

بسم الله الرحمن الرحيم

نظریه‌ها و مکاتب جامعه‌شناسی (از منظر تفکر غرب)

۱-۳- جامعه‌شناسی

مورخان علوم اجتماعی، بعضی از مکاتب جامعه‌شناسی را به‌عنوان مکتب‌هایی که اقدام به آشتی دادن جامعه‌گرایی و فردگرایی کرده‌اند، تلقی می‌کنند و در این زمینه به‌ویژه بر دو مکتب مارکس جامعه‌شناس و اقتصاددان آلمانی و دورکیم تأکید می‌ورزند، ولی چنانکه خواهیم دید این دو تن نه فقط نتوانسته‌اند که از افراط و تفریط‌های جامعه‌گرایان و فردگرایان جلوگیری کنند و آنان را به اعتدال آورند و آشتی دهند، بلکه خودشان گرفتار خطاها و اشتباهاتی شده‌اند که دامن جامعه‌گرایان و فردگرایان متقدم، از بعضی از آن‌ها پاک و پیراسته بوده است. جالب توجه است که این دو مکتب که داعیه آشتی دادن جامعه‌گرایی با فردگرایی را داشته‌اند، خودشان امروزه از سرسخت‌ترین طرفداران جامعه‌گرایی محسوب می‌شوند. به هر حال بد نیست که به این دو اقدام شکست خورده هم نظری بیفکنیم.

۱-۱-۳- جامعه‌گرایی - سوسیالیسم - مکتب مارکس

کمونیسم یک ایدئولوژی است که می‌کوشد بر اساس مالکیت مشترک روش‌ها و ابزارهای تولید و در غیاب مالکیت خصوصی یک سازمان اجتماعی ضد دولت‌گرایی فاقد طبقه‌های اجتماعی را ترسیم کند. کمونیسم را شاخه‌ای از مکتب سوسیالیسم می‌دانند.

کمونیسم یک ساختار اجتماعی- اقتصادی است که تأسیس یک جامعه بدون طبقه و بدون دولت (هیئت حاکمه) بر اساس مالکیت اشتراکی بر ابزار تولید را ترویج می‌کند. معمولاً کمونیسم به‌عنوان شاخه‌ای از جنبشی بزرگ‌تر به نام سوسیالیسم مطرح می‌شود که خطمشی جنبش‌های سیاسی و روشنفکری گوناگونی است که خواستگاه خود را به آثار مارکس برمی‌گردانند. مخالفان می‌گویند که کمونیسم یک ایدئولوژی است، در حالی که مروجان کاملاً برعکس می‌گویند که تنها نظام سیاسی بدون ایدئولوژی است، چرا که نتیجه منطقی ماتریالیسم تاریخی و انقلاب پرولتاریا ۱ است.

«کمونیست‌ها از یکسو، در عمل پیشرفته‌ترین و استوارترین بخش احزاب طبقه کارگر هر کشور را تشکیل می‌دهند و در واقع محرک آن بخش هستند از سوی دیگر، یعنی از دیدگاه نظری آنان نسبت به توده عظیم پرولتاریا این امتیاز را دارند که به روشنی مسیر حرکت، شرایط و نتایج نهایی نهضت پرولتاریا را درک می‌کنند. هدف فوری پرولتاریا همان است که همه احزاب پرولتاریایی دیگر نیز دارند: متشکل کردن پرولتاریا در قالب یک طبقه، سرنگون کردن سیادت بورژوازی و تسخیر قدرت سیاسی به روسیه پرولتاریا. نتیجه‌گیری‌های نظری کمونیست‌ها به هیچ وجه مبتنی بر عقاید و اصولی نیست که خود را مصلح جهان معرفی کند.»

از سویی این مکتب می‌گوید که چیزی به نام ماهیت انسانی ثابت وجود ندارد و افعال انفعالات آرا و نظرات، خلق و خوی‌ها، احساسات و عواطف و رفتار فردی و اجتماعی انسان همگی نتایج و مظاهر



اوضاع و احوال جامعه و مخصوصاً انعکاس ویژگی‌های اقتصادی جامعه هستند و خلاصه فرد انسانی محصول جامعه و تاریخ است (دوورژه، ۱۳۶۶، ۱۹).

مارکس در مقدمه یکی از کتاب‌های خود به نام نقد اقتصاد سیاسی چکیده‌ای از دریافت‌های کلی جامعه‌شناختی خود را شرح داده است در آنجا چنین می‌گوید: این است به‌طور خلاصه آن نتایجی که من گرفتم و از آن پس راهنمای من در مطالعات بعدی شد: آدمیان در تولید اجتماعی هستی خویش، روابطی معین، ضروری و مستقل از اراده خود پدید می‌آورند. به‌طور کلی توسعه زندگانی اجتماعی سیاسی و فکری زیر سلطه شیوه تولید زندگانی مادی قرار دارد. آگاهی آدمیان نیست که تعیین کننده هستی آن‌هاست؛ بر عکس این هستی اجتماعی آدمیان است که آگاهی آنان را تعیین می‌کند» (ریمون، ۱۳۶۴، ۱۶۳). یعنی بر خلاف فلسفه‌ای که انسان را به‌عنوان شخص در نظر می‌گیرد، قبل از هر چیز فرد را بنا به اصطلاح ژان ژاک روسو ۲ جزئی از یک کل بزرگتر می‌انگارد (ازبرن، ۱۳۸۵، ۲۸).

از سوی دیگر این مکتب هیچ‌گاه از تأکید بر اهمیت اساسی فرد انسانی به‌عنوان گران‌بهاترین سرمایه، باز نایستاده است. درست است که انسان محصول جامعه و تاریخ است، ولی جامعه و تاریخ هم محصول انسانند. درست است که اوضاع و احوال اقتصادی جامعه ماهیت هر فرد را تعیین می‌کنند، لکن فرد نیز با آگاهی از این امر می‌تواند بر روی آن اوضاع و احوال اثر بگذارد (دوورژه، ۱۳۶۶، ۱۹).

مارکس می‌گوید تاریخ هیچ کاری انجام نمی‌دهد، این بشر است بشر زنده حقیقی که همه کار انجام می‌دهد (مارکس، ۱۳۷۹، ۷۴).

البته میان این ادعا که نه تنها تکامل طبیعت بلکه تکامل جامعه بشری نیز طبق قوانین عینی و مستقل از اراده انسان‌ها روی می‌دهد و این ادعا که در جامعه هیچ نیروی ماورایی وجود ندارد و انسان‌ها خود آفریننده تاریخ خویش‌اند، تناقضی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ۸۶).

واقعیت این است که مکتب مارکس خود بیشتر جامعه‌گراست تا فردگرا و این نکته‌ای است که بسیاری از صاحب‌نظران بر آن تأکید دارند؛ تا آنجا که برخی عقیده دارند که مارکسیسم آیینی اجتماع‌گراست که فرد را در درون جمع نابود می‌کند (دوورژه، ۱۳۶۶، ۱۹).

۲-۱-۳- فردگرایی - مکتب لیبرالیسم

در تفکر لیبرالیسم اصالت با آزادی فردی است و مذهب و اعتقاد از قبیل مسائل فردی است که انسان‌ها در انتخاب یا رد آن‌ها آزادی کامل داشته و دولت نباید در مسائل اعتقادی فرهنگی و سیاسی دخالت کند و قوانین محدودکننده آزادی‌های فردی باید به حداقل برسد. لیبرالیسم و اصالت دادن به آزادی فردی با حداقل دخالت دولت و قانون در زندگی انسان‌ها موجب گرایش به تساهل و تسامح و در نهایت تکثرگرایی (پلورالیسم) گردیده است.

یکی از موضوعات اساسی که در بررسی دیدگاه‌های سکولاریته دارای اهمیت محوری است، جایگاه و نقشی است که این مکتب در مورد انسان بیان می‌کند.



هرچند در مکتب اسلام نیز انسان، نقش محوری و اساسی در جهان‌بینی این مکتب را دارد، اما تفاوت بین این مفهوم در مکاتب اسلام و سکولار بسیار زیاد است.

دورکیم نیز با ابداع نظریه مشهور وجدان جمعی کوششی آگاهانه را به منظور آشتی دادن دو گرایش جامعه‌گرایی و فردگرایی که اسپنسر ۳ و تارد ۴ را بزرگترین نمایندگان آن‌ها می‌دانست آغاز کرد. ولی در این اقدام چنان ناکام ماند که خود جامعه‌گراتر از اسپنسر گشت و از آن پس اختلاف جامعه‌گرایی و فردگرایی، اختلاف دورکیم و تارد نام گرفت؛ وصفی که خود دورکیم از وجدان جمعی به‌دست می‌دهد، این است که مجموعه اعتقادات و احساساتی که در میان معدل اعضای یک جامعه مشترک است، سامانه یا دستگاه معینی را با یک زندگی مخصوص می‌سازد. این مجموعه را می‌توان وجدان جمعی یا مشترک نامید، بی‌تردید وجدان جمعی مذکور در اندامی واحد متجلی نمی‌شود؛ زیرا بر حسب تعریف در پهنه جامعه شایع و منتشر است، با این وجود، واجد خصایص یک واقعیت متمایز و مشخص است. این وجدان، مستقل از شرایط و وضع مخصوص افراد است. افراد گذرا هستند و وی ماندنی است. در شمال و جنوب در شهرهای بزرگ و کوچک و در مشاغل مختلف یکی و یکسان است؛ از نسلی به نسل دیگر نیز دگرگون نمی‌شود و نسل‌های متوالی را به یکدیگر مربوط می‌کند. بنابراین، وجدان مذکور گرچه فقط نزد افراد تحقق می‌یابد، لکن غیر از وجدان‌های خاص است و از جنبه روانی، نمونه نوعی و تیپ روانی جامعه و نمونه یا مسطوره‌ای است که دارای شرایط وجودی و شیوه بسط و توسعه مخصوص خویش است (دورکیم، ۱۳۵۹، ۹۹). البته از این سخنان نباید استنباط کرد که همه زندگی روانی انسان در سراپرده وجدان جمعی جای می‌گیرد؛ چرا که در ما دو وجدان وجود دارد، یکی از آن‌ها حاوی حالات مربوط به هر یک از ما و وجه مشخص ماست و دیگری حالاتش در تمامی جامعه مشترک است. وجدان اول فقط گزارشگر شخصیت فردی ما و تقویم‌بخش آن است و وجدان دوم مبین و نماینده تیپ جمعی است و در نتیجه بدون آن جامعه وجود ندارد. وقتی یکی از عناصر وجدان جمعی حد و مرز سلوک ما را تعیین می‌کند، ما دیگر بر حسب نفع شخصی عمل نمی‌کنیم؛ بلکه در تعقیب غایات و اهداف جمعی هستیم (دورکیم، ۱۳۵۹، ۱۲۵).

باید دانست که گرچه این دو وجدان از یکدیگر متمایزند ولی هریک به دیگری پیوسته است؛ زیرا مجموعاً سازنده یک وجدانند و همبسته یکدیگر و برای هر دو منحصراً یک پیکره درهم‌تنیده وجود دارد و به تعبیر دیگر این دو وجدان به‌صورت دو منطقه جغرافیایی متمایز نیستند؛ بلکه از کلیه جوانب در یکدیگر متنافزند (دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۱۵۲). با این همه، وجدان جمعی دارای حیات خاص خویش است؛ از وجدان‌های فردی متمایز و مستقل است و به تبع قوانین خودش تحول می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ۱۲۵). اگرچه خود دورکیم در کتاب جامعه‌شناسی و فلسفه‌اش صراحتاً می‌گوید: روانشناسی جمعی دقیقاً همان جامعه‌شناسی است (دورکیم، ۱۳۶۰، ۴۴).

۲-۳- نظریات مختلف درباره سعادت انسان

معمولاً این‌طور می‌گویند: هدف از خلقت انسان و آنچه که سعادت انسان در گرو آن است و طبعاً هدف از بعثت انبیا، این است که انسان در دو ناحیه «علم» و «اراده» نیرومند شود. خدا انسان را از یک

۳- Herbert Spencer

۴- Gabriel Tarde



طرف برای علم و آگاهی آفریده است و کمال انسان در این است که هرچه بیشتر بداند و از طرف دیگر برای قدرت و توانایی آفریده است که هرچه بخواد بتواند اراده اش قوی و نیرومند شود و آنچه را که می‌خواهد بتواند انجام دهد.

بنابراین هدف از خلقت دانه گندم و یا آنچه در استعداد آن است، این است که به‌صورت بوته گندم درآید و آنچه در سعادت يك گوسفند است حداکثر این است که علفی بخورد و چاق شود. آنچه در استعداد انسان است مافوق این مسائل است و آن اینکه «بداند» و «بتواند» و هرچه بیشتر بداند و هر چه بیشتر بتواند. چنین انسانی به غایت و هدف انسانی خود نزدیکتر است.

گاهی می‌گویند هدف از زندگی انسان سعادت است، به این معنا که انسان در مدتی که در این دنیا زندگی می‌کند، هرچه بهتر و خوش‌تر زندگی کند و از مواهب خلقت و طبیعت بیشتر بهره‌مند شود و کمتر در این جهان رنج ببیند، چه از ناحیه عوامل طبیعی و چه از ناحیه همنوعان خود و سعادت هم جز این نیست. پس هدف از خلقت ما این است که در این دنیا، هرچه بیشتر از وجود خود و اشیای خارج بهره ببریم، یعنی «حداکثر لذت» و «حداقل رنج» را داشته باشیم و اضافه می‌کنند که انبیا هم برای همین آمده‌اند که زندگی انسان را مقرون سعادت یعنی حداکثر لذت ممکن و حداقل رنج ممکن بکنند و اگر انبیا مسئله آخرت را طرح کرده‌اند، به‌دنبال مسئله زندگی است. یعنی چون راهی برای سعادت بشر تعیین کرده‌اند، طبعاً پیروی کردن از این راه مستلزم این بوده که برایش پاداش معین کنند و مخالفت با آن مستلزم این بوده که کیفر معین کنند و آخرت هم مانند هر مجازاتی که به تبع وضع می‌شود به تبع دنیا وضع شده است تا قوانینی که آن‌ها در دنیا می‌آورند لغو و عبث نباشد. چون انبیا خودشان قوه مجریه نبودند و در دنیا نمی‌توانستند به اشخاص پاداش یا کیفر دهند، قهراً عالم آخرتی وضع شد تا پاداش به نیکوکاران و کیفر به بدکاران داده شود (مطهری، ۱۳۷۵، ۷۲).

اخلاق نو

یک فعل، در حقیقت اخلاقی است اگر نتیجه یک تصمیم شخصی برای عمل کردن به طریقی اخلاقی باشد.

ویژگی‌های اختلافی تئوریک اخلاق نو نسبت به اخلاق الهی و طبیعی و فطری انسان در این موارد است: اینکه اعتقادگرایی به اخلاق منشأ عقلی یا مسلکی یا الهی می‌دهد. بستر تاریخی تضاد اعتقاد با حقوق بشر همان تضاد مفهومی حقوق طبیعی با حقوق بشر است. تقدم اخلاق بر حقوق، جایگزینی ایدئولوژی به‌جای اخلاق و ثانوی شدن حقوق نسبت به آن چیزی جز پیاده کردن حقوق طبیعی نیست.

ارتباط ارگانیک میان سه مفهوم عقل، اخلاق و حقوق را تئوری حقوق طبیعی تبیین می‌کند و این تئوری بر این باور است که حقوق از اخلاق و اخلاق از ذات تغییرناپذیر عقل ناشی می‌شود، تقدم انتزاع بر واقعیت.

توماس آکویناس^۵ فیلسوف و فقیه که نظریه‌پرداز حقوق طبیعی در سده‌های میانه مسیحی بود، برای حقوق سه منبع می‌شناسد: ۱- قانون الهی، ۲- قانون ابدی، ۳- قانون طبیعی. وظیفه هر يك از مرحله‌های پایین‌تر هماهنگ شدن با مرحله بالاتر است. حقوق موضوعه چون فاقد اصالت است مستقیماً در این

^۵- Thomas Aquinas



منابع گنجانده نمی‌شود و حقیقت خود را از آنجا که تجلی قانون طبیعی است می‌گیرد. هر یک از این منابع اصالت خود را بی‌واسطه یا با واسطه از عقل که هم ماهیت کل جهان است و هم به آن معنا می‌بخشد می‌گیرند (روبیژک، ۱۳۸۱، ۲۱۵).

در موضوع اخلاق و فلسفه اخلاق در طول تاریخ مکاتب و دیدگاه‌های بسیار متعدد و متنوعی از سوی اندیشمندان و فیلسوفان شرق و غرب پدید آمده است. بسیاری از فیلسوفان از روزگار یونان باستان تا عصر حاضر، همواره کوشیده و می‌کوشند تا متناسب با مبنای فکری و فلسفی خود، نظامی اخلاقی ارائه دهند. این مکاتب و نظام‌های اخلاقی از سوی نویسندگان مختلف به گونه‌های متفاوتی دسته‌بندی و تنظیم شده‌اند که ما در اینجا بر آنیم تا با اشاره به برخی از مهم‌ترین دسته‌بندی‌های انجام شده، خود نیز معیاری برای تنظیم و دسته‌بندی مکاتب مختلف ارائه داده و بر اساس آن به بررسی و نقد مکاتب اخلاقی بپردازیم.

الف) دسته‌بندی تاریخی:

برخی از نویسندگان در بررسی مکاتب، تعالی و تعاقب تاریخی آن‌ها را مورد توجه قرار داده‌اند. به این صورت که معمولاً از نظریه اخلاقی سقراط شروع کرده و سپس به ترتیب به بررسی نظریات اخلاقی افلاطون، ارسطو و سایر شاگردان و پیروان سقراط پرداخته و به همین ترتیب، پس از بیان نظریات و مکاتب اخلاقی یونان باستان به بررسی اخلاق مسیحی و اندیشمندان بزرگ قرون وسطی مبادرت می‌ورزند و در نهایت به بررسی نظریات اخلاقی دوران جدید می‌رسند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۲۱).

ب) دسته‌بندی بر اساس نظریات اخلاقی-هنجاری:

انواع پژوهش‌های مختلفی که در باب اخلاق و نظریات مختلف اخلاقی می‌توان انجام داد و یا از سوی اندیشمندان مختلف انجام گرفته است، در سه دسته کلی جای می‌گیرند:

۱- پژوهش‌های توصیفی

۲- پژوهش‌های هنجاری

۳- پژوهش‌های فرااخلاقی

پ) دسته‌بندی بر اساس معیار خوب و بد:

نظریات و مکاتب اخلاقی را با توجه به معیاری که برای تعیین خوب و بد و تشخیص درست از نادرست ارائه داده‌اند به دو دسته کلی تقسیم کرده‌اند:

۱- نظریه‌های غایت‌گرایانه

۲- نظریات وظیفه‌گرایانه

ت) دسته‌بندی بر اساس واقع‌گرایانه و غیرواقع‌گرایانه:

شیوه دسته‌بندی در این روش بر اساس نظریات مربوط به فرااخلاق به‌ویژه مسئله واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی آن‌ها است. توضیح آنکه درباره حقیقت جملات اخلاقی نظریات متعددی از سوی فیلسوفان اخلاق مطرح شده است. برخی بر این باورند که احکام و جملات اخلاقی از سنخ جملات انشایی بوده و



از هیچ واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند و در مقابل برخی دیگر بر این باورند که جملات اخلاقی از قبیل جملات خبری بوده و از عالم واقع حکایت می‌کنند. به یقین هیچ مکتبی را نمی‌توانیم سراغ بگیریم که در یکی از این دو دسته جای نگیرد. ما برای بررسی از این روش استفاده نموده‌ایم.

مبحث ارزش و شناخت چپستی آن یکی از مسائلی است که از دیرباز توجه فیلسوفان اخلاق را به خود جلب کرده است. همگان سعی کرده‌اند تا به گونه‌ای معیار و ملاک قضاوت‌ها و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی را بیابند. بدون شک ما برخی کارها را دارای ارزش اخلاقی دانسته و فاعل آن را تحسین یا تقبیح می‌کنیم و برخی دیگر را فاقد ارزش اخلاقی به شمار آورده و در مورد آن‌ها هیچ قضاوت ارزشی انجام نمی‌دهیم. اما سخن در این است که تفاوت این دو دسته از افعال در چیست؟ چه امری باعث می‌شود که برخی کارها تقدس و تعالی پیدا کنند و برخی دیگر فاقد بعد تقدس و تعالی باشند؟ در اینجا است که آرا و دیدگاه‌های متعدد در تعیین معیار کار اخلاقی و تبیین چپستی ارزش اخلاقی پدید آمده است تا آنجا که می‌توان گفت به تعداد صاحب‌نظران و مکاتب اخلاقی درباره قوام کار اخلاقی رأی و دیدگاه ابراز شده است.

موضوعات فوق و موضوعاتی دیگر نظیر اینکه مفاهیم اخلاقی چگونه پیدا می‌شوند؟ منشأ پیدایش احکام و دستورات اخلاقی کجاست؟ آیا احکام اخلاقی ریشه در طبیعت دارند یا از عقل سرچشمه می‌گیرند؟ یا اینکه وابسته به امر و نهی جامعه هستند؟ مسائل فلسفه اخلاق را تشکیل می‌دهند.

بنابراین، انواع پژوهش‌ها در موضوع ارزش و اخلاق به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱- توصیفی: به معنی بررسی و مطالعه و پژوهش در باب توصیف و تبیین اخلاق افراد یا جوامع گوناگون.

۲- هنجاری: به معنی مطالعات و بررسی‌های هنجاری درباره تعیین اصول معیارها و روش‌هایی برای تبیین حسن و قبح، درست و نادرست، باید و نباید و امثال آن.

۳- فرااخلاقی: مطالعات و بررسی تحلیلی و فلسفی درباره گزاره‌های اخلاقی که به اخلاق نظری یا اخلاق فلسفی، منطق اخلاق، اخلاق تحلیلی، اخلاق انتقادی و معرفت‌شناسی اخلاق نیز آن را می‌شناسند.

در فرااخلاق، مفاهیم دست‌کم از سه حیث مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند:

- معناشناسی

- معرفت‌شناسی

- مسائل منطقی

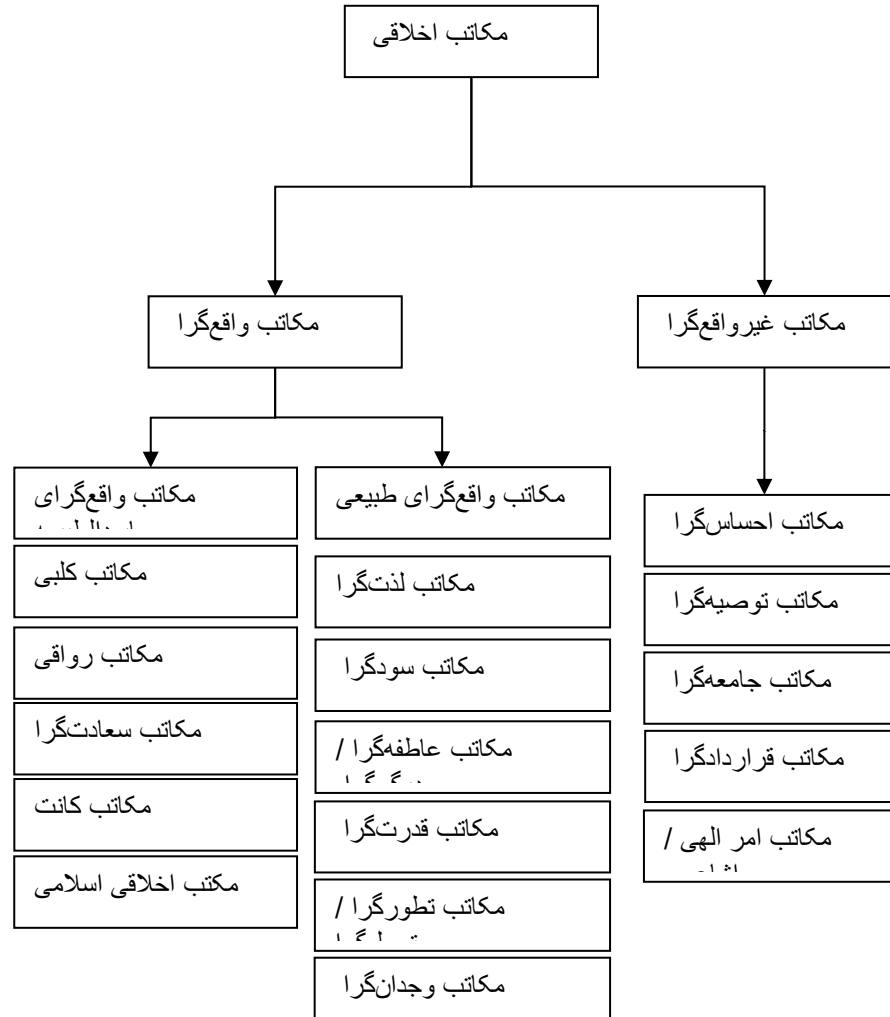
بیشترین نظرات بر این اعتقاد هستند که فلسفه اخلاق بررسی هر سه زمینه فوق است هر چند بیشترین سهم از آن را فرااخلاق تشکیل می‌دهد.^۶

۶- آیت‌الله مصباح یزدی، فلسفه اخلاق ص ۱۸- ۲۲۷



۱-۲-۳- مکاتب اخلاق

مکاتب را در یک تقسیم‌بندی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱- مکاتبی که واقعیت احکام و قضایای اخلاقی را واقعیت‌های طبیعی می‌دانند و ۲- مکاتبی که واقعیت آن‌ها را در امور متافیزیک و مابعدالطبیعه جستجو می‌کنند.



نمودار ۱-۳: شمای تقسیمات مکاتب اخلاقی

۱-۱-۲-۳- مکاتب غیرواقع‌گرا

احساس‌گرایی:

احساس‌گرایی یکی از مشهورترین نظریات غیرتوصیفی و غیرشناختی درباره احکام اخلاقی است که اندیشمندان مهم و برجسته‌ای را مجذوب خود کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۱۱۹).

مدافعان این نظریه احکام اخلاقی را از سنخ جملات خبری یا قضیه نمی‌دانند و در نتیجه صدق و کذب‌پذیری آن‌ها را نیز نمی‌پذیرند. یگانه کارکرد و نقش احکام و جملات اخلاقی از نظر آنان این است که احساسات خاص گوینده را ابراز کرده و احیاناً احساسات مشابهی را در شنونده نیز برمی‌انگیزانند. به

بیان دیگر احساس‌گرایان بر این باورند که جملات اخلاقی به منظور تبادل اطلاعات وضع نشده‌اند و توانایی واقع‌نمایی را ندارند. همه هنر آن‌ها این است که احساسات خاص گوینده را نشان دهند. گزاره‌های اخلاقی از نظر احساس‌گرایان، گزاره‌هایی غیرشناختی و غیرواقع‌گرایانه هستند. «زید دروغ‌گو است» بیانگر چیزی است که یا صادق است یا کذب، ولی گزاره دروغ‌گویی خطا است، اصلاً بیانگر هیچ چیزی نیست (هاک، ۱۹۷۸، ۷۹).

توصیه‌گرایی

توصیه‌گرایی را می‌توان اصلاحیه‌ای برای نظریه احساس‌گرایی تلقی کرد. صاحب‌نظر اصلی و مبتکر این دیدگاه فیلسوف اخلاق معاصر ریچارد مروین هیر ۷ است که در کتاب زبان اخلاق نظریات خود را بیان نموده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۳۹).

هیر بر این باور است که گزاره‌ها و گفتارهای اخلاقی ممکن است نقش خبری و توصیفی نیز داشته باشند؛ یعنی بعد توصیفی و خبری آن‌ها را به‌طور کلی نادیده نمی‌گیرد. اما تأکید می‌کند که توصیف و خبر برای گفتارهای اخلاقی مسئله‌ای عارضی و تبعی است. به تعبیر دیگر، گفتارهای اخلاقی اساساً به منظور تبادل اطلاعات و یا افزایش اطلاعات واقعی مخاطبان صادر نمی‌شوند، بلکه دارای نقش و کارکردی دیگرند؛ هرچند به‌صورت فرعی و جانبی ممکن است متضمن عناصر واقعی و توصیفی نیز باشند. البته عنصر توصیفی آن‌ها را نیز امری متغیر و نسبی دانسته و تصریح می‌کند که عنصر توصیفی اخلاق نسبت به انسان‌ها و فرهنگ‌ها متفاوت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۶۶) ۸.

هیر بر این باور است که کارکرد اساسی و اصلی گفتارها و احکام اخلاقی عبارت است از توصیه و هدایت مخاطب و ارائه دستورالعمل رفتاری به او. وی درباره معنای گزاره‌های اخلاقی معتقد است که افزون بر هر گونه معنای واقعی و توصیفی که ممکن است گزاره‌های اخلاقی داشته باشند، عنصری توصیه‌ای در معنای آن‌ها وجود دارد که غیر قابل تحویل به هر گونه معنای توصیفی است. ۹

جامعه‌گرایی

امیل دورکیم جامعه‌شناس مشهور فرانسوی همه مفاهیم اخلاقی مانند خوب و بد و باید و نباید را برآمده از جامعه و خواست جمعی می‌داند و بنابراین آن‌ها را با توجه به خواست جمعی تعریف می‌کند و همچنین احکام اخلاقی را بر اساس خواست جامعه تحلیل و توجیه می‌کند.

دورکیم بر این باور است که در حالت انفرادی هیچ اخلاقی معنا ندارد؛ یعنی اگر فرض کنیم که انسان در جایی جدا از اجتماع زندگی کند و یک زندگی فردی برای خود برگزیند در آن صورت افعال او محکوم احکام اخلاقی قرار نخواهند گرفت. به تعبیر دیگر خود دورکیم، اخلاق از جایی آغاز می‌شود که زندگی گروهی آغاز می‌گردد چون فقط در آنجاست که ایثار و بی‌غرضی معنا پیدا می‌کند.

۷- Richard Mervin Hare

۸- prescriptivism r. m hare routledge encyclopedia of philosophy v.۷ p ۶۶۷-۶۶۸

۹- IBID P. ۶۶۸-۶۶۹



دورکیم نه تنها همه مفاهیم فلسفی و منطقی از قبیل جنس، فصل، نوع، مکان، علّیت، کلیت، جزئیت ماده و صورت و امثال آن را زاییده و پدید آمده از جامعه می‌داند، بلکه معتقد است که اخلاق و دین نیز مولود جامعه‌اند. خود وی تصریح می‌کند که کانت ۱۰ وجود خدا را به‌عنوان اصل موضوع اخلاق مسلم می‌گیرد زیرا بدون وجود خدا، اخلاق را امری دست نیافتنی می‌داند، در حالی که اصل موضوع اخلاق جامعه است (دورکیم، ۱۳۶۰، ۷۱).

قراردادگرایی

یکی از نخستین مکاتب و نظریات غیرواقعی‌گرایانه در اخلاق که می‌توان رد پای آن را در یونان باستان به خوبی جستجو کرد، نظریه قراردادگرایی است. هرچند این نظریه دارای تقریرها و تفسیرهای متنوع و مختلفی است، اما به‌طور کلی می‌توان گفت که قراردادگرایی اخلاقی به دسته‌ای از مکاتب و نظریات اخلاقی گفته می‌شود که منشأ احکام اخلاقی و معیار صدق و کذب و موجه‌سازی گزاره‌ها و احکام اخلاقی و یا دست‌کم بخشی از اصول احکام اخلاقی مانند عدالت را در توافق افراد جستجو می‌کنند. قراردادگرایان مدعی‌اند که یک باور و حکم اخلاقی تنها در صورتی موجه و معقول است که مردمان خاصی در شرایط و اوضاع و احوال خاصی بر آن یا بر قاعده یا نظامی که مشتمل بر آن است، توافق داشته باشند (موفان، ۱۳۸۴، ۲۶۹).

این نظریه پس از وقفه‌ای نسبتاً طولانی بار دیگر در دوران جدید و از قرن هفدهم به بعد از سوی فیلسوفانی مانند هابز ۱۱، جان لاک ۱۲ و ژان ژاک روسو به‌عنوان معیاری برای اثبات مشروعیت سیاسی حکومت‌ها و همچنین حجّیت و حقانیت باورهای اخلاقی مطرح شد (مارکس، ۱۳۷۹، ۲۴۷).

نظریه امر الهی

یکی دیگر از کهن‌ترین نظریات و دیدگاه‌های غیرواقعی‌گرایانه در باب اخلاق نظریه امر الهی است. مدافعان این نظریه که طیف گسترده‌ای از فیلسوفان، متکلمان و اندیشمندان مختلف مسلمان و غیرمسلمان را در بر می‌گیرد، همگی بر این مسئله اتفاق نظر دارند که افعال آدمی صرف‌نظر از امر و نهی الهی به خودی خود هیچ اقتضایی نسبت به خوبی و بدی ندارد. اساس نظریه امر الهی، هم فهم معنای خوب و بد و باید و نباید و امثال آن که وابسته به امر و نهی الهی است و هم خوبی و بدی و بایستگی و نبایستگی افعال اختیاری انسان که نیازمند ورود حکم الهی است. به تعبیر دیگر این نظریه مدعی است که معیار صواب و خطا و حسن و قبح کارهای انسان اراده و قانون الهی است؛ یعنی یک عمل یا یک نوع عمل تنها در صورتی صواب یا خطا است و فقط به این دلیل صواب یا خطا دانسته می‌شود که خداوند به آن امر کرده و یا از آن نهی نموده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۸۷).

۱۰- Immanuel Kant

۱۱- Thomas Hobbes

۱۲- John Locke

لذت‌گرایی

نظریات و دیدگاه‌های لذت‌گرایانه از جمله کهن‌ترین و در عین حال جذاب‌ترین و عامه‌پسندترین دیدگاه‌ها درباره منشأ ارزش اخلاقی هستند. عموم لذت‌گرایان که طیف وسیع و گسترده‌ای را شامل می‌شوند، بر این باورند که تنها معیاری که می‌توان با آن ارزش افعال آدمی را محاسبه کرد، لذت است. به عبارت دیگر لذت‌گرایی اخلاقی مدعی است که فقط حالات خوشایند یا ناخوشایند نفس را می‌توان دارای مطلوبیت و یا نامطلوبیت ذاتی دانست (برند، ۱۹۷۲، ۴۳۲).

بنابراین اصل بنیادین لذت‌گرایی را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد که عمل و رفتار درست عملی است که دست‌کم به اندازه هر بدیل دیگری غلبه لذت بر الم را در پی داشته باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶، ۱۷۹).

کسانی که درباره معیار ارزش اخلاقی، لذت‌گرا هستند، در واقع مفاهیم و جملات اخلاقی را با توجه به مفهوم لذت معنا می‌کنند^{۱۳}. یعنی اگر از یک لذت‌گرا پرسیده شود که خوب یعنی چه؟ در پاسخ خواهد گفت: خوب یعنی لذت‌بخش و اگر از او خواسته شود که به‌عنوان مثال «عدالت خوب است» را معنا کند، در پاسخ خواهد گفت: عدالت لذت‌بخش یا خوشایند است. از نظر لذت‌گرایان خوب همان لذت است. به تعبیر دیگر هر چیزی که خوشایند و لذت‌بخش باشد خوب است و برعکس هر چیزی که خوب است خوشایند و لذت‌بخش نیز هست (فرانکنا، ۱۳۷۶، ۱۸۰).

سودگرایی

این مکتب نیز مانند نظریات لذت‌گرایانه، طبیعت‌گرا است و در حقیقت صورت تعدیل شده و تنفیح شده لذت‌گرایی اپیکوری^{۱۴} است. سودگرایی نیز در حقیقت اصول و بنیان‌های نظریه لذت‌گرایی اپیکوری را تأیید می‌کند، در عین حال می‌کوشد تا اشکالات و نقص‌های آن را برطرف نماید. اشکال اساسی نظریه اخلاقی اپیکور از دیدگاه سودگرایان این است که اپیکوریان فردگرا بودند و هیچ اهمیتی به خیر و لذت اجتماع نمی‌دادند، در حالی که نمی‌توان از منفعت و سود دیگران غافل بود. هرگز نمی‌توان بدون در نظر گرفتن خیر دیگران از زندگی لذت‌بخش و همراه با آرامش و آسایش سخن گفت. طبیعت انسان اقتضا می‌کند که به‌صورت اجتماعی زندگی کند و زندگی اجتماعی سرنوشت همه افراد جامعه را به یکدیگر گره می‌زند. بنابراین حتی اگر لذت فردی را اصل قرار دهیم باز هم باید افزون بر لذایذ شخصی منافع و لذایذ دیگران را نیز در نظر داشته باشیم؛ زیرا اگر جامعه در تزلزل و نگرانی باشد و افراد امنیت و آرامش نداشته باشند ما نیز نمی‌توانیم امنیت و آرامش داشته باشیم. حداقل این است که نمی‌توانیم برای زمان زیادی به‌صورت فردی امنیت و آرامش و سود خود را حفظ کنیم.

سودگرایی نیز مانند لذت‌گرایی به صورت‌های بسیار متفاوت و مختلفی تقریر شده است. به گونه‌ای که به سختی می‌توان وجه جامع و مشترکی برای همه آن‌ها بیان کرد، اما به‌صورت کلی می‌توان گفت که منظور از سودگرایی نظریه‌ای است که معتقد است یگانه معیار نهایی صواب و خطا و الزام اخلاقی

۱۳- hedonism by r.b.brandt in the encyclopedia of philosophy paul Edwards ed new york Macmillan publishing co

۱۴- Epicurus (از فیلسوفان یونان باستان که از مکتب لذت‌گرایی دفاع می‌کند. برداشت از سایت راسخون دسترسی در ۹۴/۳/۶)



عبارت است از اصل سود. منظور از اصل سود را نیز می‌توان به این صورت بیان کرد که در همه رفتارهای اخلاقی خود باید همواره سود جمعی و گروهی را در نظر بگیریم. به بیان دیگر اصل سود به این معنا است که ما باید در همه اعمال خود به دنبال آن باشیم که بیشترین غلبه خیر بر شر یا کمترین غلبه ممکن شر بر خیر را در کل جهان یا دست‌کم در جامعه خود محقق کنیم (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۸۵).

دیگرگرایی / عاطفه‌گرایی

یکی از مکاتب واقع‌گرای اخلاقی مکتب دیگرگرایی است که می‌توان آن را مکتب عاطفه‌گرایی نیز نامید. این مکتب نیز واقعیت احکام اخلاقی را از سنخ واقعیت‌های طبیعی دانسته، سرچشمه حسن و قبح و باید و نباید را در طبیعت جستجو می‌کند.

در این مکتب اولاً اخلاق فقط در زندگی اجتماعی معنا پیدا می‌کند به تعبیر دیگر اگر انسان دارای زندگی فردی بود و با دیگران هیچ‌گونه ارتباطی نداشت، جایی برای اخلاق و احکام و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی نیز باقی نمی‌ماند. بنابراین کارهایی مانند خوردن و خوابیدن و ورزش کردن و امثال آن‌ها که مربوط به زندگی فردی هستند، مورد ارزش‌گذاری‌های اخلاقی قرار نمی‌گیرند. یعنی درباره آن‌ها نه می‌توان گفت دارای ارزش اخلاقی مثبت‌اند و نه می‌توان گفت دارای ارزش اخلاقی منفی هستند. این دسته از کارها نه خوبند و نه بد، بلکه کارهایی که مستقیماً در ارتباط با دیگران هستند و یا دارای آثار و تبعات اجتماعی می‌باشند در حیطه اخلاق و داوریه‌های اخلاقی قرار می‌گیرند یعنی کارهایی مانند خرید و فروش، فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی، تدریس و تحصیل و امثال آن که همگی به نوعی دارای پیامدهای اجتماعی نیز هستند. ثانیاً معیار خوبی و بدی افعال اجتماعی نیز عاطفه دیگرخواهی است. یعنی هر کاری که به انگیزه دوستی دیگران و به فرمان عاطفه غیردوستی و دیگرخواهی انجام گرفته باشد خوب و هر کاری که محرک آن حب ذات و خوددوستی باشد، بد دانسته می‌شود. به بیان دیگر مدافعان این مکتب بر این باورند که ما یک دسته غرایز با خواسته‌هایی معین داریم که ارضا و تامین آن‌ها از نظر اخلاقی، ارزشی ندارد؛ یعنی متّصف به خوب و بد نمی‌شوند، بلکه ضرورت زندگی انسانی‌اند. به‌عنوان مثال کسی که غذا می‌خورد و سیر می‌شود، مورد مدح یا ذم دیگران قرار نمی‌گیرد و به او گفته نمی‌شود که باریک‌الله عجب کار خوبی کردی؛ اما یک دسته عواطف داریم که این‌ها نیز دارای خواسته‌هایی هستند و نفع این خواسته‌ها به دیگران می‌رسد و نه به خود انسان؛ یعنی جنبه اجتماعی دارند. عاطفه مادر نفعش به فرزند می‌رسد، وقتی مادری در راه فرزندش فداکاری می‌کند، کار او مورد ستایش دیگران قرار می‌گیرد و یا وقتی کسی در راه دوستش فداکاری می‌کند کار او مورد تشویق و مدح دیگران قرار می‌گیرد و یا اگر کسی به دوستش خیانت کند، کار او مورد نکوهش و سرزنش دیگران واقع می‌شود. بنابراین ریشه اخلاق و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی در عواطف اجتماعی است. هر چیزی که مطابق عواطف انسانی باشد، خوب و هر چیزی که مخالف عواطف اجتماعی و معلول خودخواهی و خودگرایی باشد بد است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۳).



قدرت‌گرایی

نیچه ۱۵ به‌عنوان یک فیلسوف بزرگ هرچند در ابعاد مختلف فلسفه نظریات خاصی دارد، اما برخی معتقدند که اهمیت او در درجه اول از حیث اخلاق است. دیدگاه اخلاقی وی به دلیل نقش محوری و بنیادینی که به مفهوم قدرت می‌دهد، به‌نام قدرت‌گرایی یا قدرت‌طلبی معروف شده است.

نیچه از اخلاق سنتی و به‌طور کلی از اخلاق مسیحی متنفر بود و ارزش‌های اخلاقی مسیحی را مخالف ارزش‌های واقعی می‌دانست. نیچه اخلاق مسیحی را اخلاق زوال می‌نامید (کاپلسون، ۱۳۸۰، ۱۶۴) و آن را اخلاقی می‌دانست که ثمره‌ای جز انحطاط انسانیت و تمدن انسانی ندارد.

عدم تساوی میان انسان‌ها و پذیرش وجود نوعی نابرابری طبیعی در میان آنان یکی از مهم‌ترین اصول و مبانی اندیشه اخلاقی نیچه است. وی بر این عقیده بود که مردم از هیچ منظوری با یکدیگر مساوی نیستند (برتراند، ۱۹۹۰، ۱۱۴).

وی انسان‌ها را به دو دسته اکثریت و اقلیت تقسیم می‌کرد و بر این باور بود که اکثریت باید فقط وسیله‌ای باشند برای عز و علو اقلیت و نباید آن‌ها را به‌عنوان کسانی که دعوی مستقلی بر سعادت یا رفاه دارند، در نظر گرفت. نیچه معمولاً از مردم عادی به‌عنوان مشتکی بی‌سروپا نام می‌برد و مانعی نمی‌بیند که برای پدید آمدن یک مرد بزرگ این مردم رنج بکشند (برتراند، ۱۹۹۰، ۱۰۴۱).

به‌طور خلاصه نیچه بر این باور است که برای تشخیص فضایل و رذایل اخلاقی باید دید که چه کاری موجب تقویت حس قدرت‌طلبی می‌شود؟ چه کاری موجب تضعیف این حس می‌شود؟ کارهای نوع اول فضیلت و کارهای نوع دوم رذیلت به حساب می‌آیند. خود وی در تعریف خوب و بد اخلاقی می‌گوید: نیک چیست؟ آنچه حس قدرت، اراده به قدرت و خود قدرت را در انسان تشدید می‌کند. بد چیست؟ آنچه از ناتوانی می‌زاید. نیک‌بختی چیست؟ احساس اینکه قدرت افزایش می‌یابد، احساس چیره شدن بر مانعی، نه خرسندی بلکه قدرت بیشتر. ناتوان و ناتندرست باید نابود شود این است نخستین اصل بشر دوستی ما. انسان باید آن‌ها را در این مهم یاری کند. چه چیز زیان‌بخش‌تر از هر تباهی است؟ همدردی فعال نسبت به ناتوانان و ناتندرستان یعنی مسیحیت (نیچه، ۱۳۵۲، ۵).

تطور‌گرایی

اسپینسر داعی این نظریه به یک مسئله مهم توجه می‌دهد و آن این است که هرچند در تکامل بشر، فطرت خودخواهی و خودگزینی باید رو به ضعف نهاده و غیرخواهی و دیگرگزینی قوت یافته و جایگزین آن گردد، اما باید کاملاً مراقب بود که دیگرخواهی به‌صورتی درنیاید که مردمان بی‌هنر بیکاره وجودشان بر دیگران تحمیل گردد؛ زیرا خود این مسئله مانع تکامل خواهد بود، بلکه باید هر کس خود را مسئول زندگانی و خوشی خود بداند و آزاد هم باشد که بر طبق این حس مسئولیت عمل کند. هرچند کمال انسانیت در این است که همچنان که در خانواده پدر و مادر نسبت به فرزند دلسوزی دارند، در جماعت نیز افراد نسبت به یکدیگر دلسوز باشند، اما غافل نباید شد که در هیئت اجتماعی افراد همه کودک نیستند که در آغوش دیگری پرورده شوند؛ دستشان را باید گرفت اما باید با پای خود راه ببیمایند (فروغی، ۱۳۵۰، ۵۰۸).



بالاخره این انسان در سیر تکاملی خود به حدی از کمال خواهد رسید که خود به خود به فکر جامعه خواهد بود و خودش را فراموش خواهد کرد. یعنی کاملاً دیگرگزين خواهد شد. آن وقت است که به درجه عالی تکامل خواهد رسید؛ البته روشن است که در این مرحله نیز جایی برای اخلاق باقی نخواهد ماند؛ زیرا انسان‌ها بدون نیاز به توصیه‌های اخلاقی همواره و خود به خود دیگرگزين خواهند بود.

وجدان‌گرایی

بنیانگذار و طراح اصلی این دیدگاه ژان ژاک روسو فیلسوف و متفکر برجسته فرانسوی بود. وی معتقد بود که انسان طبیعتاً خوب آفریده شده است و اگر سیر طبیعی خودش را طی کند به‌گونه‌ای که اگر عوامل اجتماعی انسان را از سیر طبیعی زندگیش منحرف نکند، هر انسانی به‌صورت طبیعی انسانی اخلاقی خواهد بود و به ارزش‌ها و فضایل اخلاقی عمل خواهد کرد. به تعبیر خود وی هرچه که از کار دست خالق عالم «جل‌شانه» بیرون می‌آید از عیب و نقص مبری است ولی به محض این که به‌دست اولاد آدم رسد فاسد می‌شود (روسو، ۱۳۶۰، ۵).

برخی از نویسندگان با استناد به سخنان خود روسو درباره مبانی دیدگاه او چنین گفته‌اند که طبیعت، انسان را نیک خلق کرده ولی جامعه او را شریر تربیت نموده است؛ طبیعت انسان را آزاد آفریده ولی جامعه او را بنده گردانیده است؛ طبیعت انسان را خوشبخت ایجاد کرده ولی جامعه او را بدبخت و بیچاره نموده است. این سه قضیه که به هم مربوط است بیان یک حقیقت می‌باشد. نسبت اجتماع به عالم طبیعت، مانند نسبت شر است به خیر. تمام استدلال‌ات روسو متکی به اصول فوق است (روسو، ۱۳۶۸، ۱۶).

روسو می‌گوید در هر انسانی یک نیرو و قوه‌ای خاص به نام وجدان قرار داده شده است که هم بهترین میزان تشخیص کار خوب از بد است و هم انسان را به انجام کارهای خوب و پرهیز از کارهای بد دستور می‌دهد و راه صحیح تکامل را به او می‌نمایاند و هم به هنگام صدور گناه او را مورد مؤاخذه قرار داده، او را به جبران آن وادار می‌کند. روسو در کتاب امیل می‌گوید از بین حقایق کدام را باید سرمشق رفتار خود قرار دهم و چه قوانینی را باید متابعت نمایم تا بتوانم وظیفه خود را در روی زمین مطابق میل آن کسی که مرا خلق کرده است انجام دهم. در اینجا نیز دستورات خود را از فرمایشات فلاسفه بزرگ نمی‌گیریم بلکه آن را در قلب خود می‌یابیم که به‌دست طبیعت با خطوط محو‌نشده‌ی نوشته شده است. کافی است ببینم چه می‌خواهم بکنم؟ آنچه را که حس می‌کنم خوب است، حتماً خوب است و آنچه را که حس می‌کنم بد است، یقیناً بد است؛ بهترین قاضی‌ها وجدان ما است و باز هم درباره محوریت وجدان اخلاقی در تعیین رفتارهای انسانی و تشخیص سره از ناسره می‌گوید: وجدان هرگز ما را فریب نمی‌دهد، این او است که راهنمای واقعی آدمیان است. نسبت وجدان به روح مانند نسبت غریزه است به بدن؛ هر کس آن را متابعت نماید از طبیعت اطاعت کرده است و بیم گمراه شدن ندارد (روسو، ۱۳۶۰، ۲۰۱).

مکتب کلبی

آنتیستنس ۱۶ بنیانگذار این مکتب، غایت وجود را فضیلت و فضیلت را در ترک همه تمتعات جسمانی و روحانی دانست (فروغی، ۱۳۵۰، ۵۴)، به بازگشت به طبیعت اعتقاد داشت و در این اعتقاد افراط می‌کرد، پرهیزگار تمام عیار نبود اما از تجملات و لذات تصنعی جسمانی بی‌زار بود؛ او می‌گفت ترجیح می‌دهم مجنون باشم و عیاش نباشم (برتراند، ۱۹۹۰، ۳۳۷).

با توجه به سخنان منقول از کلبیان به نظر می‌رسد که این آیین بیشتر آیینی عملی بود تا نظری و فلسفی. آن‌ها بر این باور بودند که فضیلت نه از مواهب فطری است و نه با تحصیل علم به‌دست می‌آید، بلکه تنها راه تحصیل آن تمرین و ریاضت عملی است. در زندگی نمی‌توان در هیچ کاری جز از راه تمرین موفق شد و با تمرین می‌توان بر همه چیز فائق آمد. مقصود از این جمله هم تمرین بدنی و جسمانی است که موجب نیرومندی و توانایی جسمانی می‌شود و هم تمرین و ممارست درونی و روحی است و البته این دو مکمل یکدیگر هستند (برتراند، ۱۹۹۰، ۲۱).

یکی از اندیشه‌های شایع و رایج در قرن چهارم پیش از میلاد که تا حدودی برگرفته از افکار سوفسطائیان بود اعتقاد به تأثیر معجزه‌آسای تربیت در شکل‌گیری شخصیت آدمیان و دگرگون کردن آنان بود و در این راستا به تربیت اقویا و رؤسا و حاکمان اهمیت بیشتری می‌دادند. اندیشمندان آن دوران بر این اساس که عامه مردمان در زندگی خود به شدت متأثر از نحوه رفتار حاکمان و رهبران خود هستند، بر این باور بودند که اگر افراد را تربیت کنیم به خود آنان خدمت کرده‌ایم، لیکن اگر اقویا و رؤسا و رهبران را پایبند فضیلت سازیم و در تربیت آنان کوشش کنیم، هم به خود آنان خدمت کرده‌ایم و هم به پیروان آنان سود رسانده‌ایم.

این نگرش در پیروان مکتب کلبی به‌وضوح هرچه تمام نمایان بود. کلبیان بیش از پیش و بیش از هر چیز دیگری مدعی رهبری و هدایت مردمان بودند (برتراند، ۱۹۹۰، ۱۲).

یکی دیگر از اصول اندیشه‌های کلبیان توصیه به بازگشت به طبیعت بود. البته تفسیر خاصی از زندگی طبیعی داشتند. در نظر کلبیان طبیعت بیشتر به معنی اولی و غریزی و فطری بود و بنابراین زندگی بر طبق طبیعت مستلزم تحقیر عمدی قراردها و سنن جامعه متمدن بود. تحقیری که در رفتار غریب و غیرمعمول و غالباً دور از ادب آن‌ها نمودار می‌شد (کاپلسون، ۱۳۸۰، ۴۵۴).

مکتب رواقی

رواقیان به نوعی به وحدت وجود باور داشتند. آنان بر این عقیده بودند که جهان ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن همان ماده جهان است و باطن آن چیزی است که به آن خدا می‌گوییم به تعبیر دیگر خدا از جهان جدا نیست؛ روح جهان است. همه چیز، اجزای یک کل شگفت‌انگیز است که جسمش طبیعت و روحش خداست (کاپلسون، ۱۳۸۰، ۴۴۵).



یکی دیگر از اصول و مبانی جهان‌بینی رواقیان اعتقاد به جسمانی بودن همه عالم است. رواقیان بر این باور بودند که عالم سراسر جسمانی است و چیزی به‌نام موجود روحانی و مجرد از ماده در این عالم وجود ندارد؛ حتی خداوند را نیز جسمانی می‌دانستند (کاپلسون، ۱۳۸۰، ۴۴۵).

از اصول و مبانی جهان‌شناختی رواقیان این است که معتقدند حوادث این جهان بر اساس تقدیر و قضای حتمی و تغییرناپذیر الهی تحقق پیدا می‌کنند (پایکین، ۱۳۸۱، ۳۱).

هر پدیده‌ای در هر زمانی و هر مکانی و با هر شرایطی به‌صورت قطعی در قضای الهی پیش‌بینی شده و به هیچ وجه قابل تغییر نیست. اصولاً رواقیان هدف اصلی علم طبیعی و فیزیک را شناخت جهان به گونه‌ای که به‌طور کامل تابع عقل کل باشد می‌دانستند. اینان معتقد بودند که در سراسر جهان هیچ‌گونه امر نامعقولی وجود ندارد. تصادف، اتفاق و بی‌نظمی را به جهان راهی نیست، هر چیزی در جای مقرر خود قرار دارد (بری، ۱۹۸۹، ۶۰).

هرچند رواقیان نظام عالم را مشمول مشیت و قضای الهی می‌دانند و به جبر و قضای تغییرناپذیر الهی باور دارند، اما از آنجا که قوام هرگونه حکم اخلاقی به وجود اراده آزاد و اختیار است و بدون داشتن اختیار نمی‌توان از خوب و بد و فضیلت و رذیلت سخن به میان آورد، کوشیده‌اند تا به گونه‌ای پای اختیار و اراده آزاد را در رفتار انسانی باز کنند (پایکین، ۱۳۸۱، ۳۱).

یکی دیگر از اصول جهان‌بینی رواقیان که مهم‌ترین تفاوت میان آنان و کلیبان نیز به شمار می‌رود، اعتقاد به خیر بودن نظام عالم است. کلیبان بر این باور بودند که نظام عالم ذاتاً نظامی شر است و زندگی اجتماعی را نیز منشأ شرور و مصیبت‌ها و آلام می‌دانستند (آروین، ۱۳۸۰، ۲۳۳).

نظریه کانت (تکلیف‌گرایی)

کانت اخلاق را عمل بر اساس تکلیف و وظیفه می‌داند و تکلیف را مطابقت با قانون و شرط ارزشی بودن عمل را نیز بر اساس نیت عمل کردن و نه به‌دنبال کمال بودن می‌داند.

اگر کسی برای صواب بودن یک عمل، استدلال عقلی صحیحی را بیان کند، همه موجودات عاقل دیگری نیز که در وضعیتی شبیه به وضعیت او قرار گیرند، نتیجه استدلال او را خواهند پذیرفت. به هر حال اگر عقل موهبتی همگانی است، پس دستورها و قوانین آن نیز همگانی هستند.

بر این اساس کانت معتقد است که منشأ تکلیف اخلاقی عقل است و نه تجارب بیرونی و امثال آن. به تعبیر خود وی هر قدر هم علل طبیعی فراوان و محرک‌های حسی متعدد، مرا به خواستن یا اراده کردن چیزی سوق دهند، ممکن نیست در من حالت مکلف بودن ایجاد کنند (کورنر، ۱۹۸۰، ۲۷۵).

کانت بر این باور است که تنها چیزی را که می‌توان دارای ارزش ذاتی دانست اراده خوب است و بس؛ به جز اراده خوب. هیچ چیز دیگری را نمی‌توان در این جهان دارای ارزش ذاتی دانست. بنابراین تنها چیزی که هرگز ممکن نیست در هیچ شرایطی بد و شر باشد و همواره و بدون هیچ قید و شرطی خیر است، همان اراده خیر است. انسان خوب بودن یعنی دارای اراده خوب بودن و انسان بد بودن یعنی اراده بد داشتن. وی می‌گوید منظور از اراده خیر یعنی اراده انجام وظیفه و تکلیف (کاپلسون، ۱۳۸۰، ۳۲۳).



کانت می‌گوید یکی از معیارهای تشخیص وظیفه این است که تعمیم‌پذیر باشد. یعنی دارای کاربردی عام باشد. بر این اساس لازم است که دوباره به همان وجه مشترک همه انسان‌ها یعنی عقل برگردیم. اراده خوب اراده‌ای است که به منظور انجام وظیفه و ادای تکلیفی باشد که عقل برای ما تعیین می‌کند.

امر اخلاقی از نوع امر مطلق یا امر ضروری است، یعنی امر اخلاقی به امری گفته می‌شود که به انجام کارهایی امر می‌کند که وسیله‌ای، برای هیچ غایتی نباشد؛ بلکه ذاتاً خوب و شایسته باشند. امر مطلق امری است که عملی را عیناً و با لذات ضروری اعلام می‌کند، بدون اینکه به مقصودی مربوط باشد؛ یعنی بدون غایت دیگر، به‌عنوان اصل عملی و ضروری معتبر است (کاپلسون، ۱۳۸۰، ۳۳۱).

سعادت‌گرایی

طراحان اصلی این نظریه سه فیلسوف بزرگ یونان باستان، سقراط، افلاطون و ارسطو می‌باشند. مدافعان این مکتب همگی وصول به سعادت و کمال را به‌عنوان غایت‌الغایات اخلاق و احکام اخلاقی معرفی کرده‌اند. از نظر سعادت‌گرایان منشأ ارزش‌های اخلاقی و ریشه همه فضایل و رذایل اخلاقی در سعادت و کمال نهفته است.

یکی از مسلمات و ارکان دیدگاه اخلاقی سقراط این است که وی به بقای روح و حیات اخروی اعتقاد داشته است. به گفته یکی از مورخان فلسفه، این اندیشه که «روح انسانی چون منشأ ربانی دارد از زندگی جاودانه برخوردار است» به خود سقراط تعلق دارد. می‌توان گفت که چگونگی مرگ سقراط خود دلیل درخشانی بر ایمانش به جاودانگی روح بوده است. همچنین سقراط با قوت شگرفی، روح را ربانی و جاودانه معرفی کرده است. این اعتقاد در زندگی خود سقراط عمیقاً ریشه دوانده بود (ورنر، بی‌تا، ۵۰).

ارتباط نزدیک میان فضیلت و دانش از صفات مشخص سقراط و افلاطون است. این ارتباط تا حدی در تمامی فلسفه یونانی در مقابل فلسفه مسیحی وجود دارد (برتراند، ۱۹۹۰).

سومین نکته مورد تأکید اخلاق سقراطی این است که برنامه تربیتی و اخلاقی وی به این صورت بود که می‌کوشید افراد را به مراقبت از خویشتن و خودشناسی متقاعد کند (لطفیان، ۱۳۷۶، ۴۹).

سقراط این کار را رسالت الهی خود می‌دانست و معتقد بود که وی از جانب خداوند مأموریت دارد که مردم را برانگیزد تا از طریق تحصیل حکمت و فضیلت به عالی‌ترین دارایی خویش یعنی نفسشان توجه کنند (کاپلسون، ۱۳۸۰).

چهارمین نکته درباره فلسفه اخلاق سقراط و مهم‌ترین مشخصه و ویژگی اخلاق سقراطی نگاه خاصی بود که وی به مسئله رابطه میان معرفت و فضیلت داشت. وی معتقد بود که این دو یکی هستند؛ یعنی اگر کسی بداند که حق چیست و کدام است به آن عمل خواهد کرد. هیچ انسانی آگاهانه و از روی قصد مرتکب بدی نمی‌شود و همچنین هیچ‌کس بدی را به‌عنوان بدی انتخاب نمی‌کند. به زبان فنی‌تر سقراط معتقد است که علم علت تامه عمل است؛ دانستن فضایل همان و عمل کردن به آن‌ها همان (فروغی، ۱۳۵۰، ۱۲۹).

- جامعه‌شناسی- اصالت فرد و جامعه

شهید مطهری در کتاب جامعه و تاریخ می‌گوید: جامعه ترکیبی از افراد است، اگر افراد نباشند جامعه وجود ندارد. قرآن برای «امت‌ها» (جامعه‌ها) سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان قائل است. بدیهی است که «امت» اگر وجود عینی نداشته باشد، سرنوشت، فهم، شعور، طاعت و عصیان معنی ندارد، این‌ها دلیل است که قرآن به نوعی حیات قائل است که حیات جمعی و اجتماعی است. حیات جمعی صرفاً یک تشبیه و تمثیل نیست، یک حقیقت است، همچنان که مرگ جمعی نیز یک حقیقت است. در سوره اعراف آیه ۳۴ می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْجِرُونَ». هر امتی (هر جامعه‌ای) مدت و پایانی دارد (مرگی دارد) پس آنگاه که پایان کارشان فرا رسد، ساعتی عقب‌تر یا جلوتر نمی‌افتند. در این آیه سخن از یک حیات و زندگی است که لحظه پایان دارد و تخلف‌ناپذیر است، نه پیش افتادنی است و نه پس افتادنی و این حیات به «امت» تعلق دارد نه به افراد. بدیهی است که افراد امت نه با یکدیگر و در یک لحظه بلکه به‌طور متناوب و متفرق حیات فردی خود را از دست می‌دهند. در سوره مبارکه جاثیه آیه ۲۸ می‌فرماید: «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا». ۱۷

هر امت و جامعه‌ای به‌سوی «کتاب» و نوشته خودش برای رسیدگی خوانده می‌شود. پس معلوم می‌شود نه تنها افراد هر کدام کتاب و نوشته و دفتری مخصوص به خود دارند، جامعه‌ها نیز از آن جهت که در شمار موجودات زنده و شاعر و مکلف و قابل‌تخاطب هستند و اراده و اختیار دارند، نامه عمل دارند و به‌سوی نامه عمل خود خوانده می‌شوند. در سوره انعام آیه ۱۰۸ می‌فرماید: «زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ». عمل هر امتی را برای خود آن‌ها زیبا قرار دادیم. ۱۸

در آیه ۷۹ از سوره بقره: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَسْتَرْوُا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» و همچنین آیه ۱۱۲ از سوره آل عمران: «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ أَيْنَمَا تُفْقَرُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَ حَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَ بَأْوًا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ». ای مردم! همانا آن چیزی که عموم را در خود گرد می‌آورد و وحدت می‌بخشد و سرنوشت مشترک به آن‌ها می‌دهد، خشنودی و خشم است. (هرگاه مردمی به‌صورت جمعی به کاری که واقع می‌شود ولو به وسیله فرد واحد، خشنود یا نا خشنود باشند، همه یک حکم و یک سرنوشت پیدا می‌کنند). «وَ إِنَّمَا عَقْرَ نَاقَةَ تَمُودَ رَجُلٌ وَاحِدٌ فَعَمَّهُمُ اللَّهُ بِالْعَذَابِ لَمَّا عَمَّوهُ بِالرِّضَا فَقَالَ سُبْحَانَهُ فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ» ۱۹. خداوند عذاب خویش را به‌صورت جمعی بر عموم مردم نمود فرود آورد، زیرا که عموم مردم نمود به تصمیمی که یک فرد گرفت خشنود بودند و آن تصمیم که به مرحله عمل درآمد، در حقیقت تصمیم عموم بود. خداوند در

- رجوع شود به میزان ج ۴، ۱۷۱۰۲

- نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۱۹۹

- نهج‌البلاغه خطبه ۱۹۹، ۲۰۱، دشتی و آیه در سوره شعرا ۱۹۱۵۷



سخن خودش کار پی کردن را در عین اینکه وسیله يك فرد صورت گرفته بود به جمع نسبت داد و گفت آن قوم پی کردند و نگفت فردی از آن قوم پی کرد. اینجا نکته‌ای است که خوب است یادآوری شود و آن اینکه خشنودی به گناهی، مادام که صرفاً خشنودی باشد و عملاً شرکت در آن گناه تلقی نشود، گناه شمرده نمی‌شود، مثلاً فردی گناه می‌کند و دیگری پیش از گناه و یا بعد از آن از آن آگاه می‌شود و از آن خشنود می‌گردد، حتی خشنودی اگر به مرحله تصمیم برسد و به مرحله عمل نرسد باز هم گناه تلقی نمی‌شود، مثل اینکه خود فرد تصمیم به يك گناه می‌گیرد، ولی عملاً به انجام نمی‌رسد. خشنودی آنگاه گناه تلقی می‌شود که نوعی شرکت در تصمیم گناه يك فرد و به نوعی مؤثر در تصمیم او و عمل او تلقی شود. گناهان اجتماعی از این قبیل است.

جو اجتماعی و روح جمعی به وقوع گناهی خشنود می‌گردد و آهنگ آن گناه را می‌نماید و يك فرد از افراد اجتماع که خشنودی‌اش جزئی از خشنودی جمع و تصمیمش جزئی از تصمیم جمع است، مرتکب آن گناه می‌شود، و در اینجا است که گناه فرد گناه جمع است. سخن نهج‌البلاغه، که ضمناً اشاره به مفاد آیه قرآن دارد، ناظر به چنین حقیقتی است نه به خشنودی و خشم محض که به هیچ وجه شرکت در تصمیم و عمل شخص مباشر، گناه محسوب نشود. در قرآن احیانا کار يك نسل را به نسل‌های بعدی نسبت می‌دهد، آنچنان که اعمال گذشته قوم بنی‌اسرائیل را به مردم زمان پیغمبر نسبت می‌دهد و می‌گوید این‌ها به موجب اینکه پیامبران را به ناحق می‌کشند، استحقاق ذلت و مسکنت دارند. این از آن جهت است که این‌ها از نظر قرآن ادامه و امتداد همان‌ها بلکه از نظر روح جمعی عین آن‌ها هستند که هنوز هم ادامه دارند. اینکه می‌گویند: «بشریت از مردگان بیشتر تشکیل شده تا از زندگان» یعنی در بشریت هر زمانی مردگان و گذشتگان در تشکیل عناصر آن بیشتر سهم‌اند تا زندگان، یا می‌گویند: «مردگان بیش از پیش بر زندگان حکومت می‌کنند، ناظر به همین معنی است (مطهری، ۱۳۸۳) ۲۰.

در تفسیر المیزان، پس از بحثی درباره اینکه اگر جامعه‌ای دارای روح واحد و تفکر اجتماعی واحد شد، حکم يك فرد انسان را پیدا می‌کند و افرادش همانند قوا و اعضای انسان می‌گردند که ذاتاً و فعلاً در شخصیت انسان مستهلك می‌باشند و لذت و دردشان عین لذت و درد انسان است و سعادت و شقاوتشان عین سعادت و شقاوت انسان است، این‌طور به بحث خود ادامه می‌دهد: «قرآن در داوریش درباره امت‌ها و جامعه‌هایی که به علل تعصبات مذهبی یا ملی تفکر جمعی یگانه‌ای داشته‌اند، اینچنین داورى نموده است که طبقات و نسل‌های بعدی را به اعمال نسل‌های قبلی مورد مؤاخذة قرار می‌دهد و حاضران را به اعمال غایبان و گذشتگان مورد عتاب و ملامت قرار می‌دهد و در موردی که مردمی تفکر جمعی و روحیه جمعی داشته باشند داورى حق جز این نمی‌تواند باشد» ۲۱.

حضرت آیت‌الله مصباح یزدی در این زمینه می‌فرماید: حق این است که در مغرب زمین هنوز مسئله جامعه‌گرایی یا فردگرایی به راه حل قاطعی دست نیافته است. البته بحث و جدل‌های جامعه‌گرایان و فردگرایان که تا دیر زمانی رواج فراوان داشت، امروز بسی آرام‌تر شده است، ولی این آرامش به علت پیروزی یک بحث نیست، بلکه در اثر خستگی متقابل هر دو طرف است (دوورژه، ۱۳۶۶، ۲۱) ۲۲. از

- به نقل از آگوست کنت فرانسوی، طبق نقل ریمون آرون در کتاب «مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی»، ص ۲۰۱۱۷

- تفسیر المیزان ۲۱

- فلسفه و جامعه‌شناسی ص ۷۵ و روش‌های علوم اجتماعی ص ۲۲۱



این‌رو بیشتر جامعه‌شناسان بی‌آنکه در حل این مسئله توفیق یافته باشند، خود را از زیاده‌روی‌ها، جامعه‌گرایی و فردگرایی دور نگاه می‌دارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ۷۳).

کتاب و سنت موید وجوه اشتراک تکوینی همه جامعه‌ها و قوانین جامعه‌شناختی مشترک و احکام اخلاقی و حقوقی و نظام ارزشی و فرهنگ مشترک هستند و اما راجع به اینکه آن نظام ارزشی و فرهنگی مشترک و واحد چیست باید دانست که از دیدگاه اسلامی همه ادیان و شرایع الهی دارای حقیقت واحدی هستند و به عبارت دیگر بیش از یک دین و شریعت نیستند و اختلافات اندک و ناچیزی که در بین آن‌ها وجود می‌داشته است در واقع از قبیل اختلافات احکامی است که در دوران نبوت یک پیامبر پیش می‌آمده است.

پس اصول و کلیات همه ادیان الهی واحد و مشترک است و همین اصول و کلیات واحد است که همه افراد گروه‌ها، قشرها و جامعه در همه مقاطع تاریخی می‌توانند و باید تابع آن باشند و فرهنگ و نظام ارزشی خود را از آن اخذ و اقتباس کنند. به تعبیر دیگر همه می‌توانند و باید متدین به دین اسلام باشند. نهایت آنکه این دین در فروع و جزئیات خود به مقتضای اوضاع و احوال تاریخی دستخوش تبدل و تغیر تواند بود، ولی اصول و کلیاتش البته از زمان خلقت آدم تا صبح قیامت به یکسان خواهد ماند. افراد، گروه‌ها، قشرها و جوامعی که به این دین مقدس نگریند و نگروند، از سر خودخواهی و برتری‌جویی و ظلم و فساد چنین می‌کنند؛ والا فطرت انسانی فطرتی است واحد که در میان همه آدمیان مشترک است و قوانین تکوینی دارد و مقتضای احکام تشریعی واحدی نیز هست (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ۷۳).

بنابراین اندیشه مشارکت همه انسان‌ها در یک فرهنگ و نظام ارزشی و تشکیل یک جامعه جهانی واحد اندیشه‌ای است معقول و صحیح و اما در باب اینکه آیا این اندیشه تحقق خارجی نیز خواهد یافت یا نه باید گفت که از نظرگاه قرآنی جای شک و شبهه‌ای نیست که روزی خواهد آمد که در آن بشریت در زیر لوای یک فرهنگ و نظام ارزشی جامعه‌ای واحد خواهد داشت. ما شیعیان آن روز را همان زمان ظهور حضرت ولی عصر (عج) می‌دانیم (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ۱۵۲).

- سعادت و عدالت اجتماعی، هدف دیگر بعثت انبیاء

در آیه ۲۵ سوره حدید در کمال صراحت چیزی به‌عنوان هدف بعثت انبیاء معرفی شده است و آن «عدالت اجتماعی» است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۗ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ» ۲۳. این آیه چنین بیان می‌کند که پیامبران خود را عموماً با شواهد و دلایل روشن فرستادیم و همراه آنان کتاب و معیار (مقصود قانون است یا چیز دیگر) فرستادیم، برای اینکه مردم به عدالت قیام کنند و امر عدالت در میان مردم رایج شود و پا بگیرد. طبق این حساب هدف و آرمان پیغمبران و بعثت آنان که کاری از کارهای خدا است و هدف می‌خواهد و بی‌هدف نمی‌تواند باشد، چیست؟ در این آیه قرآن می‌گوید این بعثت برای برقراری عدالت در میان مردم است. پس همه پیغمبران برای برقرار کردن عدالت آمده‌اند.

- شاهد دیگر سوره احزاب آیه ۴۵ و ۲۳۴۶



رهبر معظم انقلاب می‌فرمایند: هدف نهایی، تعالی و تکامل و قرب الهی است. هدف پایین‌تر از آن، انسان‌سازی است؛ هدف پایین‌تر از آن، ایجاد جامعه اسلامی است با همه مشخصات و آثار، که استقرار عدالت در آن باشد، توحید باشد، معنویت باشد. این‌ها اهداف هستند. این اهداف عوض شدنی نیستند. ۲۴

نطفه، مربی، اجتماع و معاشر از اصولی هستند که در سعادت و شقاوت انسان دخلی به سزا دارند. سعادت این است که نفس انسان در کمال وجودیش به جایی برسد که در قوام خود به ماده نیاز نداشته باشد و در عداد موجودات مفارق از ماده درآید و بر این حال دائم و تا ابد باقی بماند (حسن‌زاده، ۱۳۸۵).

۴-۲-۲-۲-۴-مکتب اخلاقی اسلام

کارهایی که ما به آن‌ها می‌گوییم کار اخلاقی، فرقی با کار عادی این است که قابل ستایش، آفرین و تحسین‌اند. به عبارت دیگر بشر برای اینگونه کارها ارزش قائل است. تفاوت کار اخلاقی با کار طبیعی در این است که کار اخلاقی در وجدان هر بشری دارای ارزش است؛ یعنی يك کار ارزشمند و گران‌بها است و بشر برای خود این کار، قیمت قائل است، آن قیمتی هم که برایش قائل است، نه از نوع قیمت و ارزشی است که برای کار يك کارگر قائل است که ارزش مادی به اصطلاح ایجاد می‌کند و استحقاق مبلغی پول یا کالا در مقابل کار خودش پیدا می‌کند، بلکه يك نوع ارزش ما فوق این ارزش‌هاست که با پول و کالای مادی قابل تقویم نیست. آن سربازی که جان خودش را فدای دیگران می‌کند، کارش کار بارزشی است، ولی ارزش آن از نوع ارزش‌های مادی نیست (مطهری، ۱۳۸۴).

۱-۲-۵-۶-نظریه اخلاقی اسلام

معیار اصلی ارزش بر اساس نظریه اخلاقی اسلام را می‌توان اینگونه بیان کرد:

موضوع و محمول قضیه اخلاقی افعال اختیاری انسان است ولی نه به‌طور کلی، بلکه از آن جهت که تحت یکی از عناوین انتزاعی خاص واقع می‌شود مثل عدالت‌ورزی. ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان تابع تأثیری است که این فعل در رسیدن انسان به کمال حقیقی انسان دارد. هر کاری به اندازه‌ای که در آن کمال مؤثر است ارزنده خواهد بود؛ اگر تأثیر منفی دارد ارزش منفی خواهد داشت و اگر تأثیر مثبت داشته باشد ارزش مثبت خواهد داشت و اگر نفیاً و اثباتاً تأثیری در آن نداشته باشد، ارزش صفر یا ارزش خنثی خواهد داشت. يك نظریه اخلاقی معقول باید واجد شرایط زیر باشد: (مصباح یزدی، ۱۳۸۴)

انتزاعی دانستن مفاهیم اخلاقی

فعل اختیاری از آن جهت که دارای یک ماهیت خاصی است، موضوع قضیه اخلاقی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه حتماً باید معنون به یک عنوان انتزاعی شود. به تعبیر دیگر عدالت یک ماهیت خارجی و واقعیت عینی و ماهوی نیست، بلکه عنوانی است که مثلاً از موضع‌گیری به حق انتزاع می‌شود.

اخباری دانستن حقیقت جمله‌های اخلاقی

احکام و قضایای اخلاقی نیز قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارند. بنابراین لازم است معیاری برای آن داشته باشیم.



بدیهی اولی نبودن قضایای اخلاقی
احکام اخلاقی بدون توجه به کبری کلی ضرورت انجام کار برای حصول نتیجه مطلوب ثابت نمی‌شوند و بدیهی اولیه به حساب نمی‌آیند.

جایگاه عقل، تجربه و وحی در حکم اخلاقی
تطبیق کبری کلی فوق با مصادیق یا به وسیله عقل انجام می‌شود یا تجربه و یا از طریق وحی و هدایت و حیانی پیدا می‌شود.

کمال حقیقی به عنوان مصداق نتیجه مطلوب در حکم اخلاقی.
مصداق نتیجه مطلوبی که در کبرای عقلی منظور شده در واقع کمال و سعادت حقیقی انسان خواهد بود.

معیار ارزش گذاری افعال اخلاقی ارزش‌های مثبت، منفی و خنثی
ارزش اخلاقی تابع تأثیری است که فعل اخلاقی در تحصیل آن نتیجه مطلوب یعنی کمال و سعادت انسان دارد (مثبت، منفی و صفر).

نقش اختیار و آگاهی در ارزش اخلاقی
ارزش اخلاقی در سایه انتخاب آزادانه و آگاهانه حاصل می‌شود و مخصوص موجوداتی است که دارای انگیزه‌های متزاحم باشند به گونه ای که یکی از انگیزه‌ها را بر دیگری بر این اساس که در حصول کمال مطلوب مؤثر است ترجیح دهد.

اختلاف مرتبه در ارزش‌های اخلاقی
ارزش‌های اخلاقی از نظر مرتبه شدت، ضعف، قرب و بعد متفاوتند.

منشأ و راه حل اختلافات اخلاقی
منشأ اختلافات در حقیقت یا عدم شناخت درست کمال مطلوب و نقص در جهان بینی است و یا عدم درک درست رابطه بین افعال اختیاری آدمی با کمال مطلوب او است.

رابطه اخلاق و جهان بینی
اخلاق مسئله‌ای جدا و بریده از جهان بینی نیست. در ارائه هرگونه نظریه اخلاقی نمی‌توان از این نتیجه غفلت ورزید.

و همچنین هر یک از اخلاق حسنه راهی هستند به مقصود، و راه به هر منزلی یکی است و بیراهه از حد و حصر متجاوز است. پس درهایی که معبر شیطان است از حساب بیرون، و دری که راه ملک است منحصر در یکی است. و لشکری که راه آن بیشتر، غلبه آن بیشتر و آسان تر است. و نیز بر این مطلب هم در قرآن تصریح شده

معراج السعادت ص: ۱۸۱



۲-۵-۲-۶- اصول مکتب اخلاقی اسلام

هر یک از نظراتی که در فلسفه اخلاق ابزار شده است بر اصول موضوعه خاصی مبتنی است و نقدهایی که درباره آن‌ها انجام گرفت در واقع نقد این اصول موضوعه بود. نظریه‌ای هم که مورد قبول ما و مورد تأیید و تأکید آیات و روایات است طبعاً بر اصول موضوعه خاصی مبتنی است. مهم‌ترین اصول که این نظریه بر آن‌ها مبتنی است چهارده اصل است که بعضی از آن‌ها مربوط به معرفت‌شناسی است، پاره‌ای مربوط به هستی‌شناسی و برخی مربوط به روانشناسی فلسفی و روانشناسی تجربی. اما پیش از آنکه به بیان این اصول پردازیم تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که وقتی گفته می‌شود نظریه‌ای مورد قبول اسلام است نباید توقع داشت که صریحاً و به‌طور دقیق و به شکل فنی در کتاب و سنت طرح شده باشد. به‌عنوان مثال قانون علیت از قرآن استفاده می‌شود اما نه به آن شکلی که در کتاب‌های فلسفی مطرح می‌شود. برای اینکه اثبات کنیم که این قانون مورد قبول قرآن کریم است، همین اندازه کافی است که موارد و مصادیقی را در قرآن به‌عنوان نمونه ذکر کنیم و نشان دهیم که پذیرش آن‌ها جز بر اساس پذیرش قانون علیت امکان‌پذیر نیست. در سایر علوم و از جمله در اخلاق و فلسفه اخلاق هم ما وقتی چیزی را به اسلام نسبت می‌دهیم به این معنی نیست که به شکل فنی و دقیق آن در قرآن و یا در روایات مورد بحث واقع شده است؛ بلکه به این معنی است که بر اساس اصولی که در قرآن به ما ارائه می‌دهد می‌توانیم از لایه‌لای آیات و روایات، آن مطالب را کشف کرده و به درستی به قرآن نسبت دهیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۴)

واقع‌گرایی در اخلاق

ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر واقعیت‌های عینی است.

ضرور بالقیاس میان فعل اختیاری و نتیجه آن

نتایج افعال اختیاری معلول‌های فعل اختیاری است و فعل اختیاری نسبت به آن‌ها ضرورت بالقیاس دارد.

پذیرش روح و جاودانگی آن

انسان علاوه بر بدن مادی، روح و نفسی دارد که قابل استقلال و بقا است.

اصالت روح

قوام انسانیت انسان به روحش است؛ اگر روح نبود انسان، انسان نمی‌شد.

تکامل روح

روح قابل تکامل است.

نقش اختیار و انتخاب آگاهانه در تکامل اخلاق انسان

تکاملی که برای روح حاصل می‌شود در اثر افعال اختیاری آن است. گرایش به کمال به‌صورت اراده ظهور پیدا می‌کند. افعالی که مربوط به اراده، اختیار و آگاهی انسان نیست، در واقع افعال روح نیست.

حب ذات



روح دارای حب ذات است، ولی نه یک حب ذات ایستا؛ بلکه یک حب ذات پویا یعنی رو به تکامل. گرایش روح به سمت بی‌نهایت

حرکت و پوییش روح به سوی بی‌نهایت است؛ یعنی میل به کمال در هیچ حدی متوقف نمی‌شود. مراتب طولی و عرضی روح

روح دارای مراتب طولی و شئون عرضی است؛ یعنی نفس با اینکه موجود واحد بسیطی است ولی وجود ذومراتبی است؛ مراتبی عرضی چون حسی، خیالی و عقلی.

نقش توجه نفس به مراتب و شئون خود در طلب کمال آن‌ها.

کیفیت پیدایش فعل اختیاری به این صورت است که روح در یکی از مراتب به یکی از شئون توجه پیدا می‌کند. حال این توجه یا به خودی خود و از ناحیه خود روح است و یا در اثر محرک‌های خارجی.

لزوم جهت‌گیری کمالات قوای نازله نفس به سوی کمال نهایی.

کمالات هنگامی واقعا کمال حقیقی نفس می‌شوند که به جوهر نفس در کلیت آن و مراتب مختلفی که دارد مؤثر باشد؛ یعنی کمک کنند به سیر به سوی بی‌نهایت.

نقش نیت در تکامل نفس

کارهای بدنی از آن جهت برای نفس موجب کمال می‌شود که از مسیر اراده و توجه نفس تحقق می‌یابد؛ یعنی افعال اخلاقی که موضوع افعال اختیاری انسان است و در آن اراده اخذ شده، از همین مسیر اراده است که موجب کمال نفس می‌شوند؛ یعنی روح افعال اختیاری، نیت است.

تناسب نیت با شکل کار

چون روح عمل‌انگیزه آن است، عامل تعیین‌کننده شکل و مشخصات عمل هم‌انگیزه است. لذا هر کاری را به هر انگیزه‌ای نمی‌توان انجام داد. هر انگیزه خاص، رابطه مخصوصی با نوع کار و کمیت و کیفیت خاصی دارد و از هر انگیزه‌ای هر کاری سرچشمه نمی‌گیرد، هر کاری را هم به هر نیتی نمی‌شود انجام داد.

انگیزه‌های طولی

یک کار ممکن است چند انگیزه طولی داشته باشد. در این صورت آنچه به این کار ارزش می‌بخشد و ارزش آن را تعیین می‌کند، همان انگیزه اصلی است؛ یعنی آنچه ابتدا و اصالتاً مورد توجه نفس است و به خاطر این انگیزه است که یک انگیزه دیگر در شعاع آن پدید می‌آید یا نیروی خاصی به کار گرفته می‌شود. آن توجه اصیل نفس است که به این کار ارزش می‌بخشد.

۳-۲-۵-۶- عناصر و مؤلفه‌های اصلی نظریه اخلاقی اسلام

عناصر و مؤلفه‌های اصلی نظریه اخلاقی اسلام عبارتند از:

ملاك ارزش هر كاري بر اساس نوع تأثير آن در كمال نفس تعيين مي‌شود.



هر کاری که بیشترین تأثیر را در بالاترین کمال انسان داشته باشد، عالی‌ترین ارزش اخلاقی را خواهد داشت و هر کاری که بیشترین تأثیر را در دور شدن انسان از خدا داشته باشد، پست‌ترین ارزش‌ها و بدترین رذیلت‌ها را خواهد داشت.

در بین این دو قطب فوق اگر نقطه‌ای فرض شود که نسبتش متساوی به هر دو قطب باشد یعنی نه تأثیری در حرکت انسان به سوی الله داشته باشد و نه نقشی در دور کردن انسان از او را ایفا کند، بی‌ارزش خواهد بود (خنثی است).

ارزش‌های اخلاقی اصالتاً تابع نیت‌اند اما چون غالباً هر نیتی با یک یا چند نوع از افعال سنخیت دارد، شکل آن فعل و حجم آن و کمیت و کیفیت آن هم متناسب با آن نیت است. پس در تعیین ارزش‌های اخلاقی روی دو چیز تکیه می‌شود: ۱- صلاحیت فعل بما انه فعل و ۲- صلاحیت فعل بما انه صادر عن الفاعل؛ یعنی حسن فعلی و هم حسن فاعلی.

در اسلام برای ارزش‌ها حد نصابی تعیین شده است. البته وقتی می‌توانیم فرمول دقیق ارزش‌ها را تعیین کنیم که بر تأثیرات تمام افعال در شئون فردی و اجتماعی انسان احاطه داشته باشیم و بدانیم که این کار خاص چه تأثیری می‌تواند در تمام شئون زندگی انسان بگذارد و چنین چیزی برای ما میسر نیست به همین خاطر باید بسیاری از موارد و شاید در اغلب موارد حسن و قبح افعال را از راه وحی بشناسیم.

اگر بخواهیم اختلافات اخلاقی جوامع انسانی برداشته شود و همه افراد و جوامع درکی مشترک از خوبی و بدی کارها داشته باشند، ضمن تصحیح درک انسان‌ها از کمال مطلوب باید به دامن شرع و پیام الهی پناه آورد؛ زیرا هرچند عقل انسان به تنهایی در بسیاری از مسائل توانایی کشف رابطه میان افعال اختیاری و نتایج آن‌ها را دارد، اما موارد فراوانی هم وجود دارد که عقل به تنهایی چنین توانایی و قدرتی در خود نمی‌یابد. در اینجا است که نیازمند راهنمایی‌ها و دست‌گیری‌های وحی است و شرع مقدس با تبیینی که از روابط میان چنین کارهایی با کمال مطلوب ارائه می‌دهد، دست عقل را گرفته او را در کشف آن روابط پنهان و نهفته یاری می‌رساند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۳۳۰).

۳-۵-۶- معیارهای ارزیابی نقش ارزش‌ها و ویژگی‌های نظام اخلاقی اسلام

قبل از اینکه ویژگی‌های این نظام را به تفصیل برشماریم در ابتدا عنوان آن‌ها را مطرح می‌کنیم و سپس به توضیح هر یک از آن‌ها می‌پردازیم. عناوین بعضی از ویژگی‌های نظام اسلام از این قرار است:

شمول فراگیر

برخورداری از ارتباط و انسجام کافی

منطقی بودن و قابلیت تبیین عقلانی

لذت نامحدود

سود نامحدود

حسن فعلی و فاعلی

مراتب داشتن ارزش‌ها



مطلق بودن ارزش‌ها

شمول فراگیر

ادعای ما این است که نظام ارزشی اسلام و همه مکاتب تحریف نشده ناشی از وحی، نظامی فراگیر، عام و شامل است. هر محقق اگر پژوهش ساده‌ای در میان کتب اخلاقی مخصوصاً کتب فلسفه اخلاق سایر مکاتب بنماید به‌خوبی درمی‌یابد که دایره ارزش‌ها در بسیاری از مکاتب تنگ و محدود است و عمدتاً منحصر به ارزش‌های اخلاقی است که در محیط اجتماعی مطرح می‌شود. در بسیاری از مکاتب یا به‌صورت تفریطی مسئله ارتباط انسان با خدا مطرح نمی‌شود و یا منحصرآ تمامی ارزش‌ها را در ارتباط انسان با خدا مطرح می‌کنند و ارتباط با دیگران را ضدارزش می‌دانند. اما در اسلام تمامی ارتباطات مناسب و مفید مورد نظر قرار گرفته‌اند. ارتباط انسان با خدا، با خلق، با خود، خانواده، جامعه و حتی روابط بین‌الملل ارزش‌های ثابت و معینی دارند. یعنی هیچ مسئله‌ای از مسائل زندگی انسان نیست که تحت پوشش ارزش‌های اخلاقی اسلام قرار نگیرد. آن زمانی که آدمی با دشمن خونی خود درگیر است، یعنی در موقعیتی که در هیچ عرف بین‌المللی ارزش اخلاقی مطرح نیست، اسلام حکم و قانون و ارزش اخلاقی دارد. اگر شما تا سر حد مرگ با دشمن جنگ کردید و در آخرین لحظه‌ای که دشمن به مرز هلاکت رسیده است، امانتی را به‌دست شما سپرده که به کسی برسانید و شما هم پذیرفته‌اید به هیچ بهانه‌ای حق خیانت کردن به آن را ندارید؛ تا جایی که ما سراغ داریم جامعیت هیچ مکتبی به این حد نیست.

انسجام درونی

همانگونه که اشاره شد به مجموعه‌ای نظام گفته می‌شود که تمامی اجزا و عناصر آن با یکدیگر ارتباط و انسجام داشته و همه آن‌ها هدف واحدی داشته باشند. در بسیاری از مکاتب اخلاقی چنین انسجام و پیوند درونی مشهود نیست. مثلاً در نظام‌های متفاوت متغیرهایی از قبیل پول داشتن، علم داشتن، قهرمان بودن و ... را به‌عنوان ارزش تلقی می‌کنند. در حالی که بین آن‌ها ارتباط و انسجامی مشهود نیست و تنها یک مجموعه ساختگی است. اگر بتوان کتاب‌های متفرقه داخل یک کتابخانه را نظام یا سامانه خواند، می‌توان این مجموعه ناهمگون ارزشی را نیز نظام ارزشی دانست.

منطقی بودن ارزش‌ها

از طرف دیگر طرح ارزش‌های جدید و طرد سایر ارزش‌ها به‌طور مداوم و تغییر و تحول پیوسته و همیشگی در این مکاتب از این واقعیت پرده برمی‌دارد که مجموعه ارزشی آن‌ها علاوه بر برخوردار نبودن از انسجام، ملاک معقول و منطقی نیز ندارند؛ بلکه تابع میل و هوس مردم است. اما بین ارزش‌های اسلامی آنچنان ارتباط معقول و منطقی وجود دارد که می‌توان این مجموعه را به‌صورت درختی ترسیم کرد که دارای ریشه‌های قوی و مستحکم و تنه‌ای قدرتمند است. این درخت دارای شاخه‌های اصلی و فرعی است و جهت حرکت تمامی آن‌ها نیز به‌سمت بالاست. بنابراین ویژگی نظام ارزشی اسلام این است که قابل تبیین و استدلال است. نظریه‌پردازان بسیاری از مکاتب اخلاقی تصریح می‌کنند که مجموعه ارزشی آن‌ها از پشتوانه فلسفی برخوردار نیست؛ بلکه بالاتر. آن‌ها معتقدند که ارزش نه تنها از پشتوانه فلسفی برخوردار نیست که نمی‌تواند برخوردار باشد و اساساً ارزش را در برابر تعقل



قرار می‌دهند. وادی ارزش‌ها را عواطف و احساسات انسان می‌دانند که مقوله‌ای جدای از استدلال و تعقل است. ارزش‌ها در برابر واقعیت‌ها قرار دارند و بین ارزش و واقعیت پیوندی نیست.

امروز یکی از مسائل جنجال‌برانگیز و زنده در محافل علمی فلسفه اخلاق، این موضوع است که آیا ارزش‌ها با واقعیات ارتباطی دارند یا نه. اهمیت این بحث بدین منظور است که تبیین عقلانی ارزش‌ها فقط زمانی ممکن است که بتوان رابطه بین ارزش‌ها و واقعیات‌ها را کشف کرد؛ زیرا عقل فقط واقعیات‌ها را دلیل عقلی توجیه کرد. مثلاً نمی‌توان گفت که به چه دلیل انسان گل را دوست دارد، دوستی، میل، علاقه و عشق قابل تبیین عقلانی نیستند. تنها زمانی می‌توان بر موضوعی استدلال عقلی آورد که آن موضوع بر یک سلسله روابط علی و معلولی مبتنی باشد. اگر بین دو پدیده رابطه علی و معلولی نباشد، نمی‌توان بین آن‌ها رابطه‌ای منطقی و عقلی برقرار کرد.

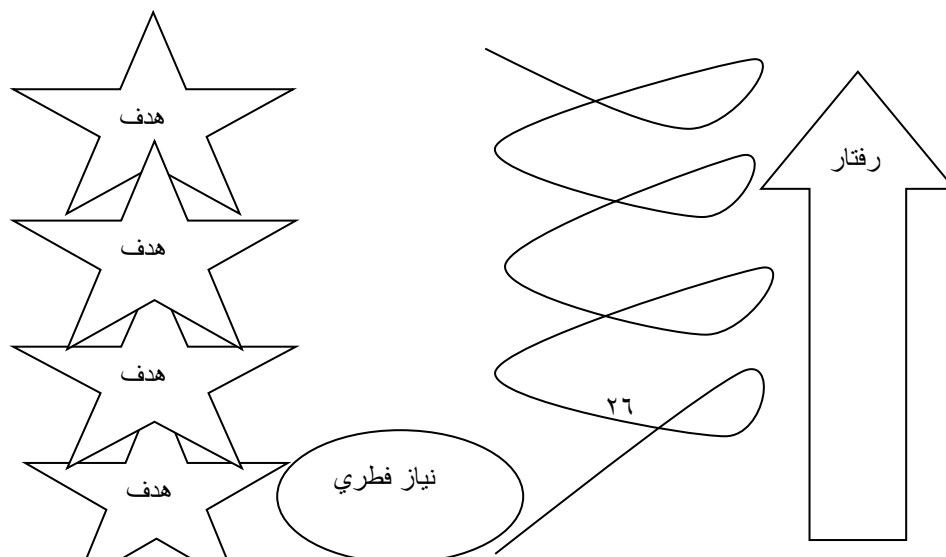
در نظام ارزشی اسلام محور ارزش‌ها افعال اختیاری انسان است. افعال اختیاری انسان واسطه‌ای بین نیازها و تمایلات فطری انسان و اهداف و غایات مورد نظر اوست. در درون انسان نیازها و انگیزه‌هایی وجود دارد که به‌طور فطری او را به جانبی متمایل می‌کند، برمی‌انگیزد، سوق می‌دهد و تحریک می‌کند. برای رسیدن به آن اهداف باید رفتاری را انجام دهد، رفتار آدمی واسطه بین نیازها و اهداف اوست و بین این دو یعنی رفتار و اهداف رابطه‌ای منطقی وجود دارد. هر رفتاری موجبات رسیدن به هر هدفی را فراهم نمی‌کند، بلکه باید بین این دو منطقی ارتباط باشد. پس می‌توان این رابطه را چنین ترسیم کرد:

نیاز ← رفتار ← هدف

باید دید برای رسیدن به هدف چه رفتار خاصی مورد نیاز است. بنابراین رابطه بین رفتار و اهداف انسان بر اساس قانون علیت قابل تبیین است؛ یعنی عقل انسان می‌گوید اگر بخواهی به فلان هدف برسی، باید فلان کار را انجام دهی. اگر چنین رابطه‌ای بین رفتار و اهداف نباشد، اهداف قابل تبیین عقلانی نخواهند بود و تنها بر اساس میل علاقه و رغبت مردم تعیین می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴).

پس از آنجا که اسلام به وجود نیازهای فطری در انسان قائل است و از طرف دیگر برای رسیدن انسان به آن هدف‌ها افعال اخلاقی را واسطه می‌داند، می‌توان رابطه عقلانی بین اهداف و افعال را کشف کرد. از این جهت نظام ارزشی اسلام قابل تبیین عقلانی و فلسفی است. اگرچه نمی‌توان این ویژگی را به نظام ارزشی اسلام منحصر کرد، اما به‌عنوان یکی از ویژگی‌های بارز آن محسوب می‌شود.

بنابراین نمونه یا رابطه نیاز، رفتار و اهداف نیز می‌تواند با توجه به اینکه خود نیازها نیز نوعی هدفند به شکل «نیاز، تصمیم، اراده، رفتار و هدف» درآید که در واقع یک حرکت حلزونی را ترسیم می‌نماید.





نمودار ۶-۱: نمایش انتزاعی رابطه نیاز، رفتار و سلسله مراتب اهداف

ترکیبی از ملاک‌ها

هر یک از مکاتب متفاوت فلسفه اخلاق، ملاک یا ملاک‌هایی را برای تشخیص ارزش‌ها تعیین کرده‌اند؛ به عبارت دیگر برای تشخیص آن‌ها معیارهایی را ارائه داده‌اند.

یکی از قدیمی‌ترین ملاک‌هایی که برای تشخیص ارزش‌های اخلاقی تعیین شده است، لذت‌انگاری و خوشی‌گرایی است. لذت‌انگاری به عنوان یک نظریه فلسفی دو صورت دارد: لذت‌انگاری روان‌شناختی و لذت‌انگاری اخلاقی. بر مبنای نظریه اول، مردم در زندگی خود واقعا به دنبال لذتند، اما لذت‌انگاری اخلاقی، نظریه‌ای است که بر حسب آن مردم نه تنها در جستجوی لذتند بلکه باید چنین کنند؛ زیرا تنها خوبی لذت است. ارزش لذت و خوشایندی است مشهور است پرچم دار مکتب لذت‌گرایی آریستوییوس یونانی است، اما این گرایش منحصر به او نبوده است. در سایر مکاتب قدیم و حتی بعضی از مکاتب امروزی نو در فرهنگ غربی نیز آثار این تفکر مشهود است. اگرچه گاهی از تصریح کردن به این واقعیت ابا می‌کنند، اما آثار آن قابل انکار نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۴).

مجموعه ویژگی‌های مذکور (در مکاتب اخلاقی ۲۵) را با تصرفاتی می‌توان با نظام ارزشی اسلام تا حدی انطباق داد. اما پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: اذا عمل احدکم عملا فلیتقنه ۲۶. هرگاه کسی از شما کاری انجام داد آن را کامل و مطمئن انجام دهد.

و در حدیث دیگری می‌فرماید: وقتی در کاری تصمیم می‌گیری در نتیجه آن بیاندیش. اگر نتیجه نیک است آن کار را انجام بده و اگر بد است از آن در گذر. ۲۷

لذت نامحدود

در شرع مقدس اسلام هیچ یک از عوامل مذکور به تنهایی معیار ارزش نیست؛ بلکه مجموعه شرایط و معیارهایی که در مکاتب فلسفی گوناگون ذکر شده است، می‌توانند به عنوان معیارهای ارزشی مطرح باشند. مثلاً ملاک لذت‌بخشی که تنها معیار ارزش در مکتب لذت‌گرایان است خود می‌تواند به عنوان یکی از ویژگی‌های نظام ارزشی اسلام مطرح باشد؛ اما با این تفاوت که در صورت تزامم لذات با یکدیگر در

- ر.ک فصل سوم همین رساله ۲۵

- نهج الفصاحه ص ۵۳۶، حدیث ۲۶۲۲۱

- نهج الفصاحه ص ۵۳۶، حدیث شماره ۲۷۱۷۱



اسلام تنها لذتی انتخاب می‌شود که پایدارتر، عمیق‌تر و ماندنی‌تر است. به تعبیر دیگر در اسلام لذاتی معیار تشخیص ارزشند که با لذات دیگر تنافی و تزاومی نداشته باشند. اگر بنا باشد لذتی مانع از تحقق لذت دیگری شود، هیچ عاقلی آن لذت را انتخاب نمی‌کند. مخصوصاً اگر لذت دومی با دوام‌تر و عمیق‌تر باشد. در چنین مواردی انسان عاقل بین ارزش‌های متفاوت مقایسه می‌کند و لذتی را برمی‌گزیند که از نظر کمیت، کیفیت و دوام برتر باشد و هر انسان خردمندی در مقایسه بین لذت‌های متزاحم بیشترین و بهترین را انتخاب می‌کند. اصلاً لذتی را که مزاحم حصول لذت دیگری باشد، لذت نمی‌گوید؛ زیرا با تحقق آن لذت دیگری از دست می‌رود؛ مخصوصاً اگر دومی نامتناهی باشد. از نظر اسلام بعضی از لذت‌های بی‌دوام گذرا، ناپایدار و سطحی دنیوی با لذات نامتناهی و همیشگی آخرت تضاد دارند. آیا در صورت وجود چنین تضادی بین این دو دسته ارزش باز هم دسته اول، لذت به حساب می‌آیند. عملی که نتیجه آن عذاب دائمی جهنم است، نه تنها لذت نیست که عین عذاب است؛ اگرچه فاعل آن نداند. بنابراین بر فرض اینکه ملاک اصلی ارزش را لذت بدانیم، باید بین لذت‌ها تفاوت و تفکیک قائل شویم. علاوه بر این، لذات به اصیل و مقدمی، تقسیم می‌شوند. اگر بنا باشد لذت مقدمی که خود به‌عنوان مقدمه‌ای برای لذات اصیل به حساب می‌آیند، مانع از تحقق لذات اصیل و ذاتی شود، هیچ انسان عاقلی آن را لذت نخواهد انگاشت.

بنابراین اگر انسانی از وادی تنگ ماده به درآید و چشمان تیزبین خود را به ورای دنیای کوچک مادی بدوزد و لذت‌های عالم قیامت را در نظر بگیرد، دیگر لذات مادی را لذت نمی‌پندارد. پس اینگونه نیست که اصل لذت به‌عنوان یک معیار از نظام ارزشی اسلام حذف شده باشد. قرآن مجید در بسیاری از آیات برای فرا خواندن مردم به ارزش‌های اسلام موضوع لذت را مطرح می‌کند. وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ (زخرف ۷۱).

اگر رفتار شما مطابق ارزش‌های اسلامی است، در بهشت جاودان هر غذایی را که اشتهای داشته باشید و هر چه را که چشم شما از دیدن آن لذت می‌برد، در اختیار خواهید داشت. در نظام ارزشی اسلام هم لذت معتبر است، اما در صورتی که مانع رسیدن به لذت بزرگ‌تری نشود. ممکن است انسانی مریض از خوردن ترشی لذت ببرد، اما این لذت او را از لذت سلامتی بی‌بهره کند. پس این خوردن را نمی‌توان لذت به حساب آورد. در مقابل گاهی صرف‌نظر کردن از یک لذت، خود لذتی بالاتر از لذت اولی است و به قول شاعر:

اگر لذت ترک لذت بدانی * دگر لذت نفس لذت خوانی

علاوه بر این ترک لذت نامشروع لذات مداوم و نامتناهی در پی دارد که نهایت آن رضوان من الله اکبر (توبه ۷۲) است. خشنودی محبوب بالاترین لذت انسان‌های عاشق است. کسب رضایت محبوب به حدی مهم است که گاهی فرد تمامی هستی خود را فدا می‌کند تا اینکه لبخند رضایت را بر لبان محبوب خود بنشانند، لبخندی که ارزش آن از تمامی اموال او بیشتر است و این ترک لذات نامشروع است که رضایت محبوب هستی خدای متعال را به دنبال خواهد داشت. چنین لذتی لذت‌بخش‌ترین لذات است.

سود نامحدود

همانگونه که اشاره شد بعضی از مکاتب اخلاقی معیار ارزش اخلاقی را منفعت و سود عملی می‌دانند. طبق این تحلیل تنها اعمال و رفتاری ارزش اخلاقی دارند که به نوعی برای دنیای مادی سود و نفعی



داشته باشند. در مقابل عملی که هیچ سودی برای دنیای مادی و رفاه زندگی نداشته باشد، از نظر آن‌ها بی‌ارزش است.

شرع مقدس اسلام نیز اصل منفعت را می‌پذیرد، اما همانگونه که در بحث لذت گفته شد سود را اعم از مادی و معنوی می‌داند، سود و منفعت خود مفهوم وسیله‌ای دارد؛ یعنی سود و نفع دنیوی وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی مطلوب است. نفع داشتن یک معامله به این معناست که می‌توان سود حاصله از آن را در راه نیازهای دیگر به کار گرفت. بنابراین تفاوت دیدگاه اسلام با صاحب‌نظران این مکتب در این است که: اولاً سود و منفعت از نظر آنان منحصر در سود و نفع جسمانی است، در حالی که بسیاری از منافع، معنوی و روانی است؛ یعنی اینکه سود حاصل از بعضی رفتارها عاید روح انسان می‌شود. مثلاً بسیاری از مردم خرج‌های کلانی را در راه التذاذ روح خود به کار می‌گیرند؛ بسیاری از مسافرت‌های طولانی و تماشای موزه‌ها، خرید تابلوهای گران و ... از این قبیل است. اینکه شخصی برای رسیدن به هر یک از این‌ها پول‌های زیادی را خرج می‌کند معنایش این است که برای آن‌ها بیش از پول و سود مادی ارزش قائل است. ثانیاً سود و منفعت از نظر آنها منحصر دنیایی است در حالی که سود و منفعت از نظر اسلام اعم از دنیوی و اخروی است طبق این تحلیل، ارزش‌های اسلامی ترکیبی از ملاک‌های متفاوت سایر مکاتب است، در عین حال ویژگی‌های خاص خودش را داراست.

حسن فعلی و حسن فاعلی

یکی دیگر از ویژگی‌های نظام ارزشی اسلام توجه به حسن فعلی و حسن فاعلی در رفتار است.

معمولاً در مکاتب اخلاقی معیار قضاوت در مورد ارزش داشتن یا بی‌ارزش بودن یک رفتار، نفس عمل و نتایج آن است بدون اینکه انتساب آن به فاعل و انگیزه و نیت فاعل مطرح باشد. مثلاً قضاوت در مورد راست گفتن که در تمامی مکاتب اخلاقی یک ارزش محسوب می‌شود، بر اساس نفس عمل انجام می‌گیرد و کسی نمی‌پرسد که انگیزه فاعل از این عمل چیست. به تعبیر دیگر معیار قضاوت فقط حسن فعلی است و انگیزه، قصد و نیت فاعل در این مورد دخالتی ندارد؛ اما از دیدگاه اسلام تنها معیار ارزش حسن فعلی نیست، بلکه باید حسن فاعلی نیز مدنظر قرار گیرد. چه بسا افعالی که حسن فعلی دارند، اما از ویژگی حسن فاعلی محرومند. اگر کسی صفت نیک راست‌گویی را داشته باشد، اما راست گفتن او مثلاً به قصد جلب نظر مردم باشد، این عمل گرچه حسن فعلی دارد، اما از حسن فاعلی برخوردار نیست؛ یعنی اجر و ثوابی بر آن مترتب نیست. عبادتی را که شخص به قصد ریا انجام می‌دهد، گرچه حسن فعلی دارد، اما از جهت حسن فاعلی هیچ ارزشی ندارد و از آنجا که عبادت فقط با نیت خالص محقق می‌شود، عبادت بی‌اخلاص از هر جهت بی‌ارزش است. نه تنها بی‌ارزش است که ارزش منفی هم دارد. نه تنها بهشت نمی‌آفریند که جهنم‌آفرین است. لذا در بسیاری از آیات قرآن مجید امنوا، حسن فاعلی و عملوا الصالحات، حسن فعلی را در کنار هم ذکر می‌کند. ارزش رفتار را ناشی از هر دو می‌داند. در ابتدا باید ایمان باشد تا انگیزه کار صالح پدیدآید و عمل صالح هم از او سر بزند تا او را به سعادت برساند. کار صالحی که از شخص بی‌ایمان صادر شود، انگیزه الهی نخواهد داشت. حداکثر این است که محبوبیت پیش مردم و اشتها را ایجاد می‌کند که این همان مزد زحمات اوست.

مراتب داشتن ارزش‌ها

یکی دیگر از ویژگی‌های نظام ارزشی اسلام این است که ارزش‌ها دارای مراحل و مراتبی هستند در حالی که در بسیاری از مکاتب اخلاقی امر بین ارزش داشتن یا نداشتن دایر است و ارزش را دارای یک



مرحله می‌دانند. مثلاً در مکتب کانت که به آن اشاره شد، اگر انجام کاری فقط برای اطاعت از حکم عقل و ندای وجدان باشد ارزشمند است، اما اگر اطاعت از حکم عقل همراه با رضای عواطف باشد دیگر ارزشی نخواهد داشت. بنابراین فداکاری مادر برای فرزندش از آنجا که برای رضای عواطف مادر است عملی بی‌ارزش محسوب می‌شود. عاطفه مادری و رفتارهای ناشی از این عواطف فاقد ارزش اخلاقی است، در حالی که در دین مقدس اسلام هر یک از این رفتارها مرحله‌ای از ارزش را داراست.

اگر با معیار اخلاقی کانت افعال مردم را مورد ارزیابی قرار دهیم، شاید عده معدودی پیدا شوند که کار آن‌ها از ارزش اخلاقی برخوردار باشد. بنابراین تمامی کارهای مردم فاقد ارزش اخلاقی خواهند بود، مگر مواردی بسیار کمیاب. بنابراین اسلام برای ارزش‌ها مراحل را قائل است. دسترسی به بعضی از مراحل آن برای عموم میسر است، اما رسیدن به مراحل بالا و بالاتر برای همه انسان‌ها میسر نیست و این منحنی هرچه بیشتر به طرف بالا صعود کند، از بالاروندگان آن کاسته خواهد شد.

مراتب ارزش اخلاقی در مکتب اخلاقی اسلام طیف وسیعی از ارزش‌ها را شامل می‌شود که می‌توان برای آن مراحل را تا بی‌نهایت قائل شد؛ در حالی که ارزش‌ها در سایر مکاتب فقط در دو دسته یا در حد بسیار عالی و محدود یا در حد گسترده و یکسان برای همه مطرح می‌شوند.

مطلق بودن ارزش‌ها

دو دسته کلی در این رابطه موضع‌گیری کرده‌اند. گروه اول، که کانت هم از این جمله است، معتقدند که ارزش‌های اخلاقی مطلقند. کانت می‌گوید راست گفتن مطلقاً یک ارزش است، ولو اینکه این راست گفتن موجب قتل هزاران انسان شود. مثلاً اگر از شما بپرسند که راه ورودی این شهر از کجاست و شما در عین حال که می‌دانید آن‌ها برای تخریب و غارت و مردم‌کشی وارد شهر می‌شوند، نشانی درست را به آن‌ها بدهید، این عمل شما ارزشمند است و نتایج و تبعات آن موجب بی‌ارزشی عمل نمی‌شود. در مقابل این دسته گروهی دیگر ارزش‌های اخلاقی را کاملاً نسبی بدون ملاک ثابت و تابع شرایط زمان و مکان و سلیقه‌ها و قراردادهای می‌دانند. حال در این میان نظر اسلام چیست؟ واقعیت این است که اسلام با هیچ یک از این دو دسته موافقت کامل ندارند. به این بیان که در اسلام یک سلسله اصول کلی ثابت و مطلق اخلاقی وجود دارد که تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند، اما مصداق آن‌ها تغییرپذیر است. مثلاً عنوان کلی صداقت و راستی مطلقاً ارزشمند است، اما گاهی مصداق آن تغییر می‌کند. راست گفتن تا آنجا که به صلاح فرد یا جامعه است با ارزش است، اما اگر همین عمل بر خلاف مصالح فرد و جامعه بود، مثلاً جان انسانی را در معرض خطر و هلاکت قرار می‌داد، گناه و ضد ارزش است.

ملاک اصلی ارزش اخلاقی مصلحت عمومی فرد، جامعه و مصلحت واقعی انسانیت است. مصلحت یعنی هر چیز که موجب کمال و صلاح واقعی انسانیت است، نه چیزی که دل‌خواه افراد و مورد خوشایند آن‌هاست و این موضوع با آنچه که نسبیت خوانده می‌شود، متفاوت است. عناوین و ملاک‌های کلی از قبیل کمال، انسانیت، عدالت، راستی و ... تغییرناپذیرند، اما مصداق آن‌ها بر حسب زمان و مکان متفاوت است و این معنا با نسبیت تفاوت دارد و به‌طور خلاصه می‌توان گفت اصول اخلاقی و اصول ارزش‌ها در اسلام مطلق و ثابت اما از جهت مصداق انعطاف‌پذیر و وابسته به زمان و مکانند. البته خود زمان و مکان عوامل اصلی تغییردهنده نیستند؛ بلکه حاکی از عوامل دیگر از قبیل وجود مصالح خاصی است که آن مصالح مقتضی تغییر است. پس نظام ارزشی اسلام نه کاملاً مطلق و ثابت است که در هیچ



شرایط زمانی و مکانی تغییر نکند و نه اینکه همیشه تابع شرایط زمان و مکان است و در یک جمله اصول اخلاقی اسلام ثابت اما مصادیق آن متغیر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴).

نتیجه گیری

مکتب اوسط

میانه روی به معنای رفتن در خط وسط که از دو طرف به یک فاصله است و دوری از افراط و تفریط است.

در قرآن کریم از این واژه به تعبیر وسط یاد و از آن مدح گردیده است. «و کذلک جعلناکم امه وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس» این چنین شما را امت معتدل قرار دادیم تا گواه بر همه مردمان باشید. در آیه «و لا تجعل یدک مغلوله الی عنقک و لا تبسطها فتتعد ملوماً محذوراً» در مقام خرج و انفاق، اسراف کاری، ولخرجی و یا خساست و نظر تنگی که مصداق افراط و تفریط است نکوهش شده ولی در میانه مورد توجه قرار گرفته است. [۱]

دین اسلام، دین اعتدال، میانه روی و دوری از افراط و تفریط است. اسلام تلاش می‌کند با برنامه‌های متعدد پیروان خویش را در راه راست و خط اعتدال نگهدارد و با افراط و تفریط در هر کاری مخالف است و آن را برای زندگی دنیوی و اخروی و فردی و اجتماعی مسلمانان مضر می‌داند. همچنین این موضوع، در روایات فراوانی در آموزه‌های اسلام مشاهده می‌شود، که بر این مسئله تأکید دارند.

از پیامبر خدا صلی اله علیه وآله روایت شده است، بهترین هر چیز و هر کار، حدّ میانه آن است: «خیر الأمور أوسطها» [۲].

حضرت علی علیه السلام فرموده‌اند «خیر الامور اوسطها». پس اگر در تمام امور زندگی (خوردن، خوابیدن، مسافرت و حتی محبت کردن و ...) اعتدال را رعایت کنیم، کمتر دچار مشکل می‌شویم. موضوع حد وسط البته در حدیث قدسی هم آمده است: «ای داود خالی کن برای من خانه ای که در آن، جا بگیرم. همانا برای خدا در دوران روزگارتان نسیم هایی است، آنها را کمین کنید؛ خوشبخت کسی است که به غیر خودش پند داده شود، اگر کسی در سرانجام کارها بنگرد از مصیبت‌ها به سلامت عبور کند. نه بخل و نه اسراف، نه بخل و نه نابود کردن؛ بهترین کارها میانه‌ی آنها است» [۴].

امام علی علیه السلام نیز در پنندهای خود چنین می‌فرماید: با صبر باید به مبارزه روزگار رفت. جزع و ناراحتی یک نوع محرومیت است؛ عدالت خوشایند است و هواپرستی ستم دوری کیفر عشق؛ بخل پوششی است برای فقر؛ اطمینان به شخص ملول مکن؛ کندن کوه‌ها ساده تر از ایجاد محبت در دل‌هایی است که از هم تنفر دارند؛ پیرو هوای نفس گمراه است؛ شجاعت یک ساعت صبر است؛ بهترین امور حد وسط است [۵].

موضوع حد وسط و میانه روی در روایات البته با عنوان «قصد السبیل» نیز آمده است: «قال النبی (ص) فی القلب نور لا یضیء إلا فی اتباع الحق و قصد السبیل، و هو من نور الانبیاء مودع فی قلوب المؤمنین»؛ [۶] پیامبر (ص) فرمود: در دل مؤمن نوری است که نیست روشنایی آن نور، مگر در متابعت کردن حق و اجتناب نمودن از باطل و اختیار کردن وسط در جمیع امور، و دوری کردن از طرف افراط و تفریط، و این نور، نور پیامبران است که خداوند عالم، آن نور را در دل‌های مؤمنان امانت گذاشته است.



البته حد وسط هر چیز، نسبت به همان چیز مقایسه می‌گردد، ولی باید دانست که در امور مادی می‌توان حد وسط مناسب تعیین کرد، اما در رابطه با خدای متعال و لقای او که اول و آخر ندارد، حد وسط هم ندارد:

هر که در وی لقمه شد نور جلال هر چه خواهد کو بخور او را حلال. [۷] ۲۸

در سلوک طریقه اوصاف حمیده به منزله حرکت در خط مستقیم، و ارتکاب رذایل به جای انحراف از آن است. و چون خط مستقیم در میان دو نقطه نیست مگر یکی، و خطوط منحنیه میان آنها لا محاله غیر متناهی است، پس استقامت بر صفات نیک نیست مگر بر یک نهج، و از برای انحراف از آن مناهج بی شماری است.

و این است سبب در اینکه اسباب بدی و شر بیشتر است از اسباب و بواعث خیر و نیکی. و از آنجا که پیدا کردن یک چیز معین در میان امور غیر متناهی مشکل، و وسطرا یافتن فیما بین اطراف متکثره مشکلتر است، پس استقامت بر آن و ثبات در آن «اصعب (۱)» از هر دو است، و لهذا جستن وسط از میان اخلاق، که آن حد اعتدال است و استقامت بر آن، در غایت صعوبت است. و از این جهت است که بعد از آنکه سوره «هود» به برگزیده معبود نازل شد، و در آنجا امر به آن بزرگوار شد که:

«فاستقم كما امرت»

یعنی: «بایست و ثابت باش همچنانکه ترا امر فرموده ایم (۲)». »

فرمود: «شبیبتنی سوره هود» یعنی: «پیر کرد مرا سوره هود (۳)». »

۲۸ پی نوشت ها:

[۱] مانند آیات ۲۹ و ۱۱۰ سوره اسراء.

[۲] صافی، محمود بن عبد الرحیم، الجدول فی اعراب القرآن، ج ۱۵، ص ۴۹، دمشق، بیروت، دار الرشید، مؤسسة الإیمان، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ق؛ ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، تحقیق، عبدالشافی محمد، عبدالسلام، ج ۱، ص ۲۱۹، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

[۳] اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، محقق، مصحح، رسولی محلاتی، هاشم، ج ۲، ص ۲۲۹، تبریز، نشر بنی هاشمی، چاپ اول، ۱۳۸۱ق.

[۴] مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۱۶۶، بیروت، مؤسسة الطبع و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.

[۵] همان، ج ۷۵، ص ۱۱.

[۶] منسوب به جعفر بن محمد (امام ششم ع)، مصباح الشریعة، ص ۱۵۷، بیروت، اعلمی، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.

[۷] جلال الدین رومی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بخش ۱۰۳.



و مخفی نماند که وسط بر دو قسم است: حقیقی و اضافی. حقیقی آن است که نسبت به آن، طرفین حقیقتاً مساوی بوده باشد. مثل نسبت چهار به دو و شش. و وسط اضافی آن است که نزدیک به حقیقی باشد عرفاً. و بعضی تفسیر نموده اند به اینکه نزدیکتر چیزی است به وسط حقیقی که ممکن است از برای نوع یا شخص. و وسطی که در علم اخلاق معتبر است و امر به استقامت و ثبات بر آن شده آن وسط اضافی است، زیرا که یافتن وسط حقیقی و رسیدن به آن متعذر، و استقامت و ثبات بر آن غیر میسر است. و چون معتبر، وسط اضافی است و اختلاف آن ممکن است، به این جهت است که: اوصاف حمیده گاه به اختلاف اشخاص و احوال و اوقات مختلف می شود. پس بسا باشد مرتبه ای از مراتب وسط اضافی فضیلت باشد به نظر شخصی یا حالی و وقتی، و رذیله باشد نسبت به غیر آن.

نوعی که هیچ عملی از آدمی سر نزنند مگر به فرموده عقل. و این در وقتی حاصل می شود که ملکه در نفس آدمی به هم رسد که جمیع افعال بر نهج اعتدال از اوصاف او صادر شود، بی آنکه او را در آن غرضی یا مطلب دنیوی باشد.

پس کسی که عدالت را بر خود ببیند، و به مشقت خود را عادل وانمود نماید، و از راه ریا اعمال خود را شبیه به اعمال عدول کند، و مطلب او تسخیر دل‌های مردمان، یا تحصیل مال ایشان، یا رسیدن به منصب و جاه، و یا تقرب به وزیر و شاه باشد، عادل نباشد.

و همچنین است حال در جمیع صفات فاضله، که در تحت این چهار صفت مندرج اند به تفصیلی که مذکور خواهد شد.

مثلاً «سخاوت»، عبارت است از: ملکه بخشش و عطای اموال بر مستحقین بدون قصد و غرضی. پس بذل مال به جهت تحصیل مالی بیشتر از آن، یا به سبب دفع ضرری از خود یا به قصد حصول مناصب دنیوی، یا وصول به لذات حیوانیه، یا به جهت شهرت و نام و مفاخرت بر انام، سخاوت نیست. و همچنین بخشش به غیر اهل استحقاق، و اسراف در انفاق را سخاوت نگویند. و کسی که مسرف باشد جاهل است به رتبه مال، و نمی داند که به وسیله مال، محافظت اهل و عیال، و تحصیل مرتبه کمال میسر می شود، و ثروت را دخل بسیار است در ترویج احکام شریعت، و نشر فضایل و حکمت. و از این جهت است که در

ان الحکمه مع الثروه یقظان و مع الفقر نائم»

یعنی: «علم و حکمت با مال و ثروت حکم کسی را دارد که بیدار باشد، و با فقر و تهی دستی در خواب است»^{۲۹}