

# فلسفه اخلاق

از دیدگاه مکاتب قدیم و جدید

مؤلف:

استاد سید محمد رضا علوی سرشکی

با همکاری آقایان:

محمد سلیمانی، مجید حبیبیان - سید عباس طباطبائی



مجدالدین مجرد - سید ذاکر حسین جعفری کشمیری

## شناسنامه کتاب

### نام کتاب: فلسفه اخلاق

مؤلف: استاد سید محمدرضا علوی سرشکی

ناشر: انتشارات چهارده معصوم (ع)

نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۵

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

حروفچینی و صفحه‌آرایی: موسوی ۷۷۴۷۳۹۳ - ۰۲۵۱

قطع و تعداد صفحات: رقعی - ۲۱۲ صفحه

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

شابک:



## فهرست مطالب

مقدمه ... ۹

مفاهیم تصویری:

مغالطه طبیعت گرایانه ... ۲۴

مفهوم خوبی، «معقول ثانی فلسفی» نیست ... ۲۶

فرق میان مفهوم محبوب و مفهوم خوب اخلاقی ... ۳۰

دلایل منکرین "اصول ثابت اخلاقی" ... ۳۶

واقعیت داشتن اصول ثابت اخلاقی ... ۴۰

«نظریه‌ها» در تاریخ فلسفه اخلاق ... ۴۷

ذی مقراتیس - پروتاگوراس ... ۵۱

سقراط فضیلت محور ... ۵۵

نقل‌های غلط درباره فلسفه اخلاق سقراط ... ۶۴

ارسطو - ابن سینا - صدرالدین شیرازی صاحب کتاب اسفار ... ۷۱



نقد ... ۷۷

کلبیون: دیوجانس کلبی (و نقد و بررسی نظریه آنها) ... ۸۱

رواقیان فضیلت محور ... ۸۵

فضیلت محوران در قرون جدید: از قرن ۱۶ - ۱۸ تا ۹۱

- گروتیوس ۱۵۸۳ - ۱۶۴۵ فیلسوف سقراطی جدید ... ۹۴

نظام طبیعی در مکتب ارسطویی و نقد آن ... ۹۷

نظام طبیعی در مکتب هابز (۱۵۸۸ - ۱۶۷۱) و نقد آن ... ۹۹

- لاک، فیلسوف سقراطی ۱۶۳۲ - ۱۷۰۴ ... ۱۰۱

- شافتسبری ۱۶۱۷ - ۱۷۱۳ ... ۱۰۲

- کلارک ۱۶۷۵ - ۱۷۲۹ - کادورث ۱۶۱۷ - ۱۶۸۸ ... ۱۰۵

- هیوم فضیلت گرای طرفدار وجدان و حس اخلاقی ۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ ... ۱۰۷

- نقد ... ۱۱۹

- پرایس (۱۷۲۳، ۱۷۷۹) توملس رید (۱۷۹۶، ۱۷۱۰) کراسوس (۱۷۷۵، ۱۷۱۵) ... ۱۲۵

- کانت ۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ ... ۱۳۹

نقد و بررسی گفتار کانت ... ۱۴۵

نقد کانت بر تجربه گرایان ... ۱۴۸

بهره جویان - نفع گرایان: ... ۱۵۱

بنتام ... ۱۵۲

نقد ... ۱۵۸

جان استین ۱۷۹۰-۱۸۵۹ ... ۱۶۱

مکینتاش ۱۷۶۵-۱۸۳۲ متمایل به فضیلت محوران ... ۱۶۲

(داروین ۱۸۰۹-۱۸۸۲ اسپنسر ۱۸۲۰-۱۹۰۳) ... ۱۶۳

جان استوارت میل ۱۸۰۶-۱۸۷۳ (متمایل به فضیلت محوران) ... ۱۶۴

سیجویک ۱۸۳۸-۱۹۰۰ ... ۱۶۶

شهودگرایان: قرن ۱۹ - ۲۰ ... ۱۶۹

جی‌ای مور ۱۸۷۳-۱۹۵۸ (متمایل به فضیلت محوران) ... ۱۷۰

پریکاردو ۱۸۷۱-۱۹۴۷ شهودگرای فضیلت محور ... ۱۷۳

راولز در سال ۱۹۷۱ ... ۱۷۴

دی راس ۱۸۷۷-۱۹۷۱ ... ۱۷۵

اگزستانسیالیست‌ها: ... ۱۷۹



- گابریل مارسل، فضیلت‌گرایی سقراطی ۱۸۸۹-۱۹۶۹ ... ۱۸۰

کیرکه‌گور - ۱۸۱۳-۱۸۶۵ ... ۱۸۱

یاسپرس - ۱۸۸۳-۱۹۶۹ ... ۱۸۱

ژان پل سارتر ۱۹۰۵-۱۹۸۰ - سوفسطائی ... ۱۸۲

نیچه ۱۸۴۴-۱۹۰۰ ... ۱۸۴

هایدگر ۱۸۸۹-۱۹۷۶ ... ۱۸۵

نقد و بررسی اشکالات وارنوک «پوزیتیویست» به شهودگرایی ... ۱۸۶

اشاره‌ای به اهم نتایج کتاب ... ۱۹۳

## مقدمه:

اگر «فلسفه» را بمعنی تعقل یا «دوستدار تعقل کردن»، بدانیم بدون تردید پایگذار آن در غرب، «سقراط» بوده بالاخص در فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی، در زمانی که سوفسطائیان (آنطور که از آثار افلاطون بدست می‌آید نوعاً وکیل دادگستری آن زمان بودند) می‌کوشیدند «فلسفه» را وسیله سخنوری در دادگاه و به حمایت از موکلین خود و یا در انتخابات برای پیروزی بر رقیب قرار دهند و از هنر مغالطه و سفسطه و شعر و جدل حداکثر استفاده را بنمایند و یا وسیله



ارتزاق در تعلیم فرزندان ثروتمندان و رسیدن به رفاه دنیائی شود ولی همه اینها را با یدک کشیدن بر چسب نام فیلسوف و دوستدار تعقل بر خود انجام می‌دادند و با عمل ناشایست فوق در واقع فلسفه را بدنام می‌کردند که یک مرتبه سقراط بروی صحنه آمد و با بحث‌های آزاد با آنها مشت خالی آنها را باز و راه صحیح عقلانیت و اندیشیدن را به مردمان آموخت و به شبهات سوفسطائیان درانکار «واقعیات خارجی» و انکار «علوم و فلسفه واقعی»، جواب دندان شکن داد که مقداری از مباحثات سقراط را بعضی شاگردانش همچون افلاطون و برادر افلاطون و نیز گزنفون نقل کرده‌اند. آثار افلاطون هم اینک در مجلداتی چاپ شده و در اختیار عموم است. اما متأسفانه هیچکدام از شاگردانش راه او را ادامه ندادند بلکه به افراط و تفریط افتادند.

«افلاطون»، مقداری راه ذهن گرائی و خیال‌پردازی را گشود و بالعکس «ارسطو» (شاگرد افلاطون)، راه حسن‌گرائی را در پیش گرفت و در نتیجه بانکار نظریه اتمی ذی مقرطیس و انکار نظریه منظومه شمس فیثاغورث افتاد و با جمع آوری یادداشت هائی که درباره منطق بود مدعی آن شد که «اگر کسی از این منطق من پیروی کند فکرش از خطا حفظ می‌شود» زیرا راه بدون خطا را همان راه برهان معروف خودش می‌دانست که از مقدمات حسی و تجربی و حدسی و غیره تشکیل شده است. لکن غافل از آنکه با چنین مقدماتی خطاپذیر، ممکن نبود به نتیجه‌ای خطاناپذیر برسد و بر اساس همین منطق خطاپذیرش بود که بانکار بعضی از واقعیات علمی همچون نظریه منظومه شمسی و نظریه اتمی افتاد و بقول برتراند راسل در دو هزارساله‌ای که منطق و فلسفه ارسطویی بر اروپا حاکمیت داشت اروپا نتوانست هیچ پیشرفت علمی و عقلی بکند و

پس از دو هزار سال حاکمیت ارسطو بر اروپا هر پیشرفت علمی و عقلی در اروپا یا در هر موردی بدون عقب راندن ارسطو از آن مورد ممکن نبود و با سقوط حاکمیت ارسطو در قرون جدید راه پیشرفت علمی و عقلی باز شد. برگردیم به بحث اصلی خودمان درباره فلسفه اخلاق که پس از سقوط «فلسفه یونان»، در قرون جدید دوباره توسط فیلسوفانی همچون دکارت، جان لاک، شافتسبری، هیوم، کانت و غیره در قرون هفده و هجده مطرح شده اما اینها همچون سقراط قدم هائی را در فلسفه اخلاق برداشتند اما تجربه گرائی افراطی و علم زدگی حسی موجب شد راه آنان بطور جدی ادامه نیابد و رشته فلسفه اخلاق در قرنهای نوزدهم و بیستم بطور جدی و عمیق دنبال نشود اما در این دو قرن اخیر بعکس پیشرفت چشمگیر علوم تجربی، فلسفه پیشرفتی نکرد و بعکس کثرت مدعیان فلسفه، فیلسوفی واقعی و عمیق اندیش بالاخص در فلسفه اخلاق بوجود نیامد در نتیجه کسانی که به نوشتن کتب فلسفه اخلاق دست زدند و از اخلاق سخن گفتند همچون آیر الگوی پوزیتیویست‌ها و همچون سارتر، الگوی اگزیستانسیالیست‌های ملحد به تناقض گوئی افتادند و یا همچون خانم وارنوک که کتابی درباره فلسفه اخلاق نوشته و از پوزیتیویست‌ها است به جهل فیلسوفان پوزیتیویست اعتراف نموده و درباره خودش هم اعتراف می‌کند که حتی همچون فیلسوفان پوزیتیویست اصلاً نمی‌داند گزاره اخلاقی چیست و گزاره‌های اخلاقی با سایر گزاره‌ها چه فرقی دارند البته فیلسوفان واقع گرائی هم در فلسفه اخلاق در این دو قرن یافت می‌شوند اما به فلسفه اخلاق بیش از آنچه فیلسوفان قدیم سقراطی و رواقیان که قبلاً گفته بودند چیزی به آن نیافزودند و آنرا تکمیل نکردند گرچه جملات مفیدی فی الجمله گفته‌اند و بهمان مقدار هم سزاوار قدردانی و تمجیدند اما بالاخره دو قرن اخیر را



می‌توان قرن سرگردانی غالب فیلسوفان در فلسفه اخلاق نامید اما در شرق در حوزه‌های علوم دینی در میان فیلسوفان ارسطویی همچنان حاکمیت با ارسطو است و در فلسفه اخلاق نیز که ارسطو<sup>۱</sup> در کتاب اخلاق اش دنباله رو ذی مقرطیس بود و خوشی را هدف اخلاق می‌دانست اینان نیز به همان نظریه ارسطو متعبداند و از نظریات دیگران و فیلسوفان غرب پس از ارسطو را نمی‌خواهند با خبر شوند و لذا از نقدهائی که بر ارسطو شده کاملاً بیخبرند و چنانچه کانت روشن کرده نمی‌دانند که نظریه ارسطو در اخلاق واقعا فلسفه اخلاق نیست بلکه لجن مال کردن اخلاق است که هدف نیکوکاران را هم در رفتار اخلاقی همان خوشی (نفع شخصی عامل) می‌داند و حتی خدا را هم چنین میانگارد در نتیجه بر اساس «فلسفه اخلاق ارسطو» میان نیکوکاران و ایثارگران و جنایتکاران در هدف نهائی رفتار هیچ تفاوتی نیست مگر آنکه جنایتکاران بطور صریح و مستقیم دنبال خودخواهی (لذت شخصی) شان‌اند ولی نیکوکاران بطور غیر مستقیم.

مشاهده این وضع بود که این نویسنده را به تحقیق واداشت تا با نقد و بررسی همه نظریات در فلسفه اخلاق، خواننده را در قضاوت نهائی یاری نماید. و از همه دوستانی که مرا در این راه یاری کردند نهایت تشکر را دارم و منتظر نقد خوانندگان عزیز نیز هستم.

<sup>۱</sup> - ارسطو هدف اخلاق را سعادت یعنی خوشی و آرامش می‌دانست که راه رسیدن به آن را حفظ اعتدال در پیروی از غرائز و عقل می‌دانست همچون ذی مقرطیس که حفظ تعادل را مقدمه سعادت می‌دانست.



## مفاهیم تصویری

- تعریف فلسفه اخلاق

- مغالطه طبیعت گرایانه

- مفهوم خوبی، از معقولات ثانیه فلسفی نیست

- فرق میان مفهوم محبوب و مفهوم خوب اخلاقی

## فلسفه اخلاق:

در فلسفه اخلاق دو بحث مجزی و مستقل از هم وجود دارد:

۱ - بحث فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه یعنی اینکه چرا «عدالت، احسان» خوب است و «خودخواهی بیجا و حسادت و

بخل» بد است (چرا انسان باید راستگو، عادل و نیکوکار باشد).

۲ - دوم بحث اینکه انسان دنبال انجام چه کارهایی هست (و چه چیزهایی را می‌خواهد و از چه چیزهایی گریزان است).



فلسفه اخلاق بمعنی اعم: (انسان‌ها عموماً به دنبال چه چیز می‌روند و هدف عمومی رفتار انسان‌ها چیست)

- بعضی از دانشمندان دنبال بحث دوم بودند که شاید بتوان آنرا به هدف زندگی تعبیر کرد همچون ذی مقرطیس، اپیکور، هیلوتیوس، که بنظر می‌رسد هر حیوان ذی شعوری ابتدا بطور غریزی دنبال حفظ بقای خود و دفع درد و رنج از خود بوده و نهایتاً اگر بتواند جلب راحتی و خوشی برای خود است (و خوشی هر چه بیشتر، جالب توجه‌تر) است البته ذی مقرطیس و اپیکور می‌گویند انسان دنبال خوشی است و ظاهراً مقصود آنها از خوشی، اعم از دفع درد و رنج و جلب لذت است (و گرنه اگر بگوئیم انسان دنبال تنها لذت است نه رفع رنج از خود، شاید معقول نباشد و یک فیلسوف، معقول نیست چنین اشتباهی بکند).

- اما شوپنهاور که فیلسوف بدبینی است و دنیا را پر از درد و رنج می‌داند بعکس می‌گوید انسان دنبال کم کردن درد و رنج خود است هدف انسان‌ها کم کردن بدبختی‌های خودشان است.

این عبارت شوپنهاور هم شاید شکایتی از احوال زمان خودش باشد که مثلاً می‌خواست بگوید آنقدر گرفتاری و درد و رنج در زمان ما زیاد شده است که تمام وقت همه مردم، صرف رفع مشکلاتشان می‌شود و فرصت آنرا ندارند که دنبال خوشی بروند و اگر این مقصود شوپنهاور نباشد بعید است که مقصودش این باشد که انسان از لذت و خوشی گریزان است و یا اینکه علاقه‌ای به لذت و خوشی ندارد.

- و اگر باز به بیان بعضی دیگر از فیلسوفان پردازیم که می‌گویند هدف انسان و هر جاننداری حفظ زندگی اش است و

انگیزه بقاء، انگیزه اصلی بشر است باز هم توجه آنها به جزء اصلی است و فراموش کردن جزءهای دیگر و می‌توان گفت که میل بشر همچون همه جانداران علاوه بر حفظ بقاء خود همچنین به جلب راحتی یعنی دفع درد و رنج و علاوه بر آنها در صورتی که بتواند جلب لذت و خوشی است و مقصود باطنی همه این فیلسوفان همین است گرچه هر کدام در بیان به جمله‌ای خاص تکیه کرده‌اند.

در نتیجه گفتار «مور» هم در کتاب اخلاق‌اش مبنی بر اینکه انسان هر کاری را که نسبت به کارهای دیگر انتخاب می‌کند هدف‌اش کسب لذت بیشتر است یعنی گفتار مور در بیان اینکه انسان هدف کارهایش رفع رنج و مشکلات و جلب هر چه بیشتر خوشی است فی الجمله و تا اندازه‌ای گفتار حقی است اما خوش‌طلبی صرف تنها هدف همه انسانها در همه موارد نیست بالخصوص مواردی که خوشی من به ظلم به دیگران یا فساد بانجامد بالخصوص نسبت به انسانهای خیرخواه و ایناگر.

- البته این قضیه که انسان و یا بطور کلی هر حیوان در کارها چنین هدفی دارد گزاره‌ای روانشناسانه است و مربوط به روانشناسی است نه مربوط به فلسفه اخلاق و معنی چنین گزاره‌ای طبیعت‌شناسانه و روانشناسانه، الزاما این نیست که اخلاقا باید همیشه و همه جا دنبال خوشی رفت. لکن چنانچه سیجویک جان استوارت میل و مورهم بان اشاره کرده‌اند در نزد عقل هم «دفع درد و رنج و نیز جلب لذت»، خوب است و عقل آنرا بدون واسطه و بطور شهودی کاری دوست داشتنی می‌یابد.

یعنی استدلال هلوئیوس بر اینکه انسان و حتی هر حیوانی بطور غریزی دنبال رفع درد و رنج از خود و جلب لذت است



گرچه این جمله، طبیعت شناسانه و روانشناسانه است لکن به تنهایی نمی‌تواند مثبت خوبی اخلاقی آن بقول مطلق باشد و به باید و نباید اخلاقی، «همه جا» بانجامد (لکن عقل، خوبی لذت و بدی درد را به طور شهودی درک می‌کند و بالاخره مکتب نفع گرایی تا اندازه‌ای می‌تواند با اتکاء بر شهودگرایی عقلی ادامه یابد نه به صرف اتکاء به گزاره‌ای روانشناسانه اما ربطی به فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه «که درباره رفتار اخلاقی بحث می‌کند یعنی اینکه چه لذتی اخلاقاً خوب و چه لذتی اخلاقاً بد است» ندارد.

**فلسفه اخلاق بمعنی اخص:** (چه رفتاری عادلانه و اخلاقاً صحیح است و باید وجدانا انجام داده شود و چه اعمالی را نباید اخلاقاً انجام داد)

گفتیم فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه که درباره خصوص رفتار اخلاقی بحث می‌کند این است که چرا فضائل اخلاقی مثلاً «عدالت و نیکوکاری»، خوب و «رذائل اخلاقی بمعنی ظلم و فساد»، بد است و در این بحث ذی مقرطیس و اپیکور و هلوتیوس و بنتامیان و نفع گرایان حتی شهودگرایانی که می‌گویند هر فردی همیشه فقط دنبال خوشی خودش می‌رود هیچ، سخنی ندارند که بگویند زیرا چه بسا در مواردی، عدالت، خوشی مرا محدود یا کم هم می‌کند و لذا به آنها اشکال شده که از «هست» نمی‌توان «باید» را نتیجه گرفت و نیز اینکه محور بحث فلسفه اخلاق، الزام است شناخت الزامات اخلاقی اینکه باید عدالت داشت و نباید ظلم کرد و از اینکه «عملی دارای لذت بیشتر است» نمی‌توان استنتاج کرد که «باید آن را انجام داد» مثلاً من هیچ الزامی ندارم که بالاترین لذت شخصی را برای خود یا دیگری جلب کنم چنانچه پریکاردو آنرا گفته:

و راولز هم می‌گوید محور بحث اخلاق انصاف است نه جلب لذت بیشتر «که مور و امثال مور، از نفع گرایان چنین گفته‌اند».

لکن در بررسی گفتار فوق می‌توان گفت که میان «فلسفه اخلاق بمعنی اعم» و «فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه» (یعنی خوبی فضائل و بدی رذائل) اشتباه شده است و گفتار بهره جویان در اینکه انسان به دنبال خوشی است فی الجمله گفتاری بجا است البته در بحث فلسفه اخلاق بمعنی اعم کلمه که بیان هدف رفتار انسانها است و اثبات اینکه خوشی ذاتا خوب است اما نه در بحث فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه که بیان چرایی خوبی فضائل (یعنی خوبی عدالت و احسان) و چرایی بدی ظلم و فساد باشد.

زیرا در فلسفه اخلاق بمعنی اعم درست است که خوشی ذاتا خوب است اما هر خوبی ذاتی عبارت از خوبی اخلاقی نیست و حتی هر خوبی اخلاقی هم مستلزم بایدها و نبایدهای اخلاقی نمی‌شود.

#### نقدی بر مور:

از عبارات فوق نتیجه دیگری را هم می‌توان گرفت اینکه بعضی همچون مور گفته‌اند که فلسفه اخلاق فلسفه‌ای است که درباره خوبی و یا حتی خوبی‌های ذاتی بحث می‌کند گفتار کاملی نیست زیرا هر خوبی عبارت از خوبی اخلاقی نیست دنبال خوشی و لذت رفتن خوب است اما آیا لذت مطلقا حتی اخلاقا خوب است اگر چه به تضييع حقوق طبیعی دیگران بانجامد و موجب ظلم شود هرگز.



پس گفتار ذی مقرطیس و اپیکور و بهره جویان مبنی بر اینکه هدف انسانها در رفتارشان، جلب خوشی است و حتی اینکه بقول سیجویک و مور عقلاً هم، خوشی، خوب است و اینکه هر عاقلی در خیال حفظ جان خود و راحتی و خوشی است گفتاری حق است اما نمی‌توان گفت هر خوشی حتی اگر به ظلم بانجامد و موجب تضییع حقوق طبیعی دیگران هم بشود عقلاً خوب است و اخلاقی است بلکه عقلاً هر خوشی تا آنجائی خوب است که در چهارچوب حقوق طبیعی انجام گیرد و به تضییع حقوق طبیعی دیگران نانجامد و «اخلاق، چهارچوب رفتار بشر است» و بعبارت دیگر اخلاق درباره چگونگی و در کجا واقع شدن رفتار بشر است که اگر رفتار بشر حال به هر هدف که باشد (حفظ بقای خود، دفع رنج و یا جلب خوشی و لذت بیشتر) در کجا خوب است و در کجا بد است در جائی که مستلزم ظلم یعنی تضییع حقوق دیگران نشود خوب است و در جائی که به ظلم بانجامد اخلاقاً بد است.

بحمد الله هم موضوع «فلسفه اخلاق» بمعنی اعم کلمه روشن شد و هم تعریف «فلسفه اخلاق» بمعنی اخص کلمه روشن شد و اینکه تعریف مور و امثال مور تعریفی کامل و صحیح نبوده است (و بحث از هر خوبی بمعنی خوش را نمی‌توان بحث از فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه نامید).

و نیز اینکه در کتب فلسفه اخلاق که در "فلسفه جدید" از آن بحث می‌کند این دو مبحث را با هم اشتباه و مخلوط کرده‌اند و باز فیلسوفان در یک سردرگمی غالباً باقی مانده‌اند بالاخص آنکه بعضی از مولفین فلسفه اخلاق حتی «اخلاق نگاری» را به مبحث فلسفه اخلاق افزوده و موجب حجیم شدن کتب فلسفه اخلاق و سردرگمی بیشتر شدند (مثل کتاب تاریخ فلسفه

اخلاق غرب که توسط لارنس سی بکر ویراستاری شده است). و در نتیجه چنین سردرگمی «خوبی» فضائل و «بدی» رذائل موجب تشکیک گروهی کم اندیش همچون پوزیتیویست‌ها که با ابزار حواس پنجگانه (که در محدوده اشیاء مادی خارجی همچون روشنی و تاریکی گرما و سرما است) دنبال پیدا کردن خوبی عدالت و احسان، و بدی ظلم و فساد هستند!!! گرچه آثار مفید عدالت و احسان و آثار درد آور ظلم و فساد با حواس پنجگانه هم می‌تواند قابل شناخت باشد اما حسن ذاتی عدالت که همان عمل به حقوق طبیعی و زشتی ذاتی ظلم و فساد که بالاخره تجاوز به حقوق طبیعی است تنها از طریق عقل، قابل شهود است و بس.

### مغالطه طبیعت گرانه:

آیا می‌توان گفت خوبی بمعنی لذت و بدی بمعنی درد و رنج است «مور» این نظر را به «جان استوارت میل» نسبت می‌دهد که میل گفته خوبی یعنی لذت و بدی یعنی درد و رنج اما مور به شدت به میل حمله می‌کند و یک چنین تفسیری را مغالطه طبیعت گرایانه می‌نامد و حق هم با «جان ادوارد مور» است زیرا درست است که خوشی خوب است یعنی خوشی یک مصداق از خوبی‌ها است و واقعا هم خوشی خوب است اما آیا خوبی هم بمعنی خوشی است مثلاً آیا هر گردی هم بمعنی گردو است؟ هرگز زیرا خوشی یکی از چیزهای خوب است فضائل اخلاقی من جمله «عدالت» هم خوب است حتی اگر برای عامل خود لذت حیوانی بیار نیابد بلکه زحمت هم داشته باشد. و در بعضی مواقع شاید با درد هم همراه





باشد ولی باز عدالت خوب و ظلم بد است و عدالت و ظلم یک موضوع طبیعی نیست تا گزاره‌اش بتواند طبیعی باشد

بعبارت دیگر ظلم به رفتار انسانی نسبت داده می‌شود آنگاه که با راهنمایی عقل مخالفت کند و به حقوق طبیعی دیگران تجاوز نماید و عدالت و ظلم و خوبی و بدی اخلاقی درباره اصل عمل نیست درباره چگونه انجام دادن عمل است یک نوع عمل مثل خوردن و آشامیدن و یا لذت اگر در جای خودش واقع شود و مستلزم تجاوز به حقوق طبیعی دیگران نباشد خوب و مصداق عادلانه و اگر تجاوز به دسترنج دیگران و حقوق طبیعی آنان باشد مصداق ظلم در نتیجه مصداق بدی است و حتی خوشی که ذاتا مقتضی خوبی است اگر در موردی تجاوز به حقوق دیگران و مستلزم ظلم به آنها شود اخلاقا ظلم است و مصداق بدی اخلاقی است پس یک نوع رفتار طبیعی و یا خوشی حیوانی ممکن است در حالی اخلاقا خوب و در موردی اخلاقا بد باشد پس خوبی و بدی بالاخص اخلاقی یک نوع موجود مادی یعنی اتمی و فیزیکی نیست و حتی یک حالتی از طبیعت حیوانی نیست در نتیجه تفسیر «خوبی اخلاقی» به «لذت» و بدی اخلاقی به درد، خطا است و بقول مور یک خطای طبیعت گرایانه است که مفهومی فوق طبیعی را به طبیعی تفسیر می‌کند. اما حال که خوبی و بدی بالاخص اخلاقی آن از اشیاء مادی و حتی از حالات طبیعی حیوانی نیست و مافوق طبیعی است از چه نوع امور غیر طبیعی است.

**"خوبی اخلاقی"، وصفی انتزاعی نیست و از معقولات ثانیه فلسفی نیست:**



اولاً واقعی را باید بیشتر توضیح بدهیم:

۱ - واقعی گاهی بمعنی موجود در خارج یعنی «در عالم ماده اتم و انرژی و یا در عالم حیوانی است همچون درد و لذت و آگاهی و شعور و...» گرفته می‌شود و معنی می‌شود.

۲ - و گاهی بمعنی «امور نفس الامری است یعنی در عالم حقیقت و عالم واقعیت خود شیء» مثل اینکه در هندسه دو زاویه متقابل به راس با هم مساوی اند و یا محیط دایره بیش از سه برابر قطر آن است و یا اینکه مجموع زوایای داخلی مثلث، مساوی با صد و هشتاد درجه است (= مجموع دو قائمه) اینها واقعیات غیر قابل انکار اند گرچه یک مصداق هم در خارج نداشته باشند مثلاً حتی اگر یک دایره کاملاً گرد در خارج نباشد.

۳ - و گاهی واقعی بمعنی «امور انتزاعی» است که عقل در مقایسه یک چیز با چیزی دیگری آن صفت را در ذهن خود، انتزاع می‌کند.

## نتیجه:

قبل از آنکه بخواهیم قضاوت کنیم که خوبی و بدی بالاحص اخلاقی جزء کدام قسم از این واقعیات سه گانه هستند بهتر است توضیحی درباره «مفهوم خوبی» بدهیم خوبی آنطور که برنتانو هم می‌گوید بمعنی دوست داشتنی است نه بمعنی آنچه



فعلاً محبوب و دوست داشته شده است.

- توضیح اینکه دوستی مانند علم و آگاهی از امور نفسانی و در درون انسان است که از امور اضافی بوده و بدون متعلق هرگز محقق نمی‌شود همیشه دوستی و آگاهی نسبت به چیزی است که موردش؟ می‌گویند. عالم بدون معلوم نمی‌شود و حتماً نسبت به چیزی عالم است که آنرا معلوم می‌نامند دوستی هم چنین است فرد علاقمند و دوستدار حتماً دوستدار چیزی است که آنرا چیز مورد علاقه‌اش و محبوب‌اش می‌نامند پس دوستی و شناخت گرچه از اوصاف واقعی انسان اند اما از مفاهیم ذات اضافه هستند همچون فوقیت و تحتیت یا ابوت و بنوت و علیت و معلولیت و... همچنانکه هر چیزی که علت است حتماً علت برای چیزی است که معلول اش می‌نامند و چه بسا خود آن معلول هم باز علت چیزی دیگر باشد همچنانکه سقف فوق زمین و زمین تحت سقف می‌باشد اما همین سقفی که فوق زمین است نسبت به آسمان تحت است یعنی همین سقف که نسبت به زمین فوق است و دارای صفت فوقیت است نسبت به آسمان تحت است و دارای صفت تحتیت است یعنی سقف نسبت به چیزی فوق و نسبت به چیز دیگری، تحت است و مهم در این وصف‌های اضافی همان نسبت است تا آنها را نسبت به چه چیزی «مقایسه» کنیم و لذا آنها را «وصف‌های بالقیاس» هم می‌نامند محبت و آگاهی هم گرچه از اوصاف انتزاعی محض نیستند و مصداقی در خارج دارند اما از اوصاف اضافی هستند چیزی برای من، مطلوب و محبوب هست در حالیکه همان چیز برای دیگری محبوب نیست بلکه مبعوض و منفور است همچنین آگاهی و شناخت گرچه از اوصاف حقیقیه و خارجیه هستند اما از امور ذات اضافه و نسبی هستند چیزی برای من معلوم و برای دیگری

مجهول است و لذا می‌توان گفت محبت و شناخت همچون فوق و تحت می‌تواند جزء معقولات ثانیه فلسفی محسوب شود که عروض وصف در ذهن است ولی چیز متصف به آن وصف، در خارج است یعنی یک چیز محبوب و معلوم را در نظر بگیریم مثلاً عسل دارای حجم و رنگی مخصوص در خارج است و علم من به آن عسل خارجی در خود من است همچون علاقه و محبت من به عسل که در درون من است نه در عسل خارجی اما همین عسل خارجی متصف به محبت و علم ما می‌شود و می‌گوئیم "این عسل خارجی"، محبوب من و معلوم من است با آنکه محبت و علم چیزی است در درون من و (همچون رنگ و حجم عسل نیست که) در درون عسل باشد اما همین عسل در نسبت به علم و علاقه من، متصف به وصف معلوم و محبوب می‌شود البته معلوم برای من و محبوب برای من یعنی وصف محبت و علم همیشه عارض ذهن عالم و عاشق می‌شود اما آن چیز خارجی مورد این علم و محبت نیز به وصف محبوبیت و معلومیت، متصف می‌شود پس روشن شد که محبت، عشق و علاقه گرچه در جسم و متعلق خارجی وجود ندارد بلکه تنها در درون عاشق و فرد علاقمند وجود دارد لکن همان چیز خارجی متصف به وصف محبوبیت و معشوقه بودن می‌شود اما عشق یک صفت مادی و خارجی نیست بلکه چیزی در درون ذهن است.

### فرق میان مفهوم «محبوب» و مفهوم «خوب»:

گفتیم محبوب مثل معقولات ثانویه فلسفی هستند که عروض آنها در ذهن و اتصاف شان به چیز خارجی است و یک چیز،



ممکن است برای شخصی محبوب بوده ولی برای شخصی دیگر محبوب نبوده بلکه مبعوض باشد (همچون علت و معلول که چه بسا چیزی که نسبت به چیزی دیگر، معلول است برای چیز سومی علت باشد مثل اینکه مثلاً حسن پسر حسین باشد و پدر علی باشد یعنی یک فرد بنام حسن هم پدر باشد و هم پسر اما هر کدام نسبت به شخص دیگر یعنی چیزی هم چه بسا برای فردی محبوب باشد برای دیگری مبعوض).

- اما صفت خوب بالذات چنین نیست چیزی که ذاتا خوب است مثل «عدالت» یعنی ذاتا دوست داشتنی است گرچه الان کسی آنرا دوست نداشته باشد همچنانکه چیزی که ذاتا بد است چیزی است که ذاتا دوست داشتنی نیست مثل «ظلم» چه برای من یا برای تو و یا برای دیگری ظلم برای هیچکس خوب نیست «علم و عدالت و خردمندی» برای همه خوب است چون ذاتا خوباند یعنی سزاوار دوست داشتن می‌باشند در نتیجه خوبی بالذات اخلاقی از چیزهای نسبی همچون محبت و عشق نیست که چیزی برای بعضی از مردم محبوب و مورد علاقه باشد و برای دیگری، مبعوض و مورد نفرت باشد بلکه چیزی که ذاتا خوب است مطلقاً و برای همه ذاتا خوب است. چیزی که ذاتا بد است یعنی در درون خود آن چیز، گویا بدی است یعنی ذات و ماهیت ظلم بدی زا است و بدی از درون ذات ظلم سرچشمه می‌گیرد و لذا اگر کسی بر خلاف نوع بشر به خوشی و عدالت هیچ علاقه‌ای نداشت بلکه تنها علاقمند درد و رنج و ظلم بود عقلاً قابل تعجب است که چرا چیزی را که ذاتا دوستداشتنی است مثل خوشی و عدالت را دوست ندارد و چیزی را که ذاتا دوست نداشتنی است مثل درد و ظلم را دوست دارد.



اما بر خلاف محبت و عشق اگر کسی بگوید من گوشت ماهی و یا گاو را دوست ندارم و دیگری بگوید من همانرا یعنی گوشت ماهی و گاو را خیلی هم دوست دارم چون سلیقه‌ای است هیچ تعجبی ندارد زیرا محبت و عشق نسبی است و سرچشمه‌اش در شخص فاعل است یعنی در شخص علاقمند و عاشق اما «خوبی بالذات» نسبی نیست بلکه مطلق است و سرچشمه‌اش در همان چیز خوب است (نه تنها در فاعل باشد) خوشی خوب است حتی برای حیوانات حتی اگر انسان هم آفریده نشده بود و «عدالت»، خوب است اگر چه اکثر مردم عادل نباشند و حتی اگر یک عادل هم در روی زمین نباشد و هیچکس عاشق و علاقمند به عدالت نباشد شاید با این مقدار توضیحات خواننده شاید بگوید اینها توضیح واضح است و مقصود چیست و چه نتیجه‌ای می‌خواهیم از تفاوت میان معنی محبوب و خوبی بگیریم در جواب می‌گوئیم این نتیجه را که گفته جان استوارت میل و غالب پوزیتیویست‌ها است که می‌گویند خوبی یعنی چیزی را که من به آن علاقه دارم و به آن میل دارم در مورد سلیقه من است که گفته آنها گفتاری غلط است زیرا خوبی اخلاقی که یک نوع از خوبی‌های بالذات و مطلق است ذاتا سزاوار دوست داشتن است عقلاً گرچه من به آن فعلاً علاقه‌ای نداشته باشم باز خوب است و "خوب ذاتی و اخلاقی"، بمعنی آنچه من به آن فعلاً علاقه دارم نیست و ستمگران بخاطر منافع شان چه بسا در مواردی به اجرای عدالت علاقه ندارند بلکه علاقمند به انجام ظلم می‌شوند و علاقه آنها بانجام ظلم یا تبعیض نژادی هرگز ظلم و تبعیض نژادی را خوب نمی‌کند و "خوبی ذاتی اخلاقی" هرگز بمعنی آنچه من اینک علاقه دارم یا می‌خواهم نیست باز ظلم عقلاً بد است و علاقه فردی یا گروهی به آن هرگز آنرا خوب نمی‌کند همچنانکه اکثر افراد مردم، عادل کامل نیستند اما در عین

حال عادل کامل خوب است بقول کانت راستی خوب است حتی اگر اکثر مردم دروغ بگویند یا عادت به دروغ گفتن کرده باشند و "خوبی"، «عدالت» در ذات «عدالت» وجود دارد و مطلق است و اراده ما در آن هیچ تغییری در آن نمی‌تواند ایجاد کند. همچنانکه تفسیر بعضی از دوستان از طرفداران ارسطو به اینکه خوبی اخلاقی همان مفهوم نسبی و از معقولات ثانیه فلسفی است گفتاری غلط است علاوه بر آنکه خوبی، ذاتی خود عدالت است و عارض بر ذهن نمی‌شود بلکه اصلاً عرض نیست بلکه ذاتی عدالت است که ذاتا خوب است و در تعریف وصف معقولات ثانویه فلسفی گفته‌اند آنچه عروض اش در ذهن و اتصاف‌اش در خارج است اما هرگز آنچه ذاتا خوب است مثل عدالت چنین نیست پس «خوبی ذاتی» که خوبی اخلاقی هم از آن جمله است از «مفاهیم نسبی و ما بالقیاس و از معقولات ثانیه فلسفی» نیستند و هرگز انتزاعی محسوب نمی‌شوند بلکه همچون زیبایی احکام هندسی و علوم ریاضی از واقعیات نفس الامری هستند مثلاً دو زاویه متقابل براس واقعاً مساوی هستند چه در ذهن وجود یابند و یا در خارج و مجموع زوایای داخلی مثلث مساوی با صد و هشتاد درجه (دو قائمه) است چه مثلث در ذهن بیاید و در خواب دیده شود یا در خارج، کشیده شود و روی کاغذ بیاید یک "فرش زیبا"، دوستداشتنی است چه در خواب یا بیداری و واقعاً هم زیبا و دوستداشتنی است خوشی هم دوستداشتنی است و نیز عدالت هم چون کاری عقلاً بجا است یعنی مراعات حقوق طبیعی دیگران و آنچه مستلزم مراعات حقوق طبیعی دیگران است چون کاری بجا است، زیبا است چون زیبایی هم همان بجا بودن هر چیزی در جای خودش است و هر زیبایی هم عقلاً دوست داشتنی است چه در ذهن و خواب بیاید یا در خارج و بیداری و عقل به شهود آنرا می‌یابد یعنی

خوبی‌های ذاتی را عقل به عیان و شهود خود، آنرا درک می‌کند و از «ذاتیات آنها» و نیز از بدیهیات است که خود، ریشه استدلال و بی‌نیاز از استدلال است و در «ذات آن اشیاء» وجود دارد مثل خوشی که ذاتا خوب است نه در مقایسه یا چیز دیگر اما «معقولات ثانیه فلسفی» تنها نسبت چیزی را به چیز دیگر بیان می‌کنند و از ذات آن چیز هیچ نمی‌گویند مثل اینکه سقف تحت آسمان است هیچ خبر از ماهیت سقف به ما نمی‌دهد پس اینکه خوشی، عدالت، خوب است در این جمله خوبی یک وصف ذاتی است نه وصف انتزاعی و مقایسه‌ای.

## دلایل منکرین

## اصول ثابت اخلاقی

## دلایل منکرین اصول ثابت اخلاقی:

علاوه بر سوفسطائیان<sup>۱</sup> نوعا پوزیتیویست‌ها و بعضی از ملحدان از اگزستانسیالیست‌ها نیز، منکر حسن و قبح واقعی برای گزاره‌های اخلاقی هستند و اختلاف جوامع مختلف را در خوبی‌ها و بدیها (و وقوع تضاد و تناقض آنچه در جامعه‌های

<sup>۱</sup> - دوره آثار افلاطون - جلد پنجم - در ترجمه فارسی صفحه ۱۴۰۷ در بحث سقراط با ته نه تنوس: سقراط: پروتاگوراس و پیروانش برآنند که عدل و ظلم و دینداری و بی‌دینی وجود مستقل ندارند.





مختلف بد یا خوب محسوب می‌شود) را دلیل بر اعتباری بودن یعنی غیر واقعی بودن احکام اخلاقی و گزاره‌های آن می‌دانند که در یک جامعه و فرهنگی خاص، رفتاری خوب و در جامعه و فرهنگی دیگر همان رفتار، بد محسوب می‌شود. و بقول بعضی‌ها عدالت همان عمل به قانون است که در هر جامعه‌ای قانونی مخصوص بنخود دارد و چه بسا در جامعه‌ای عملی قانوناً ممنوع و در جامعه دیگر، مجاز است و یا اینکه عدالت داشتن همان مراعات حقوق دیگران است اما جوامع مختلف حقوق‌های مختلف و گهگاه متضادی دارند در نتیجه بعضی از دانشمندان معتقدند که: از این پس در غرب سخنی از هدایت خلیات در میان نیست گویا ما در جهانی زندگی می‌کنیم که اصول اخلاقی آن، کاملاً متنوع است<sup>۱</sup> و اصول اخلاقی ثابت (تغیرناپذیری) وجود ندارد.

## واقعیت داشتن اصول ثابت اخلاق:

در قرون جدید چنانچه هیوم هم در کتاب مبادی اخلاق اش مفصلاً توضیح داده در «اصول اخلاق» میان جوامع بشری هیچ اختلافی نیست یعنی خوبی «فضائل اخلاقی همچون خوبی عدالت و احسان» و بدی «ستمگری و فساد» مورد قبول همه جهانیان در تمام طول تاریخ است خودخواهی بیحساب و حسادت ناشی از آن و... در هر جامعه‌ای و در هر فرهنگی منفور

<sup>۱</sup> - تاریخ فلسفه اخلاق غرب - ویراسته لارنس سی. بکر در بخش یازدهم نوشته جوزف. جی کاکلن.



و مستهجن است. و بقول هیوم سخنرانی که در میان مردم، شخصی را یا قانونی را یا رفتاری را محکوم و یا تمجید می‌کند که هدف اش از این سخنرانی، منافع شخصی خودخواهانه خودش است نه عدالت و منافع عموم، هیچکس به او توجه نمی‌کند اما وقتی دیگری درباره عدالت و نیکوکاری می‌فهماند که هدف اش واقعا خودخواهی و جلب منافع شخصی نیست بلکه علاقه واقعی به عدالت و نیکوکاری است آنگاه مورد توجه مردم قرار می‌گیرد در هر جامعه‌ای و فرهنگی که باشد چنین است یعنی خودخواهی بیجا نزد همه جامعه بشری بد و زشت و بالعکس عدالت خواهی و نیکوکاری به دیگران، خوب و سزاوار ستایش و تمجید است. حتی هیوم می‌گوید انسانهای اولیه که جامعه سیاسی تشکل دادند تنها بخاطر اجرای عدالت بوده است که هر کسی به حق (طبیعی) خود، قانع گردد یعنی پیش انسانهای اولیه هم عدالت و نیکوکاری خوب و خودخواهی ستمگرانه بد بوده است. بقول سقراط حتی کودکان معنی خوبی «عدالت و احسان» و بدی ظلم را می‌فهمند که اگر بیهوده کودکی دیگر به آنها بزند شکایت او را پیش بزرگترها می‌برند و توقع دارند مورد حمایت قرار گیرند. یعنی «اصول اخلاق» مورد قبول تمام انسانهای عاقل در تمام جهان و در تمام طول تاریخ بشر است.

آنچه مورد اختلاف میان فیلسوفان اخلاق بوده و هست، «منشاء» شناخت خوبی فضائل و بدی رذائل است که آیا در عقل است و یا در امر خداوند و یا در وجدان یا حسّ اخلاقی و یا «منشاء» خوبی عدالت همان شناخت خوبی لذت و خیر است که لازمه عدالت و نیکوکاری است اما اینکه فیلسوفی بطور کلی واقعیت خوبی عدالت و نیکوکاری و بدی ستمگری و فساد را انکار کند میان فیلسوفان اخلاق دیده نشده است مگر آنکه مانند بعضی از فیلسوفان قرن‌های اخیر، خوبی

«عدالت و احسان» و بدی «ستمگری و فساد» را که بر اساس «حقوق طبیعی» است با «حقوق وضعی» بشری که بعضی از آنها بعضا خلاف عدالت است مخلوط کرده باشند (و یا با خوبی‌های مذهبی و فرهنگی جوامع مختلف که بر اساس قرارداد برپا شده اشتباه کرده

باشند). غافل از آنکه «حقوق قراردادی و قوانین قراردادی» و خوبی و بدیهای جوامع مختلف، تنها تا آنجائی بجا و عادلانه است که از حقوق طبیعی سرچشمه گرفته باشد و در محدوده حقوق طبیعی باشد و با منافع واقعی بشر که حق طبیعی بشر است، منافات و تناقض نداشته باشد و بقول گروتیوس این حقوق طبیعی اند که منشا الزامات اخلاقی اند (حقوق طبیعی لازم المراعات است و تجاوز بانها ممنوع و موجب استحقاق مجازات می‌باشد).

و لذا طبق «حقوق طبیعی» تنها «قراردادی، لازم الوفا است که بدون اکراه و با وجود آگاهی و عقل انجام گیرد و لزوم وفای آن هم لزومی عقلی است» (نه لزومی قراردادی) و لذا دموکراسی هم بر حقوق طبیعی که پیشفرض هر انتخاب والتزامی است برپا شده است و «حقوق طبیعی»، پایه و اساس دموکراسی صحیح است و پیشفرض وجوب وفای بعهد است و آنانکه منکر حقوق طبیعی شده‌اند و همه قوانین و حقوق را قراردادی می‌دانند حتی پیشفرض قراردادهای لازم الاتباع را هم قراردادی می‌دانند درست معنی حقوق طبیعی و پیشفرض‌های قوانین وضعی را نفهمیده‌اند «تساوی بشرها» در حق حیات، حق آزادی و سایر حقوق طبیعی بشر از جمله آن پیشفرضها است که نیاز به هیچ قراردادی ندارد و با هیچ قراردادی قابل زوال نیستند و قراردادی دانستن آنها به دور و تسلسل می‌انجامد.

اینکه نیچه گفته خدا مرده است پس خوبی و بدی وجود ندارد از جمله همین نفهمیدن‌ها است زیرا او نفهمیده اصول اخلاق که ریشه خوبی عدالت و احسان و بدی ظلم و طغیان باشد حکم شرعی نیست که از اراده خداوند پدید آمده باشد بلکه خوبی عدالت و نیکوکاری، ذاتی عدالت و احسان است و عقل آنرا درک می‌کند همچنانکه قضایای ریاضی را درک می‌کند و اراده خداوند هم بر اساس اینها است نه اینکه اینها معلول اراده خداوند باشند و حتی یک انسان بی‌دین و منکر خدا هم می‌فهمد که حق خودخواهی بیجا و تزییع حقوق طبیعی دیگران را ندارد و عقلاً نباید هم داشته باشد. و بقول بعضی از تحلیل‌گران گفته نیچه، «این گفته نیچه را معلول خودخواهی مفرط اش دانسته‌اند».

همچنانکه ژان پل سارتر و امثال او، در «انکار اصول اخلاق یعنی انکار خوبی عدالت و احسان و بدی خودخواهی‌های مفرط ستمگرانه» و در عین حال «اعتراف شان به حفظ انسانیت و فضیلت و شرافت»، آنها را در تناقض گوئی انداخته است که این تناقض گوئی آنها ناشی از جهلشان به اصول انسانیت است که نمی‌دانند انسانیت بجز مراعات عدالت و نیکوکاری و رعایت حقوق طبیعی دیگران و... چیز دیگری نیست. و افکار پوزیتیوسیت‌ها نیز از جهل آنها سرچشمه گرفته که خوبی اعتباری و ساختگی قراردادهای جوامع و فرهنگهای مختلف را با خوبی عدالت که ذاتی عدالت است یعنی مراعات حقوق طبیعی دیگران اشتباه نموده و آنها را با هم خلط کرده‌اند و اصلاً موضوع فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه را نفهمیده‌اند همچنانکه راسل در چنین اشتباهی گرفتار شده است حتی در فلسفه اخلاق بمعنی اعم یعنی اینکه خوشی، مقتضی خوبی است و درد و رنج، مقتضی بدی است یعنی اینکه خوشی در جائیکه مستلزم درد و رنج دیگران نیست خوب است و

بالعکس درد و رنج هم در جایی که هیچ فایده‌ای به انسان نرساند بد است را چه عاقلی می‌تواند انکار کند همچنانکه در فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه «چه جامعه‌ای می‌تواند خودخواهی مفرط و بیحساب را بد نداند و کدام جامعه و فرهنگ است که از آن نفرت نداشته باشد».

و لذا راسل عاقل‌تر از این بود که این را انکار کند و یا درباره‌اش شک کند ظاهراً محور فلسفه اخلاق را راسل گم کرده و آنرا با خوبی و بدی‌های ساختگی و قراردادی جوامع، اشتباه گرفته است و گرنه «راسل» بر خلاف نیچه مردی خودخواه نبود گرچه بی دین بود و درباره خدا شک داشت اما می‌توان گفت در میان بی دینها و خدانشناس‌ها منصف‌ترین آنها بود و اگر می‌فهمید که در جایی اشتباه می‌گوید باشتباه خود اعتراف می‌کرد (مثلاً گروهی دزد هستند که با دزدیدن کودکان و کشتن آنها اعضاء آنان را به فروش می‌رسانند مانند کلیه آنها و قلب آنان و... آیا راسل که مردی تا اندازه‌ای منصف بوده می‌تواند بگوید اینها واقعا کاربدی نمی‌کردند یا در زشت بودن کار آنها و محکوم کردن شان تردید و شک داشته باشد).

بحث ما درباره واقعیت داشتن اصول ارزش‌های اخلاقی و واقعی بودن گزاره‌های اخلاقی تمام شد اینک به سرچشمه پیدایش چنین شناختی می‌پردازیم.



## نظریه‌ها در فلسفه اخلاق

### مقدمه:

فیلسوفانی که به اصول تغییرناپذیر اخلاقی همچون خوبی عدالت، احسان و صداقت و وفای بعهده و... معتقدند به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف - فیلسوفان فضیلت محور: کسانی که برای اصول اخلاقی مانند خوبی عدالت و احسان و صداقت و وفای بعهده و... اصالت، قائلند یعنی همانطور که حفظ بقاء و دور کردن درد و رنج و جلب لذت و منفعت انگیزه نهائی بسیاری از رفتارهای انسان است که حیوانات هم با همین انگیزه‌ها رفتار می‌کنند همچنین ایجاد عدالت و احسان بخاطر خوبی و مطلوبیت و دلپذیری‌اش خود انگیزه‌ای نهائی در مقابل انگیزه‌های حیوانی گذشته است گرچه در مواردی که میان آن انگیزه‌های حیاتی و حیوانی با این انگیزه‌های اخلاقی تضاد در مقام عمل واقع شود و قابل جمع نباشد بعضی از مردم، خوشی حیوانی را انتخاب می‌کنند حتی اگر به ظلم و رفتار ضد اخلاقی منتهی شود ولی بعضی دیگر در چنین مواقعی، اصول اخلاق را باز انتخاب می‌کند و از عدالت و احسان و ایثار دست بر نمی‌دارند گرچه ادامه دادن راه عدالت در موردی موجب کم شدن لذت حیوانی آنها شود و یا حتی برای آنها رنج و مشقت ببار آورد و یا همچون سقراط حتی اگر بمرگ آنها تمام شود.



- در هر حال اکثر فلاسفه اخلاق از سقراط گرفته تا بحال برای اخلاق اصالت قائل اند و همه انگیزه‌های انسان را منحصر در انگیزه‌های حیاتی و لذائد حیوانی نمی‌کنند و فضیلت را بالاترین مقام انسانی می‌دانند همچون سقراط و سقراطیان مثل رواقیون و بسیاری از اباء کلیسا و قبل از اینها همه انبیاء و نیکوکاران بشریت و در قرون جدید نیز گروه زیادی همچون هوکر، سوارز، گروتیوس، دکارت، جان لاک، هیوم، کانت و سایر پیروان فعلی آنان و همه کسانی که برای فضیلت ارزش اعلائی فوق ارزش‌های حیوانی قائلند و انسانهای با فضیلت را برترین انسانها می‌دانند (و انسانهای بی فضیلت و بالاحص شرور را بدتر از حیوانات می‌دانند) حال چه آنکه سرچشمه شناخت خوبی فضائل و بدی رذائل را عقل بدانند یا وجدان و یا حس اخلاقی و یا چیزهائی شبیه به اینها لکن در اصل فضیلت محوری و اینکه «انگیزه فضائل»، انگیزه‌ای اصیل اند و از انگیزه‌های خود خواهی و پست حیوانی بدست نیامده‌اند همه با هم مشترک‌اند.

ب - در مقابل گروه فضیلت محوران، گروهی دیگر قرار دارند که انگیزه بشر را منحصر به انگیزه‌های خودخواهی مثلاً لذت طلبی، قدرت طلبی و حفظ بقاء می‌دانند.

حال خوشی طلبی خودخواهانه که اپیکوریان بدان معتقد بودند یا فایده‌گرایی که بتامیان در قرون جدید به آن معتقد شدند و یا قدرت محوران که محور همه انگیزه‌های بشر را منحصر در کسب قدرت می‌دانند مثل هابز و... در هر حال اینان عدالت و نیکوکاری و صداقت و وفای بعهد و... را نه ذاتا خوب می‌دانند بلکه می‌گویند بشرها بخاطر منافع شخصی‌شان این فضائل را که وسیله خوشی‌شان هستند مورد علاقه قرار می‌دهند (همچنانکه اقدام مردم به خوردن دواء بخاطر نتایج مفید

آنها است که مجبورند بخاطر رسیدن به آن نتایج، رنج کار و تلخی خوردن دواء را تحمل کنند و گرنه اگر به آن نتایج نیاز

شخصی نداشته باشند رنج کار کردن و تلخی خوردن دواء را هیچ تحمل نمی‌کنند).

## – ذی‌مقراطیس

## – پروتاگوراس

۱ – ذی‌مقراطیس (حدود ۴۶۰ – ۳۷۰ ق.م)

۲ – پروتاگوراس (حدود ۴۹۰ – ۴۲۱ ق.م)

پیش از آنکه وارد نقل و نقد نظریه‌های فیلسوفان درباره‌سرچشمه‌های شناخت اخلاقی بشویم بهتر است متذکر شوم که

بعضی<sup>۱</sup> از نویسندگان تاریخ فلسفه اخلاق در بیان نام فیلسوفان از ما قبل سقراط شروع کرده‌اند مثلاً درباره ذی‌مقراطیس و

پروتاگوراس در حالیکه «ذی‌مقراطیس» درباره فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه (که درباره خصوص رفتار اخلاقی بحث

<sup>۱</sup> - تاریخ فلسفه اخلاق غرب - ویراسته: لارنس سی. بکر





می‌کند) حرفی ندارد بلکه تنها گفتاری روانشناسانه درباره رفتار انسان بطور عمومی دارد بدین عبارت که مردم همه دنبال خوشی می‌روند و این بدین معنی نیست که اخلاقا باید دنبال خوشی بروند یا اینکه فضائل اخلاقی هم مقدمه‌ای برای رسیدن به این خوشی فاعل است گرچه بعضی از پیروان ذی‌مقراطیس مانند اپیکور مسئله را بدین صورت طرح و به رفتار اخلاقی ربط داده‌اند که انسان عادل هم بخاطر نفع شخصی خودش دنبال عدالت می‌رود بدین صورت که با عدالت کردن و ظلم نکردن به دیگران، از دشمن‌سازی دوری می‌کند. خود را در امنیت قرار می‌دهد که نقد و بررسی آن در بحث از اپیکور خواهد آمد.

در هر حال نظریه خود ذی‌مقراطیس درباره اینکه مردم دنبال خوشی می‌روند (انگیزه رفتار آنها منحصر در لذت‌طلبی است) نظریه‌ای روانشناسانه است نه «اخلاقی درباره حسن عدالت و قبح ظلم و باید و نبایدهای اخلاقی و وظیفه اخلاقی» لکن همین نظریه روانشناسانه ذی‌مقراطیس هم گرچه فی‌الجمله درست است اما عمومیت ندارد یعنی نمی‌توان گفت همه مردم «همیشه و همه جا»، رفتارشان منحصرًا بخاطر انگیزه لذت‌طلبی و خوشی کردن بخودشان (در این زندگانی دنیائی) هست حتی نیکوکاران بشریت که همه عمر خود را به رنج و مشقت می‌اندازند تا دیگران و بشریت در راحتی و خوشی قرار گیرد و یا حتی جان خود را برای نجات دیگران به خطر می‌اندازند بلکه در موارد با «یقین به کشته‌شدن خودشان» برای نجات مردم، جان خود را فدا می‌کنند آیا باز می‌توان گفت بخاطر لذت‌طلبی بیشتر در این دنیا چنین کرده است حتی هیوم هم نظر ذی‌مقراطیس (و اپیکوریان) را در «انحصار انگیزه بشر در خودخواهی» را ساده‌لوحانه و باطل می‌داند و

می‌گوید تجربه به ما ثابت کرده که در مقابل انگیزه خودخواهانه در بشر، انگیزه خیرخواهانه (و علاقه به نیکوکاری برای جامعه و مردم) هم وجود دارد و انگیزه بشر، منحصر به انگیزه خودخواهانه نیست.

## پس نظریه ذی‌مقراطیس:

اولاً نظریه‌ای روانشناسانه است و درباره فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه نیست.

ثانیا نظریه روانشناسانه ذی‌مقراطیس، عمومیت هم ندارد. اما نظریه «سوفسطائیان» همچون «پروتاگوراس» در باستان و پوزیتیویست‌ها در عصر کنونی تنها درباره انکار واقعیت اخلاقی است نه فلسفه اخلاق که بحث آنرا ما در صفحات قبل بیان کردیم بعضی دیگر از «تاریخ‌نویسان فلسفه اخلاق»، به ما قبل ذی‌مقراطیس و سوفسطائیان به «اخلاق نگاری یونانیان و رومیان و امثال آنها» کشیده شده‌اند<sup>۱</sup> که مربوط می‌شود به اخلاق نگاری نه فلسفه اخلاق و لذا ما به آنها نپرداختیم و از سقراط شروع کردیم چون اولین فیلسوفی که بطور مستقل و گسترده به توضیح عقلی و استدلال برای اثبات حسن فضائل اخلاقی و زشتی رذائل اخلاقی پرداخت، سقراط بود که نه تنها در بیان و تعلیم و تعلم بلکه در عمل هم معلمی برای اخلاق و خود هم به آن عمل می‌کرد و در واقع در میان فیلسوفان مجسمه اخلاق بود.

## سقراط

<sup>۱</sup> - کتاب تاریخ فلسفه اخلاق غرب - ویراسته: لارنس سی. بکر.



## پایگذار فلسفه اخلاق فضیلت محور

### سقراط ۴۶۹ ق م ————— ۳۹۹ ق م:

نخستین فیلسوفی که بطور مفصل و گسترده درباره خوبی «عدالت و نیکوکاری» و بدی «ظلم و فساد»، بحث کرد سقراط فیلسوف یونانی در قرن پنجم قبل از میلاد بود.

سقراط بطور مفصل روشن کرد که عدالت رفتاری بجا است و هر رفتاری در جای خود زیبا است و هر زیبایی دوست داشتنی است یعنی خوب است و عدالت را به شهر منظمی تشبیه کرد که هر عضوی در آن، کار مناسب و مربوط به خود را انجام می‌دهد مثلاً کشاورزان کار خود را و صنعت‌گران کار خود را و سربازان کار مربوط به خود را و معلمان و دانشمندان هم کار مربوط به خود را انجام می‌دهد و عاقل‌ترین و لایق‌ترین افراد نسبت به رهبری یعنی فیلسوفان با تقوا و عادل، کار رهبری شهر را انجام می‌دهند همچنانکه در روان روح یک انسان عادل هم، عقل که بالاترین عضو است کار رهبری غرائز را به انجام می‌رساند.

و نیز سقراط می‌گوید که:

۱ - بعضی چیزها ذاتا دوستداشتنی‌اند مانند خوشی و راحتی و تندرستی گرچه هیچ اثری بیار نیورند.

۲ - بعضی چیزها ذاتا دوستداشتنی نیستند بلکه بخاطر آثار و نتایج مفیدشان دوستداشتنی‌اند مثل کارهای دردناک و پر



زحمت که نتایج خوبی دارد.

۳- بعضی چیزها، هم خودشان ذاتا دوستداشتنی‌اند و هم نتایج خوبی ببار می‌آورند مثل خردمندی و بینائی، تندرستی، حال

عدالت هم از همین چیزهایی است که هم ذاتا خوب است و هم آثار مفیدی برای جامعه دارد یعنی «سقراط» می‌گوید

«عدالت» ذاتا خوب است نه تنها بخاطر نتایج مفیدش گرچه نتایج مفیدی هم دارد و عدالت را زیبا می‌داند که خودش بخاطر

خودش هم که شله دوست داشتنی است.

اینک به نقل عبارات سقراط می‌پردازیم:

«سقراط: تصدیق میکنی عدالت همواره زیبا است».

پولوس: گمان می‌کنم چنین است!<sup>۱</sup>

سقراط: «والاترین و انجام پذیرترین روش‌ها این است که انسان سلب آزادی دیگران نکند» بلکه بکوشد که خود هر روز

بهبتر و خردمندتر گردد.<sup>۲</sup>

گوش فرا دار تا بگویم یا بهتر است سوالی کنم:

«اگر کسی با دیگری پیمانی بست باید بعهد خود وفا کند یا حق دارد نیرنگ پیش گیرد و از انجام تعهد سر باز زند؟»

<sup>۱</sup> - آثار افلاطون جلد دوم در مباحثه سقراط با پولوس.

<sup>۲</sup> - در ترجمه فارسی جلد اول صفحه ۳۸.



کریتون: البته باید بعهد خود وفا کند»<sup>۱</sup>.

گلاوکن:..... ما از میان چیزهای خوب

۱ - بعضی را صرفاً بخاطر خود آن چیزها دوست می‌داریم نه بعلت نتایجی که از آنها حاصل می‌شود از قبیل شادی و

اینگونه خوشیهای بی ضرری که انسان از آنها متمتع می‌شود و اثری دیگر از آنها باقی نمی‌ماند.

۲ - «بعضی خواستنی‌ها هست که هم بخاطر خود و هم بسبب نتایجی که از آنها حاصل می‌شود مطلوب ما می‌باشند مانند

خردمندی، بینائی و تندرستی این گونه اعمال بهر دو خاطر خواستنی هستند».

۳ - نوع سومی هم هست از قبیل ورزشهای (سخت) بدنی و عمل به دستور پزشک و اشتغال به طبابت و حرفه‌های

سودمند دیگر که خود آنها موجب ناراحتی است لکن از آنها فایده‌ای به ما می‌رسد و تمایل ما نسبت به اینها بخاطر

خودشان نیست بلکه بعلت پاداش و نتایجی است که از آنها عاید ما می‌شود حال سقراط تو عدالت را از کدام یک از این

سه نوع میدانی؟

سقراط: «عدالت از زیباترین نوع است یعنی در زمره آن خواستنی‌هایی است که هم بخاطر خود و هم بخاطر نتایجی را که

از آن، عاید ما می‌شود مطلوب جویندگان سعادت می‌باشد»<sup>۲</sup>. (یعنی مانند خردمندی، سلامتی و بینائی است که هم

<sup>۱</sup> - جلد اول کتاب آثار افلاطون، در ترجمه فارسی، صفحه ۵۸.

<sup>۲</sup> - کتاب جمهور، اثر افلاطون، کتاب دوم، در ترجمه فارسی صفحه ۹۲ - ۹۱ در مباحثه گلاوکن با سقراط درباره خوبی عدالت.



خودشان خوب اند و هم نتایج و ثمرات خوبی را می‌توانند بیآورند).

سقراط: گفتم بنابراین آنگاه که کسی تشنه باشد یعنی تشنه مجرد باید گفت که آرزوئی بجز آشامیدن ندارد و همه میل و طلب او همین است پس اگر در شرائطی که برای او آب ضرر دارد نفس را از رفع تشنگی (آب خوردن) منصرف کند دلیل بر آن است که در نفس انسان اصلی وجود دارد غیر از اصلی که عطش را تحریک و انسان را مثل یک حیوان بطرف آب می‌کشاند زیرا بطوریکه تصدیق کردیم ممکن نیست که اصل واحد در جزء واحد از خود نسبت به شیئی واحد آثار متضادی بوجود آورد.

اصلی که بدین ترتیب در نفس انسان ظاهر و اینگونه نواهی از آن صادر می‌گردد ناشی از عقل است و حال آنکه تحریک و ترغیب این امیال، معلول حالات نفسانی و غرائز است. پس باید متذکر باشیم که شخص هم فقط آنگاه که اجزاء نفس وی هر یک بوظیفه خود عمل کنند می‌توانند خود را عادل دانسته و بگویند که بوظیفه خود عمل می‌نمایند.

پس عقل منشأ حکمت و مامور سرپرستی نفس در کلیه شئون آن است و نفس است که باید مطیع عقل باشد!

ته‌ئه تتوس: هستی از چیزهائی است که «روح»، خود و بوسیله خود در می‌یابد.

سقراط: همانندی و ناهمانندی و همانی و دگری نیز از آن قبیل‌اند؟

ته‌ئه تتوس: آری

<sup>۱</sup> - کتاب چهارم از کتاب جمهور افلاطون.



سقراط: زیبایی و خوبی و بدی نیز؟

ته نه تتوس: آری خصوصاً در مورد این چیزها روح مستقیم و بی واسطه عمل می‌کند بدین نحو که آنها را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد و..... می‌سنجد!

- کتاب دوره آثار افلاطون - جلد دوم قسمت میهمانی در بحث خوبی و بدی اخلاقی با آپولو دروس:

هیچ کاری به خودی خود نه زشت است و نه زیبا، مانند..... خوردن، سخن گفتن، بخودی خود زشت یا زیبا نیستند «زشتی و زیبایی هر کاری بسته به این است که آنرا چگونه بکنیم» اگر کاری را بنحو درست و زیبا انجام دهیم خود آن نیز زیبا خواهد بود و در غیر این صورت زشت. (ترجمه فارسی صفحه ۴۲۸)

عشق ورزیدن نیز از این قاعده بیرون نیست از این رو هر عروس را نمی‌توان ستود بلکه تنها عروسی زیبا است و در خور ستایش است که ما را بر آن دارد که به طرزی زیبا او را دوست بداریم عروسی که با آفرودیت زمین پیوند دارد خود نیز فرومایه و زمینی است.

- دوره آثار افلاطون - جلد سوم - در مباحثه سقراط با الکییادس:

سقراط: «هنگامیکه با کودکان بازی می‌کردی از سخنان چنان بر نمی‌آمد که عدل و ظلم را می‌شناسی زیرا بارها شنیدم به آواز بلند و اطمینان کامل می‌گفتی که این یا آن کودک با تو به ناحق رفتار کرده و کودک بدی است». اگر نمی‌دانستی که

<sup>۱</sup> - در ترجمه فارسی، ص ۲۴۹ - ۲۴۸، جلد پنجم آثار افلاطون در ترجمه فارسی، صفحه ۲۴۲۷.



به تو ظلم کرده چنان نمی‌گفتی.

الکییادس: بخدا سوگند که آن سخن از روی نادانی نبود بلکه می‌دانستم که به من ظلم شده است.

سقراط: پس معلوم می‌شود در کودکی نیز معتقد بودی که عدل و ظلم را می‌شناسی.

الکییادس: «البته و به راستی می‌شناختم»<sup>۱</sup>.

## نقل‌های غلط درباره فلسفه اخلاق سقراط:

۱ - بعضی مثل «راسل» در کتاب تاریخ فلسفه غرب اش به سقراط نسبت داده‌اند که سقراط گفته «هیچکس از روی

آگاهی ظلم نمی‌کند».

نقد: لکن آنچه از مجموعه گفتار سقراط در مباحثه با پولوس در مجموعه آثار افلاطون استفاده می‌شود این است که

«کسانیکه مرتکب ظلم می‌شوند هدف نهائی آنها ظلم نیست بلکه رسیدن به خوشی یا مقام و امثال اینها است و غیر

مستقیم به ظلم کشانده می‌شوند و اگر ستمگر از سیه روزی در این جهان از نظر درونی‌اش و عواقب آخرتی‌اش

بطور کامل آگاهی داشت مرتکب ظلم نمی‌شد» و لذا سقراط در همین مباحثه می‌گوید: «مجازات برای ستمگر همچون

<sup>۱</sup> - در ترجمه فارسی جلد سوم آثار افلاطون صفحه ۶۳۸ - ۶۳۷.





دواء است که می‌تواند او را بیدار و متوجه و پشیمان‌ش کند». و روشن است که مجازات مربوط به کاری است که انسان آگاهانه انجام داده است و گرنه انسانی که از روی خطا کاری انجام دهد مجازات ندارد حداکثر باید جبران خسارات وارده را بنماید و در روز قیامت هم عقاب سوء ندارد.

و نیز ملاحظه «متن محاکمه سقراط»، روشن‌گرای مضمون است آنجا که می‌گوید: «اگر شما مرا بکشید و بمن ظلم کنید خود را سیه روز و بدبخت کرده‌اید» و نیز شواهد دیگر کاملاً روشن می‌شود که چنین نسبتی را به سقراط دادن که «سقراط ظلم را همیشه به خطا نسبت می‌دهد» که ستمگر مستحق مجازات نیست با متن مصاحبه سقراط با پولوس و سایر متن‌های سقراط صریحاً متناقض است و این نسبت قطعاً خلاف واقع است اینک عین عبارت سقراط به نقل افلاطون:

پولوس: بی‌گمان همین است.

سقراط: اکنون که در این باره به توافق رسیدیم بگو ببینم اگر کس، دیگری را بکشد یا از کشوری بیرون کند یا دارائی او را بگیرد در این گمان که این کارها برای خود او سودمند است و حال آنکه در حقیقت از آنها زیان می‌برد آیا آن کس، کاری را که در نظرش خوب می‌نمود انجام داده است.

پولوس: آری

سقراط: با اینکه آن کارها برای او زیان داشته‌اند می‌توان گفت که او آنچه می‌خواسته کرده است چرا باز پاسخ نمی‌دهی؟  
پولوس: نه، کاری را که می‌خواست نکرده است:



(سقراط پس تصدیق می‌کند که تنبیه برای روح بهتر از آن است که به عنان گسیختگی خو گیرد)

سقراط: ولی می‌بینی که تو و پولوس و گرگیاس با اینکه داناترین مردمان آتن هستید نتوانستید ثابت کنید که آدمی باید

راهی جز آن که من می‌نمایم در پیش گیرد تا در هر دو جهان در جرگه نیکبختان درآید. پس پند مرا بپذیر و به دنبال من

بیا، بجائی که نیکبختی هر دو جهان را در آن میتوانی یافت.....

این سخن بر ما روشن کرد که بهترین راهها چه در زندگی و چه پس از مرگ، راه عدالت و قابلیت انسانی است.

سقراط: کسی که از روی عدالت کیفر می‌دهد فعلش موافق عدل است

پولوس: آری

سقراط: پس کسی هم که کیفر را تحمل می‌کند انفعالی موافق عدل دارد

پولوس: آری

سقراط: آن فعل و انفعال چون زیبا است ناچار خوب است یعنی خوشایند است یا سودمند.

پولوس: آری

سقراط: آن سود این است که چون کیفری عادلانه می‌بیند روحش پاکتر می‌شود

سقراط: پس تصدیق می‌کند که تنبیه برای روح، بهتر از آن است که به عنان گسیختگی خو گیرد.

سقراط:..... ارواح همه گناهکاران، کیفری عادلانه می‌بیند تا با خود از آن کیفر، سود ببرند و در نتیجه آن، بهتر گردند و



یا آنکه مایه عبرت دیگران گردند تا دیگران با دیدن عذابی که آنان می‌کشند رو به صلح آورند.

۲ - چیز دیگری را که به غلط به سقراط نسبت می‌دهند این است که می‌گویند سقراط گفته «یا انسان همه فضائل را دارد

یا هیچکدام را ندارد»<sup>۱</sup> یعنی اگر شجاع بود حتما عادل هم هست و هم فیلسوف و دانشمند هم هست در حالیکه این

نسبت هم غلط است سقراط نمی‌گوید اگر کسی شجاع بود دانشمند هم هست عادل هم هست بلکه می‌گوید اگر کسی

واقعا عاقل بود و کاملاً به عقل اش عمل بکند این فرد، عادل هم هست یعنی چنین فرد عاقلی که کاملاً خویشتن دار است

عادل هم هست و شجاع هم هست چون مسلط شدن بر غرائز واقعا شجاعت می‌خواهد و از این جهت که شجاعت مبارزه

با تندروی غرائز را داشته شجاع هم هست یعنی یک انسان کاملاً عاقل و کاملاً پیرو عقل بسیاری از کمالات را دارا است.

- اما عکس آن قضیه را نمی‌گوید که اگر فردی شجاع ولی کم عقل و هوس باز بود چون شجاع است پس عادل هم هست

و دانشمند هم هست اینک عین عبارت سقراط در مباحثه با کالیکلس بنقل از مجموعه آثار افلاطون:

کتاب دوره آثار افلاطون جلد دوم در فصل فن سخنوری کالیکلس:

مگر نشنیدی گفتم کسانی را بهتر و نیرومندتر از دیگران می‌شمارم که در کشور داری، دانش و شجاعت دارند؟ فرمانروایی

حق آنان است و آنچه باید بیش از دیگران باشند همان فرمانروایی است.

- سقراط: مرادم این است که هر یک از آنان بر خود تسلط و فرمانروایی دارد؟ یا لازم نیست بر خود، فرمان براند بلکه فقط

<sup>۱</sup> - در تاریخ فلسفه غرب - ویراسته: لارنس سی. بکر.



باید بر دیگران فرمانروا باشد.

- یعنی بر خود تسلط داشتن و بر میلها و هوسهای خود فرمانروا بودن. کالیکلس گرامی خویشان داران چون چنانکه شنیدی هم عدلند و هم شجاع و هم دیندار پس خوب بمعنی راستین اند.

## ارسطو

پیش از آنکه وارد بحث ارسطو بشویم در اینجا نامی از فلسفه اخلاق افلاطون نبردیم زیرا افلاطون فلسفه اخلاقی مخصوص بخود ندارد و آنچه را در فلسفه اخلاق نقل می کند فلسفه اخلاق سقراط است که ما درباره فلسفه اخلاق سقراط بحث کردیم و دیگر جایی برای فلسفه اخلاق افلاطون باقی نمی ماند.

اما ارسطو گرچه او هم فلسفه اخلاق مخصوص بخود ندارد ناقلین فلسفه ارسطو در تاریخ فلسفه اخلاق نوعا از کتاب اخلاق ارسطو نقل می کند چون ارسطو کتاب فلسفه اخلاق ندارد و کتابی بدین نام ننوشته لکن در «منطق اش» که به انکار واقعیت عینی داشتن اخلاق می پردازد و یا در «فلسفه اش» که انسان را طبیعتا کمال گرا می داند و یا در کتاب «اخلاق اش» که حفظ تعادل را راهی برای خوشی و سعادت می داند در کتاب اخلاق اش همچون اپیکور است (و فضیلت را همان حفظ تعادل می داند) می تواند بهانه ای برای طرح فلسفه اخلاق از دیدگاه ارسطو شود همچنانکه به همین مناسبت اخیر ما به طرح



فلسفه اخلاق در دیدگاه اپیکور بعداً می‌پردازیم لکن با این تفاوت که «اپیکور» در فلسفه اخلاق، نظریه واحد و روشنی دارد اما «ارسطو» در منطق‌اش در مقایسه با فلسفه وجودش و با کتاب اخلاق‌اش، نظریات متناقض و متعارضی دارد که از سردرگمی او در فلسفه اخلاق سرچشمه می‌گیرد و نمی‌توان او را فیلسوف اخلاق نامید، لکن چون عادت فیلسوفان بر این است که در هر فلسفه‌ای یادی از ارسطو شود و در فلسفه اخلاق هم غالباً نام او را می‌برند آنهم پس از سقراط و افلاطون ما جزئی از کتاب را به نظریه ارسطو در فلسفه اخلاق اختصاص دادیم و گرنه با نقد و بررسی دیدگاه سایر فیلسوفان همچون پروتاگوراس و اپیکور نیازی به بیان فلسفه اخلاق ارسطو نبود.

ارسطو: بر خلاف سقراط که فیلسوف اخلاق و عملاً هم وارسته بود اما ارسطو نه فیلسوف اخلاق و نه وارسته بود بلکه مزدور سلطانی ستمگر همچون اسکندر مقدونی بود که جهان را به خون کشید تا بر جهان مسلط شود و حاکم بر همه جهان گردد و اسکندر تنها جباری بود که در چنین هدفی موفق هم شد اما ارسطو در دربار چنین جباری ستمگر با گرفتن پولهای کلان، مشغول نوشتن کتب علمی بدستور اسکندر بود و تا اسکندر زنده بود زندگی خوشی داشت و پس از مرگ اسکندر مجبور به فرار شد.

– ارسطو آنطور که در «منطق‌اش» در شمردن قضایای یقینی و بدیهی ششگانه اعتراف می‌کند ظلم را واقعا بد نمی‌دانست و معتقد به خوبی ذاتی عدالت و بدی ذاتی ظلم نبود و خوبی عدالت و بدی ظلم را از یقینیات نمی‌دانست و ارسطو در منطق‌اش در ارزش اخلاق سوفسطائی مسلک بود.



«ابن سینا» پیر و ارسطو در کتاب منطوقاش در ارزش‌های کتاب نجاه ص ۶۳ می‌گوید:

«و ان اردت ان تعرف الفرق بين الذایع و الفطری فاعرض قولک: «العدل جمیل» و «الکذب قبیح»، علی الفطره الّتی عرفنا حالها و تکلف الشک فیها تجد الشک متاتیا فیهما و غیر متأتّ فی «ان الکل اعظم من الجزء» و هو حق اوّلی».

- مرحوم سبزواری در شرح اسماء الحسنی ص ۱۰۸ - ۱۰۷ در ردّ ابن سینا و فلاسفه قدیم می‌گوید:

«انّ منع «جزم العقلاء بالحسن و القبح بالمعنی المتنازع فیها»، مکابره غیر مسموعه».

یعنی ابن سینا خوبی و بدی‌های اخلاقی را ساخته و پرداخته جوامع بشری می‌دانست که نقد چنین نظریه‌ای (گذشت در نقد گفتار پروتاگوراس و سوفسطائیان).

- اما ارسطو همانطور که در فلسفه‌اش می‌گوید رفتار همه افراد جانداران و من جمله افراد انسان را بسمت کمال می‌داند و افراد انسان بطور قهری و طبیعی «هر کاری را که بهتر است» انجام می‌دهند و همه «انتخاب اکمل» می‌کنند.

جان لاک مفصلاً این نظریه را رد می‌کند و نقد ما درباره چنین نظری در تفسیر قانون طبیعی از نظر ارسطو بعداً می‌آید که چنین نظریه‌ای «انکار آزادی انسان است» که اختیار از امتیازات انسان نسبت به سایر جانداران است که «حیوانات» تنها بر اساس غرائز عمل می‌کنند و آزادی و اختیاری در مخالفت با غرائز ندارند ولی «انسان» در جایی که میان راهنمایی عقل (= فضیلت) و میل غریزی (=خوش)، تضاد شود آزاد است یعنی می‌تواند هر کدام را که خواست انتخاب کند (توضیح بیشتر می‌آید).



نهایه حکمه للعلامه الطباطبائی - فی مقوله کیف النفسانی فی الاراده

(در تایید نظریه ارسطو):

«ان مقتضى الاصول العقلية ان كل نوع من الانواع الجوهرية مبدء فاعلى للافعال التي ينسب اليه صدورها و هي کمالات ثانيه

للنوع.

- فالنفس الانسانية التي هي صورة جوهرية متعلقه الفعل بالماده، عله فاعليه للافعال الصادرة عن الانسان.

۱ - لكنّها مبدء علمي لا يصدر عنها الاماميزته من کمالاتها الثانيه من غيره و لذا تحتاج قبل الفعل الى تصور الفعل.

۲ - والتصديق بكونه كمالاً لها..... فان قضت بما يقضى بكون الفعل كمالاً، قضت به...

۳ - ثم يتبع هذه الصورة العلمية - على ما قيل - الشوق الى الفعل لما انه كمال ثان معلول لها.

۴ - ثم يتبع الشوق الارادة (و هي و ان كانت لاتعبر عنها يفيد تصور حقيقتها لكن يشهد لوجودها بعد الشوق ما نجده ممن

يريد الفعل و هو عاجز عنه و لا يعلم بعجزه فلا يستطيع الفعل و قد اراده).

۵ - ثم يتبع الارادة القوة العاملة المحركة للعضلات فتحرك العضلات..... وامعان النظر في سائر الحيوان يعطى

آنها كالانسان في افعالها الارادية».

نقد: اما ارسطو در كتاب اخلاق اش ظاهراً همچون اپيكور حفظ اعتدال به هدف رسيدن به خوشی و راحتی را هدف انسان

حتی در اخلاق می داند و معتقد است که افراد انسانی با مراعات روش اعتدال می توانند دارای زندگی خوشی شوند و به

خوشی و سعادت خود برسند. که این نظریه ارسطو هم از طرف فیلسوفان جدید صغرویا و کبرویا مورد نقد و رد قرار گرفته است.

اولاً این گفتار ارسطو که «حد وسط همیشه فضیلت است و هر رفتار معتدلانه‌ای فضیلت است را رد کردند باینکه در مقابل هر فضیلت همیشه دو رذیلت نیست علاوه بر آنکه بعضی چیزها هر چه بیشتر باشد بهتر است مثل علم و خوشی و عدالت و بعضی چیزها حتی کم آن هم بد است مثل جهل و حسادت.

ثانیا در رد نظریه خوشی محوری فلسفه اپیکور و ارسطو و بهره جویان خواهد آمد که همیشه فضیلت برای عامل خود خوشی و راحتی نمی‌آورد تا اینکه ارسطو بگوید «فضیلت بخاطر خوشی که برای انسان بافضیلت می‌آورد خوب است» بلکه گاهی فضیلت برای انسان بافضیلت، ناراحتی و حتی مرگ می‌آورد که برای سقراط چنین بود و خوشی ارسطو بخاطر رذیلت‌اش بوده که مزدور ستمگران بود و با گرفتن پول‌های کلان می‌پذیرفته و اگر همچون سقراط آدم با فضیلتی بود و از ستمگران دوری می‌کرد به این خوشی نمی‌رسید.

ثالثاً چنانچه سقراط روشن کرده خوبی عدالت بخاطر ذات عدالت است همچنانکه خوبی علم و عقلانیت بخاطر خودش است گرچه نتایج خوبی هم به بار می‌آورد و «عدالت»، هم بخاطر خودش خوب است و هم بخاطر نتایج مفیدش نه اینکه بقول ارسطو عدالت خودش خوب نیست تنها بخاطر خوشی که (در این دنیا) به بار می‌آورد خوب است.

بلکه کسانی که بخاطر منافع شخصی خودشان تظاهر به فضیلت می‌کنند انسانهای ریاکار و منافق اند و سوء استفاده از





فضیلت است.

اینکه ارزش و خوبی فضیلت یعنی عدالت و احسان را بخاطر نفع شخصی بدانیم که بفاعل آن می‌رسد اثبات خوبی عدالت نیست و این ارزش دانستن برای فضیلت نیست بلکه بقول کانت لجن مال کردن فضیلت است و انسان با فضیلت کسی است که عدالت و نیکوکاری را بخاطر خود عدالت و احسان می‌خواهد نه بخاطر سوء استفاده‌های شخصی در هر حال نظریه لذت محوری و خوشی محوری در نقد نظریه اپیکور و بهره جویان بعداً بطور مفصل خواهد آمد خلاصه اینکه ارسطو در بعضی کتابهایش در اخلاق، سوفسطائی‌گرا و در بعضی دیگر از کتابهایش، کمال‌گرا و در بعضی کتابهای دیگرش خوشی‌گرا است.

- کانت کمال‌گرائی را مبهم‌گرا و خوشی‌گرائی را مفصلاً رد کرده است.

همچنانکه هیوم خودخواهی را باینکه یک فرد هر کاری را تنها بخاطر خوشی خودش بخواند را منشا رذیلت دانسته و می‌گوید بهمین علت انسانهای خود خواه در تمام جوامع و جهان همیشه منفور بوده و اینک هم منفور هستند.

- صدرالدین محمد شیرازی صاحب کتاب اسفار به تبعیت از ارسطو در جلد نهم در باب نهم در فصل دوم یعنی صفحه ۹۱

- حتی برای پیروی از عقل اعتدال را لازم می‌داند و می‌گوید:

۱ - کسیکه (عقل‌اش زیاد است یا) بیش از اندازه از عقل‌اش استفاده می‌کند کلاه بردار و حقه باز می‌شود.

۲ - و کسیکه عقل‌اش کم است یا کم از عقل‌اش استفاده می‌کند کلاه سرش می‌رود.

۳ - اما کسیکه در حد اعتدال از عقل استفاده می‌کند (یا اینکه عقل متوسط دارد یعنی عقل‌اش خیلی کم یا خیلی زیاد نیست) انسان عادل است نه کلاه بر سر کسی می‌گذارد و نه کلاه سرش می‌رود - اما قوه العقل فیصد رعن اعتدالها حسن العدل... و اما افراطها فتحصل منه الجریزه و الخداع و يحصل من ضعفها الحمق و الانخداع -

نقد ما بر اسفار اینکه مراد ایشان از افراط در قدرت عقل موجب خدعه و تجاوز به دیگران (= خداع) می‌شود یعنی چه؟ آیا عقل خیلی زیاد که در انبیاء و فیلسوفان بوده آنان را خدعه کار و حقه باز نفوذ بالله کرده است یا اینکه تعقل خیلی زیاد، موجب خدعه و حقه بازی می‌شود و یا اینکه پیروی حدّ اکثری از عقل موجب خدعه و تجاوز به حقوق طبیعی دیگران می‌شود هر کدام و که مراد اسفار باشد غلط است.

زیرا حقوق طبیعی را که از بدیهیات عقلی حقوق است و در اصطلاح خودمان حقوق ذاتی می‌نامند همان راهنمائی عقل است و کار عقل بجز نشان دادن واقعیات و حقوق ذاتی چیز دیگری نیست و پیروی از عقل هرگز انسان را به تجاوز به حقوق طبیعی دیگران و ظلم کردن نمی‌کشاند لکن باید توجه داشت که عقل چراغ است همانطور که خوبی و بدی هدف را نشان می‌دهد راه رسیدن به هر کدام را هم نشان می‌دهد درعین حالیکه از پیمودن راه‌ای که به زشتی منتهی می‌شود نهی می‌کند اما این انسان زیاده از حد خواه است که در شهوت و غضب بخاطر «منافع شخصی زیاده از حد»، گوش به راهنمائی عقل نمی‌دهد و راه تجاوز به حقوق دیگران را می‌پیماید و لذا چون با عقل مخالفت می‌کند سزاوار عقوبت است و لذا در قرآن در سوره ملک، جهنمی‌ها می‌گویند اگر ما پیروی از عقل می‌کردیم به جهنم نمی‌رفتیم لو کنا نسمع او نعقل

ما كنا في اصحاب السعير.

## کلیون: (دیوجانس کلبی متوفای حدود ۳۲۳ ق.م)

از بعضی عبارات دیگر سقراط در آثار افلاطون استفاده می‌شود که سقراط «کار بجا» را کاری که بانظام طبیعت و در نتیجه با حقوق طبیعی همراه است تفسیر می‌کند. که بعضی شاگردان همچون انتی تنس و شاگردان شاگردانش همچون «دیوجانس» پایگذار مکتب کلیون زندگی بر اساس نظام طبیعی را بغلط همچون حیوانات زندگی کردن فهمیده بودند و لذا دیوجانس به انکار نظام سیاسی و اقتصادی و حتی بانکار نظام خانواده پرداخت و همچون سگان ولگرد هر چه مردم برایش می‌آوردند می‌خورد و منفرد و بدون خانواده در کنار کوچه‌ای می‌نشست در تابستان به نظاره طبیعت و در زمستان در نور آفتابخود را گرم می‌کرد.

نقد: غافل از آنکه یک چنین زندگی مناسب «نظام طبیعت انسانی» نیست جانداران بعضی زندگی انفرادی و بدون تشکیل جامعه دارند همچون جانوران پست مثل کرم‌ها و... ولی بعضی دیگر دارای جامعه خانوادگی هستند همچون مورچه و موریانه و زنبور عسل و انسان که بخاطر داشتن عقل در راس اعلاای جانداران قرار دارد علاوه بر داشتن جامعه کوچک خانواده، دارای جامعه سیاسی (که جامعه‌ای بزرگتر از جامعه خانوادگی و حتی بزرگتر از جامعه فامیلی و ملوک الطریفی است) می‌باشد. علاوه بر آنکه طبیعت



انسان بر خلاف طبیعت حیوانات بطور طبیعی همساز محیط نیست چنانچه حیوانات با داشتن پوستی ضخیم و با پشم و یا پر، می‌توانند زمستان و تابستان خود را از سرما و گرما حفظ کنند و بر روی هر زمین زبر و ناهموار و خشن بخوابند و با داشتن معده‌ای قوی هر غذایی را هضم نمایند اما انسان چنین نیست. و برای تامین نیازهای گسترده زیستی اش باز نیازمند به همکاری با بقیه افراد بشر و تشکیل جامعه و نظام سیاسی است.

زیرا اولاً انسان نیازمند زندگی خانوادگی است و لا اقل در اجتماع زندگی کردن که خود دیوجانس هم نتوانست برود در کوه و بیابان زندگی کند بلکه در داخل جامعه باقی ماند و از غذاهای اضافی آنان استفاده می‌کرد اما اگر همه بشرها می‌خواستند همچون دیوجانس دست از کار بکشند و زندگی انگلی داشته باشند امکان نداشت.

علاوه بر آنکه هوای معتدل اروپا برای شخص قوی البینه همچون سقراط و دیوجانس ممکن بود با یک پیراهن و یا بدون آن زندگی کنند اما این امکان در همه جهان برای همه ممکن نیست که همچون حیوانات در هر شرائطی در کوه و دشت و صحرای خط استواء، گرفته تا سبیری و مناطق قطب بدون خانه و لباس براحتی زندگی کنند، این اختلاف انسان با حیوانات در نظام خلقت و طبیعت آنان است و «زندگی طبیعی» کردن خوب است یعنی «زندگی طبیعی که مخصوص انسان است» نه اینکه زندگی طبیعی مخصوص سگ یا بعضی از حیوانات دیگر که دیوجانس از گفته‌های سقراط چنین برداشت غلطی کرده بود (زندگی سگ و بقیه حیوانات).



## رواقیان:

پایه گذار این مکتب رواق، زنون فنیقی ۳۳۶ - ۲۶۴ (قبل از میلاد) است که در آتن به تعلیم و تعلم پرداخت ولی رهبری این مکتب در قرنهای بعد از آتن خارج شد و تغییر مکان داد و تا قرن دوم بعد از میلاد نیز ادامه یافت و رهبران این مکتب در هر دوره، افکار و نظریات مختلفی داشتند که نمی توان برای آنها دیدگاه مشترکی قائل شد مگر در قسمت فلسفه اخلاق و «ثبات اصول اخلاقی نزد آنان و اعتقاد باینکه اخلاق نیک و رفتار با فضیلت، بالاترین خیر است» و خود را پیروان واقعی سقراط می دانستند در اهمیت دادن به فضیلت و اخلاق نیک در گفتار و در عمل رواقیان تا اندازه ای حرف سقراط را درست فهمیدند و متوجه شدند که مقصود سقراط از اینکه، انسان بر مقتضای نظام طبیعی زندگی کند یعنی بر مقتضای نظام طبیعی خودش نه براساس نظام طبیعی سایر حیوانات و نیز اینکه حقوق طبیعی را عقل از مقتضای طبیعت استنباط می کند مثلاً از آنجا که همه انسانها، نوع واحدی را تشکیل می دهند و در نوع با هم مساوی هستند همه در حق زندگی کردن و آزادی و غیره در حقوق طبیعی با هم مساوی هستند. و مثلاً در نظام طبیعی، نوزاد نیازمند به مادر است و مادر فرزند خود را شیر می دهد و بزرگ می کند و لذا حق طبیعی مادر است که فرزندش را تربیت و حضانت کند و جدا کردن اجباری فرزند از مادر بدون رضایت مادر، ظلم بوده و بر خلاف حقوق طبیعی مادر است.

سیسرو که کاملاً تحت تأثیر رواق قرار گرفته بود و ناقل گفتار رواقیان است می نویسد:



- قانون، «عقل اعلا» است که در کمون طبیعت مندرج است و ما را امر بمعروف و نهی از منکر می‌کند.

- وقتیکه این عقل در دماغ انسان جای گرفت و تقویت یافت قانون است.

- قانون واقعی عبارت از عقل سلیم است که با «طبیعت» وفق می‌دهد.

- این قانون، جهانی بوده و مورد استعمال آن جهان است.

چنین حقوق و قانون غیر قابل تغییر و جاودانی است اقدام در تغییر آن، گناه است تغییر هر جزء آن غیر مجاز و الغای کامل

آن نیز محال است و نمی‌شود از الزام برعایت آن بوسیله مجلس سنا یا مجلس عام سرپیچی کرد در رم و آتن در زمان

گذشته و حاضر یا آینده حقوق مختلفی، وجود نداشته و ندارد بلکه یک حقوق جاودانی و غیر قابل تغییر برای تمام ملل

عالم و تمام ادوار و آزمنه موجود است که در تحت نظر یک آقا و یک قانون گذار موسوم به خدا حاکم بر امور است هر

کس از آن سرپیچی کند از خویشتن گریخته و طبیعت بشری را انکار کرده و بدلیل همین حقیقت، گرفتار سخت‌ترین

کیفرها و عقوبات می‌شود ولو از مجازاتهای جامعه انسانی فرار کند.

«همه مردم مساوی هستند و دارای قابلیت شناسائی حقوق طبیعت و این قابلیت و استعداد خاص فلانی نیست».

- «اگر قوانین دولت و کشور با حقوق طبیعت مطابقت ننماید ولو آنکه بازور ما فوق اجراء شود انسان الزام اخلاقی برای

اطاعت از آن ندارد».

«در این صورت نباید آنرا قانون خواند بلکه مقررات یکدسته از غارت گران است و مصوبه مجمع دزدان و راهزنان است



ولی اگر با قانون طبیعت مطابقت کند تبعه ملزم به اطاعت از آن است نه بخاطر آنکه قانون دولت است بلکه بخاطر آن که با حقوق طبیعت وفق می‌دهد».

نتیجه این اصل اینکه «آنانکه مقررات شرارت‌آمیز و قوانین غیر عادلانه برای ملل وضع می‌کنند در واقع اقوال و پیمانهای خود را شکسته و هر اراده و نیتی را بموقع اجراء گذارده‌اند بجز قانون و حقوق را»<sup>۱</sup>.

از گفته‌های فوق کاملاً پیداست که رواقیان «حقوق طبیعی» را که پیشفرض عدالت و فضیلت است را اموری ثابت و واقعی دانسته و فضیلت و عدالت را بالاترین خیر می‌دانستند، زیرا عدالت همان مراعات حقوق دیگران است و فضیلت علاوه بر مراعات حقوق دیگران کردن در مواردی از حق خود هم گذشتن است در جائی که دیگران بان نیاز داشته باشند و گذشتن از حق خود موجب خودخواهی و فساد دیگران نشود. خلاصه اینکه رواقیون، اخلاق نیک را بالاترین خیر می‌دانند و به ثبات آن معتقداند.

<sup>۱</sup> - بنقل از تاریخ فلسفه سیاسی بازرگاد بنقل از کتاب قوانین سیسرو و جمهوری سیسرو.



## فضیلت محوران

در قرون جدید

۱۶۴۵	—	۱۵۸۳	گروتیوس
۱۶۵۰	—	۱۵۹۶	دکارت
۱۶۸۸	—	۱۶۱۷	کادورث
۱۷۱۳	—	۱۶۱۷	شافتسبری
۱۷۰۴	—	۱۶۳۲	جان لاک
۱۷۲۹	—	۱۶۷۵	کلارک
۱۷۷۶	—	۱۷۱۱	هیوم
۱۷۹۶	—	۱۷۱۰	توماس رید





۱۷۱۵	—	۱۷۷۵	کراسوس
۱۷۲۳	—	۱۷۹۱	ریچارد پرایس
۱۷۲۴	—	۱۸۰۴	کانت
۱۷۶۵	—	۱۸۳۲	مکین تاش
۱۸۷۱	—	۱۹۴۷	پریکاردو
۱۸۸۳	—	۱۹۵۱	لوئیس لول
۱۸۸۹	—	۱۹۷۳	گابریل مارسل

(هابرماس گرایش کانتی و لویی ناس گرایشی بتامی و ورنر مارکس، عشق محور است. اما هیچکدام اینها مکتبی از خود

ندارند و لذا از بحث درباره آنها در متن کتاب خودداری شد همچنین از نقل فلاسفه هرمنوتیک بهمین خاطر خودداری شد

اما قبل از آنکه وارد بحث فیلسوفان فضیلت محور شویم تذکر این نکته لازم است که پیشنهاد هولباخ (۱۷۲۳ — ۱۷۸۹)

و هلوئیوس (۱۷۱۵ — ۱۷۷۱) مبنی بر اینکه «چون نفع شخصی تنها انگیزه انسان است باید قوانین به طوری تغییر یابند

که نفع شخصی افراد انسان را بسمت خیر عمومی و نظم صحیح سوق دهد»، پیشنهادی بجا است با این اصلاح که نفع

شخصی تنها انگیزه بشر نیست لکن قویترین انگیزه است چنانچه گذشت و لذا همچنان پیشنهاد این دو نفر فوق الذکر برای

اصلاح قوانین اجتماعی بسیار پیشنهاد جالبی است لکن مربوط به فلسفه حقوق است نه فلسفه اخلاق لذا ما از نقل مفصل



نظریات این دو نفر در این کتاب که مربوط به فلسفه اخلاق است خودداری کردیم<sup>۱</sup>.

## — گروتیوس ۱۵۸۳ — ۱۶۴۵:

تفسیر «حقوق طبیعی» توسط گروتیوس به اوج خود رسید و بر همین اساس گروتیوس به تدوین قسمت هائی از حقوق بشر و حقوق بین الملل اقدام کرد و گروتیوس در واقع پایگذار حقوق بین الملل است و همین است که می گوید:

حقوق طبیعی منشا و سرچشمه الزامات اخلاقی هستند یعنی مراعات حقوق طبیعی لازم است و باید اخلاقا انجام گیرد و تجاوز به حقوق طبیعی کاری ظالمانه یعنی نابجا است و فاعل مستحق سرزنش و مجازات است. و حقوق طبیعی چیزی نیست که با قرارداد یا اراده کسی تغییر کند همچون قضایای ریاضی تنها کار عقل کشف آن قوانین است و این حقوق طبیعی، جهانی و ثابت و ابدی است. و دکارت و جان لاک و بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان بعدی هم از حامیان همین مکتب هستند.

گروتیوس: «در تحلیل قضایای حقوقی نیز باید مثل یکنفر ریاضی دان، از آغاز، ذهن را خالی از هر نقش نمود و چنان وانمود کرد که گوئی حقیقتی وجود ندارد یا اگر دارد ما آنرا نمی شناسیم و با آن آشنائی نداریم یعنی باید ذهن، خالی از تعصبات و عاری از طرفداریها و احساسات خاص باشد و سپس از علوم متعارفه و بدیهیات اولیه یعنی آنچه که بدیهی

<sup>۱</sup> - اینکه ما، نام ماکیاول را در اینجا نیاوردیم چون که ماکیاول مربوط به فلسفه سیاسی است. گرچه بطور ضمنی راجع باخلاق شاهان هم صحبت می کند اما تنها باین مقدار نمی توان او را فیلسوف اخلاق نامید.



است و محتاج به دلیل نیست گرفته به تدریج وارد کشف قضایا شویم همانطور که ریاضیدانها در ریاضیات و گالیله در فیزیک، وارد در تحقیق قضایا شده اند»<sup>۱</sup>.

«من این شیوه را اختیار کرده‌ام که دلایل اثبات مسائلی را که تماس با حقوق طبیعت دارد متکی به آن دسته از فرضیات اساسی نمائیم که محتاج به دلیل نیست واحدی نتواند بدون رد نفس خویش، آنها را انکار کند زیرا اصول حقوق طبیعت چنانچه شما نسبت بدان توجه کنید بخودی خود، آشکار و واضح است و به همان درجه وضوح دارد و وجود آنها محقق می‌باشد که وجود اشیائیکه بوسیله خواص خارجی، آنها را درک می‌کنید».

«درست همانطور که خداوند نمی‌تواند سبب شود که دو، دو تا چهار تا نشود نمی‌تواند سبب شود که آنچه ذاتا شرارت است شرارت نشود»<sup>۲</sup>.

«تعبد در حقوق طبیعت بیش از آنچه که در قوانین ریاضی، موجود است نیست. دستور عقل سلیم عبارت است از آنچه که طبیعت آدمی و فطرت اشياء بدان حکم می‌کند اراده در این وضعیت تنها یکی از عوامل است. اما اراده خداوند یا انسان، طبیعت الزامی حقوق را خلق نمی‌کند. طبیعت الزامی حقوق طبیعی همان است که از اوّل خلق شده و لا تغییر است و جزء ذاتی حقوق طبیعت می‌باشد».

<sup>۱</sup> - تاریخ فلسفه سیاسی - دکتر بهاء الدین پازرگاد، جلد دوم، در نقل فلسفه گروتیوس.

<sup>۲</sup> - همان مصدر.



«حقوق طبیعت، دستور عقل سلیم است - که به ما می‌گوید هر عمل بنابر آنکه با طبیعت عقلی وفق می‌دهد یا نمی‌دهد واجد خاصیت لزوم اخلاقی است یا عدم لزوم اخلاقی است»<sup>۱</sup>.

## نظام طبیعی در مکتب ارسطویی:

در وضع طبیعی ارسطو، افراد بشر در تصمیم‌ها و اراده شان اکمل را بر غیر اکمل همیشه ترجیح می‌دهند و هرگز با عقل مخالفت نمی‌کنند بلکه بطور قهری و اجباری از عقل پیروی می‌کند هر فرد انسان همیشه و در همه جا، اکمل را انتخاب می‌کند، یعنی بهتر را و مارسلیو بر اساس همین گفته ارسطو<sup>۲</sup> گفته، انسان نیاز به دین و هدایت الهی ندارد و خود به کمک دانش تجربی و عقلش می‌تواند خود را بطور کامل اداره کند و همیشه بهتر را انتخاب کند و زندگی سعادت‌مندانه داشته باشد بر همین اساس قانون طبیعی ارسطویی بود که هر فرد انسانی طبق نظام طبیعی اش هرگز کار خلاف عقل را انجام نمی‌دهد و با مراعات منطقی اش هرگز اشتباه و خطا هم نمی‌کند و با توجه به این دو نکته ارسطویی نتیجه روشن است که انسان در تکامل علمی و عقلی و سعادتش در این دنیا نیازی به راهنمایی خداوند و فرستادن پیغمبران و راهنمایان الهی ندارد.

<sup>۱</sup> - همان مصدر.

<sup>۲</sup> - تاریخ فلسفه سیاسی، تألیف پازرگاد.



**نقد:** اما ارسطو غافل از آنکه انسان در میان گرایش غرائز و راهنمایی عقل، همیشه مختار و آزاد است می‌تواند همچون حیوانات همیشه و همه جا دنبال غرائز برود حتی اگر به تجاوز به حقوق طبیعی دیگران منتهی شود و می‌تواند همه جا دنبال عقل برود و دنبال غرائز تا جائی که معقول است یا لحظه‌ای از این و لحظه‌ای از آن پیروی کند تصمیم با خود فرد انسانی است تا کدام راه را انتخاب کند و چگونه خود را بسازد اگزستانیسالیسم مکتبی است که درباره آزادی اختیار انسان بسیار تحقیق کرده و حتی امتیاز انسان از حیوان را به همین داشتن اختیار می‌داند. در هر حال بقول راسل: «انسان معجوننی است از فرشته و حیوان بلکه از فرشته و شیطان تا کدام را انتخاب کند و خود را چگونه بسازد».

در هر حال تفسیر ارسطو از قانون طبیعی انسان بسیار ساده لوحانه است اگر انسان همیشه انتخاب اکمل می‌کند پس انسان‌های جنایتکار از کجا آمده‌اند و چه نیازی به حکومت و قانون جزاء و مجازات و دادگاه است و لذا مکتب ارسطوئی، مکتبی کاملاً باطل شده در مجامع علمی شناخته می‌شود.

## وضع طبیعی در مکتب هابز (۱۵۸۸ — ۱۶۷۱):

اما دقیقاً بعکس نظر خوشبینانه بیحساب ارسطو نظر بدبینانه هابز است که وضع طبیعی را به وضع طبیعی جنگ تعبیر می‌کند و می‌گوید «انسانها» قبل از تشکیل حکومت، در حال جنگ زندگی می‌کردند یعنی در «حالت طبیعی بدون داشتن

جامعه سیاسی و حکومت»، همیشه بشرها در جنگ و ستیزه با همدیگر بودند و بخاطر خارج شدن از این نظام (همیشه در حال جنگ بودن) به قرارداد اجتماعی و تشکیل حکومت دست زدند. (هابز بهترین نوع حکومت را حکومتی استبدادی سلطنتی می‌داند).

### رد نظریه هابز:

اولاً این تفسیر زیاده از حد بدبینانه و تخیلی است زیرا حیوانات هم در میان نوع خود در حالت جنگ نیستند بلکه هر نوع با افراد نوع خود بطور عادی و مسالمت‌آمیز زندگی می‌کند و لااقل در حال جنگ دائم نیست حتی گرگان در میان خود یا پلنگان در میان افراد خود و حتی شیران در میان افراد خود در حال جنگ نیستند با آنکه از درندگانند چه رسد به هر نوع پرنده‌ای در میان افراد خود و یا چرندگان در میان افراد خود و یا حشرات در میان افراد خود هرگز در حالت جنگ نیستند چه رسد به افراد انسان با همدیگر. ثانیاً الان دولت‌ها در جهان بدون حکومت جهانی بطور مسالمت‌آمیز با هم زندگی می‌کنند و جنگ در مواردی استثنائی است در حالیکه بنابر نظریه هابز دولت‌ها قبل از تشکیل حکومت جهانی می‌بایست دائماً در حال جنگ باشند (چون به نظر هابز، انسان بدون حکومت با هم در حال جنگ‌اند).



**لاک:**

«مردم اخلاقاً مساوی هستند بشرط آنکه قوه عقل که ایشان را آدمیت بخشیده در آنها بقدر کفایت نمو کرده باشد تا آنجا که حقوق طبیعت را که معرف و مشخص حقوق و وظائف ایشان است را بشناسند و به عبارت دیگر این مساوات در صورتی تحقق می‌پذیرد که وجدان افراد، بیدار شده باشد و خود بوجود این حقوق ذاتی، پی برده باشند و اگر وجدان ایشان بیدار نشده باشد هر زمان که وجدان و عقل ایشان بیدار شد و آگاه بدین حق شوند بلافاصله صاحب این حق مساوات می‌شوند همانطور که طفلی که مقداری ثروت از پدرش به ارث به وی رسیده باشد هنگامی مجاز به دخالت در آن اموال و تصرف آن می‌شود که به سن رشد رسیده باشد و به حق خود نسبت به آن اموال پی برده باشد»<sup>۱</sup>.

**شافتسبری ۱۶۱۷ - ۱۷۱۳:**

شافتسبری: بیش از آنکه در صدد یافتن سرچشمه شناختهای اخلاقی باشد که از عقل سرچشمه می‌گیرد یا از وجدان و یا از حسن و غریزه، درصد اثبات اصل شناخت اخلاقی است در مقابل کسانی که واقعیت داشتن احکام اخلاقی را بطور کلی منکرند و احکام اخلاقی را همچون سوفسطائیان ساخته و پرداخته جوامع بشری می‌دانند و برگرفته از آداب و رسوم و

<sup>۱</sup> - بنقل از تاریخ فلسفه سیاسی، پازرگاد.



تاثیر محیط اجتماعی یا سرچشمه آنرا خودخواهی و یا خوشی طلبی می‌دانند همچون اپیکوریان (و بتامیان) اما شافتمبری همچون سقراط بر واقعیت داشتن اخلاق یعنی خوبی عدالت و بدی ظلم و فساد اصرار می‌ورزد و بی توجه به اینکه سرچشمه این شناخت اخلاقی کجا است ابتدا با آنکه علاقه زیادی به ارسطو دارد این دیدگاه ارسطویی را که ما فضیلت را بخاطر خوشی خودمان می‌خواهیم جواب می‌دهد که هر خوشی خواهی همیشه و همه جا، رفتار فضیلت‌مندان نیست اینک عین عبارت‌های شافتمبری:

«همان اندازه کم معنی است که گفتن اینکه ما آنچه را شایسته می‌دانیم برمی‌گزینیم و ما به آنچه مایه خوشی ماست خوشنودیم. سوال این است که آیا بحق خوشنودیم و چنانکه باید بر می‌گزینیم یا نه»<sup>۱</sup>.

«شافتمبری: اگر در آفریده‌ای بیشتر از اندازه معمول، خود دوستی یا پروای خیر خویش، پیدا شود که با مصلحت نوع انسان یا مصلحت همگانی، ناسازگار در آید این خصلت را باید از هر باره میلی، زشت و رذیله شمرد و این همان میل است که همه آنرا خودخواهی می‌نامیم»<sup>۲</sup>.

«(تنها هنگامیکه انسان فضیلت را) از برای خود آن، و به حیث خصلتی فی نفسه نیک و دلپذیر دوست بدارد می‌توان به تعبیر شایسته او را فضیلت‌مند خواند برای همگان فضیلت خیر است و رذیلت شر»<sup>۳</sup>.

<sup>۱</sup> - کتاب فیلسوفان انگلیسی در فصل دهم، ص ۱۹۱، بنقل از کتاب ویژگی‌های انسان تالیف شافتمبری.

<sup>۲</sup> - کتاب فیلسوفان انگلیسی، تالیف کاپلستون در فصل یازدهم، ص ۱۹۰، بنقل از ویژگی‌های انسان.

<sup>۳</sup> - کتاب فیلسوفان انگلیسی، تالیف کاپلستون در فصل یازدهم، ص ۱۹۳، بنقل از ویژگی‌های انسان.





«آیا زیبایی، طبیعی شکل‌ها است و آیا به همان وجه، زیبایی، طبیعی فعلها نیست... همینکه افعال را بنگریم همینکه امیال و انفعالات را دریابیم، چشمی باطنی بی درنگ، «زیبا و خوش ریخت، دلپذیر و ستودنی» را از ناساز و زشت، دلازار و بد آیند باز می‌شناسد...<sup>۱</sup>

– از عبارت فوق شافستبری استفاده می‌شود که خودخواهی و زیاده خواستن از حق خود را ردیلت و بد می‌داند و از عبارت بعدی استفاده می‌شود که همچون سقراط خوبی و بدی رفتار را به زیبایی و زشتی آنها بر می‌گرداند که زیبایی و زشتی هر رفتاری در طبیعت خود آن رفتار وجود دارد مثلاً عدالت طبیعتاً خوب و خودخواهی مفرط و ستمگری و فساد طبیعتاً بد است آنها برای همه و همه جا و چشمی باطنی زیبایی و زشتی عمل را مشاهده می‌کند گرچه صراحتاً نمی‌گوید این چشم باطنی و قوه شناخت درونی چیست عقل است یا وجدان یا حسن اخلاقی اما گویا بیشتر از کلمه وجدان و حسن اخلاقی و یا طبیعت انسانی استفاده می‌کند و از آنجا که طبیعت انسانی را اجتماعی می‌داند توجه به خیر جامعه را جزء طبیعت انسان می‌داند:

«برای آنکه برازنده نام آفریده نیک یا فضیلتمند باشد باید همه امیال و انفعالات و گرایش‌های ذهن و خوی خویش را، فراخور و سازوار با خیر نوعش یا خیر آن دستگاهی<sup>۲</sup> گرداند که در آن گنجیده است و جزئی از آنرا بر می‌سازد».

<sup>۱</sup> - کتاب فیلسوفان انگلیسی، تالیف کاپلستون در فصل یازدهم، ص ۱۹۲، بنقل از ویژگی‌های شافستبری.

<sup>۲</sup> - مقصود از دستگاه در اینجا ظاهراً همان جامعه است که فرد جزئی از این جامعه است.



## کلارک ۱۶۷۵ — ۱۷۲۹:

معتقد به اصول بدیهی برای اخلاق بود.<sup>۱</sup>

## - کادورث ۱۶۱۷ — ۱۶۸۸:

می‌گوید: اخلاقیات ابدی و تغییر ناپذیرند.

- البته احکام اخلاقی آنجا که از حقوق سرچشمه بگیرند الزام آورند و مراعات نکردن آنها زشت و ظلم است همچون

موارد عدالت و ظلم که مربوط به حقوق طبیعی و آنچه بر حقوق طبیعی استوار است می‌باشد اما نفع رساندن خیرخواهانه

به دیگران که مصداق احسان و نیکوکاری است گرچه کاری اخلاقی و خوب است اما الزام آور نیست.

رفتار انسانها منحصر در باید و نباید و حتی منحصر در خوبی و بدی نیست بلکه رفتار خنثی نیز هست:

۱ - خوب لازم العمل ۲ - خوب غیر لازم العمل ۳ - بد لازم الترتک

۴ - بد غیر لازم الترتک ۵ - مباح یا خنثی.

«البته اینکه قضایای اخلاقی، قضایایی علمی نیستند و واقعیت برای خود ندارند و یا اینکه بی معنی هستند گفته هیوم نیست

<sup>۱</sup> - کتاب فیلسوفان انگلیسی، تالیف کاپلستون، فصل دهم ترجمه فارسی صفحه ۱۹۰.

<sup>۲</sup> - تاریخ فلسفه اخلاق - ویراسته لارنس سی. بکر ترجمه فارسی، صفحه ۱۳۲ - ۱۳۰.



هیوم قضایای اخلاقی را قضایائی مستقل می‌داند که از حسن اخلاقی و وجدان انسانها سرچشمه می‌گیرد» اما پوزیتیویست‌هایی که خود را به هیوم می‌چسبانند همچون آیر، کارناب، استیونسون و هیر و امثال اینها از مقدمه هیوم (درباره انحصار قضایای علمی در ترکیبی تجربی و تحلیلی عقلی) چنین نتیجه‌ای برای خود گرفته‌اند همچنانکه آگوست کنت برای اخلاق واقعیتی قائل است که علوم انسانی و بالخصوص علم جامعه‌شناسی می‌بایست مقدمه تحصیل آن گردد. پوزیتیویست‌ها مدعیان جدید اثبات گرائی چیزهایی می‌گویند که دقیقا ضد گفته پایگذاران (مثل آگوست کنت) اثبات گرائی است.

## هیوم ۱۷۱۱ ————— ۱۷۷۶:

آنطور که تاریخ نویسان از «هیوم» نقل می‌کنند که وی در فلسفه اخلاق معتقد به «حسن اخلاقی»، بوده روشن نیست بلکه آنطور که خودش در اول کتاب‌اش به «نام کتاب تحقیق در مبادی اخلاق» به آن تصریح می‌کند تردید او میان حقانیت مکتب عقل‌گرایان و حسن اخلاقی‌گرایان است و اینکه نمی‌تواند تشخیص دهد کدام صحیح است و کدام صحیح نیست و لذا علاقه به جمع میان این دو مکتب دارد و می‌گوید همه جا در اخلاق، «عقل و احساسات اخلاقی» با هم همراهند (لکن این گفته هیوم مانع از آن نمی‌شود که یکی سرچشمه دیگری باشد بلکه در واقع چنین است یعنی سرچشمه تنها یکی از آن



دو هست یا حسّ اخلاقی و یا عقل و این گفتار اخیر هیوم تنها ناتوانی او را از تشخیص واقع نشان می‌دهد) اینک عین

عبارت هیوم<sup>۱</sup>:

بند ۱۳۴ - از دیر باز مناقشه‌ای درباره ساختار کلی قوانین اخلاقی، شروع شده که بیشتر شایسته بررسی است «آیا منشأ آنها

عقل است یا احساس» آیا آگاهی ما از آنها از طریق یک سلسله استدلال‌ها و قیاس‌ها است یا توسط یک احساس بی‌واسطه

و بعبارت بهتر حسّ درونی.....

بند ۱۳۵ - باید اعتراف کرد که برای هر یک از دو وجه موضوع، می‌توان دلایل موجه نمائی ارائه کرد:

- ممکن است گفته شود تمایزات اخلاقی با «عقل محض»، تعیین پیدا می‌کند..... زنجیره‌ای طولانی از دلایل که بیان

می‌شوند مثال هائی که ذکر می‌شوند مراجعی که به آنها توسل جسته می‌شود.... و نتایجی که از مقدمات صحیح گرفته

می‌شود مؤید این نظرند و نیز حقیقت (است که) قابل چون و چرا است نه ذوق و احساس آنچه در طبیعت اشیاء وجود

دارد معیار قضاوت ما است آنچه هر فردی در درون خود احساس می‌کند معیار احساس است.

بند ۱۳۶ - از طرف دیگر کسانی که همه تعینات اخلاقی را ناشی از «احساس» می‌دانند ممکن است سعی کنند نشان دهند که

برای عقل، وصول به چنین نتایجی، محال است آنها می‌گویند منشأ «فضیلت»، «دلپذیری» و منشأ «رذیلت»، «دلآزاری» است

این امر، طبیعت حقیقی یا ذات آنها را تشکیل می‌دهد اما آیا عقل یا استدلال می‌تواند این صفات مختلف را به هر موضعی

<sup>۱</sup> - هیوم: بخش اول کتاب تحقیق در مبادی اخلاق.

حمل کند و از قبل مشخص کند این موضوع بایستی تولید عشق کند و دیگری تولید تنفر یا چه دلیل دیگری برای این تمایلات می‌توان آورد جز آنکه ساختار اصل و «شکل بندی ذهن انسانی» به گونه‌ای طبیعی، موافق و مناسب با دریافت آنها است. غایت همه «تاملات اخلاقی»، «تعلیم و وظائف ما» است و بازنمائی صحیح «زشتی رذیلت» و «زیبائی فضیلت»، موجب سازگاری عادات شده و ما را به پرهیز از یکی و قبول دیگری، متعهد می‌کند. اما آیا هرگز از استنتاجات و نتایج حاصل از فاهمه که از خودشان میل و تحرکی ندارند می‌توان انتظارداشت که نیروی محرکه انسانها باشند؟ آنها حقائق را کشف می‌کنند اما از آنجائی که حقایقی را که آنها کشف می‌کنند خستی بوده و بر انگیزنده میل یا بیزاری نیستند... آنچه عادلانه است... از دل بر می‌خیزد... این استدلالات که در تایید هر دو نظر ارائه می‌شوند چنان موجه‌اند که مرا در وضعیتی قرار می‌دهند گمان کنم به اندازه هم معتبر و رضایت بخش اند و به این عقیده کشانده شوم که عقل و احساس تقریباً در همه تصمیمات و استنتاجات اخلاقی موافق و سازگاراند».

- این بود عین عبارت هیوم اما آنطور که از ظاهر کتاب تحقیق در مبادی اخلاقی هیوم، پیداست است این است که هیوم بر سودمندی رفتار در اتصاف اش به فضائل اخلاقی زیاد تکیه می‌کند اما نه همچون اپیکور و هلوتیوس بر خوشی طلبی فاعل برای خودش و سود رسانی بخود بلکه در خوشی طلبی فاعل برای دیگران و سود رسانی به جامعه (پس فرق ره از کجا است تا به کجا) اما غافل از آنکه سودمندی گرچه شرط لازم صحت هر رفتاری است چه در رفتارهای مخصوص اخلاقی یا در سایر رفتارهای مفید اما مفید بودن شرط کافی برای اتصاف فعل به فضیلت بودن یعنی رفتار مخصوص اخلاقی بودن

نیست مثلاً کاری مفید کردن برای خود بدون آنکه ضرر به دیگران بزند کار مفید و صحیح است اما فضیلت اخلاقی نامیده

نمی‌شود و «الزامات اخلاقی هرگز از سود بیشتر و لذت بیشتر نتیجه نمی‌شود حتی اگر این سود به دیگران برسد».

در نتیجه هیوم متوجه شد که «صرف مفید بودن»، سرچشمه الزامات اخلاقی نیست در نتیجه به این فکر افتاد که علاوه بر

مفید بودن باید چیز دیگری باشد که سرچشمه الزامات و فضائل باشد و آن به جز حسّ انسانیت و وجدان انسانی و یا

حسّ اخلاقی و به تعبیر دیگر به جز «نوع دوستی»، چیز دیگری نیست اینک عین عبارت هیوم:

«بند ۱۸۹ - همچنین به نظر می‌رسد که در تحسین و ستایش عمومی ما، از منشها و کردارها، جهت دار بودن فضائل

اجتماعی به مصلحت و نفع شخص<sup>۱</sup> ما نیست که ما را به انجام آنها ترغیب می‌کند...

بند ۱۹۰ - ممکن است تردید کنیم که آیا اصولی نظیر «انسانیت» یا «علاقه به دیگران» در طبیعت ما وجود دارد یا نه معهدا

وقتی می‌بینیم در موارد بیشماری هر چه که به ارتقاء مصالح جامعه می‌انجامد اینقدر مورد پسند است به «نیروی اصل خیر

خواهی» پی می‌بریم.<sup>۲</sup>

بند ۱۸۳ - ... چگونه ممکن است کسی که دارای «وجدان» است درباره منش یا طریقه رفتاری که برای نوع انسان و جامعه،

مفید است و منش و رفتار دیگری که برای آنها زیان آور است قضاوت کند و تا حدودی اولی را ترجیح ندهد... و چون

<sup>۱</sup> - در واقع رد نظریه ایپیکور و هابز و هلوتیوس است که می‌خواستند اخلاق برا بر اساس نفع شخصی فرد فضیلتمند اراده و نیکوکاری را توجیه کنند حال این نفع شخصی لذت باشد یا میل به قدرت و...

<sup>۲</sup> - بخش پنجم کتاب تحقیق در مبادی اخلاق هیوم.



اصول انسانیت، در موارد بسیاری بر اعمال ما تاثیر می‌گذارد بایستی در تمام مواقع بر احساسات ما نفوذ داشته باشند...

بند ۱۸۴ - «نوع دوستی طبیعی» مان نیکبختی و در نتیجه فضیلت جامع را ترجیح داده...

بند ۱۷۸ - ما مواردی می‌یابیم که مصلحت شخص با مصلحت عمومی یکی نبوده و حتی متضادند و با وجود یکسان نبودن

مصالح (شخصی و عمومی) باز بروز احساسات اخلاقی را مشاهده می‌کنیم... با رو در روی خود دیدن این موارد (تضاد

میان منافع شخصی و منافع عمومی) بایستی از نظریه‌ای که تمام احساسات اخلاقی را با توسل به اصل خوددوستی<sup>۱</sup>، تبیین

می‌کند، دست بکشیم...

بند ۲۲۰ - برای هدف فعلی ما همین کافی است که با اطمینان و بدون هر گونه ابهام و شک و تردیدی، اذعان کنیم که

نوعی خیرخواهی، هر چند ضعیف در قلوب ما وجود دارد نوعی عشق ورزی دوستانه نسبت به نوع بشر در ما است ذره‌ای

کبوتر صفتی همراه با عناصری از گرگ صفتی و مار صفتی با وجود ما آمیخته است...<sup>۲</sup>

بند ۲۲۳ - البته احساساتی که از «انسانیت»، ناشی می‌شوند نه تنها در همه انسانها عین هم هستند بلکه همه آنها را نیز در بر

می‌گیرند و هیچ منشی یا خصلتی نیست که به نحوی، موضوع نکوهش یا ستایش قرار نگیرد بر عکس انفعالات دیگری که

عموما تحت عنوان «خودخواهی» طبقه بندی می‌شوند هم مطابق موقعیت خاص هر فرد، احساسات مختلفی در او ایجاد

<sup>۱</sup> - در رد نظریه اپیکور و هلوتیوس.

<sup>۲</sup> - در بخش نتیجه از کتاب تحقیق در مبادی اخلاق.



می‌کند و هم در بیشتر انسانها، نهایت بی تفاوتی و بی علاقه‌گی را ایجاد می‌کند.<sup>۱</sup>

بند ۱۷۵ - ما اغلب اعمال فضیلت آمیزی که در زمانها و سرزمین‌های بسیار دور از ما، انجام گرفته را ستایش می‌کنیم

جائیکه حتی موشکافی‌های قوه تخیل، هیچ نمودی از نفع شخصی نمی‌یابد و ارتباطی بین نیکبختی ما و امنیت فعلی ما با

حوادثی که بسیار از ما دور هستند نمی‌بیند. ما سخاوت، شهامت و مرگ شرافتمندانه‌ای که از ناحیه دشمن، انجام گرفته را

تحسین می‌کنیم هر چند ممکن است «به زیان آور بودن نتایج آن اعمال نسبت به نفع شخصی‌مان»، آگاه باشیم.

بند ۱۷۳ - (در رد تاثیر محیط اجتماعی در اصول اخلاق):... اصل موعظه و تعلیم و تربیت، می‌تواند چنان نفوذ قدرتمندی

داشته باشد...

اما اینکه تمایلات یا تنافرات اخلاقی از این اصل ناشی می‌شود را هیچ «محقق عاقلی» نخواهد پذیرفت اگر «طبیعت»، چنین

تمایزی را در ساختار اساسی ذهن انسانی بنیان نهاده بود اصطلاحات «شرافتمند و ننگین، دوست داشتنی و تنفرآمیز و

شریف و زبون»، هرگز در زبانی وجود نداشت و سیاستمداران نمی‌توانستند چنین اصطلاحاتی را وضع کنند و حتی قادر

نبودند آنها را معقول ساخته یا به شنوندگان القاء کنند... بنابراین باید پذیرفت که «فضائل اجتماعی»، دارای زیبایی و

دلپذیری طبیعی هستند».

- اینها ظاهر عبارات هیوم بود که بتنام را گمراه کرد و بتنام خیال کرد حتی هیوم هم نفع گرا است و نفع و خوشی را

<sup>۱</sup> - در بخش نتیجه از کتاب تحقیق در مبادی اخلاق.



سرچشمه فضائل دانسته است لکن از آنجا که متوجه شد حتی هیوم هم از خودخواهی افراطی متنفر است و آنرا سرچشمه رذائل می‌داند با آنکه خودخواه هم چیزی نمی‌خواهد ایجاد کند مگر خوشی لکن فقط برای خودش در نتیجه سرانجام بتام باین جا منتهی شد که فضیلت ایجاد بیشترین خیر است برای بیشترین افراد اما این هم سرچشمه واقعی و دقیق اخلاق نبود زیرا حتی اگر دو نفر هم درجهان زندگی کنند باز خودخواهی بد است و از رذائل است و نیکی به دیگری رساندن فضیلت است البته نفع خودخواستن به حد معقول بد نیست اما فضیلت اخلاقی هم به حساب نمی‌آید اما به دیگری نفع رساندن ولو به یک نفر باز فضیلت است علاوه بر آنکه بگفته پریکاردو وظیفه اخلاق این نیست که به دیگران نفع برساند و یا اینکه در کارهایت همیشه حداکثر نفع را اراده کند زیرا بحد اکثر رساندن خوشی خود، وظیفه نیست چه آنکه بحد اکثر رساندن خوشی دیگران وظیفه اخلاقی باشد (و با کلمه "باید اخلاقی" اداء شود و کسی که آنرا انجام نمی‌دهد مستحق مذمت و مجازات اخلاقی باشد) در هر حال بتام از ظاهر کتاب هیوم به اشتباه افتاد و اینک هم بسیاری از «تاریخ فلسفه اخلاق نویسان»، هیوم را همچون بتام نفع‌گرا می‌دانند اما تعمق در آن و به تصریح خود کتابش، هیوم، سرچشمه اخلاق را وجدان، حس انسانیت و نوع دوستی قلمداد کرد زیرا گفتار بتام برای وضع قوانین بجا است زیرا قانون باید بیشترین خیر و نفع را به جامعه برساند و پس از وضع قانون دولت با وضع قوانین جزاء و اجراء آن مردم را مجبور به عمل به آن می‌کند (زیرا تشویق عمل به قانون و مجازات تخلف از قانون در افراد، ایجاد انگیزه شخصی می‌کند البته در جلو دیدگان پلیس عادل که با رشوه چشم خود را نمی‌بندد) «اما سرچشمه اخلاق باید در درون خود فرد عادل و نیکوکار باشد که حتی در

غیاب چشم پلیس هم خلاف نمی‌کند» و حتی برای نیکی به دیگران اگر با منافع شخصی او هم منافات داشته باشد از منافع شخصی خود هم می‌گذرد تا به دیگران خدمت کند مقصود از تفسیر اخلاق، تفسیر و توجیه «وجود چنین انگیزه‌ای در انسان با فضیلت است» که به کارهای نیک و ضرر نزدن به دیگران بلکه نفع رساندن به دیگران اقدام می‌کند گرچه هیچ نفعی شخصی از آن عمل به خودش نرسد بلکه ضرر هم بکند و گاهی حاضر است حتی جان خود را در خدمت به دیگران بدهد پس ضابطه‌ای را که بنام بیان کرد نفع اکثر افراد برای تشخیص قانون خوب است و قانون و رفتاری را که بیشترین نفع را نسبت به اکثر افراد دارد خوب است اما انسان با اخلاق و با فضیلت به چه انگیزه‌ای می‌خواهد به دیگران نفع برساند بدون آنکه از آن عمل، نفع شخصی به او برسد و حتی در مواردی که چنین خدمتی به جامعه به ضرر شخصی او تمام شود و یا حتی جانش را به خطر مرگ به باندازد بنام نمی‌تواند آنرا توجیه کند و اگر بقول هلوئیوس تنها انگیزه رفتار انسان همان نفع شخصی اوست چنین رفتاری (خدمت به دیگران بدون اجرت و مزد) بدون انگیزه محسوب می‌شود و نباید در جامعه وجود داشته باشد در حالیکه بقول «هیوم» ما چنین انگیزه‌های خیرخواهانه را در انسانهای عادل و نیکوکار به وضوح مشاهده می‌کنیم که هرگز از خودخواهی (و خوددوستی و به قصد نفع رسانی به خود) انجام نگرفته است پس بجز انگیزه‌های مادی و حیوانی که هر جانوری درصدد حفظ بقای خود و جلب نفع و دفع ضرر خود است در انسان باید مبدأ و سرچشمه دیگری باشد که دقیقا بر خلاف خودخواهی و نفع شخصی بتواند سرچشمه چنین اعمال فضیلت مندانه باشد اگر این انگیزه نتواند از عقل سرچشمه بگیرد حتما از چیزی که آنرا «وجدان یا حس اخلاقی یا غریزه



نوع دوستی» است سرچشمه گرفته باشد و نظریه بتنام برای فلسفه حقوق، به جا است اما برای فلسفه اخلاق نامربوط است.

## نقد و بررسی گفتار هیوم:

گفتار هیوم در ردّ و ابطال نظریه «خودخواهی و لذت‌طلبی مطلق»، گفتاری بجا و روشن است.

اما آیا مراد هیوم از «وجدان» و «حسن انسانیت» و «نوع دوستی»، یک چیز است که این کلمات عطف بیان یکدیگر و تفسیر همدیگراند که ظاهراً چنین نیست بلکه هیوم چون بطور دقیق نمی‌داند کدام از این‌ها واقعا سرچشمه اخلاق است در عبارت از همه این کلمات استفاده می‌کند و حق است که تاریخ نویسان فلسفه اخلاق گفته‌اند که مقصود از حسن اخلاقی معلوم نیست چیست و این کلمه حسن اخلاقی کاملاً مبهم است و مبهم‌گویی است و این خود بزرگترین نقد مکتب حسن اخلاقی است علاوه بر آنکه اخلاق "اصولی کلی" و بدیهی دارد مثل حقوق طبیعی حیات، آزادی، برابری انسانها و حق طبیعی مادر نسبت به نوزاد و خوبی عدالت و بدی ظلم که کلی است و "کلیات مربوط به عقل است" نه مربوط به حسن زیرا حسن تنها مربوط به تشخیص مصداق جزئی است اما اخلاق برای خود اصولی کلی دارد که می‌بایست مربوط به عقل باشد و چه بسا در موارد خاص حتی در تشخیص مصداق آن شک می‌کند و این مربوط به مدرکات عقلی است زیرا حسن هرگز در مصداق جزئی خارجی، شک نمی‌کند.



اما نقد دیگر اینکه روشن‌ترین کلمه در میان این کلمات همان نوع دوستی است پس اینک این سؤال مطرح می‌شود آیا

انگیزه فضائل اخلاقی، نوع دوستی است؟

جواب این است که از طرفی دامنه فضائل اخلاقی منحصر به نوع انسان نیست بلکه حیوانات را هم می‌گیرد کسی که حتی

به حیوانات هم ظلم نمی‌کند و به حیوانات هم مهربان است انسان با فضیلتی است در اخلاق همچنانکه در دایره انسانها هم

مقصود از نوع دوستی این است که فرقی میان انسان‌های عادی و انسان‌های شرور و انسانهای عادل و نیکوکار نمی‌گذارد و

همه را چون انسان‌اند دوست می‌دارد و از همه حمایت می‌کند و راضی نیست هیچ خلاف کار و جنایتکاری مجازات و

تنبیه و حتی زندانی شود و شاید چنین دوستی را زیاده رقیق القلب بودن و ضعف روحی شمرده شود تا فضیلت اخلاقی و

اگر مقصود این است که انسان‌های نیکوکار و با فضیلت را دوست دارد و یا لااقل انسانهای شرور و جنایتکار را دوست

ندارد

پس اول باید روشن شود که فضائل و رذائل چیست که انسانهای با فضیلت، دوست داشتنی و انسانهای با رذیلت، دوست

نداشتنی هستند و بالاخص عدالت چیست.

خوبی عدالت برای چیست اگر انسانی نوع دوست نیست و خیرش به دیگران نمی‌رسد و سرش به کار خودش است و

سرش هم به دیگران نمی‌رسد یعنی عادل است آیا عدالت فضیلت نیست البته «نوع دوستی» یک فضیلت است اما آیا

«معیار» برای تشخیص هر فضیلت از هر رذیلت است یعنی مثلاً معیار تشخیص عادل و ظالم است و وظیفه اخلاقی را



معین می‌کند که چه کاری وظیفه اخلاقی من است و باید انجام دهم و اگر انجام ندهم مستحق مذمت و پیامدهای اخلاقی آن باید باشم هرگز.

علاوه بر آنکه اخلاق منحصر به انسانها نیست و شامل سایر جانداران هم می‌شود علاوه بر آنکه نوع دوستی گرچه خودش در جای مناسب اش یک فضیلت است لکن معیار تشخیص عدالت از ظلم و... نیست و نمی‌تواند بعنوان معیار اخلاقی یا توجیه گر خوبی عدالت و احسان و زشتی ظلم و فساد مطرح گردد. و مقصود از «حسن انسانیت» هم اگر نوع دوستی است که جواب اش روشن است و اگر وجدان است که بعدا مورد توجه قرار خواهد گرفت باید معنی آن هم روشن شود که مقصود از وجدان آیا عقل است یا چیز دیگر و اگر عقل است با سقراطیان یکی می‌شود و اگر چیز دیگری است چیست؟ (مبهم گوئی جواب علمی نیست)

## نقد و بررسی گفتار هیوم در ردّ عقل گرایی اخلاقی:

اینکه می‌گویند عقل قوه تشخیص است و چراغ است که از آن هم نیکوکار و هم جنایتکار استفاده می‌کند حرف غلطی نیست و کار شناخت ابزار و راه رسیدن به هدف از طریق عقل، اختصاص به هدف نیک ندارد بلکه پیدا کردن راه رسیدن به هدف خلاف و بد را هم عقل می‌یابد و در شناخت تکنیک و راه، و ابزار رسیدن به هدف چه نیکوکار و چه جنایتکار



هر دو از عقل استفاده می‌کنند و عقل در چراغ راه بودن فرقی نمی‌کند هم برای نیکوکاران و هم برای انسانهای شرور، چراغ راه است در چراغ بودن برای شناخت راه و تکنیک و ابزار هم از آن استفاده می‌کنند و از راهنمایی آن استفاده یا سوء استفاده می‌کند.

اما عقل در شناخت هدف چنین نیست بلکه هدف بجا و زیبا را زیبا و هدف نابه جا و زشت را زشت نشان می‌دهد و شناخت زیبایی و زشتی، کار عقل است برای حیوان یک تابلو نفیس یا غیر نفیس، هیچ فرق نمی‌کند برای یک گاو یا گوسفند علف مهم است اگر یکطرف محل نگهداری گاو و یا گوسفند علف باشد و طرف دیگر تابلو نفیس حتی الامکان رو به علف می‌کند و بعد می‌خوابد و هرگز به تابلو نفیس توجهی نمی‌کند و یا لاقط مثل یک انسان، شیفته زیبایی تابلو نمی‌شود و عمق زیبایی آنرا درک نمی‌کند انسان با داشتن عقل (یا به تعبیری با داشتن عقل بیشتر) توجه بیشتری به زیبایی دارد نه تنها به زیبایی شکل‌ها بلکه به زیبایی رفتارها هم توجه می‌کند و رفتار زیبا یعنی کار به جا را زیبا می‌بیند زیرا «زیبائی» بجز بجا بودن، چیز دیگری نیست یک شکل زیبا شکلی است که تمام نقاط و خط‌ها و انتخاب رنگها بجا باشد و یک رفتار زیبا هم رفتاری است که بجا باشد مادر اگر فرزند را شیر دهد و از او نگهداری کند چون مطابق نظام خلقت است کاری زیبا کرده است.

همچنانکه ماشین اگر از سمتی که همه ماشین‌ها می‌روند برود و در توقف گاهی که همه ماشین‌ها توقف می‌کنند توقف کند کاری بجا انجام داده و بوظیفه خود عمل کرده است انسان هم اگر مطابق نظام خلقت بر اساس حقوق طبیعی خود، رفتار



کند و به حقوق طبیعی دیگران تجاوز نکند کاری بجا انجام داده است و کاری زیبا کرده است اما اگر خلاف «نظام خلقت» و «نظام رفت و آمد»، عمل کند کاری نابجا و نا زیبا بلکه زشت کرده و چه بسا موجب تصادف و مصدوم شدن و درد و رنج خود یا دیگران می‌گردد و چه بسا به مرگ خود یا دیگران منتهی می‌شود و تا این مقدار را هم هیوم قبول دارد که رفتار خوب یعنی رفتار زیبا و بجا و همچنانکه انسان از تابلو زیبا خوشش می‌آید و از منظره زیبا لذت می‌برد و خوشش می‌آید و می‌خواهد همانجا زندگی کند و به آنها نزدیک باشد از رفتار زیبا هم خوشش می‌آید زیرا زیبایی همچون خوشی سزاوار دوست داشتن است و زشتی همچون درد و رنج سزاوار دوست داشتن نیست.

یعنی زیبایی ذاتا دوست داشتنی است و سزاوار دوست داشتن است و در نتیجه واقعا دلپذیر است و زشتی واقعا دل آزار هستند و کار عقل همچون کار چشم نشان دادن زیبایی است که دلپذیر است و نشان دادن زشتی است که دل آزار است وقتی «دل»، توسط چشم تابلو زیبا را می‌بیند و عقل رفتار زیبا را تشخیص می‌دهد در نتیجه دل انسان عاقل آنرا دوست می‌دارد و بانجام آن تمایل دارد و لذا همه انسانها صداقت و عدالت را دوست دارند تنها بعضی‌ها بخاطر لذتهای حیوانی و منافع شخصی است که در مواردی که عدالت با نفع آنها نمی‌سازد منافع خود را بر عدالت ترجیح می‌دهند با آنکه درباره خوبی عدالت و بدی ظلم هیچ تردیدی ندارند و لذا در جامعه و یا دادگاه هرگز پایمال کردن عدالت را آشکار نمی‌کند تنها برای فرار از مجازات می‌کوشند یا رفتار ظالمانه خود را انکار کند و بگویند مثلاً ما او را نکشتم‌ایم و یا خود را در آن لحظه جاهل و یا غافل معرفی کرده و معذور معرفی کنند پس تشخیص خوبی عدالت و زشتی ظلم، کار عقل است و دلپذیری

عدالت و خواستنی بودن عدالت که رفتار زیبا است ذاتی عدالت است اما دل بستن و دوستداشتن و اراده کردن، کار دل است کار دل انسان عاقل است پس اینکه هیوم می‌گوید اراده و عمل کار دل است و از نوع احساس لذت و رنج است که کار دل است گفتاری صحیح است اما اینکه هیوم خیال کرده که کار عقل منحصر به نشان دادن راه هدف است اما درباره خود هدف عقل، ساکت است گفتاری غیر واقع بینانه‌ای است بلکه عقل همانطور که راه و ابزار کار را نشان می‌دهد زیبایی و زشتی هدف رفتار را هم نشان می‌دهد.

شاید مقصود پرایس (۱۷۲۳ — ۱۷۷۹) و توماس رید (۱۷۱۰ — ۱۷۹۶) در بریتانیا و کراسوس (۱۷۱۵ — ۱۷۷۵) در آلمان در قرن هیجدهم همین را می‌خواستند بگویند در مقابل هیوم خلاصه اینکه:

۱ - زیبایی و زشتی مربوط به ذات رفتار است.

۲ - دوم اینکه نشان دهنده این چیزهای زیبا و دلپذیر، در رفتار، «عقل» است همچون چراغ که با روشن شدن آن انسان چیزهای زیبا را از زشت‌ها تشخیص می‌دهد.

۳ - دل بستن و احساس لذت و درد و اراده کردن، کار دل و نفس است.

در نتیجه «دل» همانطور که دلپذیری خوشی و لذت حیوانی خوراک لذیذ و مطبوع را از طریق غرائز و حواس می‌یابد همچنین «دل»، دلپذیری و زیبایی رفتار را نیز از طریق عقل می‌یابد و در مواردی که میان رفتار عادلانه که عقلاً زیبا است و رفتار لذت مندانه شخصی (نفع شخصی) تضاد شود انسان عادل است که عدالت را بر می‌گزیند و خوشی شخصی را



می‌گذارد برای مواردی که موجب ناخوشی دیگران نشود و به ظلم نینجامد. و انسانی که حتی در چنین مواردی دست از منافع شخصی بر نمی‌دارد گرچه به ظلم به دیگران بانجامد انسانهای زیاده خودخواه‌اند که منفور عقل و جامعه‌اند.

و بالعکس رفتار انسان عادل که گوش به راهنمایی عقل می‌دهد را نه تنها محکوم نمی‌کند بلکه قابل ستایش هم می‌داند که با وجود آنکه عادل، منافع شخص اش با عدالت در این موارد مثلاً متضاد بود لذت حیوانی را ترک و عدالت را انتخاب کرده است.

اما اگر با پیروی از هیوم، رفتار اخلاقی را هم رفتاری غریزی همچون رفتار سایر غرائز بدانیم که کورکورانه با تحریک غریزه حیوانی انجام می‌گردد همچون رفتار مورچگان و موریانه و زنبور عسل، دیگر در جواب هیوم باید اولاً گفت اگر خیرخواهی غریزی باشد همچون رفتار غریزی زنبور عسل پس در عمل هیچکس با آن مخالفت نمی‌کرد چون عمل غریزی بطور اجباری انجام می‌گیرد و ثانیاً چنین عدالت بدون آگاهی و اختیار بلکه بطور غریزی هیچ سزاوار ستایش نبود.

ثالثاً انسان با داشتن عقل، نیازی ندارد که همچون حیوانات مثلاً مثل مورچه و موریانه و زنبور عسل و... توسط غرائز بطور کورکورانه و بطور قهری غریزی به انجام عمل صحیح مجبور شود.

و رابعاً اینکه در حیوانات چنین غرائزی است هیچ دلیل نمی‌شود که در انسان هم با وجود عقل باید چنین غرائزی باشد که هیوم چنین خیال کرده و نقش عقل را کم گرفته است و انسان را شبیه حیوانات گرفته است اینک بتقل عینی عبارت هیوم می‌پردازیم:



«اگر ما نیکخواهی فارغ از نفع شخصی را در نوع فروتر (یعنی یعنی حیوانات) تصدیق می‌داریم به کدامین قاعده قیاس

تشبیه می‌توانیم آن را در نوع برتر (یعنی انسان) انکار کنیم». (ص ۳۴۹)

«فرضیه‌ای که پذیرای نیکخواهی فارغ از نفعشخصی و ممتاز از خود دوستی است بواقع سادگی بیشتری دارد و به طبیعت

سازگارتر است از فرضیه‌ای که می‌خواهد هرگونه دوستی و مردم خوئی را به مبدأ خود دوستی تحویل کند». (ص ۳۴۹)

– ظاهراً مقصود هیوم از این عبارت تنها ردّ کردن نظریه کسانی است که «نفع شخصی را تنها هدف انسان می‌دانند و رفتار

نیکوکاران را هم همچون رفتار ستمگران به نفع شخصی عامل بر می‌گردانند» (نه اثبات غریزی بودن انگیزه عدالت خواهی

و خیرخواهی) و اگر مقصودش چنین بوده گفتار بجا است.

## دو نکته دیگر درباره هیوم:

نکته اول: اینکه در جمله‌ای هیوم گفته میان گزاره‌هایی که از هستی خبر می‌دهند و گزاره‌هایی که از بایدها و نبایدها

می‌گویند هیچ ملازمه‌ای نیست و از آنچه هست آنچه باید انجام دهد در نمی‌یاید.

## نقد و بررسی نکته فوق:

آنچه از گفتار هیوم در می‌یاید در فلسفه اخلاق مربوط به جملات روانشناسانه‌ای است همچون این جمله که مردم دنبال



خوشی هستند یا این گفته هلوئیوس که لذت و درد تنها انگیزه‌های رفتار انسان هستند که از وجود چنین انگیزه‌ها و رفتاری در جهان خارج خبر می‌دهد هیوم می‌خواهد بگوید این جملات خبری و روانشناسانه در فلسفه اخلاق هیچ فایده‌ای ندارد و نمی‌توان از این قضایای طبیعی و تجربی نتیجه‌ای در فلسفه اخلاق گرفت بدین صورت که پس باید دنبال خوشی رفت یا اینکه پس باید از درد و رنج دوری کرد و یا اینکه پس وظیفه اخلاقی هر کس این است که دنبال خوشی خودش برود و اگر دنبال حداکثر رساندن خوشی خود نباشد کاری خلاف اخلاق کرده است این نقد هیوم دقیقاً مربوط به گزاره‌های طبیعی و روانشناسانه است که بعضی از نفع‌گرایان در فلسفه اخلاق همچون هلوئیوس این گزاره‌های طبیعی روانشناسانه را وارد مباحث اخلاقی و استنتاج وظایف اخلاقی کرده‌اند و دقیقاً نقد هیوم به آنها وارد است. اما در گزاره‌هایی که مربوط به موضوعات «بایدها و نبایدها» است و یا آن گزاره خبری که در پیشفرض گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرد بدون شک در اثبات بایدها و نبایدهای اخلاقی دخل دارد مثلاً اینکه - «این رفتار ظالمانه است» پس نباید انجام گیرد یا این جمله که «عدالت رفتاری بجا و زیبا است و سزاوار انجام دادن و ظلم رفتاری نابجا و زشت است و سزاوار انجام ندادن است» پس باید دنبال انجام عدالت بود و دوری از ستمگری - دقیقاً پیشفرض بایدها و نبایدهای اخلاقی می‌باشد.



و نیز حقوق طبیعی که بقول گروتیوس<sup>۱</sup> موضوع بجائی و نابجائی رفتار را تعیین می‌کند یعنی عملی که مطابق نظام طبیعی و حقوق طبیعی است عمل عادلانه و رفتاری که بر خلاف نظام طبیعی و در نتیجه بر خلاف حقوق طبیعی است رفتاری نابجا و ظالمانه است و بقول گروتیوس الزامات هم از این حقوق طبیعی نتیجه گرفته می‌شوند مثلاً این فرزند از این مادر است و حق طبیعی این مادر است که آنرا شیر دهد و بزرگ کند پس کسی دیگر حق ندارد مادر را از فرزندش محروم کند در نتیجه اینکه نباید فرزند را بدون رضایت مادر از او دور کرد و این دور کردن فرزند از مادر بدون رضایت مادر برخلاف حقوق طبیعی و رفتاری نابجا و ظالمانه است.

احتمال هم دارد که مقصود هیوم از این اشکال، اعتراض به بعضی از متکلمان باشد «که بلافاصله پس از اثبات خدا به بیان اینکه باید خدا را پرستیم و باید به حرف‌های خداوند گوش کنیم می‌پردازند باشد» با آنکه این بایدها قبلاً توجیه کافی نشده است و بجا است که قبلاً روشن گردد چرا ما باید خدا را پرستیم و یا اینکه چرا ما باید به حرف خدا گوش کنیم البته بعضی از متکلمان دیگر به بیان و استدلال بر این امور پرداخته‌اند که چرا ما خدا را می‌پرستیم آیا اخلاقاً باید خدا را پرستید حال بخاطر شکر نعمت هایش یا چیز دیگر؟

همچنانکه بعضی درباره اینکه ما باید حرف خدا را بشنویم به تنها عذاب الهی در صورت ترک اطاعت استناد می‌کنند و بعضی دیگر به دلایل اخلاقی استناد می‌کنند حال بعضی باینکه خداوند خالق ما است همچنانکه پدر و مادر در مرتبه‌ای

<sup>۱</sup> - گروتیوس گفته حقوق منشاء الزامات اند - تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ویراسته: لارنس سی. بکر ترجمه فارسی، صفحه ۱۲۶.

بعدی و کمتر سازنده ما هستند ولی خداوند در مرتبه‌ای برتر و محبت پدر و مادر بخاطر غریزه پدری و مادری است که خداوند در پدر و مادر نهاده پس خدا مهربانتر است و چه کاری عادلانه است بهتر از پدر و مادر و بهتر از طبیب می‌داند پس سزاوار است به راهنمایی‌های او گوش دهیم در هر حال قبل از گفتن باید، مناسب است چرائی گفتن آن باید روشن گردد.

### نکته دوم: اینکه هیوم گفته که قضایای علمی دو نوع بیشتر نیستند:

۱ - یا قضایای تحلیلی هستند که گزاره از تحلیل و تجزیه عقلی موضوع بدست می‌آید مثل اینکه مثلث سه ضلع دارد و سایر قضایای ریاضی که گزاره، جزئی از نهاد است و تکرار جزئی از موضوع زیرا در مفهوم موضوع که مثلاً مثلث باشد مفهوم سه ضلع هست و لذا می‌گویند در قضایای تحلیلی عقلی چون گزاره تکرار موضوع هستند همیشه قضیه تحلیلی ضروری است زیرا حمل هر معنائی بر خودش ضروری است و نمیتوان چنین محمولی را از موضوع اش سلب کرد مثلاً گفت مثلث سه ضلع ندارد زیرا سلب چنین محمولی از موضوع اش همیشه به تناقض می‌انجامد.

۲ - قضایای ترکیبی هستند که مفهوم گزاره در مفهوم موضوع نیست بلکه مفهومی دیگر است که با مفهوم موضوع ترکیب می‌شود و مثلاً اینکه هوا سرد است که در مفهوم هوا مفهوم سرما نیست همانطور که مفهوم گرما نیست و قضیه اینکه هوا



سرد است یا اینکه هوا برای بقاء جانوران لازم است یک قضیه تجربی است که قضیه از ترکیب دو مفهوم تشکیل شده و مفهوم محمول (گزاره) از مفهوم موضوع در نیامده و گزاره تکرار نهاد نیست. خلاصه هیوم از این گفتار که قضایای علمی یا «تحلیلی عقلی‌اند» و یا «ترکیبی تجربی»، نتیجه می‌گیرد که «قضایای فلسفی» که نه ترکیبی تجربی‌اند همچون قضایای علوم تجربی و نه «تحلیلی عقلی‌اند» همچون ریاضیات پس قضایای فلسفی هرگز علمی نیستند و چون علمی نیستند پس بی‌فایده‌اند و پوچ‌اند و باید در آتش انداخت و بسوزند و بعضی از پوزیستیست‌ها<sup>۱</sup> از این گفتار هیوم نتیجه گرفتند که قضایای اخلاقی هم همچون قضیه «عدالت خوب است» و ظلم بد است چون نه «قضیه ترکیبی تجربی» هستند و نه «قضیه تحلیلی عقلی ریاضی» پس پوچ‌اند و از هیچ واقعیتی خبر نمی‌دهند و اخلاق برخلاف ریاضیات و علوم تجربی، هیچ واقعیتی مستقل برای خود ندارد و باید آنها را به اظهار علاقه و سلیقه تفسیر کرد مثلاً اینکه می‌گویند عدالت خوب است و ظلم بد است یعنی من میل به ظلم کردن ندارم یا اینکه مردم میل به ظلم کردن ندارند همانطور که بعضی‌ها میل به بعضی چیزهای خوردنی ندارند.

## نقد و بررسی

<sup>۱</sup> - آیر در کتاب اش بنام کتاب زبان، حقیقت، منطق.



این گفتار هیوم را من در ابتدای کتاب نقد کانت که قبلاً تالیف کرده‌ام مفصلاً توضیح دادم و اینجا فقط اشاره‌ای به آن می‌کنم که قضایای ترکیبی و قضایای مربوط به وجود، اختصاص به امور تجربی ندارند بلکه هر کس در درون خودش به وجود خودش و وجود اندیشه و اراده‌اش و حتی بوجود عقل‌اش یقین دارد در حالیکه «اندیشه»، موجود مادی و محسوس خارجی نیست که بتوان از طریق حس بینائی یا لامسه و سایر حواس آنرا دید یا لمس کرد و... و با آنکه اندیشه و اراده و امثال اینها قابل گزارش حسی نیستند یعنی محسوس خارجی نیستند (مثلاً عقل، محسوس خارجی نیست که با چشم دیده شود یا با دست لمس شود) اما یقینی‌اند و بالاترین معلوم یقینی ما هستند و گفتن اینکه اینها معلوم به حس درونی هستند غلط است و حس درونی، حسی است که از درون بدن ما خبر می‌دهد مثل احساس گرسنگی، تشنگی و...، اما علم بوجود خود و علم بوجود عقل و اراده و محبت و اختیار درون خود، علمی شهودی است که امکان خطاء ندارد نه حسی تجربی که خطاپذیر است.

به طور کلی حس چه بیرونی مثل احساس سرما و گرما و دیدن و چه درونی مثل احساس گرسنگی، تشنگی و... قابل خطا هستند چون از بیرون ذهن گزارشی به درون ذهن می‌دهند و ذهن از طریق گزارش حواس از وجود محسوس با خبر می‌شود و امکان خطا در حس است اما علم ما بوجود خودمان و آنچه در ذهن مان می‌گذرد علمی حضوری و شهودی (بی واسطه) است و لذا امکان خطا ندارد یعنی ممکن است من در وجود خارجی محسوس‌ام شک کنم و بگویم شاید خواب می‌بینم و شاید کسی چشم مرا سحر کرده است و من خیال می‌کنم چیزی را در بیرون می‌بینم اما در اینکه من بوجود خود

یقین دارم جای شک نیست زیرا چه خواب ببینم و چه بیدار باشم ممکن نیست من نباشم و ببینم و شناخت خود از وجود خود و از اراده خود و... یک شناخت یقینی درونی و غیر تجربی است یعنی اینکه من چنین تصمیمی در درون خود گرفته‌ام قضیه‌ای است ترکیبی شهودی و غیر تجربی که از حدوث و وجود اراده‌ای در خودم خبر می‌دهم همچنانکه در ریاضیات هم قضایای شهودی هست اینکه دو زاویه متقابل به راس با هم مساوی‌اند و نیز یا احکام خطوط متوازیه که ما توسط آنها اثبات می‌کنیم مجموع زوایای داخلی مثلث، صد و هشتاد درجه است (مساوی با دو قائمه) از قضایای شهودی هستند (که ما در اثبات صد و هشتاد درجه بودن مجموع زوایای داخلی مثلث از آنها استفاده کردیم نه قضایای تحلیلی) یا اینکه با کشیدن وتریک مربع و یا مربع مستطیل (ولو در ذهن مان فقط) ما مشاهده می‌کنیم که مربع و مربع مستطیل به دو مثلث قائم الزاویه تقسیم شد پس نتیجه می‌گیریم هر مثلث قائم الزاویه نصف یک مربع یا مربع مستطیل است که طول و عرض آن به اندازه ارتفاع و قاعده آن مثلث قائم الزاویه است.

پس مساحت هر مثلث قائم الزاویه، مساوی است با قاعده ضربدر ارتفاع و سپس مجموع آنها تقسیم بر عدد دو: مساحت مثلث قائم الزاویه =  $\frac{1}{2} \times \text{قاعده} \times \text{ارتفاع}$  - و از آنجا که هر مثلثی با کشیدن ارتفاع اش به دو مثلث قائم الزاویه تقسیم می‌شود پس رسیدیم به راه پیدا کردن مساحت هر مثلثی یعنی نخستین قضایای بدیهی هندسه و ریاضیات از قضایای شهودی هستند که مفهومی جدید و مفید را به ما می‌دهند نه قضایای بی فایده تحلیلی مثل اینکه مثلث مثلث است و یا اینکه مثلث سه ضلع دارد که قضیه اینکه مثلث سه ضلع دارد قضیه‌ای مربوط به لغت نامه است که مقدمه برای توضیح



اشکال هندسی در هندسه می‌باشد و گرنه قضیه اینکه مثلث سه ضلع دارد قضیه ریاضی نیست و بر خلاف نظر پوزیتیویست‌ها همه قضایای ریاضی از قضایای ترکیبی شهودی هستند و مفید آگاهی جدید نه تکرار بی فایده موضوع همچنین است نخستین قضایای بدیهی اخلاق نیز از قضایای ترکیبی شهودی هستند و علمی و قطعی و اطمینان آور همچون همه علوم و غیر قابل تغییر و هیچ انسان عاقلی نمی‌تواند نقیض یا عکس آنان را قبول کند که مثلاً بگوید ظلم خوب است و عدالت بد یا اینکه مردم حقوق طبیعی ندارند مثلاً اینکه با هم مساوی نیستند و حق حیات و حق آزادی ندارند و یا اینکه تبعیض نژادی عادلانه است هیچ انسان باانصافی نمی‌تواند چنین فکر کند بلکه همه انسانها و بشرهای عاقل به حقوق طبیعی معتقدند و تجاوز به حقوق طبیعی را ظلم می‌دانند که نباید هیچ انسان عاقلی به حقوق طبیعی دیگران تجاوز کند و این قانون قانونی ازلی و ابدی و تغییرناپذیر است همچنانکه «قضایای ریاضی»، ازلی و ابدی و تغییرناپذیرند و «زیبائی عدالت و زشتی ستمگری و فساد»، چیزی است که انسان با چشم عقل کاملاً آنرا مشاهده می‌کند و همه قوانین وضعی وقتی زیبا و لازم الوفاء‌اند که در چهارچوب این حقوق طبیعی و مصداق عدالت قرار گیرند و این حقوق طبیعی و بجا بودن عدالت و نابجا بودن ظلم و فساد با اراده هیچ حکومتی و هیچ ملتی عوض نمی‌شود و تغییر نمی‌کند همچون قضایای ریاضیات.



**کانت:**

فقط یک بایسته وجود دارد و آن این است که: «تنها بر پایه آن آئینی رفتار کن که می‌خواهی (آن آئین) قانونی عام باشد»<sup>۱</sup> (می‌خواهی همه مردم بر طبق آن رفتار کنند).

توضیح: محور اصلی بحث کتاب کانت همان بخش دوم است که در آن «معیار رفتار درست» را از رفتار نادرست، بیان کرده است آن معیار این است که «آنطور رفتار کن که بخواهی رفتار و روش تو، قانونی عام برای همه بشریت باشد»<sup>۲</sup>.

**نقد و بررسی:**

جمله کانت مبهم بوده و حتی رفتار نسبت به خود را هم می‌گیرد در حالیکه این قانون کانت، نسبت به رفتار «خود»، عام نیست.

قانون کانت تنها در محدوده بیان موارد مربوط به ظلم و عدالت نسبت به «دیگران» است که مصداق عدالت نسبت به دیگران «آن رفتاری است که دوست داری دیگران و همه بشریت در پیش گیرند مثل تجاوز نکردن به حقوق دیگران و نیز نیکوکاری به دیگران و گذشت از اشتباهات آنان... که انسان دوست دارد دیگران نسبت به او چنین باشند».

<sup>۱</sup> - بخش دوم کتاب ما بعد الطبیعه، اخلاق تالیف کانت.

<sup>۲</sup> - اما گفته دیگر کانت که گفته «آنچه مطلقاً خیر است نیت خیر است» در این گفته کانت، «نیت و اراده» که هدفش عمل است بیان شده و لذا اول باید مشخص کرد کدام عمل خیر است تا نیت انجام آن، بشود نیت خیر - ولذا مهم، تعیین معیاری برای رفتار خیر و لذا ما در گفتار کانت تنها معیار رفتار خیر را مورد نقد و بررسی قرار دادیم و به نیت خیر نپرداختیم.



اما این قانون که کانت آنرا معیار عام اخلاق بیان می‌کند قانون عام اخلاق همه جا نیست بلکه تنها قانون عام اخلاق در برخورد با دیگران در شناخت مصادیق ظلم و عدالت است نه در شناخت مصادیق «فساد و دوری از فساد» مثل استفاده از مواد افیونی (که آینده انسان را نابود می‌کند) یا سوء استفاده‌های جنسی و امثال آن که چه بسا مرتکبین فساد دوست دارند همه عالم مثل خودشان باشند و استفاده از شراب و مواد مخدر و افیونی و همجنس بازی و... قانونی عام گردد و شاید خودکشی هم وقتی جهان برای شخص، لذتی نداشته باشد از جمله همین مصادیق فساد باشد که چه بسا مرتکب آن، دوست دارد قانونی عام برای بشریت باشد پس معیار کانت برای شناخت هر رفتار خوب اخلاقی از رفتار بد اخلاقی، معیاری عام و همه جایی نشد همچنانکه این معیار کانت اختصاص به ایجاد قوانین خالص اخلاقی مثل شناخت مصادیق عدالت و احسان و نیکوکاری اخلاقی ندارد بلکه هر قانون مفیدی برای جامعه را شامل می‌شود چه قانون اخلاقی یا بهداشتی یا اقتصادی و یا سیاسی و یا حتی مراعات قوانین ترافیک و راهنمایی و رانندگی را هم شامل می‌شود زیرا انسان دوست دارد اینها قوانین عام باشد و همه به آن عمل کنند.

«اگر از ما بپرسند که چرا اعتبار عام قاعده ما بمنزله یک قانون، باید شرط محدود کننده اعمال مان باشد و ارزش را که به این شیوه عمل، می‌دهیم را بر چه بنیادی استوار ساخته‌ایم... نخواهیم توانست پاسخ رضایت بخشی به این پرسشها بدهیم»<sup>۱</sup>.

<sup>۱</sup> - بخش دوم کتاب بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق ترجمه فارسی - صفحه ۱۱۰.

(همچنین در نمی‌یابیم که چگونه ممکن است تا بدینسان عمل نمود یا از چه رو است که قانون اخلاقی تعهد آور می‌شود).<sup>۱</sup>

«در واقع کاملاً ناممکن است که تمیز دهیم یعنی به طریقه پیشین قابل فهم سازیم: چگونه یک فکر، که بخودی خود، در برگیرنده هیچ (یا عنصر) حسی نیست می‌تواند (دریافتی) احساسی از لذت و الم پدید آورد».

«در انجام این کارها باید هیچ انگیزه‌ای در میان نباشد مگر آنکه همین مفهوم عالم معقول، خود، آنچنان انگیزه‌ای باشد تا خرد اصلاً به آن علاقمند شود. مفهوم ساختن و تفسیر این (مطلب) دقیقاً همان مسأله‌ای است که ما از حل آن ناتوان هستیم».<sup>۳</sup>

## نقد و بررسی گفتار کانت:

کاملاً از عبارت کانت روشن می‌شود که تحت تاثیر هیوم است که هیوم اراده و نیز احساس خوشی و ناخوشی را مربوط به دل می‌دانست و عقل را تنها چراغ فهم می‌دانست و از آن نتیجه می‌گرفت که سرچشمه رفتار اخلاقی عقل نیست پس

<sup>۱</sup> - یعنی این قاعده کانت ریشه الزامات اخلاقی را روشن نمی‌کند.

<sup>۲</sup> - بخش دوم کتاب بنیاد ما بعدالطبیعه اخلاق:  
اگر از ما بپرسند که چرا اعتبار عام قاعده ما بمنزله يك قانون باید شرط محدود کننده اعمالمان باشد و ارزش را که به این شیوه عمل، می‌دهیم را به چه بنیادی استوار ساخته‌ایم ارزش که آنقدر زیاد است که هیچ علاقه‌ای نمی‌تواند افزونتر از آن، باشد یا اگر باز هم از ما بپرسند چگونه است که انسان تنها از این راه، باور دارد که ارزش شخصی خودش را حس می‌کند که در مقایسه با آن، حال خوشایند یا ناخوشایند به چیزی شمرده نمی‌شود، نخواهیم توانست پاسخ رضایتبخش به این پرسشها بدهیم...  
همچنین در نمی‌یابیم که چگونه ممکن است تا اینسان عمل نمود یا از چه رو است که قانون اخلاقی تعهد آور می‌شود.

<sup>۳</sup> - بخش دوم کتاب بنیاد ما بعدالطبیعه اخلاق ترجمه فارسی، صفحه ۱۳۶.



دل است و احساس که مربوط به دل است اینک عین عبارت هیوم:

«منشأ فضیلت، دلپذیری و منشأ رذیلت دلآزاری است این امر، طبیعت حقیقی یا ذات آنها را تشکیل می‌دهد اما آیا عقل یا استدلال می‌تواند این صفات مختلف را بهر موضوعی، حمل کند و از قبل مشخص کند این موضوع باید تولید عشق کند و دیگری تولید تنفر... غایت همه تاملات اخلاقی، تعلیم و ظائف ما است و باز نمائی صحیح زشتی رذیلت و زیبائی فضیلت، موجب سازگاری عادات شده و ما را به پرهیز از یکی و قبول دیگری متعهد می‌کند»<sup>۱</sup>.

این بود عین عبارات هیوم که در معنی و مضمون عین عبارات کانت است و جواب ما به کانت هم همان جوابی است که به هیوم دادیم یعنی اینکه عقل گرچه چراغ است و بجز فهم و روشنگری کار دیگری ندارد اما وقتی زیبائی عمل عادلانه و زشتی عمل «ظالمانه و نابجا» را به ما نشان داد (که عدالت رفتاری بجا و بر وفق نظام طبیعت است و لذا زیبا است و ظلم رفتاری نابجا و خلاف نظام طبیعت است هر زیبائی خود ذاتا دوست داشتنی و دلپذیر است و بجا است که دل به آن عشق بورزد و ظلم که رفتاری زشت و نابجا است ذاتا دوست نداشتنی و دلآزار است و سزاوار نفرت و پرهیز است) در نتیجه دل با مشاهده «زیبائی عدالت و زشتی ظلم»، بجا است که به اولی علاقمند و از دومی بیزار گردد. اگر انسان به عدالت و نیکوکاری علاقمند است و از ظلم و فساد بیزار است چون ذات «زیبائی»، سزاوار دوست داشتن و ذات «زشتی و نابجائی»، سزاوار دوست نداشتن بلکه سزاوار تنفر است نه اینکه چون آنرا با معیار آقای کانت سنجیده زیرا معیار آقای کانت گرچه

<sup>۱</sup> - بخش اول کتاب تحقیق در مبادی اخلاق تألیف هیوم.

در رفتار با دیگران در موارد ظلم و عدالت دقیقاً منطبق است اما همچنانکه خود کانت ادعا می‌کند قاعده‌ای انتزاعی و صوری است و بیشتر فیلسوفان با این عناوین و مفاهیم کار دارند و می‌سنجند اما دوری عامه از ظلم بخاطر درک مستقیم زشتی است و علاقه‌شان به «عدالت و صداقت و فضائل» بخاطر بجائی و زیبایی آنها است نه اینکه تعبداً و کورکورانه از قاعده صوری عقلی کانت پیروی کرده باشند علاوه بر آنکه «عقل» هیچ قانون تبعیدی ندارد و کارش، قانون سازی نیست تنها کار عقل، روشنگری و نشان دادن هر چیزی است آنطور که آن چیز در واقع هست.

علاوه بر آنکه «قانون کانت» چنانچه گفتیم یک قانون عام اخلاقی در تمام موارد نیست که موارد رفتار انسان با خودش و مربوط به فساد را هم بگیرد بلکه مخصوص موارد رفتار انسان با دیگران است آنهم مربوط به مصادیق عدالت و ظلم و گرنه یک انسان فاسد معتاد، مواد مخدر و... همچنس باز چه بسا دوست دارد آزادی این رفتارها قانونی عام باشد اما در مورد ظلم به دیگران چنین نیست هرگز یک ستمگر دوست ندارد دیگران به او ظلم کنند و ظلم قانونی عام باشد.

- حال که به نقاط ضعف فلسفه اخلاق کانت اشاره کردیم بجا است که از نکات قوت آن هم صحبت شود:

کانت همچون هیوم به توجیه فضائل اخلاقی بر اساس انگیزه خود خواهی به شدت حمله می‌کند و مفصلاً روشن می‌کند که انگیزه خودخواهی هرگز سرچشمه فضائل نمی‌شود بلکه چه بسا سرچشمه رذائل است حتی کسیکه با ریاکاری و خودنمائی به کارهای نیک اقدام می‌کند تا از این طریق به سوء استفاده شخصی خود برسد هرگز یک انسان فضیلتمند نیست بلکه چه بسا رفتاری رذیلتمند کرده است و از این رو به اپیکور و ارسطو که هدف فضیلت را رسیدن به منافع

شخصی می‌داند شدیداً می‌تازد و چنین نظریه‌ها را علاوه بر آنکه فلسفه اخلاق نمی‌داند بلکه لجن مال کردن اخلاق می‌داند.

## نقد کانت بر هیوم و تجربه گرایان:

کانت در این نکته دیگر حتی از هیوم و معتقدین به حسّ اخلاقی فاصله می‌گیرد که شناخت اخلاق هرگز شناختی حسی و تجربی نیست که شناختی حسی جزئی باشد و از محسوس جزئی خارجی سرچشمه گرفته باشد بلکه شناخت اخلاقی، شناختی عقلی همچون ریاضیات است که بر پایه شهود عقلی نه استقراء جزئیات، استوار است و لذا همچنانچه زوایای داخلی مثلث صد و هشتاد درجه است گرچه یک مثلث هم در خارج وجود نداشته باشد و دو خط متوازی تا بی نهایت به هم نمی‌رسند گرچه دو خط متوازی نامحدود در جهان خارجی نیست همچنین عدالت و صداقت و وفای بعهده و نیکوکاری عقلاً خوب است گرچه همه دروغ گو باشند و یک نفر عادل کامل در خارج وجود نداشته باشد و اکثر مردم در اکثر موارد دروغ بگویند و ظلم بکنند باز قانون عقلی «عدالت خوب است نیکوکاری خوب است و ستمگری و فساد بد است» صادق است و قطعاً کانت با کتاب خود به قوت مکتب عقل گرایان افزود علاوه بر آنکه قاعده معروف اش (با تصحیح ما) باینکه آنطور عمل کن با دیگران که دوست داری دیگران با تو عمل کنند» برای تشخیص موارد ظلم و عدالت



نسبت به دیگران قاعده‌ای عام و عقلی است که هیچ کس نمی‌تواند آنرا نقض کند و نیز با این قاعده، ثابت می‌شود که عدالت و ظلم امری واقعی و عینی هستند همچون واقعی بودن و عینی بودن قوانین ریاضیات.

## بهره‌جویان، نفع‌گرایان

### بنام...:

در اول کتاب در نقل گفتار فلاسفه باستان گفته شد که:

– ذی‌مقراطیس گفته که مردم دنبال خوشی می‌روند و ما گفتیم این گفتار ذی‌مقراطیس که «مردم دنبال خوشی می‌روند» گفتاری روانشناسانه است و با گفته سقراط که درباره فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه است یعنی راجع به چرائی «خوبی فضائل و بدی رذائل» هیچ منافاتی ندارد.

توضیح اینکه زیرا انسان بطور غریزی و طبیعی همچون همه حیوانات خواهان بقاء خود و جلب لذت و دفع درد و رنج از خود است و این گفتار علاوه بر آنکه روانشناسانه و طبیعت‌شناسانه است بلکه همانطور که سیجویک هم متوجه شده علاوه بر آنکه انسان میل به خوشی دارد عقلاً هم خوشی مطلوب است و بعبارت دیگر خوشی عقلاً هم خوب است و هر عاقلی خواستار بقاء خود و جلب لذت و دفع درد و رنج از خود است و هیچ عاقلی کار بی‌فایده نمی‌کند و این مورد





سؤال مربوط به فلسفه اخلاق بمعنی اعم کلمه است که انسان میل به چه کاری دارد و انگیزه‌اش در رفتارش چیست.

– اما «فلسفه اخلاق» بمعنی اخص کلمه که تحدید حدود اخلاقی برای همین لذت است می‌گوید: آیا این خوشی‌طلبی در هر موقعیتی عقلاً خوب است یا در جایی که عقلاً مانعی برای خوبی فعلی‌اش نباشد این سؤال از فلسفه اخلاق بمعنی اخص است.

فلاسفه اخلاق و بالاخص بنیانگذار فلسفه اخلاق فضیلت‌مدار همچون «سقراط» با قبول اینکه مردم دنبال خوشی می‌روند و خوشی مقتضی خوبی است و هر عاقلی دنبال کار مفید می‌رود می‌گوید اگر در موردی این خوشی و فایده مستلزم نابودی تو باشد یا مستلزم از دست دادن فایده بزرگتر و یا مانع خوشی دیگران باشد و مستلزم ضرر به دیگران باشد و... هرگز خوب نیست عقل آنرا تجویز نمی‌کند یعنی در مواردی که این خوشی به نابودی خودت یا دیگران و فساد باشد و یا به ظلم به دیگران و ضرر زدن به آنها منتهی شود دیگر عقل آنرا تجویز نمی‌کند و لذا انسانهای کاملاً عاقل دنبال مواد افیونی که به نابودی آینده آنها منتهی می‌شود و یا به آنچه موجب ظلم به دیگران است اقدام نمی‌کنند حال اگر انسانی شهوت ران یا بسیار خودخواه دنبال فساد یا ظلمی رفت تا لحظه‌ای لذت ببرد کاری خلاف اخلاق کرده است این است که اخلاق بمعنی اخص کلمه، کارش محدود کردن رفتار خوشی‌آفرین انسانها است تا بتوانند انسانی با فضیلت باقی بمانند و بخاطر خوشی‌طلبی زیاد به ظلم و فساد نیافتند. پس دنبال کار مفید رفتن و خوشی‌طلبی عقلاً هم صحیح است و کار انسانهای عاقل است و باید رفتاری کرد که مفید است اما خوشی‌طلبی معیار برای مرز بندیهای اخلاقی نمی‌تواند باشد و زیبایی و

خوبی عدالت و احسان و زشتی و بدی ظلم و فساد است که می‌تواند معیار رفتار اخلاقی و انگیزه آن باشد در مقابل غریزه خود دوستی که کورکورانه دنبال نفع خود است و عقل هم در محدوده عدالت، آنرا تحسین می‌کند و خوب می‌داند و هر دو انگیزه مفید و لازم است هم انگیزه خوددوستی که در محدوده رفتار عادلانه (مستلزم ظلم به دیگران نیست) زیبا و خوب است و هم زیبایی عدالت و احسان که می‌تواند انگیزه‌ای برای ظلم نکردن بخود و دیگران (بخاطر خوشی طلبی غریزی) شود در انسانی که با عقل نمی‌خواهد مخالفت کند.

پس گفتار ذی مقرطیس اینکه مردم دنبال خوشی می‌روند یا اینکه انگیزه جلب نفع و دفع ضرر را از خود، غریزی و طبیعی می‌دانند هیچ منافاتی با گفتار فضیلت‌مند سقراطی ندارد تنها منافات آنجا پیش می‌آید که ما خوشی را بخواهیم مطلقا خوب بدانیم حتی در موردی که مستلزم ظلم و فساد می‌گردد و بخواهیم همچون اپیکور و هلوتیوس حتی خوبی فضائل مثل عدالت را با خوشی طلبی خودخواهانه توجیه کنیم که بقول هیوم در مواردی میان «خوشی طلبی خودخواهانه» و «عدالت (وفضائل اخلاقی)» تضاد است و توجیه فضائل در چنین مواردی بر اساس «انگیزه خودخواهانه» به تناقض می‌انجامد.

در این میان در قرن هیجدهم فضائل مسیحی درباره تشویق کلیسا به رهبانیت و ترک دنیا و دوری از زیبایی‌ها و لذائذ حتی حلال دنیا موجب اعتراض گروهی من جمله مورد اعتراض دی ماندویل ۱۶۷۰ — ۱۷۳۳ شد که گفته: منافع شخصی که مردم را به کار می‌کشاند و حتی تجمل‌گرایی که توانمندان و ثروتمندان را به ساختن کاخ‌ها و خرجهای کلان می‌کشاند موجب تقاضای کار برای سایر مردمان می‌گردد و برای جامعه مفید هم هست در حالیکه تشویق کلیسا مردم را به رهبانیت

و ترک دنیا، موجب بیکاری هم می‌شود یعنی بعضی فضائل مسیحی که ترک دنیا باشد مضر و بعضی رذائل که تجمل‌گرایی باشد مفید است».

- هولباخ ۱۷۲۳ — ۱۷۸۹ و هلوتیوس ۱۷۱۵ — ۱۷۷۱ گفتند چون نفع شخصی تنها انگیزه همه اعمال است پس قوانین جامعه باید طوری تدوین شود که بخاطر نفع شخصی‌شان، دنبال خدمت به دیگران بروند نه ضرر زدن به دیگران و این همه فساد موجود بخاطر قوانین نابجا است و قوانین باید راه سوء استفاده‌ها را ببندد تا مردم بخاطر نفع خودشان هم که شده دنبال کارهای مفید و خدمت به دیگران بروند نه سوء استفاده از دیگران.

بتنام ۱۷۴۸ — ۱۸۳۲، تحت تاثیر گفتار اینان شدیداً اعتراضی به نظام سیاسی و قوانین مرسومه کرد که «ما باید درباره نظام و قوانین کشوری مان تجدید نظر کنیم هر قانونی که برای اکثریت جامعه مفید است بماند و آنچه مضر است لغو و بجای آن، قوانین مفید بحال اکثریت را وضع کنیم». اعتراض و طرح بتنام نسبت به قوانین، مورد حمایت عموم قرا گرفت و عمده کار این فیلسوف در ناحیه وضع حقوق و قوانین بود. اما بتنام گویا می‌خواست این معیار قوانین خوب «در فلسفه حقوق» را به فلسفه اخلاق هم تسری دهد که هر رفتاری که برای اکثریت جامعه مفید است خوب قلمداد شود اما بلافاصله متوجه شد که اگر انگیزه هر فرد انسانی، چنانچه خودش معتقد است منحصر در خودخواهی و نفع شخصی است سر زدن چنین رفتاری از فاعل در مواردی که بِنفع فاعل نیست (گرچه برای دیگران مفید است) با چه انگیزه‌ای می‌تواند انجام گیرد.

بتنام در «این معیار رفتار اخلاقی» با خلاء انگیزه، روبرو شد. زیرا قوانین مفیدی را که مجلس وضع می‌کند دولت هم اجراء می‌نماید اما رفتار شخصی همیشه با انگیزه شخصی بقول هلوئیوس انجام می‌گیرد مثلاً درست است که راستی و صداقت خوب است و دروغ گوئی و ریاکاری برای جامعه مضر است اما وقتی در موردی فرد دروغگو، نفع شخصی خود را در دروغگوئی یا ریاکاری می‌داند اگر انگیزه هر فرد انسانی تنها انگیزه نفع شخصی باشد حتی یک راست هم نخواهد گفت و ما هم نباید توقع داشته باشیم مردم راستگو و با صداقت باشند و دنبال اخلاق نیک و فضائل بروند.

### نقد و بررسی گفتار بتنام:

تمام اشتباه بتنام از اینجا پیش آمده که فکر کرده گفتار ذی مقراطیس در اینکه مردم دنبال خوشی می‌روند که گفتاری روانشناسانه و طبیعت شناسانه است (و حتی اینکه خوشی عقلاً خوب است که مربوط به اخلاق بمعنی اعم است) با گفتار سقراط درباره خوبی فضائل و بدی ردائل که مربوط به اخلاق بمعنی اخص است منافات دارد در حالیکه هرگز چنین نیست سقراط و سقراطیان هم مانند هر انسان عاقل دیگری، حفظ جان خود و دنبال خوشی و راحتی رفتن را کار خوبی می‌دانند گرچه برای شخص خود باشد اما خوب در حد اقتضاء نه (علت تامه) و بطور مطلق یعنی مادامیکه مستلزم فساد و ظلم نشود و گرنه اخلاقاً می‌شود کار زشت اما مادامیکه خوشی طلبی و راحتی طلبی به ظلم و فساد منجر نشود خوب است زیرا



خوشی ذاتا خوب است و عقلاً خوب است اما در همان حد اقتضاء یعنی مشروط به اینکه به ظلم و فساد منتهی نشود و در همین موارد که منتهی به ظلم و فساد نمی‌شود ذاتا خوب است اما هر خوبی ذاتی خوبی اخلاقی به معنی اخص کلمه نیست خوبی اخلاقی به معنی اخص یعنی فضیلت مثلاً کسیکه همیشه دنبال منافع شخصی خودش است اما به دیگران آزار نمی‌رساند و به کسی ظلم نمی‌کند از آن جهت که بفکر نفع شخصی خودش است کار خوب و عاقلانه‌ای می‌کند اما نمی‌گویند انسان با فضیلتی است که دنبال منافع شخصی خودش است اما از آن جهت که اگر این منافع‌اش مستلزم ظلم به دیگران شود به انجام آن اقدام نمی‌کند می‌شود انسان با فضیلت یعنی عادل همچنانکه اگر علاوه بر آنکه به دیگران ظلم نمی‌کرد قسمتی از وقت خود را برای خدمت به دیگران صرف می‌کرد و یا از دسترنج خود به آنهایی که ناتوانتر هستند می‌بخشید می‌شود انسان فضیلت‌مندتر پس اخلاق به معنی اعم درباره کار مفید است و کار نادرست کار نامفید است چه رسد به کار مضر اما فلسفه اخلاق به معنی اخص کلمه محدوده اخلاقی کار مفید را تعیین می‌کند یعنی محدوده‌ای که عقلاً مراعات‌اش لازم است یا رفتاری که انتخاب‌اش بهتر است (گرچه لازم نیست و ترکش خلاف اخلاق محسوب نمی‌شود مثل احسان و ایثار). و بنام خیال کرده بود که سقراط و سقراطیان که فضیلت را ذاتا خیر می‌دانند خوشی‌طلبی را گویا گناه و رذیلت می‌دانند یا نسبت به خوشی بی تفاوت اند و یا آنکه دنبال خوشی و راحتی رفتن با فضائل اخلاقی منافات دارد و یا اینکه در کارهای مجاز دنبال خوشی رفتن و خوشی هر چه بیشتر را انتخاب کردن را سقراطیان قبول ندارد هرگز چنین نیست و سقراط و سقراطیان در عین حال اینکه حفظ جان خود و دنبال خوشی و راحتی رفتن را عقلاً کار خوب و بجا و

رفتار عاقلانه می‌دانند محدوده خوشی و راحت‌طلبی را اخلاقاً محدود به مواردی می‌کنند که مستلزم ظلم و فساد نگردد و در هنگام تضاد میان خوشی‌طلبی و عدالت همیشه عدالت را مقدم می‌دارند گرچه مستلزم خوشی بیشتر نشود و خوشی بیشتر تا آنجا مجاز است که به ظلم و فساد نانجامد (و این تعیین حدود و مراعات آنرا، اخلاق نیک می‌گویند).

## جان استین ۱۷۹۰ — ۱۸۵۹:

جان استین ۱۷۹۰ — ۱۸۵۹ بر همین اساس گفت: «معیار بتنام» معیار قاعده نگر است نه عمل نگر یعنی قواعد اخلاقی را مثلاً قواعد اخلاقی اینکه عدالت و راستی خوب است و ظلم و دروغگوئی بد است را می‌تواند همچون سایر قوانین خوب بر اساس «معیار بتنام» که «معیار نفع اکثریت است» قرارداد و بدین وسیله تشخیص داد چه قوانینی خوب و چه قوانینی بد است لکن نفع برای دیگران (یعنی نفع اکثریت) نمی‌تواند انگیزه عمل فاعل گردد در نتیجه باز رفتار عادلانه و خوب اخلاقی بر اساس گفته بتنام بدون انگیزه و توجیه عقلی فاعل می‌شود پس باز نفع گرایان بتنامی با آنکه از اپیکور بدین صورت فاصله گرفتند که نفع شخصی را از معیاریت اخلاق رها و به نفع گرائی اکثریت گرویدند تا از تناقض مورد تصریح هیوم بگریزند لکن دوباره به این بن بست «عدم امکان توجیه رفتار فاعل اخلاقی»، روبرو شدند (علاوه بر آنکه بعداً روشن خواهد شد که نفع اکثریت همه جا عین عدالت نیست زیرا ممکن است در مواردی نفع اکثریت خلاف حقوق طبیعی اقلیت باشد مثل تبعیض نژادی).



## مکینتاش ۱۷۶۵ — ۱۸۳۲:

که خود از طرفداران بنتام بود در یک عقب نشینی از مکتب نفع گرایی بنتام و با گرایش بسمت مکتب فضیلت محوری گفت: بدون اشاره به فایده مندی رفتارهای فضیلتمند می توان این رفتارها را تحسین کرد همانگونه که یک نقاشی زیبا را تحسین می کنیم<sup>۱</sup>. در نتیجه مکینتاش مورد حمله و اعتراض شدید «جیمز میل» پدر جان استوارت میل (طرفدار بنتام) قرار گرفت و جیمز میل ۱۷۷۳ — ۱۸۳۶ در اعتراض به مکینتاش گفت اگر حسّ اخلاقی که مکینتاش به آن استناد می کند وجود داشت ما باید آنرا بر فایده مندی ترجیح دهیم.

نقد و بررسی: جیمز میل غافل از آنکه فیلسوفان فضیلتمدار که فضیلت را ذاتا زیبا می دانند منکر فایده مندی آن نیستند بلکه می گویند فضائل در عین اینکه زیبا و مطلوب عقل و وجدان و حسّ اخلاقی هستند همیشه برای جامعه مفیداند و هیچ تعارضی و تضادی در هیچ موردی میان فضائل اخلاقی و فایده مندی آنها برای جامعه نیست تا نیاز به ترجیح داشته باشد و به عبارت دیگر ردائل هیچگاه برای جامعه مفید نیست و فضائل هیچگاه برای جامعه بی فایده نیست اما اگر انگیزه بقول بنتام منحصر به خود خواستن است فضائل اخلاقی بدون انگیزه می شود و مکتب بنتامی که جیمز میل از آن حمایت می کند با بن بست روبرو است.

<sup>۱</sup> - تاریخ فلسفه کاپلستون، ترجمه فارسی، جلد هشتم، صفحه ۳۶ - ۳۵.



## داروین ۱۸۰۹ ————— ۱۸۸۲:

جالب توجه اینکه مکینتاش در ابتداء طرفدار مکتب اصالت فایده بود ولی در نهایت به اصالت فضیلتی‌ها، گروید و معتقد به حسّ اخلاقی شد و حتی داروین را هم معتقد به حسّ اخلاقی نمود با آنکه حسّ اخلاقی و نوع دوستی دقیقا با نظریه تنازع بقاء در تناقض است زیرا «انتخاب طبیعی و تنازع بقاء» بر تنازع میان افراد یک نوع مبتنی است که هر فرد در یک نوع بخاطر بقاء خود و نفع شخصی خود به کشتن و نابود کردن هم‌نوعان خود اقدام می‌کند در نتیجه نظریه حسّ اخلاقی با نظریه تکامل داروین دقیقا در تناقض است.

## اسپنسر ۱۸۲۰ ————— ۱۹۰۳:

گرچه «اسپنسر» برای سازش دادن میان «اخلاق و نوع دوستی و عدالت» با «تنازع بقاء»، تلاش ساده لوحانه‌ای نمود و خیال کرد که در رقابت زندگی و پیشرفت‌های اقتصادی همیشه، قدرتمندی که بخاطر قدرت اش باقی می‌ماند می‌شود فرد فضیلت‌مدار و آنکه نابود می‌شود فرد رذل است در حالیکه در همین کشاکش اجتماعی دیده می‌شود که سقراط محکوم به مرگ شد و مُرد با آنکه خواهان عدالت و فضیلت بود و دشمنانش ماندند با آنکه انسانهای پست بودند.

## جان استوارت میل ۱۸۰۶ ————— ۱۸۷۳:

فرزند جیمز میل و شاگرد جان استین و از علاقمندان به فلسفه اخلاق بنتام و هلوئیوس و مطالعه کنندگان آثار لاک، هیوم،





رید و داگلد و جزو محفل فایده گرایان (و معتقد به اینکه خوشی بطور مستقیم بدست نمی‌آید بلکه سعادت و خوشی نتیجه آرمانهائی است سوای سعادت و خوشی) و با کلریج و همکارانش که مخالف بتامیان بودند دوست شد و از تنگ نظری مکتب بتنام آگاهی یافت و با بعضی از پوزیتیویست‌ها مکاتبه داشت و لذا برای آگوست کنت احترامی قائل بود و کتاب درباره اصالت فایده و کتابی درباره آگوست کنت انتشار داد.

- میل بالاخره با فرق گذاردن میان کیفیت‌های مختلف لذت، به اینکه لذت علاوه بر رجحان بعضی لذت‌ها «بخاطر کمیت و زیادی مقدار آنها» به رجحان بعضی از لذت‌ها «به خاطر کیفیت بهترشان»، معتقد شد (گرچه در کمیت به یک اندازه باشند) و با اعتقاد به تفاوت‌های کیفی میان لذتها از بتنام مقداری فاصله گرفت و در نهایت با گفتن جملاتی از بتنامیان دور و به فضیلت گرایان سقراطی نزدیک شد آنگاه که گفت<sup>۱</sup>:

«بهتر است که انسان بود و ناکام تا خوک بود و کام یافته بسان سقراط، محروم بودن، بهتر است تا بسان ابلهی متنعم».

## سیجویک ۱۸۳۸ ————— ۱۹۰۰

از دانشگاه کمبریج دارای کتاب روشهای اخلاق که در همین کتاب‌اش نوشت<sup>۲</sup>: نخستین تعلق خاطر من به یک نظام معین اخلاقی، علاقه‌ام به اصالت فایده، «میل»، بود. اما بلافاصله سیجویک متوجه شد اینکه از نظر روانشناسانه هر کس در طلب

<sup>۱</sup> - تاریخ فلسفه کاپلستون در قسمت نقل فلسفه میل ترجمه فارسی، در جلد هشتم، صفحه ۴۷.

<sup>۲</sup> - کتاب تاریخ فلسفه کاپلستون در نقل فلسفه سیجویک در ترجمه فارسی، صفحه ۱۱۶.



لذت خویش است «که هلوئیوس و بتنام به آن استناد می‌کنند» نمی‌تواند انگیزه‌ساز برای نفع رساندن به دیگران باشد که اخلاقاً هر کس باید درصدد ایجاد حداکثر نفع برای دیگران و جامعه باشد و چنین گزاره اخلاقی «اینکه باید در راه تلاش برای ازدیاد و خیر جامعه بود» بدون انگیزه و توجیه فاعل می‌ماند و لذا از مکتب اصالت فایده جدا شد اما باز متوجه شد توجیه گر مکتب اصالت فایده هرگز نظریه روانشناسانه اینکه هر کس در طلب نفع خویش است نیست که هلوئیوس و بتنام به آن استناد کرده‌اند بلکه «حکم عقل، به رجحان خوشی و مطلوبیت ذاتی آن است» که عقل بی واسطه و بطور واضح و شهودی حکم به مطلوبیت و خوبی لذت و خوشی و راحتی می‌کند (در هر کس و هر کجا بوقوع پیوندد در فاعل یا دیگری) و کار مفید را عقل تحسین می‌کند چه فایده آن برای فاعل باشد یا برای دیگران پس سیجویک دوباره به مکتب اصالت فایده معتقد شد اما نه بر اساس گزاره روانشناسانه هلوئیوس و بتنام باینکه هر کس دنبال نفع خود است بلکه بر اساس مبنای شهودی و عقل گرایانه و لذا چنین گفت<sup>۱</sup>:

«دوباره اصالت فایده‌ای شدم ولی به یک مبنای شهودی».

(- می‌گویند این فکر سیجویک نتیجه مطالعه او در آثار کلارک از عقل گرایان بود).

گرچه سیجویک دوباره به مکتب اصالت فایده معتقد شد اما همچون آستین دریافت که این مکتب اصالت فایده تنها می‌تواند درستی قوانین را چون برای جامعه مفید است را تایید کند اما اگر انگیزه انسانها منحصر در نفع شخصی است در

<sup>۱</sup> - کتاب تاریخ فلسفه کاپلستون در نقل فلسفه سیجویک در ترجمه فارسی، صفحه ۱۱۶.



شخص عامل دنبال «فضیلت رفتن و به قواعد اخلاقی عمل کردن»، در مواردی که نفع شخصی در آن نباشد بدون انگیزه می‌ماند بالاخص اگر برای فاعل زحمت و رنج و ضرر هم در بر داشته باشد. و اگر از نفع قاعده نگر منصرف شویم و نفع هر عملی را برای شخص فاعل بنگریم (که معروف است به نفع عمل گرا) نمی‌توان گفت همه موارد راستگویی و عدالت به نفع فاعل است تا انگیزه برای انجامش در فاعل ایجاد شود و بدون انگیزه نماند (بنابر مکتب نفع گرائی که می‌گوید انگیزه منحصر در نفع شخصی فاعل است) و از طرف دیگر نمی‌توان گفت عمل عدالت و راستگویی همیشه و در همه موارد برای فاعل مفید است و خوشی فاعل را بیشتر می‌کند چون ممکن است بعضی موارد، عدالت موجب ازدیاد خوشی فاعل نگردد و حتی به ضرر فاعل یا مرگ او منتهی شود. اما اگر نفع قاعده نگر را انتخاب کنیم و بگوئیم مقصود اصالت نفع گرایان از نفع همان نفع اکثریت در قوانین مفید است در نتیجه گرچه قواعد اخلاقی قطعا برای جامعه مفید است اما بنابر اصول هلوئیوس و بتنام که تنها انگیزه بشر، «نفع شخص عامل» است چنین قواعدی برای فاعل بدون انگیزه و توجیه باقی می‌ماند و در نتیجه سیجویک سرگردان ماند زیرا با توجه به نکته فوق مکتب اصالت فایده بالاخره بدون دفاع باقی می‌ماند.

## شهودگرایان

جی. ای. مور ۱۸۷۳ ————— ۱۹۵۸

اولین حمله به فایده گرایان از طرف مور انجام می‌گیرد آنجا که مور با حمله به میل گفت:



«یکسان انگاشتن خوبی با لذت از طرف میل یک مغالطه طبیعت گرانه است» (که ما در مقدمه این کتاب توضیح دادیم). و با آنکه مور، خود فایده‌گرا است (فایده‌گرای شهودی است) اما بر این فکر فایده‌گرایی، اشکال می‌کند که «محاسبه نتایج رفتارها»، همه جا امکان‌پذیر نیست زیرا نتایج آنها منحصر به نتایج بی واسطه نیست و از نتایج با واسطه چه بسا غفلت می‌شود و محاسبه مجموعه نتایج با واسطه هم غیر ممکن یا در نهایت صعوبت است<sup>۱</sup> در حالیکه مردم عادی کارهای خوب از بد را به راحتی تشخیص می‌دهند و اینکه سیجویک «لذت» را به معنی بزرگترین خوبی گرفته اشتباه است در نتیجه سیجویک هم مورد حمله «مور»، قرار گرفت و مور هر چه بیشتر به شهودگرایان نزدیک شد باینکه که چیزهای خوب به شهود درک می‌شوند حتی قبل از محاسبه نتایج آنها گرچه همچنان در عین شهودگرایی از فایده‌گرایی دفاع می‌کرد تا آنکه فایده‌گرایی بطور کلی از طرف معاصر مور یعنی «پریکاردو» در توجیه فلسفه اخلاق بطور کلی باطل اعلان شد.

«پریکاردو» گفت:

«اینکه چه رفتاری برای ما سود بیشتر دارد معیار اخلاقی نیست و فایده‌گرایان از معیار فلسفه اخلاق خارج شده‌اند».

این بود اشکال «پریکاردو» به مور لکن باید توجه داشت که «مور» از «فلسفه اخلاق به معنی اخص کلمه» که عبارت از بیان خوبی فضائل و بدی رذائل باشد خارج شده اما از «فلسفه اخلاق به معنی اعم یعنی اینکه مردم، دنبال چه چیز می‌روند» خارج نشده بلکه دقیقاً در همان مسیر حرکت کرده است (زیرا خوشی یکی از مهمترین انگیزه‌های بشر است اما نه تنها

<sup>۱</sup> - اخلاق تالیف مور - ترجمه سعادت چاپ سال ۱۳۶۶ - آخر صفحه ۱۷۴ تا اول صفحه ۱۷۵.

انگیزه). اما اینکه دنبال خوشی رفتن و بیشترین سود را انتخاب کردن تا چه محدوده‌ای است اخلاقا اینجا «به اخلاق به معنی اخص کلمه مربوط است که باید در تحدید حدود خوشی مجاز از نامجاز»، دنبال معیار تعیین حدود اخلاقی رفتار بود که کجا عادلانه است و کجا دنبال بیشترین خوشی رفتن به ظلم و فساد می‌انجامد و اخلاقا جایز نیست که مور از این قسمت فلسفه اخلاق به معنی اخص کلمه دور افتاده و پریکاردو دقیقا به محور فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه وارد شده است پس بطور خلاصه، گفتار مور در مورد فلسفه اخلاق به معنی اعم همچون حرف ذی مقرطیس جالب توجه است اما در مورد فلسفه اخلاق به معنی اخص، نامربوط و گفتار «پریکاردو» به فلسفه اخلاق به معنی اخص مربوط است. و خلط فلسفه اخلاق به معنی اخص با فلسفه اخلاق به معنی اعم موجب سرگردانی فیلسوفان قرون اخیر شده است.

## پریکاردو ۱۸۷۱ ————— ۱۹۴۷

دومین حمله به فایده‌گرایان از طرف پریکاردو انجام گرفت آنجا که پریکاردو در سال ۱۹۱۲ مدعی شد که ارجاع «درستی اخلاقی» یک فعل به خوشی نتایج آن فعل، خطا است و مور به همین دلیل در تشخیص وصف اساسی که مشغله فلسفه اخلاق است یعنی «درستی اخلاقی»، به خطا رفته است. وظیفه اخلاقی در «نگاه نخست»، وظیفه اخلاقی محسوب می‌شود مثل وفای بعهد و دوری از دروغ چه انجام آنها لذت بیشتر همراه داشته باشد یا نداشته باشد رفتاری اخلاقا درست است.

## راولز در سال ۱۹۷۱



سومین حمله به فایده گرایی از طرف راولز انجام گرفت آنجا که در کتاب‌اش بنام نظریه عدالت می‌نویسد:

«آنچه سرانجام از ما خواسته می‌شود این نیست که خوبی<sup>۱</sup> را به حداکثر برسانیم بلکه این است که با یکدیگر به «انصاف»، رفتار کنیم<sup>۲</sup>».

(راولز همچون تامس نگل معتقد به عقل عملی بود. - جان فیتز و گرایسز و جوزف بویل آلمانی الاصل امریکائی گاه به افراد و گاه با هم نوعی اخلاق «حقوق طبیعی» را سامان دادند و از آن در تعدادی از مسائل مناقشه‌آمیز اخلاقی قرن بیستم استفاده کردند<sup>۳</sup>).

## دی راس ۱۸۷۷ ————— ۱۹۷۱

«دی راس» دو نکته را روشن کرد:

۱ - نکته اول اینکه ربط میان حکم اخلاقی (خوب یا بد) با موضوع‌اش که رفتار باشد را روشن کرد به اینکه حتما ویژگی در «رفتار خارجی انسان» هست که مستلزم حمل «حکم اخلاقی خوب یا بد» بر آن می‌شود و با این نظریه به مکتب «حقوق طبیعی» نزدیک شد. مثلاً رفتاری که به تناسب آن رفتار، انسانها متصف به کلمه خوب می‌شوند حتما دارای خصوصیتی در

<sup>۱</sup> - مقصود از خوبی در این عبارت خوشی و لذت است.

<sup>۲</sup> - کتبا تاریخ فلسفه اخلاق - ویراسته: لارنس سی. بکر در ترجمه فارسی، در آخرین فصل، صفحه ۳۱۷.

<sup>۳</sup> - تاریخ فلسفه اخلاق - ویراسته: لارنس سی. بکر در فصل آخر فصل سیزدهم.



طبیعت‌اش هست (مثلاً هماهنگ با نظام طبیعت) که متصف مثلاً به صفت خوبی می‌شوند مثلاً رفتار عادلانه که همان رفتار مطابق نظام طبیعت و با رعایت حقوق طبیعی است مثل شیر دادن مادر به فرزندش که حق طبیعی اوست رفتاری مطابق حقوق طبیعی و مصداق عدالت است اما دور کردن فرزند مادر را بدون رضایت او و یا دور انداختن مادر از فرزندش و شیر ندادن و حفظ نکردن او، رفتاری است خلاف نظام طبیعت و مصداق ظلم و مستحق اتصاف به صفت بد است و یا مصرف کردن دسترنج دیگران بدون رضایت آنها می‌شود مصداق ظلم و متصف به وصف بدی اما اگر با رضایت خاطر آنها و بعنوان هدایائی از جانب آنها باشد می‌شود مصداق احسان و نیکوکاری و قبول آن هدایا هم هیچ بدی ندارد یعنی رضایت کسی که آن مال دسترنج او است گرچه یک موضوع طبیعی و صفت طبیعی است لکن وجود آن صفت طبیعی در اتصاف رفتار به عدالت متجاوزانه مؤثر است همچنانکه نبود رضایت خاطر صاحب دسترنج در اتصاف رفتار متجاوزانه به ظلم و بدی مؤثر است.

۲ - نکته دومی که راس به آن توجه کرده مسئله «تزام و در تنگنا قرار گرفتن انسان است» در بعضی از مواقع، میان دو رفتار اخلاقی مثلاً راست گفتن در مقابل کسی که می‌خواهد مکان شخص دیگری را پیدا کند تا او را به نا حق بکشد (که راست گفتن در ذات اش گرچه مقتضی خوبی است اما اگر موانعی برای این خوبی باشد دیگر فعلاً با وجود مانع خوب نیست و مانع از خوبی راستگویی در اینجا منتهی شدن به قتل یک جان است که حق طبیعی اش باقی ماندن و زندگی کردن است در نتیجه رجحان با حفظ جان است) و از روی ناچاری اخلاقاً می‌توان در این مورد دروغ گفت و با دروغ گفتن جان

انسان محترمی را حفظ کرد و این نوع تنگناها برای همه مردم در مواردی پیش می‌آید مثلاً وظیفه دکتر، شفای کامل مریض است که هم جان مریض را حفظ کند و هم اعضاء آنرا سالم نماید و نگهدارد اما گاهی فساد یک عضو اگر آنرا قطع و جراحی نکند به مرگ مریض منتهی می‌شود پزشک در چنین موقعیتی باید آن عضو فاسد را قطع کرده و این رفتار دکتر نباید بهانه‌ای بشود برای کسی که بگوید پس حفظ اعضاء مریض لازم نیست به این دلیل که در مواردی، اعضاء مریض را قطع می‌کنند همچنانکه در مسائل اخلاقی این تنگناها دلیل نمی‌شود برای جواز از دروغ گوئی در سایر موارد (و بطور مطلق) و یا اینکه دلیل بر علیه شهودگرائی نمی‌شود که می‌گوید عدالت خوب است و نیز می‌گوید:

صداقت و وفای بعهد و.... مقتضی خوبی هستند و باید به آنها عمل کرد مگر در جائی که مستلزم موانعی مهمتر گردند.

## اگزیستانسیالیست‌ها

## اگزیستانسیالیست‌ها:

مارسل - ۱۸۸۹ - ۱۹۷۳: در کتاب «فلسفه اگزیستانسیالیسم»، تالیف «مارسل»، در رد گفتار «سارتر» که سارتر واقعیت داشتن اخلاق و ارزشهای ذاتی اخلاقی را انکار می‌کند، مارسل می‌نویسد:

«... من هیچ راهی برای اعتقاد به این تفاوت‌ها<sup>۱</sup> بدون پذیرش این که علتها ارزشهای ذاتی خود را دارند و در نتیجه ارزشها،

<sup>۱</sup> - ملاحق طبیعی نگهداری مادر نوزاد خود را عدالت و خوب است و گرفتن نوزاد را با زور از او و کشتن نوزاد را کاری بد و ظالمانه است.





واقعی هستند، نمی‌یابم... حقیقت این است که اگر من خودم را صادقانه و بدون رجوع به هیچ دسته‌ای از تصورات متعصبانه، بررسی کنم متوجه می‌شوم که من ابا ارزشها را انتخاب<sup>۱</sup> نمی‌کنم بلکه من آنها را می‌شناسم و سپس اعمالم را مطابق یا در تضاد با اینها تثبیت می‌کنم».

- این بود عین عبارت مارسل در اعتقاد به «ارزشهای ذاتی» اخلاقی اما در مکتب اگزیستانسیالیسم یک فلسفه اخلاق مشخصی وجود ندارد حتی میان خداشناسان آنها همچون:

۱ - کیرکه گور ۱۸۱۳ — ۱۸۶۵

۲ - یاسپرس ۱۸۸۳ — ۱۹۶۹

۳ - مارسل ۱۸۸۹ — ۱۹۶۹

یک فلسفه اخلاق مشترکی وجود ندارد «مارسل» شهودگرای سقراطی است «یاسپرس» مقداری متمایل به کانت است و «کیرکه گور» الهیاتی متمایل به کانت است و مقداری هم سرگردان در فلسفه اخلاق است.

#### ۴ - ژان پل سارتر ۱۹۰۵ — ۱۹۸۰

اصولاً منکر اصول فلسفه اخلاق است اما از آنجا که این اعتقاداتش در جامعه، «او و مکتب اگزیستانسیالیسم» را به بی بند و باری در اخلاق متهم کرد وی در ضمن تالیف کتابی بنام «اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر»، مکتب اگزیستانسیالیسم و خود

<sup>۱</sup> - یعنی ارزشها به قرار داد من و اراده من قرار نگرفته‌اند بلکه این ذات عدالت مراعات حقوق دیگران و نیکوکاری است که خوب است و من از طریق عقل به خوبی ذاتی آن پی برده‌ام.



را انسان گرا معرفی کرد در حالیکه حتی در آن کتاب نیز اصول اخلاق را انکار کرد و اگر مقصودش از انسانیت و انسان گرائی همان فضیلت گرائی باشد و «اعتقاد به اصول اخلاق» مثل خوبی عدالت و نیکوکاری و بدی ظلم و فساد و خودخواهی مفرط و... در نتیجه با گفته سابق اش می شود متناقض که در آن گفتار، سارتر، منکر اصول اخلاق بود اگر مقصودش از انسان گرائی گرایش به انسان شایسته و عادل و نیکوکار نیست گفتارش می شود بازی با کلمات و مقصودش دفع اتهام بی بند و باری از مکتب اگزیستانسیالیسم ملحدانه خودش است و در نتیجه افتادن سارتر در دور تناقض گوئی و عوام فریبی و تظاهر به فیلسوف بودن است که گاهی هم به اصول فلسفه اخلاق کانت متوسل می شود مثلاً در همان کتاب در زیر عنوان «انتخاب» می گوید:

«و هیچ چیز برای ما خوب نمی تواند باشد مگر آنکه برای همگان خوب باشد».

(در ترجمه فارسی کتاب اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر صفحه ۳۲ و در صفحه ۴۶ می گوید از مکتب های اخلاقی کاری بر نمی آید هیچ یک از مکتب های اخلاقی که به کلیات می پردازند نمی توانند بگویند که چه باید کرد).

- سارتر در آخر جمله فوق، حرف کانت را می گوید که آن رفتاری که مورد علاقه عموم است مثل صداقت و عدالت خوب است و آنچه مورد علاقه عموم نیست و حتی مرتکب آن نمی خواهد دیگران با او انجام دهند مثل «ظلم و دروغگوئی و خلف وعده»، بد است اما قبلاً علاوه بر آنکه منکر همه اصول اخلاق شده بود همچنین سارتر گفته بود که هر کاری که انسان انجام می دهد خوب است و انسان قدرت ندارد کار بد کند. (یعنی تناقض گوئی سارتر)

## ۵- نیچه ۱۸۴۴ ————— ۱۹۰۰:

بقول بعضی ناقلین فلسفه اخلاق، همچون راسل، نیچه مردی قدرت طلب و به شدت خودخواه، خودپرست، بوده است و بقول راسل طالب اخلاقی بود که هدفش هر چه بیشتر کسب قدرت باشد و علاقه به اشرافیت داشت و خواهان فدا شدن اکثریت مردم عادی برای اشراف بود و اکثریت مردم را مردمی بی سر و پا می‌نامید خلاصه سرانجام در سال ۱۸۷۹ میلادی کناره گرفت پس از آن در آسایشگاه‌های سوئسی به سر برد در سال ۱۸۸۸ میلادی دیوانه شد تا آنکه مُرد. و هرگز نیچه فیلسوف اخلاق نبود زیرا در «کتاب فراسوی خوبی و بدی‌ها» و نیز در «کتاب چنین گفت زردشت» دقیقاً به مخالفت با اخلاق پرداخته یعنی اینکه عدالت و احسان خوب است و ظلم و فساد (تجاوز به حقوق طبیعی دیگران) بد است را منکر می‌شود.

سارتر نیز بسیاری از افکار خود را از نیچه گرفته است و لذا منکر اصول اخلاق می‌شود.

## ۶- هایدگر ۱۸۸۹ ————— ۱۹۷۶:

گرچه خدانشناسان می‌کوشند او را جزو خودشان معرفی کنند اما آنطور که پروتی در کتاب اش که درباره هایدگر نوشته است بطور مستند او را خدانشناس معرفی می‌کند اما هایدگر ظاهراً وحدت وجودی است و درباره اخلاق نیز هایدگر از وجدان سخن می‌گوید و شاید بتوان او را از فضیلت گرایان محسوب کرد و خلاصه اینکه اگزیستالیسم، فلسفه اخلاق



خاصی ندارد حتی ژان پل سارتر هم گویا آشنائی با فلسفه اخلاق نداشته و در سخنرانی‌ها با هیجان و شعارهای جاذبه دار مردم را مشغول می‌کرده است و در عین حال تناقض گوئی.

اما اینکه مکتب اگزیستاسیالیسم در خودشناسی و در انسانشناسی، چقدر موفق بوده و چقدر به اشتباه رفته مربوط می‌شود به نقد و بررسی فلسفه شناخت و فلسفه وجود که در همانجا به نقد و بررسی کامل آن می‌پردازیم.

اما پوزیتیویست‌ها: یک گروه نیستند مثلاً شلیک در توجیه قضایای اخلاقی دنبال مکتب نفع گرایی است آیر و کارناپ، همانا قضایای اخلاقی را بیان احساسات شخص می‌دانند.

اشکالات «ج. وارنوک پوزیتیویست»<sup>۱</sup> پیرو مکتب آیر و کارناپ به شهودگرایی اینک عین عبارت وارنوک:

اولاً شهود گرایی با اعتقاد به اینکه موضوع «سراسر» بدیهی و غیر قابل بحث است فلسفه اخلاق را از تمام محتوای خویش تهی کرده است... گفتند که:

اصطلاحات اساسی اخلاق غیر قابل تعریف و احکام اساسی اخلاق کاملاً آشکار و بدیهی و مطلقاً تفصیل ناپذیر و حقائق اخلاقی چنانند که نمی‌توان هیچ مطلبی درباره اینکه:

۱ - «معنی آنها چیست»؟

<sup>۱</sup> - در مقدمه کتاب معروف اش بنام فلسفه اخلاق در قرن بیستم.



۲ - «مبانی آنها چیست»؟

۳ - و یا حتی اینکه اصلاً «چرا برای ما اهمیت دارند»، بیان کرد.

### نقد و بررسی اشکالات وارنوک پوزیتیویست به شهودگرایی:

جالب توجه این است که وارنوک فرق میان عقل گرایان شهودی را با طرفداران حسن اخلاقی متوجه نشده که عقل گرای

شهودی هرگز نمی گوید تمام مسائل اخلاقی در تمام موارد بدیهی است و غیر قابل بحث است بلکه عقل گرای شهودی

می گوید «اصول نخستین اخلاق»، بدیهی و شهودی است و غیر قابل بحث است همچنانکه یک دانشمند ریاضی می گوید:

«قضایای نخستین ریاضی بدیهی شهودی است و غیر قابل بحث است» مثلاً اینکه دو زاویه متقابل به راس با هم مساوی

هستند بدیهی شهودی است و غیر قابل بحث است یا اینکه احکام خطوط متوازیه بدیهی شهودی هستند و غیر قابل

بحث اند.

اما این مسئله که مجموعه زوایای داخلی مثلث مساوی با صد و هشتاد درجه (= مجموع دو قائمه) است چیزی است که به

استدلال ریاضی نیاز دارد و بدیهی شهودی نیست گرچه اساس و قضایای نخستین استدلال را همان قضایای بدیهی شهودی

که گفتیم (یعنی امثال احکام خطوط متوازیه و تساوی دو زاویه متقابل به راس)، تشکیل می دهند ظاهراً وارنوک نظریه عقل

گرایان شهودی را با نظریه حسن اخلاقی اشتباه کرده شاید طرفداران حسن اخلاقی معتقد باشند که حسن مربوط به



محسوسات جزئی است و لذا در هر مورد اخلاقی تنها نظریه حس اخلاقی است که می‌گوید آنرا تشخیص می‌دهد اما عقل‌گرایان می‌گویند عقل اصول کلی را که از موارد و مصادیقی روشن و بدیهی است بدست آورده و آنرا باز از طریق یک تامل شهودی تعمیم داده است و پیدا کردن مصادیق آنرا بعهدده شخص عاقل می‌گذارد مثلاً عقل تشخیص می‌دهد که لذت و نفع خوب است البته در جائیکه به حقوق طبیعی دیگران تجاوز نشود اما اینکه چه غذائی لذیذ و یا لذیذتر است و کدام معامله‌ای نفع و سود بیشتر دارد آنرا باید از طریق حواس تحقیق کرد و به آن رسید در هر حال عقل گرا همیشه به «اصول کلی عقلی» استناد می‌کند اما موضوع و مصداق آنرا چه بسا از طریق حس و تجربه باید پیدا کرد و نیاز به تحقیق، استدلال و جمع بندی دارد اینکه وارنوک می‌گوید «شهودگرا موضوع اخلاق را سراسر بدیهی و غیر قابل بحث می‌داند» دروغ محض و گفتاری بدون مطالعه کافی درباره عقل‌گرایان شهودی است و وارنوک حرف آنها را اصلاً نفهمیده و نیز این گفته وارنوک که عقل‌گرایی شهودی درباره معنی اصطلاحات اخلاق (مثلاً خوبی و بدی اخلاقی و عدالت و ظلم...) و مبنای آنها هیچ نمی‌تواند بگوید نیز بر اثر کمبود مطالعه و فکرش است و ما در ضمن «مباحث گذشته کتاب»، در مقدمه و متن این کتاب بطور مفصل هم درباره معنی اصطلاحات اخلاقی و هم مبنای احکام اخلاقی مفصلاً صحبت کردیم و کسی که طالب آنها است باید به آن قسمت‌های گذشته این کتاب مراجعه کند. و نیز جواب این گفته وارنوک را که عقل‌گرایان شهودی نمی‌توانند «بیان کنند چرا اصول اخلاق این مقدار اهمیت دارد» را هم بیان کردیم که ملاحظه نفع و حقوق طبیعی که عقل (و عدالت) به مراعات آنها سفارش می‌کند و یک انسان عاقل رفتار خود را بر اساس آنها تنظیم می‌کند نه تنها پایه و اساس

رفتار هر عاقلی است بلکه اصول و زیر بنای حقوق و قوانین و عدالت، و نظام جامعه است و بتنام و گروتیوس توضیحات لازم را داده‌اند چطور ممکن است یک انسانی همچون وارنوک که تحصیلات دانشگاهی هم ظاهراً دارد می‌تواند این اصول را در رفتار انسان انکار کند اصولی را که هیچ عاقلی قادر به انکار آنها نیست «خوبی نفع» و «حقانیت حقوق طبیعی» و اگر هم از روی جهل ظاهراً انکار و یا شک کند عملاً بر اساس آنها در مواردی مجبور است رفتار کند تا بتواند لاف‌زندی خوشی و بی‌دردسر داشته باشد. و نیز بطلان این گفته وارنوک<sup>۱</sup> که اخلاق بر هیچ واقعیت عینی استوار نیست نیاز به توضیح ندارد زیرا در رفتار چه واقعی می‌تواند عینی‌تر از ملاحظه «نفع» و لزوم مراعات «حقوق طبیعی» باشد و کدام عاقلی می‌تواند در رفتارشان آنها را نادیده بگیرد اگر نادیده بگیرد به چه مشکلاتی و رفتار رذیلانه‌ای گرفتار می‌شود. و جالب است با آنکه وارنوک متمایل به مکتب پوزیتیویسم است درباره احساس گرائی (س. ال. ستیونس) و هدایت گرائی (آر. ام. هیر) که دو گرایش اصلی مکتب پوزیتیویسم است می‌گوید هیچکدام از این دو نظریه، مختصراً اخلاق و فلسفه اخلاق نیستند یعنی هیچکدام مربوط به فلسفه اخلاق نیست. و این دو صفت توصیه و اظهار احساسات هیچکدام حتی صفات گفتارهای اخلاقی نیست بلکه گفتارهای ما، ممکن است حتی اگر بکلی فاقد این دو صفت باشد همچنان اخلاقی باشد همچنانکه چه بسا تبلیغات تجاری و غیره که اخلاقی نیست ممکن است دارای این صفات باشد و این دو صفت هیچکدام اختصاصاً به گفتارهای اخلاقی ندارد.

<sup>۱</sup> - کتاب سابق در مقدمه:  
محقق حسن گرا... این عقیده آشکار ابی ثمر را رها ساخت که گفتارهای اخلاقی باید بعنوان احکام واقعی که واجد یا فاقد معنای قابل بیان و زمینه‌های قابل شناخت است تلقی شوند.



- آخرین نکته‌ای که باید درباره وارنوک<sup>۱</sup> بگوئیم این است که وی شدیداً همچون همه پوزیتیویست‌ها تحت تاثیر اشکالات هیوم و کانت است که نتوانستند رابطه شناخت عقلی اصول اخلاق و رفتار را حل کنند و ما در نقد و بررسی نظریه هیوم و کانت به نارسائی مکتب‌های آنها و نیز حل این رابطه اشاره کردیم خواننده این سطور می‌تواند توضیح ما را در آن دو قسمت مطالعه کند.

- بیش از این درباره وارنوک صحبت کردن نابجا است زیرا سردرگمی وارنوک در این کتاب و اعتراف صریح اش بر اینکه نمی‌تواند درباره اصول اخلاق و احکام اخلاقی و محدوده اخلاق چیزی بگوید و نیز در نقل فلسفه اخلاق از فلاسفه گذشته مثلاً از هیوم<sup>۲</sup> غلط نقل می‌کند ما را از ادامه دادن بحث درباره گفتارش معذور می‌نماید.

## اشاره‌ای به اهم نتایج کتاب

### اشاره‌ای فقط به اهم نتایج کلی کتاب:

۱- در بحث مفاهیم تصویری روشن شد که «مفهوم خوبی و بدی اخلاقی» بعبارت دیگر، زیبایی «مراعات حقوق طبیعی» و

<sup>۱</sup>- همان کتاب در قسمت احساس گرانی (در ترجمه فارسی، مترجم صادق لاریجانی، صفحه ۳۲، سطر ۸ - ۷).

<sup>۲</sup>- همان کتاب در قسمت محتوای اخلاقیات، (در ترجمه فارسی، مترجم: صادق لاریجانی، صفحه ۶۹، در سطر ۹ - ۸).





زشتی خودخواهی افراطی و تجاوز به حقوق طبیعی دیگران (و به آن تعهداتی که در چهارچوب حقوق طبیعی می‌گنجد) مفهومی طبیعی بمعنی لذت نیست و مساوی دانستن مفهوم خوبی اخلاقی را با مفهوم لذت یا خوش وقتی، مغالطه‌ای طبیعت‌گرایانه است.

همچنانکه «زیبائی» مراعات حقوق طبیعی دیگران و وفای بعهده در جایی که در چهارچوب حقوق طبیعی باشد و «زشتی» خودخواهی افراطی و تجاوز به حقوق طبیعی دیگران، ذاتی این رفتارها است یعنی زیبایی و حسن مراعات حقوق دیگران ذاتی چنین رفتار مراعات‌کننده است همچنانکه زشتی خودخواهی افراطی و تجاوز به حقوق طبیعی دیگران و... ذاتی چنین تجاوزی است و از مفاهیم ماهوی و گرفته شده از ذات می‌باشند نه از مفاهیم نسبی و معقولات ثانیه فلسفی همچون فوقیت سقف خانه که بالنسبه به زمین، فوق و نسبت به آسمان، تحت است و هیچ بیانی از جنس سقف نیست که از آهن ساخته شده باشد یا از آجر و گچ.

خلاصه، «خوبی» عدالت و «زشتی» ظلم یک امر مطلق است چنانچه سقراط، کانت و هیوم و جان لاک و همه فیلسوفان بزرگ به آن معتقداند که ظلم از هر کس و برای هر کس و در هر کجا و هر زمان و در هر موردی زشت و عدالت و مراعات حقوق طبیعی دیگران (و تعهداتی که در چهارچوب این حقوق می‌گنجد) همیشه و همه جا و برای همه کس و در هر موردی خوب است مطلقاً و یک «امر نسبی» و از «معقولات ثانیه فلسفی» نیست.

۲- در مبحث تصدیقات روشن شد که «اصول اخلاق»، ثابت و تغییرناپذیر است و عدالت و مراعات حقوق طبیعی دیگران

و نیکوکاری همیشه و همه جا و در هر موردی زیبا است و خودخواهی افراطی و تجاوز به حقوق طبیعی دیگران و... همیشه و همه جا و برای همه کس و در هر موردی زشت و بد است و نظریه‌های دیگر علاوه بر آنکه هیچ اساس محکمی ندارد مستلزم تناقض است. و علاوه بر آنکه با عقل ناسازگار است با تجربه هم بقول هیوم ناسازگار است که در همه جا و همیشه در تاریخ، «خودخواهی افراطی و تجاوز به حقوق طبیعی دیگران»، زشت و «عدالت و نیکوکاری و مراعات حقوق طبیعی دیگران»، زیبا و پسندیده است.

کسانیکه نتوانستند «خوبی‌های ذاتی» فضائل مثل عدالت (مراعات حقوق طبیعی دیگران و...) و نیکوکاری را که در همه جوامع و در همه طول تاریخ مورد قبول است را از «خوبی‌های ساختگی و اعتباری» جوامع مختلف را (که هر جامعه‌ای در این خوبی‌های ساختگی‌اش عکس العمل مخصوص بخود را دارد) از هم تشخیص دهند گرفتار افکار سופسطائی در قبول اصول فضائل و رذائل اخلاقی شدند!

۳ - در قسمت تحلیل‌ها نیز روشن شد که: - سופسطائیان و من جمله پروتاگوراس حرفی در فلسفه اخلاق ندارند و رأسا منکر اصالت احکام اخلاقی از سایر خوبی‌ها و بدیهای ساخته جوامع بشری می‌باشند و هیچ اصلی از اصول تغییرناپذیر اخلاقی را قبول ندارند علاوه بر آنکه سقراط روشن کرد سופسطائیان تناقض گوئی می‌کنند و پروتاگوراس با اصلی که به آن معتقد شده مخالفان خود را هم تصدیق می‌کند و منکر علوم تجربی و ریاضی است.

<sup>۱</sup> - همچنین نتوانستند حقوق طبیعی را از حقوق قراردادی تشخیص دهند و در حقوق قراردادی هم باز نتوانستند حقوق قراردادی که در چهارچوب حقوق طبیعی انجام گرفته است و عدلانه است از حقوق و قوانین خلاف حقوق طبیعی و ظالمانه را از هم تشخیص دهند.

- اما ذی‌مقراطیس از دانشمندان باستان که هدف رفتار انسانها را کلاً لذت‌طبی و دنبال‌راحتی و خوشی رفتن می‌داند نظری روانشناسانه است و شاید اصلاً توجهی به فلسفه اخلاق بمعنی اخص کلمه نداشته است گرچه بعدها علاقمندان به مکتب لذت‌طبی ذی‌مقراطیس همچون اپیکور از این نظریه برای توجیه رفتارهای اخلاقی آنها بمعنی نفع شخصی عمل‌گرا تلاش کرده که در ضمن بحث درباره نفع‌گرایان روشن شد آنها معیار و محور فلسفه اخلاق نمی‌تواند باشد و به تناقض می‌انجامد و... - تنها فیلسوفی که دقیقاً وارد بحث‌های شیرین فلسفه اخلاق شد و توانست پایه‌گذار فلسفه اخلاق در تاریخ باشد فیلسوف بزرگ نامدار غرب در عهد باستان «سقراط» بود که علاوه بر آنکه فیلسوف اخلاق بود معلم و مجسمه اخلاق نیز بود اما در میان شاگردان و شاگردان شاگردانش هیچکدام چنین نبودند مثلاً افلاطون تنها مقرر بحث‌های او و ناقل فلسفه سقراط بود و در این باب چیزی از خود نداشت.

ارسطو نیز در فلسفه اخلاق سرگردان میان مکتب سوفسطائی پروتاگوراس و لذت‌طلبی ذی‌مقراطیس و غیره بود و نوعاً افکار و کتابهایش حول محور وجودشناسی و موجودشناسی و طبیعت و ماوراء‌الطبیعه دور می‌زند گرچه کتابی درباره اخلاق دارد که می‌توان گفت می‌خواسته درباره توجیه فضیلت و رذیلت اخلاقی بنویسد لکن نارسا بوده و پاسخگو نیست و بر محور خوشی‌طلبی می‌باشد که بقول کانت لجن مال کردن اخلاق است نه اخلاق و نه فلسفه اخلاق. و قاعده مراعات حد وسط (میان افراط و تفریط) گرچه از طرف پروتاگوراس و ذی‌مقراطیس و دیگران سفارش شده است لکن در معرفی فضیلت همه جا صادق نیست و نمی‌تواند همیشه و همه جا معیاری برای معرفی فضیلت باشد «حسد و ظلم و جهل و

حماقت» کم‌اش هم بد است علم و تعقل و سلامتی و عدالت و انسانیت هر اندازه که زیادت‌ر باشد بهتر است و هر اندازه زیاد شود رذیلت نمی‌شود... و هر فضیلت همیشه در هر مورد در مقابل دو رذیلت نیست دانای‌تر فضیلت است در مقابل تنها نادانی که رذیلت است و عدالت فضیلت است در مقابل تنها ظلم که رذیلت است یعنی در اینجا یک فضیلت در مقابل یک رذیلت است علاوه بر آنکه ارسطو در منطق‌اش خوبی عدالت را از یقینیات ندانسته است.

## سقراط:

- و در قرون باستان تنها می‌ماند سقراط که هم فیلسوف خاص اخلاق و هم معلم و در رفتار‌ش نیز مجسمه اخلاق بود و بطور جدی به اصول اخلاق پایبند و تا سر حد جان در عمل به اصول اخلاقی، ایستاد.

سقراط بر خلاف شاگردش یعنی افلاطون که ذهن گرا است و برخلاف شاگرد شاگردش یعنی ارسطو که حس‌گرا است اما سقراط فیلسوفی کاملاً واقع‌گرا است آنطور که در بحث با ته‌تتوس گفته هم تصورات شهودی درونی همچون شناخت هستی و همانندی و ناهمانندی میان تصورات را قبول دارد هم تصورات حس خارجی همچون احساس صدا و گرما و سرما و رنگها و... را قبول دارد و همچون جان‌لاک به هر دو مبدأ شناخت درونی و بیرونی معتقد است.

سقراط در گفتمان مهمانی روشن کرد که عدالت و خوبی اخلاقی نه در عمل طبیعی مثل خوردن یا آشامیدن یا خوابیدن و یا راه رفتن و بطور کلی حتی در لذت بردن نیز تعریف نمی‌شود بلکه در چگونگی عمل است و اینکه هر عملی اگر عقلاً در



جای خودش انجام گیرد و بجا باشد (یعنی در چهارچوب حقوق طبیعی باشد) عادلانه و خوب است و اگر عقلاً نابجا باشد زشت و اخلاقاً بد است (همچون زیبایی در نقاشی که نه در رنگ قرمز یا سبز و یا... است بکله در چگونه واقع شدن آنها است که هر رنگی در جای مناسب خودش واقع شود و هر نقطه و خطی در جای مناسب خودش رسم شده باشد) محبت کردن و تشویق در مقابل عمل عاقلانه و نیکوکاری، رفتاری بجا است و در مقابل اذیت کردن و تجاوز به حقوق طبیعی دیگران، عملی نابجا است و... و در سخنرانی‌های دفاعیه و پس از آن برای مردم و شاگردانش روشن کرد که هدف یک انسان کاملاً عاقل، در زندگی، زندگی کردن بر اصول اخلاق و رفتارهای کاملاً عاقلانه و بجا است نه بدست آوردن تنها لذت و خوشی بهر قیمتی که تمام شود گرچه به ضرر دیگران و یا با فساد و تباهی همراه باشد. و یک انسان کاملاً عاقل که تمام رفتارش عقلاً بجا انجام می‌گیرد یک انسان عادل و خویشتن دار نیز هست (نسبتی را که تاریخ نویسان فلسفه اخلاق به سقراط می‌دهند که سقراط می‌گوید یک انسان یا همه فضائل را دارد یا هیچکدام را ندارد نسبتی غلط است) و یک انسان عادل و خویشتن دار همه کارش مطابق عقل و به صلاح خود و جامعه است اما یک انسان فاسد و ستمگر ناخواسته به ضرر خود و بر خلاف کمال باطنی خود و آخرت خود رفتار می‌کند (و نیز نسبتی را که تاریخ نویسان فلسفه اخلاق به سقراط داده‌اند که نوشته‌اند سقراط می‌گوید هیچکس عمداً ظلم نمی‌کند غلط است و هرگز سقراط در آثارش چنین نگفته بلکه می‌گوید اگر ظالم بداند که چه اندازه این ظلم و ستمگری به ضرر تربیت روح اوست و چه اندازه در آخرت در جهان پس از مرگ او را گرفتار می‌کند هرگز به ستمگری اقدام نمی‌کند). و عدالت چیزی است همچون بینائی و خردمندی و تندرستی

هم خودش خوب و دوستداشتنی است و هم آثار و منافع مفیدی دارد یعنی خوبی عدالت نه تنها بخاطر منافع اش بلکه علاوه بر آنکه منافع مفیدی دارد بلکه قطع نظر از آثار مفیداش باز خودش همچون زیبایی خوب و دوست داشتنی است و عدالت ذاتا خوب است و عقل بی واسطه خوبی آنرا درک و شهود می‌کند.

عدالت همچون شهری است که هر کس مشغول انجام وظیفه خود است و آنچه در آن تخصص دارد و مسئولیت اش به او واگذار شده می‌باشد و در خود انسان نیز هر عضو و غریزه کار خودش را انجام می‌دهد و عقل که سزاوار فرماندهی بر تمام اعضاء و غرائز است بر تمام اعضاء و غرائز تسلط کامل دارد و همه اعضاء غرائز از عقل پیروی کامل دارند زیرا در نظام داخلی انسان عقل بعنوان راهنما و فرمانروای مطلق و غرائز و اعضاء بعنوان فرمانبرداران می‌باشند و خارج شدن غرائز از فرمان عقل، خارج شدن از نظام طبیعی آن است و خلاف عدالت و نظم و زیبایی عمل است همچنانکه در یک شهر هر عضو از وظیفه مخصوص خود که درخور طبیعت و استعداد و مسئولیت اوست کوتاهی کند و بالعکس در کارهای دیگران دخالت کند این شهر به بی نظمی و هرج و مرج می‌گراید و زیبایی نظم خود را از دست می‌دهد.

کاملاً روشن است که مثال نظمی را که سقراط به شهر مثال می‌زند و سپس درباره درون انسان پیاده می‌کند بر اساس نظم طبیعی درونی انسان است که اجزاء فروتر یعنی غرائز و اعضاء باید پیرو جزء برتر یعنی عقل باشند که در نظام طبیعی انسان مسئولیتی را که به عقل سپرده شده فرمانروائی است و مسئولیتی را که به غرائز و اعضاء سپرده شده فرمانبرداری است مادامیکه در درون انسان این نظام طبیعی برقرار است سلامت روحی و عدالت برقرار است یعنی عدالت هماهنگی با نظام



طبیعت است.

## انٹی تنس و دیو جانس از کلیون:

انٹی تنس شاگرد سقراط و دیو جانس شاگرد انٹی تنس از ساده زیستن سقراط و گفتارش درباره هماهنگی با نظام طبیعت برداشتی خطا کردند و خیال کردند هر چه ساده‌تر زندگی کردن و حتی همچون حیوانات زیستن، بهتر است البته فساد جوامع و ستمگری زمامداران آنها و به ابتدال کشیدن حکومت‌های انتخابی با تبلیغات خلاف واقع و افراط در ریاست‌طلبی کاندیدای زمامداری و... نیز در دور شدن انٹی تنس و شاگردش دیو جانس از حکومت و جامعه سیاسی و حتی از خانواده و روی آوردن به زندگی در نهایت ساده و بی آرایش و حتی حیوانی همچون سگان بی تأثیر نبود اما اشتباه آنان در برداشت از هماهنگی با نظام طبیعت بود که نظام طبیعت انسانی را با نظام طبیعت حیوانات اشتباه گرفتند گفتیم که حیوانات چون دارای عقل نیستند حتی در آنهایی که دارای خانواده‌اند و زندگی اجتماعی دارند همچون پرندگان و مورچگان و زنبور عسل و... بر اساس دانش غریزی و رفتاری غریزی آنرا اداره می‌کنند و لذا ترقی علمی و صنعتی و فرهنگی و غیره در آنها نیست علاوه بر آنکه بدن آنها با محیط بطور طبیعی هماهنگ است و نیاز به لباس و غیره ندارند اما انسان علاوه بر آنکه همچون بسیاری از حیوانات دارای زندگی خانوادگی است و جدای از خانواده زندگی کردن خلاف طبیعت آن است بلکه بخاطر داشتن عقل و نداشتن علوم غریزی نیازمند هماهنگی عاقلانه به همدیگر و وجود نظامی سیاسی است که زندگی اجتماعی



آنها نظم و تحکیم بخشید و نه می‌خواهد و نه در طبیعت افراد انسانی است که همچون بعضی از حیوانات بطور انفرادی زندگی کند حتی دیوجانس هم که نهایت سعی خود را کرد چنین زندگی کند باز در واقع وابسته و انگل زندگی اجتماعی مردم اطراف خود بود که خوراک برای او می‌آوردند و با زندگی کردن در شهر با شاگردانش گفتمان می‌کرد و با زندگی در شهر از خطر درندگان و غیره محفوظ می‌ماند یعنی حتی دیوجانس هم با داشتن طبیعت انسانی نمی‌توانست کاملاً همچون حیوانات زندگی کند و غافل از این بود که زندگی انگلی، خود خلاف اخلاق انسانی است.

## رواقیان:

تنها رواقیان بودند که علاقمند واقعی به سقراط و تعلیمات او بودند و می‌کوشیدند هم تعلیمات او را یاد بگیرند و شرح دهند هم عملاً زندگی اخلاقی او را سرمشق خود قرار داده و دنبال کنند و تا اندازه‌ای هم بعضی از آنها در این هدف موفق هم بودند و این رواقیان بودند که بیش از دیگران حرف‌های سقراط را در فلسفه اخلاق فهمیدند و مراعات حقوق طبیعی را عملاً از گفتار سقراط درباره هماهنگی با مقتضای طبیعت استخراج کردند و پایگذاران نظریه حقوق طبیعی شدند و بقول سیسرو طرفدار رواق: «قانون، عقل اعلا است که در کمون طبیعت مندرج است و ما را امر بمعروف و نهی از منکر می‌کند». «قانون واقعی عقل سلیم است که با طبیعت وفق می‌دهد». «چنین حقوق و قانون، جهانی بوده و غیر قابل تغییرات».





## گروتیوس

گروتیوس حداکثر استفاده را از مکتب رواق و حقوق کرد و کتابهایی بر همین اساس درباره حقوق بین المللی نوشت که پایه و اساس حقوق بشر و حقوق بین الملل گشت و تا به امروز مورد قبول همه بشر است. و حقوق طبیعی را منشاء الزامات حقوقی و اخلاقی می‌داند مثلاً برابری انسانها با یکدیگر در مقابل قوانین و اجرای قوانین، حق طبیعی آنهاست و تبعیض نژادی نباید باشد.

«هر فرد»، دارای حق طبیعی حیات و آزادی و... است و کسی حق ندارد به حقوق او تجاوز کند و باید حقوق طبیعی افراد، مراعات شود و دسترنج هر کس حق طبیعی اوست و گرفتن از او بدون رضایت‌اش سزاوار تعقیب و مجازات است و... - نظام طبیعی چنانچه گذشت در مکتب کلیون هم مطرح شده بود اما آنها در معرفی نظام طبیعت نظام طبیعت انسان را با نظام طبیعت حیوانات اشتباه گفته بودند.

نظام طبیعت در مکتب ارسطو هم بطور خوشبینانه افراطی و در مکتب هایز بطور بدبینانه مطرح شده که اشاره به آنها بی فایده نیست گفتیم ارسطو نظام طبیعت راحتی در انسان بطور جبری رو به کمال می‌دانست و می‌گفت افراد انسانی، را حتی در هر انتخابی همیشه به طور ضروری و جبری، «اکمل» را انتخاب می‌کنند و با این حرف به انکار آزادی مخصوص در انسانها پرداخت که نتیجه چنین گفتاری مساوی دانستن نیکوکاران بشر با جنایتکاران است باینکه هر دو گروه انتخاب اکمل



می‌کنند حرفی که مورد قبول هیچ انسان عاقل نیست و بحث آن گذشت در مقابل «نظام طبیعی ارسطویی بیحدّ خوشبینانه» بود، نظام طبیعی «هابز» است که همه انسانها را شرور و در حال جنگ می‌داند که تنها وجود حکومت است که مانع جنگ آنها می‌شود و به این نظریه هابز هم اشکالات فراوانی شده من جمله اینکه در میان افراد یک نوع از درندگان هم جنگ دائم نیست چه رسد به افراد یک نوع پرنده یا چرنده چه رسد به انسانها علاوه بر آنکه تجربه تاریخی نشان داده این نظریه خلاف واقع است چون با وجود آنکه حکومت جهانی نیست طبق نظریه هابز باید میان کشورها جنگ دائمی باشد در حالیکه چنین نیست و جنگ در مواردی خاص و بطور اتفاقی رخ می‌دهد و نوعا کشورها با هم ارتباطات مسالمت‌آمیز دارند.

خلاصه اینکه نظام طبیعی در مکتب کلبیون و ارسطو و هابز غلط تفسیر شده و تنها رواق و دنباله روان مکتب رواق همچون گروتیوس و سایر فیلسوفان فضیلت‌گرای پس از گروتیوس هستند که از نظام طبیعت تفسیری واقعی و صحیح و برداشتی بجا نموده‌اند. بجز گروتیوس، دکارت و جان لاک و کلارک و کادورث و...همین‌راه را رفته‌اند درمیان فلاسفه اخلاق و طرفدار فضیلت، «عقل‌گرائی سقراطی» تنها توجیه گر حسن فضائل و قبح‌زدائل بود تا آنکه شاف‌تسبری، مکتب حسن اخلاقی را مطرح کرد و هیوم از آن طرفداری نمود. اما

هیوم در اول کتاب مبانی اخلاق‌اش مردّد میان دو مکتب عقل‌گرائی و حسن اخلاقی شد و گفت: «هر کدام از این دو مکتب دلائل مورد تاییدی دارند».

اما تنها چیزی که در ذهن هیوم او را به حسن اخلاقی متمایل ساخت این دیدگاه هیوم بود که: «کار عقل روشن گری است و نشان دادن آنچه هست و چگونگی اشیاء اما کار عقل حرکت دادن و اراده کردن نیست این کار دل است، درست است که تفکر عقلی زیبایی فضیلت و زشتی رذیلت را به ما نشان می‌دهد اما اراده از دلپذیری فضیلت و دوری کردن از دل آزاری رذیلت سرچشمه می‌گیرد و اراده، کار دل و احساس است که احساس مخصوص دل است».

اما هیوم غافل از آنست که «زیبائی» چه در تصاویر و اجسام مادی و چه در رفتار با فضیلت باشد، ذاتا خواستنی و دوستداشتنی است و «دل» با شناخت زیبایی چه از راه حسن خارجی و یا تعقل در رفتار با فضیلت چیزی را می‌یابد که زیباست و ذاتا سزاوار دوست داشتن است در نتیجه میل دل به آن بجاست و طبیعی است و لذا می‌گویند هر کسی صداقت و عدالت و نیکوکاری را دوست دارد حتی انسانهای متخلف از جنایت بداش می‌آید نهایت آنکه لذت‌های مادی و خودباختگی در مقابل آنهاست که در مواردی که انتخاب فضیلت موجب از دست دادن این شهوات غریزی قوی می‌گردد انسانهای خودباخته در مقابل شهوات (و منافع مادی شخصی) از فضیلت دست می‌کشند و به رذیلت اقدام می‌کنند اما همچنان جاذبه فضیلت و نفرت از رذیلت در دل آنها باقی است و لذا دوست ندارند آنها را دروغگو و جنایتکار بخوانند و در میان مردم هم می‌کوشند به بهانه‌هایی صفات رذیلت را از خود دفع کنند.

در هر حال شناخت زیبایی فضیلت و زشتی رذیلت برای یک‌انسان کاملاً عاقل که عقل اش بر غرائز و هوای نفس اش کاملاً مسلط و حاکم است برای دلپذیری فضیلت و دل آزاری رذیلت زمینه مناسبی است و می‌تواند دل را به سمت فضیلت و

دوری از رذیلت تحریک کند. و چیز دیگری که فکر هیوم را بخود مشغول کرده بود این اندیشه بود که کار عقل تحلیل تصورات حسی است یعنی تحلیل مفاهیم که در قضایای تحلیلی بیان می‌شود اما قضایای ترکیبی مربوط به حواس پنجگانه خارجی است و ما در مباحث سابق روشن کردیم که این نظریه صغرویا و کبرویا غلط است و نتیجه این گفتار هیوم این است که قضایای ریاضی که قضایای عقلی هستند در گزارشات علمی اش تنها به تکرار موضوع می‌پردازند و بهبوده گوئی می‌کنند و معلومات جدیدی به متعلم نمی‌دهند و... که بطلان اش گذشت و نیز هیوم خود در کتاب تحقیق در مبادی اخلاق اعتراف می‌کند که عقل زیبایی عدالت و فضیلت را می‌شناسد با آنکه چنین شناختی از قضایای ترکیبی است نه تحلیلی خلاصه در قسمت تحلیل‌ها هم روشن شد که ریشه این زیبایی مراعات حقوق طبیعی در عقل با ملاحظه نظام طبیعت نهفته است و آنرا می‌توان آنجا مشاهده کرد. و نظریه‌های دیگر همچون نظریه حس اخلاقی که گاهی به نوع دوستی تفسیر می‌شود پاسخ گوی فلسفه اخلاق نیست و «تشویق» نیکوکار و «مجازات متجاوز به حقوق طبیعی دیگران» نمی‌تواند همیشه و همه جا معلول تنها نوع دوستی باشد علاوه بر آنکه عدالت و ظلم، اختصاص به افراد انسانی ندارد بلکه رفتار انسان را نسبت به سایر جانداران هم شامل می‌شود و کشتن بیهوده پرندگان و چرندگان معلوم نیست مصداق عمل ظالمانه نباشد یا از دایره فلسفه اخلاق خارج باشد و «نوع دوستی انسان» نمی‌تواند توجیه‌گر عدالت نسبت به حیوانات باشد همچنانکه سرچشمه زیبایی مراعات حقوق طبیعی دیگران را نمی‌توان در نفع گرائی یافت زیرا نفع گرائی پاسخگویی کامل در فلسفه اخلاق نیست و در تعریف رفتار اخلاقی نارسا است و در مواردی نیز به تناقض می‌انجامد اگر ترجیح نفع را بر اساس



«لذت طلبی غریزی بدانیم که همان نفع گرائی شخصی است و عمل گرا» به تناقض می‌انجامد و «نفع گرائی قاعده‌گرا» نیز در توجیه انگیزه عامل، نارسا است و پاسخگو نیست.

- اما حتی اگر بر اساس نفع گرائی شهودگرا که اخیرا نفع گرایان به آن گرویده‌اند حساب کنیم باز باید اعتراف کرد که الزامات اخلاقی یعنی باید و نبایدهای اخلاقی از بیشترین نفع یا نفع بیشترین افراد نتیجه نمی‌شود بلکه چنانکه گروتیوس متذکر شده از حقوق طبیعی سرچشمه می‌گیرد هرگز «ازدیاد نفع»، محور بایدها و نبایدهای اخلاقی نمی‌تواند بشود من در مقابل ازدیاد نفع هرگز وظیفه اخلاقی ندارم که آنرا بپذیرم همچنانکه ممکن است ترجیح نفع اکثریت در موردی مستلزم تضییع حقوق طبیعی اقلیت شود و ظلم باشد اینکه بگوئیم در همه جا خواست اکثریت حق است گرچه مستلزم تجاوز به حقوق طبیعی اقلیت باشد درست نیست. خلاصه به حداکثر رساندن سود و یا نفع بیشترین افراد هیچکدام نمی‌تواند معیار و محور رفتار اخلاقی و همه جا توجیه گر فلسفه اخلاق باشد و باید به معیار و محوری دیگر روی آورد و نفع گرائی نمی‌تواند معیار تشخیص وظیفه اخلاقی باشد.<sup>۱</sup>

- در قسمت بررسی بعضی از دیدگاه‌های پوزیتیویست‌ها روشن شد که آنها مفهوم خوبی اخلاقی و بدی اخلاقی را نسبت به سایر خوبی‌ها و بدی‌ها نمی‌توانند تعریف کنند و گفتار آنها ربطی به فلسفه اخلاق ندارد بالاخره در میان مکتب‌های

<sup>۱</sup> - در قسمت نقد و بررسی نظریه‌های بعضی از اگزیستانسیالیست‌ها روشن شد که این مکتب فلسفه اخلاق خاصی برای خودش ندارد و اینکه در بعضی از کتب تاریخ فلسفه اخلاق برای مکتب اگزیستانسیالیسم، فلسفه اخلاق خاص معتقدان از بی‌دقتی و کم‌فکری نویسندگان حکایت می‌کند.



فلسفی اخلاق تنها مکتب قابل دفاعی که باقی می ماند تنها مکتب فلسفی عقل گرای سقراطی است که توسط روایان و فیلسوفان بزرگ قرون جدید نیز دنبال می شود.

## کتابهای دیگر مؤلف:

۱ - تکامل یا تناقض، درباره نقد نظریه تحول و تکامل انواع، انتشارات جامعه مدرسین قم.

۲ - مقایسه اسلام و کاتب دیگر، نقد سرمایه داری و کمونیسم، انتشارات جابر بن حیان.

۳ - نقدی بر نقدهای هیوم در تئوری شناخت، انتشارات چهارده معصوم.

۴ - نقدی بر فلسفه کانت در تئوری شناخت، انتشارات جامعه مدرسین قم.

۵ - پیش درآمدی بر فلسفه حقوق، انتشارات چهارده معصوم.

۶ - نقدی بر ارسطو و غرب.

۷ - سکولاریسم و پروتستانیزم.

[www.alavisereshki.com](http://www.alavisereshki.com)

[alavisereshki@yahoo.com](mailto:alavisereshki@yahoo.com)



This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.  
This page will not be added after purchasing Win2PDF.