

ناسازگاری زبان اخلاقی جدید با زبان اخلاقی سنتی

مرضیه صادقی^۱

چکیده

مقاله‌ی حاضر در صدد بررسی زبان اخلاقی جدید از منظر ارزش‌ها و فضایی که مورد نظر آنهاست و مقایسه‌ی آن با زبان اخلاقی سنتی می‌باشد. هر یک از این دو، واژه‌نامه‌ای مختص به خود دارند که کاملاً با دیگری متفاوت و یا حتی ناسازگار می‌باشد.

در زبان اخلاقی جدید، به فضایل خارجی از جمله عدالت، آزادی، تسامح، عقلانیت و خود مختاری فردی توجه شده است که طبیعتاً این انتخاب، لوازم و آثار از جمله عدم التفات به فضایل نفسانی و کمالات نفس، داشتن یک زبان خنثی و مشتمل بر بی طرفی و عدم توجه به ضعف عقل آدمی و لحاظ آن به عنوان معیار نهایی در انتخاب صور مختلف زندگی، در مقابل اخلاق ارسطویی ابتدا به بحث از نفس و کمالات آن و فضایل نفسانی پرداخته و سپس آن‌ها را پلی برای کسب خیرات خارجی قرار می‌دهد علاوه بر اینکه ملاک راعقل عملی می‌داند که در سایه‌ی تلّیس به حکمت، صاحب آن قادر به تشخیص صحت و سقم افعال می‌باشد.

کلیدواژه‌ها

تسامح، فضیلت، عدالت، خیر، خود مختاری. زبان اخلاقی جدید و واژه‌نامه‌ی اخلاقی آن.

طرح مسأله

در این بحث یک نوع لیبرالیسم وظیفه‌گروانه در فلسفه اخلاق مطرح است که به عنوان نوعی اخلاق بر اساس یک پیش فرض ادعای خود را مطرح میکند اینکه انسان سرشتی نیک دارد و لذا همواره خواهان نیک می‌باشد اما از آنجا که در این دیدگاه فرد نقش محوری دارد بنا بر این افراد در جامعه به عنوان اشخاص آزاد اخلاقی معرفی میشوند یعنی فرد انسانی خود مختار است چرا که وقتی سرشت انسان را نیک فرض کردیم اگر این انسان آزاد باشد بهترین را انتخاب خواهد کرد. در این نگرش تاکید بر فضایل خارجی از جمله آزادی، عدالت، خودمختاری و تسامح میشود نه فضایل درونی که از ویژگی‌های نفس آدمی است در اینجاست که به اختلاف‌مناهی این دیدگاه با دیدگاه سنتی ارسطویی که از اخلاق وظیفه‌گروانه فاصله میگیرد و تحت عنوان اخلاق فضیلت مدار جای میگیرد پی میبریم لذا واژه نامه‌ی اخلاقی این دیدگاه بازبان اخلاقی قدیم متفاوت بوده و حتی گاهی این دیدگاه تمایل دارد که روش تفکر اخلاقی قدیم را مخرب زبان اخلاقی جدید بداند.

ما در اینجا در صدد فهم اخلاقی از لیبرالیسم بوده که به نظر میرسد از بحث اخلاقی کانت درباره‌ی محوریت سوژه‌ی انسانی ناشی شده است کانت در واقع سه اصل مهم را که از ارکان واژه نامه‌ی اخلاقی جدید است را بر این اساس مطرح میکند که عبارت اند از:

(۱) کانت با توجه به عبارت «طوری رفتار کن که انسانیت خواه در شخص خودت و خواه در دیگران غایت رفتار باشد نه وسیله» سوژه انسانی یا فاعل شناسا را به عنوان بنیان قانون اخلاقی معرفی می کند به طوری که خود این فاعل شناسا بر غایات خود هم تقدم دارد و لذا از نظر وی، انسانیت، غایت با لذات خواهد بود نه وسیله ای برای وصول به غایات دیگر. بنابراین از آنجا که غایت امر مطلق را عقل صرف وضع می کند این غایت را فقط در خود عاقل می یابیم که همان طبیعت عاقل یا انسانیت است پس انسانیت غایت با لذات و ماده اراده نیک است که این انسانیت حتی نباید وسیله ای برای تمایلات انسان یا برای یک زندگی دلپذیر لحاظ شود. از نظر کانت کسی که در پرورش نفس خود کاهلی می کند در کمال انسانیت گام بر نمی دارد بلکه معتقد است که می تواند انسانیت را مطابق ذوق شخصی خود بکار گیرد (یوسف کرم، ۱۳۷۵ص ۹۴).

(۲) عقلانیت یا به تعبیری اصالت دادن به عقل آدمی به طوری که آن را به عنوان منشا اصول اخلاقی معرفی می کند از نظر کانت عقل انسان به تنهایی می تواند ملاک درستی یا نادرستی اعمال و رفتار او باشد اما باید توجه داشت که کانت همواره متذکر این مسئله می شود که یک فرد در سایه حکومت عقل بر تمایلات وی است که می تواند یک انسان متخلق به اخلاق باشد بنابراین وی صرفا به عقلانیت صرف شخصی نمی پردازد بلکه درکنار آن و یا حتی

برای تقوم آن، مسئله فضیلت را که در سایه پرورش نفس و ایجاد ملکات نفسانی حاصل می‌شود مطرح می‌کند شاید بتوان گفت کانت عوامل درونی و نفسانی را در جهت اخلاقی شدن به عنوان شرط لازم تلقی می‌کند و برای تعقل استقلال تام قائل نمی‌باشد.

(۳) خودمختاری^۱ فرد است که این مجوز را صادر می‌کند که فرد انسانی به عنوان یک موجود عاقل، اصولی را وضع می‌کند و از دستورات عقل خود پیروی می‌کند (کانت، ۱۳۶۹ ص ۷۰) و در نتیجه ی این خودمختاری اراده (اراده مستقل) است که می‌تواند یک برنامه ریزی عقلانی را برای زندگی خویش طرح کرده و در سایه بنیان قراردادن عقل در زندگی خویش به آزادی تمام برسد. از این سخن بدست می‌آید که هر یک از انسان‌ها موجوداتی هستند که هدف خاص به خود را دارند چرا که انسان خود می‌تواند اهداف و غایات خود را براساس اصول توافقی که به عنوان موجودات عاقل و آزاد اخلاقی برای خود وضع کرده اند تعیین کند.

اما نکته قابل توجه این است که باید ببینیم زبان اخلاقی جدید تا چه حد مقید به پیروی از اصول کانت می‌باشد؟ و نکته بعدی این سوال است که آیا زبان ارسطویی در باب ارزشها برتر از زبان خنثی و بی طرفی لیبرالهاست؟

۱-۱- الف: تفسیر این دیدگاه از حق و عدالت

اعتقاد به این امر که آزادی فردی والاترین ارزش است و نهادها و ارزشها باید براساس توفیق شان در ارتقای آزادی فردی مورد داوری قرار گیرند، از ارکان این دیدگاه است. در پاسخ به این سوال که حق چند مصداق دارد؟ ادعای آنها این است که می‌باید دو حق را در نظر بگیریم: یک حق برخورداری از بیشترین حد آزادی به نحوی که دیگران را نیز بتوانند از بیشترین حد آزادی برخوردار باشند و دیگری حق برخورداری از عدالت در عین ملاحظه این نکته که نابرابری‌ها فقط به شرطی موجه اند که باعث بهبود وضع محرومان شود (Rawls, 1971, P, 152). بنابراین به نظر می‌رسد در وهله اول تامین آزادی‌های فردی بسیار مهم است که البته در حیطه این آزادی‌ها مردم برابرند اما در عین حال باید توجه داشت که مفهوم عدالت، به عنوان زمینه ای برای ایجاد این آزادی‌ها محسوب می‌شود که از این مفهوم تعبیر به «عدالت به عنوان انصاف» می‌شود که مهمترین ویژگی که در این مفهوم اشراک شده این است که افراد برابر و آزاد می‌باشند.

مفهوم عدالت و حق به شکل دو اصل بیان می‌شود که عبارتند از:

(۱) هر کسی که در یک نهاد اجتماعی شرکت داشته باشد نسبت به گسترده ترین آزادی ای که با آزادی مشابه برای همه سازگار باشد حقی برابر دارد (Rawls, 1971/P/60) به عبارت دیگر

¹ - autonomy

هر شخصی از حق یکسانی نسبت به جامع‌ترین آزادی‌های اساسی هماهنگ با آزادی مشابه دیگران برخوردار می‌باشد.

(۲) نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی بی‌وجه می‌باشند مگر آن که دارای دو شرط باشند: الف) بیشترین نفع را برای افرادی که از کمترین امتیازات برخوردارند داشته باشد. ب) مقامات و مناصبی که نابرابریها از طریق آنها حاصل می‌شود تحت شرایطی منصفانه در اختیار همه و برای همه ممکن باشد (Ibid.P.83).

از این تعبیر بدست می‌آید که در این دیدگاه عدالت به عنوان مقدمی‌ترین فضیلت اجتماعی قرار دارد که به هیچ عنوان نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد بعلاوه در سایه این مفهوم از عدالت، افراد نسبت به هم در یک حالت انصاف و به عنوان اشخاص آزاد اخلاقی قرار می‌گیرند و از آنجا که در این حالت آزادی و برابری و امکان چانه زنی مساوی و انتخاب آگاهانه برقرار است لذا هر آنچه افراد برسر آن توافق می‌کنند عادلانه خواهد بود (Ibid,P,85).

ملخص کلام آنکه در این دیدگاه، عدالت یک توافق قراردادی است که توسط انسانهایی خردمند و آگاه و خودمختار تدوین می‌شود و در واقع بر طبق این دیدگاه اشخاص براساس اصولی عمل می‌کنند که سرشت آنها به عنوان موجودات عاقل و آزاد، آنها را تصدیق می‌کنند اما سوال این است که آیا این توافق می‌تواند مبنای تاثیرگذاری بایدهای اخلاقی قرار گیرد؟

۱-۲-ب) تفسیر این دیدگاه از خیر^۱ و سعادت

برطبق این دیدگاه خیر و سعادت آن چیزی است که در طی یک برنامه عقلانی برای زندگی در یک شرایط مطلوب حاصل می‌شود و بنابراین شخص زمانی سعادتمند است که از طریق یک برنامه عاقلانه به اهداف مورد نظرش نائل آید (Idib.P.347) در این صورت افراد براساس یک انتخاب خودپسندانه، به دنبال غایات خود می‌روند.

اما آنچه که افراد عاقل به عنوان امور خیر در جهت تحقق برنامه‌های زندگی خود به آن راغب هستند اموری چون آزادی وسیع تر، ثروت و رفاه بیشتر خواهد بود.

به نظر می‌رسد برطبق این دیدگاه در ارتباط با امور خیر، مسئله توافق مطرح نیست یعنی اصول خیر

اصلاً برگزیده نمی‌شود (Rawls,1977.p.3981) زیرا هر کسی آزاد است که زندگی خود را آن طور که مطلوب اوست برنامه ریزی کند و از آنجا که تصورات افراد از خیرهای خود، متفاوت است بنابراین نمی‌توان سخن از هرگونه توافقی به میان آورد اما مسئله مهم این است که همانطوری که قبلاً بیان کردیم حق و عدالت به عنوان یک فضیلت متقدم است بنابراین اصول

¹ -good

حق و عدالت باید مشخص کنند که کدامیک از خیرات مورد نظر اشخاص عاقلانه است نهایتاً به این نتیجه می‌رسیم که فقط اموری را می‌توان به عنوان خیر برای زندگی لحاظ کرد که مطابق با عدالت مورد نظر یعنی عدالت توافقی باشد (Ibid.p.347) نکته قابل ذکر آنکه تمام سخنان در این تفسیر بر سر خیرهای خارجی است نه خیرهای مربوط به نفس آدمی. بعلاوه این خیرها وسیله ای برای رسیدن به آن خیر مطلق می‌باشند و لذا صرفاً خیر وسیله ای هستند تا خیر غایی. چرا که خیر غایی برای خودش فی نفسه خوب است. نکته دیگر اینکه لازمه قول به اصالت فرد و تقدم فرد قطعاً این خواهد بود که خیرات و ارزشهای اخلاقی تابع انتخاب انسان بوده و امری کاملاً شخصی و فردی تلقی شود و کثرت انگاری درباره خیر لازمه آزادی عمل انسان و دخیل بودن عقلانیت شخصی وی خواهد بود که از سویی می‌تواند تابع فرهنگهای متفاوت نیز باشد. (berlin,1998,p.585)

اما در اینجا سوال این است که داشتن نوعی برنامه عقلانی برای زندگی ممکن است برای تعداد اندکی از عقلا امکان داشته باشد که برنامه ای برای زندگی خود ابداع کنند حال سوال این است که این الگو از گزینش نامحدود فردی در ارتباط با نحوه زندگی تا چه حد واقعیت دارد؟

۱-۳-ج) تفسیر فضیلت به عنوان فضائل لیبرالی (تسامح و خودمختاری فردی)

نظر به اینکه زبان اخلاقی جدید (لیبرالسیم اخلاقی) سعی دارد با زبان فضیلت خود را معرفی کند بنابراین ضروری است که به تبیین مفهوم معینی از ارزشها به عنوان پیش فرض این دیدگاه بپردازیم چرا که توجیه این دیدگاه ممکن نیست مگر اینکه ثابت کنند که خصلتهای معینی از انسانها، فضیلت محسوب می‌شود اما باید توجه داشت که فضایل لیبرالی از فضایل ارسطویی ممتاز می‌باشند.

به طوری که حتی گاهی ممکن است یک واژه نامه که برای ارسطوئیان ضرورت دارد نه تنها در مقدمات زبان اخلاقی جدید (لیبرالی) ضرورت ندارد بلکه با آن ناسازگار نیز می‌باشد بنابراین به نظر می‌رسد هیچ ویژگی ارسطویی درباره این فضایل وجود ندارد.

این فضایل با فضایل ارسطویی تفاوت دارند و احتمالاً ناسازگارند بنابراین صحبت درباره فضیلت در اینجا موجب طرح فضای تازه ای می‌شود به عنوان فضای لیبرالی. دو فضیلت که به عنوان بنیان لیبرالسیم اخلاقی معرفی می‌شود دو فضیلت است که با دو توانایی مطابقت دارد که عبارتند از:

توانایی برای نوعی درک از حق و توانایی برای نوعی درک از خیر (Strauss,1992.P.197) مورد اول، یک گرایش توأم با تسامح نسبت به کسانی است که انسان با آنها اتفاق نظر ندارد. در این جا مقصود از تسامح یک توافق موقتی است که در شرایط آرمانی برگزیده می‌شود و در نتیجه یک گرایش توأم با تسامح، نوعی فضیلت در نظر گرفته می‌شود در واقع تسامح یکی از ارکان

دیدگاه جدید اخلاقی (لیبرالیسم اخلاقی) است که مبتنی بر همان پیش فرض انسان شناسانه یعنی «سرشت نیک انسانها» می باشد چرا که فقط با فرض نیک سرشتی آدمیان است که می توان مدارا با خطاکاران را توصیه کرد. بنابراین فضیلت اولی، فضیلت مسامحه و احترام متقابل همه است. اما دومین فضیلت، مطابق با توانایی برای نوعی درک از خیر است. این نوعی گشودگی در برابر انتخاب نوعی زندگی است که خودمختاری انسانی را تضمین می کند. میل به انتخاب های بنیادی درباره زندگی خود را که یک توانایی برای شخص می باشد به عنوان یک فضیلت محسوب می شود بدین ترتیب لیبرالیسم اخلاقی مستلزم پلورالیسم ارزشی خواهد بود که در جامعه گزینش ها را باز نگه می دارد.

بنابراین لیبرالیسم اخلاقی نمی تواند توجیه شود مگر اینکه این خصایص به عنوان فضیلت پذیرفته شوند یعنی توانایی مسامحه و احترام به کسانی که با آنها توافق وجود ندارد و توانایی استقبال از سلسله وسیعی از انتخاب ها درباره موضوعات اساسی زندگی یا به عبارت دیگر تسامح و خودمختاری فردی، یک فضیلت انسانی تلقی می شوند حال که این دیدگاه برای توجیه اعتقادات خود می تواند تا این حد از زیان فضیلت صحبت و برتبیین فضایل تکیه کند دو سوال مطرح می شود:

یکی اینکه این دیدگاه سعی دارد مفهوم توافق موقت را اخلاقی کند در عین حال که ادعا می کنند تسامح عملا راه حلی نیست که انسانها در جهان واقعی آن را برگزینند بلکه این تسامح، توافق موقتی است که در شرایط آرمانی برگزیده می شود اما اهمیت محتوای اخلاقی ایده توافق موقت چه قدر است؟ دوم اینکه اگر خودمختاری نوعی ارزش باشد حتی متمایز از سایر ارزشها یا به عبارتی آزادی انتخاب افراد بین صور زندگی در این صورت خودمختاری فردی عمل کردن براساس اصولی است که سرشت انسانها به عنوان موجودات عاقل و آزاد آنها را تصدیق می کند اما اگر خودمختاری به معنای رهایی کامل ما از عقاید اخلاقی خود و اینکه داوری آگاهانه هر عامل اخلاقی مطلقا باید محترم شمرده شود باشد در این صورت آیا از منظر عدالت، این درست است که احکام آگاهانه هر شخص مطلقا باید محترم شمرده شود و نیز این درست است که افراد کاملا آزاد باشند که اعتقادات اخلاقی خود را شکل دهند؟

۱-۴- آثار و لوازم این دیدگاه

(۱) براساس این دیدگاه فرض بر این است که جهان شامل واقعیات خنثایی است که گویی ما بر اساس پیش داوریها و گرایشهای خاص خود به آنها ارزش می دهیم به عبارت دیگر زبان ارزشها زبان خنثی است در حالی که زبان ارزش از مفهوم نوعی تباین کلی بین واقعیات و ارزشها جدایی ناپذیر است.

به عبارت دیگر ارزش ناشی از آن چیزی نیست که در این جهان قابل قبول باشد یا دوست

داشتنی باشد بلکه ارزش از خصیصه های فردی زندگی خود ما ناشی می شود بنابراین به نظر می رسد فروگاستن و ساده کردن ادعاها به آن چیزهایی که در دنیا دوست داشته می شوند نوعی زیان اخلاقی بیهوده خواهد بود. ما جهانی را تجربه می کنیم که گنجینه ای از خوبی هاست نه اینکه جهانی باشد که به نحو انگل گونه وابسته به ما باشد که به آن ارزش بدهیم و ارزش را از ذهنیت خاص خود در نظر بیاوریم ذهن گرایی ارزشها را صرفا محصول میل آگاهانه می داند به عبارت دیگر ارزشها به همان اندازه که میل به آنها تعلق می گیرد ارزش محسوب می شوند بعلاوه در باب ارزشها ورای امیال و انتخابات ما حقیقتی وجود نخواهد داشت در حالی که در دیدگاه عینی گرا ارزشها اعتبار عینی دارند تشخیص انسانها در اعتبار آنها دخیل نمی باشد (Poiman, p.92) اما باید خاطر نشان کرد که اینکه ما با انتخاب دلبخواهی ارزشهای خود را ابداع کنیم یعنی آزادی در خلق ارزشهای خود داشته باشیم برای خود ما تهدید کننده خواهد بود چون ما کسی نیستیم که خود را بخاطر قصور و تقصیر خویش سرزنش کنیم (Alen, 1998, vol4, p.581)

(۲) فاعل شناسا به عنوان بنیان قانون اخلاقی

از آنجا که فاعل شناسا دارای اراده خود مختار است بنابراین هیچ چیز نمی تواند غیر از خود فاعل دخیل باشد چرا که در این صورت است که ما به استقلالی که برای داشتن انتخاب آزاد لازم می باشد می رسیم بر طبق این نگرش، غایات و اهدافی که انتخاب می کنیم اهمیت ندارد بلکه توانایی ما در گزینش است که مهم تلقی می شود و این توانایی با فرض قبول تقدم آن بر هر غایت خاصی از فاعل شناسا ناشی می شود پس مفهوم سوژه (فاعل شناسا) که مقدم و مستقل از ایزه های خود می باشد بنیان قانون اخلاقی است (sandel, 1982, p.7)

۲- زبان اخلاقی سنتی

اخلاق سنتی مشعر به اخلاق ارسطویی است که در یونان باستان شکل گرفت و سقراط اولین فیلسوف اخلاقی آن به حساب می آید لکن شاید بتوان گفت اولین تحقیق منسجم در رابطه با بحث فضیلت را افلاطون طرح کرد وی با طرح بحث فضیلت در پروتاگوراس، اقسام فضیلت در رساله جمهوری، اوتیفرن، لاکس، خارمیدس، پرچمدار این بحث معرفی می شود (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۱۴۷)

افلاطون، ایجاد تعادل درونی بین اجزای سه گانه نفس یعنی عقل، اراده، و شهوت را هدف اخلاقی بودن انسان معرفی می کند یعنی انسان متخلق به اخلاق، کسی است که عقلش حاکم بر اراده و شهوتش باشد افلاطون گرچه معتقد است انسان از طریق عقل خویش به اصول اخلاقی دست پیدا می کند لکن به عقل آدمی استقلال تام نداده بلکه عقلی که از طریق تفکر منطبق با عالم مُثُل است و محتویات خود را از انجا دریافت می کند مطرح می کند.

پس از وی، ارسطو نیز با طرح ویژگیهای منش و ملکات، به بحث از فضیلت پرداخته است اما زبان اخلاقی فضیلت محور متفاوت با زبان اخلاقی جدید و چه بسا ناسازگار است چرا که بسیاری از مفاهیم و یا حتی تصور فضیلت به نحوه سنتی برای نظریات جدید غیر قابل فهم می باشد آنچه که به عنوان اخلاق سنتی در اینجا مطرح می شود ویژگیهای اخلاقی است که در آن فضایل درونی فاعل نقش محوری دارند، بطوری که رفتار فضیلت مندانه انسان می تواند او را به غایت و سعادت مطلوب وی برساند و از آنجا که این فضایل مربوط به نفس انسانی است لذا سیر بحث آنها چنین است که ابتدا وجود نفس طرح می شود.

۲-۱- تفسیر عدالت به عنوان کل فضیلت (ام الفضائل)

فضیلت عبارت است از استعداد و قابلیت برای انتخاب که عبارت است از حد وسط که با قاعده ای نسبت به ما معین می شود یعنی قاعده ای که به وسیله آن، انسان عاقل مبتنی بر حکمت عملی آن حد وسط را معین می کند. (Ross, 1980, 297). از آنجا که ارسطو فضیلت را حد وسط و اعتدال بین افراط و تفریط معرفی می کند بنابراین هر فضیلت اخلاقی بین دو ردیلت واقع می شود اما راه کسب سعادت انسان، اعتدال در افعال است در واقع، مراد، رعایت اعتدال در نیازهای انسان است بطوری که برای رسیدن به سعادت باید از افراط در نیازهای غیر اصیل دوری کرد (مصباح، مجتبی ۱۳۷۸، ص ۱۲۰) ارسطو سپس فضایل را به دو بخش عقلانی و اخلاقی تقسیم می کند مقصود از فضیلت اخلاقی همان تعریفی است که ارائه شد و مقصود از فضایل عقلانی حالتی است که به وسیله آن می توان حقیقت را شناخت (ارسطو، ۱۹۹۴، ۱۱۳۹a، ص ۲۰۰) اما عدالت در ضمن فضایل اخلاقی قرار دارد. وی چهار فضیلت اساسی یعنی شجاعت، خویشتن داری، عدالت و حکمت را مطرح می کند که فقط حکمت جزء فضایل عقلانی محسوب می شود.

یک وجه برجسته در کلام ارسطو این است که بخلاف روش اخلاق جدید، ابتدا عدالت را به عنوان یک فضیلت فردی و یک حالت نفسانی مطرح کرده سپس وارد بحث از عدالت اجتماعی می شود و این بیانگر اخلاق فضیلت محورانه وی می باشد. و لذا ابتدا عدالت را به عنوان یک فضیلت اخلاقی و یک امر نفسانی به معنای حد وسط بین افراط و تفریط می داند و سپس ضمن طرح، دو قسم عدالت عام و خاص به عنوان چیزی که مطابق قانون باشد و چیزی که منصفانه و مساوی باشد بیان می کند که عملی عادلانه است که در جهت حفظ سعادت فرد و جامعه باشد و لذا وی برای فضیلت عدالت جایگاه ویژه ای قائل است بطوریکه عدالت را ام الفضائل یا کل فضیلت می داند چرا که رعایت عدالت در ارتباط به غیر، به مراتب دشوار تر از رفتار فضیلت مندانه فردی است علاوه بر اینکه انجام هر یک از فضایل منجر به سعادت انسان می شود پس هر فعلی مطابق با فضیلت، عادلانه خواهد بود وی همچنین در توضیح عدالت به

معنای انصاف بحث عدالت توزیعی را مطرح می کند که عبارت است از (رفتار برابر با افراد با شایستگی های برابر و رفتار نابرابر با افراد با شایستگی های نابرابر) برخورد براساس شایستگی ها الزاما به معنای برابری نخواهد بود بلکه عدالت وقتی اقتضای رفتار برابر دارد که شایستگی ها برابر باشد اما در عدالت جبرانی، الزاما تساوی مطرح می شود نه شایستگی ها چنانکه قاضی نسبت به دو طرف دیدی یکسان دارد (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۱۳۳a ص ۹۰).

باید توجه داشت که ارسطو در اینجا از اخلاق جدید فاصله می گیرد که در کنار خیر فرد، خیر جامعه و مصلحت عموم و نفع غیر را هم در نظر می گیرد و صرفا به حقوق فردی نمی پردازد.

بعلاوه همانطوری که در اخلاق جدید عدالت به عنوان یک فضیلت ویژه و مقدمی لحاظ می شود از نظر ارسطو نیز عدالت جایگاه ویژه ای دارد با این تفاوت که در اخلاق جدید این طور نیست که عدالت فردی مقدمه عدالت اجتماعی باشد به عبارت دیگر نقشی که در رابطه با فضایل درونی و از جمله عدالت در اینجا دارد در اخلاق جدید مطرح نمی شود و نکته آخر اینکه در هر دو نظام عدالت به عنوان انصاف مطرح می شود لکن هر یک شرایط خاص به خود را مطرح می کنند.

۲-۲- تفسیر خیر و سعادت

در اخلاق سنتی ارسطو مقصود از خیر، سعادت و خوشبختی است که ارزش ذاتی و فی نفسه دارد. ارسطو سعادت را چنین تعریف می کند: فعالیت نفس بر طبق بهترین و کاملترین فضیلت (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۰۹۸a ص ۳۰) بنابراین غایت افعال انسان، این است که به سعادت و نیک بختی برسد اما وی سعادت را یک غایت نهایی تلقی می کند یعنی خود آن فی حد نفسه مطلوب است و آن را برای غایت دیگری طلب نمی کنیم (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۰۹۹a، ص ۳۵) نکته ای که از تعریف ارسطو بدست می آید این است که زندگی سعادتمند خیری است که ریشه در سرشت انسان دارد چون برترین فضیلت تفکر است پس تفکر انسان که وجه تمایز اوست عامل سعادت می باشد (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷۵) وی در جای دیگر تفکر و تأمل را عامل وصول به پاداش می داند و در نتیجه شخص را به قرب الهی نزدیک می کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۱۷۹a، ص ۳۹۵).

اما آنجا که ارسطو به بعد مادی و دنیایی انسان توجه می کند نه بعد روحانی و الهی او به زبان جدید اخلاقی نزدیک می شود سعادت را صرفا فعالیت نفس بر طبق فضایل می داند در اینجاست که وی تنها ملبس شدن به فضایل درونی و اخلاقی را کافی ندانسته بلکه به عوامل دیگری مانند ثروت، اشاره می کند که اینها به عنوان عوامل خارج از نفس انسانی دخیل می باشند (همان ۱۱۰۹۹ ص ۳۶) اما اینکه سعادت مطلوب نهایی انسان است و انسان باید ضمن

افعال فضیلت مندانه به آن برسد در جهت این وصول ، راهنمای او عقل عملی است چرا که بدون متابعت از عقل عملی راه بجایی نمی برد این مسئله فارق بین اخلاق ارسطویی و اخلاق جدید است چرا که ارسطو این مسئله را قبول ندارد که بدون استمداد از منبعی ، عقل انسان می تواند راه را به سوی سعادت نشان دهد چرا که عقل انسان کامل نیست اما حکمت عملی که وی برآن تاکید دارد بدون فضایل وجود ندارد همانطور که فضیلت اخلاقی هم متضمن حکمت عملی است لذا فضیلت اخلاقی را مستلزم حکمت عملی و حکمت عملی را مستلزم همه فضایل اخلاقی می داند تعریف وی از حکمت عملی این است که حکمت عملی در واقع نوعی فضیلت است که صاحب آن را قادر به سنجش امر خوب و بد و کلاً کار درست می کند (ارسطو ، ۱۳۷۸، b، ۱۱۴۱، ص ۲۰۰).

نتیجه گیری

۱) ارسطو خیر غایی را به عنوان سعادت انسان مطرح می کند و می گوید غایتی را نهایتترین غایات می نامیم که آن را تنها برای خودش می خواهیم در حالی که در زبان اخلاقی جدید نوعاً از اموری سخن رانده می شود که خیر اعلی نیستند بلکه شاید به عنوان ابزاری در جهت رسیدن به آن غایت نهایی باشند.

۲) انتخاب خیر و سعادت در نظام ارسطویی تحت یک نظام خاص و به تبع عقل عملی صورت می گیرد در واقع یک عقل تربیت یافته و شکوفا شده در بعد توانایی های اخلاقی نه اینکه صرفاً عقل شخصی هر فرد بطور مطلق لحاظ شود بنابراین سعادت نمی تواند بدون کسب فضایل درونی حاصل شود و بدین خاطر است که در بین فیلسوفان مسلمان تمام فضایل و ملکات نفسانی به دو فضیلت حکمت و حریت بر می گردد که مقصود از حکمت، استکمال نفس انسانی به وسیله کسب علوم نظری و کسب ملکه تامه در بُعد عمل برای انجام کارهای خیر می باشد.

۳- باتوجه به ارزش ذاتی فضایل بدست می آید که در این مورد نیز بین اخلاق جدید و ارسطویی فاصله ایجاد می شود و در واقع از کلام ارسطو دیدگاه عینیت گرایی بدست می آید نه ذهن گرا و بنابراین وی نیز در واقع قائل به استقلال ارزشها از امیال و علایق انسان می باشد.

چرا که دراین صورت قول به ارزش ذاتی فضایل مصداق پیدا می کند.

۴- این مسئله قابل تامل است که حتی ارسطو هم به لحاظ بعد دنیوی انسان ، برای رسیدن به سعادت، عوامل خارجی را دخیل می داند اما سوال این است اگر در انسانی فضایل مربوط به نفس جمع باشد آیا این مقدار کفایت در به سعادت رسیدن او نمی کند؟ آیا مثلاً در کنار فضایل نفس ، فضایل بدن نیز لازم است چنانکه اگر کسی مثلاً ناقص الاعضا باشد یا فقیر باشد و ثروت نداشته باشد این نقص ضرری به سعادت می زند؟

۵- در دیدگاه اخلاقی جدید، تاکید بر فضایل نفسانی و کمال نفس نمی شود و پیش از

همه به فضایی همچون خودمختاری فرد و عقلانیت وی، تسامح، آزادی، رفاه و ثروت التفات دارند و مسلماً همه این عوامل را در وصول انسان به سعادت دخیل می دانند اما آیا همانطوری که ذکر شد برای رسیدن به عدالت توافقی، عدالت فردی که از فضایل نفسانی است به عنوان امر مقدمی نیازی نیست؟ آیا برای برقراری آزادی در سطح اجتماع، آزادی و حریت نفسانی یعنی اینکه نفس فرمانبردار امور بدنی ولذائذ قوای حیوانی نباشد به عنوان مقدمه لازم نمی باشد چنانکه کانت نیز به عنوان یک فیلسوف مدرن اخلاق آنها را ضروری دانسته است.

همانطور که ارسطو هم اعتقاد دارد شخص در سایه حکمت عملی، فضیلت اخلاقی را محقق می کند و نقش فضایل درونی را در کنار تعقل و تفکر نادیده نگرفته بلکه فعل اخلاقی را ناشی از فضیلت می داند

۶- آیا با نامحدود گذاشتن گزینش فردی اعتبار مطلق برای عقلانیت شخصی، و از طرفی قول به ذهن گروهی در باب ارزشها به نوعی باب نسبی گرایی در اخلاق را به روی خودمان نگشوده ایم؟ در واقع اصالت فرد و انسان محوری مطلق به ما این اجازه را می دهد که با درک ها و پسندهای خود ارزشهای جهان را شکل دهیم و جهان را نسبت به وجود این ارزشها بی طرف اعلام کنیم. بعلاوه در مورد بعضی ارزشهای خاص مانند اندیشه خدا، آنها هستند که ما را انتخاب می کنند نه ما آنها را به عبارت دیگر آنها ما را وادار می کنند تا میل به آنها داشته باشیم بنابراین چطور می توان قول به ذهن گروهی را ترجیح داد.

نهایتاً باید گفت زبان ارسطویی در باب ارزشها و فضایل، فوق العاده برتر از زبان جدید است چرا که بسیاری از حقایق تجارب ما را حفظ کرده و برآن صحنه می گذارد.

فهرست منابع

- ۱- ارسطو، اخلاق نیکو ماخوس، ت محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
- ۲- افلاطون، دوره آثار افلاطون، " " " " " " ، ۱۳۸۰ .
- ۳- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵.
- ۴- کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ت حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹.
- ۵- گاتری، دبلیو. کی. سی، فلاسفه یونان از طالاس تا ارسطو، حسن فتحی، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۵.
- ۶- کمپرتس، تیودور، متفکران یونانی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.
- ۷- مصباح، مجتبی، فلسفه اخلاق، موسسه امام خمینی، قم، ۱۳۷۸.
- ۸- یوسف کرم، فلسفه کانت؛ دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.
- 9- Aristotle, Nicomacheanbook, in Graet Books, Vol 8, Of the Western World, MORTIMER J. ADLER, Editor in chief, INC, Chicago, 1994.
- 10- Thomas, Alan, Values, In Routledge Encyclopedia of Philosophy – General Editor EDWARD CRAFTG, London, and Newyork, 1998, vol 9.
- 11- Berlin, I, Value Pluralism"IN REP. vol 9, 1998.
- 12- Sandel, Michael, Liberalism and Limits of Justice, (Cambridge University Press 1982).
- 13- Poiman, Ethics, Discovery in Right and Wrong, United States Military Academy.
- 14- Strauss, David " Liberalism Virtue " in Virtue ed, John W.Chapman, (Newyork University Press, 1992).
- 15- Rawls, I, A Theory of Justice, Cambridge Harvard University Press, 1971.
- 16- Ross, D. Aristotle, revised JL. Ackrilland J. Ourmson, (Oxford: oxford university press, 1980).