال داشت. جان لاک پزشک بود؛ جان استوارت میل^{۱۵} از

1. St. Augustine

3. Leibnitz

5. Karl Marx

7. Immanuel Kant

9. John Dewey

11. Hippo

13. Cloyne

15. John Stuart Mill

2. René Descartes

4. John Locke

6. Thomas Aquinas

8. Kö nigsberg

10. Columbia

12. George Berkeley

14. Baruch spinoza

نویسندگان مجلات و عضو پارلمان بود. عده قابل توجهی از برجسته‌ترین فلاسفه، عالم یا ریاضی‌دان بودند. بعضی دارای خط‌مشی‌هایی بودند که آنان را از آشوب و هیجان و بحران‌های زندگی روزانه بسیار دور نگه می‌داشت؛ و بعضی دیگر، همواره مؤثرترین مشاغل را داشتند.

فلاسفه بدون توجه به اغراض و غایات یا مشاغل خود، به‌طور کلی همه بر آن بودند که مطالعه و بررسی و نقد و تحلیل فکری نظریات و افکار، و دلایل آنها، مهم و با ارزش است. فیلسوف دربارهٔ مسائل و امور معین به طرق معین فکر می‌کند. وی می‌خواهد دریابد که ما در مسائل اساسی چگونه می‌اندیشیم، شناسایی ما مبتنی بر چیست، برای نیل به احکام و داوری‌های صحیح چه مقیاس و موازینی را باید به کار گیریم، با چه عقایدی بایستی موافق باشیم، و از این قبیل. وی با تفکر و تأمل دربارهٔ این‌گونه پرسش‌ها، احساس می‌کند که می‌تواند به درک و فهم رساتر و بامعنی‌تری دربارهٔ جهان طبیعت و عالم انسانی برسد.

اخیراً یکی از مؤلفان این کتاب درس‌های خود را در دوره‌ای با عنوان «درآمدی به فلسفه» آغاز نمود. وی کوشید به کلاس خود تصویری در این باره بدهد که چه نوع موضوعی در طی آن دوره مورد توجه و بررسی قرار خواهد گرفت. طرح وی شامل این سؤال بود که افلاطون دو هزار و سیصد سال پیش پرسید «عدالت چیست؟» و برای اشاره به اینکه منظور از این سؤال چیست، مسائلی طرح کرد از آن جمله: «ما چگونه اعمال عادلانه را از اعمال ظالمانه تشخیص می‌دهیم؟» «چگونه می‌گوییم چه بایستی بکنیم، یا چه چیز حق و درست است؟» «آیا عدالت فقط مبتنی بر پیمان‌ها و عهود قانونی است، یا غیر از آنها موازین اساسی‌تری وجود دارد؟» پس از درس، دانشجویی به استاد گفت اکنون مسائل بسیار طرح شده، اما آیا ممکن است به آسانی به این سؤال‌ها جواب داد. استاد به او گفت که آنان در این درس‌ها پاسخ‌های ممکن را ملاحظه خواهند کرد، اما نمی‌تواند تضمین کند که این جواب‌ها درست است. دانشجو پاسخ داد: «بسیار خوب، پس تا وقتی که جواب‌ها مطرح نشده است، مجبور نیستیم که فکر کنیم».

فیلسوف هر پاسخی را، صرفاً برای این که به نظر می‌آید که پاسخی باشد، نمی‌پذیرد. ممکن است کسانی به «زندگی بی‌تحقیق و بررسی نشده» مایل باشند، اما فیلسوف می‌خواهد جواب‌های درستی بیابد که شخص منصف و فهیم بتواند پس از

بررسی و مطالعه فکری آنها را تصدیق نماید. اینکه به این نوع سؤالات پاسخ‌هایی داده شده است و حتی اینکه تقریباً همه افراد در جامعه معینی پاسخ‌هایی را پذیرفته‌اند، برای فیلسوف کافی نیست. ولو آنکه بعضی از آن جواب‌ها ظاهراً به نظر درست آید این امر اساس محکمی برای اعتماد به آنها نیست.

فیلسوف تا به درستی و صحت پاسخی مطمئن نشود آن را برای قبول اشخص منصف و فهیم شایسته نمی‌داند و در صورت نیافتن جوابی درست و مقرون به حقیقت، لااقل ضعف و نقص جواب‌های موجود را نشان می‌دهد.

در اینجا جواب آن دانشجو مُشعر بر این است که وی، مانند بسیاری از مردم در همه اعصار، بیشتر مایل است که از «حق طبیعی» خویش، یعنی «اندیشیدن» استفاده نکند و کوششی را که لازمه هر نوع تفکر فلسفی است به عهده نگیرد. وی وظیفه درخور خود را به‌عنوان یک موجود متفکر رها می‌کند تا مجبور نباشد از راه برقرار ساختن روابط منطقی و منتظم در افکار خویش، زحمت یافتن طریقه توجیه معتقداتش را تحمل کند. اما فیلسوف در عین اینکه معتقد است که یافتن پاسخ پرسش‌هایی که برای او مطرح می‌شود بسیار اهمیت دارد، بدون پاسخ گذاشتن آنها را بر پاسخ‌های بی‌تحقیق و بدون مطالعه و واری و یا پاسخ‌های نادرست رجحان می‌نهد.

دو مثال. برای روشن‌تر ساختن اینکه فیلسوف در جست‌وجوی چیست و چه می‌کند، به اختصار دو مثال از تاریخ فلسفه قدیم را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. در این دو مثال به آن قسم اوضاع و احوالی اشاره شده است که توجه و تأمل عقلی را درباره عقاید اساسی گوناگون برانگیخته است. مثال اول از نخستین فلاسفه یونان است، که در قرن ششم ق. م. در یکی از مستعمرات یونان در آسیای صغیر، یعنی آن ناحیه‌ای که اکنون ترکیه است، می‌زیستند، و مثال دوم از تورات (عهد عتیق).

مثال اول: فیلسوفان یونان. از اطلاعات محدودی که درباره این دوره داریم چنین برمی‌آید که اکثریت عظیم توده مردم توجیهات اساطیری حوادث را، نظیر آنچه در آثار هُمر^۱ می‌یابیم، پذیرفته بودند. در این اساطیر وقایع طبیعی بر حسب فعالیت‌های خدایان یا ارواحی که در جهان طبیعت سکونت دارند بیان می‌شود و جنگ‌ها و حسادت‌ها و

رقابت‌های میان خدایان، و روابط آنها با مردان و زنان، مَبین حوادث دنیای مری به‌شمار می‌آید.

متفکرانی که جست‌وجوی فلسفی را آغاز کردند کسانی بودند که وقتی این عقاید مقبول عامه را مورد مذاقه قرار دادند آنها را ناقص و غیرکافی یافتند. اجتماعات مختلف، افسانه‌ها و اسطوره‌های گوناگون داشتند. اغلب اینها با یکدیگر یا در داخل خود در خلاف و نزاع بودند. تبیینات آنان درباره مسائل جهان مبتنی بر تعقل منطقی و استدلالی نبود و هیچ‌گاه در مورد امور مشهود در طبیعت بیان کافی و وافی ارائه نمی‌نمود. فلاسفه، در برابر خودباختگی و بی‌جرأتی معاصران خویش، از معتقدان به افسانه‌ها و اساطیر دعوت می‌کردند که نظریات خود را اثبات کنند، یا نظریه‌ای بهتر بیابند که مردم خردمند و فرزانه را خرسند می‌سازد. در نتیجه، نقد و ردّ عقایدی که بر حسب سیرت و سنت متعارف مورد قبول بود، پدید آمد و جست‌وجو برای نظریات موجه یا قابل قبول و سعی و کوشش متفکران برای تبیین و تعلیل عالم طبیعت به نحو منطقی و معقول، یعنی آنچه به نام فلسفه یونان معروف است، آغاز شد.

مثال دوم: کتاب ایوب. در تورات، در «کتاب ایوب»، تصویری از مراحل اولیه جست‌وجو و تحقیق فلسفی داده شده است. بدین شرح که ایوب در میان مردمی زندگی می‌کند که قائل به عدل و لطف الهی هستند و به اعتقاد ایشان خداوند، عادل و درستکار را پاداش می‌دهد و ستمکار و شریر را به کیفر می‌رساند، و این نظام مکافات و مجازات الهی مستقیماً در دوران زندگی هرکسی مؤثر است. اما با کمال تعجب می‌بینیم که ایوب با اینکه «درستکار و عادل و خداترس بود و از بدی پرهیز می‌کرد» مجازات و کیفر دید و بلاهای ناگوار و سخت یکی پس از دیگری بر او فرود آمد.

ایوب و «تسلّی دهندگان»^۱ او این تعارض آشکار را بین عقیده پذیرفته شده که مبتنی بر عدل الهی است و آنچه راکه در پیش چشم آنان رخ نموده است - یعنی زجر و عذابی که ایوب بدان گرفتار شده - مورد بحث قرار می‌دادند. «تسلّی دهندگان» از مطالعه و بررسی نظریه خود با دیده انتقادی امتناع می‌کردند، و به جای آن منکر واقعیات می‌شدند. آنان می‌کوشیدند ایوب را قانع و ملزم سازند که او باید مردی شریر بوده باشد،

۱. دوستان ایوب که برای تسلّی و دلداری دادن به دیدن او آمده بودند.

و گرنه به این حالت ناگوار نمی‌افتاد. برعکس، نظر ایوب این بود که نظام اعتقادی مورد قبول برای تبیین این‌گونه مسائل، یعنی اینکه شریر کامیاب شود و عادل در این جهانی که تحت حکومت الهی قرار دارد در رنج و عذاب باشد، کافی و تمام نیست.

«کتاب ایوب» نقایص عقیده مبتنی بر سنت و نقل را درباره طبیعت دنیا نشان می‌دهد، و به این نتیجه می‌رسد که باید نظریه‌ای دیگر جست‌وجو کرد که از لحاظ عقلی بیشتر قابل دفاع باشد. چندین راه‌حل ممکن در طی این کتاب مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد، و سرانجام تنها راه‌حلی که باقی می‌ماند این است که انسان به وسیله عقل نمی‌تواند پاسخ رضایت‌بخشی کشف کند. نویسنده فیلسوف «کتاب ایوب» که با نظریات غیرمنطقی یا ناموجه قانع نشد تنها توانست مسئله‌ای را طرح نماید. مردمی که با «زندگی بی تحقیق و بدون مطالعه» به سر می‌برند می‌کوشند از روبه‌رو شدن با این مسئله پرهیز کنند. اما فیلسوف، چون می‌خواهد به عقایدی دست یابد که از لحاظ عقلی خرسندکننده باشد، باید به مطالعه و بررسی آن بپردازد، تا اگر هم نتواند نظریه‌ای بهتر از نظریه متعارف و مطابق سنت بیابد، لااقل نظریه‌ای را که ناقص و غیرکافی می‌یابد نپذیرد. در این دو مثال - هر دو از آغاز فعالیت‌های فلسفی در اعصار قدیم - می‌توانیم آنچه را که محرک پژوهش و تحقیق فلسفی بوده است بشناسیم. همواره مردمی هستند که آماده‌اند که تقریباً هر نظری را قبول کنند. لیکن اشخاص دیگری نیز هستند که از آنچه در نظریات آنان نامنتقی به نظر آید آشفته و مشوش می‌شوند، یا از اینکه نمی‌فهمند که چرا این نظریات بایستی مورد قبول باشد، یا چرا درست و حقیقی است، نگرانند.

نتیجه. اگر کسی بپرسد، مقصود اصلی از این جست‌وجوی نظام منطقی و عقلی عقاید چیست و چه امری جویای تبیینات خرسندکننده عقل است، شاید پاسخ این باشد که فلسفه، انسان را به تفکر وامی‌دارد، تفکر درباره پایه‌های اساسی طرح و دید او، و شناسایی و عقاید وی. فلسفه آدمی را به جست‌وجو و تحقیق دلایل برای آنچه می‌پذیرد و عمل می‌کند، و نیز به تحقیق اهمیت و اعتبار تصورات و افکار و آرمان‌ها و ایدئال‌های او برمی‌انگیزد، به این امید که معتقدات نهایی او، لااقل معتقداتی معقول باشد، اعم از اینکه معتقدات اولیه او در نتیجه بررسی و نقادی باقی بماند یا دگرگون شود. اینکه این نتیجه آرزو شده عملاً بالاتر از ایاء و امتناع انسان از مطالعه و تحقیق در این مسائل است، خود مسئله‌ای فلسفی است، و پس از خواندن این کتاب بهتر می‌توان درباره آن اظهار نظر

قطعی کرد. آدمی بعد از آنکه دید فلسفه چیست و فلاسفه چه کرده‌اند ممکن است بهتر دریابد که این همه آیا اتلاف وقت است یا برعکس، تأمل و ملاحظه مسائل در شعب گوناگون فلسفه (منطق، علم اخلاق، نظریه شناسایی، فلسفه اولی (مابعدالطبیعه) و غیره) راه‌حلی برای مهم‌ترین مسائل در پیش می‌نهد. امیدواریم هر نتیجه‌ای که خواننده به آن می‌رسد مبتنی بر تأمل و نظر متفکرانه مطالبی باشد که به دنبال می‌آید، و از اینجا این نتیجه حاصل خواهد شد که خواننده خود به تأمل و تفکر فلسفی بپردازد.

تکرار می‌کنیم: بهترین طریق کشف اینکه فلسفه چیست به وسیله مطالعه آن و از راه تفکر و تأمل فلسفی حاصل می‌شود.

فصل اول علم اخلاق

تعریف «علم اخلاق». اصطلاح «اخلاق»^۱، مانند بسیاری از کلماتی که مردم به کار می‌برند، دارای معانی مختلف است. این کلمه بیشتر بر مجموعه‌ای از قواعد و اصول، که آدمیان را در زندگی به کار می‌آید، دلالت دارد. بدین‌سان، ما از «اخلاق پزشکی» سخن می‌گوییم و منظورمان از این عبارت قواعدی است که سلوک و رفتار پزشکان را با یکدیگر و با بیمارانشان منظم و رهبری می‌کند. همچنین، وقتی از «اخلاق مسیحی» سخن می‌گوییم توجه ما به اصولی است که رفتار مسیحیان را توصیف می‌کند، مانند قواعد سلوک و رفتاری که در فرمان‌های ده‌گانه^۲ یافته می‌شود.

اما فلاسفه وقتی دربارهٔ اخلاق سخن می‌گویند این لفظ را فقط به همین معنی به کار نمی‌برند، بلکه علاوه بر آن منظور آنان از این لفظ مطالعه‌ای نظری است، چنان‌که منظور فیزیکدان از فیزیک، یک مطالعهٔ نظری است. لیکن در حالی که فیزیکدان پدیدارهای معین طبیعی، مانند اجسام متحرک و قوانین آنها، را مطالعه و بررسی می‌کند، آنچه در اخلاق مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد «نظریه‌ها» است. این نظریه‌ها که گاهی «نظریات اخلاقی» نامیده می‌شود به مسائلی مانند این که «آدمیان چگونه بایستی رفتار کنند؟» و «زندگی نیک برای انسان چیست؟» و نظایر آن مربوط است. نمونه‌ای از یک نظریهٔ اخلاقی که در این رشتهٔ فلسفه، موسوم به «علم اخلاق»، مطالعه می‌شود

لذت‌انگاری^۱ (مذهب اصالت لذت یا لذت‌طلبی) است. این نظریه یک نظریه قدیمی است که مطابق آن زندگی خوب مبتنی بر لذت است.

فلاسفه نظریاتی نظیر لذت‌انگاری را تنها از آن جهت که این نظریه‌ها نتایج مهمی برای زیستن و برای فهم طبیعت انسان دربردارد مطالعه نمی‌کنند، بلکه علت دیگری که چنین مطالعه‌ای را ایجاب می‌کند این است که بسیاری از نظریات اخلاقی، مانند مذهب لذت‌طلبی، که در بادی امر موجه می‌نمایند با بررسی دقیق معلوم می‌شود که عیوب و نقایصی هم دارند. مثلاً، آیا نمی‌توان از «لذات‌بد» یعنی از آنچه ممکن است لذت‌آنی و زودگذر به ما بدهد، از قبیل مشروبات الکلی، اما بعداً در زندگی درد و رنج به بار آورد، سخن گفت؟ اگر چنین است، پس چگونه می‌توان زندگی نیک را با زندگی مبتنی بر لذت یکی گرفت، زیرا لذت بد نیز وجود دارد، اما اگر آنچه زندگی را نیکو می‌سازد لذت نباشد، پس چیست؟ انگیزه مطالعه علم اخلاق تا اندازه‌ای بررسی کوشش‌هایی است که فلاسفه در پیدا کردن جواب‌های رضایت‌بخش برای سؤالاتی نظیر آنچه در سطور بالا یاد کردیم انجام داده‌اند. در آنچه ذیلاً می‌آید، بعضی از نظریات اخلاقی متعارف (کلاسیک)^۲ و جدید را ملاحظه خواهیم کرد تا دریابیم که چگونه به چنین سؤالاتی پاسخ می‌دهند. بدین نحو ما با بررسی محاسن و معایب آن نظریه‌ها به مطالعه فلسفی «علم اخلاق» خواهیم پرداخت.

سرچشمه اخلاق در زندگی روزانه است. اگر اخلاق را صرفاً به عنوان مطالعه‌ای «علمی و نظری»^۳ که هیچ ارتباط نزدیکی با حیات روزمره مردم نداشته باشد در نظر بگیریم اشتباه کرده‌ایم. هر انسانی که با اوضاع و احوال خاصی در زندگی روزانه خود روبه‌رو است به اندازه‌ای که درباره آن می‌اندیشد یک فیلسوف اخلاق است. کسی که از یک سو قتل نفس را جایز نمی‌داند و از سوی دیگر وقتی کشورش مورد تهاجم قرار گیرد دفاع از آب و خاک را در برابر دشمن خارجی واجب می‌داند چگونه باید این دو نظر را با یکدیگر آشتی دهد؟ اگر از جنگ برای کشور خود سرپیچی کند، پس از اعتقادی که بدان پایبند است برگشته است. از سوی دیگر، اگر بجنگد، ممکن است کسی را بکشد. در این اوضاع و احوال چه باید بکند؟ چگونه می‌تواند تصمیم بگیرد؟ این‌گونه

1. Hedonism
3. Academic

2. Classic

تفکرات که توجه عامهٔ مردم را مشغول می‌دارد مایه‌ای است که نظریات اخلاقی از آن پدید می‌آید. تفاوت میان تفکرات انسان عادی و تفکرات فیلسوف آن است که فیلسوف غالباً منظم‌تر و معمولاً کلی‌تر می‌اندیشد. فرد معمولی ممکن است صرفاً بکوشد مسئله خاصی را حل کند و این کوشش را با نحوهٔ عمل به خصوصی در اوضاع و احوال مناسب به انجام رساند. اما فیلسوف می‌کوشد مسئله را تعمیم دهد؛ وی فقط نمی‌پرسد: نحوهٔ عمل صحیح برای این شخص در این اوضاع و احوال چیست؟ بلکه می‌پرسد: زندگانی خوب برای همهٔ آدمیان چگونه زندگانی است؟ غایت و مقصد تلاش و کوشش همهٔ آدمیان چیست؟ آیا آن غایت و هدف افزایش لذت است؟ آیا سعادت است؟ آیا انجام وظیفه و تکلیف است؟ فیلسوف، مانند انسان عادی، مطالعه و توجه خود را دربارهٔ علم اخلاق با تفکر دربارهٔ اوضاع و احوالی که برای مردم مشترک است آغاز می‌کند، لیکن برای بحث‌های جامع‌تر، از اینها فراتر می‌رود. همین‌گونه تفکر نظری و انتزاعی است که «نظریهٔ اخلاقی» را، بدان معنی که مورد نظر ما است، به وجود می‌آورد.

طبقه‌بندی نظریات اخلاقی. برای طبقه‌بندی نظریات اخلاقی راه‌های متعددی وجود دارد. این طبقه‌بندی‌های مختلف دارای اهمیت است زیرا نه تنها با سازمان دادن انواع گوناگون نظریه‌ها در دسته‌ها و گروه‌های معین، فهم آنها آسان‌تر می‌شود، بلکه علاوه بر آن توجه ما را به وجوه خاصی که آن نظریه‌ها را متمایز و مشخص می‌سازد برمی‌انگیزد. ساده‌ترین و روشن‌ترین طبقه‌بندی‌ها، طبقه‌بندی تاریخی است. ما می‌توانیم نظریه‌ها را به دو نوع متعارف «کلاسیک» و «جدید» تقسیم کنیم. به‌طور کلی در نظریهٔ متعارف کوشش بر آن است که به این دو سؤال یا به یکی از آنها پاسخ داده شود: «زندگی خوب برای انسان کدام است؟» و «آدمیان چگونه باید عمل کنند؟» خصوصیات نظریات جدید را بعداً در این فصل مورد بحث قرار خواهیم داد.

نظریات متعارف

مذهب افلاطونی

بیشتر نظریات متعارف (کلاسیک)، بین این دو سؤال به‌طور دقیق فرق نمی‌گذارند. به‌طور کلی در این نظریات فرض بر این است که اگر ما بدانیم که زندگانی خوب چیست طبیعتاً چنان رفتار خواهیم کرد که گویی برای نیل به آن می‌کوشیم. این است اساس

نخستین نظریه معروف متعارف، یعنی مذهب افلاطونی،^۱ که اینک آن را بررسی خواهیم کرد. اگرچه افلاطون نظریه‌های فلسفی خویش را به نام خود مطرح نساخته (نوشته‌های وی اصولاً به صورت گفت و شنودهایی است موسوم به «محاورات»^۲ میان سقراط و دیگر فیلسوفان یونان در قرن پنجم پیش از میلاد)، با وجود این غالباً نظریات معینی بدین عنوان که از خود او است، به وی منسوب است. هر چند گفت‌وگو و مناقشاتی وجود دارد که آیا افلاطون است که معتقد است که اگر آدمی بداند زندگی خوب چیست خلاف اخلاقی عمل نمی‌کند یا اینکه این نظریه از سقراط است، در آنچه ذیلاً می‌آید ما از این نظریه به‌عنوان خود افلاطون سخن خواهیم گفت. بر حسب این نظریه، شرّ و بدکاری نتیجهٔ جهل یعنی عدم شناسایی خیر است. به عقیدهٔ افلاطون اگر کسی بتواند دریابد که درستی و حق چیست، هرگز شریرانه رفتار نخواهد کرد. اما مشکل همان کشف این است که درستی و حق، یا به اصطلاح افلاطون «خیر»، چیست. وقتی آدمیان در عقاید خود دربارهٔ زندگی خوب تا اندازهٔ زیادی اختلاف دارند چگونه چنین امری میسر تواند بود؟

پاسخ افلاطون این است که کشف طبیعت و ماهیت زندگی خوب امری است عقلی، شبیه به کشف حقایق ریاضی. درست همان‌طور که مردم تعلیم‌نابیده نمی‌توانند حقایق ریاضی را کشف نمایند، همین‌طور هم اشخاص نادان و غیرعالم نمی‌توانند بفهمند که زندگی خوب چیست. به منظور کشف اینکه زندگی نیکو چیست نخست باید به تحصیل انواع معینی از دانش و معرفت پرداخت. وقتی انسان می‌تواند به این‌گونه معرفت نائل شود که به قدر کافی در ریاضیات و فلسفه و دانش‌های دیگر تعلیم یافته باشد. فقط با طی دورهٔ طولانی تعلیم و تربیت عقلانی که افلاطون پیشنهاد کرده است، می‌توان استعداد شناخت طبیعت و زندگی خوب را به دست آورد.

در اینجا لازم است برای فهم نظر افلاطون دو نکته را از هم متمایز سازیم. افلاطون معتقد نبود که برای آدمی شرط لازم نیل به زندگی خوب و سعادت‌مندانه داشتن علم و معرفت است. وی فقط بر این رأی بود که اگر کسی دانش و شناسایی داشته باشد زندگی سعادت‌مندانه خواهد داشت. حتی بعضی از مردم ممکن است بتوانند بدون داشتن

شناسایی زندگی خوب داشته باشند، ولیکن اینان تصادفاً و بر حسب اتفاق یا کورکورانه در این راه می‌روند. تنها اگر شناسایی داشته باشیم می‌توانیم به داشتن چنین زندگی مطمئن باشیم. و بدین دلیل بود که افلاطون در برنامه پیشنهادی خود برای تعلیم و تربیت اشخاص جهت زندگی سعادت‌مندانه داشتن، معتقد بود که آنان باید از دو راه مختلف تعلیم داده شوند. از یک‌سو باید عادات فاضله و خصال پسندیده رفتار و کردار را بسط و افزایش دهند و از سوی دیگر قوای ذهنی و عقلی را به وسیله تحصیل و مطالعه رشته‌هایی مانند ریاضیات و فلسفه پروراند.

این هر دو نوع تعلیم لازم است. در اصل، بعضی از مردم ممکن است استعداد عقلی برای کسب معرفت نداشته باشند؛ این افراد نمی‌توانند بفهمند که «زندگی خوب» چیست، همچنان‌که بعضی از آدمیان نیروی عقلانی لازم برای درک و فهم ریاضیات عالی ندارند. لیکن اگر اینان تقلید کنند و کسانی که خیر را می‌شناسند و بنابراین پرهیزکارانه و با فضیلت رفتار می‌کنند آنان را هدایت نمایند آنان هم اگرچه ماهیت زندگانی نیکو را نشناسند بر طبق فضیلت و پرهیزکاری عمل خواهند کرد. بر اساس این نحوه استدلال افلاطون تا آنجا پیش رفت که از ضرورت مراقبت و واری در «مدینه فاضله» (جامعه ایدئال) - جامعه‌ای که در کتاب مشهور او، جمهوری^۱ (یا سیاست‌نامه)، توصیف شده است - حمایت نمود. افلاطون احساس کرد که لازم است جوانان را، برای اینکه عادات فاضله را در خود پرورش دهند و بدین‌گونه زندگی خوب و سعادت‌مندانه داشته باشند، از اینکه در معرض بعضی از اقسام تجربه‌ها و حوادث قرار گیرند بازداشت. ثانیاً، برای بعضی از اشخاص که از موهبت استعداد ویژه‌ای برخوردارند ضروری است که نیروهای عقلی و ذهنی خود را پرورش دهند و در نتیجه تعلیم و تربیت عقلانی سخت و دقیقی را که برای آنان بیش از پرورش عادات فاضله و پرهیزکارانه اهمیت دارد تحمل کنند. زیرا که این مردان استثنائی سرانجام باید حاکمان جامعه فاضله و کامله گردند. در چنین جامعه‌ای، حکام، که استعدادهای عقلی خود را پرورش می‌دهند، کسب شناسایی نیز می‌کنند، و با تحصیل معرفت، حقیقت زندگی خوب را درک می‌کنند. این امر کردار درست یا اخلاقی آنان را ضمانت خواهد کرد، و از

این رو مطمئناً حکام خوبی خواهند بود. زیرا، چنان‌که دیدیم، عقیده افلاطون این بود که اگر کسی بتواند کسب دانش و معرفت کند، و به خصوص آنچه را خیر است بشناسد، در آن حال هرگز شریانه رفتار نخواهد کرد.

دومین رکن اساسی در فلسفه افلاطون همان است که دانشمندان معاصر «مطلق‌انگاری»^۱ اصطلاح کرده‌اند. بنابر نظر افلاطون، اساساً فقط یک نحو زندگی خوب برای همه مردم وجود دارد. زیرا که خیر، به تمایلات و خواست‌ها و آرزوهای باه عقاید آدمیان بستگی ندارد. از این لحاظ، خیر را می‌توان شبیه به این حقیقت ریاضی که دو به علاوه دو مساوی است با چهار دانست. این حقیقتی است مطلق، و وجود دارد خواه آدمی چنین امری را دوست داشته باشد یا نه، و خواه ریاضیات بدانند یا ندانند. آن حقیقت به عقاید مردم درباره ماهیت ریاضیات یا جهان وابسته نیست. همچنین، خیر، وجودی مستقل از مردمان دارد و هنگامی مکشوف می‌گردد که مردم تعلیم و تربیت ویژه و شایسته‌ای یافته باشند.

این مطلب را می‌توان به طریقی دیگر مطرح کرد. افلاطون به عینیت^۲ اصول اخلاقی معتقد است و نظر فلاسفه‌ای را که مدعی اند اخلاق^۳ (امور اخلاقی) صرفاً امری است که بستگی دارد به «رأی» افراد یا «پسند» آنان طرد می‌کند. نظر افلاطون را به‌طور کلی می‌توان در این گفتار خلاصه کرد که کردار معینی وجود دارد که به‌طور مطلق و مستقل از عقیده هرکس درست یا نادرست است، همچنان‌که این جمله که «این یک ماشین تحریر است» می‌تواند مستقل از عقیده این و آن درست یا نادرست باشد. بدین‌سان، آلمانی‌هایی که شش میلیون یهودی را در اطاق‌های گاز کشتند، در رفتار خود مطلقاً بر خطا بودند؛ و این طور نیست که ما با موازین و معیارهای اخلاقی متفاوت صرفاً فکر کنیم که آنها خطا کردند. بلکه بالاتر از آن، ما در چنین تفکری برحقیم، زیرا آنها برخطا بودند. این یک قانون اخلاقی عینی مطلق است که «تو نباید مرتکب جنایت شوی»، و نازی‌ها از این قانون تخلف کردند.

مذهب افلاطونی تأثیری عظیم بر فلسفه دینی داشته است، زیرا اغلب الهیون و اهل کلام قبول کرده‌اند که قوانین اخلاقی مانند «تو نباید دزدی کنی» یا «تو نباید آدم بکشی»

1. Absolutism

2. Objectivity

3. Morality

به همان معنای افلاطونی مطلق و عینی است.^۱ بسط و توسعه فلسفه افلاطون که به مذهب نوافلاطونی معروف است نخستین فلسفه یونانی است که جنبه دینی پیدا کرد و تأثیری مستقیم در الهیات و کلام مسیحی داشت. لیکن باید توجه داشت که هرچند مذهب افلاطونی و بیشتر نظام‌های دینی و کلامی در این قول مستفند که معیارها و مقیاس‌های اخلاقی عینی است، اختلافی اساسی میان آنها هست که نباید آن را نادیده گرفت. مثلاً افلاطون معتقد بود که خدا نیز تابع موازین اخلاقی است و افعال خدایان در صورتی از حیث اخلاقی خوب و پسندیده است که مطابق اصول اخلاقی باشد و حال آنکه عقیده غالب صاحبان ادیان مانند یهودیان و مسیحیان این است که خداوند خود خالق خیر است. این مطلب در فصل چهارم مشروح‌تر بررسی خواهد شد.

انتقاد مذهب افلاطونی

چنان‌که دیدیم، مذهب افلاطونی به‌عنوان یک فلسفه اخلاقی مبتنی بر دو فرض اساسی است: یکی این فرض که اگر آدمی خیر و شر را بشناسد، هرگز خلاف اخلاق رفتار نخواهد کرد. دیگر اینکه فقط یک نوع زندگی خوب برای همه آدمیان وجود دارد؛ همچنان‌که برای این فرمان که «تو نباید دزدی کنی» شق دیگری وجود ندارد. اینک انتقادهای این فرض‌های اساسی را، با ابتدا به این عقیده که اگر شخصی شناسایی خیر را داشته باشد هیچ‌گاه مرتکب عمل غیراخلاقی نخواهد شد، بررسی می‌کنیم.

اکثر فلاسفه‌ای که رأی افلاطون را در این باب انتقاد کرده‌اند جنبه روان‌شناسی مسئله را مورد نظر داشته‌اند و آن را چنین طرح کرده‌اند که مردم در اوضاع و احوال معین چگونگی رفتار می‌کنند، یعنی اگر کسانی دارای نوع معینی از شناسایی باشند، آنها به طرز خاصی رفتار خواهند کرد. اکنون ببینیم آیا نظر افلاطون درست است یا نه. فرض کنید که من قصد دارم از بانکی که در آن کار می‌کنم پولی اختلاس کنم، و به من یادآوری هم شده که دزدی کار بدی است. اما ممکن است من با این گفته موافق نباشم و حتی فکر کنم و دلیل بیاورم که دزدی خوب است. در این صورت، مردم مرا از لحاظ معرفت اخلاقی ناقص می‌انگارند، زیرا دزدی واقعاً بد و خطا است، و این بدان می‌ماند که من استدلال

۱. و به تعبیر برخی از متکلمان اسلام، حُسن و قبح امری ذاتی است.

کرده باشم که دو به علاوه دو مساوی است با پنج. با داشتن چنین نظری، من به وضوح در اشتباهم. و اگر به دزدی دست بزنم، این سخن که علت خلافتکاری من نقص دانش من بوده است موجه می‌نماید. پس در این مورد نظر افلاطون صدق می‌کند. لیکن از اینجا نباید نتیجه گرفت که آن در همه موارد صادق است و می‌توان آن را به عنوان یک قاعده روان‌شناسی تلقی کرد و قائل شد که همه کج‌روی‌ها و اعمال خلاف تمام مردم ناشی از جهل آنان نسبت به راه راست و طریقه درست زندگانی است. زیرا بعضی از مردم ممکن است خوب بفهمند که دزدی خطا است، لیکن باز هم در دزدی اصرار ورزند. افلاطون درباره چنین افرادی می‌گفت که آنها حقیقتاً نمی‌فهمند که منظور از «دزدی» چیست، زیرا هیچ انسانی از روی اراده نمی‌خواهد آنچه را که می‌داند بد و خطاست انجام دهد. اما اگر ما درست از لحاظ روان‌شناسی مطالعه کنیم خواهیم دید که در میان بدکاران هستند کسانی که می‌دانند و می‌فهمند که مثلاً دزدی چیست و قبول هم دارند که دزدی اخلاقاً بد و خطاست اما باز هم در آن اصرار می‌ورزند. در این گونه موارد است که دیگر نظر افلاطون صدق نمی‌کند و چنان‌که بعداً خواهیم دید ارسطو به این جنبه طبیعت انسانی توجه داشته است.

اما بیان افلاطون خیلی دقیق‌تر از آن است که بحث مذکور در فوق نشان می‌دهد. آنچه آن را جاذب و دلکش می‌سازد این است که در آن کوشش شده است که راه‌حلی برای یک مشکل عمومی که در زندگی روزانه رخ می‌نماید به دست آید. مردم غالباً خود را در وضع و موقعی می‌یابند که نمی‌دانند چگونه رفتار کنند زیرا نمی‌دانند نحوه صحیح عمل در این اوضاع و احوال چه خواهد بود و از دوراهی که در مقابل آن قرار گرفته‌اند کدام را باید اختیار کرد. مثلاً آیا این درست است که باید از کشور خود دفاع کرد اگر چه به بهای کشتن کسی باشد، یا درست این است که هرگز نباید کسی را کشت؟ آنچه افلاطون پیشنهاد می‌کند این است که اگر ما آگاهی بیشتری داشته باشیم و اگر تعلیم و تربیت دقیق‌تری حاصل کرده باشیم، می‌توانیم پاسخ را کشف کنیم. ما خواهیم دانست که نحوه درست عمل در آن اوضاع و احوال چیست و بدین سان از سرگردانی نجات خواهیم یافت. این وضع و حال به نظر می‌رسد مانند بسیاری از مسائل و مشکلاتی باشد که یک پزشک با آنها روبه‌رو است. آیا اکنون عمل جراحی را انجام دهد یا تا فردا صبر کند؟ آیا این دارو را تجویز کند یا نه؟ اینها مسائلی است که برای یک شخص معمولی که

آموزش و پرورش لازم را نیافته مایه سرگردانی و گمراهی است زیرا وی معرفتی برای حل آنها ندارد. اما برای کسی که تعلیم لازم را دیده باشد مشکل از میان می‌رود. مطلب اصلی افلاطون این است که در بسیاری از موارد می‌توان مشکلات اخلاقی را نظراً به وسیله کسب دانش و شناسایی بیشتر حل نمود - و این وجهه نظر را نمی‌توان سرسری و بدون تعمق رد کرد.

اما انتقاد عمده‌ای که به آن وارد است اینست که به نظر نمی‌رسد که معضلات اخلاقی واقعاً نظیر مسائل علمی باشد. وقتی در یک مطلب علمی همه امور مربوط گردآمده باشد، ما همیشه می‌توانیم اصولاً درباره آن مسئله تصمیم بگیریم. لیکن در یک وضع و موقعیت اخلاقی حال بدین منوال نیست. ممکن است ما در وضع و حالت معینی به همه واقعیات و امور علم داشته باشیم، مثلاً بدانیم که فروانداختن یک بمب اتمی در ناحیه‌ای معین منجر به کشتن صد هزار نفر و غیرقابل سکونت ساختن آن ناحیه در مدت یک قرن خواهد بود، و از سوی دیگر ممکن است همچنین بدانیم که اگر بمب را فروافکنیم، جنگ فجیع و مصیبت‌آمیزی که جریان دارد چندین سال زودتر خاتمه خواهد یافت. لیکن حیرت و سرگردانی ما باز هم باقی است. آیا باید بمب را فرواندازیم یا نباید؟ باید مسلم گرفت که گاهی اوقات کسب آگاهی بیشتر درباره یک وضع خلص مشکلاتی را که ما درباره عمل در آن موقع داریم حل خواهد کرد، لیکن نیز باید تصدیق و اعتراف نمود که همواره چنین نیست، و اگر بپذیریم که همواره چنین نیست، در آن صورت دیگر نظر افلاطون را نمی‌توان بدون اصلاح پذیرفت. شناسایی اخلاقی قابل مقایسه با شناسایی علمی یا ریاضی نیست و حال آنکه افلاطون فکر می‌کرد که چنین است.

انتقاد دیگری که بر نظریه افلاطون وارد است این است که افلاطون چون اخلاق را به عنوان امر علمی می‌نگریست، شرط لازم رفتار اخلاقی را، استعداد و صلاحیت عقلانی برای درک و فهم حقایق انتزاعی اخلاق می‌دانست، به طوری که وی رفتار کامل اخلاقی را جز برای اشخاص معدودی که موهبت استعداد عقلانی دارند ممکن نمی‌دانست. ممکن است بگویند افراد فاقد صلاحیت عقلانی هم می‌توانند با پیروی از دستور و شیوه افراد با صلاحیت، واجد زندگی خوب شوند، اما این کافی نیست، زیرا رفتار اخلاقی مستلزم این است که شخص مسئول اعمال خود باشد. یک کردار، در

حقیقت، نمی‌تواند اخلاقی یا غیر اخلاقی باشد، مگر آنکه نتیجه انتخاب آزاد فرد باشد. برای آنکه این انتخاب انجام گیرد فرد نیازمند آن نوع فهم اخلاقی است که به عقیده افلاطون فقط برای عدّه کمی میسر است. درباره این جنبه اساسی رفتار اخلاقی نیز خواهیم دید که ارسطو بیش از افلاطون آگاهی روشن‌تری به ما می‌دهد.

دومین فرض اساسی مذهب افلاطونی این است که برای همه افراد انسان فقط یک روش صحیح عمل وجود دارد - ما این را «مطلق‌انگاری» نامیدیم. از آنجا که در بخش مربوط به علم اخلاق جدید این مسئله را با تفصیل بیشتر مورد بحث قرار خواهیم داد، در اینجا عجلتاً درباره آن سخنی نخواهیم گفت. اما، حتی در زمان‌های باستان این نظریه را نیز ارسطو، شاگرد افلاطون، مورد انتقاد قرار داده است. پس، اینک به فلسفه اخلاقی ارسطو توجه می‌کنیم تا ببینیم چه اختلافی با مذهب افلاطون دارد، و به خصوص چگونه اصول عقیده افلاطونی را که بنابر آن در وضع و حال معین یک نحوه درست عمل وجود دارد، و رفتار خوب بدون فهم اخلاقی ممکن نیست و شناسایی خیر بالضروره به رفتار پرهیزکارانه و مقرون به فضیلت رهنمون می‌شود، رد می‌کند.

ارسطو: نظریه اعتدال (حد وسط)

خصوصیت تفکر فلسفی یونان این بود که جنبه نظری آن قوت داشت. این ویژگی به نحو برجسته در فلسفه اَوَّلی (مابعدالطبیعه) ظاهر شده است که در آن بسیاری از فلاسفه یونان کوشیده‌اند تا طبیعت حقیقی عالم را تنها از طریق تعقل و استدلال کشف کنند. با اینکه این روش در نوشته‌های اخلاقی یونانیان کمتر به کار رفته است، خصوصیت فلسفه‌پردازی آنان در این نوشته‌ها نیز به خوبی به چشم می‌خورد. فلاسفه‌ای مانند هراکلیتوس و افلاطون و رواقیان افکار و نظریات اخلاقی خود را تا اندازه‌ای از نظریاتی که در مابعدالطبیعه داشتند اتخاذ و اقتباس می‌کردند. مثلاً رواقیان معتقد بودند که هر رفتاری را قوانین طبیعت دقیقاً معین کرده است. در این صورت دیگر انسان در اعمال خود اختیار ندارد و آنگاه این مشکل پیش می‌آید که چون اختیاری در کار نیست، هیچ‌کس مسئول اعمال خود نخواهد بود. به‌طور کلی، این نوع طرز تفکر و تحقیق نوعاً غیر علمی (به معنی جدید لفظ) است، زیرا بر حسب آن به جای کوشش در مشاهده و مطالعه امور و وقایع و استخراج نتایج از آنها صرفاً از طریق تعقل به استنتاج امور و

وقایع از طبیعتِ عالم و ماهیت انسان پرداخته می‌شود. ارسطو نیز هر چند بدین معنی که گفتیم یکی از متفکران بزرگ مابعدالطبیعه است، در نوشته‌های اخلاقی خود از این راه و رسم دور شده و برای مسائل اخلاقی طریق علمی یا تجربی در پیش گرفته است. به جای آنکه بکوشد تا طبیعت زندگی خوب را برای همهٔ آدمیان صرفاً به وسیلهٔ تفکر کشف کند، به مطالعهٔ رفتار و گفتار مردم گوناگون در زندگی روزمره پرداخت. وی ملاحظه نمود که افراد ساده رفتار و کردار بعضی از مردم را به عنوان نمونهٔ آنچه «زندگی خوب» می‌نامند و رفتار و کردار بعضی دیگر را به عنوان نمونهٔ آنچه «زندگی بد» می‌خوانند تلقی می‌کنند.

به علاوه وی توجه کرد که زندگی‌های گوناگونی که عامهٔ مردم آنها را به عنوان «خوب» یاد می‌کنند همه شامل یک خصوصیت مشترک است: سعادت. و نیز، زندگی‌هایی که مردم عادی آنها را بد می‌دانند همه دارای خصوصیت مشترک «بدبختی» است. بنابراین در جواب این سؤال که «زندگی خوب برای انسان چیست؟» پاسخ ارسطو را می‌توان در یک جمله بیان کرد: «آن، زندگی سعادت‌مندانه است.»

لیکن این جواب از جهتی خیلی ساده است. زیرا ما همین را هم می‌خواهیم بدانیم که منظور انسان معمولی از اینکه می‌گوید زندگی خوب زندگی «سعادت‌مندانه» است چیست. آیا او یک زندگی لذت‌آمیز و قرین کامیابی و شهرت را در نظر دارد یا چیز دیگری منظور او است؟ معنای دقیق و صحیح کلمهٔ خوشبختی چیست؟ اگر از انسان ساده و معمولی پرسیم مقصود او از «سعادت و نیکبختی» چیست نمی‌تواند در این باره درست توضیح دهد. یا به کلی درمی‌ماند، و یا جواب‌های مختلف و متناقض می‌دهد. کتاب ارسطو در علم اخلاق کوششی است فلسفی در پاسخ به این سؤال. وی سعی می‌کند روشن‌تر از آنچه انسان عادی می‌تواند، توضیح دهد که معنای الفاظی مانند «سعادت» چیست. اخلاق نیکوماخوس^۱ را، که عنوان اثر عمده و اصلی ارسطو دربارهٔ علم اخلاق است، می‌توان به منزلهٔ یکی از قدیمی‌ترین مقالات تحقیقی در آنچه اکنون «فلسفهٔ تحلیلی» نامیده می‌شود تلقی نمود. ارسطو در این کتاب خود می‌کوشد استعمال اصطلاحات معین اخلاقی را که در گفتار هر روزه پیش می‌آید به صورتی روشن‌تر از

آنچه انسان متوسط و عادی می‌تواند، تحلیل و تبیین کند، هرچند که انسان ساده و معمولی می‌تواند این الفاظ را در کلام روزمره خود کاملاً به جا و صحیح به کار برد.

در اخلاق نیکوماخوس، ارسطو تعریفی از «سعادت» ارائه می‌دهد که از آن زمان به بعد مشهور شده است. وی می‌گوید «سعادت فعالیت نفس در انطباق با فضیلت کامل است». بدبختانه، این تعریف ممکن است برای خواننده چندان روشن‌تر از سؤال اصلی که «سعادت چیست؟» نباشد، زیرا با اصطلاحات مبهمی ادا شده است. در واقع، این تعریف قرن‌ها برای فلاسفه سرچشمه ابهام و حیرت بوده است، و شروع و تفاسیر گوناگونی درباره آن عرضه شده است: یکی از تفسیرهایی که مورد پسند واقع شده، هرچند تنها تفسیر موجه نیست، این است: ارسطو اصرار می‌ورزید که سعادت چیزی ایستا و ساکن نیست، بلکه نوعی فعالیت است. منظور وی از این گفته که سعادت، ساکن و ایستمند نیست چیست؟ آدمیان مایلند سعادت را امری بدانند که با طی طریق به آن می‌توان رسید. در نظر اینان سعادت، هدف و مقصد ثابت معینی است که اگر ما به راه و روش معین رفتار کنیم به آن نائل می‌شویم. کسانی که به این نظریه معتقدند سعادت را مانند هدف و مقصد معینی می‌انگارند که آدمیان در پایان سیر و سفر خود از طریق فعالیت‌های روزانه زندگی به آن می‌توانند رسید. همچنان‌که پس از پیمودن مسافتی مثلاً می‌توان به فلان شهر رسید.

اما این درست همان چیزی است که ارسطو انکار می‌کند. سعادت به این معنی مقصد و هدف نیست، بلکه چیزی است که همراه فعالیت‌های معینی است، نه اینکه هدف این فعالیت‌ها باشد. سعادت به عنوان یکی از خصوصیات زندگی مردم، امری است مانند پافشاری و ایرام، کسی که با پافشاری به کاری مشغول است به هدفی به نام «پافشاری» نمی‌رسد. بلکه طریق خاصی برای انجام امور برمی‌گزیند؛ مثلاً سعی می‌کند تا مغلوب اوضاع و احوال نگردد. سعادت نیز به همین‌گونه، طریقه‌ای است برای مواجهه و اشتغال به فعالیت‌های گوناگون حیات مانند خوردن و مهرورزیدن و کار کردن و غیره. اگر کسی به این فعالیت‌ها به نحوی خالص اشتغال ورزد، در آن صورت می‌توانیم بگوییم که او سعادت‌مند است. مثلاً اگر از خوردن و کاوش‌های عقلی و دوستی و مانند آن لذت ببرد و غالباً دلتنگ و افسرده و غمگین و نگران نباشد - در آن حال وی انسانی نیکبخت و سعادت‌مند است. این بیان به‌طور کلی همان مقصود ارسطو از این گفتار است که

سعادت یک فعالیت است (البته منظور از ذکر این ملاحظات مختصر بیان مشروح آن نظریه نیست بلکه منظور این است که مقدمتاً خواننده را در فهم آن یاری کنیم). چنان‌که قبلاً متذکر شدیم، در نظریات اخلاقی متعارف (کلاسیک) کوشش شده است که به دو سؤال جواب داده شود: «زندگی خوب برای انسان چیست؟» و «مردم چگونه بایستی رفتار کنند؟» ارسطو از هر دو لحاظ یک فیلسوف اخلاقی کلاسیک (متعارف) است. پاسخ او به سؤال اول این است: «زندگی خوب برای انسان زندگی سعادت‌مندانه است». پاسخ سؤال دوم نیز معلوم است: «آدمیان بایستی چنان رفتار کنند که به سعادت نائل شوند». لیکن این جواب هم به نظر مبهم می‌آید. اگر دقیق‌تر شویم و بپرسیم: «برای آنکه به سعادت نائل گردیم چگونه باید رفتار کنیم؟» پاسخ ارسطو در قاعده بسیار معروف «نظریه اعتدال»^۱ یافته می‌شود، که گاهی اوقات آن را موافق ذوق عامه «اعتدال طلائی»^۲ خوانده‌اند. اینک به بحث درباره نظریه اعتدال خواهیم پرداخت، و در این راه نشان خواهیم داد که چگونه فلسفه اخلاقی ارسطو با فلسفه اخلاقی افلاطون اختلاف دارد.

سعادت، بنابر نظر ارسطو، به خوب غذا خوردن شباهت دارد. آدمی چه اندازه باید غذا بخورد تا خوب تغذی کرده باشد. عقیده ارسطو این است که هیچ پاسخ کلی و قطعی برای این سؤال به معنی تعیین مقدار مخصوص، مثلاً دو کیلو غذا در روز، وجود ندارد. این مقدار به اندازه قد و وزن و نوع کاری که می‌کند و اینکه سالم یا بیمار است، و نظایر آن، بستگی دارد. به طور کلی مردی که به کار حفاری مشغول است به غذای بیشتر احتیاج دارد تا مردی که پشت میز می‌نشیند؛ و یک شخص تنومند معمولاً به خوراک بیشتری نیازمند است تا یک شخص لاغر. پس مقدار درست و مناسب خوراک را برای هرکسی فقط می‌توان به وسیله روش «آزمایش و لغزش»^۳ معلوم کرد: اگر ما مقدار معینی غذا بخوریم و باز هم احساس گرسنگی کنیم، باید بیشتر بخوریم؛ اگر همان مقدار را بخوریم و احساس ناراحتی کنیم آنگاه باید کمتر بخوریم. مقدار درست، «حدّ وسط» میان پرخوری و کم‌خوری است. مهم این است که در اینجا کلمه «حدّ وسط» (اعتدال) مترادف با متوسط و میانگین عددی تفسیر و تعبیر نشود. فرض کنیم که یک کیلو غذا در

1. The Doctrine of the Mean

2. The Golden Mean

۳. trial and error (امتحان و خطا یا روش پیش و پس رفتن‌های آزمایشی)

روز کم است، و دو کیلو زیاد است. آیا این جمله بدین معنی است که مقدار متوسط (یعنی یک کیلو و نیم) مقدار صحیح است؟ جواب ارسطو این است که ممکن است چنین باشد و ممکن است چنین نباشد - لیکن به طور کلی، نمی توان گفت که مقدار صحیح دقیقاً یک کیلو و نیم است؛ آنچه می توان گفت این است که آن مقدار، بین یک کیلو و دو کیلو است؛ و منظور وی از کلمه «حدّ وسط» همین است. ما باید مقدار غذایی بیش از یک کیلو و کمتر از دو کیلو بخوریم؛ اما مقدار دقیق را فقط وقتی می توان معین کرد که مقادیر مختلف بین آن دو مقدار را بخوریم و ببینیم چه احساسی داریم.

نتایج مهم این نظریه برای علم اخلاق آن است که در زندگی برای افراد مختلف راه های صحیح گوناگونی وجود دارد. آنچه برای یک شخص خوب است ممکن است برای شخص دیگر خوب نباشد. به علاوه کسی نمی تواند پیش از آزمایش عملی، تنها با به کار بردن عقل، بگوید که کدام طریق زندگی برای او صحیح است. این را فقط به وسیله آزمایش و با روش «امتحان و خطا» می توان معلوم کرد. ما این دو مطلب را می توانیم با این گفتار خلاصه کنیم که ارسطو در اخلاق هم قائل به نسبیت^۱ است و هم تجربی مذهب.^۲

سعادت نیز چنین است. راه درست و شایسته رفتار برای انسان در قلمرو اخلاق رعایت اعتدال و حد وسط است. مثلاً، برای نیکیبختی، آدمی باید شجاع، سخی، سرافراز، بذله گو و خوش مشرب، متواضع، و غیره باشد. اما همه این «فضائل»، آن طور که ارسطو می شناساند، فضیلت های اعتدالی است: شجاعت حدّ وسط میان جبن و تهوّر است؛ سخاوت میان اسراف (ولخرجی) و امساک (خست)؛ سرافرازی میان غرور (خودبینی) و فروتنی، و مانند آن. فلسفه «اعتدال طلایی» ارسطو را می توان چنین خلاصه کرد:

برای اینکه افراد انسان به سعادت نائل شوند باید معتدلانه عمل کنند؛ باید چنان رفتار نمایند که گویی برای رسیدن به حدّ وسط میان دو طرف افراط و تفریط تلاش و کوشش می کنند. اگر آنان چنین کنند، سعادت مند خواهند بود. لیکن حدّ وسط از انسانی تا انسان دیگر تفاوت می کند: بعضی از اشخاص بیشتر از دیگران می توانند شجاع باشند، و

بعضی کمتر؛ و هرکس باید مطابق آنچه فراخور اوست عمل کند. به یاد آوریم که افلاطون معتقد و قائل بود که «خوبی» یک صفت مطلق است. یک فرد انسان یا «خوب» است یا نیست - یعنی برای او فقط یک طریق کردار در مجموعه معینی از اوضاع و احوال وجود دارد. اما ارسطو این سخن را رد می‌کند؛ زندگی‌های «خوب» بسیار است، و در واقع شاید به اندازه اختلافات میان آدمیان «زندگی خوب» وجود دارد. و همه آنها مشترکاً این حقیقت را دربردارند که اگر افراد انسان معتدلانه رفتار کنند به سعادت نائل می‌شوند؛ لیکن طریقه‌های بسیاری ممکن است برای چنین رفتاری موجود باشد، و بدین‌گونه راه‌های بسیاری برای سعادت‌مند بودن وجود دارد.

همچنین ارسطو با افلاطون در این مسئله که آیا آدمی اگر بدون شناسایی کامل وضع و موقعیت عمل کند واقعاً به نحو اخلاقی رفتار می‌کند یا نه موافق نیست. وی میان اعمالی که «از روی اراده» و اعمالی که «نه از روی بی‌ارادگی» انجام می‌گیرد فرق و تمایز مهمی قائل است،^۱ و یادآور می‌شود که ما کسی را که معتقدیم آنچه کرده از روی فهم نبوده ستایش یا سرزنش نمی‌کنیم. رفتار اخلاقی به معنای کامل مستلزم فهم اخلاقی است لیکن همه مردم می‌توانند امیدوار باشند که به آن نائل شوند، زیرا آنچه لازم است، درک عقلانی حقایق مطلق اخلاقی نیست بلکه نوعی حکمت عملی و احساس احتیاج به میانه‌روی، بدان‌گونه که شرحش گذشت، لازم است.

گذشته از این، ارسطو با افلاطون موافق نیست که شناسایی خیر بالضروره به رفتار

۱. ارسطو در آغاز کتاب سوم اخلاق نیکوماخوس در تقسیم افعال از جهت ارادی یا غیرارادی بودن می‌گوید: «به افعال ارادی تحسین و سرزنش تعلق می‌گیرد و به افعال غیرارادی بخشش و گاهی دلسوزی. اما اموری را می‌توان غیرارادی دانست که در تحت اجبار یا به علت نادانی واقع شوند. اموری اجباری است که محرک اصلی آنها خارج از خود شخص باشد و شخصی که آن فعل را انجام می‌دهد یا آن حالت را احساس می‌کند، هیچ دخالتی در آن نداشته باشد. «اما اموری که به سبب ترس از شرور بزرگتر یا به جهت موضوعی شریف انجام می‌شود باید درباره‌اش گفت و گو کرد که آیا چنین افعالی ارادی است یا غیرارادی، مانند دورریختن کالا از کشتی در هنگام طوفان. هیچ‌کس به اختیار کالای خود را دور نمی‌ریزد، اما هر شخص با عاطفه‌ای برای حفظ سلامت خود یا همراهان این کار را می‌کند. پس چنین اعمالی ترکیبی است از کارهای ارادی و غیرارادی، ولی به افعال ارادی بیشتر شبیه است. چون هنگام انجام دادن آنها شخص به اختیار یکی از دو طریق را برمی‌گزیند... بنابراین چنین افعالی ارادی است، لیکن فی‌الجمله آنها را غیرارادی نیز می‌توان دانست چون هیچ‌کس چنین افعالی را به خاطر نفس فعل انجام نمی‌دهد» (ترجمه اخلاق نیکوماخوس - مقاله اول از کتاب فلسفه اجتماعی - به تلخیص).

مقرون به فضیلت رهنمون خواهد شد. وی در نظریه اخلاقی خود، با وارد کردن مفهوم ضعف اخلاقی یا فقدان خویش‌داری (تقوا)، نظر واقع‌بینانه‌تری درباره طبیعت انسان عرضه می‌کند. سخن او همان سخنی است که بعدها سن پول^۱ گفت، که به سزای که نمی‌خواهیم عمل می‌کنیم و به خیری که می‌خواهیم عمل نمی‌کنیم. برای انجام دادن عملی، تنها شناخت آنچه بایستی انجام داد کافی نیست، بلکه نوعی تسلط بر خویش‌داری نیز به‌عنوان ضمانت اجرای آن عمل، لازم است. زیرا ما خیلی آسان می‌توانیم به‌واسطه لذات حاصل از گونه‌های دیگر رفتار گمراه و منحرف شویم. بنابراین ما باید در ایام جوانی تعلیم و تربیت درست و شایسته‌ای برای تحصیل عادات نیک دریافته باشیم، تا چون فهمیدیم که «اعتدال طلایی» ما کدام است، خودداری و مراقبت از خویش‌داری را برای پیروی از آن داشته باشیم.

ارسطو یکی از نخستین فلاسفه بزرگی است که در بررسی مسائل اخلاقی به ذوق سلیم و عُرف عام^۲ توجه داشته است. برخلاف افلاطون، که برای اطاعت همه مردم، بدون توجه به تمایلات و خواست‌ها و خلق و خوها و شئون آنها در زندگی، مقررات سخت و شدید وضع می‌کرد، ارسطو کمتر سخت‌گیر و باریک‌بین بود. و این نکته را می‌توان در رأی او درباره لذت ملاحظه نمود. ارسطو این نظر را که لذت به کلی بد است رد می‌کند. نظر وی آن است که هیچ انسانی در زندگی خویش نمی‌تواند بدون مقدار معینی لذت خوشبخت و سعادت‌مند باشد، این نظر در لطیفه مشهور او اظهار شده است که «هیچ انسانی در شکنجه و عذاب نمی‌تواند خوشبخت باشد».

اما اخلاق ارسطویی به رغم سازگاری آن با عُرف عام و فهم مشترک بدون مشکلات نیست و ما اکنون بعضی از اینها را ملاحظه خواهیم کرد.

انتقاد نظر ارسطو

هر چند در نگاه نخستین این عقیده موجه می‌نماید که مردم همواره بایستی در کارهای خود حد اعتدال را رعایت کنند، اما به نظر می‌رسد اوضاع و احوالی نیز وجود دارد که در آنها این دستور و صوابدید به کار نمی‌آید. مثلاً، میان وفای به عهد و عهدشکنی هیچ

1. St. Paul

2. Common sense

روش متوسطی وجود ندارد. ما احساس می‌کنیم که انسان‌هایی که به عهد خویش وفا می‌کنند تا وقتی این رفتار را دارد اخلاقاً پسندیده است، و چون عهد بشکنند اخلاقاً مورد مذمت است (مگر به واسطه دخالت پاره‌ای از عوامل دیگر). اما نکته اصلی این است که در چنین موردی هیچ حدّ وسطی میان این دو شق وجود ندارد: یا کسی به عهد خود وفا می‌کند یا نمی‌کند. همین حکم نسبت به راستگویی صادق است: یا کسی راست می‌گوید یا راست نمی‌گوید، و حدّ وسطی میان این دو نیست. فضایی مانند وفای به عهد یا راستگویی ظاهراً به وسیله نظر افلاطونی بهتر قابل تحلیل است: به نظر می‌رسد که این‌گونه فضایل «مطلق» باشند، و برخلاف فضایی مانند شجاعت (که حد وسط میان بی‌باکی و ترس زیاد است) نسبت به اشخاص و بر حسب احوال گوناگون تفاوت نداشته باشند.

انتقاد دوم، و شاید مهم‌تری، که به نظریه ارسطویی وارد است این است: ارسطو اصولاً یک فلسفه میانه‌روی را پیشنهاد می‌کند. نظر او این است که سعادت از رفتار میانه و معتدل نتیجه می‌شود. البته این نظر در بعضی موارد درست است؛ لیکن موارد دیگری هست که فقط رفتار غیرمتوسط، رفتار شایسته و مناسب است. مردی که خلق و خوی احساساتی و زُمانتیک دارد ممکن است رفتار «معتدل و میانه» را برای خود مناسب نداند. اگر وی مجبور شود که خود را در تمام حالات زندگی تحت واریسی و کنترل درآورد، نمی‌تواند سعادت‌مند باشد. برای مردمی با چنین خلق و خو و مشرب، اخلاق ارسطویی قابل پیروی نیست؛ و نهضت زُمانتی‌سیسم^۱ را، در فلسفه، می‌توان انتقادی به شیوه زندگانی ارسطویی دانست.

لذت‌انگاری (اصالت لذت): فلسفه اپیکوروس

چنان‌که قبلاً اشاره کردیم، افلاطون معتقد بود که زندگی خوب به هیچ وجه ربطی به لذت (خوشی و شادی) ندارد. ارسطو این نظریه را تعدیل نمود. وی هر چند «زندگی خوب» را با «زندگی مبتنی بر لذت» یکی نمی‌دانست، اما قبول داشت که «لذت به نحوی یکی از اجزای زندگی خوب است». اپیکوروس^۲ با این هر دو نظر مخالف بود. وی نماینده نوعی

فلسفه بود که تا زمان حال باقی مانده است. نظر اپیکوروس که گاهی آن را «لذت‌انگاری»^۱ (مذهب اصالت لذت یا لذت‌طلبی) نامیده‌اند این است که تنها چیزی که خوب است، لذت است. تأثیر فلسفه او را از اینجا می‌توان دریافت که هنوز هم لفظ «اپیکور»^۲ در انگلیسی به آدم خوشگذران اطلاق می‌شود. اما لفظ «اپیکور»، مانند بسیاری از کلماتی که اکنون به کار می‌رود، دقیقاً بر همان نوع فلسفه‌ای که خود اپیکوروس معتقد بود دلالت نمی‌کند. اکنون کسی را «اپیکوری» می‌نامند که شکمباره و شرابخواره است و شادکامی و خوشحالی او جز از راه بر خورداری از غذاهای مرغوب و شراب‌های کمیاب تأمین نمی‌شود. حقیقت امر این است که خود اپیکوروس سال‌ها دچار ناراحتی معده بود و هرگز به معنی جدید «اپیکوری» نبود. وی کم و ساده غذا می‌خورد، و گویا فقط آب می‌نوشید، و به‌طور کلی با روش پرهیز و امساک می‌زیست. (نامه‌های او حاوی جملاتی نظیر این بود: «من از لذت جسمانی وقتی با آب و نان زندگی می‌کنم به اهتزاز درمی‌آیم، و از لذایذ پرتجمل بیزارم، نه از جهت خود آنها، بلکه به دلیل ناراحتی‌هایی که در پی آنهاست»).

فلسفه اخلاقی اپیکوروس اصولاً شامل بند و اندرز برای زیستن معتدلانه ولی لذت‌بخش است. وی لذت را به‌عنوان خیر می‌نگریست، لیکن معتقد بود که اگر شخصی سخت در جست‌وجوی لذت باشد درد و رنج در پی خواهد داشت. اگر آدمی در نوشیدن باده زیاده‌روی کند روز بعد دچار سردرد و ناراحتی‌های معدی خواهد شد. پیش گرفتن راه پسندیده در زندگی عبارت از با خوشی زیستن و در عین حال رنج نبردن از پی آمدهای نامطلوب چنین زندگی‌ای است.

در واقع، فلسفه اپیکوروس را می‌توان شامل تعلیماتی دانست که نه تنها به شخص توانایی کسب لذت می‌دهد بلکه علاوه بر آن او را قادر می‌سازد که از درد و رنج احتراز نماید. اگر کسی گرفتار زندگی پرلذتی که به درد و رنج منتهی می‌شود باشد در این صورت چنین زندگی‌ای از نظر اپیکوروس یک زندگی بد تلقی خواهد شد. از آنجا که برخی از لذات آشکارا با درد و رنج همراه است، اپیکوروس میان لذاتی که ملازم درد و رنج است و لذاتی که چنین نیست فرق می‌نهاد، و فقط لذات اخیر را خوب می‌دانست.

1. Hedonism

2. epicure (به معنی آدم خوشگذران)

لذات اولی را لذات «جنیان»^۱ (در حرکت یا در فعل) و دومی را لذات «بی جنبش»^۲ (در سکون یا پذیرنده و انفعالی) می‌نامید. مثلاً، ارضاء شهوت جنسی بد است زیرا ملازم خستگی و پشیمانی و سستی و افسردگی است. پرخوری و شرابخواری و شهرت و زناشویی نیز از این‌گونه لذات است و همه آنها بد است زیرا درد و رنج همراه آنهاست: پرخوری به سوء هضم منجر می‌شود، شرابخواری به سردرد و بیماری و غیره می‌انجامد و شهرت ممکن است همراه همه‌گونه پریشانی باشد. نتیجه اینکه اپیکوروس طرفدار نوعی زندگانی بود که ما اکنون آن را به‌عنوان زاهدانه می‌نگریم و خود وی نیز بدین‌سان زندگی می‌کرد. به همین دلیل است که وی معتقد بود که پرهیز از درد و رنج بهتر است از جست‌وجوی لذتی که حاصل آن الم است. دوستی، برعکس، یک «لذت سکونی و بی جنبش» است، و چون درد و رنج همراه ندارد از این‌رو اپیکوروس آن را مجاز دانسته و مردم را به آن تشویق کرده است.

لذت‌انگاری، به‌عنوان یک نظریه فلسفی، دو صورت دارد. صورت اول را می‌توانیم «لذت‌انگاری از لحاظ روان‌شناسی» و نوع دوم را «لذت‌انگاری از نظر اخلاقی» بنامیم. لذت‌انگاری از لحاظ روان‌شناسی نظریه‌ای است که بر حسب آن مردم در زندگی خود واقعاً فقط دنبال لذت هستند. مطابق این نظریه، تمام فعالیت‌ها متوجه کسب لذت و اجتناب از الم است. گویا اُدکسوس^۳، که ریاضی‌دان مشهور یونانی و معاصر با نخستین دوره زندگانی ارسطو بود، چنین نظری داشته است. ارسطو درباره او می‌گوید: ادکسوس لذت را خیر اصلی تصور می‌کرد زیرا وی می‌دید که همه، عالم، عامی، خردمند و کم‌خرد به‌طور یکسان، آن را مقصود و هدف خود قرار می‌دهند، و استدلال می‌کرد که چون در آنچه مطلوب و هدف انتخاب است باید خوبی وجود داشته باشد و آنچه بیشتر مطلوب است خوبیش بیشتر است، اینکه همه به سوی شیء واحد کشانده می‌شوند ثابت می‌کند که آن چیز برای همه بهتر و مطلوب‌تر است: «زیرا، به گفته وی، هر موجودی هم بدان‌گونه که در تغذیه غذای مناسب خود را پیدا می‌کند در این راه نیز بدانچه خوب است می‌رسد و بنابراین آنچه برای همه خوب است، و مطلوب و مقصود همه است، خیر اصلی آنهاست.

غالباً اپیکوروس را یک لذت‌انگار، به معنای روان‌شناسی این کلمه، توصیف کرده‌اند. ظاهراً وی معتقد بود که انگیزه همه آدمیان در زندگی روزانه خود جد و جهد برای به دست آوردن لذت است؛ مگر نه این است که مردم برای ثروت و شهرت و خوشی‌های جنسی که نیل به آنها موجب حصول لذت است در تکاپو و تلاشند؟

اما اپیکوروس (با در نظر گرفتن پاره‌ای قیود و شروط) یک لذت‌انگار به معنای اخلاقی این کلمه نیز هست. لذت‌انگاری اخلاقی نظریه‌ای است که بر حسب آن مردم نه تنها در واقع در جست‌وجوی لذت هستند، بلکه علاوه بر آن بایستی چنین کنند زیرا تنها چیزی که خوب است لذت است. بدیهی است که لذت‌انگاری از لحاظ روان‌شناسی مستلزم لذت‌انگاری اخلاقی نیست. ممکن است کسی به یکی از این دو نظریه معتقد باشد بدون آنکه بالضروره به دیگری عقیده داشته باشد. مثلاً، آدمی ممکن است معتقد باشد که محرک مردم جست‌وجوی لذت است، و در عین حال معتقد باشد که آنها نبایستی در جست‌وجوی لذت باشند. چنان‌که دیدیم، عقیده اپیکوروس در حقیقت تقریباً همین بود. نظریه این بود که حتی اگر محرک آدمیان به دست آوردن لذت باشد، بعضی لذت‌ها بد است و بایستی از آنها پرهیز کرد. برعکس، وی معتقد بود که برخی از لذات، مانند دوستی و گفت‌وگو درباره فلسفه و نظایر آن، را بایستی پرورش داد؛ و زندگی خوب عبارتست از یافتن این‌گونه لذت‌ها. در نتیجه عقیده وی را می‌توان به‌عنوان اصلاح‌شده و اعتدال‌یافته لذت‌انگاری اخلاقی، و در عین حال موافق شرح روان‌شناختی آن نظریه، وصف کرد.

انتقاد لذت‌انگاری

مذهب اصالت لذت یک فلسفه پیچیده اخلاقی است که لاقلاً شامل دو قسمت است، یکی نظریه روان‌شناسانه، و دیگری نظریه اخلاقی. چنین تصور شده است که بیان روان‌شناسانه، توصیف حقیقی محرک کردار و رفتار آدمیان در زندگی روزانه است. مطابق این بیان، انگیزه هر عمل آگاهانه‌ای جست‌وجوی لذت است. خواه مردی گوشه‌گیر باشد یا طالب شهرت، در هر دو حال - اگر ما لذت‌انگاری روان‌شناختی را بپذیریم - عمل وی لذت‌جویانه است. از سوی دیگر، لذت‌انگاری اخلاقی از بیان

روانشناسی فراتر می‌رود: بنابر این نظریه آدمیان بایستی در جست‌وجوی لذت باشند، زیرا سرانجام این تنها چیزی است که ارزش ذاتی دارد.

هر دو جنبه لذت‌انگاری نه تنها برای خواننده ساده و عادی بلکه حتی برای اهل تفکر نیز موجه به نظر می‌رسد. اکنون تا اندازه‌ای مشروح‌تر نشان می‌دهیم که چرا چنین است، و نخست لذت‌انگاری از لحاظ روان‌شناسی را ملاحظه می‌کنیم. در این نظریه کوشش شده است تا برای هر نوع عمل آگاهانه یا ارادی که ممکن است آدمیان بدان دست یازند تبیین واحدی به دست داده شود. همه متفکران هنگامی که بتوانند برای گروهی از پدیده‌ها تبیینی کلی و عام پیدا کنند خرسند می‌شوند، به خصوص اگر معلوم شود که این تبیین بسیار ساده است. در لذت‌انگاری روان‌شناختی سعی بر این است که چنین تبیینی عرضه گردد. هر نوع رفتار آگاهانه را که می‌خواهید، در نظر بگیرید - چرا مردم آن را انجام می‌دهند؟ پاسخ همیشه این است که آنان در جست‌وجوی لذت‌اند. در اینجا می‌توانیم به یک تمایز مشهور فلسفی که ممکن است در تأیید لذت‌انگاری روان‌شناختی به کار رود توجه کنیم. این تمایز نام‌های گوناگون دارد، از جمله نام‌های مشهور آن تمایز میان «وسایل و غایات» است. نکته اصلی این تمایز این است: پاره‌ای امور ممکن است به خودی خود دارای ارزش نباشند بلکه ارزش آنها به این دلیل باشد که ما را در رسیدن به هدف‌های خاصی توانا می‌سازند. برعکس، ممکن است اموری دیگر به خودی خود دارای ارزش باشند. اینها، به قول فلاسفه، «ذاتاً با ارزش»‌اند. ما آنها را با ارزش می‌دانیم نه برای آنکه ما را قادر می‌سازند که به چیزی دیگر برسیم، بلکه برای خود آنها. مثلاً ورزش ممکن است به خودی خود ارزشی نداشته باشد، بلکه ارزش آن در این است که به وسیله آن ما سالم و تندرست خواهیم شد، و سلامت امری است که فی‌نفسه دارای ارزش است. برحسب این تمایز، ورزش به‌عنوان یک «وسیله» دارای ارزش است در حالی که سلامت به‌عنوان یک «غایت» با ارزش است. و اما نظر شخص لذت‌انگاری که به جنبه روان‌شناسی توجه دارد این است که غایت و هدف نهایی تمام فعالیت‌ها لذت است؛ اموری مانند شهرت و ثروت و موفقیت همگی وسیله‌هایی برای رسیدن به چنین غایتی است. به این ترتیب هرگونه رفتار آگاهانه انسانی را می‌توان بدین نحو تبیین کرد که محرک آدمیان اساساً یا سرانجام لذت است - این غایتی است که همه مردم برای آن در تلاش و تکاپو هستند. لذت‌انگاری روان‌شناسانه که بدین صورت

مطرح شد نظریه‌ای بوده است که هم برای فیلسوفان و هم برای مردم عادی دلپذیر بوده، و از این رو در سراسر تاریخ فکر غربی تأثیری عظیم داشته است.

مع‌هذا، این قسمت از مذهب اصالت لذت اگر به‌عنوان بیان علمی رفتار آگاهانهٔ آدمیان تعبیر و تفسیر شود، در برابر پژوهش و موشکافی علمی امروز تاب ایستادگی ندارد. روان‌شناسان قبول دارند که گاهی اوقات محرک آدمیان جست‌وجوی لذت است، لیکن معتقدند که همیشه حال بدین منوال نیست. زیرا هر چند بعضی از مردم ممکن است در آغاز برای کسب ثروت به‌عنوان وسیله‌ای برای لذت بکوشند، پس از مدتی ممکن است خود ثروت را غایت و هدف بدانند. به زبان روان‌شناسی، این‌گونه افراد در کسب و تحصیل ثروت «تثبیت»^۱ شده‌اند و به استفاده‌ای که ممکن است از آن در کسب لذت حاصل آید توجهی ندارند (چنین افرادی معمولاً «خسیس» نامیده می‌شوند). به نظر روان‌شناسان این اشخص ممکن است در به دست آوردن پول چنان حریص باشند که دیگر به طلب لذتی که مانع تحصیل پول شود رغبتی نداشته باشند و حتی آن را رد کنند. همهٔ ما با اخبار روزنامه‌ها آشنایم که دیده شده است مردان و زنانی به سختی و پستی زندگی کرده‌اند و حال آنکه در لابه‌لای بستر و بالش خود مال و ثروت اندوخته داشته‌اند. برای اینان به دست آوردن پول (نه لذت) غایت و هدف است - و به همین دلیل روان‌شناسان می‌گویند که لذت‌انگاری روان‌شناسانه را نمی‌توان به‌عنوان تصویر دقیقی از همهٔ انگیزه‌های آگاهانهٔ انسانی پذیرفت.

لذت‌انگاری روان‌شناختی یک نظریهٔ علمی نیست، و آن را نمی‌توان صرفاً با توسل و مراجعه به آخرین یافته‌های علمی تأیید یا تکذیب و رد کرد. این نکته از پاسخی که یک روان‌شناس لذت‌انگار به اعتراضی که هم‌اکنون گذشت خواهد داد، معلوم می‌شود. وی ادعا خواهد نمود که آدم خسیس در واقع به وسیلهٔ اندوختن پول کسب لذت می‌کند. تنها تفاوت شخص خسیس با دیگران این است که وی وسایل معمولی تحصیل لذت و خوشی، مانند زندگی در یک خانهٔ پاکیزه و آراسته و خوردن غذای خوب و غیره، را رها می‌کند. به نظر روان‌شناس لذت‌انگار کاری که این شخص می‌کند آن است که وسایل لذت و خوشی را در جمع‌آوری پول منحصر می‌داند. برای او پول فی‌نفسه غایت و

هدف نیست - بلکه صرفاً وسیله‌ای برای نیل به لذت است؛ و لذت همچنان غایت و هدف تلاش و کوشش اوست.

در اینجا، نظریه مزبور از دایره تأیید یا تکذیب علمی خارج می‌شود؛ و اکنون مسئله بیش از آنکه جنبه علمی داشته باشد فلسفی شده است، زیرا برای حل این مسئله نمی‌توان از مجموعه‌ای از واقعیات گرد آمده استفاده کرد. هنگامی که لذت‌انگاری روان‌شناختی بدین‌گونه تفسیر شود می‌توان آن را بر اساس فلسفی نیز مورد انتقاد و اعتراض قرار داد. زیرا وقتی نظریه‌ای را نتوان به وسیله امور واقع تأیید یا تکذیب نمود، در آن حال آن نظریه برای تبیین امور سست و ضعیف است. چنین نظریه‌ای «از لحاظ تعریف» درست خواهد بود اما دیگر به جهان، بدان‌گونه که نظریات علمی مؤثق و معتبر مربوطند، مربوط نخواهد بود. زیرا حقیقت یا کذب آن نظریه دیگر به امور واقع بستگی ندارد. وقتی چنین شود، آن نظریه را چون برای تبیین واقعیت‌ها رضایت‌بخش نیست می‌توان مردود دانست. وقتی «لذت» به عنوان «آنچه آدمیان بدان میل دارند» تعریف شود، این سخن که محرک همه مردم میل به لذت است، تنها تکرار بیهوده این سخن است که انگیزه همه آدمیان تمایل به چیزی است که بدان میل دارند. در این حال آن نظریه به سبب اینکه از معنی تهی شده است قابل رد کردن نیست - یعنی ارزش رد کردن ندارد.

لذت‌انگاری اخلاقی را، که در مقابل لذت‌انگاری روان‌شناختی است، می‌توان به دو بخش تقسیم کرد و آن دو بخش را پاسخ این دو سؤال تلقی نمود: «زندگی خوب برای انسان چیست؟» و «انسان چگونه بایستی رفتار کند؟» جواب‌ها، مطابق لذت‌انگاری اخلاقی، این است که زندگی خوب برای انسان عبارتست از زندگی لذت‌آور، و آدمی بایستی چنان رفتار کند که به لذت برسد. اینک اعتراض‌های وارد به این پاسخ‌ها را مطالعه و بررسی می‌کنیم.

پیش از این گفتیم که حتی اپیکوروس، بنیانگذار لذت‌انگاری، معترف است که برخی لذت‌ها ممکن است با رنج و الم همراه باشد، یا ممکن است تولید رنج و الم کند. مثلاً استعمال افیون ممکن است به ما لذت بخشد، لیکن ادامه استعمال آن باعث تباهی و اختلال جسمی و روحی خواهد شد. بدین‌سان آشکار است که بعضی لذت‌ها بد است و در این صورت نمی‌توانیم به سادگی ادعا کنیم که زندگی خوب با زندگی لذت‌بار یکی

است. اپیکوروس سعی کرد با یافتن لذت‌هایی که نتایج دردناک در پی ندارند از این اشکال وارهد، و اظهار داشت که زندگی خوب حاصل این‌گونه لذات است. اما این راه‌حل به کار نمی‌آید، زیرا حتی محبت، که به نظر وی لذتی سکونی و بی‌جنبش است، ممکن است گه‌گاه با محنت همراه باشد. مثلاً، اگر یک دوست بمیرد، آدمی ممکن است از مرگ او به شدت دچار غم و اندوه گردد.

دومین راهی که لذت‌انگار برای اثبات خوبی لذت در پیش می‌گیرد این است که بگوید خود لذت هیچ‌گاه بد نیست - حتی لذتی که کسی از استعمال افیون حاصل می‌کند. فقط عواقب دردناک آن بد است. مثلاً، اگر بتوان دارویی اختراع کرد که عواقب دردناک استعمال افیون را از میان ببرد - چه کسی خوبی لذتی را که از آن حاصل می‌شود انکار خواهد کرد؟

این دفاع منطقاً غیرقابل اعتراض است، ولیکن عملاً اشکالاتی دارد که باعث شک و تردید می‌شود که لذت‌انگاری اخلاقی بتواند راهنمای قابل قبولی برای رفتار آدمی در زندگی روزمره باشد. زیرا واقعاً ما همیشه نمی‌توانیم عواقب دردناک یک عمل را از نتایج لذت‌بخش آن جدا کنیم. اگر ما افیون استعمال کنیم، هیچ بعید نیست که به ما لذت بخشد، ولی عاقبت دچار درد و رنج نیز خواهیم شد. هنگامی که لذت‌انگاران کسی را نصیحت می‌کنند که در جست‌وجوی لذت باشد در واقع غالب اوقات به منزله این است که به او بگویند جویای الم نیز باشد، زیرا گاهی از اوقات این دو را نمی‌توان از هم جدا ساخت. در نتیجه لذت‌انگاری اخلاقی باید گاهی متضمن این دستور باشد که وقتی لذت را درد و رنج در پی است به دنبال لذت مرو، و بدین‌گونه میان قول به این نظریه و فعلی که از آن ناشی می‌شود ناسازگاری به نظر می‌رسد.

سرانجام، این رأی را که آدمیان بایستی چنان رفتار کنند که لذت به دست آورند مورد توجه قرار می‌دهیم. این نظریه نیز در بادی امر موجه می‌نماید، لیکن تفکر بیشتر نشان می‌دهد که با عقاید عام و فهم مشترک ما درباره نحوه رفتار منافات دارد. برای مثال در نظر بگیرید سربازی را که بریک پست نگهبانی مهم گمارده‌اند. وی مجبور است در مسیر معینی قدم بزند و پیش و پس رود، و این برای او یکنواخت و خسته‌کننده است. شبی گرم است. خوش‌آیندتر این است که پست خود را ترک کند و برای آشامیدن نوشابه‌ای خنک به قهوه‌خانه‌ای برود. اغلب مردم می‌گویند که اگر وی به این دلیل پست

خود را ترک کند مرتکب خطا شده است، و اگر او بگوید که بایستی چنان رفتار کرده باشد زیرا در جست‌وجوی لذت بوده، در دادگاه به این دفاع او می‌خندند. هر آدم معمولی و ساده‌ای می‌داند که گاهی بایستی چنان عمل کند که لذت به دست آورد، اما نباید همیشه چنین عمل کند. گاهی شخص الزامات و تعهداتی دارد که باید انجام دهد و در این موارد تکلیف او اجرای آنهاست و لو آنکه در این کار لذتی به دست نیآورد. اگر لذت‌انگاری اخلاقی را به‌عنوان یک نظریهٔ اصولی و منظم دربارهٔ اینکه مردم چگونه بایستی در جامعه رفتار کنند تفسیر و تعبیر کنیم، اعتراضی که هم‌اکنون به آن کردیم نشان می‌دهد که آن را نمی‌توان به‌عنوان بیانی کافی برای چنین رفتاری تلقی کرد.

بدین‌گونه مذهب اصالت لذت، ولو آنکه از لحاظ نظری جالب توجه و گیرا باشد، برخلاف احساس و ادراک ما دربارهٔ بنیاد رفتار اخلاقی است. آیا ما برپایه و مبنای اخلاقی به «یک عیاش» (جوانی که برای لذت می‌زید) اعتراض نمی‌کنیم؟ اعتراض ما تنها از این لحاظ نیست که وی همواره در پی لذت‌های سطحی و مبتذل، مانند لذت غذا و شراب و غیره، است؛ بلکه ایراد اساسی‌تر ما این است که لذت، تنها هدف تلاش و کوشش انسان نیست. مردم دربارهٔ لذت و خوشی، بیشتر ارسطویی هستند نه اپیکوری؛ و می‌دانند که گاهی از اوقات لذت یک هدف با ارزش است، و در واقع هیچ زندگانی‌ای نمی‌تواند بدون وجود لذتی در آن سعادت‌مندانه باشد؛ لیکن دریافته‌اند که این نظریه که لذت، تنها هدف با ارزش است قابل اعتراض است - و آن را همچون اندرزی که درخور به‌کار بستن نیست رد می‌کنند.

مذهب کلیبی

ما دربارهٔ مذاهب افلاطونی و ارسطویی و اپیکوری چنان سخن گفتیم که گویی این فلسفه‌های اخلاقی را بنیان آنها جدا از اوضاع و احوال اجتماعی زمان خود ابداع کرده‌اند. این نوع انتزاع به دلایل بسیار، سودمند است؛ لیکن در عین حال، باید تصدیق کرد که فلسفه‌های اخلاقی تا اندازهٔ زیادی محصول زمان خودند. اگر کسی به این حقیقت اعتراف نکند، نمی‌تواند رمز اقبال جماعات کثیری از مردم را به این نظریه‌ها دریابد. می‌توان گفت که در فلسفه‌های بزرگ، و به خصوص فلسفه‌های اخلاقی، آنچه را که جمع کثیری از مردم عادی بدان به نحو مبهم اعتقاد دارند به صورت روشن‌تر و

قاطع‌تر بیان می‌شود. این نکته مخصوصاً دربارهٔ مذهب کلیبی^۱ و مذهب رواقی^۲ صادق است که جذابیت آنها برای بسیاری از افراد را نمی‌توان، جدا از شناسایی اوضاع و احوال اجتماعی که این نظریه‌ها در آن بسط و توسعه یافته است به نحو کامل ارزشیابی کرد. این امر حتی دربارهٔ لذت‌انگاری هم تا حدی درست است. وقتی آدمیان دچار مصائب و بلاهای بزرگ هستند، ممکن است برای کسب لذت یعنی رسیدن به راحتی و امنیت در این دنیای ناپایدار و زوال‌پذیر بکوشند. در این حال، لذت‌انگاری فلسفه‌ای است که رفتار آنان را توجیه می‌کند، و در چنین اوضاع و احوالی آنان شیفته و مجذوب آتند. از این قرار، لذت‌انگاری را می‌توان فلسفه‌ای دانست که از ناامیدی برمی‌خیزد.

مذهب کلیبی و مذهب رواقی همانند مذهب اصالت لذت به‌طور کلی فلسفه‌های دل‌داری و تسلی‌اند. اما به جای این پیشنهاد که کسب لذت غایت شایسته و مناسب زندگی است، توصیه و اندرز دیگری دارند. اکنون به این نظریه‌ها توجه کنیم تا ببینیم چه نوع جوابی به این سؤالات همیشگی می‌دهند که «زندگی خوب برای انسان چیست؟» و «آدمیان چگونه باید عمل کنند؟»

مردم می‌توانند به طرق گوناگون با بدبختی و ادبار سروکار داشته باشند. می‌توانند تسلیم آن شوند، یا با آن بجنگند، یا از آن بگریزند، یا آن را بپذیرند و غیره. مطابق هریک از این انواع رفتار یک نظریهٔ اخلاقی وجود دارد که آن را توجیه می‌کند. مثلاً، درویشی^۳ (یا «رهبانیت») یک فلسفهٔ اخلاقی شرقی است که مردم را به تسلیم در برابر بدبختی و فلاکت نصیحت می‌کند؛ لذت‌انگاری را می‌توان همچون طرق فرار از آن نگریست؛ و سودانگاری (مذهب اصالت نفع) را به‌عنوان راه مبارزه با آن. همهٔ نظریه‌های اخلاقی از اینجا ناشی شده است که مردم یا از زندگی شخصی خود یا از عالمی که در آن زندگی می‌کردند ناراضی بوده‌اند. به‌طور کلی، اگر آدمی از سرنوشت خویش و از وضع و موقعی که دارد خرسند باشد درصدد تغییر آن بر نمی‌آید. برای چه بکوشد تا آن را تغییر دهد؟ اما وقتی ناراضی است، در تغییر اوضاع و احوالی که خویش را در آن می‌یابد می‌کوشد چنان‌که گفتیم، ممکن است با این اوضاع و احوال بستیزد یا بکوشد از آن بگریزد. فلاسفه نیز در باب اینکه آدمی چگونه بایستی رفتار کند

1. Cynicism

2. Stoicism

3. Quietism

نظریه پردازی نمی‌کنند مگر آنکه از طریقه رفتاری که مردم در واقع دارند ناراضی باشند: آنان این نظریات را به عنوان صواب‌دیدنی برای تغییر وضعی که می‌بینند پیشنهاد می‌کنند. این نکته مخصوصاً دربارهٔ مذهب کلیبی صادق است. این مسلک برای کسانی که زندگانی آنان به واسطهٔ خرابی و آشفتنگی دنیای پیرامونشان یا به دلایل یأس شخصی آنان غیر قابل تحمل می‌نمود دستور رفتار تجویز می‌کرد. این خرابی و آشفتنگی تا اندازه‌ای با انحطاط دولت شهری یونانی آغاز شد (جنگ‌های فراوان میان اسپارت و آتن، یا اسپارت و تبس^۱ را با تلفات جانی بسیار و تباهی و فساد که در برداشت به یاد آورد) و به طور قابل توجهی به سبب آشوب و اضطرابی که در پی اضمحلال امپراطوری اسکندر پدید آمد سرعت بیشتری گرفت. هنگامی که نهادها و مؤسسات اجتماعی این دستگاه عظیم فرو ریخت، مردم طبیعتاً به این فکر افتادند که چگونه ممکن است به رستگاری شخصی برسند. و مذهب کلیبی به این پرسش پاسخی می‌داد. مذهب کلیبی بر آن است که تمام ثمرات تمدن، از قبیل حکومت، ثروت شخصی، ازدواج، دین، برده‌داری (در نظام اجتماعی یونان)، تجمل، و همه لذات حسی مصنوعی بی‌ارزش است؛ اگر رستگاری و نجاتی هست همانا در ترک جامعه و در بازگشت به زندگی ساده و زاهدانه یافته می‌شود.

کلبیان نخستین، نظیر دیوگنس^۲ چنان زندگی ساده و کم‌خرج و حتی پست و رقت‌انگیزی داشتند که در شیوه و روش زندگی خود مانند حیوانات بودند. در حقیقت، کلمهٔ «کلیبی»، مشتق از کلمهٔ «کونوس»^۳ یونانی است که به معنی «سگ‌وار» یا «سگ‌مانند» است. مثلاً، دیوگنس (دیوجانس) را گفته‌اند که در یک خُم بزرگ می‌زیسته و از هرگونه پاکیزگی و آراستگی لباس و خوراک و نظافت شخصی و غیره پرهیز می‌کرده است. دربارهٔ او اسکندر مقدونی، که در آن موقع بزرگ‌ترین مقتدر دنیا بود، داستان مشهوری آورده‌اند. اسکندر به دیدن دیوگنس آمده بود و از وی پرسید آیا می‌تواند کاری برایش انجام دهد که او را از آن وضع نکبت‌آمیز و رقت‌انگیزش رهایی بخشد. گفته‌اند که دیوگنس به او جواب داد: «آری، می‌توانی کنار روی تا نور خورشید بر من بتابد».

1. Thebes

۲. Diogenes (حدود ۴۱۲ ق.م - ۳۲۲ ق.م)

3. Kunos

کلیبان معتقد بودند که عالم اساساً شر است، و آدمی باید برای شایسته زیستن از شرکت در آن کناره‌گیری کند. اما در عین حال، حتی اگر آدمی یک زندگی خصوصی و منزوی داشته باشد، چنین حیاتی ممکن است صرف به دست آوردن تمتعات و اسباب دنیوی - مانند خواسته، خانه، جامه فاخر و غیره - شود و همه این چیزها چند روزه و ناپایدار است - زیرا اگر ما سعادت خود را منوط و مشروط به داشتن آنها بدانیم، ممکن است باز هم خود را تسلیم و گرفتار آنها بیابیم. در نتیجه، باید از تمام چیزهای خارجی، خواه خصوصی یا عمومی، صرف نظر کرد. اگر کسی در عالم در پی رستگاری است باید آن را در درون خود جست و جو کند - فضیلت همین است. بدین گونه کلیبان از رد و طرد متاع دنیوی جانبداری می کردند، و در این راه، می کوشیدند تا به آدمیان نشان دهند که با چشم پوشی از چنین اشیاء خارجی، از اضطراب و بیم آزاد و آسوده خواهند شد. (بعدها اشاره خواهیم کرد که صورت ظاهراً موجه تری از این نظریه در فلسفه اسپینوزا یافته می شود و در مذهب رواقی نیز عناصر قابل توجهی از آن به چشم می خورد).

تفکر درباره معنی جدید کلمه «کلیبانه»^۱ (که منظور از آن بیزاری و بدگمانی نسبت به بشر است) جالب توجه است. رد چیزهای خارجی شامل رد مردم دیگر، و نتیجه آن بی علاقه‌گی و لاقیدی کامل و فقدان احساس نسبت به دیگران است. به علاوه، هرچند کلیبان نخستین مانند دیوگنس و انتیستنس^۲ در نهایت سادگی و بر طبق دستورهایی که در سطور فوق ذکر کردیم به نحو اخلاقی و درستکارانه زندگی می کردند، پیروان بعدی، نظریه آنان را برای منافع شخصی به کار بردند. اینان پول و خوراک از دوستان قرض می کردند، و سپس هنگامی که زمان بازپرداخت وام می رسید عقیده «لاقیدی و سهل انگاری» را به کار می بستند. مردم کم کم احساس کردند که این نظریه از روی سوءنیت و سنگدلی و بی عطوفتی به کار برده می شود - و از چنین استنباطهایی بود که معنی جدید کلمه «کلیبی» پدید آمد.

می توان دریافت که مذهب کلیبی اصولاً نظریه‌ای ضد اجتماعی است. سعی صاحبان این نظریه در آن نیست که شرح دهند مردم چگونه می توانند به عنوان موجودات اجتماعی نیکبخت باشند، بلکه به جای آن می کوشند طرق نیل به نجات و رستگاری

1. Cynical

2. Antisthenes (حدود ۴۵۵ - حدود ۳۷۵ ق. م.).

فردی را پیشنهاد کنند. بدین طریق، این نظریه، با استدلال به اینکه فقط فضیلت فردی اهمیت اساسی دارد، به نحو قابل ملاحظه‌ای به طرد و هدم مقیاس‌ها و ملاک‌های اجتماعی منتهی می‌شود. چنین نظرگاهی آن آشفته‌گی و بی‌نظمی اخلاقی را که دنیای قدیم پس از سقوط امپراطوری اسکندر بدان مبتلا شد بسیار تقویت نمود.

مذهب کلیبی نه تنها ضد اجتماعی است، بلکه یکی از پیشگامان مذهب زهد و ریاضت^۱ نیز هست. با رد و انکار ارزش ثروت و علایق دنیوی، مذهب کلیبی یکی از پیشروان و منادیان آن نوع زهد و ریاضت بود که ما آن را به روشنی در رُمان «تائیس»^۲ آنا تول فرانس^۳ می‌یابیم. در آن رمان مردانی توصیف شده‌اند که در صحرای مصر^۴ تنها و منزوی با وضع فلاکت‌بار و رقت‌انگیز زندگی می‌کنند، شب بر زمین سخت و ناهموار می‌خوابند و روزه‌های چند روزه می‌گیرند و به‌طور کلی خود را در معرض عذاب‌های جسمی و روحی قرار می‌دهند.

مذهب کلیبی به‌عنوان یک فلسفه نه تنها تأثیر عظیمی بر عامه مردم داشت، بلکه به نحو قابل توجهی در ظهور و توسعه فلسفه اولیه مسیحی مؤثر بود. راهب را، از جهتی، می‌توان همچون کسی دانست که از پند کلیبی پیروی می‌کند: وی ساده و کم‌خرج و منزوی می‌زید و از بهره دنیوی - مانند ازدواج و کسب ثروت و شهرت - می‌پرهیزد، و از اینجاست که می‌تواند شخصیت فردی خود را پروراند و دنیا را رها کند تا بتواند خویشتن را آزادانه و سبکبار وقف خدای خویش سازد. بدین‌سان اثر کلیبی مذهب کلیبی

I. Asceticism

۲. رُمان «تائیس» توسط مرحوم دکتر قاسم غنی به فارسی ترجمه شده است. طائیس نام زن تانبه‌ای است که بر حسب روایات مسیحیان در قرن چهارم میلادی در مصر می‌زیسته و مشغول اعمال ناشایسته بوده ولی بعد به واسطه راهبی از راهبان مصر علیا هدایت شده و سه سال آخر عمر خود را در توبه و انابه گذرانیده است. این طائیس را نباید با طائیس یونانی که معشوقه اسکندر مقدونی بود اشتباه کرد. این زن زیبا که در فتوحات آسیا و ایران همراه اسکندر بود وی را در حال مستی به سوختن اصطخر (تخت جمشید) وادار نمود و پس از مرگ اسکندر، بظلمیوس پادشاه مصر با او ازدواج کرد.

۳. Anatole France (۱۸۴۴-۱۹۲۴)

۴. منظور صحرای مصر علیا است که در آن در حدود قرن چهارم میلادی راهبان و تارکان دنیا صومعه‌های گلین و با شاخه‌های درخت ساخته بودند و به حال ریاضت و روزه‌داری می‌زیستند و فقط بعد از غروب آفتاب غذای مختصری می‌خوردند. بعضی از آنان چنان زندگی پرمشقتی داشتند که گاهی سه روز تمام صائم بودند و پیرهن موئی خشن می‌پوشیدند و به خود تازیانه می‌زدند و پس از شب‌زنده‌داری روی زمین ناهموار می‌خفتند.

گرایش به امور اخروی و اعراض از دنیاست، و این است دلیل تأثیر عظیمی که این مذهب در آن طریقه زندگی که مورد حمایت ادیان پارسایانه و زاهدانه مانند مسیحیت بوده است داشته است.

مذهب رواقی

به جاست که مذهب رواقی^۱ را به عنوان مؤثرترین نظریه اخلاقی در دنیای قدیم مغرب‌زمین پیش از مسیحیت وصف کنیم. مسلک رواقی پس از سقوط اسکندر از یونان فراتر رفت، و بر فکر رومی تسلط و نفوذ یافت تا آنکه مسیحیت جانشین آن شد. لیکن برخلاف لذت‌انگاری و مذهب کلیبی، که از آغاز پیدایش خود بیش و کم نامتغیر باقی ماندند، فلسفه رواقی نظریه‌ای بود که در تاریخ طولانی خود در معرض تحولات اساسی قرار گرفت. شروع آن به منزله تحول و پیشرفت مذهب کلیبی بود، و پایان آن صورتی از ایدئالیسم افلاطونی داشت. اما بیشتر دگرگونی‌هایی که رخ نمود در نظریات مربوط به مابعدالطبیعه و در منطق رواقیان بود. نظریه‌های اخلاقی آنان بالنسبه ثابت ماند، و در نتیجه در این بخش، از آنجا که با علم اخلاق سروکار داریم، می‌توانیم از تغییرات کوچک‌تری که در نظریه اخلاقی رواقی اتفاق افتاد چشم‌پوشیم و آن رأی و عقیده را بدون تغییر و دگرگونی تلقی کنیم.

مؤسس مذهب رواقی زنون^۲ نام داشت (که نباید با زنون الیائی^۳ مبتکر شبهات منطقی مشهور، اشتباه شود). گفته‌اند زنون در قرن سوم ق.م. در یک رواق (ایوان سربوشیده) درس می‌گفت، و مذهب رواقی نام خود را از اینجا گرفته است، زیرا کلمه یونانی «استوا»^۴ به معنی «رواق» است.

رواقیان، مانند کلیبان، از اضمحلال دولت‌شهرهای یونان و امپراطوری اسکندر تنگدل و افسرده بودند، و هیچ امیدی به سامان یافتن اجتماع نداشتند. در نتیجه، فلسفه ایشان شامل پند و اندرز به افراد انسانی برای نیل به رستگاری شخصی در یک دنیای خردکننده است. هر چند مذهب رواقی، چنان‌که خواهیم دید، یک نظریه بالنسبه پیچیده

1. Stoicism

۲. Zeno (حدود ۳۴۰-۲۷۰ ق.م) ۳. Zeno of Elea (حدود ۴۹۰-۴۳۰ ق.م)

4. Stoa

اخلاقی است، اصول و عقاید اساسی آن برای نیل به رستگاری شخصی خیلی شبیه به عقاید کلیان است و آن را می‌توان در یک جمله بیان کرد: یاد بگیر که نسبت به تأثیرات خارجی سهل‌گیر و بی‌اعتنا باشی!

اپیکتتوس^۱ که در آغاز زندگی یک بردهٔ رومی بود و بعدها آزاد شد و در حکومت روم به مقامی رسید، یکی از مشهورترین و مؤثرترین روایان بود. در گفتار معروف خود راجع به «پیشرفت یا بهبود» به ما می‌گوید که چرا آدمی باید بیاموزد که فلسفهٔ لاقیدی را پرورش دهد:

پس ترقی و پیشرفت در کجاست؟ اگر هر یک از شما، خود را از امور خارجی کنار کشد به ارادهٔ خویش بازمی‌گردد و آن را با کوشش و ریاضت به پیش می‌برد و اصلاح می‌کند، بدان‌سان که با طبیعت سازگار شود، و رفیع و آزاد و مختار و بی‌معارض و ثابت‌قدم و معتدل گردد؛ و اگر آموخته باشد که آن کس که خواستار چیزی یا گریزان از چیزی است که در حیطةٔ اقتدار او نیست هرگز نخواهد توانست ثابت‌قدم و آزاد باشد، بلکه بالضروره باید با آنها تغییر پذیرد و چنان‌که در یک طوفان اتفاق می‌افتد با آنها در تلاطم باشد و زیور و ناگزیر باید خود را مطیع کسانی سازد که قدرت به دست آوردن یا بازداشتن آنچه او تمنی یا پرهیز می‌کند داشته باشند؛ اما اگر صبحگاهان که از خواب برمی‌خیزد، این قواعد را به کار بندد، همچون مردی درستکار خود را شستشو می‌دهد و مانند انسانی معتدل، می‌خورد؛ به همین طریق، اگر در هر امری که روی می‌دهد اصول اولیهٔ خود را درست به کار برد، همان‌طور که دنده به قواعد دویدن و یا کسی که مشق و تمرین آواز می‌کند به قواعد صوت و آواز توجه دارد، او مردی است که به‌راستی در پیشرفت و ترقی است، و انسانی است که بیهوده رنج سفر بر خود هموار نکرده است. لیکن اگر تمامی کوشش خود را به کار خواندن کتب صرف کند، و در این امر زیاده به خود زحمت دهد، و به همین منظور راه سفر در پیش گیرد، من به او توصیه می‌کنم که فوراً به خانه بازگردد،

۱. Epictetus (از حکمای قرن اول میلادی و پیرو آیین فلسفی روایان (اهل‌المظال) بود. وی تألیف مستقلی نداشت لیکن فلاویوس آربن Falavius Arrien صاحب تاریخ مشهور اسکندر کبیر مفاوضات او را در چند جلد تدوین کرد و آنگاه هرچه را بهتر و در نفوس مؤثرتر دید به صورت رسالهٔ کوچکی درآورد. مرحوم رشید یاسمی این رسالهٔ کوچک را تحت عنوان اندرزه‌های اپیکتتوس حکیم ترجمه کرده و در سال ۱۳۱۲ به طبع رسانده است.

و از کارهایی که در آنجا دارد غفلت نکند؛ زیرا امری که او برای آن مسافرت کرده است هیچ است. آنچه درخور اعتنا و توجه است مطالعه این است که چگونه آدمی می‌تواند حیات خود را از افسوس خوردن و اظهار تأسف نمودن و آه و ناله سردادن و گفتن «وای بر من» برهاند.

چنان‌که از گفتار منقول فوق می‌توان استنباط کرد، رواقیان معتقد بودند که خیر یا شر به خود شخص بستگی دارد. اشخص دیگر بر امور خارجی که بر تو مؤثرند اقتدار دارند - آنان می‌توانند تو را به زندان افکنند و تو را شکنجه دهند، یا می‌توانند تو را برده سازند: اما با وجود این اگر کسی بتواند نسبت به این حوادث بی‌اعتنا باشد، دیگران چندان اقتداری بر او نخواهند داشت. اپیکتوس این معنی را در این جمله بیان کرده است که فضیلت در اراده جای دارد - بدین معنی که فقط اراده است که خوب یا بد است. اگر مردی اراده‌ای نیک دارد و می‌تواند نسبت به رویدادهای بیرونی بی‌اعتنا و سهل‌گیر و وارسته بماند، وقایع خارجی نمی‌توانند شخصیت ذاتی وی را تباه سازند. وقتی مردی نسبت به چنین اتفاقاتی بی‌اعتنا باشد یک آزادمرد است. وی دیگر در بند حوادث بیرون از خود نیست. با تمرین و ممارست در تأثیرناپذیری و بی‌اعتنایی گردن‌فراز و مستقل می‌گردد - و بدین‌سان ولو آنکه عالم دستخوش آشفتگی و بی‌نظمی شود این امر مانع رسیدن او به رستگاری شخصی نخواهد بود.

درک کامل نظریات اخلاقی رواقیان جدا از مطالعه مابعدالطبیعه فلسفه آنان میسر نیست. آنان به تقدیر معتقد بودند یعنی معتقد بودند که حوادث و وقایع عالم را خداوند به نیکوترین وجهی از پیش طرح و معین و مقدر کرده است. هیچ چیز از روی تصادف اتفاق نمی‌افتد. فضیلت عبارتست از اراده‌ای که با حوادث و رویدادهای طبیعت هماهنگ و سازگار باشد. به بیانی ساده‌تر، اگر کسی بتواند بیاموزد که آنچه را که اتفاق می‌افتد بپذیرد و اگر بتواند بفهمد که همه اینها جزء نظم و ترتیبی الهی است که او قدرت تغییر آن را ندارد او صاحب فضیلت است. در نتیجه، وی اگر بفهمد که وقوع این حوادث پیش از چنین کوششی معین و مقدر شده است، می‌تواند از حرمان و اندوه بسیار و ناامیدی در کوشش برای تغییر جریان حوادث در امان بماند. آدمی وقتی به مقام آزادگی می‌رسد که این نکته را دریابد؛ فقط آن کس که تلاش می‌کند امور را تغییر دهد آزاد

نیست. با مشق و تمرین بی‌اعتنایی و وارستگی نسبت به حوادث، آدمی می‌تواند خود را در چنان طرح و وضع فکری قرار دهد که رویدادها نتواند بر شخصیت اساسی وی تأثیر کند - و هرگاه چنین کرد، صاحب فضیلت است. جان کلام این است که رواقیان دریافتند که مهم این است که شخص خود را از تمایلات و شهوات آزاد سازد.

مذهب رواقی با مذهب کلیبی در یک جنبهٔ اساسی اختلاف دارد. کلیبان دریافتند که برای جلوگیری از اضمحلال عالمی که در آن می‌زیستند قدرتی ندارند و بنابراین از آن کناره گرفتند، و همچون «سگان» زندگی کردند. اما رواقیان این‌گونه کناره‌گیری را ضروری ندانستند. لازم نیست آدمی از اشیاء مادی عالم چشم‌پوشد؛ او می‌تواند دارای زندگی لذت‌بخش و کامیابی مادی باشد، به شرط آنکه در دام آنها نیفتد و گرفتار نگردد. وی باید نسبت به آنها بی‌اعتنا و آسان‌گیر باشد، بدان‌سان که اگر مادیات را از دست داد احساسش در مورد آنها دگرگون نشود. فقط تا آنجا که تحت تأثیر این چیزهاست آزاد نیست؛ لیکن اگر بتواند بدان معنی که اشاره شد نسبت به آنها غیرمتأثر باقی بماند، دلیلی وجود ندارد که از التذاذ و بهره‌مندی از آنها دست بکشد.

نتیجهٔ عمدهٔ مذهب رواقی این بود که مسئولیت خوب بودن یا بد بودن مستقیماً به عهدهٔ خود فرد قرار گرفت نه به عهدهٔ جامعه. اگر فرد بتواند وضع و حالت فکری خود را چنان بیروبراند که او را نسبت به متاع معمولی دنیا بی‌اعتنا و آزاد سازد، در آن حال وی صاحب فضیلت خواهد بود؛ و هیچ رویدادی نمی‌تواند شخصیت ذاتی او را تغییر دهد.

انتقاد مذهب رواقی

در مذهب رواقی سه مشکل بزرگ وجود دارد: (۱) مشکلی منطقی که به مفاهیم اختیار و سرنوشت و تقدیر مربوط می‌شود؛ (۲) این مشکل که بی‌قیدی و بی‌اعتنایی نسبت به امور جهان‌نایجی دارد که مخالف عُرْف به نظر می‌رسد؛ (۳) این مشکل که مذهب رواقی فقط در اوضاع و احوال غیرعادی برای مردم قابل مراجعه و پیروی است، و از این‌رو آن را نمی‌توان به‌عنوان اخلاق کلی و همگانی پذیرفت. در اینجا ما به بررسی هر یک از این مشکلات خواهیم پرداخت و ابتدا مشکل منطقی را در نظر می‌گیریم.

رواقیان معتقد بودند که هر حادثه‌ای که رخ می‌دهد، خواه سقوط یک سنگ آسمانی باشد یا فکری که کسی راجع به شام شب خویش می‌کند، وقوع آن بر طبق یک طرح

الهی مقدر شده است. اگر این عقیده پذیرفته شود، در آن صورت محال خواهد بود که هیچ‌یک از اوضاع و احوالی که خود را در آن می‌یابیم تغییر کند. اگر وقوع این حوادث مقدر شده باشد، پس ما نمی‌توانیم در آنها تصرف کنیم، به این معنی که ما از تغییر زندگی خود ناتوانیم. به عبارت دیگر ما «آزاد» نیستیم بلکه محکوم به سرنوشت محتوم خویشیم که آن را هم مشیت الهی مقدر کرده است. اما این وجهه نظر با نظریه رواقیان که می‌گویند آدمی می‌تواند سیرت و شخصیت خود را تغییر دهد ناسازگار است. به موجب این سخن آدمی می‌تواند بیاموزد که وضع و حالت فکری خود را تغییر دهد و نسبت به چیزهایی که قبلاً با ارزش می‌پنداشت بی‌اعتنا و آسان‌گیر شود. با اعتقاد به این نظریه، رواقیان می‌خواستند بفهمانند که آدمی در تغییر سیرت و منش خویش آزاد است و می‌تواند در عالم بعضی از حوادث طبیعی را، یعنی حوادثی که خواست و اراده او را می‌سازند، دگرگون سازد. بدین سان آشکار است که در بنیاد نظریه رواقیان تناقضی اساسی وجود دارد: انسان هم آزاد است و هم آزاد نیست. اگر شق دوم را بپذیریم (یعنی اینکه انسان آزاد نیست) دیگر بی‌معنی خواهد بود که به او بگوییم سیرت خود را تغییر دهد. اگر سیرت و منش او را به‌طور حتم قوانین طبیعی معین کرده است، پس چگونه می‌توان آن را تغییر داد؟ برعکس، اگر انسان در تغییر سیرت خویش آزاد و مختار است، پس این عقیده که همه حوادث را قضای الهی معین و مقدر کرده است باید خطا و نادرست باشد.

این قیاس ذوحدین،^۱ که گاهی مسئله آزادی اراده (اختیار) نامیده شده است، یکی از دیرپای‌ترین و دشوارترین مسائل فلسفی است. این مسئله نه تنها در فلسفه رواقی ظاهر شده، بلکه همچنان در فلسفه دینی (کلام)، و نیز در روان‌شناسی جدید، مطرح شده است. مثلاً، روان‌شناسان جدید گاهی مدعی شده‌اند که محیط ما و تجربه گذشته ما را وادار می‌کنند که آن‌گونه مردمی باشیم که هستیم. پس اگر من کسی را بکشم، بنابراین نظریه این کار را به سبب حوادث زندگی گذشته‌ام کرده‌ام. با در نظر گرفتن وقوع این حوادث و ساختمان و سرشت خلص جسمانی و وضع و حال روانی خود، برای من

غیرممکن بود که شخصی را که کشتم نکشم. خلاصه آنکه رفتار من به وسیله عواملی که در اختیار من نبود کاملاً معین شده بود؛ از این رو آزاد و مختار نبودم. اما اگر مختار نبودم، پس چگونه باید به وسیله قانون مجازات شوم؟ زیرا قانون فرض می‌کند که من در مورد اعمال خود اختیار دارم. اگر یک سنگ آسمانی کسی را بکشد مجازات نمی‌شود، زیرا ما معتقدیم که سنگ آسمانی در تعیین مسیر خود اختیاری نداشته است. اما عقیده ما این است که بعضی مجرمان در اعمال خود اختیار دارند و وقتی آنها را مجازات می‌کنیم آنان را برای آنچه می‌کنند مسئول می‌شناسیم. بنابراین، به نظر می‌رسد که یافته‌های روان‌شناسی جدید با قانون جنایی متناقض و ناسازگار است. سعی ما بر این بوده است که نشان دهیم که این مشکل در بنیاد فلسفه رواقی دیده می‌شود، و رواقیان هرگز نتوانسته‌اند آن را حل کنند.

(فنون فلسفی جدید ما را قادر ساخته است که ببینیم که این پیچیدگی و سرگشتگی تا اندازه‌ای «مربوط به الفاظ و زبان»^۱ است، و حل آن مستلزم روشن ساختن مفاهیم «اختیار»،^۲ «اضطرار»^۳ و «جبر علی»^۴ است. برای بحث بیشتر درباره این مطلب، به خواننده توصیه می‌شود که به مجموعه مقالات فلسفی به نام مطالعاتی در نظریه اخلاقی^۵ که توسط ویلفرد سلرز^۶ و جان هاسپرس^۷ منتشر شده است رجوع نماید).

مشکل بزرگ دیگر در مذهب رواقی از عقیده بی‌اعتنایی و سهل‌انگاری^۸ پدیدار می‌شود. آدمیان با فهم عرفی و مشترک خود قبول ندارند که پرورش لابیالی و بی‌قیدی و ترک همه «فضایل» دیگر صواب و درست باشد. اگر یک دوست بمیرد، بی‌اعتنایی نسبت به چنین حادثه‌ای در نظر بیشتر مردم سنگدلی و بی‌مهری خواهد بود. به علاوه، به نظر می‌رسد که نتیجه نظریه رواقیان این باشد که اعمالی که قاعدتاً غیر اخلاقی تلقی

1. Linguistic

2. Freedom

3. Compulsion

4. Causal determinism

5. Readings in Ethical Theory

6. Wilfred Sellers

7. John Hospers

8. Indifference: این لفظ به معنی لابیالی و بی‌طرفی یا خونسردی و بی‌اعتنایی و تأثیرناپذیری است که جنبه پسندیده آن رهایی و وارستگی و جنبه ناپسند آن بی‌قیدی و سهل‌انگاری می‌شود. شاید بتوان گفت بی‌اعتنایی نسبت به امور و حوادث کم‌کم به بی‌قیدی و سهل‌انگاری منتهی می‌شود. م.

می‌شود اگر از روی بی‌اعتنایی و سهل‌انگاری انجام گیرد درست و صواب است، یعنی مثلاً اگر کسی از روی بی‌اعتنایی و بی‌قیدی مرتکب قتل نفس شود عمل ناشایستی انجام نداده است، و بدیهی است که این نحوه تفکر با عقاید معمول و مألوف ما ناسازگار و متناقض است.

بالاخره، مذهب رواقی تنها هنگامی برای زیستن پند موجه‌نما می‌دهد که آدمی در اوضاع و احوال بسیار خاصی قرار گرفته باشد. اگر کسی از پیش بداند که ممکن است در زمان جنگ به وسیله دشمن مورد شکنجه واقع شود تا اسرار نظامی را فاش سازد، کوشش برای پرورش حالتی که او را قادر خواهد ساخت تا در برابر شکنجه ایستادگی و مقاومت کند معنی خواهد داشت. فلسفه بی‌اعتنایی ممکن است در چنین وضع و موقعی مددکار باشد؛ یعنی ممکن است وی را توانا سازد که با کوشش به نیندیشیدن درباره دردی که بر او تحمیل می‌شود از تسلیم به آن خودداری کند. و نیز اغلب اتفاق می‌افتد که مردم در فکر حوادثی هستند که واقعاً در زندگی آنها اهمیت ندارد. فرض کنید که اتومبیل کسی در تصادف خراش برداشته و رنگ آن رفته است - این واقعه ممکن است او را بی‌اندازه پریشان‌خاطر سازد. فلسفه رواقی ممکن است در اینجا به متانت و آرامش وی کمک نماید. پیشنهاد مذهب رواقی در برطرف کردن نگرانی و اضطراب ناشی از حوادثی که در رفتار و کردار زندگی شخص اساسی نیست مؤثر است؛ با مشق و ممارست بی‌اعتنایی و رهایی نسبت به پریشانی‌ها و آشفتگی‌های کوچکی که در زندگی روزانه رخ می‌دهد آدمی می‌تواند به نحو قابل ملاحظه‌ای از اندوه و بدبختی دور بماند. اما صرف‌نظر از این‌گونه اوضاع و احوال، در نظر اغلب مردم به کار بستن مداوم نظریه بی‌قیدی به منزله دست شستن از بسیاری امور از قبیل عشق و دوستی و دستاوردهای دلپذیر که مایه خوشی و برخورداری است خواهد بود. به این دلیل، هنگامی که مردم در اوضاع و احوال خارجی به پیشرفت و بهزیستی نائل می‌شوند بازار مذهب رواقی بی‌رونق و بی‌خریدار می‌شود. اگر چیزهای دنیا خوب است، مردم احساس می‌کنند که بی‌معنی است که نسبت به آن بی‌اعتنا باشند؛ بلکه به جای آن، معتقد می‌شوند که باید از آن بهره‌مند شوند. مذهب رواقی وقتی ظهور و طلوع نمود که عالم یونانیان در حال زوال و افول بود، و آن مذهب شیوه مفیدی برای ایستادگی در برابر

سختی‌ها و خشونت‌های زندگی در آن دوره ارائه نمود. اما همین که مردم دریافتند که اوضاع و احوال می‌تواند دگرگون شود، مذهب رواقی نتوانست برنامه‌مبئی برای آنان در ساختن دنیایی بهتر آماده سازد، و بدین دلیل جای خود را در مغرب زمین به یک فلسفه اخلاقی توانمندتر - یعنی مسیحیت - سپرد. مسیحیت، مانند مذهب رواقی، فلسفه تسلی و دل‌داری است که هنگام رنج و مشقت آدمیان را هدایت می‌کند؛ لیکن برخلاف مذهب رواقی، مقیاس‌های سازنده‌ای پیشنهاد می‌کند که بدان وسیله مردم بتوانند بر مشکلات خود فائق آیند.

اخلاق مسیحی

هنگامی که تاریخ مسیحیت را مطالعه می‌کنیم، تعجب می‌کنیم که تا چه اندازه آراء و عقاید گوناگون به‌عنوان اعتقادات مسیحی شناخته شده است، و به‌زودی آشکار می‌گردد که هیچ فلسفه متجانسی که به سادگی و بدون تحریف حقایق یا لاقابل بدون قید و شرط بتوان به آن نام و نشان «اخلاق مسیحی» داد وجود ندارد. به این دلیل، پی‌جویی منشأ بسیاری از اختلافات غالباً دقیق میان این آراء و نظریات تقریباً غیرممکن است. اگر تحولات و دگرگونی‌هایی را که در متن خود دین رسمی مسیحیت روی داده به کنار نهمیم و تنها بخواهیم از بدعت‌ها و ارتدادهایی که در پیرامون این دین پدید آمده سخن گوئیم، این کار نیازمند کتابی مفصل و جداگانه خواهد بود. اما، حتی به فرض اینکه چنین گوناگونی عقاید وجود داشته باشد، به نظر ممکن می‌آید که، بدون موشکافی زائد و غیرضروری درباره این موضوع، سه جریان اصلی فکر اخلاقی را که می‌توان از آنها به‌عنوان «مسیحی» نام برد تشخیص دهیم. و اکنون به بحث درباره این سه تفکر اخلاقی مسیحی می‌پردازیم.

نخستین نوع تفکر اخلاقی مسیحی را «اخلاق مسیحی روستایی»^۱ (یا شبانی) می‌نامیم. این نام از نظریات اخلاقی بعضی از فرقه‌های اولیه مسیحی گرفته شده است - نظریاتی که از یهودیت و ادیان عرفانی ایرانی بسط و توسعه یافته است. در این نظریات

بر احکام دهگانه^۱ و اعمال و شعائر دینی (مانند غسل تعمید^۲ و تعالیم اخلاقی مسیح تأکید می‌شود. مسیح پیامبر مقدسی شناخته شده است که به وحی الهی ما را در زندگی هدایت می‌کند (مثلاً می‌گوید: «هرکسی آن درود عاقبت کار که کشت»). ما این‌گونه بیش از اخلاق را «روستایی» می‌نامیم زیرا فقط ارتباط بسیار اندکی با تفکر نظری پیچیده فلسفی دارد. مباحثات دقیق و موشکافانه‌ای که در نوشته‌های بعدی آباء کلیسا می‌یابیم در مسیحیت اولیه اصلاً دیده نمی‌شود. به جای آن، رفتار پسندیده اخلاقی مورد نظر است. فلسفه اولی یا علم مابعدالطبیعه وقتی ظاهر می‌شود، اصولاً محدود است به اعتقاد به یک نظم فوق طبیعی، و خدایی متعین و مشخص و روحی که جاویدان است. لیکن در همه این موارد، تفکر نظری منظمی درباره خود عقاید وجود ندارد - یا لاقلاً وقتی با پیشرفت‌های بعدی سنجیده شود ناچیز و جزئی است.

نوع دوم اخلاق مسیحی، در مقایسه با نظرگاه روستایی که هم‌اکنون از آن سخن گفتیم، بیشتر جنبه تحلیلی^۳ دارد. این نوع اخلاق تنها هنگامی پدید آمد که کلیسای کاتولیک علاوه بر جنبه دینی به عنوان یک مؤسسه سیاسی توسعه یافت. اخلاق این دوره را می‌توان «اخلاق کلیسایی» نامید. لیکن باید یادآور شد که حتی اخلاق کلیسایی خود دستخوش دگرگونی‌های عمیق و متعددی در طی تاریخ طولانی خود شده است. این

۱. وصایا یا احکام دهگانه که اساس شریعت موسی است در سفر خروج، آیات ۱ تا ۱۷ از باب بیستم آمده و مضمون آنها چنین است: ۱. هیچ‌کس را جز خدا پرستش مکن؛ ۲. هیچ‌گونه صورت مجسمی از خدا مساز؛ ۳. نام خدا را بیهوده و به باطل بر زبان مرن؛ ۴. شش روز هفته را مشغول کار باش و در روز هفتم (شنبه) هیچ کار مکن؛ ۵. پدر و مادر خود را احترام نما؛ ۶. قتل مکن؛ ۷. زنا مکن؛ ۸. دزدی مکن؛ ۹. شهادت دروغ مده؛ ۱۰. به خانه همسایه خود طمع موز و به زن همسایه‌ات و به هیچ چیز که از آن همسایه تو باشد طمع مکن.

۲. «تعمید یکی از قواعد مقدس دینی است که قبل از ظهور مسیح معروف بود و آن جناب آن را از جمله فرایض کلیسا قرار داد... پس می‌توان گفت که فریضه تعمید در «عهد جدید» همچو فریضه ختنه در «عهد عتیق» می‌باشد... اما درباره تعمید در میان مسیحیان اختلاف است. بعضی برآنند که باید بدن شخص را در آب فروبرد و دیگران گویند که باید سه مرتبه در آب فرورود و جمعی برآنند که اطفال را جایز نیست بلکه باید شخص مؤمنی که توانایی اقرار گناهان خود را دارد تعمید یابد. و بسیاری از مسیحیان گمان می‌برند که تعمید اطفال مؤمنین واجب و همچو عهدیست در میانه ایشان و خدای تعالی و بسیاری از مسیحیان برآنند که تنها پاشیدن آب به اسم اب و ابن و روح القدس کفایت خواهد نمود» (قاموس، کتاب مقدس، ص ۲۵۸-۲۵۹).

دگرگونی‌ها موجبات متعددی داشته است. مثلاً، تأثیر افلاطون و ارسطو بر افکار آباءِ کلیسا تصور مسیحیان را در مورد آخرت تغییر داد و یک تفسیر و تعبیر فلسفی که در مسیحیت روستایی وجود نداشت برای آن به وجود آورد. همچنین، مفهوم نفس از زمان اریگن،^۱ که آن را در تمام آدمیان یکی می‌دانست، تا زمان توماس آکوئینی،^۲ که قائل بود نفس هرکسی جدا و مستقل از نفوس دیگران است، دگرگون شد. این امر نتایج مهمی برای عقیده فناپذیری نفس داشت. سایر علل دگرگونی در اخلاق کلیسایی عبارتست از ۱. افزایش مؤسسات دینی مانند دیر و صومعه راهبان که کلیسا را رسماً به طرف زهد و ریاضت‌کشی سوق داد و این نظریه در عقاید مربوط به اخلاق در روابط جنسی بسیار مؤثر واقع شد. ۲. پیشرفت کلیسا در جهت حیات سیاسی و اجتماعی سبب شد تا عقیده اخلاقی کلیسا بسته به وضع کشمکش مداومی که میان کلیسا و دولت بر سر رهبری زندگی مردم وجود داشت تغییر کند. ۳. مشکلات مربوط به تفسیر کتاب مقدس از قبیل مشکلاتی که سرانجام به کناره‌گیری لوتر^۳ از کلیسا منتهی شد (نهضت پروتستان)^۴ نیز موجب تغییری در عقیده رسمی گردید.

در نتیجه این تأثیرات، نظریات اخلاقی اگوستینوس^۵ که در قرن چهارم مبین فلسفه رسمی کلیسا تلقی می‌شد، به‌طور قابل توجهی توسط توماس آکوئینی در قرن سیزدهم مورد تجدیدنظر قرار گرفت، و در بعضی جهات چنان فرق و تفاوت پیدا کرد که تقریباً دیدگاه اخلاقی جدیدی را نشان می‌داد. مثلاً یک اختلاف بزرگ، انتقال و تغییر جهت از فلسفه اخلاقی مبتنی بر مذهب نوافلاطونی^۶ (در اگوستینوس) به فلسفه مبتنی بر آراء ارسطو (در توماس) بود.

بالاخره، سومین دگرگونی مهم در اخلاق مسیحی با نهضت مذهب پروتستان و بسط و توسعه آن رخ نمود. پروتستان‌ها نظریات اخلاقی مذهب کاتولیک را (آن‌گونه که توماس آکوئینی بیان کرده بود) در بسیاری جهات (مثلاً در اینکه آیا کشیش می‌تواند ازدواج کند یا نه) رد کردند، لیکن حتی در داخل مذهب پروتستان هیچ نظام اخلاقی استوار و ثابتی شایع و متداول نشد. شاید این گفته مبالغه نباشد که در میان پروتستان‌ها تقریباً به عدد فرقه‌های پروتستانی اختلاف عقیده اخلاقی وجود دارد.

1. Origen (۲۵۳-۱۸۵)

2. St. Thomas Aquinas (۱۲۲۶-۱۲۸۴)

3. Luther (۱۴۷۳-۱۵۴۶)

4. The Protestant Reformation

5. St. Augustine (۳۵۴-۴۳۰)

6. Neo-Platonism

اما علی‌رغم این فرق و اختلاف قابل توجه، میان همه این آراء و عقاید اخلاقی پاره‌ای اوصاف و جنبه‌های مشترک وجود دارد که در تشخیص و تمییز آنها از دیگر مجموعه‌های قواعد دینی مانند یهودیت و بودائیت و اسلام سودمند است. به دلیل وجود این صفات و آثار شایع و منتشر ما حق داریم که از «اخلاق مسیحی» به‌عنوان عقیده‌ای مخصوص و متمایز سخن گوئیم. لیکن یادآور می‌شویم که شرح و توصیف ما بسیار کلی خواهد بود و برای تشخیص شیوه‌ها و تمایلات گوناگون اخلاقی در داخل مسیحیت از یکدیگر سودمند نیست؛ بلکه فقط برخی جنبه‌های اساسی و عقاید مشترکی را که مورد قبول همگان است توضیح می‌دهد.

همه این‌گونه افکار و آراء اخلاقی، که می‌توان آنها را «مسیحی» نامید، مبتنی بر فرض وجود یک موجود الهی (خدا) است؛ و به‌علاوه، بر این فرض مبتنی است که این موجود به نحوی با مسیح یکی است. به دلیل این فرض اخیر، مسیحیت صریحاً از یهودیت، مثلاً، مشخص و متمایز است. عقاید فرقه‌های مسیحی در قوایی که به موجود الهی نسبت می‌دهند مختلف است، و همچنین مسیحیان درباره رابطه دقیق‌تری که موجود الهی با مسیح دارد با یکدیگر وحدت نظر ندارند. در بعضی فرقه‌ها این رابطه اتحاد ساده است؛ در بعضی دیگر چنین نیست (شاهد این سخن کشمکش‌ها و مخاصماتی است که بین مونوفیزیتان^۱ و نسطوریان و مسیحیان رسمی روی داده است). اختلافات مشابهی نیز در خصوص کیفیت تلقی و تعبیر ذات و ماهیت مسیح (که تا چه اندازه انسانی و تا چه اندازه الهی است) وجود دارد.

اما، حتی همان فرقه‌های نخستین مسیحی که منکر یکی بودن خدا با مسیح بودند لاقلاً قبول داشتند که خدا اراده خود را توسط مسیح آشکار ساخته است: از این‌رو همه نظریات اخلاقی مسیحی بر این فرض مبتنی است که مواعظ مسیح درباره طریقه خوب و شایسته زندگی برای آدمیان همانا تجلی و ظهور اراده الهی است. مواعظ مسیح، همراه با بعضی دیگر از نوشته‌های اخلاقی مانند احکام دهگانه و برخی از نوشته‌های عهد جدید (انجیل)، به‌عنوان یک مجموعه اخلاقی تلقی شده

۱. Monophysites (برای شناسایی این فرقه‌های مسیحی و آگاهی از کیفیت کشمکش‌های اعتقادی آنان، می‌توانید رجوع کنید به: انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، تألیف دیلسی اولیری، ترجمه آقای احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۲، ص ۱۱۵-۱۴۱).

است. بنا بر همه آراء و عقاید مسیحی مادام که انسان بر طبق آن مجموعه قواعد رفتار کند دارای کردار خوب و پسندیده است، و اگر از هریک از مقررات آن، مانند «تو نباید دزدی کنی»، تخلف کند غیر اخلاقی رفتار کرده است.

اما در واقع فرقه‌های مسیحی عملاً درباره اینکه آن قواعد و قوانینی که رفتار مسیحی باید بر طبق آنها باشد کدام قوانین است توافق ندارند. مثلاً، جلوگیری از ازدیاد موالید را کاتولیک‌ها غیر اخلاقی تلقی می‌کنند اما بیشتر فرقه‌های پروتستانی آن را غیر اخلاقی نمی‌دانند. برای فهم اینکه چگونه ممکن است مذاهب مسیحی در عمل مختلف باشند، با آنکه همگی نظراً در خصوص اصول اعتقادی اخلاق مسیحی متفقند باید به فرق و تمایزی که میان آنچه «نظریه اخلاقی» نامیده شده و آنچه به «فتوای شرعی» (پاسخ مسائل اخلاقی از روی قوانین شریعت) موسوم است توجه کنیم. به طور کلی، فتوای شرعی اخلاق عملی است. همین که شخص معین کرد که خوب یا بد بطور کلی چیست (و این وظیفه نظریه اخلاقی است - مثلاً لذت‌انگاران بر این رأی اند که فقط لذت خوب است)، آنگاه می‌تواند برای خود فهرستی از اموری که به حصول خیر رهنمون است و آنچه به شر و بدی می‌انجامد تدوین کند. علم فتاوی شرعی شامل تدوین و تنظیم چنین فهرست‌هایی است. باید دانست که اختلاف بین مجموعه‌های قواعد اخلاقی مسیحی درباره رفتار عملی را می‌توان اختلاف در فتوای شرعی تلقی کرد نه اختلاف در نظریه؛ همه آنها در این موافقت که خداوند نظامی از دستورهای اخلاقی را که باید از آنها متابعت کرد مقرر و معین فرموده است، لیکن درباره اینکه چه دستورهایی به آن نظام تعلق دارد توافق نظر وجود ندارد، و این اختلاف و عدم موافقت را می‌توان ناشی از فتوای شرعی دانست نه از نظریه. البته نباید همه اختلافات و تفاوت‌های صور گوناگون مسیحیت را ناشی از آن دانست که کدام دستور به نظام اخلاقی الهی تعلق دارد و کدام ندارد؛ اغلب ممکن است موافق باشند که یک دستور معین به آن نظام متعلق است، اما باز هم آن را به طور مختلف تفسیر کنند. این نوع اشکال اغلب وقتی مطرح می‌شود که کسی می‌کوشد تا تعالیم گذشته را درباره آن دسته از مسائل کنونی (مانند مسئله کنترل موالید) که هنگام پیدایش احکام و اقوال اولیه عقیده دینی به صورت فعلی وجود نداشته به کار برد.

البته ما نمی‌توانیم در اینجا اختلافات فتاوی شرعی را میان فرقه‌های مسیحی دنبال کنیم، لیکن به منظور نشان دادن طبیعت علم فتوای شرعی، در مقابل نظریه اخلاقی،

بعضی از گفته‌های توماس آکوئینی را دربارهٔ اخلاق روابط جنسی مطالعه خواهیم کرد. این اظهارات هنوز هم نظرگاه کلیسای کاتولیک را در مورد این‌گونه مسائل نشان می‌دهد. بنا بر نظر توماس، برای رفتار آدمیان برخی راه‌های عمومی و کلی وجود دارد. مثلاً انسان باید خدا و هم‌نوعان خود را دوست بدارد. همچنین مردم باید از پاره‌ای رفتارها پرهیز کنند. مثلاً، قواعد اخلاقی زنا را نهی می‌کند و همان قواعد نیز روابط جنسی میان زن و شوهر را مگر برای تولید مثل جایز نمی‌شمارد - و به همین دلیل کنترل موالید را ممنوع اعلام می‌کند. طلاق مُجاز نیست زیرا وجود پدر برای تربیت فرزندان ضروری و اساسی است.

با قطع نظر از این اوامر و نواهی و با توجه به مسائلی که جنبهٔ نظری آنها بیشتر است می‌بینیم که نظریهٔ کلی اخلاق مسیحی (بدون در نظر گرفتن آراء فرقه‌ها) این است که زندگی خوب برای انسان عبارت است از محبت به خدا، و به این زندگی خوب می‌توان از طریق رفتار بر طبق اوامر خدا نائل شد (یعنی به وسیلهٔ رفتار بر طبق قوانینی که خداوند معین کرده و روحانیت مسیحی تفسیر کرده است).

در گفت‌وگو از اخلاق مسیحی، شاید بتوان از دیدگاه اخلاق نظری، «حجیت داشتن و لازم‌الاجراء بودن» اخلاق مسیحی را مهم‌ترین رکن این اخلاق محسوب کرد و این نکته‌ای است که ما در این بحث تاکنون یادی از آن نکرده‌ایم. کلیسا مجموعهٔ دستورهای اخلاقی را همچون راهنمای مسلم و خطاناپذیری برای رفتار خوب در نظر می‌گیرد و لذا نمی‌توان آنها را مورد بحث و چون و چرا قرار داد. به این دلیل است که دستورهای اخلاقی به منزلهٔ ظهور و تجلی مشیت خدا تلقی شده است و طبعاً هرکس که از این اوامر سرپیچی کند رفتاری غیر اخلاقی دارد.

فرقه‌های مسیحی عملاً بر حسب اینکه آدمی چگونه مشیت الهی را درمی‌یابد انشعاب یافته‌اند. فرقه‌های «سنت‌گرا»^۱ در کافی بودن ظاهر نض کتاب مقدس اصرار می‌ورزند و آن الفاظ را مبین مشیت الهی می‌دانند. کاتولیک‌ها معتقدند که کلیسا «قائم مقام» خدا است، و مشیت الهی به واسطهٔ احکام کلیسا ظهور کرده است. پروتستان‌ها که از قبول این رأی امتناع می‌ورزند معتقدند که رابطهٔ میان انسان و خدا رابطه‌ای شخصی

۱. Fundamentalist (اهل سنت)

است و نیازمند وساطت نیست؛ و آدمی برای درک اینکه خداوند از او چه خواسته است، سرانجام باید به وجدان خویش مراجعه کند. شرح و بیان «نظریه وجدانی» روشن تر از هر جا در نوشته های اسقف بوتلر^۱ یافت می شود.^۲

۱. Bishop Butler (۱۶۹۲-۱۷۵۲). وی فیلسوف اخلاق و اهل کلام بود و از آنجا که به عنوان یک کشیش مسیحی می نوشت، علایق وی در فلسفه اخلاق و الهیات طبیعی از شغل او غیر قابل تفکیک است. نظریات اخلاقی وی در همه نوشته هایش پراکنده است. اما منظم ترین بیان وی را در فلسفه اخلاق در کتاب سه موعظه در باب طبیعت انسانی (*Three Sermons on Human Nature*) می توان یافت.

۲. به نظر می رسد که در این بحث، اخلاق مسیحی ناقص بیان گردیده و به همه اصول آن اشاره نشده است. از این رو، و نیز بدین سبب که در گفتاری که پس از این درباره «اخلاق اسلامی» خواهیم افزود بتوان تصور روشن تری نسبت به اصول و نظرگاه های گوناگون دینی در اخلاق داشت، قسمتی از اخلاق مسیحی را از فصل «فلسفه اخلاق» کتاب *Philosophy, Man's Search for Reality* ترجمه و نقل می کنیم:

«چنین اندیشیده اند که یک جهت پیشرفت اخلاقی در مسیحیت، تأکید آن بر تکالیف بیش از حقوق بود. در مسیحیت به حقوق سایر مردم و به تکالیفی که بر ما نسبت به آنها مقرر شده است، بیش از تکالیف توجه به خود، تأکید می شد. پس عنصر اصلی در فضیلت اخلاقی طبعاً به عنوان محبت و خیرخواهی موصوف بود بیش از خردمندی و حزم و دوراندیشی... ارسطو درباره خدا چنین می اندیشید که تمام مخلوقات به واسطه میلی که به خیر دارند، به سوی او، که خود نامتحرک است و تحت تأثیر هیچ چیز نیست، مجذوبند. مسیحیت تعلیم می کرد که خدا خود به واسطه محبت به بشر برای تحمل رنج ها و مشقاتشان متحرک و متأثر است... ما به نوبه خود باید آماده باشیم تا حیات خود را برای دوستانمان نثار کنیم...»

بر طبق رساله اول به قرنیتان، فضایل اصلی مسیحیت ایمان و امید و خیرخواهی یا محبت فعال است. ایمان و امید را به زحمت می توان فضایل اخلاقی شمرد زیرا آن دو لااقل مستقیماً تحت اختیار و مراقبت ما نیست. احسان و نیکوکاری بسیار مورد تأکید قرار گرفته، اما تواضع یا فروتنی و شکسته نفسی و خیرخواهی و نیک اندیشی نیز چنین است... اخلاقی که از انسانیت دست کشیده است برای تواضع قدر و ارزش قائل است؛ و این با اخلاق ارسطویی شدیداً و صریحاً مخالف است، که در میان فضایل به فضایل «بزرگواری و بلندطبعی» یا «مناعت و بزرگ منشی» یا «احساس بزرگی» مقام و مرتبه عالی می داد. علامت چنین فضیلتی «داشتن مزایای عالی و شناختن آن است»، و مستقل بودن از دیگران و به دیده حقارت نگرستن در کسانی که فاقد آنند. میان این آرمان و ایدئال و آن «تأسی و پیروی از مسیح»، منسوب به توماس آکمپیس Thomas á Kempis، در حدود ۱۴۴۰ میلادی، به خصوص در عبارات زیر، که دین لیدن (Dean Liddon) ترجمه کرده است، می توان مقایسه کرد:

به راستی آن روستایی فروتن خدا ترس، بهتر
از متفکر مغروری که به گردش ستارگان مشغول و از خود غافل است.
آن که خود را خوب می شناسد در نظر خویش بی مقدار است...
پس برای هنر یا دانش خود نخوت و تکبر مکن،
بلکه بیشتر برای آن چیزی که به تو سپرده شده است بترس...

انتقاد اخلاق مسیحی

موفقیت اخلاق مسیحی را می‌توان هم به اعتبار دوام و استمرارش در طی تحولات اجتماعی و سیاسی در یک دوره تقریباً ۲۰۰۰ ساله، و هم از این جهت که در سراسر دنیا به نحو گسترده‌ای مورد قبول واقع شده است سنجید. یهودیت نیز از این لحاظ که توانسته است در برابر دشواری‌های روزگاران ایستادگی کند با مسیحیت همانندی دارد، اما مسیحیت از لحاظ بسط و گسترش و عالمگیر شدن موفق‌تر بوده است. لیکن به دلایلی که هم‌اکنون ملاحظه خواهیم کرد بسیاری از فلاسفه مسیحیت را مورد چون و چراهای جدی قرار داده‌اند.

→ گنده دماغی و باد و بروت را رهاکن...
دوست‌دار که به کلی ناشناخته باشی و همچون هیچ قلمداد گردی...
دانش راستین داشتن، و خود را حقیر شمردن،
خرمندی بزرگ این است، و همین انسان را بسی بهتر می‌سازد
که به خود ارزش نهد،
و دربارهٔ همسایه (یا هم‌نوع) خویش با قلبی مهربان اندیشه نیک داشته باشد...
ما همگی ضعیف و ناتوانیم؛
اما فکر تو باید این باشد - «هیچ‌کس ضعیف‌تر و کم‌مایه‌تر از من نیست».
تو نباید بر خویشتن تکیه کنی،
بلکه بر خدا توکل کن و به او امیدوار باش...
و از کارهای خوب خود مغرور مباش
حکم و قضای الهی با داوری‌های انسانی بسی فرق دارد.
مپندار که ذره‌ای سود و صرفه‌بری،
مگر آنکه خود را از همگان فروتر بینگاری.

این همان آرمان و ایدئال آلیوشا (Alyosha) در ژمان «برادران کارامازوف» اثر داستایفسکی (Dostoevsky)، و «اخلاق بردگی» نیچه (Nietzche) است، و حال آنکه «اخلاق ابرمرد» او متعلق به انسان «بزرگ‌منش» ارسطو است. (بی‌مناسبت نیست که متن قسمتی از انجیل را که شاید عبارات فوق - «در پیروی از مسیح» - اقتباس از آن باشد در توضیح بیشتر این نظرگاه اخلاقی بیاوریم:

«شنیده‌اید که گفته شده است چشمی به چشمی و دندانی به دندانی. لیکن من به شما می‌گویم با شریب مقاومت مکنید بلکه هرکه به رخسارهٔ راست تو طپانچه زند دیگری را نیز به سوی او بگردان. و اگر کسی خواهد با تو دعوی کند و قبای تو را بگیرد عباي خود را نیز بدو واگذارد. و هرگاه کسی تو را برای یک میل مجبور سازد دو میل همراه او برو... شنیده‌اید که گفته شده است همسایهٔ خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن. اما من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت نمایند و برای لعن‌کنندگان خود برکت بطلبید و به آنان که از شما نفرت کنند احسان کنید و به هرکه به شما فحش دهد و جفا رساند دعای خیر کنید.» (انجیل متی باب پنجم آیه ۳۸ و بعد)

اشکال عمده‌ای که در اخلاق مسیحی هست از این فرض ناشی می‌شود که قواعد اخلاق حاکی از مشیت خداوند است؛ و بنابراین تخلف و تجاوز از این قواعد به منزله نافرمانی از اوامر موجودی است که اطاعت از او پذیرفته شده. در این نظریه، خلاف اخلاق با معصیت یکی است. به نظر بعضی از فیلسوفان این نظریه اخلاقی تنها در صورتی قابل قبول است که بتوان ثابت کرد که خدا خیر محض است. و الا چرا باید از احکام و دستورهای یک موجود الهی که خود ممکن است شر باشد اطاعت کرد؟ و نافرمانی اگر نسبت به یک مرجع مقتدر بدخواه و شریر صورت گیرد چرا فی نفسه بد است؟ در اینجا، اخلاق مسیحی با یک قیاس دو حدی روبرو است. یا باید به جای فرض، اثبات کرد که خدا خوب و خیر است، یا باید کوشید تا احکام و دستورهای خداوند را برپایه مبانی صرفاً اخلاقی توجیه کرد، نه برپایه دلایل کلامی.^۱ و این هر دو مشکلات بزرگ دارد. مثلاً به نظر می‌رسد که وجود شرور مانند بیماری طاعون و بلا و بی‌رحمی و مرگ ناگهانی و امراض دلایل نیرومندی بر ضد خیر محض بودن خداوند است؛^۲ اگر کسی شق دیگر را بپذیرد و بکوشد اخلاق مسیحی را بر اساس غیرکلامی توجیه کند در آن صورت به نظر می‌آید که آنچه مایه تمایز و تفاوت اخلاق مسیحی است از میان برود.

اما بسیاری از مردم به دلیل دیگری اخلاق مسیحی را نیازمند به توجیه غیرکلامی می‌دانند. ما اهمیتی را که ارسطو برای نیروی فهم قائل بود و اصرار او را بر اینکه افعال انسان فقط وقتی اخلاقی است که به اختیار و با شناسایی کامل وضع و حال انجام شود ملاحظه کردیم. نظر بسیاری از مردم این است که این شرط لازم اصلی برای هر عمل اخلاقی است. این نظریه درباره اخلاق مانع از آنست که اعمالی که صرفاً از روی اطاعت انجام می‌شود - حتی اطاعت از خواست خدا - به عنوان اعمال حقیقتاً اخلاقی تلقی گردد. وقتی اعمال ما اخلاقی است که ما آنها را چون صواب و حق است انجام دهیم و نه صرفاً برای اینکه خدا گفته است. از این رو توجیهی غیرکلامی از اخلاق مسیحی به نظر ضروری می‌آید.

1. Theological

۲. در فصل دین، به این اشکال (تضادی که در وجود شرور و خیرخواه بودن خدا به نظر می‌رسد) پاسخ خواهیم داد. م.

این ضرورت وقتی آشکار می‌شود که ما نتایج استدلال‌هایی را که وجود خدا را منکر می‌شود یا لاقفل مورد شک قرار می‌دهد بررسی کنیم. اگر خدا وجود نداشته باشد، در آن صورت توجیه دستورها و قواعد اخلاقی به‌عنوان بیان‌کننده و ظاهر سازنده خواست او غیرممکن است. فلاسفه‌ای که منکر خدا^۱ یا لادری^۲ بودند، مانند سودانگاران^۳ انگلیسی، نمی‌توانستند این‌گونه توجیه را بپذیرند. آنان غالباً با بسیاری از قوانین خلص اخلاقی مسیحیت (مانند «تو نباید دزدی کنی») موافق بودند، ولیکن چنین می‌پنداشتند که آن قوانین را سرانجام باید بر اساس غیردینی توجیه نمود.

اشکال سومی که حتی در داخل مسیحیت مطرح می‌شود این است که ما چگونه می‌توانیم آنچه را خدا مقرر داشته تعیین کنیم. اگر نوشته‌های کتاب مقدس را به‌عنوان دلیل و گواه خواست خدا بپذیریم، در آن صورت می‌توان نشان داد که مشیت خدا غیرمنطقی است. برای اجتناب از این تناقضات لازم است که کتاب مقدس تفسیر شود - و به هر حال اگر باید نشان دهیم که چگونه تعلیمات کتاب مقدس به مسائل امروزه مربوط است چنین تفسیری ضروری است - لیکن در آن حال یک منتقد می‌تواند به حجیت و اعتبار آن تفسیر اعتراض کند. اگر ما مطابق نظر کاتولیک‌ها قبول کنیم که ارباب کلیسا خواست خدا را می‌دانند، به مشکلات مشابهی دچار می‌شویم، و اگر سرانجام بر اعتقاد به حجیت و مرجعیت وجدان استوار بمانیم، در آن صورت وقتی وجدان‌های آدمیان مختلف می‌شوند به عدد بیش‌های مختلف حجّت و مرجع داریم. کیست که تعیین کند که وجدان چه کسی واقعاً خواست خدا را ظاهر و بیان می‌کند؟

بعضی از فلاسفه که درباره این مسائل سرگردان شدند معتقد شدند که در خصوص مسائل اخلاقی باید مستقل از هر رأی و عقیده رسمی به تفکر پرداخت. این امر در برخی از موارد منشأ نظام‌های اخلاقی شده است که با مسیحیت ناسازگار بوده‌اند. اینک به یکی از این‌گونه نظام‌های اخلاقی - یعنی فلسفه باروخ اسپینوزا^۴ - توجه می‌کنیم.^۵

1. Atheists

2. Agnostics

3. Utilitarians

4. Baruch Spinoza

۵. در اینجا مناسب و بلکه لازم به نظر رسید که شمه‌ای درباره اخلاق اسلامی بیاوریم، ولیکن این افزوده را در پایان این فصل قرار دادیم تا با ترجمه اصل کتاب مخلوط نشود.

فلسفه اسپینوزا

تعیین قدر و مقام اسپینوزا به عنوان یک فیلسوف از زمان مرگ او در ۱۶۷۷ به بعد به نحو قابل توجهی مورد اختلاف واقع شده است. بعضی از منتقدان بدون تردید وی را در زمره بزرگ‌ترین علمای اخلاق به‌شمار می‌آورند. برخی دیگر به متن پیچیده و غامض کتاب اخلاق^۱ او، که غالب عقاید اخلاقی وی در آن یافته می‌شود، همچون مجموعه‌ای از ابهامات و تیرگی‌ها می‌نگرند. اینان معتقدند که آن کتاب به دو جهت مشوش است: اول، به این دلیل که روش هندسی اقلیدس را که به عقیده این منتقدان مناسب مسائل و موضوعات اخلاقی نیست برای رسیدن به نتایج اخلاقی به کار می‌برد. دوم، اصولاً اینان معتقدند که آن نظام بد و ناقص ساخته شده است. تعریف اصطلاحات غالباً مبهم است، و پاره‌ای از براهین قضایا تمام نیست. اما امروزه اکثر فلاسفه این هر دو عقیده را افراطی می‌دانند. نظر قابل قبول ظاهراً این است که، حتی با مسلم داشتن این نقایص، اسپینوزا را باید در تاریخ اخلاق یکی از اشخاص بزرگ محسوب داشت. کسانی که این ارزشیابی را می‌پسندند می‌گویند مبالغه نیست اگر وی را در مرتبه یکی از دو یا سه بزرگ‌ترین نویسنده اخلاقیات که در سیرت و سنت اروپایی از زمان یونانیان تا کنون ظاهر شده‌اند به‌شمار آوریم.

اسپینوزا در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۴ در آمستردام به دنیا آمد (نام وی اصلاً «دو اسپینوزا»^۲ بود). خانواده او به علت تفتیش عقاید که در اسپانیا و پرتغال از یهودیان به عمل می‌آمد به هلند مهاجرت کرده بودند. اسپینوزا هم به شیوه و سیرت یهودی تربیت شد و هم به سیرت‌ها و راه و رسم فلسفی غیردینی آشنایی یافت. مطالعات کتاب مقدس و تفاسیر آن (تلمود)^۳ کتب تعلیم و تربیت اولیه او بود و علاوه بر آن با آثار فلاسفه یهودی قرون میانه، مانند ابراهیم بن عزرا^۴ و موسی بن میمون^۵، و نیز فلاسفه غیریهودی مانند دکارت،^۶ آشنا و مانوس بود. اسپینوزا در نتیجه مطالعات خود در فلسفه غیردینی، تعلیمات یهودان را رد کرد و از جامعه یهودی اخراج شد. قسمتی از طردنامه وی بدین قرار است:

1. The Ethics

3. Talmud

5. Moses Maimonides

2. De Espinoza

4. Abraham Ibn Ezra

6. Descartes

سران شورای روحانی بدین وسیله به اطلاع می‌رسانند که پس از اطمینان کامل از عقاید و اعمال ناشایستهٔ باروخ اسپینوزا کوشیدند که به طرق گوناگون و با مواعید متعدد وی را از راه و روش بد خود بگردانند، ولیکن چون نتوانستند او را به راه تفکری بهتر رهبری کنند و برعکس، هر روز مطمئن‌تر شدند که او کفر و ارتداد خطرناکی دارد و این عقاید کفرآمیز گستاخانه نشر و شیوع می‌یابد، و پس از آنکه بسیاری از اشخاص قابل اعتماد در حضور اسپینوزای مذکور به این امور گواهی دادند، وی کاملاً مقصّر و محکوم شناخته شد. و این قضیه به تمامی در حضور رؤسای شورای روحانی نیز مورد تجدیدنظر قرار گرفت و اعضای شورا رأی دادند که اسپینوزای مذکور را لعن و تکفیر کنند و او را از قوم اسرائیل جدا سازند و از این ساعت با لعنت‌نامهٔ زیر او را در زمرهٔ ملعونان قرار دهند...

لعنت هفت فرشته‌ای که نگهبان هفت روز هفته‌اند، و لعنت فرشتگانی که تابع آنانند و به فرمان آنها می‌جنگند بر او باد. لعنت چهار فرشته‌ای که نگهبان چهار فصل سالند و لعنت همهٔ فرشتگانی که تابع آنانند و به فرمان آنها می‌جنگند بر او باد... خدا هرگز گناهان او را نیامزد. خشم و بیزاری خدا او را فراگیرد و همواره آتش بر او بیارد... و ما شما را می‌آگاهانیم که هیچ‌کس نباید با او سخن گوید، نه با زبان و نه با قلم، و نه احسان و التفاتی به او نشان دهد، و نه در زیر یک سقف با او به سر برد، و نه از چهار ذراع به او نزدیک‌تر شود، و نه نوشته‌ای را که از او است بخواند.

اسپینوزا که از جمع یهودیان رانده شد و از مسیحیان که او را مُلحد و منکر خدا می‌پنداشتند در بیم و هراس بود مابقی عمر کوتاه خود را در تهی‌دستی و بی‌نواپی گذرانید. وی برای امرار معاش به کار تراش و نصب عدسی عینک مشغول بود (حتی گمان برده‌اند که مرگ وی بر اثر عفونتی بوده است که از گرد و غبار شیشه در ریّهٔ وی پدید آمده بوده است) و فلسفه را در اوقات فراغت خود می‌نوشت. در زندگی شخصی، بیش از هر فیلسوف بزرگ دیگری به قدیسان شباهت داشت: در روز مرگ خود آرام و بی‌ترس بود، و در زندگی علی‌رغم حملات کینه‌آمیز و بدخواهانه‌ای که دربارهٔ او می‌شد هرگز خشمگین نشد و هیچ‌گاه خلق و خوی معقول خود را از دست نداد.

به منظور فهم جذباتی که فلسفهٔ اسپینوزا برای فیلسوفان بعدی داشته است در اینجا

قسمتی از سرآغاز رساله ناتمام وی به نام «دربارۀ بهبود نیروی فهم»^۱ (اصلاح قوه فاهمه) را، که یکی از درخشانترین قطعات نوشته‌های فلسفی موجود است، به تفصیل نقل خواهیم کرد. خواننده با مطالعه این متن به شدت تحت تأثیر سعی محققانه و شرافتمندانه‌ای که اسپینوزا برای کشف زندگی نیکو مبذول می‌دارد قرار می‌گیرد. اسپینوزا می‌نویسد:

به تجربه دریافتم که همه امور عادی که مردم در زندگی دنبال آنند بیهوده و بوج است؛ و هیچ‌یک از اشیائی که مرا می‌ترسانند در خود آنها چیزی خوب یا بد نیست و فقط فکر و ذهن تحت تأثیر آنها است، سرانجام تصمیم گرفتم که تحقیق کنم که آیا چیزی هست که واقعاً خوب باشد و بتواند نیکی را منتقل سازد، و فکر را تنها تحت تأثیر خود قرار دهد و از هر چیز دیگر وارهاوند: راستی آیا چیزی تواند بود که کشف و نیل به آن مرا قادر به برخورداری از سعادت پایدار و برین و جاویدان سازد. اینکه می‌گویم «سرانجام تصمیم گرفتم»، از آن جهت است که تصمیم من در بادی نظر غیرعقلانه و دور از احتیاط می‌نمود که آنچه را که مورد اطمینان است برای آنچه مورد اطمینان نیست از دست بدهم. من می‌توانستم فوائد و منافع را که از شهرت و ثروت حاصل می‌شود دریابم، و نیز آگاه بودم که اگر خود را جداً وقف جست‌وجوی چیزی غیر از اینها کنم مجبور خواهم بود از آن فوائد و منافع چشم‌پوشم. بر من معلوم بود که اگر سعادت حقیقی اتفاقاً در شهرت و ثروت باشد ناگزیر آن را از دست خواهم داد؛ در حالی که اگر، برعکس، سعادت در شهرت و ثروت نباشد و من تمام توجه خود را در آن صرف کرده باشم، به همان پایه دچار ناکامی خواهم شد.

بنابراین فکر کردم که آیا ممکن نخواهد بود که به اصل جدیدی برسم، یا به هر حال درباره وجود آن یقین حاصل کنم، بدون آنکه رفتار و نقشه عادی و معمول زندگی خود را تغییر دهم؛ بدین منظور بسی کوشش کردم اما همه بیهوده بود. زیرا اشیاء و امور عادی زندگی را که مردم برای آنها قدر و اعتبار قائلند (چنانکه اعمال آنها گواهی می‌دهد) و آنها را بالاترین خوبی تصور می‌کنند، می‌توان تحت سه عنوان طبقه‌بندی کرد - ثروت و شهرت و لذات حسی: فکر آدمی چنان مجذوب و مستغرق این سه چیز است که برای آنکه درباره خیر دیگری

بیندیشد کم‌توان است. فکر وقتی گرفتار و اسیر لذت حسی است از کار می‌افتد تا بدان حد که گویی واقعاً به خیر اعلی نائل شده است، بدان‌گونه که از تفکر درباره هر امر دیگر به کلی ناتوان می‌ماند؛ این‌گونه لذت و خوشی همان دم که برآورده و حاصل شد چنان مالیخولیا و افسردگی شدید و زائدالوصفی به دنبال خود دارد که به علت آن فکر و ذهن، اگرچه اسیر و گرفتار نباشد، مختل و تباه می‌شود.

طلب شهرت و ثروت نیز بسیار جذاب و مشغول‌کننده است، به خصوص اگر چنین چیزها را فقط برای خود آنها بجویند، چه در این حال تصور می‌شود که بالاترین خیر همانهاست. در مورد شهرت باز هم فکر مجذوب‌تر و مستغرق‌تر است، زیرا تصور می‌شود که شهرت همیشه در ذات خود خیر است، و غایت و منظور نهایی تمام اعمال است. به علاوه، نیل به ثروت و شهرت، برخلاف نیل به لذات حسی، پشیمانی به دنبال ندارد؛ بلکه هرچه آنها را بیشتر به دست آوریم، شوق و شغف ما فزونی می‌یابد و در نتیجه بیشتر تحریک و برانگیخته می‌شویم که هر دو را بیفزاییم؛ برعکس، اگر آرزوها و امیدهای ما با شکست مواجه شود دچار شدیدترین غم و اندوه می‌شویم. شهرت محظور دیگری دارد که طالبان آن ناگزیرند زندگی خود را بر طبق عقاید و هوی و هوس‌های مردم تنظیم کنند، و ناچار از آنچه معمولاً مورد نفرت مردم است بپرهیزند و آنچه را معمولاً خوشایند آنهاست بجویند. وقتی دیدیم که همه آنچه آرزو می‌کردم موانعی در راه جست‌وجوی چیز نوین دیگری خواهد بود - یعنی آنها چنان مقابل و مخالف هم بودند که می‌بایست یا آرزوی خود را کنار بگذارم و یا آن چیز دیگر را، مجبور شدم که تحقیق کنم کدام یک برای من مفید و نافع است: زیرا، چنان‌که گفتم، به نظر می‌رسید که من به میل خود خیر حتمی را برای وصول به امری غیرحتمی از دست می‌دهم. اما، پس از آنکه درباره این مسئله تفکر کردم، نخست به این نتیجه رسیدم که با ترک چیزهای معمولی که مردم دنبال آنند و پرداختن به جست‌وجوی نو، خیری را، که به خوبی می‌توان از آنچه گفتم استنباط کرد که طبیعتاً مشکوک و غیرحتمی است، از دست می‌دهم تا خیری را به دست آورم که فی حد ذاته مشکوک و غیرحتمی نیست (زیرا که من در جست‌وجوی خیر ثابتی بودم) بلکه فقط وصول بدان مشکوک و غیرحتمی است. پس از تأمل بیشتر به این نتیجه رسیدم که اگر بتوانم به گنه مطلب

پی ببرم هر آینه برای رسیدن به خیر حتمی از شروری حتمی و قطعی روی می گردانم. بدین سان خود را دچار بزرگترین خطرها یافتم و ناچار دیدم که با تمام نیرو در جست و جوی راهی، هر چند مورد اطمینان کامل نباشد، برای نجات خود برآیم - درست مانند بیماری که با مرض مهلکی دست به گریبان است و می بیند که اگر دوايي نیابد مرگ یقیناً رویاروی اوست، ناگزیر است با تمام قوا در جست و جوی آن دوا، هر چند قاطع نباشد، برآید، چون که تمام امید وی بدان بسته است. اما چیزهایی که توده مردم به دنبال آنها هستند نه تنها دوايي برای حفظ وجود ما فراهم نمی آورند بلکه مانع آن هم می گردند، چنان که غالباً موجب مرگ کسانی که مالک آنها هستند و همیشه باعث هلاکت آنها که مملوک آنها هستند می شوند. مثال کسانی که به علت داشتن مال و منال متحمل زجر و آزار و حتی مرگ شده اند بسیار است، و بسیاری کسانی که در جست و جوی ثروت، خویشان را در معرض چنان مخاطراتی قرار می دهند که عمر و زندگی خود را همچون تاوانی برای حماقت و نادانی خویش می پردازند. نمونه آدمیانی که بیشترین بدبختی را متحمل می شوند تا شهرت به دست آورند یا آن را حفظ کنند نیز اندک نیست. و سرانجام، امثال کسانی که به واسطه بی بند و باری و افراط در لذات حسی در مرگ خود شتاب کرده اند بسیارند. تمام این شرور و مفاسد به نظر می رسد ناشی از این امر باشد که سعادت یا عدم سعادت به کلی وابسته به کیفیت چیزی است که ما دوست داریم. چیزی که دوست داشته نشود، هیچ جنگ و نزاعی بر سر آن بر نمی خیزد - و اگر از میان برود هیچ غم و اندوهی بر دل نمی نشیند - و اگر دیگری مالک آن شود رشک و حسدی برانگیخته نخواهد شد - نه ترسی و نه کینه و عداوتی، مختصر هیچ نگرانی و ناراحتی فکری و روانی پدید نمی آید. تمام اینها ناشی از مهرورزی نسبت به چیزی است ناپایدار، مانند آنچه هم اکنون یاد شد. اما دوستداری چیزی جاوید و نامتناهی، فکر و روح را با شادی و سروری محض و نشاطی خالی از هرگونه غم و اندوه تغذیه می کند و همین است که بسیار مطلوب است و باید با تمام نیرو آن را بجوییم. پس بی جهت نبود که گفتم «اگر بتوانم به کنه مطلب پی ببرم»، زیرا هر چند تمام این امور در نظر من کاملاً روشن بود، نمی توانستم از حُب مال و لذایذ بدنی و شهرت یکسره صرف نظر کنم. یک نکته آشکار بود، و آن اینکه ذهن من مادام که مشغول به این افکار بود از خیرهای

مجازی روی می‌گرداند و دربارهٔ طرح نو و جست‌وجوی خیر حقیقی تفکر می‌کرد؛ و این حال برای من دلداری بزرگی بود، زیرا می‌دیدم که این شرور طبیعتاً چنان نیستند که علاج‌ناپذیر باشند. هرچند این فرصت‌ها در آغاز نادر و بسیار کوتاه مدت بود، مع هذا بعدها، که خیر حقیقی بیش از پیش برای من معلوم و آشکار شد، فرصت‌های تأمل و تفکر بیشتر مکرر و طولانی‌تر گشت؛ به خصوص پس از آنکه دریافتم که ثروت و لذات حسی و شهرت فقط مادام که نه به‌عنوان وسایل بلکه به‌عنوان غایات مورد جست‌وجو باشند زیان‌آورند؛ اما اگر به‌عنوان وسایل مطلوب من باشند تحت فرمان من خواهند بود و نه تنها سد راه من نخواهند شد بلکه مرا از غایت خود به هیچ‌وجه دور نخواهند ساخت و این مطلب را در موقع مقتضی توضیح خواهم داد.

در اینجا فقط به اختصار بیان خواهم کرد که منظورم از خیر حقیقی و همچنین ماهیت خیر اعلی، چیست. برای آنکه این مطلب درست فهمیده شود، باید در نظر داشت که الفاظ خیر و شر فقط به‌طور نسبی به کار می‌روند، به نحوی که شیء واحد ممکن است، برحسب نِسب و روابط مورد نظر، هم خوب خوانده شود و هم بد، به همان‌گونه که ممکن است کامل یا ناقص نامیده شود. هیچ چیز را فی حد ذاته نمی‌توان کامل یا ناقص نامید؛ مخصوصاً هنگامی که آگاه باشیم که آنچه واقع می‌شود بر طبق نظم ازلی و ابدی و قوانین ثابت طبیعت است. اما انسان به سبب ضعف و محدودیت خود نمی‌تواند در افکار خویش این نظم را دریابد، لیکن در این ضمن آدمی به یک طبیعت انسانی که خیلی استوارتر و پایدارتر از طبیعت خود اوست، پی می‌برد و درمی‌یابد که دلیلی وجود ندارد که او نیز به چنین شأن و مقامی نائل نشود. بدین سان درصدد برمی‌آید تا وسایل وصول به این کمال را بیابد، و آنگاه هر آنچه را که ممکن است وسیله‌ای برای رسیدن بدین منظور باشد خیر حقیقی می‌نامد. خیر اعلی برای او آن است که او، و در صورت امکان افراد دیگر نیز، از آن طبیعت عالی انسانی برخوردار گردند. در خصوص اینکه آن شأن و طبیعت عالی چیست بعداً توضیح خواهم داد و خواهیم دید که همان شناسایی اتحاد فکر (عقل) با کل طبیعت است. پس غایتی که برای وصول به آن من در تکاپو و تلاشم این است که: من خود چنین شأن و خصلتی را به دست آورم، و بکوشم که بسیاری از کسان دیگر همراه من به آن نائل شوند.

اساس فلسفه اخلاقی اسپینوزا به صورتی بسیار فشرده در گفتاری که نقل شد مندرج است. اینک ذیلاً می‌کشیم تا آن را شرح دهیم و شاید روشن کنیم:

اولاً، اسپینوزا قائل به اصل موجِبیت^۱ مطلق است: چنانکه می‌گوید، «آنچه واقع می‌شود، بر طبق نظم ازلی و ابدی و قوانین ثابت طبیعت واقع می‌شود». با داشتن این نظر، اسپینوزا بر سیرت و سنّت فلسفی رواقیان و دکارت بود. هیچ انسانی مختار و آزاد نیست تا بلهوسانه یا از روی تضاد رفتار کند؛ همه اعمال به وسیله تجربه گذشته او و سرنوشت جسمانی و روانی او، و به موجب چگونگی قوانین طبیعت در آن لحظه، معین و مقدر شده است.

ثانیاً، اسپینوزا قائل به نسبیت و اعتباری بودن امور است. وی معتقد است که هیچ چیز فی نفسه خوب یا بد نیست، بلکه فقط نسبت به کسی چنین یا چنان است. بدین‌گونه وی اظهار نظر می‌کند که معنایی ندارد که بگوئیم روغن کرچک ذاتاً خوب است؛ بلکه آن نسبت به شخص معینی در اوضاع و احوال خاصی خوب است. اگر کسی مریض است و روغن کرچک به شفای او کمک می‌کند، پس در آن اوضاع و احوال می‌توان گفت که روغن کرچک برای آن فرد خوب است. اما اگر کسی از یک آپاندیس متورّم دردمند و رنجور است و اگر روغن کرچک بخورد تلف خواهد شد، در آن صورت برای او خوب نخواهد بود. از آنجا که شیء واحد (مثلاً روغن کرچک) ممکن است در مواقع مختلف بر شخص واحد به‌طور متفاوت تأثیر کند، خوبی یا بدی چنین چیزی را نمی‌توان به‌عنوان یک خاصیت ذاتی، مانند درجه غلظت آن، دانست، بلکه آن را فقط خاصیتی می‌توان شمرد که بستگی به رابطه آن با انسان دارد. اهمیت این نظر درباره خیر یا شر از اینجاست که اسپینوزا رابه این نظریه رهنمون شده است که ثروت و شهرت و لذات حسی ارزش و اعتبار ذاتی ندارند. اکتساب این چیزها در حد ذات خود قدر و ارزش ندارد، بلکه فقط به‌عنوان وسیله برای آنکه زندگی انسان را خوش‌تر و قرین سعادت سازد دارای ارزش تواند بود. وقتی این امور به نحو مطلوب بر آدمیان مؤثرند خوبند؛ و وقتی به نحو نامطلوب تأثیر کنند بدند. چنانکه اسپینوزا می‌گوید: «مثال کسانی که به علت داشتن مال و منال متحمل زجر و آزار و حتی مرگ شده‌اند بسیار است

و بسیاریند کسانی که در جست‌وجوی ثروت، خود را در معرض چنان مخاطراتی قرار می‌دهند که عمر خویش را به‌عنوان تاوان حماقت خود می‌پردازند.»

بنابراین با توجه به این دو امر که تمام حوادث به موجب قوانین طبیعی معین و مقدر شده است و آدمیان مختار نیستند، و همچنین اشیاء در حد ذات خود خوب یا بد نیست، پس زندگی خوب برای انسان چیست؟ بنابراین اسپینوزا، حیات نیکو عبارتست از داشتن طرز تلقی و حالت خاصی نسبت به جهان. این حالت و طرز تلقی تا اندازه‌ای انفعالی و احساسی و تا اندازه‌ای عقلانی است. قسمت عقلانی آن عبارتست از شناسایی و تصدیق به این حقیقت که تمام حوادث مقدر و حتمی است؛ قسمت انفعالی و احساسی عبارتست از پذیرش همین امر. آن طرز تلقی، چنان‌که وی می‌گوید: «علم به اتحاد فکر با کل طبیعت» است.

به بیانی دیگر، در نظر اسپینوزا آدمی وقتی سعادتمند است که بفهمد قدرت انسانی را حدودی است؛ با فهمیدن اینکه آنچه اتفاق می‌افتد باید بالضروره اتفاق افتد، آدمی دیگر نیروی خود را بیهوده در تلاش بر ضد این حوادث صرف نمی‌کند. اگر دوستی بمرید، نشان دادن احساس و تأثر و اظهار عطفوت بی‌معنی است؛ این حادثه قسمتی از طرح و نقشه طبیعی است. شخصی که به هر حادثه‌ای به‌عنوان قسمتی از یک نظام بزرگ می‌نگرد (به عبارت خود اسپینوزا، «در زمینهٔ ازلیت و ابدیت») دیگر در اثر حوادثی که در زندگی او رخ می‌دهد مضطرب و متوحش نخواهد شد. به این طریق، وی می‌تواند زندگی سعادتمندانه‌ای داشته باشد.

فلسفه اسپینوزا را بدین‌گونه می‌توان به‌عنوان راهنمای آدمیان تعبیر کرد که اگر از آن پیروی کنند خواهند توانست از ترس و هیجان و نگرانی و بدبختی احتراز نمایند. چه اینها فقط وقتی پیش می‌آید که ما برده و اسیر انفعالات و احساسات خود باشیم. انسانی که نظر کلی و وسیع نداشته باشد «در قید و بندگی» است. اما او می‌تواند با فهمیدن اینکه جریان امور طبیعت بر حسب نظام ثابتی است و اینکه «هیچ چیز فی‌نفسه خوب یا بد نیست» بلکه فقط بسته به تأثیری که در ما دارد خوب یا بد می‌شود، خود را آزاد کند. با اصلاح و تعدیل نظرگاه خود، ما می‌توانیم سرانجام طرز تلقی و حالتی را نسبت به امور عالم حاصل کنیم که ما را از اسارت انفعالی و احساسی نسبت به آنها آزاد سازد. و هنگامی که این امر صورت گرفت زندگانی خوب و سعادتمندانه خواهیم داشت.

چنانکه قبلاً گفتیم، شاهکار اسپینوزا کتاب اخلاق است. این اثر بزرگ را بسیاری از فلاسفه یکی از مشکل‌ترین متون فلسفی از حیث فهم مطالب آن دانسته‌اند؛ از این رو هر شرح و تفسیری از فلسفه اسپینوزا را، مانند شرح و تفسیری که در سطور بالا ارائه نمودیم که تا اندازه‌ای مبتنی بر رساله «اخلاق» است، خواننده باید همچون مقدمه‌ای مختصر بنگرد نه به‌عنوان بیانی قطعی.

اسپینوزا کتاب اخلاق را با این عبارات پر معنی، که خلاصه و عصاره آن کتاب است، به پایان می‌رساند:

آنچه را که می‌خواستم درباره نیرو و توانایی نفس نسبت به انفعالات خود و در خصوص آزادی و اختیار آن روشن کنم به پایان رساندم. از آنچه گفته شد درمی‌یابیم که قدر و اعتبار حکیم تا چه پایه است و تا چه حد قوت و قدر او بالنسبه به جاهلی که فقط شهوت راهنمای اوست فائق و برتر است. زیرا شخص جاهل علاوه بر اینکه از جهات بسیار دستخوش علل خارجی است و هرگز از خرسندی حقیقی باطنی برخوردار نیست، همواره از خود و از خداوند و از اشیاء و امور در غفلت است، و همین که از انفعال بازماند از هستی نیز بازمی‌ماند. برعکس، مرد حکیم از آن جهت که خردمند است، به‌ندرت گرفتار انفعالات می‌شود، بلکه، به‌واسطه نوعی ضرورت ازلی، نسبت به خود و خدا و اشیاء آگاهی دارد و هرگز از هستی بازمی‌ماند و همواره از خرسندی حقیقی خاطر برخوردار است. اگر راهی را که بدین سو نشان دادم بسیار دشوار به نظر می‌آید، باری آن را می‌توان یافت. و به‌راستی باید هم دشوار باشد، که به‌ندرت پیدا می‌شود، چه اگر رستگاری به آسانی و بی‌رنج و تعب به دست می‌آمد، چگونه ممکن بود که تقریباً همه از آن غافل بمانند؟ هر چیز عالی و نفیس به همان اندازه که کمیاب است به دشواری به دست می‌آید.

انتقاد نظریه اسپینوزا

اخلاق اسپینوزا اشکالاتی مانند آنچه در مذهب رواقی یافتیم دارد. اولاً، اسپینوزا به نحو مؤثر کشمکش و اختلافی را که در مسئله جبر و اختیار وجود دارد حل نکرده است. وی معتقد بود که اگر انسانی بتواند بفهمد که آنچه واقع می‌شود باید واقع شود، می‌تواند آن را

بپذیرد و به این طریق به «آرامش روح» نائل گردد. اما اگر همه حوادث در طبیعت معین و حتمی است، پس آدمی اساساً قدرتی برای تغییر حالات خود ندارد. زیرا یا متعین و حتمی است که وی آن‌گونه حالتی که اسپینوزا پیشنهاد می‌کند داشته باشد، یا متعین و حتم است که نداشته باشد. اما اگر حتم است که نداشته باشد، نمی‌تواند برای به دست آوردن آن هیچ کاری بکند.

دومین اشکال مربوط است به عقیده اسپینوزا درباره اتخاذ نظر وسیع و کلی درباره حیات انسان، و به عبارت خود او، «در پهنه ازلیت و ابدیت» گاهی پیروی از این پسند سودمند است؛ آدمیان به واسطه انفعالات و امیال خود گرفتار امور مبتذل می‌شوند. لیکن در دیگر اوقات چنین نیست. اشخاص ساده و معمولی معتقدند که مواقعی هست که درباره اموری که برای آنها اتفاق می‌افتد عمیقاً ادراک و احساس دارند؛ این قول که آدمیان هرگز به این طریق ادراک و احساس نخواهند داشت نادیده گرفتن بعضی از عمیق‌ترین تجارب انسانی خواهد بود. اگر از چنین اخلاقی پیروی شود ممکن است آفرینش هنری، مثلاً، غیر ممکن گردد. به علاوه، به یک معنای مهم، به نظر می‌رسد که آن مغایر طبیعت انسان است، زیرا بعضی از مردم از حیث سرشت و طبع چنان ساخته شده‌اند که برای آنها از لحاظ روانی غیر ممکن است که نظرگاه اسپینوزایی را قبول و اقتباس کنند. به این دلایل نمی‌توان انتظار داشت که این‌گونه اخلاق مورد توجه و توسل گسترده و پاینده‌ای قرار گیرد. و این در واقع سرنوشت نظام فلسفی اسپینوزا بوده است.

مذهب اصالت نفع: بنتام و میل

نظریه اخلاقی سودانگاری^۱ (مذهب اصالت نفع)، سرگذشت طولانی و پرتاب و توانی داشته است. این نظریه هنوز هم مورد قبول بسیاری از فلاسفه آمریکایی و انگلیسی است، هر چند صورت اصلی و اولی آن تا اندازه‌ای در شرح و تفسیرهای جاری دگرگون شده است. یکی از نخستین نمایندگان مذهب اصالت نفع فرنسیس هوچسون^۲ بود که در ۱۷۲۵ به طرفداری از آن معروف بود؛ نظریه اخلاقی دیوید هیوم^۳ نیز به‌عنوان

1. Utilitarianism
3. David Hume

2. Francis Hutcheson

صورتی از سودانگاری تعبیر و تفسیر شده است. اما مشهورترین نمایندگان آن جرمی بنتام^۱ (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و جان استوارت میل^۲ (۱۸۰۸-۱۸۷۳) هستند.

هم بنتام و هم میل زندگی‌های بسیار جالب توجه داشتند. بنتام شخصی بی‌اندازه کم‌رو و محتاط و حساس بود، که در جمع بیگانگان همیشه احساس نایمنی می‌کرد. وی در نوشتن پُرکار بود لیکن عملاً چیزی به اراده خود منتشر نکرد؛ در حقیقت دوستانش او را مجبور می‌کردند که مطلبی چاپ کند و وقتی این درخواست را رد می‌کرد، آنان نهانی و محرمانه آن را برای او منتشر می‌کردند. مع‌هذا این شخص یکی از مباحثه‌جوترین چهره‌های قرن نوزدهم در انگلستان بود. علی‌رغم تمایلات گوشه‌گیرانه خود، رئیس گروهی از اصلاح‌طلبان به نام «اعضاءِ راسخ فلسفی»^۳ (رادیکال‌های فلسفی) گشت که تا اندازه زیادی مسئول و متعهد دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی در انگلستان بودند؛ مثلاً قانون جنایی انگلستان به‌طور قابل توجهی به سبب کوشش‌های بنتام و گروه وی اصلاح شد.

بنتام هم با حکومت استبدادی و هم با حکومت اشرافی (اریستوکراسی) موروثی مخالف بود، و از حکومت عامه (دموکراسی) کامل، که مشتمل بر حق زنان در انتخابات نیز باشد، حمایت می‌کرد و مخالف امپراطوری (امپریالیسم) انگلیس در هند و دیگر مستعمرات بود.

جان استوارت میل شاید باورنکردنی‌ترین اعجوبه در تاریخ فلسفه است. پدر او، جیمز میل،^۴ که شاگرد و دوست بنتام بود، سخت تحت تأثیر این عقیده بنتامی قرار داشت که خصلت و شخصیت آدمی و حتی هوش و عقل او را تعلیم و تربیت وی کاملاً معین می‌کند. در نتیجه، جان استوارت میل مُجاز نبود که به مدرسه عمومی برود، بلکه از کودکی به سرپرستی و مراقبت پدر خویش تعلیم و تربیت یافت. پیشرفت‌های او

1. Jeremy Bentham

2. John Stuart Mill

۳. The Philosophical Radicals (این گروه، برخلاف آنچه از نام آن متبادر است به امور عملی (خاصه در اصلاح قانون) بیشتر توجه داشتند تا به امور نظری. در قلمرو نظریه، کار اصلی و عمده آنان در اقتصادیات بود. رأی مهم فلسفی آنان همان مذهب اخلاقی اصالت نفع - سودانگاری - است. فکر آنان گاهی سطحی و غالباً مبنی بر جزم غیرتحقیقی بود، اما روشنی و تحرک بسیار داشت و به همین دلیل بر بعضی از تواناترین افکار و اذهان آن زمان تسلط و نفوذ داشتند).

4. James Mill

حیرت‌آور بود؛ در هشت‌سالگی به چند زبان تسلط داشت، و در دوازده‌سالگی در قسمت بزرگی از ادبیات و فلسفه متعارف کار کرده بود. زندگینامه میل نوشته خود او، که اصولاً به داستان تعلیم و تربیت او مربوط است، سند و مدرک دلگشایی است که آثار روان‌شناسی این نوع تربیت را در مورد یک مرد جوان آشکار می‌کند.

سودانگاران کار فلسفی خود را کوششی می‌دانستند برای طرح و وضع یک اصل عینی در تعیین عمل درست یا نادرست. آنان این قاعده کلی را «اصل نفع»^۱ می‌نامیدند. بنابراین اصل: یک عمل تا آنجا که در جهت حصول و تولید بزرگ‌ترین خوشی و سعادت برای بزرگ‌ترین عده است درست و حق است. بنتام این اصل را صورتی از لذت‌انگاری^۲ تعبیر کرده است یعنی سعادت را با لذت یکی گرفته است. با این‌گونه شرح و بیان، بنابر آن اصل یک عمل اگر بیشترین مقدار لذت را برای بزرگ‌ترین عده حاصل کند درست است؛ وگرنه نادرست است. اما، لازم نیست که مذهب اصالت نفع را بدین طریق شرح و تفسیر کنند، و چنان‌که بعدها نشان خواهیم داد، بسیاری از فلاسفه جدید که سودانگاران لذت‌انگار نیستند. اصل و اساس مذهب اصالت نفع به‌عنوان یک طریقه فلسفی آن است که مخصوصاً آثار و نتایج اعمال مورد توجه است. اگر عملی آثار و نتایج سودمند بیش از آثار و نتایج زیان‌آور حاصل کند، درست است؛ وگرنه نادرست است. نکته اساسی این است که ملاک درستی یا نادرستی یک عمل نتایج آن است، نه انگیزه‌ای که سبب انجام آن شده است. همه ما مواردی را می‌شناسیم که آدمیانی با بهترین قصد و نیت کاری می‌کنند که نتایج ترسناک و نامطلوبی دارد. هیتلر ممکن است به آرزوی ترقی و اصلاح آلمان به کشتن یهودیان و زجر دادن مخالفان خود اقدام کرده باشد، مع‌هذا اعمال او به عذاب و رنج و تباهی، و به ویرانی نهایی آلمان منجر شد. سودانگاران رفتار او را بر این اساس که آثار و عواقب اعمال وی در ترازوی سنجش بیش از لذت، درد و رنج به بار آورد و از این رو نادرست بود محکوم می‌کنند.

آنان این اصل را کاملاً عینی تلقی نمودند. بر حسب آن، هرکس می‌تواند بسنجد که یک عمل درست است یا نادرست. مثلاً، اگر ما لذت‌انگاری را بپذیریم، تعیین اینکه آیا عمل معینی موجب فزونی لذت بر الم برای بزرگ‌ترین عده می‌گردد یا نه، مسئله‌ای

صرفاً علمی است. ما فقط مقدار لذت و مقدار دردی را که آن عمل باعث شده حساب می‌کنیم، و جواب ما دربارهٔ اینکه آیا آن عمل درست بوده یا نادرست همین است. بتنام حتی روشی برای این‌گونه محاسبات، که خود او محاسبهٔ لذت نامیده پیشنهاد کرده است. این محاسبه دارای هفت جزء است که برای شخص میسر می‌سازد تا مقدار لذت یا المی را که یک عمل ایجاد می‌کند اندازه بگیرد - اجزاء و عناصری مانند شدت لذت، مدت آن، و غیره.

نتیجهٔ اصلی مذهب اصالت نفع به‌عنوان یک نظریهٔ اخلاقی جدا کردن درستی یا نادرستی یک عمل از خوبی یا بدی فاعل آن عمل است. یک فرد انسان ممکن است اخلاقاً به این معنی خوب باشد که همواره از روی حسن‌نیت عمل می‌کند (مثلاً ممکن است همیشه از راه امانت عمل کند یا به میل خود راست بگوید). اما قدر و ارزش یک فعل را باید از قدر و ارزش فاعل آن جدا کرد؛ زیرا چنان‌که اشاره کردیم آدمی ممکن است اخلاقاً خوب باشد و مع‌هذا کاری که نتایج و آثار نامطلوب دارد انجام دهد. اگر چنین باشد، به عقیدهٔ سودانگاران آن عمل با وجود اینکه از روی حسن‌نیت انجام شده نادرست است.

مذهب اصالت نفع غالباً از آن جهت که متضمن حکومت دموکراتیک به‌عنوان یک نهاد سیاسی است فلسفهٔ سیاسی دانسته شده است. پاسخ به این سؤال که آیا چنین است یا نه، به اختصار دشوار است، ولیکن دانستن اینکه چگونه این عقیده پدید آمده است مشکل نیست. اولاً، سودانگاران بزرگ دارای فکر و روحیه‌ای دموکراتیک بودند. آنان برای آزادی‌های ملی و برای حق انتخابات زنان و برای رفتار حکومت بر طبق قانون و مانند آن، مبارزه می‌کردند. همین امر موجب شد تا عقاید فلسفی آنان به‌عنوان مقاصد دموکراتیک شناخته شود. ثانیاً، اینکه سودانگاران هر انسانی را در محاسبهٔ مقدار لذت و المی که یک عمل دربردارد دارای اهمیت و اعتبار مساوی می‌دانستند، افکار و آراء آنان با این عقیدهٔ دموکراتیک که هر انسانی در برابر قانون مساوی به حساب می‌آید عیناً یکی است. و بالاخره، درستی یا نادرستی یک عمل بدین‌وسیله که چگونه بر اکثریت تأثیر می‌کند معین می‌شود - و این امر به نظر می‌رسد که اشاره به حکومت به‌وسیلهٔ اکثریت باشد، و این قاعده‌ای است که بنابر آن رأی اکثریت مردم ملحوظ است یعنی یکی دیگر از مقررات دموکراسی.

انتقاد مذهب اصالت نفع

اکنون به بعضی از اعتراضاتی که به سودانگاری شده است توجه می‌کنیم:

درباره نحوه تعیین اینکه یک عمل چه مقدار خوشی و سعادت (یعنی لذت) را باعث می‌شود هم اشکالات نظری و هم دشواری‌های عملی وجود دارد. مثلاً، بستام فرض کرده است که در محاسبه مقدار نیکبختی یا بدبختی که یک عمل موجب می‌شود، افراد انسان نسبت به امر سعادت به‌طور مساوی به‌شمار خواهند آمد. بدین‌سان، ما تعداد آدمیانی را که در نتیجه آن عمل سعادت‌مند شده‌اند جمع می‌زنیم و عدّه کسانی را که بدبخت شده‌اند جمع می‌زنیم، و آنگاه می‌توانیم تعیین کنیم که آیا آن عمل فزونی خوشبختی را نسبت به بدبختی حاصل می‌کند یا نه. بعضی از فلاسفه، مانند نیچه،^۱ به‌شدت به این فرض معترض‌اند. نیچه معتقد بود که برخی از مردم ذاتاً مهم‌تر از دیگرانند؛ سعادت یا بدبختی آنان بیش از سعادت یا بدبختی مرد معمولی و متوسط‌الحال اهمیت دارد. وی جان استوارت میل را برای این فرض بی‌دلیل، که همه افراد انسان در محاسبه خوشبختی و بدبختی مساوی هستند، به‌عنوان یک «آدم سبکسرو خشک مغز» توصیف می‌کرد. نیچه درباره جان استوارت میل چنین می‌نویسد:

من از پستی و رذالت آدمی وقتی می‌گویم، آنچه برای یک انسان درست است برای دیگری نیز درست است، تنفر دارم. چنین اصولی تمام آمد و شد انسان را در خدمات متقابل محدود می‌کند، که گویی هر عملی بازپرداخت کاری است که برای ما شده است. این فرضیه تا آخرین حد پست و فرومایه است؛ و این را مسلّم می‌گیرد که قسمی تساوی در ارزش میان اعمال من و اعمال تو وجود دارد.

اشکال دوم که شاید جدی‌تر است این است که در مذهب اصالت نفع فرض شده است که تعداد مجموع آثار و نتایج باید بیش از تعیین درستی یا نادرستی عملی به حساب آید. اگر صرفاً مقدار مستقیم لذت و الم را حساب کنیم ممکن است در اشتباه باشیم، زیرا رشته طولانی آثار ممکن است نتایج مختلفی بدهد. بدین‌سان، انفجار بمب اتمی در ژاپن هر چند شاید آثار و نتایج سودمندی در پایان دادن به جنگ جهانی درازمدت داشته است، مع‌هذا سلسله دراز آثار و عواقب چنین اسلحه‌ای ممکن است بسیار نامطلوب

باشد. اما این امر به یک اشکال نظری منجر می‌شود، زیرا اگر ما هیچ‌گاه نتوانیم درستی یا نادرستی عملی را تشخیص دهیم تا همه آثار و نتایج آن را بشناسیم، باید مدت نامحدودی پیش از اعلام درستی یا نادرستی یک عمل منتظر بمانیم، چه ممکن است بی‌نهایت آثار و نتایج وجود داشته باشد. «اصل نفع» بدین منظور تقریر شده است که آزمونی عملی باشد برای تعیین اعمال درست و نادرست؛ اما اگر ما نتوانیم آن اصل را تا همه آثار و نتایج آن شناخته نشده است به کار بریم، ارزش عملی آن بی‌فایده است، به خصوص که آنچه دربارهٔ یک اصل اخلاقی نیازمندیم این است که به ما پیشاپیش در تعیین اینکه راه و روش درست عمل چیست کمک کند.

در ردّ انتقادی که هم‌اکنون یاد کردیم معمولاً سودانگاران می‌گویند که درستی یا نادرستی یک عمل را می‌توان با در نظر گرفتن درجهٔ قوت و ضعف احتمال چگونگی نتایج آن تعیین کرد. بدین‌گونه، انسان باید عملی را انجام دهد که بر حسب نظریهٔ محاسبهٔ احتمالات به نظر رسد که بسیار محتمل است که عاقبت نتایج مطلوب داشته باشد. لیکن هنگامی که آن نظریه را بدین‌گونه تفسیر می‌کنیم، اشکال دیگری پدید می‌آوریم که این نظریه صریحاً برای احتراز از آن به وجود آمده بود. زیرا بدین وجه درستی یا نادرستی یک عمل بستگی پیدا می‌کند به ملاحظات شخصی و فاعل هر فعلی. و احتمال داشتن نتایج مطلوب یک عمل مربوط می‌شود به عقیدهٔ هر یک از افراد انسان. ممکن است کسی به این اصل معتقد شود و بر طبق بهترین آگاهی علمی دربارهٔ نتایج احتمالی اعمال خود رفتار نماید، مع‌هذا رفتار وی ممکن است آثار و نتایجی که معتقد بود دارد نداشته باشد. و ممکن است که وی در اشتباه بوده باشد، و حوادث آینده اشتباه وی را نشان بدهد. پس آیا باید بگوییم که وقتی او با بیشترین احتمال عمل می‌کند به‌طور نادرست عمل کرده، یا باید بگوییم که درست عمل کرده؟ هر یک از دو جواب اشکالاتی برای آن نظریه دارد. اگر معتقد باشیم که وی درست عمل کرده - ولیکن اشتباه کرده - در آن صورت این نظر را که یک عمل درست آنست که در واقع مطلوب‌ترین نتایج را سرانجام دارد رها کرده‌ایم؛ برعکس، اگر این نظریه را قبول کنیم که وی در عمل کردن از روی ملاحظات شخصی^۱ به‌طور نادرست رفتار کرده، به نظر می‌رسد که ملاک و ضابطه‌ای را پذیرفته‌ایم که نمی‌توان برای مقاصد عملی به کار برد.

اعتراض دیگری به سودانگاری این است که آن مسلک مخالف عقاید مردم معمولی است که غالباً فکر می‌کنند که ما نمی‌توانیم اعمال خود را به نحو شایسته قطع نظر از انگیزه‌هایی که موجب آن اعمال شده است ارزشیابی کنیم. آدمیان تردید دارند که بگویند وقتی عملی از روی انگیزه بد و شریرانه (مانند قصد فریب دادن کسی) انجام گیرد فقط به دلیل اینکه آثار و نتایج مطلوب دارد درست است. یک نتیجه اصالت نفع آن است که جهانی که در آن هرکس با انگیزه بد و شرارت‌آمیزی عمل کرده و مع‌هذا تمام اعمال وی مطلوب به‌شمار آید جهانی خوب خواهد بود؛ لیکن فکر زندگی کردن در چنین دنیایی برای هر آدم با ذوق سلیمی نفرت‌آور است. بدین‌سان، اگر آن نظریه زیاد پیش برده شود به نظر می‌رسد بی‌آمدها و نتایجی داشته باشد که بسیاری از مردم نخواهند پذیرفت.

از این‌رو بعضی از فلاسفه سودانگاری را بر این اساس رد کرده‌اند که در تشخیص و تعیین ارزش اخلاقی یک عمل باید انگیزه‌ای را که آن عمل به‌واسطه آن انجام شده است در نظر گرفت. اکنون چنین نظریه‌ای - یعنی نظریه اخلاقی امانوئل کانت^۱ - را مورد توجه قرار می‌دهیم.

اخلاق در فلسفه کانت

اگرچه کانت بیشتر به‌واسطه آثارش در خصوص نظریه شناسایی و فلسفه اولی مشهور است، خود وی معتقد است که علم اخلاق مهم‌ترین موضوع فلسفه است. چنان‌که پس از آنکه نشان داد که همه براهین مستفاد از «عقل محض»^۲ برای اثبات وجود خدا نامعتبر است دلایل اخلاقی را برای این مهم معتبر دانست. دلیل وی این است که قانون اخلاقی مستلزم آن است که آدمیان به تناسب فضیلت و تقوای خود پاداش داده شوند. لیکن از آنجا که در زندگی عادی کسانی که متقی و با فضیلت نیستند غالباً ممکن است خوشبخت‌تر و کامیاب‌تر از کسانی که باتقوا و بافضیلتند باشند، پس این پاداش‌ها در این زندگی حاصل نمی‌شود. بنابراین باید حیات دیگری باشد تا در آنجا آدمیان بدین‌گونه پاداش یابند. همین امر کانت را به این استنتاج رهنمون شد که خدایی هست و نفس انسان جاویدان است.

1. Immanuel Kant

2. Pure reason

نوشته‌های کانت در خصوص اخلاق، همانند آثار وی در مابعدالطبیعه و بحث شناسایی،^۱ دارای نظم و ترتیبی بسیار عالی است؛ لیکن فهمیدن آنها و مخصوصاً آنچه راجع به اخلاق است دشوار و تلخیص آن باز دشوارتر است. این امر تا اندازه‌ای از ایجاز و پیچیدگی سبک نگارش کانت و به کار بردن بسیاری از اصطلاحات فنی فلسفی در معانی غیرمتداول ناشی شده است، و تا اندازه‌ای هم مربوط است به دقت افکار و تازگی مطالب و مسائلی که کانت طراح آنها بوده است. با این وصف در اینجا می‌کوشیم تا مطالب اساسی نظریه‌ی وی را تا حد امکان به‌طور ساده بیان کنیم، و آنها را با نقل سخنان مربوط و مناسب روشن سازیم.

مسئله اصلی‌ای که نظریه اخلاقی کانت به پاسخ آن اختصاص یافته بود این است: «ذات و ماهیت امور اخلاقی چیست؟» این سؤال را می‌توان به طرق دیگر مطرح کرد: «تضاد یک عمل اخلاقی با یک عمل غیر اخلاقی در چیست؟» یا «فرق میان کسی که رفتارش مطابق اخلاق است با کسی که رفتارش چنین نیست در چیست؟» پاسخ کانت به این سؤال یا سؤالات این است که عملی را می‌توان اخلاقی دانست که صرفاً به حکم «حسن تکلیف» انجام شده باشد و اعمالی که به سائقه «تمایلات» صورت گرفته باشد غیر اخلاقی یعنی فاقد خصوصیت اخلاقی است. اینک باید دید منظور از این کلمات (تمایلات و حسن تکلیف) چیست؟

مردم غالباً در عمل راه و روش خاصی را می‌پذیرند زیرا که ناگزیرند. مثلاً، اگر دزدی در کمین من بنشیند، من ناگزیرم که پول خود را اگر داشته باشم به او بدهم، یا اگر امتناع کنم، مجبورم که نتایج آن را تحمل نمایم. در چنین موردی، ما معمولاً اعمال خود را نه به عنوان «اعمال آزادی» یا «اعمالی که انجام دادن آن را می‌خواستیم» توصیف می‌کنیم، و نه می‌گوییم که «من تکلیف خود را انجام دادم». زیرا که آزاد و مختار نبودم؛ بلکه چون نه از روی «تمایل» و نه به حکم «تکلیف» عمل کرده‌ام می‌گویند که من «مجبور بوده‌ام که چنان کنم». از این‌رو، شرط لازم و ضروری هر عملی که از روی «تمایل» یا به حکم «تکلیف» انجام می‌شود آن است که به آزادی و اختیار باشد. بدیهی است که مردم غالباً به همین معنی است که آزاد و مختار خوانده می‌شوند - یعنی هیچ‌کس

آنها را مجبور نکند که به طریق معینی عمل کنند، وگرنه رفتار آنان جبری و اضطراری خواهد بود. مثلاً، من امشب مختارم که یا به سینما بروم یا در منزل بمانم و کتاب بخوانم، و یا به نوشتن و آماده کردن این فصل ادامه دهم. به عبارت دیگر، با من است که کدام یک از اینها را انتخاب و اختیار کنم. اما کدامیک از اینها را بایستی انجام دهم؟ اگر به ناشر خود قول داده باشم که این فصل را امشب تمام کنم، در آن صورت «الزام» دارم که به این کار ادامه دهم. برعکس، اگر چنین الزامی در میان نباشد و هیچ «درخواستی» از من نشده باشد، می‌توانیم بگوییم که عمل من بسته به «ذوق و سلیقه» یا «تمایل» من است. من وقتی می‌توانم به دلخواه خود عمل کنم یا عملی را از روی علاقه انجام دهم که اجباری در میان نباشد و من خود را مکلف به انجام آن ندانم. پس چنانکه از این مثال می‌توان دریافت، «تمایل» و «تکلیف» با هم فرق دارند. تکلیف آن است که آدمی علی‌رغم تمایلات خود بایستی آن را انجام بدهد. آدمی وقتی مکلف بود باید ادای تکلیف کند. اما اگر تکلیفی در کار نبود، در آن صورت انجام دادن آن برای او بستگی به تمایل یا ذوق و سلیقه او خواهد داشت.

بعضی از فلاسفه معتقد بودند که در امور اخلاقی، آدمی از روی تمایلات خود عمل می‌کند؛ یعنی عملی را انجام می‌دهد که وی را خشنود سازد یا در آن اوضاع و احوال می‌خواهد انجام دهد. اما کانت چنین بیانی را دربارهٔ اخلاق رد می‌کند. به نظر او آدمی فقط وقتی به نحو اخلاقی رفتار می‌کند که اسیر احساسات و تمایلات خود نباشد و صرفاً به آنچه مکلف است قیام کند. بدین سان «کسی که به تکلیف خود عمل می‌کند»، کاری می‌کند که متمایل یا خواستار انجام آن نیست، بلکه به این دلیل که تشخیص می‌دهد، که انجام آن وظیفهٔ اوست؛ یعنی مکلف است و باید آن را اجرا کند. پس کسی که کاری را صرفاً به علت اینکه از انجام نیافتن آن می‌ترسد انجام می‌دهد (مانند ترس از زندانی شدن به سبب نپرداختن دین) یک شخص اخلاقی نیست؛ و نیز عمل کسی را که بدهی خود را به دلخواه و از روی تمایل خویش بازمی‌پردازد نمی‌توان عمل اخلاقی به‌شمار آورد. فقط هنگامی که آدمی تشخیص می‌دهد که بایستی ادای دین کند زیرا متعهد و متحمل یک امر الزامی و واجب است به‌راستی یک شخص اخلاقی است. بدین سان اخلاق، به نظر کانت، دقیقاً با تکالیف و واجبات شخص بستگی و ارتباط دارد.

پیش از مبادرت به بیان سایر عناصر نظریه اخلاقی کانت باید به نکته دیگری توجه نماییم. تشخیص اعمالی که «مطابق با تکلیف» است از اعمالی که «به حکم تکلیف» انجام می‌گیرد، چنان‌که کانت مطرح ساخته، دارای اهمیت است. «اعمال مطابق با تکلیف» بالضرورة اعمال اخلاقی نیست، اما «اعمالی که به حکم تکلیف» انجام گیرد اخلاقی است. مثلاً، اغلب والدین مایلند که مراقب فرزندان خود باشند؛ این تمایل آنان ممکن است به سبب عشق به فرزندان خود باشد، یا به این علت که اگر از آنها غفلت کنند از مواخذه پلیس می‌ترسند. لیکن هرکس که به این جهات مراقب فرزندان خویش باشد به نحو اخلاقی عمل نمی‌کند. وی «مطابق وظیفه» عمل می‌کند، ولی نه «به حکم وظیفه». عمل او تنها در صورتی به حکم وظیفه و تکلیف خواهد بود که الزام خاصی نسبت به فرزندان خود داشته باشد؛ زیرا که آنها فرزندان او هستند. انسانی که ذات و ماهیت امر واجب و الزامی خود را می‌فهمد و به آن عمل می‌کند اخلاقی است؛ و الا نه. کانت این مطلب را در قطعه ذیل که از نظریه وی «درباره اخلاق»^۱ نقل می‌شود به وضوح کامل بیان می‌کند.

من در اینجا همه اعمالی را که تا کنون با تکلیف ناسازگار تشخیص داده‌ام حذف می‌کنم، هر چند ممکن است برای فلان غرض سودمند باشند، زیرا درباره این اعمال این سؤال را که آیا آنها به حکم تکلیف انجام شده‌اند یا نه هرگز نمی‌توان مطرح کرد، چون که آنها با تکلیف اصلاً مغایر و منافی‌اند. همچنین من اعمالی را که در واقع منطبق با تکلیف است، اما مردم به آنها تمایل مستقیمی ندارند و آنها را به دلیل اینکه به واسطه تمایل دیگری به انجام دادن آنها وادار شده‌اند، کنار می‌گذارم. زیرا در این مورد ما به آسانی می‌توانیم تشخیص دهیم که آیا عملی که موافق با تکلیف است برای ادای تکلیف انجام شده است یا از سر خودخواهی. اما این تشخیص و تمییز در مورد عملی که هم مطابق با تکلیف است، و هم فاعل آن تمایل مستقیمی به آن دارد، بسیار سخت‌تر است. مثلاً، امر تکلیف همیشه این است که فروشنده نباید به خریدار بی‌تجربه اجحاف کند؛ و هر جا که دادوستد رونق دارد کاسب با تدبیر و عاقل اجحاف و گرانفروشی نمی‌کند، بلکه قیمت ثابتی برای همه در نظر می‌گیرد، به طوری که یک کودک همانند هر شخص دیگری

از او خرید کند. بدین سان به مردم صادقانه و از روی درستکاری خدمت شده است؛ اما این کافی نیست که ما را وادار به این اعتقاد کند که کاسب به حکم تکلیف و از روی اصول درستکاری چنین رفتار کرده است زیرا سود خود او مستلزم آن است؛ و اگر کسی در این مورد بگوید که این شخص ممکن است تمایل مستقیمی هم به نفع خریداران داشته باشد که گویی به سبب محبتی که بدانان دارد نمی‌خواهد هیچ مشتری را بر دیگری ترجیح نهد خواهیم گفت که این فرض از بحث ما بیرون است. بنابراین، آن عمل نه به حکم تکلیف و نه از روی تمایل مستقیم، بلکه صرفاً از روی خودخواهی، انجام شده است.

از سوی دیگر، حفظ حیات آدمی یک تکلیف است؛ و علاوه بر آن، هرکس دارای تمایل مستقیمی برای چنین کاری است. لیکن غالب توجه و مواظبت مشتاقانه‌ای که اغلب مردم برای آن می‌کنند دارای ارزش ذاتی و حقیقی نیست، و قاعده کلی آنان معنی و مفهوم و اهمیت اخلاقی ندارد. بی‌تردید آنان از حیات خود چنانکه تکلیف مستلزم آن است نگهداری می‌کنند، اما نه به دلیل اینکه مستلزم آن است. برعکس، اگر بدبختی و اِدبار و غم یأس‌آور طعم و ذوق حیات را کاملاً از میان برده باشد، و اگر شخص تیره‌بختی که سرنوشت تلخ و رنج‌آوری دارد و از افسردگی و دل‌شکستگی آروزمند مرگ است، مع‌هذا از حیات خویش بدون دوست داشتن آن محافظت می‌کند - نه از روی تمایل یا ترس بلکه به حکم تکلیف - در آن صورت اصل و قاعده کلی او دارای ارزش اخلاقی است.

چنانکه از گفتار فوق می‌توان دریافت، کانت در اصرار بر اینکه اصل و اساس امور اخلاقی در انگیزه اعمال است صریحاً با سودانگاران اختلاف دارد. مرجع تمام این انگیزه‌ها یکی است، و آن این است که آدمی وقتی به حکم حس تکلیف و صرفاً برای احترام به قانون اخلاق عمل می‌کند اخلاقی است. انسانی که اتفاقاً به مواعید خود وفا می‌کند، یا کسی که برای احتراز از مجازات دیون خود را می‌پردازد، یا کسی که احساس می‌کند که سرانجام به سود اوست که چنین کند، یک انسان اخلاقی نیست. وی تنها در صورتی که بفهمد که باید به وعده‌های خود وفا کند و دیون خود را بپردازد زیرا تکلیف اوست که چنین کند - صرف‌نظر از نتایجی که عمل کردن یا عمل نکردن آن به بار خواهد آورد - انسانی اخلاقی است. بدین سان، انسان نیک انسانی است دارای «خواست و اراده

نیک»، یعنی انسانی که برای ادای تکلیف و احترام به قانون اخلاقی عمل می‌کند. چنان‌که کانت در عبارتی مشهور بیان می‌کند، «هیچ چیز را در دنیا، و حتی خارج از آن، نمی‌توان تصور کرد که بتوان آن را بدون قید و شرط نیک نامید، مگر خواست و ارادهٔ نیک را». در نقادی مذهب اصالت نفع به سبب خلط و اشتباه نتایج اعمال آدمیان با انگیزه‌های این اعمال، کانت بین «عمل مصلحت‌آمیز» و «عمل اخلاقی» تمایز قائل می‌شود. مردی که دیون خود را می‌پردازد زیرا از پی‌آمدهای قانونی می‌ترسد، از روی حس مصلحت‌بینی و تدبیر و احتیاط عمل می‌کند و یک شخص اخلاقی نیست. اگر وی از روی این حس عمل می‌کرد که یک الزام پولی را متعهد شده و بنابراین تا بازپرداخت آن «بستهٔ تکلیف» است شخصی اخلاقی می‌بود. انتقاد کانت از مذهب اصالت نفع در قطعهٔ زیر مندرج است:

یک اراده خوب نه به دلیل کار یا کوششی که می‌کند خوب است، و نه به واسطهٔ قابلیت و استعداد نیل به غایت منظور، بلکه فقط به سبب خود اراده، یعنی فی‌نفسه خوب است، و چون بنفسه ملاحظه شده است قدر و اعتبار آن بسی بالاتر است از همهٔ آنچه بدان وسیله موافق با هر تمایل، یعنی حتی با مجموع تمام تمایلات، فراهم شده است. حتی اگر اتفاق افتد که، به واسطهٔ نگون‌بختی خاص، یا قید و بند خست‌آمیز نامادرانهٔ طبیعت، این اراده به کلی فاقد قدرت به انجام رساندن قصد و غرض خود باشد، اگر با بزرگ‌ترین جد و جهد باز هم به چیزی نائل نشود، و فقط ارادهٔ خوب باقی بماند (البته نه یک آرزوی صرف، بلکه به شرط کوشش در فراهم ساختن تمام وسایلی که در توانایی ما است)، در آن صورت، مانند یک گوهر گرانبها، که تمام ارزش خود را در خود دارد، باز هم به واسطهٔ روشنی خود می‌درخشد. سودمندی یا بی‌ثمری آن را نه می‌توان به این ارزش افزود و نه از آن کاست... مثلاً این سؤال را در نظر بگیریم: آیا ممکن است که وقتی من در پریشانی و گرفتاری هستم و عده‌ای بدهم با این نیت که به آن وفا نکنم؟ من در اینجا به آسانی میان دو معنی و مفهومی که این سؤال ممکن است داشته باشد تشخیص و تمییز می‌دهم: آیا وعدهٔ دروغین دادن مصلحت‌آمیز است یا درست و حق؟ بدون شک باید گفت مصلحت‌آمیز است. من به‌وضوح درمی‌یابم که کافی نیست که خود را از اشکال کنونی به‌وسیلهٔ این حيله برهانم، بلکه باید به‌خوبی در نظر گرفته شود که آیا ممکن نیست که از این به

بعد از این دروغ ناراحتی خیلی بزرگ‌تری از آن که اکنون خود را از آن می‌رهانم برخیزد، و چون، با تمام زیرکی و حيله‌گری مفروض، نتایج را نمی‌توان به آسانی از پیش دید بلکه اعتباری که یکبار از دست رفت ممکن است برای من خیلی زیان‌آورتر باشد تا هرگزندی که فعلاً درصدد اجتناب از آن هستم، باید توجه نمایم که آیا بیشتر مقرون به مصلحت نیست که در اینجا بر طبق قاعده و اصلی کلی عمل کنم، و عادت خود سازم که هیچ قول و وعده‌ای ندهم مگر با قصد وفای به آن. لیکن به‌زودی برای من روشن می‌شود که این قاعده کلی باز هم مبتنی بر ترس از نتایج خواهد بود. باری، به پیروی از تکلیف، صادق و وفادار بودن، و بر حسب درک عواقب زیان‌آور چنین بودن، دو امر به کلی مختلف است.

جواب کانت را به این سؤال که «تضاد یک عمل اخلاقی با یک عمل غیر اخلاقی در چیست؟» ممکن است چنین خلاصه کنیم: یک عمل اخلاقی عملی است که به‌واسطه احترام و رعایت تکلیف انجام شود، و نیز یک شخص اخلاقی شخصی است که به حکم احساس تکلیف، نه از روی تمایل و حتی مطابق تکلیف، رفتار کند.

با این تمایزات، کانت قلمرو امور اخلاقی را برای ما طرح‌ریزی می‌کند. وی به اختلاف میان رفتار اخلاقی و رفتار غیر اخلاقی اشاره نموده است؛ اما این طرح، نظام اخلاقیات او را کامل نمی‌کند. آدمی ممکن است هنوز نداند که تکلیف او در وضع و موقع معینی چه خواهد بود. آیا هیچ ملاک و محکی هست که تعیین کند تکلیف شخص در مجموعه خاصی از اوضاع و احوال چه خواهد بود؟ جواب کانت مثبت است. از آنجا که آدمیان موجودات صاحب عقل هستند رفتارشان بایستی به نحو عقلانی باشد، و این امر در نظر کانت بدان معنی است که شخص بایستی همیشه چنان رفتار کند که گویی راه و روش رفتار او یک قانون کلی و عام می‌شود. یعنی، هر عملی باید با ملاحظه اینکه اگر آن قاعده کلی رفتار گردد چگونه ظاهر خواهد شد مورد داوری قرار گیرد. به این دلیل که دروغ‌گویی، حتی اگر مصلحت‌آمیز باشد، نمی‌تواند در وضع و حالی به‌عنوان اخلاقی پذیرفته شود؛ زیرا اگر ما دروغ‌گویی را به‌عنوان یک قانون عام و کلی تلقی کنیم که همه مردم بایستی از آن پیروی کنند، می‌توانیم دریابیم که در آن صورت اخلاق مستفی و غیرممکن خواهد بود. درباره این مطلب کانت چنین می‌نویسد:

اما کوتاه‌ترین راه، و راهی درست و لغزش‌ناپذیر، برای کشف جوابی به این سؤال، که آیا یک وعده دروغین با تکلیف سازگار است یا نه، این است که از خود بپرسیم، آیا من باید راضی باشم که قاعده کلی من (که خود را به وسیله وعده دروغ از اشکال برهانم)، همچون قانونی کلی و عام، برای خودم و دیگران، معتبر باشد؟ و آیا من خواهم توانست به خود بگویم، «هرکس ممکن است وقتی خود را در اشکالی یافت که نمی‌تواند از آن به طریق دیگر برهد وعده‌ای فریب‌آمیز بدهد؟» پس به زودی آگاه می‌شوم که در حالی که می‌توانم دروغ را بخواهم، به هیچ وجه نمی‌توانم بخواهم که دروغ‌گویی یک قانون کلی و عام باشد. زیرا با چنین قانونی اصلاً هیچ وعده‌ای وجود نخواهد داشت، چون بیهوده خواهد بود که درباره اعمال آینده خود به کسانی نیت خویش را اظهار نمایم که این ادعا را باور نخواهند کرد یا اگر عجولانه آن را باور کنند، با من معامله به مثل خواهند کرد. از این رو قاعده من، همین‌که قانونی کلی و عام شد، ناگزیر خود را تباه و باطل خواهد کرد. بنابراین من نیازی به فراست و تیزفهمی عالی و وسیعی برای تشخیص آنچه باید بکنم تا اراده‌ام اخلاقاً نیک باشد ندارم. من که نسبت به جریان امور عالم بی‌تجربه‌ام و استعداد و آمادگی برای همه امکانات آن ندارم، فقط از خود می‌پرسم: آیا تو می‌توانی بخواهی که قاعده‌ات قانونی کلی باشد؟ اگر نه، پس آن قاعده باید مردود باشد، و این نه به دلیل فایده حاصله از آن برای خودم و حتی برای دیگران است بلکه به این دلیل است که نمی‌تواند به عنوان یک اصل در یک قانون کلی درآید، و عقل برای چنین قانونی از من احترام و رعایت آن را بطلبد.

امر مطلق (غیر مشروط). کانت عبارت «امر مطلق و غیر مشروط»^۱ را، که نکته فوق را به نحوی دیگر نشان می‌دهد، ابداع کرده است. وی «امر مطلق» را از اوامر موسوم به «اوامر مشروط»^۲ باز می‌شناسد. یک امر مشروط متضمن این نتیجه است که اگر می‌خواهی به فلان غایت و مقصود برسی، باید به فلان نحو عمل کنی. اوامر شرطی بدین سان با عمل مصلحت‌آمیز مربوط است. مثلاً، اگر می‌خواهی از کوتاه‌ترین راه از تهران به اصفهان برانی، جهات چنین حرکتی را می‌توان به وسیله یک امر شرطی به تو داد: «اگر می‌خواهی از کوتاه‌ترین راه از تهران به اصفهان برانی جاده الف و ب و ج را

پیش بگیر. برعکس، امر مطلق و غیرمشروط عمل را بدون هیچ شرط یا بدون توجه به اثر و نتیجه‌ای که چنین عملی ممکن است داشته باشد مقرر می‌دارد. امر مطلق به تو دستور می‌دهد که بدون قید و شرط چنین و چنان کن. بدین‌گونه قاعده‌ای وضع می‌کند که اگر پیروی شود، مطمئناً شخصی که بر طبق آن رفتار کند رفتار اخلاقی است. کانت امر مطلق و غیرمشروط را به چند طریق مختلف تنظیم می‌کند که نخستین آنها این است: «تنها یک امر مطلق وجود دارد یعنی این: فقط بنا بر قاعده‌ای رفتار کن که به موجب آن در همان حال بتوانی بخواهی که آن قاعده یک قانون کلی گردد».

چنان‌که گفتیم، منظور کانت از این بیان آن است که آدمی همیشه باید چنان رفتار کند که گویی هر عمل یک قانون کلی می‌شود. بدین‌سان هیچ انسانی دزدی نخواهد کرد، زیرا اگر دزدی کند و اگر هرکسی دزدی کند (یعنی اگر دزدی یک قاعده کلی شود) در آن صورت روابط اخلاقی مبتنی بر مالکیت شخصی محال خواهد شد. همچنین است در مورد دروغ‌گویی. آدمی هرگز نباید دروغ بگوید، زیرا اگر دروغ‌گویی یک قانون کلی بشود، کلیه روابط انسانی مبتنی بر اعتماد و حفظ مواعید، غیرممکن خواهد گشت. مختصر، بنابر این نظریه تمام اعمال باید چنان برگزار شود که گویی قرار است قوانین کلی و عام گردد - این همان چیزی است که «امر مطلق» به ما می‌گوید. اگر عمل کسی بتواند واجد چنین تعمیمی باشد، یک عمل اخلاقی خواهد بود.

یک قاعده معروف دیگر درباره امر مطلق جمله ذیل است:

چنان رفتار کن که گویی انسانیت (نوع انسان) را، خواه در شخص خودت خواه در دیگری، در هر مورد همچون غایت می‌انگاری، و نه به‌عنوان وسیله.

این تنظیم قاعده و ضابطه امر مطلق در تاریخ علم اخلاق سیرت و سنت طولانی دارد، و بیان دیگری است از دستورها و امثال و حکمی نظیر «با دیگران چنان رفتار کن که می‌خواهی دیگران با تو رفتار کنند». برای ما این یک حکم و دستور است که به سایر مردم احترام گزاییم زیرا آنان موجودات انسانی و صاحب عقل مانند خود ما هستند. ما باید دیگران را به‌عنوان غایات فی‌نفسه بینگاریم زیرا به خود چنین می‌نگریم. رفتار با انسان دیگر فقط به‌عنوان وسیله‌ای برای نیل به آنچه ما می‌خواهیم، نادیده گرفتن انسانیت او و تلقی کردن او مانند یک شیء و قصور در ادای احترام مقتضی نسبت به

حال و مقام او به عنوان یک موجود انسانی متعقل است. بنابراین نظریه مذکور نتایج مهمی برای دموکراسی داشته و مؤید این عقیده دموکراتیک است که «همه آدمیان مساوی آفریده شده‌اند» و تفسیر آن این است که نسبت به هیچ انسانی در برابر قانون نباید تبعیض شود. پاره‌ای از انتقاداتی که از نحوه بیان این قاعده امر مطلق ایراد شده به سبب عدم درک صحیح آن بوده است. اگر ظاهر الفاظ این قاعده مورد تفسیر قرار گیرد، ممکن است پنداشته شود که معنای آن این است که از علایق و امیال هیچ انسانی نباید جلوگیری شود. لیکن با چنین تفسیری، نتیجه آن نظریه این خواهد بود که وقتی کشمکش و برخورد میان مردم پیش آید برای دادگاه‌ها (مثلاً) غیرممکن است که میان آنان داوری کنند، زیرا با رأی خود علیه یک فرد، برخلاف مصالح او عمل کرده‌اند. چنین تفسیری از نظر کانت به صورتی از هرج و مرج منجر می‌شود، و بدین‌گونه حیات اخلاقی با حیات اجتماعی ناسازگار می‌گردد. اما، چنان‌که گفتیم، این‌گونه تفسیر درباره نظر کانت اشتباه‌آمیز و نادرست است. در این قول که هر انسانی باید همچون غایت فی‌نفسه تلقی شود، کانت نمی‌خواهد این معنی را برساند که باید به علایق هر انسانی تسلیم شد یا با آن موافقت کرد. وی فقط می‌خواهد بگوید که در هر گونه کشمکش میان مردم هر انسانی باید با ارزش مساوی در آن مخاصمه به حساب آید. صرف‌نظر از سرگذشت هر فرد انسان و وضع و موقع اجتماعی یا ارزش اقتصادی فعلی او، به وی نباید تبعیض شود. او باید در چشم قانون با دیگر مردم به‌طور مساوی نگریده و رفتار شود.

انتقاد نظریه کانت

نظر اخلاقی کانت را می‌توان کوششی دانست برای حفظ آنچه در بیان‌های متخالف مذهب افلاطونی و مذهب اصالت لذت درباره ماهیت امور اخلاقی معتبر است. پیرو افلاطون بر عینیت^۱ ملاک‌ها و مقیاس‌های اخلاقی اصرار می‌ورزد، و این عقیده را کانت قبول دارد (امر مطلق و غیرمشروط، یک عمل را به‌طور عینی ضروری نشان می‌دهد). در عین حال، در ملاحظه تشخیص و تعیین ارزش اخلاقی یک عمل باید انگیزه‌های انسانی در نظر گرفته شود. اشتباه یک افلاطونی، جدا کردن خوبی و بدی از انگیزه‌های انسانی در میل او به جست‌وجوی عینیت است؛ اشتباه لذت‌انگار یکی گرفتن

انگیزش اخلاقی با جست‌وجو برای لذت است. نظریه کانتی جالب توجه و موجه است زیرا در آن سعی می‌شود تا حق و انصاف نسبت به این هر دو عامل رعایت گردد که (اولاً) اخلاق^۱ (امور اخلاقی) تا اندازه‌ای به انگیزش انسانی بستگی دارد و (ثانیاً) اخلاق صرفاً موضوع تمایل یا ذوق و سلیقه، یا ترجیح، نیست بلکه امری است عینی.

عُرف عام و فهم مشترک^۲ در می‌یابد که اخلاق (اخلاقیات) مستلزم این هر دو عامل است. اگر عینیت با آن نوع آثار و نتایجی که اعمال آدمی دارد یکی گرفته شود، چنان‌که سودانگاران یکی می‌گیرند، در آن صورت بنابر نظر کانت فهم مشترک، اخلاق را با چنین عینیتی یکی نخواهد گرفت. فهم مشترک برای نیت آدمی هنگام عمل فرق و تفاوت قائل است. اگر وی از روی «بهترین نیت و اراده» عمل کند، اما مرتکب اشتباه شود، ما معمولاً - او را می‌بخشاییم. جراحی که یک بیمار را عمل می‌کند و او را به واسطه اشتباهی می‌کشد اخلاقاً مورد ملامت نیست. وی را، چنان‌که کانت می‌گوید، بی‌کفایت و بی‌مهارت می‌نگرند؛ لیکن ما او را صرفاً به علت عدم موفقیتش یک شخص غیر اخلاقی ملاحظه نمی‌کنیم. این امر نشان می‌دهد که در تشخیص یک عمل به‌عنوان درست یا نادرست توجهی به انگیزه انسانی لازم است. در عین حال، کانت یادآور می‌شود که تمامی انگیزه‌های انسانی جنبه اخلاقی ندارد، مانند مواردی که آدمی را آرزو یا بوالهوسی یا تمایل برانگیزد. پاره‌ای انگیزه‌ها (مثلاً جست‌وجوی لذت) نادرست است. فقط وقتی کسی از روی رعایت تکلیف و احترام به آن، عمل می‌کند ما او را موجودی اخلاقی می‌شماریم - و در این موارد، وی بر ضد تمایلات خود عمل می‌کند.

دلیل دیگر در تأیید نظریه کانت این نظر کلی مردم است که برای رفتار کردن به نحو اخلاقی، شخص باید پیوسته به یک روش رفتار کند، یعنی «رفتار خود را تعمیم و کلیت دهد». این روا است که به یک نیرنگ‌باز اعتراض کنند و بگویند «اگر هرکس همچون تو رفتار کند چه خواهد شد؟» ما احساس می‌کنیم که آدمی پیوسته بایستی به یک نحو رفتار کند - چنین نیست که زمانی فرار از پرداخت مالیات خطا و نادرست باشد و زمانی دیگر صواب و درست. ما درک می‌کنیم که شخص باید همیشه مالیات خود را اگر ملزم به پرداخت آن است بپردازد - یعنی باید مطابق یک قاعده کلی رفتار کند.

این ملاحظات نشان می‌دهد که اخلاق کانتی اخلاقی است بسیار موجه. اما چه انتقاداتی از آن می‌توان کرد؟ سه انتقاد عمده از نظریه کانت شده است. نخست اینکه هر چند کانت کوشید تا ثابت کند که ارزش اخلاقی یک عمل فقط به انگیزه آن بستگی دارد، در واقع نهانی ملاحظاتی درباره نتایجی که یک عمل در تعیین درستی یا نادرستی آن دارد وارد می‌کند. زیرا، بنابراین اعتراض، وی ضمناً نشان می‌دهد که نتیجه و اثر رفتار نکردن بر طبق امر مطلق غیرممکن ساختن زندگی انسان خواهد بود. مثلاً، وی می‌گوید، «سپس به زودی آگاه می‌شوم که در حالی که می‌توانم دروغگویی را بخواهم، به هیچ وجه نمی‌توانم بخواهم که دروغگویی یک قانون کلی باشد، زیرا با چنین قانونی هیچ وعده‌ای هرگز وجود نخواهد داشت، چون بیهوده خواهد بود که درباره اعمال آینده خود به کسانی نیت خویش را اظهار نمایم که این ادعا را باور نخواهند کرد، یا اگر عجزولانه آن را باور کنند، با من معامله به مثل خواهند کرد». در ذکر و استشهد چنین مثلی کانت به نتایج دروغگویی اشاره می‌کند (مانند «با من معامله به مثل خواهند کرد»)، به طوری که نظریه او از آنجا که وی پایبند ادعای اصلی خود که تنها با انگیزه سروکار دارد نمانده متناقض و غیرمنطقی به نظر می‌رسد.

دومین انتقاد مهمی که درباره اخلاق کانتی شده این است که در مواردی که ما با تکالیف متضاد روبه‌رو هستیم بحث نکرده است - و به نظر می‌رسد که اینها برخی از مؤثرترین و جدی‌ترین انواع پیچیدگی و غموض اخلاقی باشد. فرض کنید که من قول می‌دهم که رازی را نگه دارم، و بعد شخص دیگری از من درباره آن می‌پرسد. من نمی‌توانم هم حقیقت را بگویم و هم به وعده خود وفا کنم - مع‌هذا بنا بر نظر کانت، من باید هر دو کار را انجام دهم. در چنین حالی، من نمی‌توانم منطقی رفتار خود را تعمیم و کلیت دهم؛ اگر راست بگویم، در کتمان سر خلف وعده کرده‌ام و اگر به وعده وفا کنم، حقیقت را نخواهم گفت.

اشکال سوم، که مشابه اشکال دوم است، این است که کانت وقتی اصرار می‌ورزد که ما هرگز نباید دروغ بگوییم یا خلف وعده کنیم، در این مطالبه زیاد پافشاری می‌کند، بنا بر شرح معتدل‌تر مذهب اصالت عین،^۱ نیازی به چنین درخواست مضرانه‌ای نیست.

بنابر این اعتراض، قواعد اخلاقی را باید به عنوان «تعمیمات»^۱ (امور عام) تعبیر و تفسیر کرد نه به عنوان قضایای «مطلق»^۲ و بدون استثنا. به طور کلی ما باید راست بگوییم، اما ممکن است اوضاع و احوالی پیش آید که اخلاقاً احساس کنیم که ملزم به دروغگویی هستیم، مثلاً، اگر دیوانه‌ای که با ششلولی مسلح است در جست‌وجوی یک خویشاوند خود برای کشتن او باشد، ما این را بسیار غیر اخلاقی می‌دانیم که، صرفاً به دلیل اینکه شخص بایستی راست بگوید، دیوانه را از جای خویشاوند آگاه سازیم. راستگویی و وفای به عهد و بازپرداخت دیون از واجبات و الزاماتی است که شخص باید به جا آورد، به شرط آنکه موجباتی برای لغو آنها وجود نداشته باشد. و.د. رُس^۳ چنین واجبات و الزاماتی را «تکالیف در بادی امر»^۴ (یعنی تکالیفی که بنا بر نظر اول قابل قبول است) نامیده است. آدمی ملزم است که واجباتی را بجا آورد، به شرط آنکه هیچ عامل ملغی سازنده‌ای در بین نباشد؛ یا به شرط آنکه تمام اوضاع و احوال دیگر مساوی باشد. چنین انتقادی بر فرض قبول آنچه بر حسب عُرف عام و فهم مشترک جریان دارد، که آدمی بدون توجه به اینکه چه اوضاع و احوالی حکمفرماست نباید همیشه راست بگوید و همیشه به وعده وفا کند، باز هم جا برای یک اخلاق عینی باقی می‌گذارد. آیا ما اخلاقاً سرباز اسیری را که اسرار نظامی را بر این اساس فاش می‌سازد که از امر مطلق و غیرمشروط پیروی می‌کند مذمت نمی‌کنیم؟

با این بحث مختصر درباره کانت، مطالعه خود را درباره نظریه‌های متعارف (کلاسیک) به پایان می‌بریم. مقاله بالا شامل بحث کاملی درباره جمیع فلاسفه متعارف نیست، بلکه فقط مجموعه‌ای است از ملاحظات مقدماتی در مورد بعضی از صاحب‌نظران مشهورتر اخلاق. نظر کسانی مانند بوتلر،^۵ هربرت اسپنسر،^۶ نیچه،^۷ شوپنهاور،^۸ هیوم،^۹ لاک،^{۱۰} هابز،^{۱۱} روسو،^{۱۲} لوکراسیوس^{۱۳} مورد بحث واقع نشد، اصولاً به

1. Generalizations
3. W.D. Ross
5. Butler
7. Nietzsche
9. Hume
11. Hobbes
13. Lucretius

2. Categorical propositions
4. Prima faci duties
6. Herbert Spencer
8. Schopenhauer
10. Locke
12. Rousseau

این جهت که افکار و آراء ایشان یا صور گوناگون همین‌هاست که ملاحظه کردیم، یا به این دلیل که اکنون چندان به آنها اهمیت نمی‌دهند. اینک به بررسی و مطالعه‌ای در باب علم اخلاق جدید می‌پردازیم.

علم اخلاق جدید^۱

تعریف «علم اخلاق جدید»

چنان‌که در بحث پیشتر گفتیم، نظریه‌های اخلاقی «متعارف» (کلاسیک) با کوشش‌هایی برای پاسخ دادن به این دو سؤال که «زندگی خوب چیست؟» و «آدمیان چگونه بایستی رفتار کنند؟» مشخص و موصوف بود. اگر این پرسش‌ها را از دیدگاهی دیگر مطالعه کنیم، ممکن است آنها را همچون نیازها و درخواست‌هایی برای پند و اندرز از جانب مردمی که به واسطهٔ بعضی از جنبه‌های زندگی روزانه سرگردان شده‌اند شرح و تفسیر نماییم. و پاسخ‌های گوناگون نظریات متعارف را می‌توان به‌عنوان بیان پند و اندرز برای فرد تلقی کرد. بدین‌گونه مذهب اصالت لذت را می‌توان چنین ملاحظه کرد که به آدمیان می‌گوید که زندگی خوب عبارتست از زندگی پرلذت، و مردم بایستی چنان رفتار نمایند که کسب لذت کنند.

در این‌گونه پرسش‌ها و پاسخ‌ها فرض شده است که معنای سؤالات و معنای جواب‌ها روشن است. اما در سال‌های اخیر فلاسفه دریافتند که بسیاری از این سؤال و جواب‌ها اصلاً روشن نیست؛ زیرا پیش از اینکه بتوانیم جوابی به آنها بدهیم باید دقیقاً دریابیم که منظور از آنها چیست. کشف اینکه مقصود از آنها چیست مستلزم آن است که سؤالات روشن شود، و روشن ساختن معنای پرسش‌ها و پاسخ‌ها «تحلیل فلسفی» نامیده شده است. بکار بردن مُصْرانَهٔ همین امر در اخلاق جدید باعث اختلاف شدید آن از اخلاقی که در سنت و سیرت متعارف مورد پی‌جویی بود شد. اختلاف عمده این است که شخص می‌تواند به تحلیل فلسفی بپردازد بدون آنکه بالضروره هیچ‌گونه پند و اندرزی برای زیستن بدهد - مثلاً کسی ممکن است نظریه‌ای مانند اصالت نفع را تحلیل کند بدون آنکه بالضروره از آن نظریه حمایت و جانبداری نماید. البته، فرض شده است

۱. Modern Ethics (علم اخلاق جدید، در مقابل علم اخلاق متعارف یا کلاسیک)

که امر تحلیل فی حد ذاته غایت نیست، و همین که شخص درباره معنای الفاظ و جملات قطعی در نظریات اخلاقی آگاه شد، در وضع بهتری برای تعیین اینکه کدامیک از آنها را بپذیرد خواهد بود. بدین سان، «اخلاق جدید» را نباید صورت دیگری برای مطرح ساختن اخلاق در سنت متعارف تلقی کرد بلکه باید آن را به عنوان آمادگی مطالعه و تحقیق دیگری درباره نظریه‌های اخلاقی نگریست.

بنابراین ما می‌توانیم «اخلاق جدید» را به عنوان آن شاخه از فلسفه تعریف کنیم که تحلیل را درباره نظریه اخلاقی به کار می‌برد. برای ارائه بیانی روشن‌تر در خصوص این تعریف، اینک هم یک مثل اخلاقی و هم یک مثل غیر اخلاقی درباره تحلیل فلسفی می‌آوریم. اولاً لفظ ساده‌ای مانند «برادر» را در نظر بگیرید. این لفظ وقتی در جمله‌ای مانند «حسن برادر رضا است» واقع شود چه معنی می‌دهد. (البته در جمله‌ای مانند «همه آدمیان برادرند» معنی دیگری خواهد داشت). برای پاسخگویی به این پرسش، تحلیلی درباره کلمه «برادر» دریاسته است. برای تحلیل معنی آن کلمه، ما باید مجموعه‌ای از خصوصیات بیابیم که متعلق به همه آن مردمی باشد که برادرند و فقط متعلق به آنها باشد. بدین سان صفت «داشتن موی بور»، در حالی که قابل اسناد به بعضی برادرها است صفتی نیست که هر برادری، برای اینکه برادر باشد، باید داشته باشد (خیلی چیزها، مانند زنان و عروسک‌ها، ممکن است دارای این صفت ویژه باشند بدون آنکه برادر باشند). برعکس، هر برادر باید مذکر باشد. لیکن باید توجه نمود که مذکر بودن هم کافی نیست تا معلوم سازد که آیا کسی برادر است یا نه، زیرا یک شخص معین ممکن است مذکر و مع‌هذا تنها فرزند در یک خانواده باشد. در این صورت، او یک برادر نخواهد بود. برای اینکه کسی برادر باشد نه تنها لازم است که مذکر باشد بلکه همچنین باید با شخص دیگری از بطن واحد باشند یعنی نسبت و رابطه خویشاوندی میان آنها داشتن والدین مشترک باشد. تحلیل کامل «برادر» آشکار می‌کند که معنای آن «خویشاوندی مذکر از بطن واحد» است. به عبارت فنی‌تر، «یک مذکر بودن» و «از بطن واحد بودن» تحلیل صحیح لفظ «برادر» را فراهم می‌کند زیرا اینها شرایط لازم و کافی است که شخصی باید واجد باشد تا برادر باشد. این گفته که «یک مذکر بودن» شرط لازم است بدین معنی است که کسی که مذکر نیست نمی‌تواند یک برادر باشد. این شرط به علاوه شرط ضروری دیگر یعنی «از بطن واحد بودن» با هم شرایط کافی برای یک برادر بودن است - هرکس هر دو

خصوصیت راداشته باشد یک برادر خواهد بود. تحلیل فلسفی غالباً چنین ملاحظه شده است که جست‌وجوی شرایط لازم و کافی برای تعیین معنای یک کلمه است، اگرچه این تنها کار آن نیست.

گاهی عبارت «تحلیل فلسفی» برای دلالت به هر امری که معنای یک کلمه را روشن می‌سازد به کار می‌رود، خواه این امر به قسمتی از تعریف که هم‌اکنون ملاحظه کردیم (یعنی به تعریفی که به کشف شرایط لازم و کافی رهنمون می‌شود) منتج گردد یا نه. اکنون این معنای «تحلیل فلسفی» را، با ملاحظه مثلی از علم اخلاق، روشن می‌سازیم. فرض کنید که از ما بپرسند: «آیا باید کمونیسم در دانشگاه‌ها تعلیم داده شود؟» پیش از آنکه سعی کنیم که به این سؤال پاسخ دهیم، باید بکوشیم تا معنای آن را دریابیم. ما این کار را می‌توانیم به وسیله توجه دقیق به الفاظ و کلمات اصلی آن سؤال، مانند «کمونیسم» و «تعلیم» و «دانشگاه‌ها»، انجام دهیم. مثلاً واژه «کمونیسم»، می‌تواند راجع به عقاید و آرای‌هایی باشد که در رساله «جمهوری» افلاطون و کتاب سرمایه مارکس^۱ و «مقالات آنتی دورینگ» انگلس^۲ و نوشته‌های کنونی مطبوعات شوروی و غیره، از آنها حمایت شده است. به این ترتیب ما سؤال‌هایی داریم که می‌توان به شرح زیر تقریر کرد: «آیا نوشته‌های کارل مارکس باید در دانشگاه‌ها تعلیم داده شود؟» یا «آیا نوشته‌های افلاطون باید در دانشگاه‌ها تعلیم داده شود؟» و مانند آن. همچنین لفظ «تعلیم» مستلزم تحلیل است. آیا معنی آن همان «بی‌طرفانه شرح و توضیح دادن» است یا «جانبداری»، یا «ارزشیابی انتقادی» یا «اعتراض» یا امر دیگری است؟ چنان‌که از این مثال‌ها می‌توان دریافت، سؤالی که در آغاز ساده به نظر می‌رسید با تحلیل ثابت می‌شود که بسیار پیچیده و غامض است. ممکن است کسی بخواهد که به بعضی از تفسیرهای آن پاسخ مثبت بدهد اما دیگران پاسخ منفی می‌دهند. کار ویژه تحلیل در اینجا دقیق و صریح ساختن سؤال است به نحوی که بدانیم چگونه به آن جواب دهیم.

با مطالعه و بررسی معلوم می‌شود که نظریات اخلاقی متعارف (کلاسیک) مانند لذت‌انگاری، سودانگاری، مذهب رواقی، مسیحیت و غیره عقاید و آرای‌هایی بسیار پیچیده است. پیش از آنکه بتوانیم قدر و اعتبار دستور و اندرزی را که می‌دهند ارزشیابی کنیم،

1. Marx's dos Kapital

2. Engels, anti - Duhring Papers

نخست به فهم آن دستور و اندرز نیازمندیم - و به این مقصود تنها در صورتی نائل می‌شویم که ابتدا معنی کلماتی را که به کار می‌برند، مانند «خوب» و «بد» و «صواب» و «خطا» و غیره، تحلیل کنیم. بسیاری از فلاسفه جدید معتقدند که جریان تحلیل نشان می‌دهد که روش‌های فلاسفه اخلاق متعارف اشتباه بوده است، و سؤالاتی که می‌کردند به اندازه کافی به‌طور روشن منظم و مرتب نشده و در نتیجه پاسخ‌های آنان دارای ارزش و اعتباری که ادعا کرده‌اند نیست. به دیگر سخن، بسیاری از فیلسوفان اکنون احساس می‌کنند که در کوشش برای هدایت اخلاقی ما، نظرپردازان کلاسیک سعی محال می‌کردند و آنچه هر فیلسوف اخلاقی می‌تواند بکند کوشش برای روشن ساختن ما نسبت به مفاهیم ضمنی زبانی است که وقتی احکام و داوری‌های اخلاقی را اظهار می‌کنیم به کار می‌بریم. این مهم‌ترین تأثیر انقلاب فلسفی قرن بیستم بر نظریه اخلاقی است.

فیلسوفی که مسئول و متعهد این انقلاب در دست‌یابی به فلسفه اخلاقی است ج.ا. مور^۱ است که در کتاب اصول اخلاق^۲ خود که در ۱۹۰۳ انتشار یافت ادعا نمود که در نظریات متعارف سعی بر این بوده است که احکام و دستورهای اخلاقی را از مقدمات کلامی یا فلسفی یا علمی استنتاج کنند، و حال آنکه چنین دلایلی مغالطه‌آمیز است، زیرا کسی نمی‌تواند از مقدمات یک نوع منطقی (یعنی احکام توصیفی) برای نتایج یک نوع دیگر منطقی (یعنی احکام دستوری) استدلال کند. این نکته‌ای است که دیوید هیوم خیلی پیشتر به آن اشاره کرده بود، ولیکن مور آن را پروراند تا نشان دهد که اخلاق متعارف متضمن کوششی بوده است برای تعریف اصطلاحات اخلاقی مانند «خوب» و «بد» و غیره با اصطلاحات غیر اخلاقی، بر حسب بیان‌های توصیفی درباره خدا یا درباره وجودی مابعدالطبیعی موسوم به «خیر» یا درباره طبیعت انسانی، یعنی «خوب» را مترادف «خداپسند» و «رساننده بزرگ‌ترین سعادت به بیشترین عده» و مانند آن، قراردادن. به نظر وی این کار، بی‌توجهی به عنصر اساسی اخلاق یا دستوردهی در معنای چنین کلمات است. این است منظور وی وقتی می‌گوید که «خوب» مانند تمام الفاظ اخلاقی، غیرقابل تعریف است و خوبی یک صفت بسیط و غیرقابل تحلیل است.

کوشش برای تعریف آن گرفتار شدن به چیزی است که وی «مغالطه مبتنی بر اصالت طبیعت»^۱ می‌نامید، زیرا هر تعریفی که درباره‌ی الفاظ اخلاقی بشود فقط بر حسب معنای توصیفی آنها است و عنصر اخلاقی، که سرو کار ما اصولاً با آن است، مفقود خواهد بود. بسیاری از فلاسفه این امر را نشانه‌ی لزوم دست‌یابی جدیدی به مسائل فلسفه‌ی اخلاقی دانسته‌اند و به نظر آنان این دست‌یابی باید بیشتر مبتنی بر تحلیل زبان اخلاقیات باشد تا مطالعه و بررسی اظهاراتی درباره‌ی خدا یا درباره‌ی «خیر» یا درباره‌ی طبیعت انسانی. این متفکران به این نتیجه رسیده‌اند که اقوال و اظهارات اخلاقی شبیه به اقوال و اظهارات کلامی یا فلسفی یا علمی نیست بلکه منطبق خاصی برای خود دارد. اینک به بحث درباره‌ی برخی از نظریات جدید، و در آغاز راجع به طبقه‌بندی‌های گوناگون آنها می‌پردازیم.

طبقه‌بندی نظریات جدید

نظریات جدید را اکنون به‌طور کلی می‌توان به سه طریق مختلف طبقه‌بندی کرد:

(الف) اصالت فاعل^۲ (موضوع، شخص) و اصالت عین^۳

(ب) اصالت طبیعت^۴ و اصالت غیرطبیعت^۵ و اصالت انفعالات^۶

(ج) نظریات انگیزه‌ای^۷ و وظیفه‌شناسی^۸ و نتیجه‌ای^۹.

در این بخش به اختصار هریک از این اصطلاحات را تعریف می‌کنیم و آنگاه نشان می‌دهیم که چرا این طبقه‌بندی برای فهم نظریه‌ی اخلاقی جدید اهمیت دارد.

نظریه‌ی اصالت فاعل و نظریه‌ی اصالت عین

در آغاز بحثی درباره‌ی این طبقه‌بندی، تکرار این نکته اهمیت دارد که نظریات اخلاقی جدید اصولاً با تجزیه و تحلیل زبان اخلاقیات سرو کار دارد. بنابراین، یک نظریه بسته به این که زبان اخلاقی را چگونه تجزیه و تحلیل کند، یا به‌عنوان اصالت فاعل یا به‌عنوان

1. Naturalistic Fallacy

2. Subjectivism

3. Objectivism

4. Naturalism

5. Non - naturalism

6. Emotivism

7. Motivist

8. Deontological

9. Consequence

اصالت عین طبقه‌بندی می‌شود (البته نه هر دو). ما می‌توانیم اصطلاح اصالت عین را با این گفته که هر نظریه‌ای که غیر از اصالت فاعل است «اصالت عین» است تعریف کنیم. همین امر تعریف اصالت فاعل را مطرح می‌سازد.

نظریه اصالت فاعل دو خصوصیت دارد:

(الف) اگر بنا بر نظریه‌ای آنچه معمولاً احکام اخلاقی نامیده می‌شود مانند «دزدی خطا است» نه درست باشد و نه نادرست، آن نظریه اصالت فاعلی است.

(ب) اگر بنا بر نظریه‌ای احکام اخلاقی صواب یا خطا باشد، اما این احکام همیشه به نفسانیات تنها شخصی که آنها را اظهار می‌کند بستگی داشته باشد، آن نظریه نیز اصالت فاعلی است. نظریه اخلاقی هابز^۱ معمولاً به عنوان «اصالت فاعل» تعبیر شده است. زیرا وی معتقد بود که احکامی مانند «این خوب است» را می‌توان به «من این را می‌خواهم» تحلیل کرد. زبان اخلاقی، در نظر وی، صرفاً صورت دیگری از الفاظ را برای آنکه درباره آمال و امیال و احساسات و مانند آن سخن گوید به کار می‌برد. نظریه اخلاقی کانت نیز بنا بر نظر بعضی از شارحان مطابق با «اصالت فاعل» است زیرا احکام اخلاقی را به اوامر تحلیل می‌کند و فعل به صیغه امر نه صادق است و نه کاذب (مثلاً گفتن «به راست راست!» نه صواب است و نه خطا).

هم مذهب افلاطونی و هم مذهب اصالت نفع بر طبق تعریف مذکور مطابق با اصالت عین‌اند. افلاطون معتقد بود که احکام و داوری‌های اخلاقی درست به همان معنای احکامی مانند «دو به علاوه دو مساوی است با چهار» صادق یا کاذب است. همچنین وی معتقد بود که اظهاراتی مانند «این خوب است» مربوط به خصوصیات روانی کسی نیست، بلکه به وصف معینی از جهان موسوم به «خیر» راجع است. مذهب اصالت نفع در این هر دو جنبه به مذهب افلاطونی شباهت دارد. احکامی مانند «این درست است» بدین معنی است که «این لذتی بیش از الم حاصل خواهد کرد»، و آن احکام در این تعبیر فقط احکام علمی عادی است؛ همچنین، هر چند این احکام درباره امور روانی مانند لذت و الم است تنها درباره خصوصیات روانی گوینده نیست - بلکه مربوط به خصوصیات روانی عده‌ای از مردم است. به این جهت، چنین احکامی از یک گوینده فراتر می‌رود، و به گروهی از افراد دلالت می‌کند. به این معنی، زبان اخلاقی

شخصی و فاعلی^۱ نیست بلکه عینی^۲ (موردی) است. اما توجه به این امر اهمیت دارد که چنین نظریاتی مبتنی است بر این نظر که احکام اخلاقی شبیه است به احکام علمی. این طبقه‌بندی بسیار مهم است زیرا توجه را به وضع و حال موازین اخلاقی جلب می‌کند. اگر مقیاس‌های اخلاقی صرفاً شخصی و فاعلی است (مانند طعم‌ها) پس به نظر می‌رسد راهی برای رفع منازعات دربارهٔ اینکه آیا رفتاری غیر اخلاقی است یا نه وجود ندارد. اگر چیزی برای من مزه ترش دارد، و برای شما شیرین، ما نمی‌توانیم بگوییم که من بر خطا هستم یا شما بر خطا هستید. همچنین اگر در گفتن اینکه «دزدی بد است» من صرفاً ادعا کنم که «از دزدی نفرت دارم»، و اگر در این گفته که «دزدی خوب است» شما صرفاً اظهار کنید که دزدی را دوست دارید، به نظر می‌رسد که راهی برای اثبات اینکه یکی از ما برحق و دیگری برخطا است وجود ندارد. شما آن را به نحوی احساس می‌کنید و من به نحوی دیگر و همین و دیگر هیچ.

بنابراین این سؤال که آیا احکام اخلاقی صرفاً اظهارات شخصی است یا نه مسئله‌ای مهم است - و در قسمت بعد دلایل له و علیه هم اصالت شخص و هم اصالت عین را ملاحظه خواهیم کرد.

نظریه‌های اصالت طبیعت و اصالت غیرطبیعت و اصالت انفعال

طبقه‌بندی نظریه‌ها به اصالت طبیعت^۳ و اصالت غیرطبیعت^۴ و اصالت انفعال^۵ موضوعاتی را مطرح می‌کند که بیشتر آکادمیک (نظری و علمی) و مع‌هذا مهم است. اکنون این اصطلاحات را تعریف می‌کنیم، و سپس نشان می‌دهیم که چرا مسائلی که مطرح شده قابل توجه و دارای اهمیت است.

نظریه‌ای که بنابر آن هم اینکه احکام اخلاقی صواب یا خطا است، و هم اینکه این‌گونه احکام تماماً به مفاهیم علمی طبیعی (معمولاً روان‌شناسی) قابل تبدیل است، اصالت طبیعت نامیده می‌شود.

نظریه‌ای که بنابر آن احکام اخلاقی صواب یا خطا است، اما به هیچ علم طبیعی قابل تبدیل نیست، به‌عنوان اصالت غیرطبیعت ملاحظه می‌شود.

1. Subjective
3. Naturalism
5. Emotivism

2. Objective
4. Non - Naturalism

نظریه‌ای اصالت انفعال نامیده می‌شود که بنا بر آن احکام اخلاقی نه صواب است و نه خطا، بلکه صرفاً بیان‌کننده احساسات کسانی است که آنها را ادا می‌کنند و احضارکننده احساسات کسانی است که آنها را می‌شنوند. از آنجا که یک حکم علمی نه صواب است و نه خطا، نتیجه می‌شود که اگر تحلیل انفعالی صحیح است، احکام اخلاقی را نمی‌توان به احکام علمی برگرداند.

مطلب مهمی که در این طبقه‌بندی‌ها مطرح شده این است: آیا علم اخلاق رشته‌ای خالص با قوانین مخصوص به خود است، یا صرفاً شعبه‌ای است از علمی مانند روان‌شناسی؟ در صورت اخیر، به منظور ساختن احکام معتبر اخلاقی به شخص توصیه می‌شود که به مطالعه علم پردازد؛ وگرنه، رشته مستقلی از معرفت انسانی هست که باید اصالتاً مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد.

مذهب اصالت نفع و رأی اخلاقی هابز را می‌توان نظریاتی مبتنی بر اصالت طبیعت دانست؛ بر حسب آن دو، احکام اخلاقی در واقع صورت‌های دگرگون شده آراء مبتنی بر روان‌شناسی است (اختلاف آنها صرفاً بر سر این مسئله است که آیا آن احکام بر اصالت فاعل مبتنی است یا نه).

مذهب افلاطون در اخلاق و نظریات اخلاقی مسیحی، عقاید و آرایبی است غیر از مذهب اصالت طبیعت و بر حسب آنها مآل و مرجع احکام اخلاقی امور طبیعت نیست و به وسیله طبیعت نمی‌توان احکام اخلاقی را تبیین کرد. افلاطون معتقد بود که عالم هم شامل موجودات اخلاقی (خیر، حق و غیره) است و هم شامل موجودات طبیعی. احکام اخلاقی، وقتی حقیقی است، درباره موجودات اخلاقی است نه درباره موجوداتی که در طبیعت یافت می‌شود؛ از این رو علم اخلاق را که رشته‌ای است مربوط به امور اخلاقی، نمی‌توان به یکی از علوم شناخته شده مبدل کرد. همین ملاحظات برای علم اخلاق مسیحی معتبر است که بر حسب آن منشأ احکام اخلاقی همان اراده الهی است؛ و بنابراین صواب یا خطای آنها را نمی‌توان به وسیله آزمایش‌های علمی اثبات کرد. از این رو اخلاق مسیحی نیز مبتنی بر اصالت امری است غیر از طبیعت. لیکن هم در مذهب افلاطونی و هم در اخلاق مسیحی احکام اخلاقی، هر چند فی‌نفسه علمی تجربی نیست، از آن جهت که توصیفی است از امور، بی‌شبهت به بیان علمی هم نیست.

بنا بر نظریه انفعالی، که مورد تأیید عده‌ای از فلاسفه جدید - نظیر ا. ج. ایپر^۱ و سی. ال. استونسن^۲ و رودلف کارنپ^۳ - است هم اصالت طبیعت و هم اصالت غیرطبیعت اشتباه‌آمیز و نادرست است. این نظریه، با اقتباس مطلب اصلی مور^۴ بر آن است که گفته‌های اخلاقی به بیانات علمی شبیه نیست زیرا که عنصر اخلاقی در آنها اثبات یا توصیف چیزی نیست. نظریه انفعالی هم با مذهب اصالت غیرطبیعت از آن جهت که احکام اخلاقی را نمی‌توان به وسیله روش‌ها و عملیات علمی، صواب یا خطا شمرد، موافق است و هم با مذهب اصالت فاعل (مانند نظریه هابز) که خود صورتی است از مذهب اصالت طبیعت در اینکه احکام اخلاقی درباره احساسات شخص است - لیکن در نظریه انفعالی مراد از معنای «احساسات شخص» همان نیست که در مذاهب متعارف اصالت طبیعت مراد شده است. زیرا امور اخلاقی اصلاً توصیفی نیست، و نه حتی توصیف احساسات کسی. بلکه بیشتر نشان‌دهنده احساساتند چنان‌که خرخر لذت‌آمیز خوک پس از صرف غذا نشانه خوشحالی است. از آنجا که کسی نمی‌گوید که خرخر صواب یا خطا است، اشتباه است که گفته شود احکام اخلاقی، که مظهر و نمایشگر احساسات است، صواب یا خطا است. دلایل له و علیه این نظریات را در قسمت بعد ملاحظه خواهیم کرد.

نظریاتی که در آنها یا محرک و انگیزه افعال یا عمل به وظیفه و یا نتایج اعمال اصل و معتبر دانسته شده است

طبقه‌بندی نظریات بر حسب اینکه در آنها از لحاظ اخلاقی محرک و انگیزه افعال معتبر دانسته شده است یا عمل به وظیفه و نتایج اعمال، نیز مطالب بسیار مهمی را مطرح می‌سازد. پس از تعریف این اصطلاحات، به بحثی درباره مطالب مورد گفت‌وگو خواهیم پرداخت.

نظریه‌ای به «نظریه اخلاقی اصالت انگیزه» موسوم است که بنا بر آن درستی یا نادرستی یک عمل منوط به انگیزه‌ای است که به واسطه آن انجام شده است. اخلاق کانت نمونه‌ای از این‌گونه نظریه است.

1. A.J. Ayer
3. Rudolf Carnap

2. C.L. Stevenson
4. Moore

نظریه‌ای که بنابر آن درستی یا نادرستی اعمال تماماً وابسته است به آثار و نتایج آن اعمال، «نظریه اصالت نتیجه» نامیده می‌شود. مذهب اصالت نفع نمونه متعارف این نظریه است. ذکر این نکته ارزش دارد که نظریه‌های مبتنی بر اصالت نتیجه معمولاً شامل دو گروه است: در بعضی از آنها نتیجه مطلوب لذت^۱ انگاشته شده است و در بعضی دیگر خیر.^۲ بنابر نظریه اول درستی یا نادرستی یک عمل منوط به این است که آیا نتایجی دردناک یا خوشایند حاصل می‌کند یا نه؛ بنا بر نظریه دوم خوبی نباید با لذت یکی گرفته شود، یا بدی با الم، بلکه هریک امری است مستقل، همچنانکه سرخی وحدت دارد و نمی‌تواند به چیزی دیگر مبدل شود. چنین نظریه‌ای مورد اعتقاد ج.ا. مور بود که خود عقیده داشت که درستی یا نادرستی یک عمل به مقدار خوبی یا بدی که آن عمل حاصل می‌کند بستگی دارد. به این ترتیب در این نظریه «نتیجه» معتبر و اصل است، ولی نه از نوع اصالت لذت.

نظریه اصالت وظیفه

(که و.د. رُس^۳ و ا.سی. اوینگ^۴ و ه. پریچارد^۵ و بعضی دیگر به آن معتقد بودند، هم نظریه انفعالی و هم نظریه اصالت نتیجه را رد می‌کند. بنابر نظریه اصالت وظیفه درستی یا نادرستی یک عمل نه به انگیزه‌ای که عمل از آن سرزده بستگی دارد، و نه به نتایج آن عمل - بلکه فقط به اینکه چه نوع عمل بوده است. بدین سان، وفای به عهد درست و صواب است، زیرا در بستن عهد و پیمان آدمی عملی انجام می‌دهد که طبعاً او را ملزم به اجرای آن می‌کند، صرف‌نظر از تمایلات وی یا نتایجی که خواهد داشت. به سبب تأکیدی که نظریه اصالت وظیفه درباره مفاهیم «الزام» و «تکلیف» دارد، غالباً به عنوان «اخلاق تکلیفی» وصف شده است.

اختلاف‌های بین این نظریات نتایج عملی مهمی دارد. برای نمونه مسئله مجازات را ملاحظه کنید. چگونه ما می‌توانیم مجازات جنایتکاران را توجیه کنیم؟ بر طبق نظریه‌های

1. Hedonistic

۲. Agathistic (کلمه agathon در یونانی به معنی خیر است).

3. W.D. Ross

4. A.C. Ewing

5. H. Prichard

مبتنی بر اصالت انگیزه، ما می‌توانیم مجازات یک فرد انسان را اگر قصد و نیت او شر باشد توجیه کنیم. اگر آدمی کسی را تصادفاً بکشد، ما او را مجازات نمی‌کنیم؛ اما اگر قصد و نیت او قتل کسی باشد که از او تنفر دارد، او را به سبب اینکه از روی انگیزه بد عمل کرده است مجازات می‌کنیم. صاحبان نظریه‌های اصالت نتیجه این را منکرند و اظهار می‌کنند که تنها توجیه برای مجازات، جلوگیری از جنایت دیگر است. اگر ما قاتلی را بی مجازات رها کنیم، در آن صورت هرکس احساس آزادی برای کشتن کسانی که از آنها نفرت دارد می‌کند. ما مجرمان را به دلیل این اثر یا نتیجه مجازات می‌کنیم که این مجازات آنان را از جنایت دیگری باز می‌دارد. قاتلان به اصالت وظیفه با هر دو نظر مخالفند. نظر آنان به طور کلی این است که ما آدمیان را به سبب ارتکاب جنایات مجازات می‌کنیم زیرا اعمالی که انجام داده‌اند نادرست بوده است. ارتکاب جنایت ذاتاً خطا است و با مجازات یک فرد انسان به علت جنایت، ما عادلانه رفتار می‌کنیم. انسانی که عمل نیک انجام داده سزاوار است که پاداش داده شود؛ انسانی که مرتکب جنایت شده سزاوار است که کیفر ببیند، و این تنها دلیل موجه برای تحمیل جریمه بر او است.

با این تعاریفی که توضیح داده شد، اکنون بعضی از این مطالب را با تفصیل بیشتر ملاحظه می‌کنیم و به‌عنوان نمونه دلایل له و علیه مذهب اصالت فاعل و مذهب اصالت عین را مورد توجه قرار می‌دهیم.

تحلیل مذاهب اصالت فاعل و اصالت عین

مذهب اصالت فاعل

دلایل له. دلیل عمده برای مذهب اصالت فاعل^۱ مبتنی است بر تحلیل کلامی که به‌وسیله آن ما احکام اخلاقی را بیان می‌کنیم. چنان‌که قبلاً دیدیم، این احکام غیر از توصیف و تقریر امور، متضمن اوامر و نواهی (چنان کن و چنان نکن) و تعیین قدر و ارزش افعال و اعمال از لحاظ اخلاقی است و چون جنبه اخلاقی این احکام مخصوصاً همان اظهار نظر درباره قدر و ارزش (خوب و بد) اعمال است دیگر پرسش درباره صدق و کذب آنها مورد ندارد. مثلاً وقتی من به کودکی می‌گویم «دزدی بد است» چه می‌خواهم بگویم.

۱. Subjectivism (خود بنیادی)

ممکن است بخواهم به او بگویم که دزدی به وسیله قانون جامعه‌ای که ما هر دو در آن زندگی می‌کنیم ممنوع است، لیکن مخصوصاً می‌خواهم با همان کلمات به او بگویم «دزدی مکن!» و به علاوه می‌خواهم نکوهش و تقبیح خودم را از دزدی اظهار کنم. در این صورت دیگر معنی ندارد که بپرسند آیا این احساس من راجع به دزدی صدق است یا کذب. از این رو معلوم می‌شود که منشأ همه احکام اخلاقی را باید در نفسانیات انسان و فاعل^۱ و صادرکننده آن احکام جست‌وجو کرد.

امر دیگری که مؤید این مذهب است این است که اخلاق و احکام اخلاقی در صورتی امکان‌پذیر است که موجودات صاحب آگاهی و ادراک و شعوری وجود داشته باشند و گرنه در جهانی که در آن هیچ موجودی که دارای احساسات و امیال و شهوات و شعور و آگاهی باشد وجود ندارد - یعنی عالمی که در آن موجودات مُدرک موجود نیست، همه چیز در چنین عالمی بی‌جان خواهد بود. در چنین عالمی آیا واقعاً این گفته معنی دارد که چیزی خوب یا بد است؟ آیا برای آب «بد» خواهد بود که سنگی را بفرساید، یا برای ریزش کوه ناپسند خواهد بود که درّه‌ای را با سنگ پر کند؟ پاسخ این پرسش جز این نیست که اسناد صفاتی مانند «خوب» یا «بد» به این رویدادها بی‌معنی است. فقط اگر موجودی مُدرک تحت تأثیر این وقایع باشد، یا بتواند تحت تأثیر آنها قرار گیرد، گفتن اینکه آنها «خوب» یا «بد» اند معنی دارد. بدین‌گونه «خوبی» و «بدی» به نظر می‌رسد که به احساسات و حالات و تمایلات موجودات مدرک بستگی دارد. صاحبان نظریه اصالت فاعل می‌گویند که اگر ما به تفکر درباره این مسئله ادامه دهیم، می‌توانیم دریابیم که سرانجام خوبی یا بدی امور به خصوصیات روانی فردی شخصی که حالات خاصی نسبت به وقایع دارد، مانند دوست داشتن آنها یا متنفر بودن از آنها، وابسته است. دلیل دیگری که در تأیید این مذهب و ردّ مذهب اصالت عین،^۲ مانند مذهب اصالت نفع، آورده شده مستفاد از ملاحظات مربوط به مصالح شخص فاعل اعمال است. آیا این درست است که کسی این دستور اخلاقی را که «تأمین بیشترین سعادت برای بیشترین عده» است به کار بندد و خود نصیبی از آن سعادت نداشته باشد؟ اگر به خوبی موشکافی کنیم می‌بینیم که برای هرکس خودش عزیزترین و ارجمندترین چیزهاست. و لذا بعید

است که کسی عملی را که نتیجه آن فقط سعادت و رفاه دیگران باشد نه آسایش و خوشبختی خودش، خوب بدانند. به نظر صاحبان این مذهب که خودخواهی بشر را ملحوظ می‌دارند سعی و کوشش برای تأمین سعادت دیگران در صورتی موجه است که هرکس که چنین سعی و کوششی کند خود نیز از آن سعادت بهره‌مند گردد.

دلایل علییه. نخستین دلیل علیه این مذهب آن است که اگر ما چنین نظریه‌ای را بپذیریم هرگز نمی‌توانیم هیچ‌یک از مباحث یا مسائل اخلاقی را مطرح یا حل و فصل کنیم. زیرا اگر قبول کنیم که خوب و بد امور بسته به نظر و رأی هرکس است دیگر مثلاً نمی‌توانیم گفت که «عمل هیتلر در قتل ۶ میلیون یهودی شرارت‌آمیز بود». بلکه فقط می‌توان گفت که من این عمل هیتلر را تقبیح می‌کنم و هیتلر هم می‌تواند خود را برحق بداند و بگوید که «من قتل ۶ میلیون یهودی را تحسین می‌کنم». بدین سان ما هیچ نزاع واقعی نداریم، زیرا او می‌گوید «من این عمل را تحسین می‌کنم»، و ما می‌گوییم «من آن را تقبیح می‌کنم». نتیجه این می‌شود که ما هر دو صرفاً درباره‌ی اینکه چگونه احساس می‌کنیم سخن می‌گوییم، نه درباره‌ی عمل قتل این مردم. و ما هر دو، احساسات خود را بیان می‌کنیم: من تقبیح می‌کنم و او تحسین. البته این نوع نتیجه‌گیری موجب می‌شود که مردم ساده و معمولی این مذهب را یک نظریه‌ی اخلاقی نامطلوب بدانند. زیرا در زندگی عادی به نظر می‌رسد که وقتی می‌گوییم «هیتلر برخطا بود» نه تنها درباره‌ی احساساتمان، بلکه درباره‌ی هیتلر و درباره‌ی اعمالی که مرتکب شده، سخن می‌گوییم. اما نامطلوب بودن نظریه‌ای غیر از نامنتقی و غیرقابل دفاع بودن آن است و اظهارنظر مردم معمولی در این‌گونه زمینه‌ها همیشه خالی از اشتباه نیست.

اشکال دوم در مذهب اصالت فاعل این است: مردم ساده معتقدند که کلماتی مانند «خوب» و «بد» و «صواب» و «خطا» و غیره کمابیش دارای همان معنی است که هرکس می‌داند چگونه الفاظ و زبان معمولی را به کار برد. وگرنه ارتباط و گفت‌وگو با دیگر مردم غیرممکن خواهد بود. ولیکن چون ارتباط و تفاهم میان مردم برقرار است پس این کلمات دارای همان معانی‌ای است که همه مراد می‌کنند. لیکن به نظر می‌رسد که یکی از نتایج این مذهب این است که دو شخص مختلف وقتی این نوع کلمات را ادا می‌کنند هیچ‌گاه شیء واحدی را در نظر ندارند. زیرا اگر من بگویم «آن خوب است» منظور من این است که «من آن را دوست دارم»، در صورتی که اگر شما بگویید «آن خوب است»

منظور شما این است که «شما آن را دوست دارید». پس لفظ خوب در استعمال اول راجع است به شخصی غیر از آن شخصی که در استعمال دوم مربوط به او است. اگر این مطلب حقیقتاً نتیجه این نظریه می‌بود عامه مردم هم حق داشتند که آن را نپذیرند زیرا این را که الفاظ متداول در محاورات عادی و روزانه مشترک و دارای معانی مختلف باشد مردود می‌دانند. اما این مطلب نتیجه ضروری آن نظریه نیست. زیرا صاحب آن نظریه، نمی‌خواهد انکار کند که کلمات پیچیده‌ای مانند «خوب» می‌تواند این هر دو معنی را در عین حال دربرداشته باشد. وقتی من می‌گویم که چیزی خوب است، فقط نمی‌خواهم تحسین و پسند خود را از آن بیان کنم؛ بلکه غالباً به این امر نیز توجه دارم که بیشتر آدمیان هم آن را می‌ستایند.

اشکال سوم نظریه اصالت فاعل و نظایر آن این است که با قبول آنها تبیین و توجیه «ادای تکلیف و عمل به وظیفه» ناممکن است و حال آنکه این مفهوم در اخلاقیات بسیار اهمیت دارد. زیرا در زندگی روزانه آدمی اغلب ممکن است با اموری مواجه شود که مستلزم تکلیف است. مثلاً مردی که تمایلات صلح‌جویانه دارد و نیز معتقد است که وظیفه اوست که از کشور خویش دفاع کند در کوشش برای تعیین اینکه کدام یک از این راه و روش‌ها را باید دنبال کند ممکن است متحمل رنج و عذاب اخلاقی شود. مفهوم «ادای تکلیف» به نظر می‌رسد که مستلزم عمل کردن بر ضد تمایلات خود لاقبل در برخی از اوقات است. کسی ممکن است مایل به آشامیدن الکل باشد، اما تکلیف او (به فرض اینکه طبیعی در سر خدمت باشد) هشیار ماندن است. خلاصه، انسان ساده و معمولی لاقبل گاهی احساس می‌کند که برای یک فرد صواب و حق این است که کاری را که نمی‌خواهد، یا دوست ندارد، انجام دهد - و در این صورت، دشوار است که دریابیم چگونه صاحبان این نظریه اگر همه رفتار اخلاقی را به دوست داشتن و دوست نداشتن برمی‌گردانند می‌توانند چنین مفهومی را تبیین و توجیه کنند.

مذهب اصالت عین

دلایل له. دلیل عمده بر له مذهب اصالت عین^۱ این است که آن بیش از نظریه اصالت

فاعل^۱ با عقاید و افکار مردمی که دارای ذوق سلیم و عقل مشترکند مطابق است. به مسئله عدم موافقت اخلاقی توجه کنید. صاحبان نظریه اصالت فاعل معتقدند که آنچه به نظر می‌آید که منازعات اخلاقی باشد، اگر ما صرفاً از روی جملاتی که هر طرف به کار می‌برد (الف می‌گوید «آن خوب است» و ب می‌گوید «آن بد است») داوری کنیم با تحلیل معلوم می‌شود که چنین نیست (الف در نظر دارد که «آن را دوست دارم» و ب در نظر دارد که «آن را دوست ندارم» - و هریک می‌تواند بر حق باشد). اما صاحبان نظریه اصالت عین معتقدند که هیچ اختلاف اساسی بین نزاع درباره امور اخلاقی و نزاع درباره امور واقعی نیست. در هر دو مورد این ناسازگاری حقیقی وجود دارد که یک طرف برحق و دیگری برخطاست. بدین سان اگر من بگویم: «در ستاره مریخ ترعه‌ها و آبروها هست» و شما این را انکار کنید، یکی از ما برحق و دیگری برخطاست. همچنین، صاحبان نظریه اصالت عین می‌گویند، اگر من بگویم «دزدی خطاست» و شما منکر این باشید، یکی از ما برحق و دیگری برخطاست. ما فقط درباره خودمان و اینکه چگونه درباره دزدی احساس می‌کنیم سخن نمی‌گوییم، بلکه درباره دزدی و اینکه آیا آن درست یا نادرست است سخن می‌گوییم. خلاصه آنکه جملات ما دارای مرجع عینی است دقیقاً به همان‌گونه که جملات مربوط به ستاره مریخ مرجع عینی دارد.

عقیده عامه مردم نیز همین است. آنان معتقد نیستند که مسائل اخلاقی مثلاً اینکه هیتلر حق داشت یا نداشت امری است تابع نظر و رجحان یا احساسات فردی، که یکی بگوید حق داشت و دیگری بگوید نداشت، بلکه به معنی عینی و خارجی، هرکس که مردم را شکنجه دهد و بکشد مرتکب اعمالی شرارت‌آمیز و منافی اخلاق شده است. هیتلر ممکن است از رفتار خود بر این اساس که عمل او شایسته و درخور بوده دفاع کرده باشد، ولی عمل او نشان می‌دهد که یا نمی‌فهمید که طریق درست رفتار چیست، که در این صورت فاقد شعور و وجدان اخلاقی بود؛ یا اگر این شعور و وجدان اخلاقی را داشت و برخلاف آن عمل می‌کرد، شخصی بد اخلاق بود. پس یکی از محاسن این مذهب این است که ما را قادر می‌سازد که اختلاف‌نظرهای واقعی و حقیقی را که در زمینه امور اخلاقی وجود دارد تبیین و حل کنیم.

ثانیاً، چنین نظریاتی به ما امکان می‌دهد که ماهیت «تکلیف» را روشن سازیم. مردم ساده و معمولی احساس می‌کنند که در زندگی روزانه تکالیفی دارند که باید به جا آورند، ام‌از اینکه بخواهند یا نخواهند. این تکالیف امور عینی است و وجود دارد خواه کسی از آنها غفلت کند یا نکند. بدین‌سان، اگر من طبیعی باشم و ببینم که انسانی در حادثه‌ای صدمه دیده، تکلیف من معالجه آن انسان است ولو آنکه معلوم شود که چنین کاری بسیار ناراحت‌کننده است. ممکن است در آن موقع کار دیگری در پیش داشته باشم (مثلاً ممکن است بخواهم به مهمانی بروم) که خیلی خوشایندتر و لذت‌بخش‌تر است؛ مع‌هذا اگر از فرد آسیب‌دیده غفلت کنم و راه مهمانی را در پیش گیرم، رفتار من ناپسندیده و خلاف اخلاق است. پس اموری هست که شخص ملزم به انجام دادن آنهاست ولو آنکه نخواهد. بنابراین تکلیف امری است که موضوعیت و عینیت دارد و امری نیست که صرفاً تابع نفسانیات و امیال و احساسات هر شخص باشد تا اگر بخواهد آن را انجام دهد و اگر نخواهد ندهد. عامه مردم کسی را که در ادای وظایف و تکالیف خود قصور و سستی ورزد سرزنش و تقییح می‌کنند. توجه به تکلیف خود یکی از مزایای این مذهب است. البته در نظریه اصالت فاعل که بر حسب آن احکام اخلاقی تابع نفسانیات دانسته شده وجود احساس تکلیف انکار نگردیده؛ مورد اختلاف این دو مذهب در این باب فقط درباره عینیت و موضوعیت داشتن تکلیف است.

دلایل علیه. اساس مشکلات عمده مذهب اصالت عین این است که چگونه می‌توان ثابت کرد که عمل معینی اخلاقاً خوب یا بد است. قائلان به این مذهب ادعا می‌کنند که هیچ تفاوت واقعی بین روش اثبات یک فرضیه علمی و یک فرضیه اخلاقی وجود ندارد؛ ولیکن منتقدان این ادعا را صحیح نمی‌دانند زیرا آنچه در اثبات یک فرض علمی اساسی به نظر می‌رسد این است که (اولاً) موافق و مخالف آن فرض روش مشترکی را، که گاهی روش آزمایشی نامیده شده است، می‌پذیرند و (ثانیاً) هر دو طرف برای قبول احکام و داوری‌های مشاهده‌کنندگان بی‌غرض و بی‌طرف، پس از مطالعه و بررسی دلایل و شواهد، رضایت و تمایل دارند. اما در مورد منازعات اخلاقی به نظر می‌آید که هیچ‌یک از این دو خصوصیت وجود نداشته باشد. مثلاً داوری درباره دو نظر متضاد در مورد یک امر اخلاقی گاه‌گاه بسیار مشکل است زیرا هیچ دلیل قاطع و بی‌چون و چرایی

نمی‌توان له یا علیه یکی از دو نظر یافت. فرض کنیم مریضی گرفتار بیماری پردرد و رنجی است و همه پزشکان معالج آن مرض را غیرقابل علاج تشخیص داده‌اند و تشخیص آنها هم از لحاظ علمی درست است. مریض برای خلاصی خود از مشقت درد و رنج اصرار دارد که پزشک با تزریق یا خوراندن ماده‌ای مهلک بدو به روزگار پرمحنت او خاتمه دهد. حال تکلیف اخلاقی طبیب در این مورد چیست؟ یا بیماری را در نظر آورید که دچار مرض بی‌علاجی است و سخت در عذاب و شکنجه است، عمل جراحی را در مورد او پزشکان معالج بی‌فایده و کشنده حتمی تشخیص داده‌اند اما بیمار برای رهایی از درد و عذاب به التماس می‌خواهد که او را عمل کنند. پزشک چه باید بکند و تکلیف او چیست؟ در این موارد و نظایر آنها آیا به سائقه حس ترحم و عطوفت و توجه به اینکه خلاصی دیگران از مشقت درد و رنج اخلاقاً پسندیده است باید تقاضای بیمار را بپذیرد و یا از آنجا که قطع رشته حیات هر انسان غیر محکوم به اعدام به هر حال قتل نفس و اخلاقاً مذموم و ممنوع است باید سنگدلی کند و مریض بیچاره را در همان حال رقت‌بار بگذارد؟ در این‌گونه موارد است که فرق میان اختلاف‌نظر درباره مسائل علمی و امور اخلاقی روشن و آشکار می‌شود. اگر میان دو نظر علمی متضاد، به علت فقد دلایل مرجحه برای یکی از آن دو، نتوان داوری کرد لاقلاً می‌توان حکم را معلق داشت و هیچ حکم نکرد اما امور اخلاقی و زندگی علمی مستلزم اخذ تصمیم یعنی حکم کردن و انتخاب یکی از دو طریق مخالف است.

توجه به این ملاحظات است که منتقدان این مذهب مقررات اخلاقی را برخلاف مسائل علمی دارای موضوعیت و عینیت نمی‌دانند بلکه تابع نفسانیات و احساسات هر شخص می‌شمارند. اما اگر در مورد بیماری نظیر بیماری که وضع و حال آنها گفته شد پزشکی به حکم عواطف و احساسات و تشخیص شخصی خود رفتار کرد و دوره رنج و عذاب بیمار را کوتاه کرد آیا افکار عامه او را محکوم نمی‌کند و آیا چنین پزشکی به طبیب آدم‌کش مشهور نمی‌شود؟

ما این بخش را با این اظهارنظر به پایان می‌بریم که هر چند نیروی فکری عظیمی برای حل مسائل اخلاقی در مدتی بیش از دو هزار سال به کار افتاده است، بسیاری از مشکلات هنوز برجا است. اخلاق و رفتار یک موضوع تمام شده نیست و به اقتضای

ماهیت و طبیعت آن، شاید هرگز هم چنین نشود؛ هنوز هم کار و کوشش بسیار دریاست است؛ و سعی و جهد فلاسفه در پیشنهاد کردن طرقی برای حل مشکلات و مسائل بی‌اندازه ثمربخش خواهد بود.

اخلاق اسلامی^۱

اخلاق اسلامی را می‌توان در دو قسمت مورد بحث قرار داد، یکی اخلاق در دین اسلام، یعنی در قرآن و در سنت، که باید دید اصول و محورهای اخلاقی در آن چیست. و دیگر اخلاق در فرهنگ عالم اسلامی بدان‌سان که نزد گروه‌ها و فرقه‌های مختلف مطرح بوده و نظریه‌های عقلی یا ذوقی و یا هر دو با هم اظهار شده است. بنابراین در این گفتار این دو قسمت را جداگانه بررسی می‌کنیم.

اخلاق در اسلام

چنان‌که در نظریه‌های گوناگون اخلاقی دیدیم، دو مسئله همواره در علم اخلاق مطرح بوده است یکی اینکه زندگی خوب چیست و به عبارت دیگر غایت (ایدئال) زندگی چه باید باشد و دیگر اینکه آدمی برای رسیدن به این غایت چگونه باید رفتار کند. هریک از نظام‌های اخلاقی به این سؤال‌ها پاسخ داده‌اند و در هریک از آنها به یکی از جهات زندگی و رفتار بیشتر توجه شده است. بعضی در تعیین مقیاس اخلاق، به کسب شناسایی و معرفت صحیحی دربارهٔ عمل قائل شدند و بعضی حد وسط و اعتدال را مقیاس قرار دادند و بعضی لذت را هدف و غایت زندگی انگاشتند و بعضی نفع بیشترین عده را در زمان بیشتر و به مقدار بیشتر پیشنهاد کردند و بعضی آن را عدالت یا نیل به کمال گفته‌اند و بعضی آن را تکلیفی دانسته‌اند که رفتار انسان را طبق این قاعده منظم کند که «انسان چنان عمل کند که گویی غیر او آن کار را انجام می‌دهد» یعنی رفتار او بتواند برای همه کس قاعده کلی باشد. اما چنان‌که خواهیم دید اخلاق اسلامی در عین اینکه این پایه‌ها را نیز در خود دارد مستقل و قائم به خود است.

بیان اهمیت اخلاق در اسلام نیازی به تفصیل ندارد. پیغمبر خود مکارم اخلاق را

۱. این قسمت را مترجم افزوده است.

غایت بعثت خود دانسته است (بعثت لاتمم مکارم الاخلاق)؛ و در قرآن به هیچ وصفی برتر از این که اخلاقی عظیم دارد (انک لعلى خلق عظیم) ستایش نشده است. تعالیم اخلاقی قرآن، یکی از مهم‌ترین و مشروح‌ترین قسمت‌های آن است و حتی در آیاتی که راجع به داستان‌های گذشتگان است مهم‌ترین غایت، توجه دادن به معانی اخلاقی است. گاهی در یک آیه امور اخلاقی چنان جمع آمده که گویی اسلام همان اخلاق است: «خدا به دادگری و نیکوکاری و دادن حق خویشان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناروا و ستمگری نهی می‌کند، و شما را پند می‌دهد شاید اندرز گیرید»^۱ و نیز از تعالیم و سخنان پیغمبر و بزرگان اسلام به‌خوبی می‌توان به اهمیت اخلاق در اسلام پی برد.

اخلاق چیست؟ نخست باید فعل اخلاقی را تعریف کرد تا بتوان آن را از فعل غیر اخلاقی و فعل ضد اخلاقی بازشناخت. تعریف فعل اخلاقی، برخلاف تصور مردم، بسیار مشکل است و در واقع اگر تعریف آن روشن بود این همه اختلاف بر سر تعیین ملاک اخلاق پدید نمی‌آمد. فرق است میان افعال طبیعی و افعال اخلاقی. افعال طبیعی ناشی از جلب نفع و دفع زیان است، مانند غذا خوردن در پی احساس گرسنگی و خواب و استراحت در پی خستگی، و نیز فعالیت‌های زندگی عادی؛ اینها افعال طبیعی است یعنی طبیعت انسان چنین کارهایی را اقتضا می‌کند. در این کارها انسان با حیوانات مشترک است. این کارها نه قابل ستایش است و نه نکوهش. صفات و میل‌ها و اندیشه‌هایی هم که مربوط به این کارها است طبیعی است. این صفات و اندیشه‌ها نیز نه قابل ستایش است و نه نکوهش. اما فعل اخلاقی، که در آن ارزشی نهفته است، و صفت یا اندیشه‌ای که به آن مربوط است قابل ستایش است. پس فعل اخلاقی خلص انسان است، مثلاً همدلی و همدردی و دستگیری از دردمندان کاری است بالاتر از فعل طبیعی، و اگر کسی هم خود نکرده باشد آن را می‌ستاید. کسی که به چیزی خود نیاز دارد ولی آن را به دیگران می‌دهد و ایثار می‌کند هیچ‌کس نیست که این کار را ستایش نکند. پس شرط اینکه فعلی اخلاقی باشد اینست که از حدود کارهای طبیعی خارج باشد.

چنان‌که دیدیم، افلاطون خیر را ملاک فعل اخلاقی قرار داده، و چون منظور وی از خیر همان زیبایی معقول است، می‌توان گفت تکیه افلاطون به فعل اخلاقی از آن جهت

۱. ان الله يأمر بالعدل والاحسان و ایتاء ذی القربى و ینهى عن الفحشاء والمنکر و البغی ۹۰. یعظکم لعلکم تذکرون - سوره نحل آیه ۹۰.

است که خیر زیباست. و این شبیه است به حُسن و قبحی که متکلمان اسلامی می‌گویند (بعداً در این باب بحث خواهیم کرد)، یعنی فعلی که به ذات خود زیبا است ولی این زیبایی را فقط عقل درک می‌کند. پس اخلاق، نوعی زیبایی جویی است اما زیبایی عقلی (از نظر عقلی، سخن راست زیبا و ستوده است و سخن دروغ زشت و منفور است).

بعضی دیگر ملاک فعل اخلاقی را «غیردوستی» دانسته‌اند. یعنی هر فعلی که بر اساس «خوددوستی» باشد غیر اخلاقی است (البته نه ضد اخلاقی) ولی هر فعلی که بر اساس غیردوستی باشد اخلاقی است. اما این قول قابل نقض است، زیرا مطلق غیردوستی را نمی‌توان اخلاقی دانست مانند محبت مادر. محبت مادر مسلماً غیردوستی است ولی نمی‌توان آن را اخلاقی دانست زیرا طبیعی است. بعضی دیگر معیار را عقل دانسته‌اند؛ فعل اخلاقی یعنی عقلانی، کسانی که ملاک اخلاق را اعتدال یا حدّ وسط دانسته‌اند در واقع پای عقل را به میان کشیده‌اند؛ می‌خواهند بگویند عقل ذاتاً به بالا توجه دارد. اینکه می‌گویند نفس یا عقل دو وجه دارد: نظری و عملی، از اینجاست که جنبه نظری وجهه رو به بالای نفس یا عقل است و وجهه عملی جنبه بدنی است. اگر قوای بدنی در حال افراط و تفریط باشد مثل کشوری می‌شود که آرامش و تعادل ندارد. پس شرط فعل اخلاقی اینست که عقل آزاد باشد و گرفتار تمایلات نباشد. بخشندگی از آن جهت خوب است که بخیل آزاد نیست. شجاعت از آن جهت کمال است که ترس و کم‌دلی اسارت است.

به نظر کانت فعل اخلاقی آن است که صرفاً به حکم حسّ تکلیف انجام شود نه از روی تمایلات یا عادت. نظریه دیگر درباره فعل اخلاقی این است که در فعل اخلاقی آزادی اراده شرط است. هرچه انسان تحت تأثیر نیروهای بیرونی و درونی نباشد از تمایلات و عادت‌ها آزادتر است و فعلش اخلاقی است (نظر رواقیان تقریباً همین است).

می‌توان گفت که فعل اخلاقی واجد همه این خصوصیات است و به عبارت دیگر همه این نظریه‌ها درست است. اگر نقضی هست در یک جانبه بودن آنهاست. پس اگر

فعل اخلاقی را تنها به یک وصف یا یک جنبه محدود کنیم هرچند آن فعل ممکن است اخلاقی باشد وصف کامل و جامعی از آن نکرده‌ایم.

مقام انسان در اسلام. پیش از آنکه به مبانی یا اصول اخلاق در اسلام اشاره کنیم، لازم به نظر می‌رسد که انسان را از دیدگاه اسلام مورد توجه قرار دهیم. زیرا اخلاق در واقع طرح اساس شخصیت انسان است و بحث اخلاقی، بحث دربارهٔ ارزش‌های انسانی است. «چگونه زیستن» و «چگونه رفتار کردن» در هر نظام اخلاقی اولاً مبتنی است بر جهان‌بینی در آن نظام؛ و اختلاف دربارهٔ نظریه‌های اخلاقی از اختلاف در جهان‌بینی‌ها سرچشمه می‌گیرد: کسی که جهان را ناشی از یک ارادهٔ حکیمانه می‌داند با کسی که جهان را ناشی از حرکت کورکورانه و بدون غایت می‌انگارد، ناگزیر نظرشان در اخلاق متفاوت است. و ثانیاً مبتنی است بر انسان‌شناسی فلسفی در آن نظام. مثلاً اینکه در اسلام اگر کسی، انسانی را بکشد به منزلهٔ آن است که همهٔ مردم را کشته است و هرکس که انسانی را زنده کند (به حیات معنوی و انسانی) مانند آن است که همهٔ آدمیان را زنده کرده است (قرآن، سورهٔ مانده آیهٔ ۳۲) نشان می‌دهد که در اسلام به انسان با نظرگاه خاصی نگریسته می‌شود.

انسان در قرآن، از طرفی مورد ستایش بسیار و از طرف دیگر مورد نکوهش بسیار قرار گرفته است، به این معنی که به واسطهٔ استعداد فطری خود می‌تواند راه خیر و کمال را بیوید یا راه شرّ و نقص را برگزیند زیرا او مکلف و مسئول است. در اسلام هر فرد و هر جماعت مسئول کار خود است.^۱ نه کسی را به گناه دیگری می‌گیرند^۲ و نه مردمی را به گناه مردم دیگر.^۳

در قرآن، انسان به‌عنوان گرامی‌ترین خلائق وصف شده است: «ما فرزندان آدم را کرامت دادیم و آنها را در دشت و در دریا برداشتیم و از چیزهای پاکیزه به آنها روزی

۱. کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ (حدیث نبوی).

۲. کل امری، بما کسب رهین (سورهٔ طور آیهٔ ۵۲).

۳. تلک امة قد خلعت لها ما کسبت و لکم ما کسبتم. و لا تسألون عما کانوا یعلمون (بقره ۱۳۴).

دادیم و آنان را بر بسیاری از آفریدگان خویش برتری دادیم.^۱ «انسان را به نیکوترین قوامی (سرشت و نگاشتی) آفریدیم.»^۲ «خدا آنچه را در آسمان‌ها و زمین است مستخر (رام) شما کرد و نعمت‌های خویش آشکارا و نهان بر شما ارزانی داشت.»^۳ «خدا کاینات زمین را به خدمت شما گرفت.»^۴

لیکن از سوی دیگر انسان به بدی‌ها و مفسد و شروری موصوف شده که غیر او بدان‌ها وصف نشده است، زیرا خوبی و بدی درباره مخلوق غیر مسئول به کار نمی‌رود. به همین دلیل این مخلوقِ مسئول، به کفر و ظلم و طغیان و خسران و فجور وصف شده است (زیرا که سزاوار است اهل ایمان و عدل و عفاف باشد): «انسان ستم‌پیشه و ناسپاس است.»^۵ «اگر انسان خویشتن را بی‌نیاز دید طغیان می‌کند.»^۶ «انسان در زیان است.»^۷ «انسان می‌خواهد که در آینده نیز بدکاری کند.»^۸

شاید بتوان مقام انسان را از کیفیت آفرینش انسان چنان‌که در قرآن آمده (سوره بقره ۳۰-۳۴) دریافت: خدا به فرشتگان خطاب می‌کند که می‌خواهم برای خود در زمین جانشین قرار دهم (با این خطاب، مقام و ارزش و رسالت انسان از نظر اسلام روشن می‌شود و آن نمایندگی خداوند در زمین است). فرشتگان اعتراض می‌کنند که می‌خواهی در روی زمین کسی را قرار دهی که به خونریزی و فساد پردازد و خداوند می‌گوید من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید. آنگاه خدا از خاک پست آدم را می‌آفریند و از روح خود در او می‌دمد (پس انسان از دو چیز متضاد ساخته شده: یکی پست‌ترین چیز یعنی گل سیاه متعفن - حمأ مسنون - و دیگر روح خداوند یعنی عالی‌ترین موجود قابل تصور). سپس خداوند اسماء را به انسان آموخت (که مراد از علم به اسماء تنها

۱. و لقد کرمانا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً (اسراء ۶۹).

۲. لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (سوره تین ۴).

۳. سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض و اسبغ علیکم نعمه ظاهرة و باطنة (لقمان ۲۰).

۴. سخر لکم ما فی الارض (حج ۶۵). ۵. ان الانسان لظلوم کفار - ابراهیم ۳۴.

۶. ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی - علق ۷-۶.

۷. ان الانسان لفی خسر - عصر ۲. ۸. بل یرید الانسان لیفجر امامه - قیامت ۵.

نام‌های عده‌ای از موجودات نبوده، بلکه علمی بوده است توأم با کشف حقیقت و وجود آنها - هر اسم نماینده هر شیء و هر مفهوم است. به عبارت دیگر منظور، مسماهای آن اسم‌هاست که حقایق هستی و موجودات بوده که علم به آنها برای آدم امکان داشته و این علم در احراز مقام جانشینی و نمایندگی خدا دخالت داشته است و سرّ عظمت انسان در همین علمی است که به اسماء دارد) و آنگاه به فرشتگان گفت به پای او بیفتید و او را سجده کنید، و فرشتگان چنین کردند.

از این بیان برمی‌آید که (اولاً) انسان موجودی است که از پست‌ترین پستی‌ها تا بالاترین و الاهی‌ها عرصهٔ ابراز وجود و امکان صعود و نزول دارد. انسان در فاصلهٔ بین لجن و خدا قرار گرفته و می‌تواند هرکدام را انتخاب کند، پس مسئول سرنوشت خویش است و بلکه مسئولیت نمایندگی خدا برعهدهٔ او است. (ثانیاً) جهت قابلیت انسان برای تعالی، اینست که در خود بارقه‌ای الهی - و نفخت فیه من روحی - دارد. (ثالثاً) سرّ برتری آدمی، همان علم او است به اسماء - به تفصیلی که در معنی اسماء گفته شد. (رابعاً) از آنجا که سرّ عظمت و شرافت آدمی همان دارا بودن حقایق است، بنابراین سایر شئون دلیل برتری انسانی به انسان دیگر نیست و به عبارت دیگر همهٔ آدمیان از یک سرشت و برابر آفریده شده‌اند.

بیان دیگر قرآن دربارهٔ آفرینش انسان این است که خداوند امانت خود را بر زمین و آسمان و کوه‌ها و موجودات عرضه می‌کند و همه از گرفتن آن امانت ابا می‌کنند اما انسان می‌پذیرد^۱ (سورهٔ احزاب ۷۲). پس انسان حامل امانت خدا است. در اینکه این امانت چیست سخن بسیار گفته شده و شاید موجه‌تر دو قول تکلیف و اراده داشتن (اختیار) است که به یکدیگر نزدیکند و اصولاً وجود یکی (تکلیف) مستلزم وجود آن دیگری است. پس امتیاز انسان بر موجودات عالم این است که او مکلف و دارای اختیار است. لازمهٔ مکلف بودن، داشتن عقل و اراده است و عقل بین هدایت و ضلال فرق می‌نهد.

۱. قرعهٔ فال به نام من دیوانه زدند (حافظ)

۱. آسمان بار امانت نتوانست کشید

بنابراین در جهان‌بینی و انسان‌شناسی اسلام، انسان هم جانشین و نماینده خدا در روی زمین است و هم امانت‌دار او است. انسان دارای دو جنبه است یکی جنبه خاکی و دیگر جنبه خدایی؛ هم به خاک و هم به خدا نیازمند است، و باید این هر دو نیاز را بر آورد. پس آخرت‌گرایی صرف یا دنیاگرایی محض برخلاف تعادل و نادرست است. منتهی انسان می‌تواند همین زندگی دنیوی و این جهانی را به زندگی معنوی و اخروی مبدل سازد.

پایه‌های اخلاق در اسلام. اکنون که معلوم شد انسان از نظر اسلام دارای دو خود است، یکی خود الهی و دیگری خود خاکی، می‌توان گفت که بنیاد اصول یا محورهای اخلاقی در اسلام بر اساس همین نظر نهاده شده است. انسان، که موجودی است مکلف و مسئول و صاحب اراده و اختیار، باید خود الهی خویش را اکرام کند و خود خاکی - نفس اماره - را مطیع و متقاد سازد. از اینجا دو اصل مهم دیگر نمودار می‌شود: یکی «تقوا» یعنی حفظ و صیانت خود الهی و رام کردن خود خاکی یا نفس سرکش و دیگری «اعتدال و استقامت» (بر راه راست بودن) تا چنان‌که گفته شد نیاز هر دو جنبه وجود انسانی بر آورده شود و در عین حال کرامت نفس حفظ گردد. اینک به بیان این سه اصل می‌پردازیم:

۱. کرامت یا مکرمت از اصول مهم اخلاقی در اسلام است. پیغمبر فرموده است: من برانگیخته شده‌ام تا اخلاق کریمانه را تکمیل و تتمیم کنم.^۱ اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چگونه است که در اسلام خود را بزرگ دیدن یا اعجاب به نفس، امری مذموم و مطرود است و از طرفی احساس بزرگی و بزرگواری اصل و محور اخلاق معرفی می‌شود؟ در جواب می‌گوئیم ما دو خود داریم: یک خودی که باید آن را نفی کرد و یک خودی که باید آن را حفظ کرد و پروراند. این «خود» همانست که گفتیم نفس در جوهر خود شریف است. پس بعضی امور و اعمال با گوهر ذاتی نفس سازگار است و بعضی امور و اعمال با آن منافی و ناسازگار است و گوئی آن را آلوده و ملوث می‌کند. احساس شرافت و کرامت و بزرگواری ذاتی و درونی اساسش همان شرافت جوهر نفس است. و از همین جاست که انسان احساس می‌کند که بعضی کارها با آن کرامت و بزرگواری

۱. بعثت لاتمم مکارم الاخلاق؛ و به صورت دیگر: علیکم بمکارم الاخلاق فان ربی بعثنی بها.

سازگار نیست. حتی وجدان اخلاقی را می‌توان همین احساس دانست وجدان اخلاقی در واقع می‌خواهد جلوی کارهایی را که با کرامت و عزت نفس ناسازگار است بگیرد. به همین مناسبت بوده که در آغاز این بحث تحت عنوان «مقام انسان در اسلام» سخن گفتیم. در اخلاق اسلامی آدمی به از دست دادن نوعی خودی و به یافتن نوعی خودی می‌رسد: کرامت بازیافتن جنبه شریف انسان و خود بزرگوار اوست. اینکه در قرآن آمده: «ما فرزندان آدم را کرامت دادیم...» این کرامت امری اعتباری و قراردادی نیست. بلکه خداوند می‌خواهد بفرماید که ما حقیقت کرامت را در سرشت انسان نهادیم. انسان کریم بالذات است و خداوند از او رفتار کریمانه را می‌پسندد: «خداوند امور شریف را دوست دارد و پستی‌ها را دشمن است».^۱ حتی در نهج البلاغه که حاوی مواظب بسیار در مبارزه با نفس اماره است از اکرام نفس نیز سخن رفته است. نفس خود را بزرگ و محترم بشمار که او را از هر چیز پست برکنار بداری زیرا که در برابر آنچه از «خود» مصرف می‌کنی هیچ چیز نمی‌توانی به جایش بگیری - یعنی هر چیزی عوضی دارد جز خودباختن».^۲ یا «کسی که احساس کرامت را از دست داد به او اعتماد مکن که از شرفش ایمن نیستی».^۳

پس ما دو خود داریم: یک خودی که باید آن را از دست داد و یک خودی که باید آن را حفظ کرد. از اینجاست که اسلام با پاره‌ای از تعالیم اخلاقی، مانند اخلاق مسیحی یا اخلاق عرفانی، که اساسش بر منکوب کردن نفس است (چنان‌که در اخلاق مسیحی دیدیم) سازگار نیست. مبارزه با نفس اماره وقتی به افراط کشیده شود گاهی مبارزه با کرامت نفس هم هست. مضمون بسیاری از داستان‌های واقعی یا غیرواقعی که در کتاب‌های صوفیان نقل شده با کرامت نفس آدمی منافات دارد و اسلام آن را روانی‌شمرد، یعنی آن‌گونه نفس‌کشی را که با کرامت و عزت نفس منافات داشته باشد اسلام نمی‌پذیرد (البته منظور این نیست که اخلاق عرفانی با اسلام ناسازگار است. در فرهنگ اسلامی، اخلاق عرفانی به اخلاق اسلامی بیشتر از اخلاق فلسفی شبیه است و تا اندازه‌ای از آن اقتباس شده است. و به همین دلیل اخلاق عرفانی جای اخلاق فلسفی را

۱. اکرم نفسک من کل دنیة فانک لن تعترض بما تبذل من نفسک ثمنا - نهج البلاغه.

۲. ان الله يحب معالی الامور و یبغض سفاسفها - حدیث.

۳. من هانت علیه نفسه فلا تأمن شره - نهج البلاغه.

در عالم اسلامی گرفت. چنان‌که اخلاق غزالی و سعدی و نظایر آنان جا باز کرد در حالی‌که اخلاق فلسفی ابن مسکویه نفوذ و انتشار نیافت).

۲. برای حفظ و نگهداشت خود والای خویش و جلوگیری از دخالت‌های نابجای خود پست خویش همواره باید نیرویی مراقب و در کار باشد و این همان تقوا است. در قرآن، از تقوا بسیار یاد شده است.^۱ در کلمات پیغمبر و در نهج‌البلاغه بر کمتر کلمه‌ای مانند تقوا تکیه شده است و در خطبه‌ای طولانی به نام «خطبه متقین» صفات آنان مذکور است. بنابراین، این کلمه در اسلام بسیار شایع و رایج است و عامه مردم نیز آن را فراوان به کار می‌برند.

لفظ تقوا از «وقی» به معنی حفظ و صیانت است. این کلمه را در فارسی معمولاً به پرهیزگاری ترجمه می‌کنند، ولی این معنی مجازی است و اصلاً به معنی ترس و پرهیز و اجتناب نیست و ترجمه صحیح آن «خود نگهداری» یا «خویش‌بانی» است.

تقوا یکی از اصول بسیار مهم حیات دینی هر فرد مسلمان است. لازمه عقیده و خط مشی معین داشتن برای هرکس اینست که در حرکت خود به سوی معین از آنچه او را از هدف بازمی‌دارد خود را نگهداری کند. البته در این طریق لازم است برای حفظ خود از آنچه با مرام و مسلک او منافات دارد پرهیز کند اما مهم‌تر این است که در خویش‌تن حالت و نیرویی پدید آورد و بپرورد که به او مصونیت اخلاقی و روانی بدهد (که اگر هم در محیط آلوده‌ای واقع شد آلوده نشود). پس هرچند کسی که تابع اصول معینی است باید از اموری که با هوا و هوس او موافق ولی با اصول و هدف او مغایر است پرهیز کند، مع‌هذا لازمه آن این نیست که از اجتماع و از فعالیت‌های زندگی دوری گزیند بلکه لازم است کشتی وجود خود را محکم سازد تا بتواند با موج‌ها و طوفان‌های دریای اجتماع مقاومت کند و معنی اصلی تقوی همین است، یعنی کسب قوت روحی و معنوی که بتواند نفس آماره و احساسات سرکش را رام و مطیع سازد همچون سوارکار ماهر و مسلطی که بر اسب تربیت‌شده‌ای سوار است؛ او با قدرت فرمان می‌دهد و اسب به آسانی فرمان می‌برد.

تقوا لازمه هر فعل اخلاقی است، منتهی تقوای دینی بنیادی استوار و قابل اعتماد دارد: «کسی که بنای خویش را بر پروا کردن از خدا - تقوای الهی - و رضای او بنیاد نهاده

۱. کلمه تقوا و مشتقات آن بیش از یکصد و نود بار در قرآن آمده است.

بهتر است یا آنکه بنای خویش بر لب پرتگاهی نهاده که فروریختنی است؟^۱ در زبان دین گاهی تقوا به حصن و حصار و گاهی به سپر و لباس تعبیر شده و در همه آنها منظور همان صیانت و مصونیت است. تقوا در عین حال که نوعی محدودیت است در واقع آزادی و رهایی از قید هوا و هوس است.

بنابراین در اسلام تقوا یکی از ارکان مهم زندگی و رفتار بشر، چه از لحاظ فردی و چه از نظر اجتماعی است، و هیچ چیز نمی‌تواند جای آن را بگیرد. تقوا حتی در بصیرت و پیش انسان برای تشخیص امور خیر و شر و افعال درست و نادرست مؤثر است: «شما که ایمان آورده‌اید، اگر پروای خدای خویش داشته باشید (خود را از عذاب او که نتیجه معاصی است حفظ کنید) شما را فرقان (وسیله تشخیص حق از ناحق) دهد.»^۲

۳. دیگر از اصول اخلاقی اسلام، استقامت و اعتدال است. با آنکه این دو معنی به هم نزدیک است لیکن از آنجاکه هر یک معنای مستقلی دارد آنها را جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم:

الف. استقامت. استقامت (راست و درست ایستادن، بر راه راست بودن) معنای جامعی است که بسیاری از معانی اسلام در آن جمع است. هدایت اسلامی همواره به این وصف می‌شود که طریق مستقیم است (اهدنا الصراط المستقیم؛ و ان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه؛ انک لتهدی الی صراط مستقیم؛ ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا...).

استقامت از فکر و نظر آغاز می‌شود و در همه اعتقادات و نفسانیات و رفتار فردی و اجتماعی تأثیر می‌کند. شرط درستی عقیده و نظر، اخلاص است که نشانه ایمان و مقیاس افعال است (انما الاعمال بالنیات و لكل امریء مانوی). سخن راست و عمل شایسته ثمره اخلاص است و اخلاص ثمره ایمان و اذعان به حق است و نتیجه ایمان، عمل است. ایمانی که عمل همراه و ملازم آن نباشد ناقص و ضعیف است. اینکه سقراط و افلاطون معرفت را به تنهایی فضیلت دانسته‌اند، از این جهت است که معرفت خیر موجب ایمان به آن است. و چون ایمان کامل و تمام باشد اثر عملی‌اش متحقق می‌شود. ایمان جز به عمل زنده نمی‌ماند و تقویت نمی‌شود. زیرا حقیقت ایمان اذعان به حق

۱. سوره توبه آیه ۱۰۹.

۲. یا ایها الذین آمنوا، ان تتقوا الله يجعل لکم فرقانا (سوره انفال ۲۹).

است و این جز به عمل شایسته تحقق نمی‌یابد و الا علم بدون عمل تمرد از آن است و تمرد و ایمان نقیض یکدیگرند.

ایمان به خدا پشتوانه و مبنای اخلاق، و فضایل اخلاقی مبتنی بر ایمان است زیرا فضایل اخلاقی (مانند عفت، امانت، راستی، درستکاری، احسان، فداکاری و ایثار) مغایر با نفع‌پرستی است و آدمی باید جهتی داشته باشد که این محرومیت را بپذیرد، یعنی آن را محرومیت نداند و معتقد باشد که عمل نیک و شایسته در نزد خدا از میان نمی‌رود.

بنابراین، از ارکان استقامت، عمل به موجب ایمان است و همین مطلب غایت اخلاق فاضله است. حقیقت اسلام آن‌گونه که بعضی از مردم می‌فهمند اجرای مناسک و رکوع و سجود فراوان نیست بلکه عمل صحیح و شایسته است (که در قرآن در موارد بسیار به دنبال ایمان، عمل صالح آمده است) و ریشه آن، عقاید درست و نیت پاک و زبان راست است: «ایمان هیچ بنده‌ای راست نیاید تا دلش راست گردد و دلش راست نیاید تا زبانش راست آید».^۱

علم و ایمان اگر همراه با عمل نباشد گفتاری میان تهی و بی‌مغز خواهد بود: «ای کسانی که گرویده‌اید، چرا آنچه را که نمی‌کنید می‌گویید؛ نزد خدا سخت مبعوض و زشت است که آنچه نمی‌کنید بگویید».^۲ ایمان برای آنکه ثمرات خود را بدهد بایستی با صبر و پایداری تقویت شود و صبر محتاج به عزم و اراده است. صبر، بازداشتن نفس از شهوات و اهواء و تقویت اراده است و در قرآن بیش از هفتاد بار به صبر امر و سفارش شده است زیرا صبر شرط اول برای تربیت اراده قوی در رسیدن به خیر و فضیلت اخلاقی است. صبر به سه معنی یا به سه صورت است: صبری که نفس را از افتادن در چراگاه‌های شهوات و هواها نگه می‌دارد، و صبری که امور ناخوشایند و سختی‌ها و شدائد را قابل تحمل می‌سازد و صبری که به معنی پایداری و وادار کردن نفس بر استمرار عمل است.

مقیاس و ضابطه عمل. برای رفتار انسانی در اسلام این است: «با مردم چنان رفتار

۱. لایستقیم ایمان عبد حتی یستقیم قلبه و لایستقیم قلبه حتی یستقیم لسانه - حدیث.

۲. یا ایها الذین آمنوا، لم تقولون ما لاتفعلون، کبر مقتاً عندالله ان تقولوا ما لا تفعلون (سوره صف ۲-۳).

کن که دوست داری با تو چنان رفتار کنند.^۱ اما معامله به مثل تنها غایت نیست، بلکه به جوانمردی و بخشندگی امر شده است: «آسانگیر و به نیکی و اداری کن و از نادانان روی بگردان.»^۲ «بدی را به آنچه نیکوتر است دفع کن که در آن صورت گویی آن کس که میان تو و او دشمنی است دوستی یار و مهربان است.»^۳ و هنگام فصلص و عقاب، عفو و صبر نیکوتر شمرده شده است: «اگر عقوبت می‌کنید نظیر آن عقوبت که دیده‌اید سزا دهید، و اگر شکیبایی کنید برای صابران بهتر است.»^۴ «سزای بدی بدی است مانند آن و هر که ببخشد و اصلاح (و آشتی) کند پادشاه وی بر خدا است.»^۵

از اینجا معلوم می‌شود که در اسلام رفتار انسانی صرفاً معامله به مثل نیست بلکه اگر جوانمردی و بخشندگی در کار باشد رجحان دارد. زیرا معامله به مثل به طور مطلق، مهر و محبت را که لازمه قوام جامعه است ایجاد نمی‌کند. بنابراین مقیاس رفتار در اسلام به مقتضای مورد سه صورت دارد: ۱. جلوگیری از تجاوز و اعتدال، زیرا اگر متجاوز در ارتکاب جرم آزاد باشد عدم منع او به منزله تشجیع او به ارتکاب جرم است. ۲. معامله به مثل، اگر برای جلوگیری از جرم و تجاوز جز آن ممکن نباشد. ۳. بخشندگی و عفو هنگام قدرت تا دوستی و موذت برقرار شود.

ب. اعتدال. یک اصل دیگر اخلاقی در اسلام، اصل اعتدال یا حفظ تعادل یا طریق وسط است، که در اخلاق ارسطویی دیدیم و حکمای اسلامی نیز مانند ابوعلی سینا و صدرای شیرازی درباره آن سخن گفته‌اند و شاید تحلیل آنها غیر از بیان ارسطو است. در قرآن، در آیات متعدد، به اعتدال و حد وسط اشاره شده است مانند: «بدین‌گونه شما را جماعتی معتدل کردیم.»^۶ و «دست را به گردنت بسته مدار و آن را به تمامی (به گراف و زیاده‌روی) مگشای که نکوهیده و حسرت‌زده خواهی نشست»^۷ و «کسانی که چون خرج کنند اسراف نکنند و بخل نوزند بلکه میان این دو معتدل باشند»^۸ و اسراف

۱. عامل الناس بما تحب ان یرا ملوک به (حدیث نبوی).
۲. خذ العفو، و أمر بالمعرف و اعرض عن الجاهلین (سوره اعراف ۱۹۹).
۳. ادفع بالئی هی احسن فاذا الذی بینک و بینه عداوة کانه ولی حمیم (فصلت ۳۴).
۴. و ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به و لئن صبرتم لهو خیر للصابرین (نحل ۱۲۶).
۵. جزاء سینه سینه مثلها، فمن عفا و اصلح فاجره علی الله (سوره شوری ۴۰).
۶. و کذلک جعلناکم امة وسطا - بقره ۱۴۲.
۷. و لا تجعل یدک مغلوله الی عنقک و لا تبسطها کل البسط فتفعد ملوماً محسوراً - اسراء ۲۹.
۸. و الذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقترو او کان بین ذلک قواماً - فرقان ۶۷.

مکنید که خدا مسرفان را دوست ندارد.^۱ و حدیث است که «بهترین امور میانه آنها است»^۲ و از کلمات منسوب به حضرت علی (ع) است که «راست و چپ گمراهی است و راه میانه راه درست است».^۳

اما بیان و تحلیل حکمای اسلام درباره ملاک حد وسط و اعتدال که چرا فضیلت است این است که تعادل را برگردانده‌اند به آزادی عقل. اینان معتقدند که تا غرایز و تمایلات متعادل نباشد، توجه نفس به خود مشغول نخواهد بود. نفس اگر بخواهد استیلائی کامل بر بدن و امور آن داشته باشد باید میان قوای آن تعادل برقرار کند و مانع تجاوز و تسلط یکی از آنها بر قوا و نیروهای دیگر بشود. با حفظ این تعادل می‌تواند به کار اختصاصی خود پردازد. چنان‌که اگر پادشاهی بخواهد حکمش نیکو اجرا شود و بر امور تسلط و قدرت داشته باشد باید حقوق همه مردم را به اندازه رعایت کند و با قانون عادلانه میان آنها تعادل را نگه دارد به طوری که هیچ‌یک سرکشی و طغیان نکند. به همین نحو افراط و تفریط، نظام کشور وجود انسان را به هم می‌ریزد و در آن صورت عقل نمی‌تواند به کار شایسته خویش یعنی توجه به امور معنوی و عالم بالا مشغول باشد.

اخلاق در فرهنگ اسلامی

می‌توان پرسید که چرا در فلسفه اسلامی، مطالعات و تحقیقات اخلاقی چندان مورد توجه نبوده است و چرا متفکران اسلامی کمتر به بحث فلسفی درباره مسائل اخلاقی پرداخته‌اند؟ چرا نخستین فلاسفه اسلامی در زمینه‌های منطق و طبیعیات و الهیات از ارسطو متأثرند ولی به استثناء مسکویه، دیگران در اخلاقیات از او رو گردانده‌اند؟ اگر به واسطه اینست که اخلاق طبعاً به موضوعات دینی نزدیک‌تر است و این متفکران اخلاقیات را در قلمرو دین دانسته‌اند. باز هم این پرسش به میان می‌آید که چه مانعی دارد که همان‌گونه که دانشی به نام فقه متعلق به عبادات است، دانشی هم به نام اخلاق متعلق به رفتار و معاملات باشد؟ از سوی دیگر، چرا متکلمان به بسیاری از مطالعات مربوط به انسان پرداخته‌اند ولی در میان این مطالعات اخلاق به چشم نمی‌خورد؟ آیا مسائل

۱. و لا تسرفوا انه لایحب المرفین - انعام ۱۴۲.

۲. خیر الامور اوسطها.

۳. الیمین و الشمال مضلة و الجادة الوسطی هی الطريقة.

اخلاقی برای شخص مسلمان غیر از مسائل انسانی است، و اخلاق اسلامی را نمی‌توان در قلمرو فلسفه اخلاقی جای داد؟ و آیا اخلاق نزد متصوفه صرفاً عملی است؟ در این صورت، چگونه عمل بدون آنکه مستند به نظر باشد تحقق می‌یابد؟ و آیا عمل به مشکلاتی بر نمی‌خورد که مقتضی نظر و از این‌رو بحث فلسفی باشد؟

از این پرسش‌ها می‌توان دریافت که در فلسفه اسلامی ناگزیر مطالعات اخلاقی وجود دارد و مسائل اخلاقی و مشکلات انسانی مقید به زمان و مکان خاص نیست، و در هر فرهنگی، چه قدیم و چه جدید، اخلاق از مهم‌ترین اجزاء آن است. در فلسفه اخلاق اسلامی، باید دیدگاه‌ها و روش‌های اخلاقی و نیز رابطه اخلاق را با علم مابعدالطبیعه و علم‌النفس و علم‌الاجتماع یافت. بسیاری از کسانی که در فرهنگ اسلامی تحقیق و مطالعه می‌کنند برای فلسفه اخلاقی در فرهنگ اسلامی بهره‌ای اندک قائلند. دلیل آنان این است: کسانی که از علوم اسلامی یاد می‌کنند (مانند ابن‌خلدون و ابن‌صاعد اندلسی) اشاره‌ای به اخلاق نمی‌کنند. درست است که فارابی در *احصاء‌العلوم* خود آن را یکی از دو شاخه علم مدنی به‌شمار می‌آورد ولی وی در این باره دنبال‌رو ارسطو است، و بنابراین نزد فارابی علم اخلاق را به مفهوم خاص اسلامی آن نمی‌یابیم. و تهانوی در مقدمه کتاب *کشاف اصطلاحات الفنون* که علوم را برشمرده فقط اشاره‌ای به اخلاق کرده است. بدین‌گونه، مورخان و محققان می‌خواهند بگویند که در فکر و فرهنگ اسلامی مذاهب اخلاقی وجود ندارد، زیرا مسلمین به‌واسطه تعالیم قرآن و حدیث در مسائل اخلاقی، بی‌نیاز بودند و احتیاجی به تفکر و نظر در مسائل فلسفی اخلاق نداشتند.

در روش‌ها و دیدگاه‌های اخلاقی در تفکر اسلامی، نخست به فلسفه مسکویه برمی‌خوریم. ولیکن مورخان فرهنگ اسلامی آراء وی را مخلوطی از آراء افلاطون و ارسطو می‌دانند و برای او مقام خاصی در بین صاحبان مذاهب اخلاقی نمی‌شناسند. آنان فقط اشاراتی به معتزله (به‌واسطه اینکه درباره مسئله خیر و شر بحث کرده‌اند) و یا به صوفیه (به سبب آنکه از آفات نفس یاد کرده‌اند) نموده‌اند. بنابراین نظریه در فلسفه اسلامی بحث‌های فلسفی در اخلاق وجود ندارد زیرا مسلمین به تعالیم قرآن و حدیث اکتفا می‌کردند و این امر آنها را از نظر عقلی یا بحث فلسفی بی‌نیاز می‌ساخت.

اما به نظر می‌رسد که این رأی خالی از دقت و تعمق باشد. این درست است که تکیه‌گاه اخلاق در اسلام قرآن و حدیث است، اما تطوّر زمانی و تغیر مقتضیات زندگی

اجتماعی و سیاسی بحث و نظر دربارهٔ امور اخلاقی را ایجاب می‌کند. مثلاً دربارهٔ قتل عثمان و ارزشیابی آن این بحث آمده که آیا کشتن وی خطا بوده است یا صواب. بعضی آن را درست و صواب می‌شمردند زیرا وی در حق جماعت مرتکب خطا شده بود و نظر بعضی دیگر این بود که مسلمین با او به‌عنوان حاکم شرعی بیعت کرده‌اند و قتل وی نادرست بوده است. این واقعهٔ سیاسی مستلزم تفکری است که خالی از جهت اخلاقی نیست. پس تغییر و تجدّد در مورد مشکلات تازهٔ اخلاقی بحث‌انگیز است و استناد به نص کافی نیست، بلکه تطبیق آن با موارد خاصی که پیش می‌آید لازم است و همین امر ملازم به‌کار بردن نظر عقلی است. در قرآن غالباً ایمان با عمل صالح همراه است و این نکته دلالت دارد بر اینکه ایمان و اخلاق با یکدیگر مرتبطند. اوامر و محظورات دینی غالباً دلالت اخلاقی دارد و احادیث نبوی در اخلاق بسیار است و اخلاق هدف رسالت شناخته شده است. پس مسئله اخلاق از نظر دینی دارای اهمیت است و همین امر برای لزوم شناسایی و بحث و تفکر عقلی کافی است.

نکته این است که روشی که ارسطو در اخلاق دارد بالضروره ملازم هر دیدگاه اخلاقی نیست. ارسطو، چنان‌که در بحث از فلسفهٔ اخلاقی وی دیدیم، اخلاق را بر اصول و مبادی متافیزیکی یا دینی بنیاد نمی‌نهد بلکه در این مورد تجربی مذهب است و از مشاهدهٔ امور واقعی آغاز می‌کند، در صورتی که اخلاق در فلسفهٔ افلاطون مبتنی بر متافیزیک بود و او خیر را «فی ذاته و مطلق» می‌دانست نه جزئی و نسبی. لیکن در فلسفه‌های اخلاقی بعد، روش ارسطو متداول گشت. اما این که فلسفهٔ اخلاق مبتنی بر اساس و مبادی متافیزیکی یا دینی باشد غیرممکن نیست. اعتقاد به وجود خدا و خلود نفس مقتضی مسئولیت است و انکار وجود خدا یا انکار عنایت او و انکار پاداش و جزاء به فساد رفتار و اخلال در نظام اجتماعی منجر خواهد شد، و رأی افلاطون تقریباً همین است.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که هرگاه فلسفهٔ اخلاقی بر روش ارسطویی نباشد یعنی قوانین اخلاقی مبتنی بر اصول متافیزیکی یا دینی باشد آیا باز هم فلسفهٔ اخلاق، اصالتاً وجود خواهد داشت؟ شک نیست که اخلاقی که از اصول دینی سرچشمه گرفته باشد با دین ارتباط و وابستگی دارد و اخلاق، علمی مانند ستاره‌شناسی و علم طبیعت و ریاضیات نیست بلکه موضوع آن انسان و زندگی و رفتار انسانی است و با دین در

این‌گونه امور مشترک است و در دین، اعتقاد و ایمان است که عمل و رفتار را تعیین و تنظیم می‌کند.

پس همان‌طور که سقراط و افلاطون و کانت فلسفه‌های اخلاقی خود را بر اساس متافیزیک بنیاد نهادند استناد و اتکاء قوانین اخلاقی به متافیزیک یا دین نه تنها اصالت آن را از میان نمی‌برد بلکه بالعکس استناد امور اخلاقی به واقع و تجربه، اصالت و قدس و تعالی آن را از میان می‌برد. زیرا مبادی اخلاق از طبیعت بشری، که از میل‌ها و خواهش‌ها و جلب نفع و دفع ضرر تکوین یافته، نمی‌تواند سرچشمه گیرد و آمیختگی آنها با احکام نظری و عقلی صرف نه ارزش آنها را بالا می‌برد و نه تضمینی برای اجرای آنهاست.

شاید کسانی که مطالعات اخلاقی را در تفکر اسلامی نیافته‌اند و کسانی که وجود آن را منکرند بهانه‌شان این باشد که اندیشه «سعادت» که محور مطالعات اخلاقی نزد ارسطو و پیروان اوست محور فکر متفکران اسلامی نیست (صرف‌نظر از کسانی مانند فارابی و جزاو، که اینها هم، برخلاف ارسطو، سعادت را موضوعی متافیزیکی تلقی کردند، در حالی که سعادت در نظر ارسطو به‌وسیله انتخاب و اختیار از امور واقع و تجربه‌های جزئی حاصل می‌شود). اما اندیشه «سعادت» نه موضوع همه مطالعات اخلاقی است و نه بدون آن، اخلاق غیرممکن است؛ چنان‌که کانت اندیشه «سعادت» را از اخلاق کنار می‌گذارد.

باید توجه داشت که استناد اخلاق به اصول اولی صرفاً به‌واسطه ضرورت و کلیت آنها نیست و نه برای اینکه پاکی و تعالی احکام اخلاقی حفظ شود، بلکه از آنجا که تحقق اخلاق بدون معتقدات میسر نیست، این اصول موضوع اعتقاد و ایمان است و وجود اعتقاد و ایمان و یقینی که اساس آرامش نفس است برای عمل و رفتار شرط ضروری است. اخلاق، هرگونه رفتار انسان نیست بلکه رفتاری است که از روی اعتقاد صادر شود یعنی ایمان قلبی اراده را به حرکت درمی‌آورد و اراده رفتار را برمی‌انگیزد. لزوم این اصول اعتقادی تنها در فکر اسلامی، از این جهت که فکری دینی است، نیست؛ بلکه چنان‌که بعضی از فلاسفه، اخلاق را به میوه درخت و متافیزیک را به تنه آن تشبیه کرده‌اند، مقصودشان ضرورت استمداد ارزش‌های اخلاقی از متافیزیک یا اصول اعتقادی است.

اما اختلافی که فلسفه اخلاقی کانت با فلسفه اخلاق اسلامی دارد مربوط به این نیست که اساس یکی متافیزیک است و اساس دیگری دین؛ بلکه اختلاف بر سر این است که اصول متافیزیکی اخلاق - وجود خدا و آزادی اراده و خلود نفس - نزد کانت اصولی است که مسلم فرض شده تا وجود اخلاق قابل توجیه باشد، در حالی که در اعتقاد دینی اینها اصولی است مستقل از اخلاق، و برای عقل نظری استدلال و اثبات وجود آنها ممکن است. پس اخلاق نیست که وجود آنها را اقتضا می‌کند، در صورتی که در فلسفه اخلاقی کانت ضرورت اخلاقی وجود آنها را ایجاب می‌کند.

همچنین رأی ویلیام جیمز در باب اخلاق با تفکر اخلاقی اسلام یکی نیست. بنابر نظر جیمز، عمل مبدأ مطلق است و نظر و اعتقاد تابع آن است. در صورتی که در اسلام موضوع متافیزیک مستقل از موضوع اخلاق است، و اعتقاد تابع عمل نیست، بدان‌سان که ویلیام جیمز بیان کرده است. جیمز با کانت در اینکه اساس نظری برای وجود عالم نمی‌توان یافت هم‌رأی است، آنگاه می‌گوید مع‌ذلک در این عالم در قلمرو عمل این هست که چون اعتقاد به وجود خدا و اعتقاد به خلود نفس برای معتقدان، حیات اخلاقی نیکو و با فضیلتی فراهم می‌کند، چون این اعتقاد مؤثر است، صادق و حقیقی است. اما در پاسخ ویلیام جیمز باید گفت که در فکر دینی، و نیز در حیات اخلاقی، نظر بر عمل سبقت دارد و اعتقاد به وجود خدا مرهون وجود حق او است، و صدق، در مطابقت افکار و عقاید ما با وجود عینی متعلقات و موضوعات آنهاست. خلاصه آنکه، نظر و اعتقاد مقدّم بر عمل و رفتار است و مابعدالطبیعه موضوع استدلال عقلی است، و استناد ارزش‌های اخلاقی به اصول متافیزیکی از این جهت است که رفتار ناشی از اعتقاد است. نکته دیگر این است که قوانین اخلاقی کار عقلی صرف نیست بلکه قواعدی است برای عمل. و فلاسفه اخلاق، و بر رأس آنها ارسطو، برآنند که اخلاق از علوم عملی است و شاید اهتمام به جنبه عملی در قلمرو دین صریح‌تر است تا در قلمرو فلسفه. پس الزام اخلاقی ممکن نیست فقط از اندیشه محض ناشی شود و خطاست که کار فلسفه را با وضع قواعد نظری پایان‌یافته بدانیم، زیرا فلسفه اخلاق فقط فکر نیست بلکه اسلوب زندگی است و لازم است که اراده به کمک عقل بر اخلاق و رفتار مسلط باشد و اعجاب و ستایش ما برای سقراط از همین‌جاست که اخلاق و رفتار او با نظر و فکر فلسفی او منطبق بوده است.

اکنون وقت آن است که اخلاق را در فرهنگ عالم اسلامی از دو دیدگاه اصحاب مذهب عقلی (معتزله) و اهل ذوق (عرفا و متصوفه) مطالعه کنیم.

معتزله. از دیدگاه مذهب عقلی، عالم و انسان بر اساس نظری تفسیر و بیان می‌شود و معتزله نمایندگان نهضت عقلی در تفکر اسلامی‌اند. البته این بدان معنی نیست که آنان فقط به وسیله ادله عقلی برای عقاید استدلال می‌کردند، بلکه منظور این است که نصوص دینی را از طریق عقلی تفسیر می‌کردند و اگر نص با عقل تعارضی داشت به تأویل نص می‌پرداختند. بنابراین، مذهب آنان بر نظر عقلی بنیاد شده است، و آنان عقل را مصدر معرفت دینی قرار دادند و تحصیل معرفت را به نظر و استدلال منوط دانستند. البته اشاعره با معتزله در مبدأ و مصدر معرفت اختلافی ندارند؛ معرفت نزد هر دو فرقه به وسیله عقل حاصل می‌شود، ولیکن اختلاف بر سر وجوب احکام است که معتزله آن را به وسیله عقل و اشاعره آن را به وسیله شرع واجب می‌دانند. عضدالدین ایجی (۷۰۱-۷۵۶ هجری) نویسنده کتاب *مواقف*، هنگامی که اختلاف بین معتزله و اشاعره را در مورد *حُسن و قبح تحلیل* می‌کند، مقام عقلی معتزله را در مورد عمل روشن می‌سازد. وی می‌گوید: «حسن و قبح به سه معنی به کار می‌رود:

۱. صفت کمال و نقص، چنان‌که گفته می‌شود علم نیکو و زیباست و جهل بد و زشت است و نزاعی نیست که عقل این معنی را ادراک می‌کند.
۲. سازگاری یا ناسازگاری آن با فرایض و احکام که از آن به مصلحت و مفسده تعبیر می‌شود و این نیز عقلی است.
۳. تعلق ستایش و پاداش یا نکوهش و عذاب، و همین امر مورد نزاع است که نزد ما شرعی و نزد معتزله عقلی است.»

از اینجا آشکار می‌شود که تمایل عقلی معتزله متوجه احکام اخلاقی است زیرا که ستایش یا نکوهش و پاداش یا عقاب به آنها تعلق می‌گیرد و از این رو احکام شرعی را تابع عقل قرار دادند، و احکام اخلاقی را به اصول عقلی برگرداندند و بنابراین آنان را در میان فلاسفه اخلاق باید در گروه عقلی مذهب‌ان جای داد. استدلال عقل بر حسن و قبح افعال تنها در مرحله شناسایی متوقف نمی‌شود، بلکه علم به استحقاق عذاب بر معاصی و افعال ناپسند، و استحقاق پاداش برای طاعات و افعال پسندیده، انگیزه اختیار طاعت و اجتناب از معصیت خواهد بود. خدا که عقل مکلفین را از طریق نظر و تفکر برای نیل به علم و معرفت آماده گردانیده، راه عمل را نیز (به وسیله قدرت و از طریق وسایل) میسر

ساخته تا بصیرت به آنچه از فضایل و طاعات امر کرده و بصیرت به آنچه از رذایل و معاصی نهی کرده ممکن گردد؛ پس عقل است که انسان را در زندگی عملی راهنمایی می‌کند و استحقاق ثواب و عقاب به آن مربوط است. زیرا اگر آدمی نیکی را بدون علم به‌خوبی آن انجام دهد سزاوار پاداشی نیست. بدین‌سان، چون عمل و مسئولیت از علم برمی‌خیزد و عمل ملازم نظر است و نظر از عقل صادر می‌شود، عقل مقوم حیات اخلاقی است.

«عدل» به‌عنوان مبدأ اخلاق. عدل الهی از اصول پنجگانه معتزله و شاید مهم‌ترین اصل نزد آنان است، زیرا آنان خود را فرقه عدلیه نامیده‌اند و گاهی به اهل عدل و توحید شناخته شده‌اند. اینکه معتزله این صفت یا فعل الهی را مقدم بر سایر صفات الهی دانسته‌اند قابل توجه است. در نظر معتزله مهم‌ترین صفت ذات الهی توحید و مهم‌ترین صفت فعل الهی عدل است. توحید از آن جهت که متعلق به ذات است موضوع وجودشناسی است. اما عدل که متعلق به فعل است مربوط به رابطه خدا با انسان و مقدمه اخلاق است. مفهوم اخلاقی عدل نزد معتزله از تعریف عدل، به نقل شهرستانی از آنان، روشن می‌شود: «آنچه عقل آن را مقتضی حکمت می‌داند و آن صدور فعل بر وجه صواب و مصلحت است».^۱ تمایل اخلاقی در این مفهوم عدل وقتی با مفهوم عدل نزد اشاعره مقایسه شود آشکار می‌گردد. عدل نزد اشاعره وضع شیء در موضع خود و آن همان تصرف خداوند در عالم بنابر مقتضی اراده و علم است. این تعریف از نظرگاه اخلاقی دور است، و بنابر آن، قدرت صفت مطلق الهی است. همین اختلاف بین دو فرقه در تصور آنان از عدل، محور همه اختلافات آنهاست. معتزله جمیع افعال خدا را، از جهت رابطه آنها با انسان، در پرتو عدل و حکمت تفسیر می‌کنند و اشاعره در پرتو قدرت و اراده. نظریه اول، اخلاقی و نظریه دوم وجودی است، زیرا وصف فعل الهی است.

ممکن است سؤال شود که خدا را اسماء و صفات دیگر نیز هست (مثلاً رحمت) که هر یک می‌تواند منشأ اخلاق باشد، چرا معتزله صفت عدل را اختیار کردند. جواب این است که عدل در بزرگ‌ترین مذاهب اخلاقی سر همه فضایل شمرده شده زیرا از طرفی

۱. ملل و نحل. جزء اول، ص ۴۲، چاپ قاهره، ۱۳۸۱ هـ = ۱۹۶۱ م.

صفتی است برای خود شخص و از سوی دیگر با افراد دیگر مربوط می‌شود. افلاطون عدالت را برترین فضایل دانست که ملازم اجتماع حکمت و شجاعت و عفت است. و ارسطو می‌گوید «عدل فضیلت کامل است... و هیچ ستاره شامگاهی یا سحری چنین شگفت‌انگیز نیست؛ و ضرب‌المثل است که همه فضایل در عدل نهفته است. عدل فضیلت کامل به مفهوم تام است... کمال آن از این جهت است که دارنده آن نه تنها می‌تواند فضایل را در خود به کار بندد بلکه نسبت به دیگران نیز می‌تواند. زیرا بسیاری از مردم می‌توانند فضیلت را در امور خود به کار بندند لیکن در روابط با دیگران چنین نیستند. پس عدل را نباید جزئی از فضیلت دانست بلکه خود تمام فضیلت است و ضد آن یعنی ظلم را نباید جزئی از رذیلت دانست بلکه تمام رذیلت است».^۱ در اسلام نیز عدل یکی از اصول اعتقادی و ارکان عملی است. مسلمان باید معتقد باشد که خدا عادل است یعنی جهان به عدل برپاست: «خدا خود گواهی می‌دهد که جز او خدایی نیست، و فرشتگان، و دانشوران هم، خدا به عدل ایستاده (در جهان به عدل حکمفرماست)» (آل عمران آیه ۱۸). همچنین عدالت از ارکان عملی دین است: «ما پیغمبران خود را با حجت‌های روشن فرستادیم و با آنها کتاب و میزان تشخیص (عدل از ستم) نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند (در همه کارها به عدالت رفتار کنند)» (حدید آیه ۲۵). و «... بگو پروردگار من به عدالت امر کرده است» (اعراف آیه ۲۹). و «ای کسانی که ایمان آورده‌اید در همه کارها به عدالت برخیزید و گواهی برای خدا بدهید اگرچه بر ضرر خودتان یا پدر و مادر و خویشاوندان باشد» (نساء آیه ۱۳۵).

بنابراین بدون شک عدل که جمیع فضایل دیگر در آن جمع است از نظر اخلاقی در رابطه خدا با انسان در خورترین صفات الهی است و معتزله آن را اصلی از اصول خود و مهم‌ترین آنها قرار ندادند مگر از این جهت که فلسفه آنان دارای هدف اخلاقی برنیاد عقل است.

معتزله و رابطه متافیزیک با اخلاق. مسئله فلسفه اخلاقی این است: انسان از این حیث که انسان است سزاوار است که چگونه باشد؟ نظریه‌های اخلاقی کوششی است برای پاسخ به این پرسش، و معتزله مسئله را به این صورت طرح کرده‌اند که بر انسان

۱. اخلاق نیکوماخوسی، نقل از کتاب فلسفه اجتماعی، ص ۱۱۱.

عاقل از این جهت که مکلف است چه چیز واجب است؟ و مقصود آنان تنها تکلیف شرعی نیست بلکه انسان مکلف به امور عقلی و اخلاقی است، و پیش از آنکه پیام پیغمبران به او برسد به واسطه عقل خود مسئول است.

نخستین امری که بر مکلف واجب است طرد اعتقادات پیش از تفکر و نظر است زیرا این اعتقادات جز گمان نیست و «هیچ‌گاه گمان به جای حق به کار نیاید» (سوره النجم ۲۸). و سزاوار نیست که مکلف بر تقلید باقی بماند که پیروی کورکورانه مورد نکوهش قرآن است: «چیزی را که بدان علم نداری پیروی مکن که از گوش و چشم و دل، جملگی بازخواست می‌شود» (سوره بنی اسرائیل آیه ۳۶). سپس به کار بردن فکر برای شناسایی خدا نخستین واجبات است زیرا بدین وسیله مکلف به شناخت طاعات و معاصی و استحقاق پاداش و عقاب نزدیک می‌شود. این نقطه تلاقی متافیزیک با اخلاق در فلسفه معتزله است. اما بر انسان مکلف چه چیز از معرفت خدا واجب است؟ بر آدمی واجب است معرفت توحید او از این حیث که چیزی مثل او نیست، سپس عدل او، به مقتضای مفهوم معتزلی عدل، که چنان‌که گفته شد مفهومی اخلاقی است، یعنی مکلف می‌داند که غایت تکلیف بر خورداری از پاداش و منازل عالیه است و این مقتضای عدل الهی است. اگر برای انسان معرفت خدا با نظر عقلی غیر ممکن بود به امور عقلی مکلف نبود. پس تحصیل معرفت بر انسان واجب است و چیزی قبیح‌تر از جهل نیست.

این چنین معتزله معرفت خدا را برای انسان به عنوان موجود عاقل اخلاقی یک تکلیف واجب دانستند. پس برای اخلاق بدون معرفت خدا قوام و قیامی نیست. و چون معرفت خدا با نظر عقلی نخستین واجب انسان مکلف است، بر انسان از حیث اینکه مکلف است معرفت واجبات به عنوان شرط ضروری برای ادای آن واجبات لازم است. بدین‌گونه فرقه معتزله در اسلام، به عقل و علم ارزش بسیار نهاده‌اند. خدا عقل را برای انسان لطف قرار داده که جهت و سبب و وجوب واجبات را بفهمد. بنابراین معتزله معرفت خیر و شر یا افعال زیبا و زشت را بعد از وجوب معرفت خدا قرار داده‌اند و قابل توجه است که اهتمام معتزله در معرفت، به معرفت اخلاقی مربوط می‌شود چنان‌که اهتمام آنها به عقل متوجه جانب عملی است.

از آنجا که عقل انسانی به شناسایی خدا و تمییز بین خیر و شر تواناست مسئولیت انسان پیش از شرایع به مقتضای عقل ثابت می‌شود. در اینجا مشکل دیگری از جانب

اشاعره بر معتزله ایراد شده و آن این است که: امر الهی دلالت بر جهت و جواب در افعال دارد. آیا افعال برای مجزّد امر واجب می‌شود یا خدا به فعلی از آن لحاظ که نیکو و زیبا است امر کرده است؟ در اینجا است که باید وجه نظر معتزله در حسن و قبح عقلی و معنای اخلاقی را که این قول ایجاب می‌کند نشان داد.

افعال به ذات خود زیبا یا زشت (نیک یا بد) است. آیا فرق بین خیر و شر حقیقتی است مستقل از هر اراده الهی یا انسانی؟ یا اینکه مقیاس اخلاقی در طبیعت افعال نیست بلکه در اراده خداوند است؟ آیا خیر و شر از صفات عینی خود افعال است و کار عقل انسانی کشف آنهاست یا این دو معنی تابع اراده الهی است و اگر خدا خلاف آن را اراده می‌کرد خیر و نیک همان بود که اراده می‌کرد؟

این مسئله در مطالعات اخلاقی مقام مهمی دارد زیرا هم مصدر الزام اخلاقی و هم طبیعت ارزش‌های اخلاقی را معین می‌کند. نظرگاه عقلی، خیر و شر را در طبیعت خود افعال قرار می‌دهد تا ارزش‌های اخلاقی را دارای ضرورت و کلیت وصف کند. معتزله روشی در جهت تفکر عقلی برگزیدند و در وصف افعال خیر و شر را به دو لفظ حُسن و قبح تبدیل کردند. به نظر آنان این دو لفظ از لحاظ اخلاقی دقیق‌تر است زیرا هر خیری زیبا نیست و نه هر شری زشت است؛ خیر با سود و شر با زیان یکی است، و ممکن است چیزی خیر و سودآور باشد ولی از نظر اخلاقی نیک و زیبا نباشد و بالعکس شر و زیان‌آور باشد ولی از حیث اخلاقی بد و زشت نباشد. بدین‌گونه، معتزلی حسن و قبح را ذاتی امور و افعال می‌داند و عقل را قادر به ادراک حسن و قبح امور می‌شناسد. بنابر نظر وی اوامر و مناهی شرع تابع حسن و قبح ذاتی است نه اینکه حسن و قبح تابع امر و نهی شارع باشد؛ و حال آنکه اشعری منکر حسن و قبح عقلی است، و برای عقل ما شایستگی تصرف در احکام شرع قائل نیست.

اخلاق نزد اهل ذوق (متصوفه). ذوق یا تصوّف روشی است برای رسیدن به حقیقت به‌وسیله شهود، زیرا حقایق جز به تجربه روحی و بینش درونی کشف نمی‌شود و بینش درونی نه به‌وسیله نظر عقلی و جدل بلکه به‌وسیله وجدان و اراده حاصل می‌شود. خصوصیت طریق صوفی این است که وصول به حقیقت به‌وسیله تعلّم ممکن نیست بلکه به ذوق و حال است و روش آن سلوک است و از این‌رو صوفی هر نظر

عقلی و هر برهان و استدلال را رد و طرد می‌کند، زیرا در نظریه‌ی از راه استنباط عقلی و استدلال و مناقشه و مجادله و فرض و اعتراض، یقین حاصل نمی‌شود.

صوفی در عالم معنوی که مقتضی جمع همت و استغراق روحی و وصول به احوال و مقامات است زندگی می‌کند. پس تصوف، تمایلی عملی است نه نظریه‌ای فلسفی. ولی آیا تجربه‌های صوفیان نظم و ترتیب تکاملی ندارد که آن را بتوان مذهبی فلسفی در اخلاق تلقی کرد؟ آیا ممکن است تصوف حیاتی عملی باشد که مستند به اساس نظری نباشد؟ و آیا تجارب روحی آنان دارای اوصاف و نشانه‌های کلی نیست؟ آیا در تصوف می‌توان جوابی برای مسائل و مشکلات فلسفه اخلاق یافت؟ غایت حیات و خیر نهایی چیست؟ آیا الزام اخلاقی درونی است یا بیرونی؟ از سوی دیگر، چون صوفیه مواجه با مخالفان (مثلاً فقها و متکلمین) بودند، چگونه از نظرگاه و مسلک خود دفاع می‌کردند؟ می‌توان دریافت که تصوف خالی از جنبه نظری نبوده است و با آنکه تصوف، سلوک عملی و ریاضت شهوات نفس است این معنی بدون به کار بردن نظر و تفکر حاصل نمی‌شود زیرا تطهیر نفس جز از راه شناخت مهلکات و منجیات آن که مشتمل بر معانی اخلاقی است به دست نمی‌آید. همچنانکه تفکر عقلی در اخلاق بدون ذوق و حال و عمل، نوعی غرور و برتری‌جویی است، تصوف بدون لجام عقل، شطحات و تخیلات است. پس لازم است که متفکر، متذوق و متذوق باشد.

اخوان‌الصفاء. اخوان‌الصفاء (قرن چهارم هجری) جماعتی از دانشمندان بودند که اجتماع سرّی و مقاصد سیاسی داشتند و در رسائل خود به انقلاب عقلی در فکر اسلامی که با مرام سیاسی همراه بود دست زدند. اصول رسائل آنها به فلسفه فیثاغوری و نوافلاطونی بازمی‌گشت. در رسائل آنها نشانه‌های اخلاقی که حاکی از جمع دو نظرگاه عقلی و ذوقی است دیده می‌شود. جنبه اخلاقی از نام آنان، «اخوان‌الصفاء و خلّان‌الوفا»، روشن است. مقصود آنها این نبود که علم را به تنهایی مایه فضیلت قرار دهند بلکه اندیشه‌ای اخلاقی داشتند، که آن را در اخلاق ارسطو نیز می‌یابیم، یعنی صداقت یا دوستی، که اهتمام اخوان‌الصفاء به آن بیشتر بود زیرا اهمیت صداقت (دوستی) در دعوت سیاسی مایه جذب پیروان است.

رسائل اخوان‌الصفاء دایره المعارف علوم عصر آنهاست ولی هدف آنان صرفاً علمی نبود، زیرا که غایت عملی برای طریقه‌ای که دارای اغراض سیاسی است ضروری است.

از این رو، آنان برای هر نوع معرفت، غایتی اخلاقی، که مَهر دینی نیز داشته باشد، قرار دادند. ریاضیات فقط علم کم نیست بلکه جنبه کیفی هم دارد و نفوس را از محسوسات به معقولات می‌برد؛ علم نجوم نفوس را به صعود به عالم افلاک تشویق می‌کند و جغرافیا آیات الهی را در آفاق نشان می‌دهد، و همین‌طور علوم دیگر. علوم الهی شریف‌ترین علم است زیرا غایت آن معرفت خدا و صلاح انسان است. آنان در تفسیر وجود انسان در این زندگی دنیوی به رأی معتزله رفتند. اخوان صفا لزوم زندگی دنیا را مانند لزوم دوره جنین در رحم برای تکامل تن و تکمیل صورت، یعنی نفس، دانستند. غرض از حیات دنیا تمام و کامل شدن صورت نفس و فضایل آن است. اگر نفس به تکمیل فضایل خود نپردازد از جهان پس از مرگ فایده کامل نمی‌برد. بدین‌گونه اخوان حیات انسانی را در پرتو اخلاق تفسیر می‌کردند. در مسئله معرفت خدا، به‌طور کلی به رأی معتزله رفتند که معرفت خدا نخستین واجب است و به‌وسیله این معرفت و اطمینان و آرامشی که حاصل می‌شود سعادت برین به دست می‌آید. در اخلاق به تصوف عملی در بعضی مقامات و احوال، مانند زهد و توکل و صبر و اخلاص و ایمان، رو کردند تا فرد (اخ) به بالاترین درجه از رهایی از شهوات برسد و بر صفای نفس و قرب به خدا نائل آید.

به‌طور کلی اخوان‌الصفا در هیچ‌یک از دو جنبه عقلی و ذوقی برجستگی و امتیاز عمده‌ای نشان نمی‌دهند و کوشش آنان برای تلفیق میان فلسفه و دین یا میان عقل و ذوق چندان قرین پیروزی نبود. جز اینکه در برقراری سازش میان نظر و عمل پیروز شدند و این مشکلی است که معتزله از جهتی و صوفیه از جهت دیگر در آن کوتاه آمدند. اخوان در سایه دعوتی که دارای معتقدات دینی و مرام سیاسی بود شکاف بین نظر و عمل و بین معتقدات و سلوک و رفتار را پر کردند.

ابن مسکویه. ابن مسکویه (متوفی در ۴۲۱ هجری) بیش از هر متفکر اسلامی، به اخلاق عنایت و اهتمام نموده است و بنابراین در بحث از اخلاق در فکر و فرهنگ اسلامی باید از او نیز یاد کرد. وی در فلسفه اخلاقی خود بیشتر پیرو ارسطوست و در برخی مطالب از افلاطون متأثر است و به‌علاوه از شریعت اسلامی بر خوردار است. تألیف مهم وی کتاب الطهاره و تهذیب الاخلاق است.

ابن مسکویه منظور خود را از اهتمام به اخلاق، ضرورت بنیاد نهادن اخلاق بر اساس

فلسفی درست ذکر می‌کند به طوری که افعال نیک بدون مشقت از نفس صادر شود. و چون اخلاق صادر از نفس است پس معرفت خصایص آن لازم است و از این رو به قوای نفس و به آنچه از فضایل و رذایل به آنها مربوط می‌شود اشاره می‌کند و مانند افلاطون فضایل را تحت چهار فضیلت معروف درمی‌آورد. ابن مسکویه پس از مطالعه قوای نفس، به بررسی سعادت و تعیین خیر برین می‌پردازد و سعادت غایی و خیر برین را یکی می‌داند و میان سعادت و فضیلت ربط می‌دهد و آنگاه به نظریه ارسطو درباره اعتدال (حد وسط) توجه می‌کند و نیل به فضیلت حد وسط را جز به وسیله فهم و عقل نمی‌داند («تهذیب الاخلاق»). و چون فضایل در ما طبیعی نیست بلکه مکتسب است فراگرفتن اصول معارف و معاملات واجب است. و نیز علم شریعت برای قبول حکمت و طلب فضیلت و رسیدن به سعادت لازم است. و از آنجا که علم به تنهایی کافی نیست افعال انسان، نیک و با فضیلت نخواهد بود مگر آنکه از روی اراده و اختیار باشد.

ابن مسکویه با رهبانیت و تصوف از این حیث که فضایل برای کسانی که آمیزش با مردم را ترک کنند و به غارها و صومعه‌ها پناه برند، حاصل نمی‌شود (زیرا انسان با خیر یا شر رویه‌رو نمی‌شود) مخالف است. حیات انسان حیات زهد و اعراض نیست بلکه حیات توافق بین خواسته‌های تن و روان است و بنابراین حکیم از تمامی لذات دنیا چشم نمی‌پوشد بلکه لذات روحانی را به آن می‌افزاید. مع‌هذا فلسفه وی خالی از جنبه تصوف نیست. زیرا سعادت‌مند حقیقی کسی است که بهره خود را به وسیله نعمت‌های روحانی کامل گرداند و به نور الهی روشن شود و این معنی ناگزیر مستلزم انصراف اراده به سوی امور الهی است. یعنی قطع رابطه با محسوسات تا از طریق عشق الهی مستعد قبول فیض گردد.

با آنکه فلسفه ابن مسکویه دارای اصالت و ابتکار نیست و اقتباس و تلفیق از افکار ارسطو و افلاطون است، آراء وی از این جهت قابل توجه و اعتناست که وی نخستین کسی است که انظار فلاسفه اسلام را به مطالعه اخلاق متوجه کرد و کوشید میان نظر و عمل سازش دهد. لیکن به رغم ادعای خود درباره اهمیت شریعت در اخلاق، فلسفه اخلاقی وی از روح دین دور است زیرا در آن نه به عنایت الهی اشاره شده است نه به اهمیت حساب اخروی.

غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هجری). وی که از بزرگان علمای اسلام و کلامی و صوفی بوده

است، در بحبوحهٔ رواج طریقهٔ اشعری و مسلک شافعی در خراسان ظهور کرد. تأثیر تعلیم و تربیت وی در مهد این عقاید و نزد بزرگان این فرقه در مؤلفاتش آشکار است. تمایل او در اصول به طریقهٔ اشعری و در فروع به مسلک شافعی است.

مهم‌ترین و گرانبهارترین کتاب وی احیاء علوم‌الدین، در اخلاق و مسائل دینی و تصوف، است. دومین کتاب بزرگ خود را در حدود پنجاه‌سالگی به فارسی به نام کیمیای سعادت در اخلاق نوشت. این هر دو کتاب یک طرح دارد و کیمیای سعادت خلاصهٔ کتاب احیاء است.

در اخلاق، از خلال بیشتر کتاب‌های غزالی می‌بینیم که در بحث از فضایل و رذایل توجه به اصلاح اخلاق دارد و متعرض مبادی فلسفی و غایات کلی اخلاق نمی‌شود. تکیهٔ وی در درجهٔ اول به دین است ولی به آراء اخلاقی فلاسفه‌ای نظیر افلاطون و ارسطو نیز متکی است. فضایل اصلی در نظر او همان فضایل چهارگانهٔ افلاطون، یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت، است و مقیاس فضیلت همان اعتدال ارسطویی است. در کتاب میزان‌العمل، یکی دیگر از کتب اخلاقی خود، می‌گوید: اخلاق نیکو همان رعایت وسط معتدل میان دو طرف افراط و تفریط است و حد اعتدال در نظر او هماهنگی و ترکیب عقل و شرع است.

وی رأی معتزله را در اینکه عقل بین خیر و شر تشخیص و تمییز می‌دهد رد می‌کند و بر آن است که اعمال فی‌نفسه زیبا و زشت نیست بلکه نسبت به آنچه شرع مقرر داشته چنین است. بنابراین خیر چیزی است که خدا بدان امر کرده و شر چیزی است که از آن نهی کرده است. اما در جای دیگر از کتاب احیاء می‌گوید: «دروغ حرام نیست مگر از این جهت که در آن زبانی برای مخاطب یا غیر او هست»، و در این عقیده «فایده» را مقیاس اخلاقی گرفته است. گاهی در آراء وی تناقض دیده می‌شود، چنان‌که در یک جا بین ضرر و شر فرق نمی‌گذارد و در عمل به نیت استناد نمی‌جوید (زیرا وقتی نیت پاک بود ضرر را نمی‌توان شر به‌شمار آورد) ولی در جزء سوم احیاء برای نیت مقام مهمی در اعتقاد و عمل و ثواب و عقاب قائل است: «عمل تابع انگیزهٔ آن است، و بدین سبب گفته شده است کارها به نیت‌ها بسته است...».

رأی وی دربارهٔ آزادی اراده این است که «هر فعل اختیاری شامل سه امر است: علم و اراده و قدرت. معنی اراده انگیزش نفس بر وفق غرض آن است.» زیرا انسان چیزی را

که نمی‌داند اراده نمی‌کند و چیزی را که اراده نکرده عمل نمی‌کند و «کسی که در کردار مجبور باشد مسئولیتی ندارد».

درباره تأثیر وراثت عقیده وی آن است که خانواده و وراثت و تربیت در اراده مؤثر است و این اقرار منجر به نوعی جبر ناشی از وراثت می‌شود و مسئولیت شخصی را ضعیف می‌کند، لیکن غزالی در احیاء مکرر بیان می‌کند که خلقت ارثی را می‌توان اصلاح کرد و به وسیله تربیت می‌توان میل‌های نکوهیده را ریشه‌کن نمود، زیرا نفس کودک نقش‌پذیر است و فطرت انسان بر خیر است و مستعد رسیدن به کمال. به‌طور کلی هدف غزالی از تهذیب اخلاق سعادت اخروی است و در نظر وی فضیلتی که دین به آن امر می‌کند با اخلاق نیکو یکی است.

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ هجری). وی از نامدارترین دانشمندان اسلام است. در حکمت و کلام و ریاضی و فقه و نجوم استادی و مهارت داشت و آثار بسیار در زمینه‌های مختلف به جای گذاشت. در علم اخلاق چند تألیف دارد که از همه معروف‌تر اخلاق ناصری است. مأخذ عمده وی در این تألیف کتاب الطهاره و تهذیب الاخلاق ابن مسکویه است. خواجه کتاب الطهاره را از عربی به فارسی نقل کرده و با تغییراتی اخلاق ناصری را از او ساخته و پرداخته است. جز اینکه کتاب ابن مسکویه منحصر به قسمت اخلاق است و چون خواجه می‌خواسته که اخلاق ناصری مشتمل بر سه قسمت اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مُدُن باشد از کتب ابن‌سینا و فارابی در این زمینه‌ها فایده برده و این مطالب را خود وی در آن کتاب تصریح کرده است. خواجه در اخلاق ناصری روش خود را که نقد و تحلیل است کنار گذاشته و به نقل مطالب حکمای پیش از خود بس کرده است. این کتاب همواره در ایران مورد توجه بوده و در ردیف مهم‌ترین کتب اخلاقی به‌شمار آمده است. خواجه در آغاز این کتاب آنچه را که از مسائل فلسفی برای فهم مطالب آن لازم بوده با اسلوبی نیکو خلاصه کرده است.

نتیجه. مسئله اساسی «اخلاق» در فلسفه اسلامی این است که آیا می‌توان از فکر دینی فلسفه‌ای اخلاقی بیرون کشید یا نه؟ در اینجا دو رأی وجود دارد: یکی این است که با اینکه میان دین و اخلاق از جهت غایت یعنی خیر و صلاح انسان وحدت هست، احکام دین تعبدی و در عین حال مبتنی بر اختیار است. انسان در دین بدون نظر به اعتبار اخلاق، مطیع امر خداست. این رأی کسانی است که بین دین و اخلاق جدایی می‌افکنند.

ابراهیم به ذبح فرزند خود مأمور شد و اگر برای اخلاق مقامی در دین بود او مرتکب یکی از بدترین افعال از لحاظ اخلاقی شده بود. پس برای تعالیم دینی، تعالی و برای اراده الهی تصرف مطلق هست. به این بیان، فضایل در دین همان طاعات خداوند، و رذایل همان معاصی است. بنابراین رأی، اخلاق استقلال خود را از دست می‌دهد.

اما رأی دیگر این است که گاهی بعضی از احکام دین تعبدی است ولی هدف تعالیم دینی غالباً معانی اخلاقی است و این از پاکی و تعالی این تعالیم نمی‌کاهد همچنان‌که از تعالی اراده الهی، اگر بر طبق ارزش‌های اخلاقی باشد، نمی‌کاهد. ابراهیم به ذبح فرزند خود در حقیقت مأمور نبود بلکه در تخیل او (در خواب) امری پدید آمد که متعرض مقدمات ذبح شد، چنان‌که خدای فرماید: «قد صدقت الرؤیا - حقاً که رؤیای خویش راست کردی...» (الصافات آیه ۱۰۵).

بدین‌گونه طرح این مسئله، مبارزه بین اشاعره و معتزله را روشن می‌کند. نظر اشعری نه‌تنها اخلاق را نفی می‌کند بلکه خود دین را تضعیف می‌کند زیرا تعالیم دینی به اخلاق ارزش می‌نهد، و به همین جهت بین خود اشاعره اختلاف پدید آمد. فخر رازی مسلم گرفت که نظر اشعری جبری است و ایچی در فهم حسن و قبح به معتزله نزدیک شد و بعضی به امکان تعلیل احکام الهی معتقد شدند. همچنین هنگامی که فقها در حد ظواهر و رسوم و شعائر و مناسک دینی متوقف می‌شوند، صوفیه سعی می‌کنند اخلاق و معانی شریف از آنها استنباط کنند. در اینجا نیز توقف در ظواهر مناسک به نوبه خود دین را تضعیف می‌کند، نه‌تنها از آن جهت که عبادات را بی‌مغز می‌سازد بلکه این نظر ظاهر بینانه باعث می‌شود که بسیاری اشخاص اداء فرایض را مهمل گذارند. بدین‌سان صوفیه با معتزله در انتخاب و اختیار مفاهیم دینی از طریق معانی اخلاقی، نزدیک می‌شوند هر چند معتزله بیشتر به اصول و اعتقادات می‌پردازند و صوفیه به فروع یا عمل توجه دارند و روشن است که کمال در ملازمت اصول و فروع یا اعتقاد و عمل با هم است.

مع‌هذا کسانی هستند که دین را از اخلاق دور می‌خواهند تا اخلاق مستقل بماند و دلیل آنها این است که تسلط دین بر علوم و مظاهر تفکر انسان نشانه قرون وسطی و دوره انحطاط فکر است، و شکفته شدن علوم نتیجه استقلال آنها بوده و اخلاق نیز چنین است، و انسان ممکن است با فضیلت باشد بدون آنکه متدین باشد. این نظرگاه در عصر

جدید شایع شده و انتشار طریقه‌های منکر دین، مانند کمونیسیم و روانکاواری و اگزریستانسیالیسم، آن را قوت بخشیده است.

اما این نظرگاه شامل تصویری خطا دربارهٔ دین و اخلاق هر دو است. و نیازی نیست که به ضرورت استناد اخلاق به معتقدات برگردیم. البته ممکن است کسی مدعی داشتن اخلاق بدون مبنای متافیزیکی یا دینی باشد، لیکن باید توجه داشت که ما هر گونه رفتاری را اخلاق نمی‌نامیم. اخلاق، رفتاری است که کمال مطلوب (ایدئال) دارد و این کمال مطلوب نمی‌تواند امری در حد سودجویی یا رفتاری مبتنی بر عادت باشد. آیا ایثار و فداکاری می‌تواند بدون کمال مطلوب یا دلیل متافیزیکی یا دینی باشد؟ ایثار و فداکاری رفتاری اخلاقی مبتنی بر ارزش است و ارزش امری اعتقادی و متعالی است. اگر کسی دارای رفتار متعالی (برتر از سودجویی) و با کمال مطلوب بود، این رفتار رفتاری اخلاقی است و انکار مبنای متافیزیکی و اعتقادی برای این‌گونه رفتار، دلیل بر عدم آن نیست. با ایدئال اخلاقی است که مسئله ارزش‌ها توجیه می‌شود. ارزش با انسان و رفتار خلص انسانی ارتباط دارد، و مستقل از سود و گاهی مغایر و حتی متضاد با آن است. اخلاق همان اختیار ارزش در برابر سود و نفع است. هر جا که برای آدمی، سودی وجود داشت و او برای امری دیگر از سود گذشت و آن را طرد کرد، معلوم می‌شود که به آن امر دیگر ارزش نهاده است و این امر، امری متعالی و مافوق سود و نفع دنیوی است. پس کسانی که جدایی اخلاق را از تفکر دینی یا متافیزیکی به ادعای استقلال اخلاق می‌جویند به نظر می‌رسد دلیلی ندارند.

فصل دوم فلسفه سیاسی

تعریف فلسفه سیاسی

بیان تعریف دقیقی از «فلسفه سیاسی» دشوار است زیرا چنین می‌نماید که فلسفه سیاسی موضوع خاصی نداشته باشد. غرض عمده و اصلی فلسفه سیاسی از طرفی شرح و وصف سازمان‌های اجتماعی گذشته و کنونی است، و از طرف دیگر تعیین ارزش آن سازمان‌ها. از جهت نخست همانند علم اقتصاد، علم سیاست، انسان‌شناسی، زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی است، و از جهت دوم همانند علم اخلاق. مثلاً، در فلسفه سیاسی اوصاف اساسی انواع گوناگون حکومت‌ها (دموکراسی، پادشاهی، فاشیسم^۱ و غیره) توصیف می‌شود و در همان حال سؤالاتی درباره آنها مطرح می‌گردد مانند اینکه «توجیه اساسی برای وجود صورتی از حکومت چیست؟» پاسخ چنین پرسشی طبیعتاً به نظر می‌رسد که به نظریه اخلاقی منتهی شود (مثلاً یک سودانگار^۲ ممکن است جواب دهد «آماده کردن بزرگ‌ترین مقدار خوشی برای بزرگ‌ترین عده») و به این دلیل، فلسفه سیاسی را گاهی صرفاً «اخلاق عملی» پنداشته‌اند.

اما با اینکه فلسفه سیاسی روابطی نزدیک با علوم اجتماعی و با علم اخلاق دارد، این نتیجه‌گیری که فلسفه سیاسی مسائل متمایزی ندارد اشتباه است. مثلاً، در فلسفه سیاسی چنین مطالبی مورد بحث قرار می‌گیرد که «حدود قدرت حکومت بر اعضاء جامعه

چیست (یا چه بایستی باشد)؟» «آیا ممکن است نظارت و مراقبت شدید و سختی بر امور اقتصادی مردم داشت بدون آنکه آنها را از آزادی سیاسی محروم کرد؟» «آیا نمایندگان برگزیده مجلس مقننه مجازند که بر حسب آنچه خود درست و شایسته می‌بینند رأی دهند یا صرفاً باید عقیده اکثریت موکلان حوزه انتخابیه خود را رعایت کنند؟» و غیره. بی‌شک، این مطالب تا اندازه‌ای شامل ملاحظات اخلاقی است، ولیکن همچین نباید از نظر دور داشت که در آنها مسائل ویژه‌ای نیز مطرح می‌شود.

وانگهی می‌توانیم فلسفه سیاسی را، مانند علم اخلاق، با تقسیم آن به نظریه‌های «متعارف»^۱ (کلاسیک) و «جدید» توصیف کنیم. نظریه‌های سیاسی متعارف را می‌توان به‌طور کلی به‌عنوان نظریاتی تعریف کرد که برای نیل به یک جامعه فاضله^۲ (کمال مطلوب) به تفریر دستورها و صوابدیده‌هایی می‌پردازند. برعکس، نظریه‌های جدید اصولاً به آنچه «تحلیل فلسفی» می‌نامیم، یعنی به قصد روشن ساختن معنای این دستورها و صوابدیده‌ها و منظور و غرض از اصطلاحاتی که در بحث‌های سیاسی به‌کار می‌بریم اختصاص یافته است. نظریات جدید شامل چنین سؤالاتی است: «منظور از عبارت «حقوق عمومی انسان»، چنان‌که در منشور ملل متحد دیده می‌شود، چیست؟» «تحلیل صحیح کلمه «دولت» چیست؟» و غیره. در این مطالب سؤالاتی مطرح می‌شود که غالباً فوق‌العاده دقیق است، ولیکن کوشش‌های فلاسفه را برای بحث و بررسی آنها نباید عبارت‌پردازی صرف تلقی کرد. بلکه باید آنها را به‌عنوان نخستین جنبش‌ها و کوشش‌ها برای روشن ساختن مسائل فلسفه سیاسی نگریست، به‌طوری که قدر و اعتبار دستور و صوابدیدی را که در نظریه‌های کلاسیک داده شده می‌توان به نحو شایسته‌تر ارزش‌یابی نمود، و از این‌رو می‌توانیم در بحث‌های خود درباره مسائل اجتماعی و سیاسی کنونی به‌روشنی و وضوح بیشتری نائل شویم. برای توضیح این مطلب، به اختصار به اهمیت عملی تحلیل صحیح و دقیق اصطلاحی چون «دولت»^۳ اشاره می‌کنیم.

بعضی از فلاسفه، به خصوص هگل، بسیار تحت تأثیر این امر بوده‌اند که «دولت»

1. Classic

2. Ideal

3. The State (در اینجا منظور از دولت، هیئت اجتماع یا جامعه است).

(جامعه) چیزی است غیر از هر فردی که به آن متعلق است. زیرا وی توجه نمود که ما می‌توانیم دولت (جامعه) را به عنوان «پرجمعیت» توصیف کنیم اما بی‌معنی خواهد بود که این صفت را به هر فرد شهروند^۱ نسبت دهیم. از اینکه دولت‌ها خصوصیت‌هایی دارند که افراد ندارند، هگل نتیجه گرفت که دولت موجودی مستقل و متمایز است که می‌توان گفت وجودی از خود دارد. وی همچنین استنباط کرد که دولت از هر فرد شهروند مهم‌تر است نه تنها به دلیل آنکه دولت همه شهروندان را در یک فرهنگ خاص متحد می‌سازد، بلکه نیز به دلیل اینکه بقای آن ادامه فرهنگ را تضمین می‌کند ولو آنکه اعضاء و افراد از میان بروند. این مرحله‌ای طبیعی برای تجلیل دولت است، و همین تجلیل به یک فلسفه سیاسی منتج شده است که آثار و نتایج عملی آن در امثالی مانند «آلمان برتر از همه چیز»^۲ به ما رسیده است. فلاسفه‌ای که این رأی را که دولت مهم‌تر از فرد است رد می‌کنند غالباً برآنند که این‌گونه تجلیل از دولت درست نیست. به نظر آنان آنچه دولت نامیده می‌شود یک موجود فرضی و خیالی است - و صرفاً طریق سهل و آسانی است برای گفت‌وگو درباره گروهی از افرادی که به طرق معینی به هم پیوسته و مرتبط‌اند (در قلمرو مشترکی زندگی می‌کنند، حکومت واحدی دارند، قوانین معینی در میان آنها برقرار است و غیره). بدین‌سان، موجود مستقلی به نام «دولت» جدا از افراد و روابطی که با یکدیگر دارند وجود ندارد. از این‌رو تجلیل دولت به زیان شهروندان، فلسفه‌ای است که نادرست اندیشیده شده است. البته این انتقاد و اعتراض دقیقاً با این نظر دموکراتیک که فرد مهم‌تر از دولت است مرتبط است - و در این جهت، تحلیل فلسفی را می‌توان دارای این وظیفه مهم دانست که به ما نشان دهد که بعضی از انواع دستور و صوابدیدها («در راه میهن خود را فدا کن») ممکن است ناصواب، یعنی از لحاظ فلسفی و منطوق غیرقابل دفاع، باشد. در تحلیل اطلاعاتی مانند «دولت» یا «حقوق غیرقابل انتقال» آشکار می‌شود که فلسفه سیاسی رشته خاصی است که آن را نمی‌توان به کلی به علوم اجتماعی و به علم اخلاق برگرداند. اما برای فهم تمام‌تر ماهیت و وظایف فلسفه سیاسی، اینک به بعضی از نظریات سیاسی مشهور عطف توجه می‌کنیم و آنها را با تفصیل بیشتر مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

1. Citizen

۲. یعنی «آلمان نسبت به همه مسائل اولویت دارد».

فلسفه سیاسی افلاطون

یکی از پیچیده‌ترین و دشوارترین مسائل در فلسفه سیاسی این است که: «چه کسی باید حکومت کند؟» تقریباً در همه نظریات متعارف (کلاسیک) درباره این مسئله بحث شده است، و آنها را می‌توان از لحاظ پاسخی که به این سؤال داده‌اند طبقه‌بندی کرد. مثلاً اگر کسی معتقد باشد که «مردم باید بر خود حکومت کنند»، طرفدار دموکراسی است (مانند جان لاک فیلسوف انگلیسی)؛ و اگر کسی معتقد باشد که یک فرد انسان باید حکومت کند، هواخواه حکومت سلطنتی است (مانند توماس هابز انگلیسی). به نظر افلاطون، اینکه چه کسانی باید حکومت کنند مسئله‌ای قطعی است که هر جامعه‌ای با آن روبه‌رو است، و تمام فلسفه سیاسی وی را می‌توان کوششی دانست برای پاسخ گفتن به آن. به‌طور کلی، جواب افلاطون این است که یک گروه خردمند و دانا که آموزش و پرورش خاصی یافته‌اند باید حکومت کنند. خود افلاطون نظر خویش را «حکومت اشرافی»^۱ می‌نامید. چه وی معتقد بود که خردمندان برای حکومت کردن بیشتر شایسته و درخورند؛ در واقع کلمات یونانی «اریستون»^۲ و «کراتوس»^۳ با هم به معنی «حکومت بهترین (اشخص)» است. لیکن شاید خصوصیت روشن‌تر نظریه سیاسی افلاطون لزوم یک «مرجع مقتدر»^۴ است، یعنی وی مدافع واگذاری اقتدار مطلق به گروهی خاص به منظور حکومت کردن بر جامعه است.

برای اینکه دریابیم چرا سؤال «چه کسی باید حکومت کند؟» در نظر افلاطون دارای اهمیت اساسی است، مراجعه به اوضاع و احوالی که در یونان آن زمان مستولی و شایع بود ثمربخش خواهد بود. یونان مرکب بود از عده‌ای دولت‌های شهری کوچک که حکومت‌های مستقل داشتند. این دولت‌ها پیوسته با یکدیگر، و حتی با ملل نیرومند بزرگی مانند ایران، در حال جنگ بودند. بیشتر آنها دچار ستیزه و کشمکش داخلی نیز بودند. زندگی برای شهروند متوسط و معمولی ناپایدار و متزلزل بود. افلاطون با نارضایتی از این اوضاع و احوال کوشید جامعه‌ای را طرح ریزد که از چنین نقایصی عاری و برکنار باشد، و مردم بتوانند در آن با صلح و آرامش با یکدیگر زیست کنند و هرکس به پرورش و تکمیل بالاترین حد استعداد خویش پردازد. این امر افلاطون را به

1. Aristocratic

2. Ariston

3. Kratos

4. Authoritarian

این سؤال رهنمون شد که «یک جامعه فاضله،^۱ اگر امکان‌پذیر باشد، چگونه خواهد بود؟» به عقیده وی پاسخ به این سؤال تا اندازه زیادی به این امر بستگی دارد که چه کسانی بر چنین جامعه‌ای حکومت کنند.

افلاطون در توصیف جامعه کامل، بسیار تحت تأثیر نظریات مبتنی بر روان‌شناسی و زیست‌شناسی آن زمان واقع شده است. بنابراین وی فرض کرد که شباهتی میان یک فرد و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند وجود دارد. تنها اختلاف واقعی اختلاف اندازه و کمیت است - یک جامعه چیزی نیست مگر «فردی که با حروف درشت نوشته شده باشد».^۲ اگر چنین است، این سؤال را که یک مدینه فاضله چگونه خواهد بود می‌توان همچون این سؤال شرح و تفسیر کرد که «چه چیز یک انسان کامل^۳ را می‌سازد؟» و جواب‌های افلاطون به این سؤال تا اندازه‌ای مأخوذ از نظریات متداول روان‌شناسی و زیست‌شناسی در آن موقع است.

روان‌شناسی آن روز مبتنی بود بر اینکه هر انسانی مرکب از دو جزء مختلف است: بدن و نفس. به این ترتیب آنچه یک انسان را کامل و بافضیلت می‌سازد کمال جسمانی و نفسانی هر دو است. منظور افلاطون از کمال در اینجا همان «سلامت» است. بنابراین توصیف چنین انسانی توصیف مردمی است که هم از حیث جسمانی و هم از لحاظ نفسانی سالم‌اند. آدمی اگر مبتلا به بیماری نباشد از لحاظ بدنی سالم است؛ اما تعیین اینکه چه وقت از نظر نفسانی سالم است تا اندازه‌ای پیچیده‌تر است. پاسخ افلاطون این بود که نفس انسانی به سه جزء منقسم است: «عنصر عقلانی» و «عنصر ارادی» و «عنصر شهوانی». عنصر عقلانی آن قسمت از نفس آدمی است که وی را به استدلال و سنجیدن و اندیشیدن و مانند آن قادر می‌سازد. عنصر ارادی آن است که آدمی را دلیر یا ترسان می‌سازد و به او قوت اراده می‌بخشد، و عنصر شهوانی شامل امیال و شهوات اوست، مانند میل به خوراک و آشامیدن و تمایل جنسی و غیره. برحسب این تقسیم سه جزئی نفس، افلاطون چنین اظهار نظر کرد که یک انسان در صورتی «از لحاظ نفسانی سالم» خواهد بود که هر سه جزء نفس او به‌طور هماهنگ به کار باشد. عقل باید بر شهوات

۱. Ideal (مثالی، کمال مطلوب).

۲. و به عبارت دیگر هیئت اجتماع واحد بزرگ‌تری است از فرد که واحد کوچک‌تر است.

۳. Ideal (مثالی، کمال مطلوب).

فرمان راند و عنصر اراده باید با نیروی خود اوامر عقل را تأیید کند تا مطمئن شود که شهوات تحت اختیار و مراقبت عقل هستند. از شهوات نباید به کلی جلوگیری کرد، و آن اندازه که عقل مقتضی و لازم بداند باید کامیاب شوند. اگر آدمی به شدت و به حد افراط تحت نظارت و مراقبت عقل باشد، حیات انفعالی و عاطفی او ضعیف و فقیر خواهد بود. جیمز میل^۱، انگلیسی، اگر به گزارش‌های پسر او، جان استوارت میل^۲ اعتماد کنیم، به نظر می‌رسد که حیات عقلانی بر حیات انفعالی و عاطفی‌اش مستولی بوده است. برعکس، مردم غالباً زیر سلطه و استیلاي شهوات خود هستند: برای ارضاء امیال خود، به رفتاری که به زیان خودشان و دیگران است دست می‌زنند. آنان تحت اختیار شهوات و احساسات خود هستند، و بدین معنی «غیرمتعادل» اند. در اصطلاح عرف عام،^۳ انسانی «سلیم‌العقل» تلقی می‌شود که غیرمتعادل نباشد، یعنی همه اجزاء نفس او به‌طور هماهنگ و متوازن به کار باشند، هریک از آنها سهم خود را ایفا کند بدون آنکه بر دیگری مسلط باشد یا تحت سلطه و استیلا واقع شود. بدین‌گونه، جواب افلاطون به این سؤال که «چه چیز یک فرد را سالم و کامل و بافضیلت می‌سازد» این است که «یک فرد سالم است اگر همه عناصر و اجزاء نفس او به‌طور موزون و هماهنگ در کار باشند».

از آنجا که دولت نیست مگر «فردی که با حروف درشت نوشته شده»، همان تحلیل را می‌توان نسبت به آن به کار برد. یک مدینه فاضله (کمال مطلوب) باید مرکب از سه طبقه باشد: حکامی که آن را اداره کنند؛ سربازانی که از آن دفاع نمایند؛ و همه شهروندان دیگر تا ضروریات زندگی، مانند غذا و مسکن، را آماده سازند. هریک از این طبقات با بخشی از نفس فردی مطابق است. طبقه حاکمه عنصر عقلانی جامعه است؛ سربازان عنصر ارادی آن؛ و دیگر شهروندان عنصر شهوانی آن. جامعه فاضله جامعه‌ای است که در آن، مانند فرد کامل، همه این عناصر به نحو موزون و معتدل به کار باشند، حکام به کمک سربازان بقیه شهروندان را با مهربانی و نرمی اما با مراقبت و نظارت استوار، نگهداری و اداره کنند. در این جامعه کشمکش و نزاعی وجود نخواهد داشت و هر طبقه با انجام آنچه برای آن بهترین و مناسب‌ترین کار است سعادت‌مند و خرسند خواهد بود. اما مسئله اساسی‌ای که تأسیس چنین جامعه‌ای پیش می‌آورد این است که: «چه

1. James Mill

2. John Stuart Mill

3. Common sense

کسانی بر آن حکومت کنند؟» زیرا حکامند که سرانجام تعیین خواهند کرد که افراد به کدام طبقه متعلق باشند؛ و آنانند که باید قوانین جامعه را تنظیم نمایند. دستگاه رهبری اگر ضعیف و فقیر باشد به قوانین ناقص و بی حاصل رهنمون خواهد شد؛ یک تصمیم غلط در قرارداد کسی در طبقه معینی به بدبختی او، یا از آن بدتر به شورش و آشوب، منجر خواهد گشت. بنابراین اگر جامعه باید فاصله باشد ضروری و اساسی است که حکام شایسته‌ای برگزیده شوند.

افلاطون راهنمایی‌ها و دستورهای دقیق برای انتخاب حکام و برای اطمینان به اینکه همین‌که انتخاب شدند به سود خویش کار نکنند، داده است. همه کودکان باید به‌طور اشتراکی - یعنی به وسیله دولت - پرورش یابند تا به هجده سالگی برسند. در همان حال، برای اینکه کسانی که برای حکومت کردن شایستگی دارند از کسانی که باید سرباز و صنعتگر شوند باز شناخته شوند، مورد سه نوع آزمایش قرار می‌گیرند: این آزمایش‌ها که مدت دو سال به طول می‌انجامد، سه گونه است: ۱. آزمایش‌های بدنی. ۲. آزمایش‌های هوشی و عقلی. ۳. آزمایش‌های اخلاقی. لزوم آزمایش‌های بدنی از آن جهت است که اولاً حکومت بر مردم مستلزم تلاش و کوشش خستگی‌ناپذیر است، و این بدون داشتن بنیه قوی و برخوردار از سلامت کامل امکان‌پذیر نیست. ثانیاً سلامت بدنی شرط لازم سلامت نفسانی است. اگر مردی نتواند آزمایش اخلاقی را تحمل نماید، در آن صورت ممکن است منافع جامعه را فدای ارضاء علایق و منافع خویش کند. افرادی که این آزمون‌ها را گذرانند باید برای تعلیم و تربیت بیشتر - که غالب آن عقلی است - به دقت جدا نگه داشته شوند. آنها در علوم انتزاعی آموزش و پرورش می‌یابند و به تحصیل و مطالعه علم حساب و هندسه و هندسه فضایی و نجوم و موسیقی می‌پردازند تا آماده تفکر انتزاعی گردند که برای مطالعه بعدی آنها در فلسفه ضروری است. تحصیل و مطالعه فلسفه، که افلاطون آن را «مناظره» یا «جدال عقلی»^۱ می‌نامید، بالاترین و بهترین وسیله آمادگی نظری آنان برای قبول مسئولیت حکومت است، زیرا این مطالعه ایشان را سرانجام به معرفت کامل خیر رهنمون خواهد شد. چنان‌که در بحث نظریه اخلاقی افلاطون در فصل پیش دیدیم (صفحه ۲۹)، همین‌که آنان به این درجه از شناسایی

رسیدند اعمالشان مسلماً نیک خواهد بود و بنابراین همواره تصمیماتی می‌گیرند که در بالاترین حد مصالح و منافع جامعه است. آنان در واقع «شهرياران فیلسوف» خواهند بود.

دومین قسمت آموزش و پرورش آنان عملی خواهد بود: این اشخاص به مشاغل اداری (ابتدا در مرتبه پایین‌تر) منصوب خواهند شد و پیوسته در اجرای تکالیف خود مورد مراقبت خواهند بود. هرکس که در احراز شایستگی در هریک از آزمایش‌های مذکور موفق نشد قابلیت او به‌عنوان یک حاکم رد می‌شود. پس از آنکه همه آزمایش‌ها انجام پذیرفت، حاکمان در اداره فعال جامعه خویش شرکت می‌کنند. اما برای پیشگیری از این خطر احتمالی که ایشان مبادا منافع شخصی را برتر از رفاه و آسایش عمومی قرار دهند، نباید خانواده‌های خصوصی یا اموال و ثروت خصوصی داشته باشند. افلاطون احساس می‌کرد که دلبستگی‌های خانوادگی و میل به ثروت‌اندوزی دو مانع بزرگ برای رهبری بدون اغراض خصوصی و خالی از تعصب و بیطرفانه و منصفانه است. وقتی این انگیزه‌ها که برخلاف خیر عامه است از میان رفت، فرمانروایان (زامامداران یا پاسداران) اقتدار مطلق در اداره جامعه خواهند داشت. هیچ‌کس از طبقات «پایین‌تر» مُجاز نیست که در اداره حکومت دخالت کند؛ زیرا اعضاء گروه‌های پایین‌تر به اندازه حاکمان، متخصص و خبره نیستند. افلاطون واگذاری قدرت مطلق را به حاکمان بر این اساس توجیه می‌کرد که حکومت کردن نوعی مهارت و تخصص است، همچنان‌که پزشکی یک مهارت و تخصص است. برای اینکه کسی به نحو شایسته حکومت کند باید تعلیم و تربیت ویژه آن را بیابد؛ همچنان‌که برای اشتغال به پزشکی به نحو درست و شایسته، شخص به آموزش خاصی نیازمند است. در نظر افلاطون شخص ناآموخته‌ای را به حکومت منصوب کردن به همان اندازه ابلهانه است که از شخص ناآموخته‌ای بخواهند برای رهبری یک عمل جراحی نظر دهد.

فلسفه افلاطون به یک فلسفه آمرانه و مقتدرانه و ضد دموکراسی منجر می‌شود. زیرا که در آن حکومت برای مردم است، اما نه به وسیله مردم. فرض شده است که حکام بهتر از خود مردم می‌دانند که چه قوانین و تدابیر و سیاستی به نفع آنها خواهد بود، همچنان‌که یک طبیب بهتر از شخص عادی می‌تواند نظر دهد که کسی به فلان نوع معالجه نیازمند است یا نه.

انتقاد نظریه افلاطون

استدلال افلاطون وقتی کلیت و تعمیم یابد شاید نیرومندترین دلیلی باشد که برضد حکومت عامه (دموکراسی) اقامه شده است. اینک ابتدا آن را دقیقاً بیان می‌کنیم تا سپس ببینیم چه می‌توان له و علیه آن گفت. آن دلیل به صورت زیر اقامه می‌شود:

قضیه ۱: حکومت کردن یک مهارت و تخصص است.

قضیه ۲: آدمیان در استعداد و قابلیت فطری برای به کار انداختن مهارت‌های خود مختلفند.

قضیه ۳: کسانی که بالاترین استعداد را برای حکومت کردن نشان می‌دهند باید در این مهارت تعلیم و تربیت بیابند و وقتی یافتند، بایستی حاکمان جامعه شوند.

قضیه ۴: به دلیل بزرگ‌ترین مهارت و تخصصی که در حکومت کردن دارند، بایستی به آنان اقتدار مطلق داده شود تا قوانین آنها به نتیجه برسد.

می‌توان دریافت که بنیاد این استدلال این است که حکومت کردن یک مهارت و تخصص است. افلاطون این امر را به‌وسیلهٔ مراجعه و توسل به فهم مشترک اثبات می‌کند؛ آیا مردم ساده و معمولی اغلب بر این رأی نیستند که حاکم در گذراندن فلان قانون مرتکب اشتباه شده است؟ اما این گفته که ممکن است شخص در کار حکومت اشتباه کند متضمن این معنی است که حکومت کردن مستلزم شناسایی یعنی مهارتی است که می‌توان آموخت. اگر کسی دارای شناسایی باشد مرتکب اشتباه نخواهد شد؛ همچنان‌که طبیعی که درست تعلیم یافته در تشخیص بیماری خطا نخواهد کرد. اگر این قضیه را بپذیریم، به نظر می‌رسد که بقیهٔ استدلال افلاطون به دنبال آید. زیرا با قبول اینکه بعضی از مردم استعداد و ظرفیت بیشتری برای حکومت کردن دارند تا دیگران، آیا چنین نیست که آنان باید برای حکومت کردن تربیت شوند؟ به‌علاوه، همین که چنین تعلیم و تربیتی یافتند، آیا بهترین مهارت را در حکومت کردن ندارند، و در این صورت، آیا نباید به آنها اقتدار مطلق داد تا به وضع قوانین پردازند؟ مطلب افلاطون را می‌توان خیلی ساده مطرح و در این سؤال خلاصه نمود: آیا شما کسانی را که شایسته و سزاوار حکمرانی نیستند می‌خواهید حکومت کنند یا کسانی را که به نحو شایسته برای حکومت کردن تعلیم و تربیت یافته‌اند؟ آیا حکام چون فاقد شناسایی و معرفت لازم هستند مرتکب اشتباهات نمی‌شوند و بدین‌سان محنت‌ها و مشکلاتی را که در جوامع موجود می‌یابیم

پدید نمی‌آورند؟ کسی که در این مطلب با نظریه افلاطون مخالف است به یک قیاس دو حدی^۱ متوسل می‌شود: یا شخص آموخته باید حکومت کند یا شخص نآموخته. اما اگر نآموخته حکومت کند، حکومت ناشایسته خواهد بود. اگر آموخته حکومت کند، حکومت آمرانه و مقتدرانه و غیردموکراتیک خواهد بود. از این رو، به نظر می‌رسد که دو نوع حکومت بیشتر وجود نداشته باشد یا حکومت غیردموکراتیک است یا حکومت ناشایسته.

استدلال افلاطون به چند دلیل، که بعضی قوی‌تر از برخی دیگر است، رد می‌شود. نخست اینکه حکومت کردن مانند پزشکی نوعی مهارت و تخصص نیست. زیرا حکومت کردن (برخلاف پزشکی) به سادگی قابل تحویل به یک علم نیست. کسی که برای اتباع خود امر و دستور صادر می‌کند غیر از کسی است که برای بیماران خود نسخه و دستور می‌دهد. اختلاف را می‌توان چنین مطرح کرد: طیب وقتی به بیمار نسخه و دستور می‌دهد او را در رفتار راهنمایی می‌کند؛ وی مستقیماً آمال و امیال مریض را در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه راه و روش عملی را که بیمار باید به کار بندد تا تندرستی خود را بازباید تجویز می‌کند. لیکن حاکم یک جامعه بایستی وظیفه دیگری غیر از طبیبی داشته باشد. به جای راهنمایی و تعیین منافع و فعالیت‌های شهروندی، وظیفه او (چنین اظهار نظر شده است) تأمین این منافع و ممکن ساختن دستیابی به آنها است. این نظریه‌ای است که نظریه‌پردازان^۲ دموکراتیک طرفدار آنند. بر طبق این نظریه علایق آدمیان مختلف است. اختلاف و تنوع گوناگونی در استعدادها و قابلیت‌ها و امیال و حالات و غیره وجود دارد. یک جامعه خوب جامعه‌ای است که مجال ظهور کامل همه این علایق در آنجا فراهم باشد. وظیفه حاکم اداره و رهبری علایق یا رفتار شهروندان در راه‌های خلص و بنابراین تحمیل اصول و ضوابطی که خود می‌پسندد بر اعضاء جامعه نیست، بلکه فقط ممکن ساختن این امر برای آنهاست که تا آنجا که امکان دارد بر طبق ضوابط و موازینی که خودشان دارند با هم زندگی کنند. اما چنان‌که در بخش پیش راجع به اخلاق دیدیم، در نظر افلاطون معیارها و ضوابط مطلق برای خیر وجود دارد، و چنان‌که هم‌اکنون دیدیم، شهریار فیلسوف می‌داند که این ضوابط چیست. بنابراین در

حکومت کردن بر طبق آنها وی ضوابط شخصی خود را بر دیگر اعضاء جامعه تحمیل نمی‌کند بلکه آنان را در سلوک و رفتار به طریقی که می‌داند صواب است راهنمایی می‌کند. از این رو در رد و ابطال نظر افلاطون می‌توان گفت که چون حصول چنین معرفتی برای هرکس میسر نیست حکومت کردن مانند طلب علم نیست.

دومین ایراد که از ایراد نخستین قوی‌تر است این است که در استدلال افلاطون نتیجه از مقدمات بر نمی‌آید. بدین سان حتی اگر قبول کنیم که حکومت کردن یک مهارت و تخصص است، و مردم در قابلیت‌ها و استعدادهای فطری خود برای به کار بردن چنین مهارتی مختلفند، و حتی اگر بپذیریم که منحصرأ این‌گونه افراد ماهر و مستعد باید به سیمت حاکم برگزیده شوند، باز هم نتیجه نمی‌شود که باید به این حاکمان اقتدار مطلق داده شود. آنان همواره باید در برابر مردم مسئول اعمال خود باشند، و از این رو اقتدار باید در مردم مستقر باشد نه در حاکمان. توجه به این اعتراض از تکرار نظایر حکومت جباران و مستبدان ستمگر^۱ که با قدرت مطلق بر مردم حکومت می‌کردند جلوگیری می‌کند. چنان‌که گفته‌اند، لرد اکتون^۲ اظهار عقیده کرده است که «قدرت باعث فساد و تباهی است، اما قدرت مطلق باعث فساد و تباهی مطلق است». علی‌رغم صیانت‌ها و حفاظت‌هایی که افلاطون در نظر داشت، تجربه به ما می‌آموزد که مردم باهوش همیشه می‌توانند راه‌هایی بیابند که چنین حفاظت‌ها را مایه فریب سازند و از اقتدار خود سوءاستفاده کنند. به نظر می‌رسد که بهترین راه جلوگیری از سوءاستفاده حاکمان از قدرت خود، دادن حداقل ممکن قدرت به آنهاست. گذشته از این ما عقاید اساسی افلاطون را مبنی بر اینکه شناسایی خیر ممکن است و این شناسایی بالضروره به رفتار بافضیلت و پرهیزکارانه رهنمون می‌شود نمی‌پذیریم.

سومین اعتراض به مذهب افلاطونی این است که جامعه‌ای که به وسیله چند نفر اداره می‌شود پیشرفت و تکامل اغلب مردمی را که در آن زندگی می‌کنند خستی و بی‌اثر می‌سازد. این اعتراض دقیقاً با اعتراضی که پیش از این بدان اشاره کردیم مربوط است. نظر افلاطونی این است که حاکمان را می‌توان چنان تربیت کرد که داوران لغزش‌ناپذیر مصالح مردم باشند. نظریات دموکراتیک جدید بر آن است که هیچ انسانی لغزش‌ناپذیر

۱. Tyranny (تورانی یا حکومت ستمگر).

نیست؛ و در صورتی که هیچ‌کس مصون از خطا و لغزش نیست، بی‌معنی است که شخص دیگری به جای شما اشتباه کند. آدمی باید خود مرتکب خطاهای خود شود، و در این صورت از تجربه چیزها می‌آموزد؛ و به‌وسیلهٔ آموختن، شخصی بالغ‌تر و رشیدتر و بنابراین یک شهروند بهتر می‌شود. در نظر افلاطون رابطهٔ بین حاکم و شهروند همان رابطهٔ والدین و فرزند است. حاکم اساساً والدینی است که زندگی فرزند - شهروند خود را هدایت می‌کند. اما اگر زندگی شخص را همواره شخص دیگری باید هدایت کند، وی هرگز رشد و تکامل نخواهد یافت، و همیشه کودک خواهد ماند. در نتیجه، جامعه‌ای خواهد بود مرکب از مردمان نابالغ و غیررشید که هرگز استعداد‌های خود را نخواهند شناخت زیرا هیچ‌گاه به آنها مسئولیت عمل بنابر پیشگامی و قوهٔ ابتکار خودشان داده نمی‌شود. چنان‌که در نظریهٔ اخلاقی افلاطون دیدیم (صفحه ۲۹) در چنین جامعه‌ای اغلب شهروندان هرگز قادر نخواهند بود که خود انتخاب کنند و تصمیم بگیرند؛ آنان هیچ‌گاه به آن نوع استقلال اخلاقی که به عقیدهٔ ما وصف اساسی بلوغ و مسئولیت است نخواهند رسید. خلاصه، این اعتراض می‌رساند که «حکومت خود»^۱ (خودمختاری یا خودفرمایی یا حکومت مردم بر خود) برای رشد سیاسی و اجتماعی افراد یک جامعه اساسی است (البته معنی «حکومت خود» در اینجا این است که مسئولیت نهایی باید با مردم باشد).

فلسفهٔ سیاسی توماس هابز

همهٔ فلاسفه معتقد نیستند که سوءاستفاده از اقتدار بدترین شرّ ممکن اجتماعی است. توماس هابز^۲ نمونهٔ فیلسوفی است که مفاسد قدرت مطلق را بر مفاسد زندگی جامعه‌ای که واجد چنین اقتداری نباشد ترجیح می‌دهد. تبیین بیم و هراس هابز از زندگی در یک کشور بدون پادشاه مقتدر آسان است. هابز در ۱۵۸۸ متولد شد (گفته‌اند نابهنگام و زودتر از موقع، هنگامی که مادرش از صدای شلیک کشتی‌های جنگی اسپانیا وحشت‌زده شده بود به دنیا آمد) و در طی بعضی از ناپاسامان‌ترین سال‌ها در تاریخ انگلیس می‌زیست. وی شاهد شورش بر ضد چارلز^۳ (شارل اول) پادشاه بریتانیا، در

1. "Self- government"

2. Thomas Hobbes

3. King Charles

نتیجه جنگ داخلی در ۱۶۴۲، بود و سرانجام ناگزیر شد از انگلستان بگریزد و یازده سال خارج از انگلستان در اروپا بماند. اما در آنجا هم ایمن نبود. با وجود خطر قتل از جانب دشمنان سیاسی خود، به انگلستان بازگشت فقط برای اینکه ببیند نوشته‌هایش به‌عنوان عامل انهدام و تخریب محکوم شده است. در ۱۶۶۲، با تهدید به حبس، به او دستور داده شد از انتشار آثار خود درباره مسائل اجتماعی و سیاسی خودداری کند. با سابقه و زمینه‌ای که در مورد آشوب و اضطراب داشت، می‌توان دریافت که آنچه بیش از همه هابز را می‌ترسانید یک جامعه بی‌نظم و پر هرج و مرج است. در چنین جامعه‌ای جان یا مال یا خانواده هیچ فردی مصون و مأمون نیست. تنها راه برای اطمینان یافتن از آرامش و آسایش خانوادگی و میهنی، مجبور کردن مردم به اطاعت از قوانین جامعه و مجازات کردن آنها در صورت عدم اطاعت است. لیکن قوانین فقط به اندازه‌ای قاطع و مؤثر است که آمر مقتدری آنها را اجرا نماید. به نظر هابز اگر درست بنگریم یک پادشاه بدون قدرت مطلق برای اجرای قوانین اصلاً پادشاه نیست؛ زیرا نمی‌تواند کشمکش‌ها و منازعاتی را که ممکن است در میان شهروندان برخیزد فرونشاند مگر آنکه چنین اقتداری داشته باشد. پس برای داشتن جامعه‌ای امن و آرام، لازم است که حاکم اختیار و نظارت مطلق بر آن داشته باشد. با وجود هر سوءاستفاده‌ای که ممکن است از داشتن چنین قدرتی برخیزد، جامعه آسوده و بی‌فتنه باقی می‌ماند، و از این‌رو سوءاستفاده از چنین قدرتی بر زندگی در آشوب و بی‌نظمی ترجیح دارد.

در پرسش از نظرگاه هابز ممکن است سؤال شود: «چرا یک جامعه بدون اقتدار مطلق بالضروره آشفته و بی‌انتظام خواهد بود؟» پاسخ هابز تقریباً به کلی به یک نظریه روان‌شناسانه درباره طبیعت انسان بستگی دارد. بنابراین نظر، انسان بالطبع خودخواه و خودپرست است. او برانگیخته امیال خودپسندانه‌ای است که نیازمند ارضاء و کامیابی است. مثلاً، کلیه اعمال او را می‌توان با کوشش برای برآوردن و کامیاب‌ساختن امیالی مانند میل جنسی و میل غذا و مسکن و شهرت و ثروت و غیره تبیین کرد. اگر مردم تنها یا در گروه‌های کوچک می‌زیستند، این امر نتایج و عواقب مهمی نداشت؛ اما وقتی آنها در گروه‌های بزرگ‌تر و بزرگ‌تر با یکدیگر مجتمع می‌شوند، این امر دارای اهمیت بیشتری در تبیین رفتار آنان نسبت به یکدیگر می‌گردد. زیرا دو انسان یا بیشتر ممکن است امیالی

داشته باشند که کامیابی آنها را بخواهند، و مع‌هذا نتوانند زیرا امیال ناسازگارند. دو مرد ممکن است به یک زن تمایل داشته باشند؛ و بنابراین (بر فرض تک‌همسری) هر دو نتوانند کامیاب شوند. در نتیجه، وقتی آدمیان در سازمان‌های بزرگ با یکدیگر گرد آیند مختصات در میان آنها برای ارضاء امیال خود به زیان دیگران درمی‌گیرد. زندگی میدان نبردی می‌شود که در آن قوی پیروز خواهد شد - اما فقط موقتاً؛ زیرا حتی قوی سرانجام در این نزاع و کشمکش از پا درخواهد آمد (مثلاً یک مرد شکست‌خورده ممکن است گروهی را بر ضد آن که پیروز شده است به کار اندازد). این است تصویر زندگی «انسان طبیعی»، یا به قول هابز «تصویر زندگی در حال طبیعی». در یک جمله معروف، هابز ترس و وحشت از چنین زندگانی را خلاصه می‌کند و به ما می‌گوید که زندگی انسان در حالت طبیعی «تنها و گوشه‌گیر، فقیر و پست، زشت و نفرت‌انگیز، خشن و حیوانی و کوتاه است».

چنانچه آدمیان بخواهند باقی بمانند چنین وضعی نمی‌تواند به‌طور نامحدود ادامه یابد. بسط و توسعه آنچه ما «جامعه» می‌نامیم طریق پایان گرفتن «جنگ هریک بر ضد همه» است. آدمیان سرانجام درمی‌یابند که برای ماندن پس از کشمکش‌های حالت طبیعی باید همه کوشش‌هایی را که در جهت ارضاء انگیزه‌های خودخواهانه خویش می‌کردند ترک نمایند. جامعه بدین‌سان صلح و سازشی است که آدمیان به آن درآمدند: برای رسیدن به صلح و آرامش، باید کوشش برای کامیاب ساختن امیال خود را رها کنند. هیچ انسانی آرزومند صلح و سازش نیست؛ هر انسانی می‌خواهد امیال خود را کامیاب سازد؛ لیکن اگر بخواهد باقی بماند، صلح و سازش ضروری است.

هابز یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی است که نظریه «قرارداد اجتماعی» را برای تبیین جامعه و بنیاد الزامات و تکالیف آدمی در جامعه به‌کار برده است. صلح و سازش، یا «عهد و پیمان» که هابز آن را چنین نامیده، شامل موافقتی در میان آدمیان است که به‌وسیله مجموعه معینی از قوانین یا «پیمان‌ها و قراردادها» استوار و مستقر شده است. اینها آنچه را که ما اکنون «قوانین جامعه» می‌نامیم می‌سازند. آدمیان موافقت می‌کنند که بر سر پیمان خویش بایستند تا از آسیب و گزند کشمکش‌هایی که در جامعه‌های بی‌قانون شایع است مصون بمانند. اما، چنان‌که هابز خاطر نشان می‌کند، قوانین فقط اگر کاملاً اجرا

شوند مؤثر و قاطع‌اند. و عامل مجری فقط اگر قدرت مطلق به او واگذار شده باشد می‌تواند آنها را اجرا کند. بر این زمینه، هابز اظهار داشت که اقتدار سلطنتی هر ملت باید مطلق باشد.

هابز همچنین پیشنهاد کرد که سلطنت در دست یک شخص باشد - یک پادشاه. در این جهت، وی هواخواه حکومت پادشاهی^۱ است. دلایل او به طرفداری از حکومت پادشاهی در برابر دیگر صور حکومت، مانند حکومت اقلیت^۲ (چند نفره) یا حکومت اشرافی^۳ اینهاست: اگر سلطنت شامل یک گروه باشد، در آن صورت این گروه ممکن است با خود نزاع و کشمکش داشته باشند. بدین‌گونه، قدرت اجرا تقسیم می‌شود، و به جای امن و آرامش، منازعه و مخاصمه درخواهد گرفت. اما قدرت یک پادشاه بر ضد خودش تقسیم نمی‌شود. ثانیاً، یک حاکم منفرد و یگانه بیشتر رازنگهدار است. گروه‌های بزرگ همواره اطلاعات خود را آشکار می‌کنند و اسرار را فاش می‌سازند و اطلاع مهم ممکن است به مردم رخنه و تراوش کند، و باز در میان آنها باعث اختلاف و نفاق و شقاق گردد. بالاخره، تصمیمات یک پادشاه «فقط به اندازه طبیعت یک فرد انسان ناپایدار و تغییرپذیر است، اما در یک گروه این بی‌ثباتی و اختلاف رأی و نظر به اندازه عدد افراد آن گروه است». مثلاً، حضور یا غیاب چند نفر ممکن است تصمیمی را که یک حکومت در تدوین و تنظیم قوانین خواهد گرفت تغییر دهد. این امر هیچ‌گاه در مورد یک پادشاه اتفاق نمی‌افتد. وانگهی، هیچ دلیلی برای این اعتقاد وجود ندارد که پادشاه برای نفع خود به زیان رفاه و سعادت عامه کار کند. به تعبیر هابز، «پادشاه فقط به اندازه کشورش غنی است».

اگرچه به نظر هابز قدرت پادشاه باید مطلق باشد، اما در عین حال می‌خواست برخی اختیارات و آزادی‌ها هم به مردم داده شود (شاید این یک قول متناقض و غیرمنطقی باشد). این اختیارات را وی چنین تعریف می‌کند «اموری که اتباع ممکن است به حق نپذیرند ولو آنکه حاکم آنها را امر کرده باشد».

از آنجا که حاکمیت و سلطه دولت به وسیله یک پیمان یا قرارداد به وجود آمده

است، اتباع کشور تمام آن حقوق طبیعی را که به وسیلهٔ پیمان نمی‌توان منتقل نمود برای خود حفظ می‌کنند. به دیگر سخن، چون اتباع قرارداد را برای حفظ و حمایت زندگی خویش منعقد کرده‌اند، حق دارند از اوامری که زندگی آنها را در معرض خطر قرار دهد استتکاف کنند. مثلاً شخص می‌تواند اگر به او امر شود که خود را بکشد یا مجروح و فلج سازد و یا در مقابل دشمن از خود دفاع نکند، حقاً این‌گونه اوامر را مورد اعتنا قرار ندهد. به‌علاوه موظف نیست که بر ضد خود در یک واقعهٔ جنایی شهادت بدهد و یا در مخاصمه‌ها و جدال‌هایی که منظور از آنها حفظ صلح و آرامش نیست وارد شود. اما اگر برای دفاع از کشور خود در مقابل مهاجمین فرمانی صادر شود و وظیفهٔ هرکس اطاعت از آن است و هیچ‌کس حق سرپیچی از آن را ندارد. آزادی‌خواهی مستلزم عدم اطاعت و یا دفاع از کسانی که فرمان‌بردار نیستند نیست. به نظر هابز طغیان و شورش محکوم و مردود است؛ و همچنین حفظ و حمایت جنایتکاران در برابر مجریان قانون نیز ناحق است. اما مردم همواره اختیار دارند که از حقوق و منافع مشروع خود دفاع کنند و اگر ستمی از جانب متصدیان امور به آنها شده است در دادگاه‌ها دادخواهی کنند. حفظ و حمایت افراد برعهدهٔ حکومت است، و غایت و غرض اطاعت، همان حفظ و حمایت مردم است.

قدرت سلطان آمرانه است. بنابر نظر هابز، هیچ‌کس نمی‌تواند پیمان جدید یا شورش بر ضد پادشاهی که حافظ و حامی اوست پدید آورد. نقض پیمان از طرف پادشاه امکان ندارد، زیرا بنابر نظریهٔ هابز وی با اتباع خود قرارداد نبسته است، بلکه مردم خود تراضی و موافقت کرده‌اند که به وسیلهٔ بعضی قوانین بر عهد و پیمان خود وفادار بمانند، و پادشاه را به‌عنوان برگزیدهٔ خود برای چنین قوانینی پذیرفته‌اند؛ و او همین که به این مقام رسید، اقتدار مطلق دارد. از اینجا نتیجه می‌شود که اقلیت مخالف یا باید تسلیم شود یا از میان برود. به‌علاوه، هر طور که پادشاه رفتار کند، نمی‌تواند - از لحاظ تعریف - ظالمانه باشد. زیرا رفتار «عادلانه»، بنابر نظر هابز، عبارتست از پای‌بند بودن به قوانین جامعه؛ و چون پادشاه قوانین را وضع می‌کند، هر چه کند همان قانون خواهد بود؛ از این‌رو دیگر نسبت عدم رعایت قانون به او موردی نخواهد داشت. پادشاه حق مطلق برای نظارت و مراقبت جمیع عقاید دارد (زیرا تصمیم اوست که آیا اظهار یک عقیده

باعث بی‌نظمی و آشفتگی در منافع عموم خواهد بود یا نه). به علاوه، وی واضح تمام قوانین کشوری است و دربارهٔ ناسازگاری‌هایی که در قانون هست داور می‌کند. او قدرت تعیین صلح یا جنگ با دیگر ملل، و وضع مالیات به منظور ادارهٔ چنین جنگ‌ها را دارد.

انتقاد نظریهٔ هابز

از آنجا که رأی هابز مرکب است از یک نظریهٔ روان‌شناختی دربارهٔ طبیعت انسان و یک نظریهٔ سیاسی راجع به اینکه چه کسی باید بر جامعه حکومت کند، هریک از این قسمت‌ها را باید جداگانه ارزیابی نمود.

بعضی از فلاسفه نظریهٔ هابز را چنین توضیح داده‌اند که وی خواسته است توصیفی حقیقی از منشأ جامعه به دست دهد. بنابراین، هابز ادعا می‌کند که آدمیان در آغاز به‌طور گروهی و بدون قوانینی که رفتار آنان را منظم کند می‌زیسته‌اند. و چون دیدند که زندگی بدین طریق به جنگ هریک بر ضد همه منجر می‌شود، آدمیان در میان خود موافقت کردند که ارضاء انگیزه‌های خودپرستانه را به منظور نیل به صلح و آرامش رهاکنند. اگر نظریهٔ هابز بدین‌گونه تعبیر و تفسیر شود، چون برای تأیید اساس عقیدهٔ وی در خصوص جامعه هیچ دلیل و شاهد تاریخی یا انسان‌شناسی وجود ندارد می‌توان به آسانی آن را مورد انتقاد و اعتراض قرار داد. زیرا بیشترین آگاهی‌ای که ما دربارهٔ بشریت ابتدایی داریم فقط پس از آن است که آدمیان به مرتبه‌ای نسبتاً عالی از سازمان اجتماعی رسیده‌اند. و اینکه زندگی پیش از آنکه اجتماعات صورت پذیرفته‌اند چگونه بوده، هیچ‌کس نمی‌داند؛ از این‌رو دلیلی وجود ندارد که توصیف و تصویر تخیلی هابز دربارهٔ «زندگی در حال طبیعی» مورد قبول واقع شود.

اما چنین تفسیری از نظریهٔ هابز فوق‌العاده سطحی و ظاهری است و متوجه معنی و اهمیت اساسی آن نظریه نیست. هابز درصدد آن نیست که بیان دقیق و درست تاریخی یا انسان‌شناسانه از ظهور و تکامل جوامع بدهد؛ بلکه می‌کوشد تا یک توجیه فلسفی برای وجود نوع معینی از حکومت ارائه نماید. به عبارت دیگر، مفهوم قرارداد اجتماعی در گفته‌های او تشبیه و تمثیلی است برای تصویر و توضیح اساس فرمانبرداری و وفاداری سیاسی، تا به ما نشان دهد که چرا باید از قانون اطاعت کنیم. اینکه آیا آدمیان در ازمنه

پیشین تاریخی در واقع رفتاری بدین طریق داشته‌اند یا نه ربطی به معنی و اهمیت این بیان ندارد. آنچه مهم است تحلیل او از طبیعت انسانی و ضرورت وجود یک اقتدار مطلق به منظور فرونشاندن زیاده‌روی‌ها و تجاوزات طبیعت انسانی است. بنابراین بیان وی را می‌توان تا اندازه‌ای روان‌شناسانه و تا اندازه‌ای فلسفی تلقی کرد. اینک هریک از اینها را جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم.

نظر هابز از لحاظ روان‌شناسی این است که آدمیان اساساً تحت تأثیر و تحریک امیال خود هستند. از این امر، وی استنباط می‌کند که مردم طبیعتاً خودپرستند. حال باید دید آیا این استنباط موجه است یا نه؟ به فرض اینکه قبول کنیم که محرک اساسی انسان تمایلات وی باشد، آیا می‌توان نتیجه گرفت که تمام امیال انسان خودپرستانه است؟ جواب تا اندازه‌ای بستگی به این دارد که منظور از این گفته که «آدمیان تحت تأثیر و تحریک میل هستند» چیست. ممکن است منظور این باشد که جنبه‌های غیرعقلانی است که آدمیان را برمی‌انگیزد؛ یعنی انفعالات و احساسات و هیجانات، کردار مردمان را باعث می‌شوند، نه عقل و منطق. بنابراین کسی ممکن است معتقد باشد (چنان‌که هیوم هم مانند هابز معتقد بود) که هرچند عقل می‌تواند شقوق گوناگون را برای رفتار و نیز نتایج احتمالی انتخاب راه و روش عمل را کشف نماید، خود عقل عمل را آغاز نمی‌کند. انتخاب یک شق معین یا یک راه و روش معلوم عمل، بنابراین نظر، به انفعال یا احساس بستگی دارد. باید دانست که اگر این همان چیزی است که از عبارت «آدمیان تحت تأثیر و تحریک میل هستند» منظور شده است، از اینجا نتیجه نمی‌شود که هر میلی خودپرستانه است. آدمیان ممکن است واقعاً فقط تحت تأثیر و تحریک عوامل غیرعقلی باشند. اما این عوامل از قبیل احساس همدمی و همدردی، ممکن است آنان را به خیرخواهی نسبت به دیگران برانگیزد. برعکس، ممکن است مقصود از اینکه «آدمیان تحت تأثیر و تحریک میل هستند» این باشد که انگیزه آدمی همیشه نفع شخصی است (بدون توجه به اینکه آیا این انگیزه عقل است یا انفعال و میل). اما اگر برداشت هابز همین باشد، البته از دیدگاه روان‌شناسانه برخفا است. چه آدمی همچنانکه در بند خوشی و سعادت خویش است، به کمک و امداد دیگران نیز می‌شتابد. آیا ما خود غالباً منافع و مصالح شخصی را فدای منافع و مصالح خانواده و زنان و فرزندان و کشور خود نمی‌کنیم؟ بعضی از امیال ما بیش از آنکه «خودخواهانه» باشد «نوع‌خواهانه» است. در

مواردی ما به طوع و رغبت به تأمین آسایش دیگران کمک می‌کنیم، و بنابراین تمام تکاپوی انسان را به اصل خودخواهی بازگردن خطا است. آنچه بیان روان‌شناسانه هابز را درباره طبیعت انسانی جالب توجه می‌سازد نوسان و دودلی او میان دو بیان مختلف انگیزش است؛ اما اگر اولی را بپذیریم، خودپرستی^۱ (اصالت خود) از آن نتیجه نمی‌شود؛ و اگر دومی را بپذیریم، خودپرستی آشکارا خطا و نادرست است. فرض کنید که ما دومی یعنی این نظر را قبول کنیم که تمام مردم تحت تأثیر و تحریک امیال خودپرستانه‌اند (یعنی امیالی که فقط برای نفع خودشان به کار است)، آیا در این صورت نتیجه نمی‌شود که فقط ایجاد یک اقتدار مطلق، زندگی امن و آرامی در یک جامعه پدید می‌آورد؟ پاسخ در اینجا هم به نظر می‌رسد «نه» باشد.

علايق و منافع انسان متنوع و مختلف است و از زمانی به زمان دیگر تغییر می‌پذیرد. حاکمی که قدرت مطلق به او داده شده معمولاً در این دگرگونی‌ها منافع و مصالح مردم را تأمین نخواهد کرد، بلکه موازین شخص خود را بر آنها تحمیل خواهد نمود. آنچه برای زیستن رضایتبخش در جامعه مورد نیاز به نظر می‌رسد این نیست که هیچ کشمکش هرگز در جامعه پدیدار نشود، بلکه فقط این است که نزاع و کشمکش هرگز بدانجا نرسد که نیل به پاره‌ای از هدف‌ها و مقاصد دیگر را ناممکن سازد. نظر هابز هر برخورد و کشمکش را رد می‌کند، اما همچنین از تحقق بسیاری از امیال اساسی منع می‌کند. پادشاهی که قدرت و اختیار مطلق نداشته باشد ممکن است مع‌هذا برای طرد و رفع اغلب مخاصمات اقتدار کافی داشته باشد و کامیابی و ارضاء سلسله وسیعی از علايق و منافع را اجازه دهد. به این دلیل، به نظر لازم نمی‌آید که - مطابق نظر هابز - اقتدار مطلق برای نیل به یک جامعه خوب ضروری باشد. بدین‌گونه نه تنها نظر روان‌شناسانه هابز مردود است، بلکه نظر فلسفی او نیز قابل رد است.

فلسفه سیاسی هابز که همان فلسفه «صلح و آرامش به هر قیمت» است اظهار شکست است. این فلسفه، با این زمینه، برای مردمی که از لحاظ خلق و خوی کمتر مطیع و فروتن هستند غیرقابل قبول است. بسیار فرق است بین اندیشه سیاسی هابز با کلمات طین‌دار امثال پاتریک هنری^۲ که «یا مرگ یا آزادی!» و یا کلمات تامس جفرسون^۳ که

1. Egoism

2. Patrick Henry

3. Thomas Jefferson

«درخت آزادی گه گاه باید با خون وطن پرستان آزاده و ستمگران خودکامه نیروی تازه یابد!» هابز، برای اجتناب از آثار و نتایج شوم نزع و کشمکش جانسوز و کشتار همدیگر، تسلیم به حکومت استبدادی و فداکردن آزادی برای امنیت را توصیه می‌کرد. به نظر او امر از این دو شق (حکومت استبدادی - هرج و مرج و کشمکش و نزع) بیرون نیست، اما چنان‌که خواهیم دید غیر از این دو شق طریقه‌های دیگری هست و حکومت قانون و نظم بدون استبداد و خودکامگی ممکن است.

فلسفه سیاسی جان لاک

اگر بگویم طراح نظریهٔ دموکراسی‌ای که فعلاً در دنیای مغرب‌زمین وجود دارد، جان لاک^۱ است سخنی به گزاف نگفته‌ایم. اندیشه‌های او، که در کتاب مشهور دومین طرحنامه در باب حکومت مدنی^۲ بیان شده است، در تشکیل فلسفهٔ سیاسی پایه‌گذاران جمهوری‌های آمریکا و فرانسه مؤثر بوده است. در مطالعهٔ دقیق اعلام استقلال قانون اساسی آمریکا مکرراً به عباراتی مانند «همهٔ مردم مساوی آفریده شده‌اند»، «زندگی و آزادی و تلاش برای نیکیختی»، «ما معتقدیم که این حقایق بدیهی است»، و غیره برمی‌خوریم، که تقریباً کلمه به کلمه از همین کتاب لاک گلچین شده است.

لاک مانند هابز، در یک دورهٔ آشوب و اضطراب بزرگ اجتماعی می‌زیست. وی که گرفتار توطئه و دسیسه بر ضد پادشاه گشت، ناگزیر شد که دوبار از انگلستان در طی عمر خود بگریزد. یکبار در ۱۶۷۵ و بار دوم در ۱۶۷۹. لیکن این حوادث وجههٔ نظر وی را در باب طبیعت انسانی منحرف نکرد. هم در این جنبه، و هم در نظریهٔ خویش دربارهٔ وظیفهٔ خلص حکومت، کاملاً با هابز مخالف بود. اینک این نظریه را تا حدی به تفصیل مطالعه می‌کنیم.

مانند هابز در کتاب لویاتان،^۳ لاک نیز طرحنامهٔ دوم را با آنچه به نظر می‌رسد که بیانی تاریخی دربارهٔ منشأ حکومت باشد آغاز می‌کند و همچون هابز مفهوم قرارداد اجتماعی را به کار می‌برد. این بیان تاریخی با ذکر تمایز مهمی که بدون تردید انتقادی

1. John Locke (۱۶۳۲-۱۷۰۴)

2. Second Treatise on Civil Government

3. Leviathan

است بر نظر هابز آغاز می‌شود: آن تمایز عبارت است از فرق میان زندگی در «حال طبیعی» و زندگی در «حال جنگ». در حال طبیعی، آدمیان به‌طور کلی صلح‌جویانه زندگی می‌کنند. آنان مالک اموال خصوصی، مانند زمین، و نیز ثروت خصوصی، مانند گله‌گاو و گوسفند، هستند. آدمیان طبعاً یکسره خودخواه نیستند: گاهی برای خیر دیگران کار می‌کنند و با یکدیگر تعاون و همکاری دارند؛ گاهی هم، برعکس، از روی خودخواهی عمل می‌کنند. تنها قانونی که بر آنها حکومت می‌کند آن است که لاک «قانون طبیعت» می‌نامد. این است مادهٔ مقرر قانون که «هیچ‌کس نباید به زندگی یا سلامت یا آزادی یا اموال دیگر آسیب رساند». هرچند زندگی در حال طبیعی معمولاً امن و آرام است، آدمیان گه‌گاه ممکن است از قانون طبیعت تخلف کنند؛ آنان ممکن است کسی را بکشند یا اموال او را بدزدند. در این حال، دستهٔ آسیب‌دیده حق دارد متخلف را تنبیه و مجازات کند. برای مردم دلیلی وجود ندارد که حالت طبیعی را ترک کنند و اجتماعاتی تشکیل دهند، مگر آنکه در اجرای مجازات نسبت به کسانی که از قانون تخلف و تجاوز می‌کنند مشکلاتی پیش آید. مهم‌ترین این مشکلات، مشکلات سه‌گانهٔ ذیل است: (الف) هر انسانی در حال طبیعی در مورد آنچه حق و صواب یا باطل و خطاست داور خویش است، و این امر او را به احکام و داوری‌های تعصب‌آمیز می‌کشاند. یک فرد انسان ممکن است ادعا کند که مورد آسیب و آزار واقع شده، و دیگری ممکن است آن را انکار کند. کیست که در این منازعه باید به استحقاق یک طرف رأی دهد؟ (ب) ممکن است حتی آنجا که کسی آشکارا از قانون تخلف و تجاوز کرده، نیروی کافی برای مجازات او نباشد. (ج) به‌علاوه، درجهٔ مجازات برای جرم واحد متفاوت است. مردی که گردهٔ نانی را می‌دزدد ممکن است از طرف گروهی از افراد به دار آویخته شود؛ اما دیگری ممکن است فقط جریمه شود. برای رفع این مشکلات، آدمیان نیازمندند به (اولاً) یک قوهٔ قضاییه که قانون را بی‌طرفانه و بی‌غرضانه به کار برد، (ثانیاً) یک قوهٔ مجریه که بتواند قانون را وقتی شکسته شد اجرا و تحمیل کند، و (ثالثاً) یک قوهٔ مقننه که قوانین منطقی و یکسان وضع کند. جامعه در کوشش برای بسط و توسعهٔ چنین نهادهایی به منظور اصلاح نقایص زندگی (در جامعهٔ سازمان‌نیافته) به وجود می‌آید. یعنی آدمیان با موافقت و تراضی ارادی در میان خودشان برای تأسیس این نهادها جامعه‌ای می‌آفرینند.

به نظر لاک، این همه کاملاً غیر از حال جنگ است. حالت جنگ در نظریه لاک مانند «حالت طبیعی» در نظریه هابز است. این حالت به وسیله یک فرد انسان یا گروهی از آدمیان که در جست‌وجوی تفوق و استیلا بر دیگران اند مشخص می‌شود. در چنین موردی، «قاضی عام و مشترک» وجود ندارد و در نتیجه تلاش و تنازعی برای بقا وجود دارد. آدمیان یکدیگر را مورد حمله و یورش و ضرب و جرح قرار می‌دهند، و حیات به نخی آویخته است. اما خطاست که این تصویر با تصویر زندگی در حال طبیعی خلط و اشتباه شود. به نظر لاک همین اشتباه اساسی هابز بود. حال طبیعی (و از این حیث حتی اجتماع مدنی) ممکن است در بعضی از اوضاع و احوال به حال جنگ مبدل شود؛ اما یکی گرفتن آنها اشتباه است. آن اوضاع و احوال این است که کسی یا گروهی بخواهد سلطه و حکومت بر دیگران را به گونه‌ای مطلق به دست آورد. وقتی چنین امری پیش آمد، این شخص یک حالت جنگ میان خود و کسانی که می‌خواهد بر آنها مسلط شود به وجود می‌آورد. در این حال، مخالفت با وی نه تنها موجه است، بلکه حتی ضروری است؛ زیرا اگر مردم به او تسلیم شوند، در نتیجه منافع و مصالح زندگی اجتماعی را به سبب همان مشکلاتی که قبلاً با آن در حال طبیعی مواجه بودند از دست خواهند داد. لاک اظهار می‌کند که بر این اساس می‌توان حکومت استبدادی را رد کرد، زیرا پادشاه مستبد و خودکامه با جست‌وجوی تسلط و استیلائی مطلق بر شهروندان با آنها حال جنگ برقرار کرده است. این بیان وقتی بسط و توسعه داده شود شامل غالب عناصر مهم نظریه دموکراتیک بدان‌سان که اکنون می‌شناسیم خواهد بود. اولاً، آن نظریه تأکید می‌کند که قانون بنیاد حکومت است نه زور. یک حکومت بدون قانون جبارانه و مستبدانه است. یک شاه مستبد می‌تواند امر صادر کند که فلانی بازداشت شود. ممکن است قاعده و دستور قبلی برای منع فعلی که جرم شمرده شده وجود نداشته باشد؛ و آن شخص نمی‌دانسته که کاری می‌کند که خشم شاه را برمی‌انگیزد. مع‌هذا حاکم می‌تواند به دلخواه، مقرراتی به منظور حبس کسی که با او موافق نیست وضع کند. چنین حکومتی با بلهوسی عمل می‌کند، و جامعه‌ای که چنین اداره شود ناستوار و متزلزل است. در حکومتی که درست و شایسته رهبری می‌شود (مانند دموکراسی) چنان وضعی قابل قبول نخواهد بود. دموکراسی حکومت به وسیله قوانینی است که نمایندگان برگزیده مردم پس از

مشورت و غوررسی طولانی به آنها دست یافته‌اند، و آن قوانین چنان به آگاهی مردم رسیده است که بر هیچ‌کس پوشیده نیست. این همه صریحاً با حکومت آمرانه اختلاف و مغایرت دارد.

ثانیاً، بنابر نظر لاک، بعضی از قلمروهای رفتار انسانی از دخالت حکومت مصون است. لاک اینها را «حقوق» می‌نامد. این رأی، جدّ مستقیم منشور حقوق^۱ در قانون اساسی آمریکاست. منشور قانونی حقوق بر آن است که حکومت برای محروم کردن شهروندان از بعضی از انواع رفتار بی‌قدرت است: مانند آزادی برای سخن گفتن و عبادت بدان‌گونه که مورد پسند کسی است و غیره. اما حق اصلی و عمده‌ای که لاک مورد تأکید قرار می‌داد، حق مالکیت خصوصی است. وی معتقد بود که هیچ حکومتی حق ندارد اموال خصوصی یک شخص را بگیرد، زیرا که اموال خصوصی تا اندازه زیادی محصول کار خود شخص است. به یک معنای مهم، جزء و قسمتی از هر شخص در مال و دارایی او نهفته است (در واقع، لاک غالباً کلمه «مال و دارایی»^۲ را به کار می‌برد تا به حیات و آزادی آدمی علاوه بر ثروت و مایملک او اشاره کند)، و گرفتن مال و دارایی کسی در حکم وارد کردن صدمه و لطمه بر بدن او است. هابز و روسو^۳ هر دو با این رأی سخت مخالف بودند. آنان معتقد بودند که مال و دارایی مخلوق جامعه است. پیش از آنکه جامعه به وجود آید، به قول هابز، نه «مال تو» وجود داشت و نه «مال من». یک فرد مالک چیزی بود که می‌توانست به زور نگه‌دارد؛ او هیچ حقی به چیزی نداشت. این نظر را، چنان‌که دیدیم، لاک قویاً رد کرد. و نظر او تأثیری عمیق نه تنها بر پیدایش سندی مانند «منشور حقوق» داشته است، بلکه همچنین در پیدایش این عقیده دموکراتیک «که همه مردم طبیعتاً مساوی آفریده شده‌اند» مؤثر بوده است. لاک اظهار نظر کرد که همه مردم برابرند به این معنی که پیش از آنکه جامعه به آنها حقوقی اعطا کند، خود حقوقی داشته‌اند. و چون جامعه این حقوق را به ایشان نداده است، نمی‌تواند از آنها بگیرد. این رأی در زمان ما چنین تفسیر می‌شود که قانون باید در مورد همه افراد در هر موقعیتی که باشند یکسان عمل کند و همه در برابر قانون مساویند. این است عمل صحیح و مقتضی. اما مهم‌ترین عنصر دموکراتیک نظریه لاک طرز تلقی او نسبت به حکومت است.

۱. Bill of Rights (لایحه یا منشور یا اعلامیه حقوق).

2. Property

3. Rousseau

جامعه برای این آفریده شده است که نقایص و معایب حال طبیعی را از میان ببرد. هنگامی که آدمیان حال طبیعی را رها می‌کنند تا به جامعه درآیند، بدین وسیله قدرت مجازات را به قوه مجریه‌ای که معین و منصوب می‌کنند وامی‌گذارند. لیکن امر قطعی‌ای که لاک در اینجا تأکید می‌کند این است که قوه مجریه به وسیله مردم تعیین و نصب شده، و بنابراین در برابر آنها مسئول است. چنان‌که وی می‌گوید، «تمام وظیفه حکومت، وضع قوانین برای تنظیم و حفظ دارایی افراد، و دفاع از اجتماع در برابر تجاوز و تعرض خارجی است، و این همه فقط برای نفع و خیر عمومی است». نظریه لاک آن است که حکومت گویی یک پیشکار بلندمرتبه است. ما در کارهایی که انجام آنها را به دست خودمان دشوار یا غیرممکن می‌یابیم نیروهای خود را به حکومت می‌سپاریم، همچنان‌که اگر پرمشغله باشیم پیشکاری را برای اداره کردن امور خودمان می‌گماریم. اما همچنان‌که وقتی پیشکار به سپرده ما خیانت کند، می‌توانیم او را اخراج کنیم، وقتی هم که حکومت بخواهد به حقوق مشروع ما تجاوز کند، می‌توانیم او را منفصل و معزول کنیم. سرانجام، سرچشمه قدرت در مردمی که حکومت را نصب می‌کنند قرار دارد. حکومت صرفاً وسیله‌ای است برای انجام دادن خواست و اراده مردم.

به منظور صیانت مردم در برابر تمرکز قدرت، لاک حکومتی را در نظر داشت منقسم به سه شعبه، که هر یک از آنها وظیفه نظارت بر دیگری را خواهد داشت. لاک این تقسیمات را شعب مجریه و مقننه و متحده^۱ حکومت می‌نامید. شعب مجریه و مقننه همان وظیفه را دارند که در حکومت خود ما انجام می‌دهند، ولیکن وظایف و تکالیف شعبه متحده (هم‌پیمانی با کشورهای متحد) عبارت است از اجرای معاملات و مبادلات با قدرت‌های خارجی.

لاک از تمرکز اقتدار در قوه مجریه بسیار بیم داشت. در نتیجه، صریحاً قدرت‌های آن را محدود می‌کرد. اولاً، در جامعه مشترک المنافع ایدئالی قوه مقننه باید اقتدار برتر داشته باشد. فقط همین قوه حق وضع قوانین دارد؛ قوه مجریه صرفاً وظیفه‌دار اجرای آنها است و نمی‌تواند کسی را مجازات کند مگر اینکه وی آشکارا از قانونی که به آگاهی عموم رسیده تخلف و تجاوز نماید، و حتی این مجازات باید به وسیله یک مرجع

قضای منصفانه تجدیدنظر شود. به علاوه، حق قوه مجریه برای اطاعت از اینجا سرچشمه می‌گیرد که آن، شخص یا هیئتی است که قدرت قانون به او سپرده شده است. هیئت مجریه، اقتداری از خود ندارد و نمی‌تواند مطالبه اطاعت و فرمانبرداری نماید مگر هنگامی که قانون جامعه را اجرا می‌کند. در این جنبه، نظام لاک شبیه است به حکومت پارلمانی بریتانیا. اگر هیئت مقننه، یا مردم، احساس کنند که قوه مجریه از حدود قدرتی که به او داده شده تجاوز کرده است، می‌توانند بی‌درنگ او را از منصب خود برکنار کنند. در عین حال، برای اینکه قوه مجریه وظایف خود را انجام دهد باید پاره‌ای قدرت‌ها به او داده شود. قوه مجریه گاهی می‌تواند هیئت مقننه را تعطیل و برکنار کند، و نیز آن را دعوت به تشکیل نماید. برای پیشگیری از امتناع قوه مجریه از دعوت هیئت مقننه، حدی برای مدت تعطیل موقت هست؛ که قوه مجریه باید هیئت مقننه را در ظرف آن مدت فراخواند یا خود برکنار شود. اگر امتناع کند، مردم حق دارند که بر علیه او به زور متوسل شوند. لاک احساس کرد که ضروری نیست که هیئت مقننه همیشه دوره اجلاس داشته باشد، زیرا لازم نیست که پیوسته قوانین وضع شود؛ اما قوه مجریه همواره باید در مقام خود بماند، زیرا همیشه لازم است که قانون اجرا شود. در طی اوقاتی که دوره اجلاس هیئت مقننه تعطیل است (دوره فترت)، و پیش‌آمدی که اقدام فوری را ایجاب نماید اتفاق افتد، به قوه مجریه اختیار و قدرت رسیدگی به آن داده شده است. این است رأی مشهور «حق ویژه». لاک حق ویژه را چنین تعریف کرده است: «قدرت برای عمل، بر طبق نظر و صلاحدید قوه مجریه، برای خیر و نفع عموم بدون دستور و تجویز قانون، و گاهی حتی برخلاف آن». لاک قبول داشت که استفاده قوه مجریه از حق و امتیاز ویژه ممکن است خطرناک باشد؛ لیکن تصور می‌کرد که با توجه به سایر حفاظت‌ها و صیانت‌هایی که نظریه او فراهم کرده است، هر تجاوز و تخلف جدی به وسیله دیگر شعب حکومت، و به وسیله مردم، مقابله می‌شود.

انتقاد نظریه لاک

در طرحنامه دوم، لاک کوشید تا نشان دهد که مردم می‌توانند دوستانه و صلح‌جویانه با یکدیگر زندگی کنند بدون آنکه به حاکمی با اقتدار مطلق تسلیم شوند. و این امر از طریق حکومت به وسیله قانون به دست می‌آید. قوانین که علناً و آشکارا وضع می‌شود و به طور

گسترده به آگاهی مردم می‌رسد. برای یک جامعه ثابت و استوار وضع می‌شود؛ مع‌هذا قوانین مطلق نیست. اگر سرانجام ثابت شود که این قوانین کافی و کامل نیست، می‌توان آنها را تغییر داد. از سوی دیگر، هابز فرض می‌کرد که تنها وجوه ممکن عبارت است از هرج و مرج یا استبداد: مردم یا باید به جنگ «هریک بر علیه همه» تن در دهند یا حقوق خود را به یک نفر مطلق‌العنان واگذارند. اما قریحه و نبوغ لاک بود که دریافت که نظریه هابز در یک جنبه اساسی دچار شکست و ناکامی است: با واگذاری حقوق به یک مطلق‌العنان، مردم ایمن‌تر از زمانی که در حال طبیعی بودند نخواهند بود؛ زیرا محکوم بلهوسی‌ها و تلون مزاج او خواهند بود. و باز، به‌طور ناپایدار و متزلزل زندگی خواهند کرد؛ و به جای معاوضه هرج و مرج به ثبات و استواری، چنان‌که هابز فکر می‌کرد، مردم صرفاً صورتی از آشفتگی و بی‌نظمی را به صورتی دیگر مبادله خواهند کرد.

لاک با توجه به این حقیقت که ثبات و امنیت با «حکومت خود» (حکومت مردم بر خود) منافات ندارد الهام‌بخش جامعه‌های دموکراتیک شد، جامعه‌هایی که تاکنون بیش از دو قرن با موفقیت به موجودیت خود ادامه داده‌اند. کسانی که در راه تأمین «حکومت مردم بر خود» کوشیده‌اند، همه به نحوی همان دلایل لاک را تکرار کرده‌اند. مثلاً آبراهام لینکلن^۱ با عباراتی که تقریباً ترجمه‌گونه‌ای از طرحنامه دوم است نظر کسانی را که می‌خواستند حق رأی و حق انتخاب را بسیار محدود کنند رد می‌کرد و می‌گفت:

اکثریتی که شروط و قیود و نظارت‌های قانون اساسی آن را محدود و مقید کرده باشد، و همواره به آسانی با دگرگونی‌های سنجیده و اندیشیده عقاید و احساسات عمومی دگرگون شود، تنها فرمانروای راستین مردم آزاده است. هرکس آن را رد کند بالضروره یا به هرج و مرج می‌گریزد و یا به استبداد. اتفاق آراء غیرممکن است؛ حکومت اقلیت، به عنوان یک ترتیب و قرار ثابت، به کلی ناپذیرفتنی است؛ به‌طوری که با رد اصل حکومت اکثریت، آنچه باقی می‌ماند صورتی از هرج و مرج یا استبداد است.

دلایل لاک برای رد نظریه هابز تا اندازه‌ای بستگی به نظریه او درباره طبیعت انسانی دارد، ولیکن تا اندازه‌ای هم مربوط است به ساختمان یک نظریه کاملاً جدید درباره روابط سیاسی در میان مردم، که شامل مفاهیمی مانند «حقوق»، «قانون»، «غایت ویژه حکومت»

و غیره است. لاک در ردّ بیان هابز که مردم همیشه خودپرستانه عمل می‌کنند، بدون تردید برحق بود. اما صرف‌نظر از این مسئله روان‌شناسانه، که قبلاً مورد بحث قرار دادیم، چه چیز می‌توان له یا علیه نظریه سیاسی لاک گفت؟

دو انتقاد عمده علیه آن ایراد شده است: یکی بر ضد نظریه «حقوق»، و دیگر در مقابل مفهوم حکومت اکثریت، که به هر دو اشکالاتی وارد است. در اینجا ابتدا مسئله حقوق را ملاحظه می‌کنیم.

اعتراض اصلی و عمده به رأی لاک درباره حقوق آن است که مبتنی بر تصور «حقوق طبیعی» است، یعنی که آدمیان در حال طبیعی پیش از ظهور جامعه سازمان‌یافته از آنها بهره‌مند بوده‌اند. اعتراض این است که چنین ادعایی غیرقابل فهم است، زیرا دشوار است که بدانیم چگونه یک سلسله حقوق می‌توانست پیش از وجود یک حکومت و نظام قانونی که آنها را تفویض و تقویت و تأیید کند موجود باشد. مطالعه و بررسی این کلمه نشان می‌دهد که دارای این نوع معنای توصیفی نیست؛ بلکه ادعایی است متضمن این دستور که مردم بایستی این حقوق را داشته باشند. این امر اعتبار دلیل لاک را، که به نظر می‌رسد مبتنی بر این عقیده باشد که آدمیان در حال طبیعی دارای این حقوق به معنای توصیفی و واقعی آن هستند، مورد شک و تردید قرار می‌دهد.

حتی اگر ما با مدعای لاک موافق باشیم و قبول کنیم که اینها حقوقی است که آدمیان بایستی داشته باشند، باز مشکلاتی وجود دارد که باید بر آنها چیره شد. مثلاً، حقوقی که احساس می‌کنیم که مردم باید داشته باشند ممکن است با مفهوم «خیر و نفع عمومی» ناسازگار باشد. لاک معتقد شده بود که غرض حکومت حفظ پاره‌ای حقوق و در عین حال کار و کوشش برای خیر و نفع عموم است. لیکن اگر حکومت در دست ما باشد مواردی ممکن است باشد که ما نتوانیم هر دو را انجام دهیم. مورد معروفی را ملاحظه کنید که مردی در یک تئاتر یا سینمای پرجمعیت فریاد می‌زند «آتش!»، و می‌داند که آتشی نیست. مردم ممکن است برای بیرون رفتن از تئاتر سخت در فشار قرار گیرند؛ بعضی آسیب ببینند و بعضی کشته شوند. اگر ما این رأی را بپذیریم که یک فرد انسان «حق» دارد آزادانه سخن گوید، نمی‌توانیم او را برای گفتار آزاد مجازات کنیم. اما اجرای گفتار آزاد در این مورد آشکارا با خیر و نفع عمومی ناسازگار است. چنین انسانی تهدیدی است نسبت به عموم مردم، و در مجازات او برای عملش اساس ما این است که

برخلاف خیر همگان رفتار کرده است. اما روشن است که ما با مجازات وی این نظر را که او حق مطلق برای آزادی گفتار دارد رها می‌کنیم.

فلاسفۀ قائل به دموکراسی که درباره این مسئله دچار حیرت و اشکال شدند به‌طور کلی مصمم بودند که رأی راجع به حقوق را در این موارد ترک کنند. آنان موافق بودند که آدمیان نمی‌توانند بر ضد دولت (جامعه) آزادی مطلق داشته باشند؛ اما اظهار می‌کنند که از اینجا نتیجه نمی‌شود که دولت اقتدار مطلق بر مردم داشته باشد. در نظریۀ معتدل‌تری، حقوق را فقط با رضایت اکثریت می‌توان نقض نمود و آن وقتی است که آسایش و سعادت عمومی واقعاً در خطر باشد. در غیر این صورت، مردم ممکن است برای سخن گفتن آزاد بمانند. این رأی و عقیده معتدل‌تر، افکار و آراء لاک را درباره حقوق توصیف می‌کند، لیکن مع‌هذا حکومت ستمگرانه استبداد را تصویب نمی‌کند. بنا بر آن نظریه، آنچه یک «حق» است درجات و مراتب دارد؛ در بعضی از نواحی رفتار انسان فقط در موقع بحران‌های بزرگ می‌توان دخالت و ممانعت کرد، وگرنه از جهات دیگر باید آنها را آزاد گذاشت. به این ترتیب این امر به مردم آزادی بسیار قابل توجهی در جامعه می‌دهد، ولو آنکه به آنها اجازه آزادی مطلق نمی‌دهد. به هر حال، آزادی هرگز نمی‌تواند مطلق باشد. فقدان کامل نظارت و مراقبت، آزادی نیست بلکه هرزگی و ولنگاری و سوءاستفاده از آزادی است. مفهوم آزادی کاملاً با مقرر داشتن شرایط و محدودیت‌هایی در مورد رفتار ما سازگار است. مسئله واقعی این است که چه نوع منع و محدودیت را می‌توان موجه دانست.

دومین انتقاد مهمی که علیه نظریۀ سیاسی لاک ایراد شده است به مفهوم حکومت اکثریت مربوط است. لاک در طرح این سؤال که «چه کسی باید حکومت کند؟»، برخلاف افلاطون و هابز، طرفدار حکومت مردم بود و مخالف اقتدار مطلق چند تن. به‌طور کلی، این رأی و عقیده آثار و نتایج سالم و سازگاری داشته است. چند تن معدود، معمولاً ثروتمند و از امتیاز یا حق ویژه برخوردار بوده‌اند، و در حکومت کردن برای منافع خودشان، یا برای منافع طبقه خاصی، بر ضد منافع اکثریت، کار می‌کرده‌اند. اما آنچه لاک هیچ‌گاه دریافت این است که اکثریت هم می‌تواند یک حکومت ستمگر و مستبد شود؛ و به اندازه هر حکومت خودکامه در پایمال ساختن حقوق اقلیت ستمکار باشد. حکومت دموکراتیک صرفاً حکومت کردن به وسیله اکثریت نیست، بلکه حکومتی

است که در آن حقوق اقلیت باید به طور مساوی حفظ و حمایت شود. حکومت اکثریت، جز با تأکید و اصرار در این شرط اخیر ممکن است به حکومتی استبدادی تبدیل شود و حکومت دموکراتیک به حکومتی که عملاً فرقی با حکومت چند تن^۱ (الیگارشی) نداشته باشد مبدل گردد. لاک بر حکومت اکثریت به عنوان یکی از اصول اساسی دموکراسی اصرار می‌ورزید؛ و در این کار برحق بود. لیکن در عین حال، هیچ حکومتی نمی‌تواند بدون حفظ و حمایت اقلیت‌ها دموکراسی باشد؛ و منتقد بزرگ لاک، جان استوارت میل^۲، بود که نظریه دموکراتیک را به وسیله تأکید بر لزوم شرط اخیر تکمیل کرد. اکنون به بحث درباره نظر میل می‌پردازیم.

فلسفه سیاسی جان استوارت میل

پژوهندگان تاریخ در زمان‌های مختلف به کمتر تمدنی برمی‌خورند که به شهروندان آزادی سیاسی داده شده باشد. آزادی در دنیای قدیم بسیار نادر و ضعیف بوده، و در طی قرون وسطی به هیچ وجه وجود نداشته است، و حتی امروز هم جوامعی که به مردم خود آزادی می‌دهند در اقلیت‌اند. بیشتر تعرضاتی که بر آزادی شده است عُرفاً از «راست» (راست‌گرایان)، و از اجتماعاتی که تحت سلطه و استیلاء حاکمان مستبد و ستمگر یا گروه‌های کوچکی از مردم بوده‌اند، برخاسته است. امروز آزادی از «چپ» (چپ‌گرایان)، یعنی از جوامع موسوم به کمونیست، نیز مورد تهدید است. این تهدیدها آشکار است و برای دفع آنها می‌توان به آسانی اقداماتی را گسترش داد. لیکن بعضی از مخاطرات برای آزادی بسی سروصداتر و مضرتر است. این مخاطرات از درون خود دموکراسی برمی‌خیزد. یکی از این مخاطرات قدرتی است که اکثریت در یک دولت دموکراسی دارد. وقتی این قدرت مجاز باشد که بدون نظارت بسط و توسعه یابد، ممکن است به صورتی از حکومت جبّاری و ستمگرانه منجر شود نظیر هر حکومت استبدادی و خودکامه، یعنی حکومت ستمگرانه اکثریت بر گروه‌های اقلیت. رساله جان استوارت میل را درباره آزادی^۳ می‌توان کوششی دانست برای یافتن روش از میان بردن این تهدید.

1. Oligarchy

2. John sturart Mill (۱۸۰۶-۱۸۷۳)

3. *On Liberty*. (این رساله توسط آقای جواد شیخ‌الاسلامی به فارسی ترجمه شده است).

جان استوارت میل رسالهٔ دربارهٔ آزادی را با اشاره به این مطلب آغاز می‌کند که وی در خصوص آزادی مدنی و اجتماعی سخن می‌گوید (یعنی حدود قدرت جامعه بر فرد) نه راجع به آزادی خواست و اراده. مسئله «قدرت در مقابل آزادی»، مانند مسئله آزادی اراده، مسئله‌ای دیرین و کهن است. در آغاز، دربارهٔ «آزادی» با شرایط منفی فکر می‌شد - یعنی به‌عنوان تأمین و حفاظتی که رعایا در برابر اقتدار حکام خود داشتند. متفکران سیاسی دربارهٔ حاکم چنین تصور می‌کردند که برای رفاه و آسایش جامعه ضروری است، ولیکن در عین حال برای آن خطرناک است. لازم بود که وی (حاکم) از جامعه در مقابل دشمنان خارجی و داخلی دفاع کند؛ اما زمان نگهداشت صلح، ممکن است از اقتدار قانونی خود تجاوز نماید و یک حاکم ستمگر و مستبد شود. بنابراین هدف و منظور آزادیخواهان پیشین مقرر داشتن حدود برای قدرت حاکم بر شهروندان خود بود. این منظور به دو طریق انجام می‌شد: (الف) به‌وسیلهٔ نظریه‌ای دربارهٔ حقوق مبنی بر اینکه اگر به حقوق حقهٔ شهروندان تجاوز شود ایشان حق اعتراض و مخالفت دارند و، (ب) به‌وسیلهٔ نظارت قانون اساسی بر فرمانروایان در بعضی مسائل مهم، مانند اعلان جنگ. اما، با پیشرفت جوامع دموکراتیک، نظریه‌پردازان سیاسی این نظریه را که نفع فرمانروا مخالف نفع مردم است نپذیرفتند. فرمانروا، بنابر نظر ایشان، نمایندهٔ مردم است، و اقتدار او موجب خوشی و آسایش آنها می‌شود. از آنجا که حکام نمایندگان کسانی هستند که بر آنها حکومت می‌کنند، محدود ساختن قدرت آنها معتبر نیست؛ و در واقع، چنین کاری مساوی است با محدود کردن قدرت خود مردم.

جان استوارت میل خاطر نشان می‌کند که هرچند این دیدگاه از لحاظ نظری درست است، اما مطالعه‌ای دربارهٔ بسط و توسعهٔ واقعی نهادها و مؤسسات^۱ در دموکراسی، لزوم عملی بعضی محدودیت‌ها را که باید بر قدرت‌های حکومت تحمیل شود نشان می‌دهد. «حکومت خود» وضع و حال حقیقی را در این مورد بیان نمی‌کند. مردمی که قدرت را به کار می‌برند همان مردمی نیستند که قدرت بر آنها اعمال می‌شود. آنان نه تنها منافع خود را توسعه می‌دهند، بلکه غالباً تحت تأثیر فشار گروه‌ها (مانند کسانی که تصویب لایحه‌ای را به اصرار از نمایندگان می‌خواهند) برخلاف آسایش و سعادت مردم

کار می‌کنند. معنی و مفهوم محدودیت قدرت فرمانروا بدین‌گونه باز هم مهم است، ولو آنکه فرمانروایان از لحاظ نظری در برابر مردم مسئول باشند.

اما حتی خطرناک‌تر از تهدیدی که از جانب حکام برای آزادی هست حکومت خودسرانه و ستمگرانه‌ای است که اکثریت مردم ممکن است بر اقلیت‌ها اعمال کنند. یکی از عناصر اساسی دموکراسی این است که به مردم خود اجازه‌ی رهایی قابل توجهی از قیود در سلوک و رفتار بدان‌گونه که می‌خواهند می‌دهد؛ و آنها را در توسعه و گسترش علایق و منافعی که مغایر با منافع و مصالح اکثریت است و در ارضاء چنین علایقی آزاد و مُجاز می‌داند. این همه را می‌توان تحت نام فردانگاری^۱ (مذهب اصالت فرد) خلاصه نمود. اکثریت ممکن است نوعی استبداد ستمگرانه را که مانع پیشرفت و گسترش رفتار فردی است بسط و توسعه دهد. این استبداد ستمگرانه به دو طریق می‌تواند عمل کند: (الف) به‌واسطه فشار بر حکومت (یا سربر آوردن از درون حکومت) برای اتخاذ قوانینی بر ضد افرادی که طرز فکر ویژه یا غیرمنطبق (ناهم‌رنگ جماعت) یا عقاید مختلف دارند، ولو آنکه این افراد بی‌آزار باشند، و (ب) صرفاً به‌وسیله فشار عقیده عمومی. ولو آنکه هیچ قانونی به وجود نیاید، عقیده عمومی بر علیه یک فرد غیرمنطبق ممکن است چنان نیرومند باشد که او را از منافع و فوائد معمولی جامعه محروم سازد. در مورد اول، رأی مربوط به «حقوق» می‌تواند تا حد قابل توجهی از وضع قوانین مابین با استقلال و احترام به حقوق فردی (مانند گفتار آزاد و غیره) جلوگیری کند، ولیکن خطر بزرگ برای او از عقیده عمومی ناشی می‌شود. عقیده عمومی آشکارا مستعد خطاست؛ و ممکن است تعصبات کهن را منعکس کند و تحت سلطه و نفوذ خرافات و رسم و عادت باشد. در نتیجه، میل چنین اظهارنظر می‌کند که عقیده عمومی نباید یک قانون، حتی یک قانون نانوشته، باشد که افراد موظف به تطبیق رفتار خود با آن باشند. در یک جامعه دموکراتیک که سیر و حرکتی شایسته دارد، باید برای فرد ممکن باشد که هم از حراست و حمایت قانون در مقابل احساسات غالب و مستولی جامعه برخوردار باشد و هم آزادانه در برابر عقیده اکثریت آنجا که نه قوانین، بلکه فقط عادات و رسوم، وجود دارد عمل کند. مشکلی را که هر دولت دموکراتیک با آن مواجه است می‌توان به این طریق مطرح کرد:

بعضی انواع رفتار به وسیله بعضی افراد آشکارا غیر قابل تحمل است (مثلاً رفتار جنایی) و مع هذا تمام رفتار غیر منطبق و ناهم‌رنگ را نباید منع و سرکوب کرد، به طوری که مشکل در پیدا کردن اندازه قانونی و مجاز دخالت اکثریت است در کارها و امور افراد یا گروه‌های اقلیت که مطابق رفتار اکثریت نیست. چنانچه وی می‌نویسد:

«ستمگری و اجحاف اکثریت در بادی امر، همانند دیگر اقسام ستمگری‌ها، از طرف اولیای امور و مقامات مقتدر جامعه اعمال می‌شد و این ترس و بیم هنوز هم در میان توده مردم هست. اما اشخص متفکر دریافتند که وقتی خود جامعه ستمگر است - یعنی هیئت کلی جامعه بر یکایک افرادی که آن جامعه را می‌سازند اجحاف می‌کند - وسیله ستمگری و خودکامگی محدود به اعمالی که ممکن است به دست کارگزاران سیاسی آن جامعه انجام شود نیست. جامعه می‌تواند دستورها و احکام خود را اجرا کند و می‌کند: و اگر اوامرش به جای آنکه صحیح باشد خطا و اشتباه بود، یا دستورهایش دربارهٔ اموری بود که اصلاً نبایستی در آنها دخالت بی‌جا کند، در آن صورت به ستمگری اجتماعی که سخت‌تر و سهمگین‌تر از بسیاری از انواع ظلم و تعدی سیاسی است دست زده است؛ زیرا هرچند سرپیچی از این دستورها متضمن کیفرها و تاوان‌های سختی نیست، وسیله فرار از آنها کمتر است و در جزئیات زندگی نفوذ عمیق‌تری دارد و خود روح را برده و اسیر می‌سازد. پس حفظ و حمایت افراد در برابر ستمگری و خودکامگی حاکمان و اولیای امور کافی نیست؛ بلکه همچنین لازم است که افراد در مقابل ستمگری و اجحاف عقیده و احساس غالب و شایع جامعه حفظ شوند؛ و در برابر تمایل جامعه به تحمیل و سالیلی غیر از کیفرهای بدنی (یعنی تحصیل افکار و اعمال خود به عنوان قواعد رفتار بر کسانی که رفتاری دیگر دارند) مورد حمایت قرار گیرند؛ و نیز نباید گذاشت که جامعه از پیشرفت افراد، و اگر ممکن باشد از تشکیل شخصیت فردی که هماهنگ و هم‌رنگ با روش‌های آن نیست، ممانعت و جلوگیری کند، و همهٔ طبایع و شخصیت‌ها را مجبور سازد که مطابق نمونهٔ خودش به قالبی یکنواخت و یکسان درآیند. برای مداخلهٔ روا و قانونی عقیدهٔ جمعی در استقلال فردی حدی هست: و پیدا کردن آن حد و حفظ آن در برابر تعدی و تجاوز برای حسن جریان امور انسانی به همان اندازه ضروری است که حفظ و حمایت افراد در مقابل استبداد و خودکامگی سیاسی لازم است.»

پاسخ میل به این سؤال که «قدرت‌های قانونی و برحق‌ی که جامعه بر افراد دارد چیست؟» به شرح زیر است:

مقصود و هدف این مقاله اثبات یک اصل بسیار ساده است که به موجب آن جامعه به طور مطلق به حق بتواند بر رفتار فرد به طریق آمرانه و با نظارت و مراقبت حکومت کند، اعم از اینکه وسایلی که به کار می‌رود نیروی مادی به صورت کیفرهای قانونی باشد، یا فشار اخلاقی عقیده عمومی. آن اصل این است که تنها موردی که بشر مجاز است، به طور فردی یا جمعی، در آزادی عمل هریک از اعضاء خود مداخله کند، حفظ و صیانت ذات است. تنها غایت و غرضی که برای آن می‌توان به حق بر هر عضو یک جامعه متمدن، در مقابل خواست و اراده او، اعمال قدرت کرد جلوگیری از اذیت و آزار وی به دیگران است. نفع و مصلحت شخصی وی، خواه مادی خواه معنوی، مجوز کافی نیست. او را نمی‌توان به حق مجبور کرد که کاری انجام دهد یا از انجام کاری خودداری کند به این دلیل که برای او چنین راه و روشی بهتر خواهد بود، زیرا که او را خوشبخت‌تر خواهد ساخت، و زیرا که به عقیده دیگران انجام آن کار عاقلانه و حتی صحیح و صواب خواهد بود. اینها دلایل خوبی است برای نکوهش و سرزنش او، برای استدلال و مجادله با او، برای ترغیب و تشویق او یا خواهش و درخواست از او، اما نه برای مجبور یا مجازات او در موردی که به طرز دیگری عمل می‌کند. برای توجیه مجبور کردن یا مجازات او، رفتاری که می‌خواهیم وی را از آن بازداریم باید به نحوی باشد که به کسی دیگر زیان برساند. تنها قسمتی از رفتار آدمی که برای آن در برابر جامعه مسئول است، آن است که مربوط به دیگران است. در قسمتی که صرفاً به خودش مربوط است، استقلال وی حقاً مطلق است. هر فرد بر خود، بر جسم و روح خود، سلطه و حاکمیت دارد.

میل پاره‌ای محدودیت‌ها دربارهٔ این اصل وضع نمود. وی تصور می‌کرد که این اصل نسبت به کودکان به کار نمی‌آید؛ زیرا وقتی هنوز بالغ نشده‌اند، باید رهبری و راهنمایی شوند. همچنین، بعضی «کشورهای عقب‌مانده» نیازمند حکومت پدران هستند. این کشورها، اگر مجاز به «حکومت خود» باشند، فقط به بی‌نظمی و آشفتگی سقوط می‌کنند. فرض وی به طور کلی این است که این اصل فقط نسبت به اشخاص بالغ و رشید و عاقل

باید به کار رود؛ اما، برخلاف افلاطون، که معتقد بود فقط چند تن که تعلیم و تربیت مخصوص یافته‌اند نیازی را که به کار عقلی هست برمی‌آورند، میل صریحاً بیان می‌کند که به عقیده او، در تمام ملل جدید همه شهروندان به این حال نائل می‌شوند. برای آنکه نشان داده شود که آن اصل عملاً به کار می‌آید، میل جلوگیری از عقیده و بحث را به عنوان محک آزمایش در نظر می‌گیرد. وی سه دلیل ارائه می‌دهد که چرا منع هر عقیده‌ای خطا و نادرست خواهد بود. اینک هریک را به نوبت ملاحظه می‌کنیم.

اول، منع عقیده‌ای که اکثریت نمی‌پسندد خطاست زیرا عقیده ممنوع ممکن است درست و صواب باشد. همه ما مواردی را می‌شناسیم که اکثریت آدمیان عقاید نادرست و خطا دارند؛ اگر عقیده مخالف ممنوع باشد ممکن نیست که مردم هیچ‌گاه حقیقت را بیاموزند - و این سرانجام ممکن است ثابت شود که برای آنان زیان‌آور است (مثال عقیده‌ای که بسیار مورد قبول و در عین حال نادرست بود این عقیده بود که زمین مسطح است). عقیده خطا و نادرست غالباً به واسطه بحث آزاد تصحیح می‌شود. مرد فرزانه کسی است که به سخن هر دو طرف موافق و مخالف یک مسئله گوش فرامی‌دهد، و دلایل له یا علیه هریک را، پیش از تصمیم و تعیین اینکه کدام جانب درست و حقیقی است، مطالعه و بررسی می‌کند. اما اگر اظهار عقیده‌ای که مخالف نظر پذیرفته شده است هرگز مُجاز نباشد، وی هیچ‌گاه فرصت نخواهد یافت که خطا و کذب را به صواب و حقیقت تغییر دهد.

انکار حق اظهار عقیده برای دیگران، فرض کردن خطاناپذیری خود است. اما هیچ انسانی مصون از خطا نیست، و اگر چنین است، همواره ممکن است عقیده‌ای که وی در مورد معینی دارد اشتباه باشد. بعضی ممکن است به این مطلب اعتراض کنند و بگویند برای آدمیان در مقام عمل ضروری است که فرض کنند که در پی‌گیری یک راه و روش معین عمل در اشتباه نیستند. اگر کسی معتقد باشد که دست زدن به جنگ بر ضد یک مهاجم و متجاوز لازم است آیا باید داوری خود را معلق و مسکوت گذارد؟ این غیرعملی خواهد بود. پاسخ میل به این اعتراض، در تاریخ آزادخواهی (لیبرالیسم) قولی است مشهور. وی می‌گوید:

بسیار فرق است میان عقیده‌ای که درستی آن قبول شده است به این دلیل که با هر فرصتی که برای مجادله و معارضه آن پیدا شده رد نشده

است، با آن عقیده‌ای که درستی و صحتش را به این قصد و غرض فرض کرده و پذیرفته‌اند که رد و ابطال آن را اجازه ندهند. آزادی کامل برای معارضه و ردّ عقیده ما، شرط معتبری است که ما را در پذیرفتن درستی و صحت آن عقیده برای مقاصد عمل توجیه می‌کند؛ و هیچ شرایط دیگری نمی‌تواند به موجودی با استعداد‌های انسانی اطمینان عقلی دهد که عقیده‌اش درست و برحق است.

دومین دلیلی که میل برای جلوگیری نکردن از اظهار عقیده مخالف اقامه می‌کند این است. فرض کنیم عقیده مخالف اشتباه است، و عقیده ما صحیح و صواب. با وجود این حتی یک عقیده درست ممکن است به طرق مختلف در انسان حاصل شود: مثلاً ممکن است کسی از روی دلیل و برهان به عقیده‌ای بگردد، ولی دیگری همین عقیده را از روی تعصب محض قبول داشته باشد. باید دانست که اگر ما عقیده درست و صواب داشته باشیم، اما مایل به شنیدن عقاید مخالف نباشیم، آن عقیده را - همچون یک تعصب - به راه خطا و غلط داریم. داشتن عقیده‌ای با این روش تعصب‌آمیز زیان‌آور است، زیرا ما به وسیله تفکر درباره تمام دلایلی که علیه عقیده ما است، و به سبب ناگزیر بودن از تفکر درباره طرقتی که آن دلایل را رد می‌کند، عملاً به فهم کامل‌تر عقیده خود نائل می‌شویم. مردی که به نفع دموکراسی مبارزه می‌کند، اما نمی‌فهمد برای چه مبارزه می‌کند، در اوضاع و احوال دیگر ممکن است علیه آن بجنگد. او صرفاً احساسات اکثریت جامعه‌ای را که در آن زندگی می‌کند منعکس می‌سازد، بدون آنکه کوششی داشته باشد برای توجیه قدر و اعتبار این‌گونه احساسات. وی بدین‌گونه ممکن است برای دموکراسی مبارزه کند ولیکن ممکن است به دلایل نادرست برای آن مبارزه کند، یا بدتر از آن، اصلاً بدون هیچ دلیلی، جز اینکه جامعه او به او فرمان می‌دهد، چنین کند. این همه سدی است در راه ترقی و پیشرفت بیشتر؛ آنچه ما در یک جامعه دموکراتیک بدان نیازمندیم یک فرد روشنفکر است، که بالغ و رشید و مسئول باشد برای آنکه درباره مطالب و مسائلی که رویاروی اوست می‌اندیشد. اگر وی عقیده مخالف را به جد مورد توجه قرار ندهد، نمی‌تواند چنین شخصی بشود؛ و این است دلیل آنکه چرا ما نباید از نظر مخالف بدون اینکه به آن فرصت و مجال عرضه شدن بدهیم جلوگیری کنیم.

میل درباره این مطلب می‌نویسد:

ممکن است مخالفان آزادی بحث و گفت‌وگو در تضعیف ملاحظات مذکور بگویند: برای عامه مردم لازم نیست که تمام دلایلی را که فیلسوفان و متکلمان له یا علیه عقاید ایشان اقامه کرده‌اند، بدانند. اینان نیازی ندارند که بطلان سفسطه‌های یک مخالف تیزهوش را معلوم و آشکار سازند. همین قدر کافی است که به افراد دانا و صالح که قادر به پاسخگویی آنها باشند دسترسی باشد تا کسی نتواند اشخاص عامی و ناآموخته را به بیراهه بيفکنند. همین‌که اذهان ساده اساس بدیهی حقیقت را که به آنها تلقین شده پذیرفتند در مورد بقیه مسائل می‌توانند به مرجعی که حجیت دارد اعتماد کنند. البته باید کاملاً آگاه باشند که اگر خود برای حل این قبیل مسائل آمادگی ندارند کسانی (که تعلیم خاصی یافته‌اند) هستند که آنها را به‌خوبی حل کنند و اشکالات مخالفان را جواب گویند.

بر فرض اینکه این سخن را هم بپذیریم، یعنی قبول کنیم که همین مایه دریافت حقیقت برای عامه کافی است، باز دلیلی که بر لزوم مباحثه آزاد اقامه شده سست نمی‌شود. زیرا حتی صاحبان این رأی خود اعتراف می‌کنند که هرکس باید یقین و اطمینان عقلی داشته باشد که پاسخ تمام اعتراضات به نحو خرسند کننده داده شده است؛ و البته پاسخ اعتراض بدون استعمال سخن و به‌کار گرفتن زبان ممکن نیست. گذشته از این اگر به معترضان فرصت جوابگویی داده نشود، چگونه می‌توان اطمینان یافت که راه‌حل ارائه شده رضایت‌بخش است. اگر نگوئیم عموم مردم، لاقفل فلاسفه و متکلمان که به حل این مشکلات می‌پردازند، باید خود را با بغرنج‌ترین صورت این مشکلات آشنا سازند؛ و این امر انجام نمی‌پذیرد مگر آنکه اشکالات، آزادانه بیان شود و به مناسب‌ترین وجهی که مورد قبول باشد درآید. کلیسای کاتولیک در بررسی این مشکل پیچیده و بغرنج و حل آن روشی مخصوص به خود دارد. آن روش این است که میان کسانی که باید آن عقاید را از روی اعتماد به بزرگان دینی قبول کنند فرق صریح و آشکاری می‌نهد. در واقع مردم مُجاز نیستند که آنچه را خواهند پذیرفت خود انتخاب کنند؛ بلکه تنها مقامات روحانی (کشیشان)، یا لاقفل کسانی که کاملاً مورد اعتماد هستند ممکن است با دلایل مخالفان آشنا شوند، آن هم برای اینکه به آنها پاسخ دهند. بنابراین تنها ایشان می‌توانند کتب ضالّه و خلاف دین را بخوانند؛ ولیکن مردم عامی، جز با اجازه مخصوص، به

دشواری به آن دست خواهند یافت. این نظم و انضباط نشان می‌دهد که شناسایی وضع و حال دشمن برای معلمان دینی سودمند است، چه با این آگاهی وسایل مناسبی پیدا می‌کنند تا آن را برای بقیه مردم دنیا رد و انکار کنند: بدین‌سان به فرقه کاتولیک، بیش از توده مردم، نوعی فرهنگ فکری و ذهنی، هرچند نه آزادی فکری و عقلی، داده شده است. با به‌کار بردن این شیوه، فرقه کاتولیک در به دست آوردن آن نوع تفوق و برتری فکری که اغراض و مقاصدش مستلزم آن است کامیاب می‌شود؛ زیرا اگرچه فرهنگ بدون آزادی هرگز فکر و ذهنی وسیع و آزادیخواه نمی‌سازد، می‌تواند حامی و مدافع زیرک و هوشمندی دربارهٔ مطلبی تربیت کند. اما در کشورهایی که مذهب پروتستان دارند، این تدبیر مورد قبول نیست؛ زیرا پروتستان‌ها - لاقلاً از حیث نظری - معتقدند که هرکسی خود مسئول انتخاب یک دین است؛ و این مسئولیت را نمی‌توان بر عهدهٔ معلمان دینی افکند. به‌علاوه، در وضع و حال کنونی جهان، عملاً غیرممکن است که آثاری را که آموختگان می‌خوانند از نظر ناآموختگان دور نگه داشت. اگر قرار باشد که آموزگاران بشر از همه آنچه بایستی بدانند آگاه شوند، همه چیز باید آزادانه نوشته شود و بدون مانع منتشر گردد.

دلیل سوم برای لزوم عدم جلوگیری از شنیده شدن عقیدهٔ مخالف این است که شاید آن عقیده نه صواب محض باشد نه خطای محض، بلکه شامل قسمتی از حقیقت باشد. نظریات سیاسی بی‌نهایت پیچیده است. ممکن است یک نظریهٔ سیاسی که ما با آن موافق نیستیم اصولاً خطا باشد، ولی با وجود این شامل قسمتی از حقیقت باشد، و اگر ما چنین عقیده‌ای را نشنویم، چه بسا که فرصت کشف حتی این مقدار از حقیقت را هم از دست بدهیم.

انتقاد نظریهٔ میل

چنان‌که قبلاً ملاحظه شد، میل را می‌توان به‌عنوان کامل‌کنندهٔ نظریهٔ دموکراسی نگرست. لاک اصول عمدهٔ نظریهٔ دموکراسی را، از قبیل حکومت به‌وسیلهٔ قوانینی که به آگاهی مردم رسیده و رأی «حقوق طبیعی» و مهم‌تر از همه حکومت کردن اکثریت مردم، بنیاد نهاد. میل به این اصول این شرط را اضافه کرد که اقلیت باید در مقابل اجماع احتمالی

اکثریت حفظ و حراست شود. از آنجا که وی نظریه حقوق طبیعی را نپذیرفت، سعی نمود محدودیت‌های قدرت اکثریت را بر اساس «مذهب اصالت نفع»^۱ توجیه کند. به‌طور کلی دلیل او این است که مداخله در امور شخصی برای یک جامعه دموکراتیک زیان‌آور است. اگر حب و بغض‌های اکثریت بتواند چنان نیرومند گردد که همچون قوانین نانوشته عمل کند، مانع پیشرفت و توسعه قوه ابتکار فردی و بلوغ فکری شهروندان خواهد بود.

این نظریه، از زمان انتشار رساله درباره آزادی مورد قبول اغلب نظرپردازان دموکراسی بوده است، ولیکن از این جهت که عملی کردن آن غیرممکن است مورد انتقاد و اعتراض واقع شده است.

میل معتقد بود که مداخله اکثریت در امور اقلیت و محدود کردن آزادی آن، تنها وقتی قانونی و برحق است که زیان رفتار اقلیت برای سازمان اجتماع مسلم شده باشد. اما این نظر مسئله دشواری را در پی می‌آورد و آن این است که چگونه می‌توان زیان رفتار اقلیت را تشخیص داد. این منتقدان مدعی‌اند که سرانجام انتخاب با رأی و تصمیم اکثریت خواهد بود، که به‌واسطه قوانینی که هیئت مقننه منتخب تنظیم و تدوین کرده است بیان می‌شود. بدین‌سان، در تحلیل آخر، موجودیت و امنیت اقلیت فقط وقتی محفوظ و مأمون خواهد بود که اکثریت چنین اجازه‌ای را بدهد؛ و در این صورت، هیچ ناحیه‌ای از رفتار انسانی نیست که مصون از چنین دخالتی باشد.

برای آنکه میل به این اعتراض پاسخ گفته باشد، تا اندازه‌ای با آن موافقت کرده است. اگر اکثریت احساس کند که یک فرد یا گروهی از افراد به طریقی رفتار می‌کند که برای جامعه زیان‌آور است، می‌تواند قوانینی وضع کند که چنین رفتاری را محدود سازد. میل نمی‌خواهد اقتدار به حق اکثریت را در یک جامعه دموکراتیک انکار کند. مثلاً، برای حفظ و حمایت اکثریت لازم است قوانینی بر ضد فروش غذا و داروهای تقلبی بگذرانیم. اما حتی در چنین مواردی، وی اظهار می‌کند که مسئولیت اقامه دلیل بر عهده اکثریت است که نشان دهد که مداخله آنها قانونی و برحق است. آنان نمی‌توانند فقط به دلیل اینکه رفتار یک فرد را نمی‌پسندند حقاً مداخله کنند؛ بلکه باید ثابت کنند که آن رفتار برای

جامعه مضر است. اگر این را نتوانند ثابت کنند، بایستی به اقلیت اجازه داد چنانکه می‌خواهد رفتار کند. در اوضاع و مناسبات عملی، فلسفه میل به این بیان تحویل می‌شود که در هر دعوای قانونی میان یک فرد و دولت، مسئولیت اقامه دلیل برای اثبات این‌که رفتار یک فرد نامطلوب است، همیشه برعهده دولت است. همین‌که این فرض پذیرفته شد (چنان‌که در بریتانیا و ایالات متحده پذیرفته شده است)، برای فرد امنیت قابل توجهی در مقابل مداخله اکثریت فراهم می‌کند، ولو آنکه آزادی و مصونیت کامل را تضمین نکند.

تاریخ فلسفه سیاسی را می‌توان به نحو ثمربخش برحسب این سؤال که «چه کسی باید حکومت کند؟» مورد توجه قرار داد. افلاطون و هابز - و در واقع اغلب نظریرداران سیاسی تا لاک اظهار عقیده می‌کردند که افراد یا گروه‌های خاصی باید حکومت کنند. لاک، برعکس، دلایل قوی به نفع حکومت «به‌وسیله مردم» ارائه می‌نماید، و این نظر به‌عنوان حکومت به‌وسیله اکثریت تعبیر می‌شود. میل، مانند لاک، معتقد است که اکثریت باید حکومت کند زیرا به‌طور کلی آنان آزادی بشر را کمتر تهدید می‌کنند تا هر فرد یا گروه حاکم؛ اما حتی در دموکراسی، برای حفظ و صیانت آزادی شخصی باید بر حکومت اکثریت نظارت به عمل آید. اکنون به فیلسوفی توجه می‌کنیم که، مانند میل و لاک، آرزو داشت ببیند «مردم» حکومت می‌کنند. و او کارل مارکس^۱ است. اما فلسفه وی عملاً نتایجی داشته است که برای آزادی خصومت‌آمیز و زیان‌آور بوده است.

فلسفه سیاسی کارل مارکس

کارل مارکس به سال ۱۸۱۸ در تریر،^۲ «پروس»،^۳ متولد شد و در یک محیط نسبتاً مرفه‌ی که بالاتر از طبقه متوسط بود پرورش یافت. در دوره اول زندگی از تهدیدستی ناراحت‌کننده‌ای که بیشتر سال‌های دوره بلوغ خود را در آن گذرانید برکنار بود. وی به دانشگاه‌های بن^۴ و برلن فرستاده شد و با امتیاز فارغ‌التحصیل شد و درجه دکتری فلسفه گرفت. از لحاظ جریان عادی حوادث، قاعدتاً او باید به یک شغل علمی و فرهنگی اشتغال می‌یافت و بنابراین در حواشی و زیرنویس‌های تاریخ ناپدید می‌شد، چنان‌که

1. Karl Marx
3. Prussia

2. Trier
4. Bonn

این سرنوشت اغلب استادان برجسته و ممتاز است، اما حال بدین منوال نبود، و حتی در همان روزهای نخست چنین به نظر آمد که در مورد زندگی علمی و فرهنگی طرفدار اصلاحات اساسی است، و در نتیجه شغلی در راینیش زایتونگ،^۱ یک روزنامه چپ‌گرا که قویاً مخالف روش سیاسی حکومت بود، اختیار کرد. وقتی روزنامه توقیف شد، مارکس آلمان را ترک کرد و ابتدا در پاریس و سپس در بروکسل^۲ اقامت گزید، تا انقلاب ۱۸۴۸ که به کلنی^۳ بازگشت. هنگامی که انقلاب شکست خورد، مارکس دوباره آلمان را ترک نمود و رهسپار لندن شد و در بقیه عمر همانجا ماند.

در انگلستان، دوستی خود را با فردریک انگلس،^۴ همان کسی که در انتشار «بیانیه کمونیست»^۵ در ۱۸۴۷ با او همکاری داشت، تجدید کرد. پدر انگلس کارخانه‌دار و سازنده امتعه نخ‌نی در منچستر بود، و مانند پدرانی که پسران طرفدار اصلاحات اساسی دارند، بسیار محافظه‌کار بود. انگلس برای پدر خود کار می‌کرد، و با سهم درآمد خود از مارکس، که در این موقع بسیار تهیدست بود، نگهداری می‌کرد. در ۱۸۷۰ انگلس از منچستر رهسپار لندن شد، و با مارکس جمعیت بین‌المللی کارگران را تأسیس نمود - جمعیتی که می‌خواست سرنوشت مردم کارگر را بهتر سازد. مارکس در ۱۸۸۳ درگذشت، و انگلس - از روی یادداشت‌های مارکس - آخرین جلد‌های کتاب سرمایه،^۶ شاهکار سیاسی مارکس، را تکمیل کرد. خود انگلس هم در ۱۸۹۵ درگذشت.

فلسفه سیاسی مارکس نظریه بسیار پیچیده‌ای است که لااقل شامل سه رکن متمایز است. نخست، متافیزیکی است که مارکس از هگل به ارث برده، و در آن در اثبات این مطلب می‌کوشد که حوادث سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را باید برحسب بعضی قوانین کلی، به نام «دیالکتیک»^۷ فهمید. دوم، یک نظریه اقتصادی است که در آن مارکس از مسلک اجتماعی^۸ در مقابل سرمایه‌داری^۹ دفاع می‌کند؛ سوم، نظریه‌ای اخلاقی که به ارزش‌های انسانی در برابر ارزش‌های کالاهای مادی اهمیت می‌دهد. اینک هریک از این سه نظریه را با ابتدا به قسمت متافیزیک آن ملاحظه می‌کنیم.

1. Rheinische Zeitung (روزنامه رن)

2. Brussels

4. Friedrich Engels

6. Capital

3. Cologne

5. Communist Manifesto

7. Dialectic (جدال یا جدال عقلی).

8. Socialism

9. Capitalism

متافیزیک مارکس: تأثیر هگل. گ.ف. هگل^۱ مهم‌ترین فیلسوف آلمان در قرن نوزدهم است. و مارکس، مانند اغلب جوانان تحصیلکرده آن دوره، بسیار تحت تأثیر نوشته‌های او، به خصوص نوشته‌های وی درباره فلسفه تاریخ، بود. مارکس اگرچه بعدها در طی زندگی خود سخت به نقادی فلسفه هگل پرداخت، اما هیچ‌گاه واقعاً نتوانست خود را از زیر نفوذ آن بیرون آورد. در حقیقت، تا اندازه قابل توجهی، نظریات سیاسی مارکس را فقط در پرتو مابعدالطبیعه هگل می‌توان فهمید، چنان‌که اینک خواهیم کوشید آن را نشان دهیم: مارکس باور داشت که هگل یک قانون کلی تاریخی به نام «دیالکتیک» یافته است، ولیکن فکر می‌کرد که استفاده هگل از آن بیشتر جنبه متافیزیکی داشته نه علمی. وی واقعیت دیالکتیک را پذیرفت، اما کوشید به وسیله تبیین جریان تاریخ با شرایط و مناسبات اقتصادی بیش از عوامل متافیزیکی و به وسیله اعمال آن نسبت به طبقات بیش از ملل جنبه ماده‌انگاری^۲ به آن بدهد. وی بدین‌گونه سعی کرد تاریخ را بر حسب نزاع و کشمکش بین طبقات، به جای نزاع و کشمکش میان ملل، تبیین کند، همچنان‌که هگل چنین کرده بود.

چنان‌که در سطور بالا اشاره کردیم، اندیشه اساسی در آثار هگل - یعنی اندیشه و نظریه‌ای که مارکس مورد استفاده قرار داد، اما به‌طور متفاوت به کار برد - همان است که هگل «دیالکتیک» نامیده است. هگل کلمه «دیالکتیک» را از افلاطون اقتباس کرده، ولیکن به آن معنایی خیلی وسیع‌تر داده است. در نظر افلاطون، دیالکتیک نوع معینی است از سیر منطقی. دیالکتیک (جدال عقلی) یک روش استدلال است که منطقیان جدید آن را «روش حالت متضاد» می‌نامند. غرض از استعمال دیالکتیک این است که از کسی که طرف بحث است آگاهی و اطلاعاتی بیرون کشیده می‌شود که خود دارد ولی ممکن است از آن آگاه نباشد. بدین‌سان، به وسیله پرسش از جوانک برده‌ای به نام منون،^۳ که هیچ‌گاه به تحصیل هندسه نپرداخته، سقراط از ذهن او بعضی قضایای اقلیدس را بیرون می‌کشد؛ یا به وسیله پرسش از سفالوس^۴ و پلمارخوس^۵ و دیگران در رساله جمهوری، سقراط می‌کوشد از آنان بیان حقیقی ماهیت «عدالت» را استخراج نماید.

(۱۸۳۱-۱۷۷۰) G.F. Hegl. ۱

نحوه عمل در این روش به شرح زیر است: شخصی عقیده‌ای درباره ماهیت عدالت پیشنهاد می‌کند. مثلاً، رساله جمهوری با پیشنهاد سفالوس آغاز می‌شود که عدالت «یعنی همان راست گفتن و ادای دین» است. مرحله بعد در به کار بردن آن روش، یافتن یک مورد متضاد و معکوس نسبت به آن عقیده^۱ (تز، وضع) است - یعنی موردی که معمولاً می‌گوییم متضمن عدالت است، اما متضمن راستگویی نیست. این را هگل «وضع مقابل»^۲ (آنتی تز) نامیده است. سازش وضع و وضع مقابل «یک وضع مجامع»^۳ (ستتز) تولید می‌کند که خود وضع جدیدی است در سطحی بالاتر. با ادامه استعمال این روش، با پیشنهاد وضع و وضع مقابل، سرانجام می‌توان به بیان حقیقی ماهیت عدالت رسید - بیانی که هم وضع و هم وضع مقابل را دربردارد و آنها را آشتی و سازش می‌دهد، یعنی با هم جمع می‌کند.

برای آنکه مثالی از این سیر و جریان بیاوریم، به آنچه ذیلاً از رساله جمهوری افلاطون گرفته شده توجه کنید: سفالوس پیشنهاد می‌کند که «عدالت» به معنای «گفتن حقیقت و پرداختن دیون» است. سقراط سپس یک مورد متضاد را مطرح می‌سازد، و می‌گوید اگر شما از دوست خود سلاحی به قرض گرفته باشید و او بعداً در حالی که عقل خود را از دست داده باشد سلاح خود را از شما بخواهد، برگرداندن سلاح را به وی عملی صواب و عادلانه نمی‌دانید. عدالت در چنین موردی مستلزم آن است که شما نایستی ادای دین خود کنید. در این صورت، عدالت گاهی با نپرداختن دیون سازگار است و این عقیده (تز) که عدالت به معنای «پرداخت دیون» است خطا و نادرست است. بنابراین ما مجبوریم تعریف جدیدی به دست آوریم که هم شامل عقیده (تز) اصلی و اولی باشد و هم شامل مورد متضاد آن، و آن تألیفی (ستتز) خواهد بود از تعریف ابتدایی و مقابل آن.

کلمه «دیالکتیک» از نظر هگل معنای وسیع‌تری از دیالکتیک افلاطونی دارد و آن عبارت از یک سیر منطقی است که از وضعی به وضع مقابل می‌رود و سرانجام به وضع مجامع که آن هر دو را تألیف می‌کند، می‌رسد. پس هگل دیالکتیک را بیش از آنکه صرفاً یک سیر منطقی، به معنای مناظره و استدلال منطقی، باشد ملاحظه می‌کند. در نظر او،

1. Thesis

2. Antithesis

3. Synthesis

دیالکتیک یک سیر واقعی است که حوادث و وقایع عالم تابع آن است. همه دگرگونی‌ها و تغییرات، به خصوص تحولات تاریخی، بر طبق قانون دیالکتیک رخ می‌دهد: یک وضع پدید می‌آید، و وضع مقابل خود را می‌پروراند، و نزاع و کشمکش میان آنها درمی‌گیرد، و این برخورد و کشمکش در یک وضع مجامع (سنتر) که هم شامل وضع (تز) است و هم شامل وضع مقابل (آنتی‌تز) منحل می‌شود.

هگل، چنان‌که یاد کردیم، فکر می‌کرد که تاریخ را با مشاهده بسط و توسعه ملت‌ها در پرتو دیالکتیک بهتر می‌توان فهمید. یک ملت معین را می‌توان دارای وضع در دیالکتیک دانست شبیه وضعی که عقیده (تز) یا فرضیه‌ای در یک استدلال دارد. وقتی ملت بسط و توسعه می‌یابد، مقابل خود را به وجود می‌آورد. یک ملت مقابل را می‌توان همچون وضع مقابل آن تلقی نمود. سرانجام، از این برخورد و کشمکش، یک تمدن جدید سربرمی‌آورد که دارای نظامی عالی‌تر از هر یک از دو نظام قبلی است. این تمدن آنچه را در هر یک از آن دو دارای بیشترین ارزش است تألیف می‌کند. این مفهوم تازه اکنون یک وضع (تز) جدید می‌گردد که به نوبت وضع مقابل (آنتی‌تز) خود را می‌پروراند و همین‌طور تا بی‌نهایت. به علاوه، هگل معتقد است که یک دولت (جامعه) به سوی تحقق آنچه وی «روح» آن می‌نامد ترقی می‌کند. غایت یا هدف پیشرفت طبیعت اساسی هر دولت (جامعه) را وی «اندیشه» یا «اندیشه مطلق» می‌نامد. بدین سان، در نظر هگل، سیر دیالکتیکی همان سیر روحی یا مابعدالطبیعی است.

هگل معتقد بود که در کشف دیالکتیک یک قانون ضروری طبیعت را کشف کرده است. اما صرفاً چنین نبوده است که ملل گاهی مقابل یکدیگر بوده‌اند؛ بلکه منطقاً ضروری بوده که از روی طبع هر ملتی سرانجام مقابل خود را پروراند، و سپس بقیه سیر دیالکتیک پیش رود. مختصر، جریان تاریخ را دیالکتیک معین کرده است، و هیچ چیز نمی‌تواند این مسیر و جریان را تغییر دهد. مردم تصور می‌کنند که به واسطه حرکت اجتماعی می‌توانند جریان تاریخ را عوض کنند، ولیکن آنها به سبب نداشتن شناسایی تاریخی در اشتباهند. آدمیان صرفاً در گرو ضرورت تاریخی هستند - در واقع دیالکتیک است که جریان واقع را در اختیار و نظارت دارد.

مارکس تحلیل هگل را درباره تحول تاریخی که بر طبق دیالکتیک پیش می‌رود پذیرفت. اما تبیین مابعدالطبیعی را درباره این سیر و جریان نمی‌پسندید و فکر می‌کرد که

به کار بردن دیالکتیک در مورد ملت‌ها اساساً سطحی بوده است. مارکس دیالکتیک ماده‌انگاران^۱ را بهتر می‌پنداشت؛ وی ترجیح می‌داد که سیر دیالکتیکی تاریخ را برحسب مقتضیات اقتصادی تبیین کند نه برحسب مقتضیات مابعدالطبیعی. دلیل اینکه چرا ملت‌ها دگرگون می‌شوند این است که طبقات مردم در داخل ملت به مقابله و مخالفت با یکدیگر می‌پردازند. تاریخ دنیا را نباید به‌عنوان تاریخ رقابت میان دولت‌ها نگریست، بلکه اساسی‌تر این است که به‌عنوان تاریخ رقابت میان طبقات ملحوظ باشد.

پروفسور بارنت ساوری^۲ این مطلب را نیکو بیان کرده است. وی می‌نویسد: پیروان مارکس عقیده خود را دربارهٔ متقابلان به نحو زیر روشن می‌کنند: هر چیز شامل دو نیروی متقابل اصلی است، یکی موسوم به وضع (تز) و دیگری به نام وضع مقابل (آنتی‌تز). در نتیجهٔ تقابل و تعارض این دو وضع و تألیف آنها وضع جدیدی پدید می‌آید که جامع آن دو است به نام وضع مجامع (ستتز) که دو وضع اصلی در آن منحل شده است. اما در مقابل این وضع مجامع باز وضع دیگری پدید می‌آید و از تعارض و تألیف این دو باز وضع مجامع دیگری حاصل می‌شود و به همین وجه این سیر تقابل و تألیف و منحل شدن در وضع دیگر ادامه می‌یابد و هر وضع سومی نسبت به دو وضعی که در آن منحل شده‌اند برتری دارد.

جوامع چون دارای طبقات مختلف است همواره در آنها این سیر جدالی که به نزاع طبقاتی تعبیر می‌شود جریان دارد و تاریخ جوامع و تحولاتی که در آنها رخ داده مؤید این مطلب است. بدین‌گونه پیروان مارکس این اندیشه را برای اثبات اینکه کمونیس (مرام اشتراکی) نسبت به جوامع قبلی برتر است به کار می‌برند. بنابر نظر آنان جوامع دولت‌شاهی^۳ به متقابلان خود (حاکمان، محرومان و بردگان) تجزیه شد. از نزاع بین این متقابلان، تألیفی صورت گرفت، و جامعهٔ فئودالی به وجود آمد. سپس فنودالیسم^۴ (بزرگ مالکی) به نیروهای متقابل خود، مالکان و بردگان، منحل شد؛ و از این کشمکش تألیف دیگری یعنی سرمایه‌داری جدید پدید آمد. و اکنون پیروان مارکس مدعی‌اند که سرمایه‌داری به متقابلان خود منحل شده است: کارفرمایان از یک‌سو و کارگران از سوی دیگر. جامعهٔ جدید، به نظر پیروان مارکس، سوسیالیسم (مسلك اجتماعی) مارکسی

1. Materialist Dialectic

2. Barnt Savery

3. King / state

4. Feudalism

خواهد بود. به عقیده آنها هر جامعه جدید نسبت به جامعه پیش برتر است، یعنی فنودالیسم از دولت‌شاهی و سرمایه‌داری از فنودالیسم و کمونیسم از جوامع سرمایه‌داری. همین امر، به نظر پیروان مارکس، مبارزه و کشمکش طبقاتی را توجیه می‌کند. آنان مدعی اند که نزاع طبقاتی را ایجاد نمی‌کنند، بلکه فقط وجود آن را نشان می‌دهند، و سپس از آن برای پرورش و رشد کمونیسم استفاده می‌کنند. این عقیده پیروان مارکس که هر جامعه جدید اخلاقاً برتر از صور اجتماعی کهن است، وسیله تبلیغی مؤثری برای مارکسیسم است. بدون تردید بسیاری از افراد به این امید طرفدار کمونیسم می‌شوند که می‌خواهند در دنیایی بهتر از آنچه وجود داشته زندگی کنند.

اکنون تا حدی با تفصیل بیشتر نشان می‌دهیم که چگونه مارکس دیالکتیک را در مورد طبقات به کار برده، و چه نتایجی از چنین کاربردی گرفته است. اولاً، مارکس احساس کرد که هر شخص در جامعه به یک گروه اجتماعی-اقتصادی متعلق است. این گروه موسوم است به یک «طبقه». نظام طبقات را که فرهنگ معلومی داراست وسایل اقتصادی و شرایط تولید در آن فرهنگ کاملاً معین می‌کنند. بدین‌گونه، هر دوره پیشرفت اقتصادی دارای یک نظام طبقاتی متناسب با آن است. مثلاً، در طی دوره تولید با وسیله دستی، فنودالیسم نظام طبقاتی مستولی و غالب بود. وقتی تولید دستی جای خود را به تولید با دستگاه بخار داد سرمایه‌داری جانشین فنودالیسم شد. در سرمایه‌داری که نظامی اقتصادی است سه طبقه عمده اجتماعی وجود دارد: ۱. سرمایه‌داران یعنی کسانی که مالک وسایل تولیدند؛ ۲. طبقه کارگر که کسانی هستند که از جهت معاش خود کاملاً بستگی به درآمدی دارند که از مالکان وسایل تولید دریافت می‌کنند؛ ۳. طبقه متوسط و آنها گروه‌های دیگری هستند که مانند کسبه، یا کارکنان یقه سفید (قضات، پزشکان، استادان، و غیره) که دقیقاً با هیچ‌یک از آن دو طبقه دیگر منطبق نمی‌شوند.

نظر مارکس این بود که تمام روابط طبقاتی مستقل از خواست‌ها و اراده‌های مردم است، و در واقع نظام مسلط و مستولی اقتصادی آنها را معین کرده است. مردم فکر می‌کنند که می‌توانند طبقه‌ای را که به آن تعلق دارند انتخاب کنند، اما این نوع تفکر صرفاً خودفریبی است. طبقات را واقعاً وسایل تولید معین می‌کند، و طبقه‌ای که یک شخص در آن واقع می‌شود منوط است به مقام و موقع او نسبت به وسایل تولید. از آنجا که وسایل تولید خود تابع طرح و الگوی تاریخ، یعنی دیالکتیک، است هر یک از این وسایل

مقابل خود را به وجود می‌آورد و این به نزاع و کشمکش منجر خواهد شد. این کشمکش خود روابط جدیدی میان مردم و وسایل تولید ایجاد می‌کند، و در نتیجه در ترتیب طبقاتی فرهنگ تغییری حاصل خواهد شد. طبقات که به وسیله رابطه آنها با وسایل تولید معین می‌شوند، نیز تابع دیالکتیک خواهند بود. در نتیجه تاریخ را می‌توان منحصراً به‌عنوان پذیرنده سیر و جریانی که مبارزه طبقاتی پیش می‌گیرد توصیف نمود. برای روشن ساختن منظور مارکس از مبارزه طبقاتی، طلوع سوسیالیسم (مسلك اجتماعی) را به‌عنوان نتیجه مبارزه طبقاتی در داخل جامعه سرمایه‌داری مثال می‌آوریم و مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بنابر نظر مارکس، به سبب پیشرفت‌های فنی (تکنولوژی) در جامعه سرمایه‌داری، یک افزایش دائمی در امر تولید آن جامعه حاصل خواهد شد. تمایل در جهت افزایش وسایل تولید مطابق خواهد بود با افزایش ثروت در طبقه‌ای که مالک وسایل تولید است. در همان حال، اوضاع زندگی در طبقه کارگر بدتر می‌شود، و به جای آنکه کارگران بیشتر پول داشته باشند کمتر خواهند داشت. در واقع، سرانجام قسمت عمده دارایی جامعه در دست تنی چند که مالک وسایل تولیدند متمرکز خواهد شد. طبقات متوسط نابود می‌شوند، و سرمایه‌داری تصویری از دو طبقه که به شدت در مقابل یکدیگرند نشان خواهد داد - یک طبقه کوچک اما خیلی ثروتمند («بورژوازی») و یک طبقه بزرگ اما ناچیز و بی‌اهمیت کارگر («پرولتاریا»). کشاکش و دشمنی و کینه بین این طبقات توسعه خواهد یافت و سرانجام انقلابی پدید خواهد آمد تا به یک جامعه بی طبقه رهنمون شود، که در آن استثمار کارگر وجود نداشته باشد. این است سوسیالیسم بدان‌گونه که مارکس تصویر کرده است. مراحل دیالکتیک به آسانی در این تصویر قابل درک و تصور است: سرمایه‌داری یک وضع (تز) را نشان می‌دهد - که آدمی بایستی کار کند تا سود به دست آورد. اگر وضع دنبال شود به حالتی منجر می‌گردد که در آن تنی چند مالک وسایل تولیدند، و هرکس دیگر تحت اختیار و نظارت آن چند نفر است. اما وضع (تز) که پیش می‌رود میان طبقه بزرگ و بی‌اهمیت کارگران و طبقه کوچک سرمایه‌دار ایجاد خصومت و مخالفت می‌کند. این مرحله دیالکتیک موسوم است به وضع مقابل (آنتی تز). بالاخره، در نتیجه تنازع و تعارض این دو وضع طبقه سرمایه‌دار منحل می‌شود، و یک جامعه جدید بی طبقه سربرمی‌آورد («وضع مجامع»، سنتز).

مابعدالطبیعه مارکس را می‌توانیم ذیلاً چنین خلاصه کنیم: مارکس این نظریه هگل را که تاریخ عالم تابع طرح و الگوی نیروهای متقابل موسوم به «دیالکتیک» است می‌پذیرد. هگل معتقد بود که آن طرح اصولاً در مورد ملت‌ها به کار رفته است، اما مارکس قائل است که در مورد طبقات به کار می‌رود. طبقات را نه خواسته‌ها یا تمایلات آدمیان، بلکه وسایل تولید که در فرهنگ خاصی وجود دارد معین می‌کند. طبقات، متقابلان خود را تولید می‌کنند و این امر به مبارزات و سرانجام به سقوط و انقراض نظام ویژه طبقاتی منجر می‌شود. در حالت سرمایه‌داری، این انقراض به یک جامعه بی‌طبقه، یا سوسیالیسم، منتهی می‌گردد که در آن وسایل تولید تحت اختیار و نظارت کارگران است (یعنی هرکس که در چنین اجتماعی به سر می‌برد).

ما نظریه مارکس را، چنان‌که در سطور بالا به طرح آن اشاره کردیم، یک نظریه متافیزیکی نامیدیم زیرا مبتنی است بر این عقیده که هر تحولی به واسطه کشمکش و نزاع حاصل می‌شود و آن نزاع هم نزاعی است دقیقاً منطقی و ضروری. البته خود مارکس معتقد بود که یک قانون علمی کشف کرده است که درباره طبقات به کار می‌رود و تاریخ را تبیین می‌کند. وی فکر می‌کرد که این قانون علمی است زیرا در تبیین حرکت حوادث به ملاحظات و بررسی‌های ماده‌انگارانه (مانند عوامل اقتصادی) رجوع می‌کند؛ در صورتی که هگل فکر می‌کرد که محرک ملل چیزی است که وی آن را «روح» نامیده است. مارکس تبیین وقایع تاریخی را به وسیله «روح» رضایت‌بخش نمی‌دانست، و به جای آن می‌کوشید یک بیان «دقیق و علمی» از ماهیت تحول و تغییر ارائه دهد. اما، چنان‌که نشان دادیم، تبیین او نیز، مانند تبیین هگل، ممکن است به متافیزیکی بودن متهم شود، زیرا طبیعت و ماهیت تحول و دگرگونی را از ملاحظات منطقی محض استنباط و استنتاج می‌کند. اما هرچند این پیش‌بینی مبتنی بر فرض‌های متافیزیکی باشد، لااقل قسمتی از اعتراض و انتقاد مارکس به سرمایه‌داری مبتنی است بر یک بیان توصیفی دقیق که چگونه جوامع سرمایه‌داری کار کرده‌اند. وی در این اعتراض و انتقاد، که بیشتر بر اساس اقتصادی است تا بر پایه‌های منطقی یا مابعدالطبیعی، می‌کوشد نشان دهد که جوامع سرمایه‌داری به نحو اجتناب‌ناپذیر فروخواهند ریخت. اکنون به نظریه اقتصادی مارکس عطف توجه می‌کنیم تا ببینیم چگونه نظریات متافیزیکی او را درباره این

پیشگویی تقویت می‌کند که نظام سرمایه‌داری ناگزیر باید شکست بخورد و جای خود را به نظام اقتصاد اجتماعی (سوسیالیستی) بدهد.

نظریه اقتصادی مارکس: اعتراض و حمله به سرمایه‌داری. مفاهیم بنیادی در نظریه اقتصادی مارکس عبارتند از نظریه ارزش کار، نظریه ارزش اضافی و تمرکز سرمایه، و ظهور سوسیالیسم به عنوان نتیجه آن تمرکز. اینک با نظریه ارزش کار آغاز می‌کنیم.

نظریه ارزش کار. ابتکار مارکس نیست. آن نظریه را بسیاری از اقتصاددانان مشهور که بر وی سبقت داشتند، و از جمله دیوید ریکاردو^۱ و آدام اسمیت^۲ مطرح کرده‌اند. مطلب اصلی آن نظریه تعیین این است که منظور از «ارزش اقتصادی» چیست. شرح و بیان مارکس چیزی مانند این است: میان «ارزش استفاده‌ای» یک کالا و «ارزش مبادله‌ای» آن فرق است. یک کالا ممکن است برای ما سودمند باشد، اما اگر بخواهیم آن را با چیزی دیگر مبادله کنیم، هیچ‌کس آن را قبول نمی‌کند. دلیل این آن است که هوا به آسانی در دسترس هرکسی که بدان احتیاج دارد هست. آنچه یک کالا را دارای ارزش مبادله‌ای می‌سازد این است که آن کالا فقط با هزینه و بها به دست می‌آید. این قیمت و بها چیز است که مارکس آن را «ارزش اقتصادی» می‌نامد. اساسی‌تر بگوییم، آنچه یک کالا را قیمتی و بهادار می‌سازد مقدار نیروی کار و زحمتی است که در تولید آن مصرف شده است. به منظور صرفه‌جویی در نیروی کار، آدمیان مبادلهٔ اقلامی را خواهند پذیرفت که برای به حصول آمدن آنها نیروی کار مورد نیاز است. بدین سان «ارزش اقتصادی» بر حسب «مقدار کاری که برای تولید آن در یک حالت معین جامعه ضروری بوده، تحت بعضی شرایط متوسط تولید و با شدت و مهارت متوسط در اجتماع معینی که آن کار انجام شده است» تعریف می‌شود.

نظریه ارزش اضافی. بنابر نظر مارکس کارگر معمولی، که فاقد سرمایه است، مجبور است کار خود را، و بدین سان به یک معنی خود را به عنوان یک کالا، بفروشد. به طور کلی، مقدار پولی که یک کارفرما به کارگر می‌پردازد برآورد ارزش اقتصادی کارگر است که به عنوان کالایی که کارفرما باید بخرد تلقی شده است. اما کارگر معمولاً کالایی

1. David Ricardo

2. Adam Smith

تولید می‌کند که ارزش اقتصادی آن به مراتب بیش از مزدی است که دریافت می‌دارد. اختلاف مقدار ارزش اقتصادی که وی تولید می‌کند با مزدی که برای کار خود دریافت می‌دارد در اصطلاح مارکس «ارزش اضافی» نامیده می‌شود. کارفرما این ارزش اضافی را به او نمی‌پردازد - در واقع، کارفرما، ارزش اضافی زحمات و کار و کوشش کارگر را می‌گیرد و از آن به طرق گوناگون بهره‌برداری می‌کند، که مهم‌ترین آنها سود است. بدین‌گونه، بنابر نظر مارکس، کارگران واقعاً و عملاً از طریق مقدار و زحمتی که در آن شرکت دارند تولید ثروت می‌کنند، اما سرمایه‌داران مقدار قابل توجهی از آن را به دست می‌آورند بدون آنکه به کارگر مطابق آن پاداش بدهند. این است منبع سود آنها.

نظریه ارزش اضافی علت اصلی کشمکش و برخورد میان سرمایه‌دار و کارگر را نشان می‌دهد. سرمایه‌دار می‌خواهد تا آنجا که ممکن است هرچه بیشتر سود ببندد و از این فقط وقتی امکان دارد که وی کم‌ترین مزد ممکن را بپردازد و کالاهای خود را به بالاترین قیمت ممکن بفروشد. برعکس، خواست‌ها و تقاضاهای کارگر درست در جهت مخالف آن است: دریافت بالاترین مزد ممکن برای کار خود و خرید کالای تولید شده به ارزان‌ترین قیمت ممکن. بدین‌گونه، در داخل سرمایه‌داری یک ناسازگاری اساسی هست، و نزاع بین این طبقات اجتناب‌ناپذیر است.

تمرکز سرمایه و ظهور سوسیالیسم. به نظر مارکس، سرمایه‌داری به‌عنوان یک نظام اقتصادی مقتضی آن است که شخص در جست‌وجوی بالاترین بهره ممکن از سرمایه‌گذاری خود باشد. برای سرمایه‌دار، این امر به معنای داشتن رقابت دائمی با دیگر سوداگران است، زیرا سود بستگی دارد به مقدار کالایی که می‌توان فروخت. باری، به منظور فروش یک حجم بزرگ کالا، لازم است آنها را تا آنجا که ممکن است ارزان تر فروخت. یعنی شخص باید دائماً بکوشد کالا را از رقیب خود ارزان‌تر بفروشد. لیکن چون بهای فرآورده تقریباً با کالاهای مشابه همانند است، یک کارفرما سرانجام فقط با استفاده از ارزان‌ترین کار می‌تواند قیمت کالاهای خود را به نحو قابل توجه پایین آورد. چون اگر قدرت سرمایه‌دار افزوده شود، این امر حتی مهم‌تر می‌شود؛ زیرا پس از فلج کردن سوداگران کوچک و کنار زدن آنها از صحنه دادوستد به وسیله ارزان‌تر فروختن از آنان، سرانجام وی در رقابت با چند تولیدکننده بزرگ مانند خویش باقی می‌ماند. در آن مرحله، به منظور روبه‌رو شدن با رقابت آنان و برای اینکه منافع بیشتر و بیشتر به دست

آورد، به کارگران کمتر و کمتر خواهد پرداخت. وی از کارگران مطالبه تولید اضافی و سودآوری بیشتر خواهد کرد. نتیجه این تمایل، بنابر نظر مارکس، آن است که در مراحل سپس‌تر یک جامعه سرمایه‌دار، کارگر به‌طور فزاینده فقیرتر می‌شود و سرمایه‌دار به‌طور فزاینده غنی‌تر. و چون کارگر دریافت که مورد استثمار و بهره‌کشی است (این درک و فهم موسوم است به «آگاه شدن طبقه») کشاکش میان سرمایه‌دار و کارگر گسترش می‌یابد و سرانجام ستیزه و نزاع درمی‌گیرد. نتیجه این کشمکش و ستیزه این است که کارگر وسایل تولید را به دست می‌آورد، و یک وضع (تر) جدید آغاز می‌شود - عصر جامعه بی طبقه یا سوسیالیسم.

صرف‌نظر از عیوب و نقایص سرمایه‌داری که تحلیل اقتصادی فوق آن را نشان می‌دهد، حتی خطای جدی‌تری در آن یافته می‌شود. بنابر نظر مارکس، سرمایه‌داری روابطی میان آدمیان ایجاد می‌کند که از لحاظ اخلاق روابط غیراخلاقی است. انسانیت با این شیوه رفتار مردم با یکدیگر از میان می‌رود، و جای آن را فشار غیرانسانی برای سودجویی می‌گیرد. بدین‌گونه، مارکس با این اظهارنظر که سرمایه‌داری یک نظام عملی نیست، بحث خود را تا اندازه‌ای بر نظریه اخلاقی، علاوه بر آراء اقتصادی و مابعدالطبیعی، بنیاد کرد. اینک به اختصار افکار و نظریات وی را در باب اخلاق در پایان این بخش ملاحظه می‌کنیم.

نظریات اخلاقی مارکس. مارکس معتقد بود که اکتشافات صنعتی و تکنولوژی بسیار سریع‌تر از فنون نظارت و کنترل آنها پیشرفت می‌کنند. وی چنین می‌نویسد: «در روزگار ما هر چیز باردار ضد خود است؛ ماشین‌آلات در عین اینکه نیروی شگفت‌آور کوتاه کردن و پرثمر ساختن کار و کوشش انسانی را پیشکش کرده است، گرسنگی دادن و زیاد کار کشیدن و خسته کردن را نیز به ارمغان آورده است. منابع نوظهور ثروت، با طلسم و افسونی خارق‌العاده، به سرچشمه‌های نیازمندی و فقدان برمی‌گردد. پیروزی‌های صنعت و هنر گویی به قیمت شخصیت و خصال انسانی خریداری شده است. در همان حال که بشر به طبیعت دست می‌یابد، به نظر می‌آید که برده دیگر آدمیان یا اسیر رسوایی خویش شده باشد. حتی روشنی خالص علم ظاهراً جز بر پایه تاریک جهل توان درخشیدن ندارد. همه اختراعات و ترقی‌ها به نظر می‌رسد به وقف کردن حیات عقلانی بر قوای مادی، و به محو کردن حیات انسانی در یک نیروی مادی، منتج شود».

بدین سان، هر چند توسعه صنعتی برای آدمیان میسر ساخته است که راحت تر با یکدیگر زیست کنند، با مداخله بیشتر معلوم می شود که درست ضد و مقابل آن به وقوع می پیوندد. نظام سرمایه داری برای حفظ منافع کسانی که مالک وسایل تولیدند، جنگی را پس از جنگ دیگر موجب می شود؛ کودکان مجبورند کار کنند؛ مبارزه و کشمکش میان طبقات شدید و افزون می گردد. این همه، بنا بر نظر مارکس، به سبب دو عامل است: یکی «بیگانگی از خود» (یا از خود بیگانگی)^۱ و دیگری «بت پرستی»^۲. چاره هر دو را در سوسیالیسم باید جست. «از خود بیگانگی» (یا مسخ) اصطلاحی است مأخوذ از هگل که مارکس آن را برای توصیف وضع و حال انسان در دنیای صنعتی جدید به کار می برد. بجای آنکه صنعت را مددکار و بهبودبخش روابط مردم با یکدیگر ببایم، دقیقاً ضد و عکس آن را می بینیم. آدمیان با یکدیگر قطع رابطه می کنند؛ جدا و منفصل و ترسان و ناایمن می گردند. این نه صرفاً بیگانگی از جهان است، بلکه بیگانگی از خود است؛ زیرا انسان از ذات و طبیعت خویش بیگانه گشته است. وی یک دنیای فنی را می آفریند، لیکن نمی تواند آن را تحت اختیار و کنترل در آورد - و بدین گونه، خود را از تمام اموری که برای آنها قائل به بیشترین ارزش است و می پندارد که تکنولوژی آنها را برای او حاصل می کند، یعنی امنیت، آسایش، دوستی، فراغت، فرهنگ و مانند آن، بیگانه می سازد. «از خود بیگانگی» همراه و ملازم «بت پرستی»، یعنی پرستش فرآورده های کار، است. مثلاً آدمیان با کار و زحمت خود اتومبیل ها را تولید می کنند؛ و همین که آنها را تولید کردند خود تحت حکومت چنین اشیاء بی جانی قرار می گیرند. به اشیاء است که ارزش داده شده، نه به شخصی که آنها را می سازد. چنان که مارکس می نویسد: «شی ای که از کار تولید می شود، یعنی فرآورده کار، همچون یک موجود بیگانه و بسان نیرویی که از تولیدکننده خود مستقل شده است، تلقی می گردد. هر چه کارگر بیشتر زحمت می کشد دنیای بیگانه اشیا بی که تولید می کند در مقابل او نیرومندتر، و خود او فقیرتر می شود».

وحشتناک ترین اثر و نتیجه سرمایه داری، غیر انسانی ساختن روابط میان مردم و تلقی کردن شخص همچون شیء بوده است؛ و هر چه بیشتر شبیه ساختن انسان به ماشین و ماشین به انسان. بر ضد این تعامیل انحرافی است که مارکس اظهار عقیده می کند. وی

احساس می‌کند که سوسیالیسم نه تنها امور اقتصادی مردم را بهبود می‌بخشد، بلکه اخلاق جدیدی نیز معمول می‌دارد - اخلاقی که مبتنی بر ارزش‌های انسانی است، نه بر ارزش‌های ماشینی.

با این ملاحظات، بیان فلسفه سیاسی مارکس را به پایان می‌رسانیم؛ و اکنون به اختصار به پاره‌ای ملاحظات انتقادی می‌پردازیم.

انتقاد نظریه مارکس

چنان‌که یادآور شدیم، فلسفه‌های سیاسی را می‌توان بنابر اینکه چگونه به این سؤال که «چه کسی باید حکومت کند؟» پاسخ می‌دهند طبقه‌بندی کرد. افلاطون و هابز طرفدار این نظریه‌اند که تنی چند باید حکومت کنند. برعکس مارکس، مانند میل و لاک، صریحاً در طرف اکثریت است. فلسفه سیاسی مارکس را می‌توان به‌وضوح چنین تفسیر کرد: در یک جامعه سرمایه‌داری تنی چند، یعنی کسانی که مالک وسایل تولیدند، حکومت می‌کنند، و این اساساً نادرست است. در اصرار بر اینکه اکثریت دارای اهمیت است، مارکس قویاً طرفدار سیرت و سنت فلاسفه آزادیخواه و دموکراتیک است. به‌علاوه، بسیاری از متفکران معاصر مایلند که با دیدگاه اخلاقی مارکس، که به ارزش‌های انسانی در مقابل ماشین که صنعت نو را پدید آورده است اهمیت می‌دهد، موافقت کنند.

انتقادهای عمده و اصلی به نظریه مارکسیست بیشتر متوجه فلسفه تاریخ آن و نظریه اقتصادی آن است. تصور مارکسیست درباره تاریخ از دو جهت مورد انتقاد و اعتراض بوده است. اولاً، گفته شده است که برای کوشش در اثبات قوانین بسیار کلی تاریخ هیچ توجیهی نمی‌توان کرد. فهم گذشته ممکن است طریقه‌ای سودمند باشد، ولیکن برخلاف آنچه مارکس می‌گوید نمی‌تواند بنیاد معتبری برای پیشگویی آینده باشد. مارکس سیر تاریخی را جریانی حتمی الوقوع و اجتناب‌ناپذیر می‌بیند که در همه حالات خود سرانجام به استقرار جامعه بی‌طبقه منجر می‌شود. اما درباره اعتبار این نوع تفسیر تاریخ و این ادعا که سیر تاریخ در آن نقطه متوقف می‌شود شک و تردید جدی وجود دارد. دومین انتقاد درباره تاریخ او متوجه ارزش‌های اخلاقی این مراحل تحول است. مارکس می‌گوید که هر مرحله اخلاقاً برتر از مرحله پیش است و مرحله نهایی یعنی جامعه بی‌طبقه، مرحله کمال است. به دیگر سخن، این نظریه‌ای است درباره پیشرفت و ترقی

تاریخی نه صرفاً تحوّل تاریخی. باید مقیاسی وجود داشته باشد تا ما بتوانیم این پیشرفت و ترقی را ارزیابی کنیم و این چنین سخن گفتن همان توسل به ضابطه و معیار مطلق اخلاقی است که خود مارکس اعتبار آن را در دیگر بحث‌های خویش دربارهٔ اخلاقیات نمی‌پذیرد. زیرا در جای دیگر می‌گوید که ارزش‌های اخلاقی «حقایق ازلی و ابدی» نیست بلکه نسبت به جامعه‌ای که حافظ آنهاست نسبی است. ایدئال‌های عینی^۱ تصور وی دربارهٔ تاریخ با نظر شخصی^۲ او دربارهٔ اخلاق اجتماعی سازگار نیست. این ناسازگاری در ریشهٔ مارکسیسم جای دارد.

مدافعان سرمایه‌داری نظریهٔ اقتصادی مارکسیست را بر اساس اصول تجربی، یعنی مراجعه و توسل به واقعیات عینی و مشهود، مورد انتقاد قرار داده‌اند. بنابر نظر مارکس، نظام سرمایه‌داری به نحو اجتناب‌ناپذیر متناوباً دچار تزلزل و انحطاط می‌گردد و سرانجام به گردآوری ثروت بوسیلهٔ مالکان وسایل تولید، و به بدبختی و تهیدستی روزافزون کارگران، منجر می‌شود. این همه به انقلاب و به ظهور یک جامعهٔ بی‌طبقهٔ سوسیالیستی منتهی خواهد شد. اینک، مدافعان سرمایه‌داری این نظریه را با دو قضیه مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌دهند: به نظر آنان پیشگویی بدبختی و تهیدستی افزاینده در جوامع سرمایه‌داری مورد تأیید نبوده است. در واقع، سرنوشت کارگر بهتر از هر موقع است. او ساعات کمتری کار می‌کند، بیشتر پول دارد، و به‌طور کلی در مقیاسی عالی‌تر از زندگی کارگران در یک قرن پیش زیست می‌کند. سرمایه‌داری به جای تولید مقیاس‌های پست‌تر زندگی، و به جای بدتر کردن روابط میان کارفرما و کارمند، مقیاس‌های عالی‌تر زندگی و روابط بهتر میان مالک و کارگر به وجود آورده است. آنان همچنین اظهار می‌کنند که سرمایه‌داری نشان داده است که در حل مشکلاتی که در داخل آن پدید می‌آید استعداد اختراعی شگفت‌آوری دارد. رشد و توسعهٔ اتحادیه‌های اصناف و بازرگانی، قوانین ضد «تراست»،^۳ موازین تأمین اجتماعی، همگی سودمندی خود را در کمک به ثبات اقتصادی جوامع سرمایه‌داری ثابت کرده‌اند. مثلاً، اتحادیه‌های اصناف تمایل به فروش هرچه ارزان‌تر نیروی کار را به وسیلهٔ ثابت نگه‌داشتن نرخ‌های استفاده از زمان کارحتی و باطل کرده است. این‌گونه موازین، بنابر نظر منتقدان مارکس، پیوسته

1. objective
3. Anti-trust

2. Subjective

به وسیله کشورهای سرمایه‌داری مکشوف خواهد شد و از اینرو پیشگویی بدبختی و بی‌نویای افزایش‌دهنده انجام خواهد یافت.

پاسخ مارکس به این هردو انتقاد چنین است: اگرچه مقیاس زندگی در بعضی از کشورهای سرمایه‌داری بالاتر از حد معمول و عادی است، درباره همه کشورهای سرمایه‌داری صادق نیست. به علاوه، مارکسیست‌ها مدعی‌اند که توسعه و گسترش سوسیالیسم در سراسر دنیا در این قرن بیشتر از گذشته بوده است. همین امر، بنابر ادعای آنان، دلیل و مدرک این است که سوسیالیسم نظام مرجح است و سرمایه‌داری به تدریج نفوذ و تسلط خود را از دست می‌دهد. برخلاف این نظر که سرمایه‌داری به‌طور تصویری و فرضی قادر به حل مشکلات خود است، مارکسیست‌ها مدعی‌اند که بسیاری از موازینی که به کار رفته موازین سوسیالیستی است. مثلاً، کسر اوقات کار در زمان بحران یک تدبیر سوسیالیستی برای پرهیز از کساد و تنزل است؛ رشد اتحادیه‌های اصناف به منظور محدود کردن اندازه سرمایه‌ای که از سود کار حاصل شده نیز نمونه دیگری از منحرف ساختن پیشرفت عادی سرمایه‌داری است. مارکسیست‌ها می‌گویند که این نوع تدابیر برای نجات آن نظام از انهدام و نابودی ضروری است.

چنان‌که نویسنده یادآوری کرده فقط به برخی از انتقادها، که متوجه فلسفه تاریخ و نظریه اقتصادی مارکسیسم است، اشاره نموده است. اما بر نظریه‌های متافیزیکی و اخلاقی مارکس نیز انتقادهایی شده که ذیلاً به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

چنانچه گفته شد مارکس در توجیه تحولات تاریخی و اجتماعی از دیالکتیک هگل استفاده برده است. اما هگل این تحولات را به صورت ماشینی نمی‌دانست و معتقد به تأثیر اراده و عقل بود. معلوم نیست که مارکس که سیر تحول اجتماعی را جبری و ضروری و ناشی از تقابل تز و آنتی‌تز و رسیدن به سنتز می‌پنداشت، که به نوبه خود وضع جدیدی می‌شود و وضع مقابل خود را فرامی‌خواند تا به سنتز دیگری منحل گردد، چرا معتقد بود که این سیر باید در سوسیالیسم مارکسی (کمونیسم) متوقف گردد. اصولاً دیالکتیک مارکس برخلاف ادعای خود وی علمی و مبتنی بر واقعیات مشهود نیست. وی با لحنی جازم به پیشگویی درباره آینده می‌پردازد و به اسلوب دینی و پیغمبرانه می‌خواهد فرجام جوامع و جهان را تعیین کند. همین پیشداوری است که مثلاً فرمول وی «تاریخ‌انگاری بر پایه ماده‌انگاری» (که تفسیر واقعیات بنابر یک مذهب مابعدالطبیعی

است) به پیروان وی دستاویزی داد تا از «ماتریالیسم تاریخی» و «ماتریالیسم اقتصادی» و «ماتریالیسم دیالکتیکی» که نه مبتنی بر علوم بلکه مبتنی بر نظریه‌ای متافیزیکی (ماتریالیسم) است، سخن گویند.^۱

مارکس از آنجا که معتقد بود در کشورهایی که وسایل تولید کامل‌تر و متمرکزتر است تحول سرمایه‌داری به سوسیالیسم زودتر واقع خواهد شد، صریحاً به‌عنوان پیش‌بینی دربارهٔ تحول انگلستان اظهار نظر نمود. وی چون تأثیر فکر و عوامل انسانی را از نظر دور می‌داشت و کلید کشف تاریخ را در وسایل تولید می‌جست انگلستان را که برحسب آمار از نظر تکامل تولید و تمرکز کارگران از اجتماعات دیگر جلوتر بود به تحول سوسیالیستی نزدیک‌تر می‌دید. در آن زمان تصور اینکه روسیه پیش از اجتماعات صنعتی تحول سوسیالیستی را بپذیرد از دیدگاه طرفداران ماتریالیسم تاریخی محال به نظر می‌رسید زیرا روسیه کشوری کشاورزی بود و از نظر تولیدی نسبت به ممالک پیشرفته آن روز بسیار عقب بود. با اینکه انگلستان در قرن نوزدهم از روسیهٔ قرن بیستم از نظر تولیدی در مرحلهٔ پیشرفته‌تری قرار داشت تحول مورد نظر مارکس در روسیه به وقوع پیوست و حال آنکه این تحول پس از روسیه هم در انگلستان پدیدار نشد. روسیه در زمان انقلاب از لحاظ تولیدی بسیار عقب‌تر از کشورهای نظیر آمریکا و انگلستان و آلمان بود و نظر مارکس دربارهٔ اینکه تنها عامل مؤثر در تحولات اجتماعی وسایل تولید است و تکامل جبری تولید در مرحلهٔ بورژوازی سبب پیدایش سوسیالیسم خواهد شد درست درنیامد.

ظاهراً این اشتباه مارکس ناشی از اشتباه دیگر اوست که با پاره‌ای اصول خیالی که در عالم خارج واقعیتی ندارد خواسته است آنچه را دربارهٔ طبیعت بی‌جان، آن هم به صورت فرضی، تصور نموده دربارهٔ اجتماعات بشری قابل تطبیق و معتبر بشمارد. یکی از این اصول که پیروان مارکس بسیار تکرار کرده‌اند این است که تغییرات کمی به تغییرات کیفی مبدل می‌شود. و مثالی که در این باره مکرراً آورده شده تبدیل آب به بخار و یخ است. برحسب این نظر، تجمع تغییرات کمی (درجهٔ حرارت آب) به تدریج مبدل به تغییر کیفی (بخار یا یخ) می‌شود. لیکن باید توجه داشت که تجمع کمیت‌ها کیفیتی را

۱ بیان اینکه ماتریالیسم نظریه‌ای است متافیزیکی، در فصل «مابعدالطبیعه» خواهد آمد.

به وجود نمی‌آورد. فرق بین آب و یخ در سرعت حرکت مولکول‌هاست و بنابراین از همان لحظه‌ای که درجه حرارت آب پایین آید کیفیت آب تغییر می‌کند زیرا حرکت مولکول‌های آن کندتر می‌شود و برعکس وقتی درجه حرارت افزایش یابد سرعت مولکول‌ها بیشتر می‌شود و در کیفیت آن تغییر پدید می‌آید (ما حرکت مولکول‌ها را به صورت حرارت حس می‌کنیم). وقتی آب به بخار یا به یخ مبدل می‌شود تراکم تغییرات کیفی است که این تحول کلی را پدید می‌آورد نه تجمع تغییرات کمی.

به عقیده مارکس تغییرات کمی و جزئی که جبراً در اثر تکامل تولید پدید می‌آید ناگهان سبب تحول کیفیت اجتماع خواهد شد. و حال آنکه کیفیت اجتماع اساساً به آگاهی و افق فکر و فرهنگ افراد آن جامعه بستگی دارد و اینهاست که تولید جامعه را تعیین می‌کند نه برعکس. تکامل وسایل تولید نتیجه تکامل افکار و پیشرفت‌های علمی و پیدایش نظریات جدید است. چنان‌که نخستین وسیله تولیدی ساخته تفکر بشر بوده است زیرا در ابتدا وسیله تولید و آلات و ابزار وجود نداشته که بر فکر و شعور انسان تأثیر کند.

اما انتقادی که به نظریه اخلاقی مارکس شده این است که در «اخلاق» مارکس، ایثار و فداکاری که مبارزه اجتماعی بدون آن تحقق نمی‌پذیرد قابل توجیه نیست. زیرا از آنجا که بنیاد فلسفی مارکس، ماتریالیسم است عقل مادی نمی‌تواند فداکاری را بفهمد. در اخلاق، اگر بنیاد فلسفی فکر مادی باشد، دلیل و انگیزه‌ای وجود نخواهد داشت تا فرد به موجب آن علی‌رغم منافع آنی و مادی خود به انتخاب دست بزند. در اینجاست که مارکسیسم دچار تناقض شده است که از طرفی مبتنی بر مذهب اصالت ماده است و از طرف دیگر برای تحقق هدف خود و پیشرفت مبارزه طبقاتی، ایمان و هدف و ارزش‌های متعالی به وجود می‌آورد که فرد خویش را فدای آن ایمان و هدف و ارزش‌ها کند و این دو با هم ناسازگارند. کسی که در راه تحقق ایدئال‌های مردم همه منافع و حتی حیات خویش را فدا می‌کند رسالتی متعالی بر بنیاد اصالت معنی و اعتقاد به اصلی مافوق مصلحت‌اندیشی‌های مادی زندگی روزانه و بر خورداری از منافع خویش دارد و این رسالت با مذهب اصالت ماده که انسان را «موجودی تابع منافع مادی روزمره خویش» می‌انگارد مبیانت و تناقض دارد. نتیجه منطقی ماتریالیسم، اصالت فرد و این عقیده است که «هرچه هست همین زندگی دنیوی است». بنابراین اگر یک فرد ماده‌انگار،

منافع مادی خود را برای منافع مادی دیگران رها می‌کند. یک عمل معنوی و غیرمادی و مافوق اقتصادی کرده است. بعضی از مارکسیست‌ها خود به این تناقض پی برده و این راه‌حل را پیشنهاد کرده‌اند که ما از لحاظ فلسفی ماتریالیست و از لحاظ اخلاقی ایدئالیست هستیم!^۱ و این اعتراف تناقض موجود را آشکارتر نشان داده و نارسایی راه‌حل آنان را معلوم ساخته است.

در اینجا طرح مختصر ما دربارهٔ نظریهٔ مارکس و برخی انتقادات و اعتراض‌های وارد بر آن پایان می‌یابد. و با آن به پایان این بخش می‌رسیم که در آن کوشیده‌ایم توجه و دقت را به بعضی از مسائل مهم سیاسی که فلاسفه با آنها سروکار داشته‌اند و پاره‌ای از مشکلاتی که در این زمینه با آنها روبه‌رو بوده‌اند جلب کنیم. خواننده خود درخواهد یافت که چگونه بسیاری از این مسائل و مشکلات هنوز هم حل نشده باقی مانده و در معرض بحث و گفت‌وگو است. ما امیدواریم که او را برای تحقیق و پژوهش بیشتر برانگیخته باشیم.

۱. اصول مقدماتی فلسفه، از ژرژ پولیتسر، کتاب اول، فصل دوم: «ایدئالیسم اخلاقی یعنی در راه عقیده و آرمانی فداکاری کردن، و بنابر روایت تاریخ می‌دانیم که در جریان بین‌المللی جنبش کارگری بسی از انقلابیون و مارکسیست‌ها تا حد ایثار جان، در راه آرمان خود پیش رفتند و با وجود این آنها با ایدئالیسم فلسفی طرفیت و مخالفت داشتند».