

جورج ماوردس  
ترجمه و توضیح: رضا اکبری

#### اشاره

آنچه در پی می‌آید ترجمه مقاله جورج ماوردس (George Mavrodes) می‌باشد که در نقد دیدگاه اخلاقی راسل و تأکیدی بر دیدگاه اخلاقی کانت ارائه شده است.\*

ماوردس دو اشکال اساسی را بر دیدگاه اخلاقی راسل که دیدگاهی دنیامحور است وارد می‌داند. نخست اینکه دیدگاه راسل نمی‌تواند پاسخی قانع‌کننده به این سؤال که «چرا من باید اخلاقی باشم» بدهد. اشکال دوم او این است که اخلاق در جهان راسلی بی‌ریشه و بسیار سُست است. حال آنکه اخلاق امری ریشه‌دار در جهان واقع است و این چنین نتیجه می‌گیرد که جهان واقع جهانی راسلی نیست و لذا دیدگاه راسل دیدگاهی نادرست است.

پس از ترجمه متن مقاله ماوردس، توضیحاتی

۱۷. برای توضیح این اصطلاحات رک. شیروانی، علی. اخلاق هنجاری، فرانکنا، فلسفه اخلاق.

۱۸. برای پژوهش بیشتر درباره معنای فطری بودن دین و براهین آن رک. شیروانی، علی. سرشت انسان، پژوهشی در خداشناسی فطری، نهاد نمایندگی ولی فقیه در دانشگاهها.

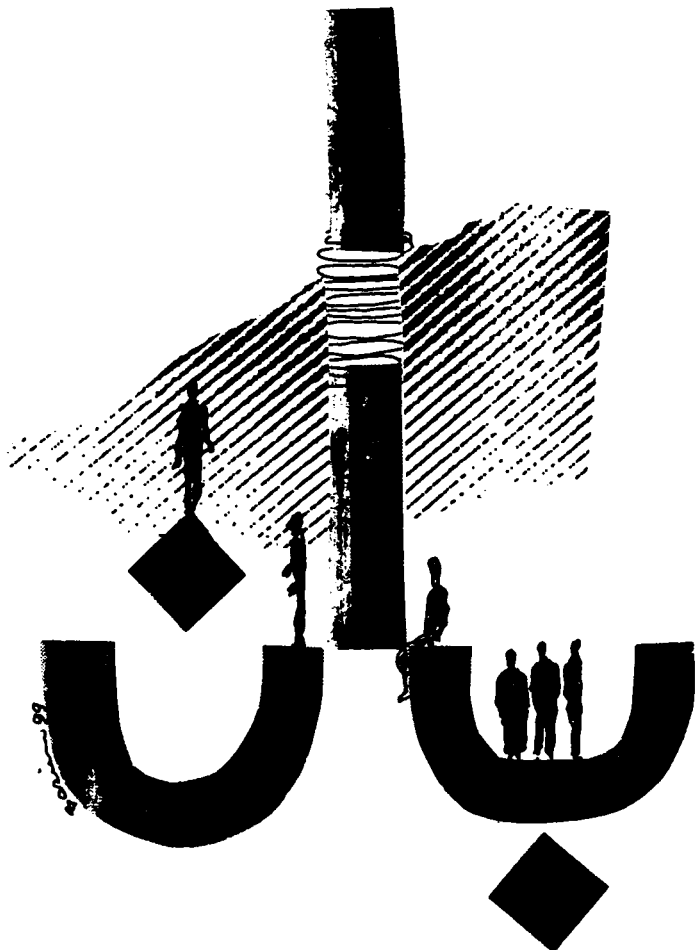
۱۹. به قید «انسان عاقل» توجه شود، یعنی انسانی که در مرتبه عقلانی است و هنوز منطوق عشق را که ورای عقل است بار نیافته است، اگر چنین شود حکمی و سخنی دیگر دارد که در پایان این مقال بدان اشارت رفته است.

۲۰. برای آشنایی بیشتر نگاه کنید به: شیروانی، علی. فرااخلاق، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۱. علامه شهید مطهری در کتاب فلسفه اخلاق و نیز فطرت اندکی در این باره بحث کرده‌اند.

۲۲. در این مقاله به اجمال، طرحی کلی از ساختار اخلاقی اسلام در چهارچوب طبقه‌بندی رایج برای تقسیم مکاتب اخلاقی ارائه شد. بی‌شک بیان مستندات قرآن و روایی هر یک از بندهای فوق، مقاله را به کتابی گسترده تبدیل می‌کند، که از خداوند توفیق سامان دادن آن را خواهانم.

# دین و غرابیت اخلاق



که خواننده را با مهمترین حیطه‌های فلسفه  
اخلاق آشنا می‌کند - با توجه به متن مقاله -  
آورده شده است.

بسیاری از استدلال‌های اثبات وجود خداوند را می‌شود  
این‌گونه تجزیه و تحلیل کرد که آنها ادعا می‌کنند جهان  
ویژگی‌هایی را داراست که به نوعی بدون وجود چیزی دیگر که  
درجه قویتر یا حداقل نظیر آن ویژگیها را واجد باشد، بی‌معنا  
خواهند بود. لذا، به‌عنوان مثال، شیوه استدلال  
جهان‌شناختی<sup>(۱)</sup> را می‌توان متمرکز بر این حقیقت در نظر  
گرفت که نحوه وجود جهان - وجود امکانی - بدون وجود  
موجودی دیگر - خداوند - که بهره‌ای بیشتر از وجود را داراست  
- وجود وجوبی - قابل فهم نیست.

اخیراً تعدادی از متفکران، شبیه چنین دیدگاهی را نسبت به  
اخلاق اتخاذ کرده‌اند. آنان ادعا کرده‌اند که اخلاق در جهانی  
مهم، به دین وابسته است. آن نوع وابستگی که اگر در آینده قرار  
بر زوال یافتن دین باشد، اخلاق نیز زوال خواهد یافت.<sup>(۲)</sup>  
آنان معتقدند که این وابستگی بیش از وابستگی روان‌شناختی

است. یعنی اگر در آینده قرار بر زوال دین باشد، به نوعی و  
شاید به صورت منطقی یا به صورتی دیگر بجاست که اخلاق نیز  
زوال پذیرد. نمونه‌ای از ابراز چنین عقیده‌ای سخن  
داستایوفسکی است که: «اگر خداوند موجود نباشد هر چیزی  
مجاز خواهد بود»<sup>(۳)</sup>؛ عقیده‌ای که در این قرن، به‌نحوی  
برجسته توسط سارتر منعکس شده است. اما شاید مهمترین  
اندیشمند فلسفی عصر جدید که حامی این دیدگاه - هرچند  
نوعی خاص از آن - بوده. ایمانوئل کانت است؛ کسی که معتقد  
است خداوند شرطی ضروری برای عقل عملی (یعنی اخلاقی)  
است.<sup>(۴)</sup>  
در مقابل، جدیداً، انکار این مطلب و عقیده به اینکه اخلاق

\*. Religion and the Queerness of Morality.

\*\* . From Rationality, Religious Belief and Moral  
Commitment: New Essays in the philosophy of  
Religion, R. Audi and W. Wainwrights' ed. (Cornell  
University Press, 1988).

حداکثر از حیث روانشناختی به دین وابسته است<sup>(۵)</sup>، در بین فیلسوفان اخلاق امری شایع است. آنان آشکارا معتقدند که اگر دین رو به زوال نهد هیچ‌گونه تأییدی بر زوال اخلاق نخواهد بود، زیرا اخلاق بر پایه‌های خود استوار است؛ هر قدر که این پایه‌ها وجود داشته باشند.<sup>(۶)</sup>

اخیراً من این نظریه را که اخلاق به نوعی به دین وابسته است بسیار جذابتر یافته‌ام. این همان نظریه‌ای است که امیدوارم آن را در این مقاله مورد بررسی قرار دهم هرچند که فرمول‌بندی واضح و ویژگی‌هایی که این نظریه را جذاب می‌سازد بسیار مشکل است. من سخن خود را با اشاره به جنبه‌هایی که آنها را مورد بحث قرار نمی‌دهم، آغاز می‌کنم.

نخست اینکه بجز این پاراگراف، این ادعا را که اخلاق بدون تکیه‌گاه اعتقاد دینی قادر به ادامهٔ حیات خود به‌نحو روان‌شناختی نیست مورد بحث قرار نخواهم داد. در هر حال به‌نظر من چنین می‌رسد که این نظریه مطمئناً در آینده‌ای نزدیک نادرست خواهد بود، ولو به‌نحو ظاهری. افرادی وجود دارند که نافی اعتقاد دینی هستند - حداقل به‌صورت عامیانه - اما در عین حال آشکارا نسبت به اخلاق دلمشغولی دارند و سعی می‌کنند که اخلاقی زندگی کنند. البته این سخن که اگر نظریهٔ فوق به‌صورتی عمومی‌تر، آن‌گونه که شامل همهٔ فرهنگها، اعصار و... شود، واجد قدرتی بیشتر خواهد بود، چیزی است که من نمی‌دانم.

ثانیاً در باب کوششی که برای تعریف همه یا برخی از الفاظ اخلاقی با استفاده از الفاظ دینی یا برعکس آن صورت گرفته است، بحث نخواهم کرد. اما نباید کسی این سخن مرا مستلزم هرگونه حکمی در باب صحت یا نادرستی این کوشش قلمداد کند.

ثالثاً، غیر از این پاراگراف، این نظریه را که گزاره‌های اخلاقی ممکن است از گزاره‌های دینی لازم آمده، بنابراین توسط عقاید یا باورهای دینی موجه شوند، مورد بحث قرار نخواهم داد. اکنون این دیدگاه که هر نوع استلزامی از نوع مذکور نامعتبر است

امری شایع می‌باشد. اما دلیلی که معمولاً برای این دیدگاه ذکر می‌شود همان نظریهٔ متداول است که بیان می‌کند امکان استنتاج قیاسی گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌ها غیراخلاقی<sup>(۷)</sup> به‌نحوی معتبر وجود ندارد،<sup>(۸)</sup> نظریه‌ای که معمولاً به هیوم مستهی می‌شود. اکنون به‌نظر من، مهمترین اشکال ناشی از این نظریه، اشکال مربوط به یافتن تفسیری از آن است که هم معنادار بوده و هم آشکارا نادرست نباشد. اگر نظریهٔ مذکور این‌گونه تفسیر شود که برخی مجموعهٔ جملات وجود دارد که هیچ جملهٔ اخلاقی را نتیجه نمی‌دهد، این نظریه در نظر من صادق می‌آید اما به‌نحو جزئی - [نه کلیه] - و لذا، در هر صورت، برای اعتقاد به اینکه جملات دینی در این مقوله نمی‌کنند نیازمند دلیلی دیگر هستیم. در مقابل اگر این نظریه این‌گونه تفسیر شود که می‌توان حوزهٔ جملات را به دو بخش اخلاقی و غیراخلاقی تقسیم کرد و آنگاه هیچ‌یک از جملات غیراخلاقی جملات اخلاقی را نتیجه نمی‌دهند، نظریه‌ای نادرست خواهد بود. در هر حال من تفسیری از این نظریه که دین را نیز در برگیرد و در عین حال اندک صدقی داشته باشد، سراغ ندارم.

اما در اینجا، دلمشغولی من نسبت به پروژهٔ محتملاً سودمند استنتاج اخلاق از دین نیست، علاقهٔ من به حرکت در دیگر سو یعنی استنتاج دین از اخلاق نزدیکتر است (البته من از چنین عنوانی برای بحث خود کاملاً راضی نیستم و سعی خواهم کرد که عدم رضایت خود را از این عنوان در ادامه توضیح دهم).

بنابراین، طرح من برای ادامهٔ این بحث، به‌صورت ذیل است. من به‌صورتی خلاصهٔ یک دیدگاه غیردینی کاملاً شایع را با توجه دادن به ویژگی‌هایی که آنها را مهمترین ویژگی‌های این دیدگاه می‌دانم، ذکر کرده، آنگاه تلاش خواهم کرد که برخی از حالات عجیبی که اخلاق در چنان جهانی داراست به تصویر کشم. من امیدوارم که شما توجه داشته باشید که این حالات عجیب همان حالاتی که در اخلاق موجود در جهان واقع می‌شناسید، نیستند. اما احتمالاً واضح خواهد بود که اصلاحیه‌های «جهان منظر» ی که مورد نیاز است ما را به‌سوی موضعی دینی سوق خواهند داد.

خوب، ابتدا منظر غیردینی. من برای اشاره به این دیدگاه، عبارتی کوتاه و قوی را از مقاله «عبادت یک مرد آزاد» که توسط برتراند راسل در سال ۱۹۰۳ نگاشته شده است، ذکر می‌کنم:

چنین مردی محصول عللی است که هیچ‌گونه پیش‌بینی نسبت به غایتی که بدان نایل می‌شوند، ندارند؛ یعنی منشأ، رشد، امیدها، ترسها، عشقها و باورهای او چیزی جز برون‌دادهٔ چنین تصادفی اتمها نیست؛ یعنی هیچ حرارت غریزی، شجاعت، افکار و احساسات آتشین نمی‌تواند زندگی فرد را پس از قبر نگاه دارد؛ یعنی همه تلاش عصرها، همه فداکاریها، همه الهامات، همه درخشش ظهرگاه نوع بشر، همه و همه، در مرگ عظیم منظومهٔ شمسی محتوم به خاموشی هستند و کل معبد دستاوردهای هنری ناگزیر باید زیر توده‌های سنگی جهانی که در حال ویرانی است دفن شود. تمام این امور اگر کاملاً غیرقابل بحث نباشند، بسیار یقینی هستند به گونه‌ای که هر فلسفهٔ مخالف آنها، نمی‌تواند امیدی به ماندگاری داشته باشد. فقط در خلال بدیهی بودن این حقایق و نیز ستون محکم یأس سرکش است که عادت روح می‌تواند به‌صورتی سالم ساخته شود.\*

من برای سهولت، جهانی که توصیفات ذکر شده را ارضاکند، «جهان راسلی» می‌نامم. اما مقدماً ما علاقه‌مند به دانستن این نکته هستیم که اگر جهان واقع تبدیل به جهانی راسلی شود وضعیت اخلاق در آن چگونه خواهد بود. لذا من گاهی با ویژگیهای بارز جهان واقع، توصیف جهان راسلی را وسیع‌تر می‌کنم.

ویژگیهایی که بیشترین ارتباط را با جهان راسلی دارند کدامند؟ به‌نظر من موارد زیر مهم هستند:

۱. پدیده‌هایی همچون اذهان، فعالیت‌های ذهنی، شعور و مانند آنها، محصول ذوات و عللی هستند که هیچ دلالتی بر ذهنی بودن خودشان ندارند. به تعبیر خود راسل، علل، «چینش تصادفی اتمها هستند» با این ویژگی که «هیچ‌گونه پیش‌بینی نسبت به غایتی که بدان نایل می‌شوند، ندارند».

ما می‌توانیم این نظریهٔ فراگیر را در علم به نظریهٔ راسل اضافه کنیم - هرچند که بصراحت توسط خود او بیان نشده است - و آن

نظریه این است که پدیده‌های ذهنی - و از جمله خود حیات - متأخرتر از دیگر پدیده‌ها در تاریخ طولانی زمین پدیدار شده‌اند.<sup>(۹)</sup>

۲. زندگی بشر، محدود به مرگ فیزیکی اوست و هر فردی هنگام مرگ فیزیکی خود به پایانی ابدی می‌رسد. این نکته را می‌توانیم به این نظریه بیافزاییم که زندگی بشر بالنسبه کوتاه است اما به اندازه‌ای کافی است که در مواردی با اطمینان کامل می‌توانیم اصلی‌ترین نتایج اعمال را تا آنجا که در سراسر باقیماندهٔ زندگی شخص تأثیر می‌نهند، پیش‌بینی کنیم.

۳. نه تنها هر شخص، بلکه کل نژاد بشر به‌عنوان یک نوع محکوم به خاموشی در «زیر توده‌های سنگی جهانی که در حال ویرانی است» می‌باشد.<sup>(۱۰)</sup>

بنابراین ویژگیهای اصلی جهان راسلی نیز چنین است. از آنجا که دو مفهوم سود و خوبی نقشی اساسی را در ادامهٔ بحث من ایفا می‌کنند، من می‌خواهم اصطلاحی دیگر را نیز معرفی کنم: «سود راسلی».

سود راسلی، سودی است که می‌تواند در جهانی راسلی به شخصی تعلق گیرد. من فکر می‌کنم که رضایتمندی در میانسانی، دارا بودن لذت هیجان جنسی، نامی نیک، سودی راسلی است. رفتن به بهشت پس از مرگ، هرچند که یک سود است، سود راسلی نیست. فقط سودهایی راسلی هستند که در جهانی راسلی ممکن باشند. اما کسی می‌تواند، هرچند که جهان، جهانی راسلی نباشد واجد سودهای راسلی باشد. در چنین حالتی، در هر حال، ممکن است سودهای دیگری نیز همچون رفتن به بهشت وجود داشته باشد.

آیا جهان واقع می‌تواند جهانی راسلی باشد؟ خوب، من وجود انسانها را در جهان و اینکه لااقل، اعمال آنان در برخی اوقات تحت حیطة اخلاق می‌گنجد - یعنی برای انجام فعل (یا اجتناب از انجام فعل) با روشهایی معین، دارای الزامات اخلاقی

\*. Bertrand Russell, *Mysticism and Logic* (New York: Barnes & Noble, 1917), pp. 47-48.

هستند - یکی از ویژگیهای مهم جهان واقع می‌دانم. اگر آنان با چنان روشهایی عمل نکنند، با نوعی خاص از مخالفت که متناسب با کار آنان است مواجه می‌شوند (مگر اینکه کار آنان در شرایطی خاص صورت پذیرفته باشد که شرایط مذکور به عنوان عذری برای عدم اجرای تعهدشان به کار آید). مردمی که تعهدات خود را انجام نمی‌دهند صرفاً کنندهن، ضعیف یا بدبخت نیستند بلکه آنان از نظر اخلاقی سزاوار سرزنشند.

من، اکنون چیز زیادی برای گفتن در باب مفهوم تعهد اخلاقی ندارم تا با روشی تبیینی ذکر کنم، اما شاید بتوانم ملاحظاتی مقدماتی را در باب آنچه از این مفهوم درک می‌کنم، بیان نمایم. اولاً من معتقدم که اخلاق، شامل یا نتیجه احکامی از نوع «الف باید... را انجام دهد (یا از انجام آن خودداری کند)» یا «این وظیفه الف است که ... را انجام دهد. (یا از انجام آن خودداری کند)» است. به تعبیر دیگر، اخلاق تعهدی را برای انجام کاری خاص در شرایطی خاص، به فردی خاص اسناد می‌دهد. بدون شک اخلاق چیزهای دیگری را نیز در بر می‌گیرد - همچون فرامین کلی اخلاقی - هرچند که تمرکز من بر احکامی از نوع پیشین خواهد بود، و هنگامی که بدون ذکر ویژگیهای بیشتر در باب تعهد یک فرد سخن می‌گویم متمایلم که سخن مرا مربوط به چنان احکامی بدانید.

ثانیاً بسیاری از نویسندگان میان تعهدات اولیه و تعهدات «همه لحاظی»<sup>\*</sup> تمایز می‌نهند. این تمایز، احتمالاً تمایزی سودمند است. با وجود این، من متمایلم که در بخش بیشتر این مقاله از تعهدات اولیه چشم‌پوشی کنم و بر تعهدات همه لحاظی متمرکز شوم؛ تعهداتی که می‌توانیم آنها را تعهدات نهایی<sup>\*</sup> خود بنامیم. این تعهدات، تعهداتی هستند که فردی خاص در شرایطی واقعی، در مکان و زمانی خاص و هنگامی که همه جنبه‌های موقعیت، لحاظ شده باشد، داراست. آن موقعیت، مشخص‌کننده عملی است که اگر انجام نشود شخص را به تناسب با نوعی خاص از مخالفت مواجه می‌سازد.

در نهایت به نظر من یکی از ویژگیهای بارز تعهدات اخلاقی

آن است که شخصی را مجبور به انجام تعهد کند که ندارد و در موردی نیز که تعهد انجام نشده در معرض مخالفت قرار نگیرد زیرا این موارد نسبت به چنین فردی کاملاً بی‌ارتباط است.

شاید مهمتر از مطلب مذکور، این حقیقت باشد که حداقل در مورد برخی تعهدات، فرد را متوجه عدم آگاهی اش نسبت به این موضوع کرد که چگونه انجام تعهد می‌تواند هرگونه خیر را برایش داشته باشد. در هر دو راه، نامربوط است. در حقیقت اگر در باب تعهدات خود کاملاً در اشتباه نباشیم پرواضح است که در جهان راسلی موارد بسیار و قابل ملاحظه‌ای وجود خواهد داشت که انجام یک تعهد منجر به فقدان خیر برای ما می‌شود. در حدی بسیار پیش‌پا افتاده، این مطلب درباره‌ی مواردی همچون بازپرداخت قرض، وفای به عهد، اجتناب از دزدی و مانند آن صادق است. این مطلب، در باب موارد کمیاب‌تر اما بارزتر تعهدات نیز صادق است؛ مواردی همچون به خطر افتادن زندگی یا آسیب دیدنهای جدی برای انجام وظیفه. البته مردم در باب اینکه چه چیزی، برای بشر خوب است نظریات متفاوتی دارند.<sup>(۱۱)</sup> اما تا آنجا که من می‌توانم بفهمم نکته‌ای را که بدان اشاره کردم برای هر موردی که در جهان راسلی معقول باشد، صادق خواهد بود. لذت، سعادت، شهرت، رضایت، خودشناسی و علم همه می‌توانند از انجام یک تعهد اخلاقی زیان ببینند.

با وجود این، این مطلب که برخی از تعهدات به گونه‌ای هستند که انجام آنها هیچ سود خالصی برای فاعلش در محدوده‌های راسلی به بار نمی‌آورد، حقیقتی ضروری نیست. قابل شدن به این سخن که برای هر تعهد ما سودی مطابق وجود دارد که در محدوده این جهان و زندگی در انتظار ماست، تناقض‌آمیز نیست. هرچند که چنین سخنی تناقض‌آمیز نیست اما کاذب است. من در ادامه، تفسیری از این سخن را بررسی خواهم کرد. اکنون گفتن این مطلب کافی است که شخصی که این سخن را بپذیرد ادامه بحث مرا کمتر قابل قبول می‌یابد.

خوب، اکنون ما کجا هستیم؟ من ادعا می‌کنم که ما در جهان واقع دارای تعهداتی هستیم که انجام آنها هیچ سود خالص

راسلی برای ما در بر ندارد؛ در حقیقت، آنها منجر به زیبایی راسلی می‌شوند. اگر جهان، جهان راسلی باشد، فقط سود و ضررهای راسلی سود و ضرر هستند و ما نیز دارای تعهداتی اخلاقی خواهیم بود که انجام آنها منجر به حصول ضرری اساسی برای فاعلشان خواهد شد.

اما من معتقدم که داشتن چنین تعهداتی بسیار عجیب است - عجیب بودن آن فقط به خاطر غیرمنتظره یا شگفت‌انگیز بودن آن نیست بلکه عمیقتر از اینهاست. من معتقد نیستم که عجیب بودن جهان، به خاطر داشتن یک نقیصه ساده منطقی (تناقض آمیز بودن این ادعا که ما دارای چنان تعهداتی هستیم) می‌باشد. شاید بهترین سخنی که می‌توان گفت آن است که اگر داشتن چنان تعهداتی به عنوان حقیقتی تحقق داشته باشد. آنگاه جهانی که مشتمل بر این حقیقت باشد، پوچ خواهد بود - و ما در جهانی آشفته زندگی خواهیم کرد.

میزان موفقیتی را که من در این مقاله خواهم داشت، به میزان زیادی در گرو موفقیت (یا عدم موفقیت) در توضیح معنایی از این پوچی و غرابت است. براساس برخی دیدگاههای اخلاقی، غرابتی را که من به اخلاق در جهان راسلی نسبت دادم، در آن جهان وجود ندارد. آنگاه شاید من بتوانم مقداری از این غرابت را با ذکر آن دسته از دیدگاههای اخلاقی که این غرابت را حذف می‌کنند، برطرف کنم. در واقع، من معتقدم که میزان زیادی از جذابیت چنین دیدگاههایی فقط دارای این حقیقت است که حقیقتاً از این غرابت خلاص می‌شوند.

اولاً گمان می‌کنم در صورتی که احکام مربوط به تعهدات اخلاقی به جای اینکه برحسب موضوع حکم تحلیل شود برحسب گوینده حکم تحلیل شود، اخلاق حتی در جهانی راسلی عجیب نخواهد بود. تصور من در عجیب نبودن اخلاق در صورتی که چنین احکامی برحسب احساسات یا گرایش گوینده به سوی عملی خاص و (یا) تلاش یا تمایل او برای ایجاد گرایشی مشابه در فرد دیگر تحلیل شوند، بیشتر است. البته شاید این فرض که انسانها، شعور و مانند آن بتوانند در جهان راسلی حتی نمایان شوند، قدری عجیب است. شخصی که تحت تأثیر

چنین امر عجیبی قرار گرفته باشد، ممکن است در جهت دیدگاهی دینی تر جذب استدلالهای غایت‌شناختی شود. اما من فکر می‌کنم که این عجیب بودن همان موردی نیست که من در صدد بررسی آن هستم.

اگر وجود انسانهایی را با قابلیت احساسات و گرایشها در نظر آوریم، این فرض که گوینده‌ای به برخی کارها گرایش داشته باشد، ممکن است آن گرایش را اظهار کند و ممکن است به تحریک دیگری در داشتن گرایشی مشابه تلاش کند (یا موفق شود) فرض عجیبی به نظر نخواهد آمد. لذا هرکسی که بتواند از چنین تحلیلی راضی باشد احتمالاً با غرابتی که من بیان می‌کنم گرفتار مشکل نخواهد شد.

ثانیاً به دلایلی مشابه، این غرابت به وسیله هر نوع گزارشی که احکام مربوط به تعهدات اخلاقی را فقط برحسب احساسات، گرایشها و... موضوع حکم، فهم می‌کند از میان خواهد رفت. زیرا اگر، دیگر بار، انسانهایی واجد شعور را در نظر آوریم، به نظر می‌رسد هیچ غرابت اضافه‌ای در اینکه موضوع حکم اخلاقی ممکن است احساسات یا گرایشهایی را در باب عمل کنونی یا آینده خود داشته باشد، وجود ندارد. این فرض که اخلاق باید این‌گونه فهم شود، در صورتهایی مختلف طرح شده است. به عنوان مثال، در حیطه‌ای بسیار مرتبط با بحث ما، به صورت این فرض ظاهر می‌شود که جرم نمی‌تواند چیزی بیش از احساسات جرم باشد و مسئله جرم، مسئله‌ای است که فقط با چنان احساساتی ایجاد شده است.

در هر حال ممکن است در ارتباط با عنوان بحث خود در اینجا، به راهی نظر افکنیم که براساس آن، چنین تحلیلی در جهانی راسلی در حیطه تبیینی معقول و معتبر از اخلاق وارد شود؛ تبیینی که سبکی علمی دارد. می‌توان گفت که وجود اخلاق در جهانی راسلی کاملاً نامعقول نیست زیرا می‌توان تبیینی کاملاً بی پیچ و خم از وجود آن ارائه کرد: اخلاق برای نوعی همچون ما، ارزشی جاودانه دارد زیرا تعاونی مستمر و

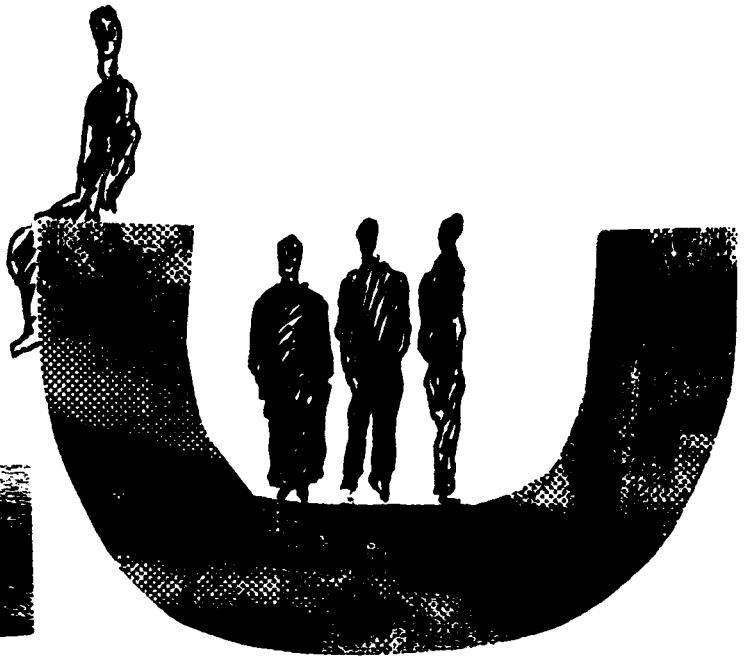
\*. all things Considered. \*\*. Final obligations.

اموری از آن دست را ممکن می‌سازد. لذا، اینکه مردم دارای تعهدات اخلاقی هستند امری بی‌معنا نخواهد بود کما اینکه داشتن انگشتهای شست نیز امری بی‌معنا نیست.

به نظر من چنین تبیینی فقط هنگامی که تعهدات براساس احساسات یا باورها تحلیل شود، کارآمد خواهد بود. به نظر من تصور اینکه دارا بودن احساسات تعهدات اخلاقی می‌تواند ارزشی جاودانه برای نوع بشر داشته باشد امری معقول است (هرچند که در صحت آن تردید دارم)، البته با توجه به این مسئله که این احساسات، با الگوهای رفتاری که در چنان جاودانگی سهیم هستند، مرتبط شده‌اند. اگر چنین باشد، آنگاه تصور وجود احتمالی ارزشی جاودانه برای نوع بشر، حتی به صورت احساسی اخلاقی، که به مرگ شخص واجد آن رهنمون شود، نامعقول نخواهد بود. تا اینجا همه چیز خوب است، اما این مطلب حتی اگر صادق باشد، با غرابتی که موجب دلمشغولی من در این بحث است ارتباطی ندارد، زیرا من به

بی‌معنا بودن وجود احساسات اخلاقی در جهانی راسلی اعتقاد ندارم؛ آنچه در جهانی راسلی بی‌معناست وجود تعهدات اخلاقی است، و من فکر می‌کنم که تمایز نهادن میان این دو، امری مهم است. به نظر من کاملاً ممکن است که فردی احساس کند (یا باور داشته باشد) که تعهدی معین بر عهده اوست بدون اینکه واقعاً واجد آن باشد.<sup>(۱۲)</sup> عکس این مسئله نیز صادق است. البته احتمالاً باورها و احساسات، تأثیراتی بر اعمال دارند و این تأثیرات ممکن است در ادامه حیات نوع سهیم باشند. اما تا آنجا که در توان دید من است، اضافه شدن تعهدات اخلاقی بالفعل به این باورها و احساسات اخلاقی سبب هیچ شراکت اضافه در عمل نمی‌شود و نیز همین تعهدات اخلاقی، در ادامه حیات نوع نقش ندارند. در نتیجه چنین رویکرد تکاملی، قادر نیست که وظیفه تبیین وجود تعهدات اخلاقی را بخوبی انجام دهد مگر اینکه کسی، تمایزی را که من بیان کردم، نفی کرده، احساسات و تعهدات را یک چیز بداند.

در نهایت من فکر می‌کنم که اگر وضعیت به گونه‌ای باشد که هر تعهدی، سودی راسلی را برای انجام دهنده آن به بار آورد، اخلاق، واجد غرابتی که من اظهار کردم نخواهد بود و یا حداقل، آن میزان غرابتی را که من تصور می‌کنم نخواهد داشت. اگر نکته‌ای را که پیشتر بیان شد در نظر آوریم، می‌توان نتیجه گرفت که کسی می‌تواند مفهوم خیر یا سود راسلی برای ارگانیزی با شعور را، در جهانی راسلی، منطقی سازد. به نظر





در اینجا، دیدگاه کانت بسیار دلالت‌کننده است. او معتقد بود عمل اخلاقی صحیح عملی است که بدون هرگونه توجهی به قانون اخلاقی و نیز هرگونه دلمشغولی نسبت به پاداش، به انجام آن مبادرت شود. (۱۳)

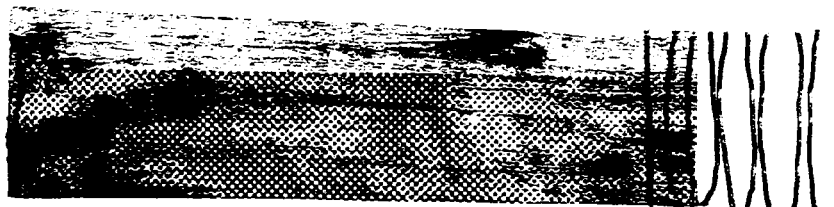
به نظر می‌رسد که جایی برای هیچ‌گونه دلواپسی نسبت به بهایی که پرداخت خواهد شد، وجود ندارد. همچنین معتقد شد تعهد اخلاقی به صورتی کاملاً عمیق و اساسی نیازمند یک شرط است؛ خداوندی که قادر باشد سعادت‌ی مطابق با ارزش ایجاد کند، و این سعادت را به مقام تحقق برساند. چنین شرطی،

من، فردی قادر است بدون هرگونه غرابتی اضافه تصور کند که چنان ارگانیسمی می‌تواند هدف خود را به دست آوردن آن خیرها قرار دهد، و می‌تواند ما می‌توانیم در نظر آوریم. اعمالی خاص، اعمالی که در تضاد با اعمال دیگر هستند - همان تعهدات - واقعاً چنان سودهایی را برای ارگانیسمی که آنها را انجام می‌دهد، به بار می‌آورند. در نهایت این ادعا که ارگانیسم شکست خورده از جهاتی دارای کمبودهایی است و سزاوار حکمی منفی می‌باشد، احتمالاً ادعایی معقول است.

در هر حال، به نظر می‌رسد که اخلاق، ما را به پذیرش این مطلب که ارگانیسم‌هایی معین (مخصوصاً افراد بشر) علاوه بر صفات و روابط معمولی خود، رابطه خاص دیگری با اعمالی ویژه دارند، ملزم می‌کند. این رابطه، همان متعهد بودن به انجام آن اعمال است.

برخی از آن اعمال، به صورت نسبتاً واضح به گونه‌ای می‌باشند که فقط برای انجام‌دهنده خود به بار آورنده ضررهای راسلی هستند. با این حال ما باید معتقد شویم شخصی که عمل مربوط به خود را انجام نمی‌دهد، در جهاتی بسیار جدی و پراهمیت، ناقص و سزاوار قضاوتی منفی است. این مطلب یقیناً عجیب به نظر می‌رسد.

تشخیص این غرابت - یا شاید بهتر باشد بگوییم، این بی‌معنا بودن - صرفاً تصمیمی بر دلمشغول کردن خود نسبت به بهایی که این غرابت می‌پردازد، نیست.





شرطی ضروری برای عقل عملی است. شاید بتوانیم این شرط کانتی را، در زبان مورد استفاده من در اینجا، این‌گونه بیان کنیم که تمهد اخلاقی در جهانی که نهایتاً چنان مطابقتی حاصل نشود کاملاً بی‌معنا خواهد بود.

من گمان می‌کنم آنچه در کانت وجود دارد تشخیص این امر است که به هیچ وجه هیچ تکلیفی بر عهده من نخواهد بود مگر اینکه خود واقعیت نیز به صورتی عمیق، نسبت به اخلاق، متعهد باشد. تکلیف اخلاقی فقط هنگامی معنا خواهد داشت که خود جهان نیز تکلیفی اخلاقی را بر عهده داشته باشد و واقعیت آن تکلیف را در نهایت ادا کند. چنین موردی در باب عمیق بودن ریشه اخلاق، موردی است که آن را در پایان مقاله، به صورتی خلاصه، طرح خواهم کرد.

گمان می‌کنم غرابتی را که در اینجا مد نظر قرار داده‌ایم

ما باید اخلاقی باشیم زیرا اخلاقی بودن پیروی از فرامینی است که برای غلبه بر سود شخصی - به هنگامی که چنین غلبه‌ای به سود دیگران است - طراحی شده‌اند که هر فردی باید سودهای خود را کنار بگذارد.\*

به بیان من، به نظر می‌رسد که این سخن، استدلالی بر این نتیجه باشد که اخلاقی بودن واقعاً به سود هر شخصی است. من فکر می‌کنم که مقصود بایر در اینجا احتمالاً سودهای راسلی می‌باشد. حداقل، برای اینکه استدلال او در این متن، استدلالی معتبر باشد لازم است که سخن او را این‌گونه تفسیر کنیم؛ و من براساس همین تفسیر به بحث خود ادامه می‌دهم.

در اینجا به نظر می‌رسد که استدلال او با مقدمه‌ای این چنین آغاز می‌شود:

(الف) بهترین سود هر شخصی (از جمله، احتمالاً، سود



مهمترین پایه این سؤال مشهور و نسبتاً غلط‌انداز است که: «چرا من باید اخلاقی باشم؟»<sup>(۱۴)</sup>. به نظر من، کسی که این پرسش را می‌پرسد، خواستار روشن شدن غرابت چنان وضعیتی است. در هر عصری فیلسوفانی یافت می‌شوند که در استدلال بر اینکه اخلاقی بودن روی هم رفته به صلاح فرد است، تلاش می‌کنند. شاید فقط تلاشی بدون میل باشد. به نظر من «گرت بایر» پاسخی از این دست را بیان کرده است. او می‌گوید:

اخلاقیات نظامهای متعددی هستند با اصولی که اگر هر شخصی آنها را برای غلبه بر فرامین سود شخصی بپذیرد، به سود هر فردی که نظیر اوست خواهد بود، هرچند که مطمئناً پیروی از فرامین یک نظام اخلاقی مطابق پیروی از سود شخصی نمی‌باشد...

لذا پاسخ به سؤال ما که «چرا باید اخلاقی باشیم» چنین است:

خود من) آن است که هر شخصی (از جمله خودم) اخلاقی باشد.

به نظر می‌رسد که خود این مقدمه، پیشتر، با ارجاع به هابز تقویت شده باشد. آن‌گونه که من آن را می‌فهمم، مفهوم آن، این است که مردم، بدون اخلاق، بر «سیرت طبیعت» زندگی خواهند کرد و زندگی، نکبت‌بار، حیوانی و کوتاه خواهد بود.<sup>(۱۵)</sup> خوب، شاید چنین باشد. به هر صورت اجازه دهید برای مدتی (الف) را بپذیریم. از (ب) می‌توانیم این مطلب را استخراج کنیم:

(ب) بهترین سود من آن است که هر شخصی (از جمله، خودم) اخلاقی باشد، و شاید کسی از (ب) این مطلب را استخراج کند:

\* Kurt Baier, The Moral Point of View (Ithaca: Cornell University Press, 1958), P. 314.

(ج) بهترین سود من آن است که خودم اخلاقی باشم.

و شاید (ج) به عنوان پاسخی به سؤال «چرا من باید اخلاقی باشم» اخذ شود. به علاوه، در صورتی که (ج) صادق باشد، تعهد اخلاقی، حداقل آن نوع غرابتی را که من اظهار کردم نخواهد داشت.

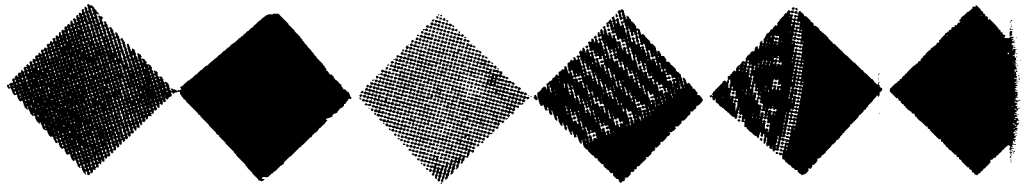
به هر حال، متأسفانه استدلالی که در بالا تقریر شد غیرمعتبر است. ممکن است که استنتاج (ب) از (الف) بی اشکال باشد اما استنتاج (ج) از (ب) غیرمعتبر است. آنچه از (ب) نتیجه می شود این قضیه است:

(ج) بهترین سود من آن است که اخلاقی باشم اگر هر فرد دیگری اخلاقی باشد.

لذا این استدلال برای نشان دادن اینکه فقط با فرض اخلاقی بودن همه انسانها در جهان، اخلاقی بودن به سود یک شخص

کردن همه، اگرچه بهترین سود گروه به عنوان یک کل می باشد اما بهترین سود من نیست زیرا ممکن است با فدا کردن سود من، سود گروه به عنوان یک کل، افزایش یابد. براساس چنین تفسیری از (الف)، استدلال مذکور، حتی با فرض اینکه همه افراد دیگر اخلاقی باشند، پاسخ دهنده به این سؤال که «چرا من باید اخلاقی باشم» نخواهد بود.

در مقابل اگر (الف) به صورت کل افرادی تفسیر شود هر چند (ب) از آن منتج شده، اشکال پیشین شامل آن نمی شود، اما اشکالی دیگر سر بر می آورد. با اینکه (الف) در تفسیر کل افرادی دارای جنبه هایی پذیرفتنی است اما تصور صدق آن در چنین تفسیری مشکل است. ممکن است هابز در این عقیده که زندگی بر سیرت طبیعت، کوتاه و... خواهد بود، بر حق باشد اما به هر حال برخی از زندگیها کوتاه هستند. در حقیقت کوتاه بودن



است، کفایت می کند. البته شاید پیدا کردن کسی که آمادگی پذیرش این مطلب را داشته باشد، مشکل باشد.

در هر حال، این اشکال، تنها اشکال این استدلال نیست. من گفتم که ممکن است استنتاج (ب) از (الف) بدون اشکال باشد. اما آیا واقعاً چنین است؟ اگر استنتاج (ب) از (الف) دارای اشکال باشد، استدلال مذکور، حتی به فرض اخلاقی بودن همه انسانها در جهان، ناکام خواهد بود. (الف) می تواند از حیث ارجاع به «بهترین سود هر شخص» یا به تعبیر بایر «سود هر شخص نظیر» به دو صورت کل جمع<sup>\*</sup> یا کل افرادی<sup>\*\*</sup> تفسیر شود. یعنی می تواند به عنوان ارجاع به بهترین سود همه افراد گروه، از حیثی که یک گروه هستند، یا به عنوان ارجاع به سود تک تک افراد گروه، تفسیر شود. حال اگر (الف) به صورت کل جمع<sup>\*</sup> تفسیر شود (ب) از آن منتج نمی گردد. اخلاقی عمل

برخی از زندگیها، فقط به دلیل رعایت فرامین اخلاقی است. این گونه زندگیها، چنین نیستند که در حال زندگی بر سیرت طبیعت کوتاهتر و واجد سعادت بخشی و لذت بخشی و... کمتری شده باشند. برآستی آیا این مطلبی واضح نیست که بهترین سود راسلی من هنگامی که هر فردی رفتاری اخلاقی داشته باشد اما خود من در مواردی گزینشی برخلاف اخلاق رفتار کنم، بالاتر خواهد بود تا اینکه هر فردی از جمله خود من رفتاری اخلاقی داشته باشد؟ یقیناً چنین به نظر می آید. البته، کاملاً می توان ملاحظه کرد که اگر غیر اخلاقی رفتار کنم دیگران از سودهای من خواهند کاست. در وضعیت کنونی جهان، این مطلبی کاملاً صادق است اما از سوی دیگر، این مطلب نیز در وضعیت کنونی

\*. Collectively.

\*\* distributively.

جهان صادق است - همان‌طور که پیشتر ملاحظه شد - که بسیاری از مردم بدون توجه به اینکه من چه می‌کنم، غیراخلاقی رفتار می‌کنند.

«براندت»<sup>\*</sup> رویکرد واقع‌گروانه قویتری را اتخاذ کرده است. او می‌پرسد: «آیا برای من معقول است که وظیفه‌ام را در صورتی که با رفاه شخصی‌ام متعارض باشد، انجام دهم؟» او پس از تمایز نهادن میان معانی مختلف این سؤال، یک مورد مشخص را - احتمالاً معنایی که آن را مهم می‌داند - برای بحث برمی‌گزیند. احتمالاً، سؤال او در تقریری جدید چنین است: «با این فرض که X وظیفه من است و انجام کاری معارض آن - یا رفاه شخصی مرا افزایش می‌دهد، آیا انجام X بهای Y امیال فکری مرا بهتر ارضا خواهد کرد؟» نتیجه‌ای که براندت به آن می‌رسد، آن است که: «پاسخ صحیح ممکن است در افراد مختلف تفاوت داشته باشد. پاسخ این سؤال بسته به آن است که هر شخصی چه نوع شخصی است و به چه اموری توجه دارد.» پاسخ براندت، در محدوده‌ی راسلی، مطمئناً بدون اشکال است. اما او ادامه داده و می‌گوید: «البته گفتن اینکه انجام کاری این چنین، توسط یک فرد در این مورد «معقول» نیست، دفاعی برای عدم موفقیت انجام وظیفه در قبال دیگران یا جامعه نخواهد بود.» این سخن، دقیقاً همان چیزی است که آن جزء غریب را مجدداً وارد می‌کند. باید در نظر گرفت در کنار اینکه من «چه نوع شخصی» هستم و اندیشه‌ی سودهای جزئی من چیست، چیز دیگری وجود دارد. وظیفه‌ام که ممکن است معارض آنها باشد و به هر قیمت که شده کاملاً بر آنها غلبه کند برخی لزوم وجود نوعی معقولیت را احساس می‌کنند که در سایه

\*. Richard Brandt, Ethical Theory (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Holl, 1959), PP. 375-78.

آن امکان طرح این سؤال که آیا جهانی که چنین مطلبی در آن صادق است و جهانی معقول می‌باشد، وجود داشته باشد، یا خیر؟ هرچند که چنان جهانی واجد هیچ مفهومی نباشد.

سخن اخیر، تکمیل‌کننده بررسی من نسبت به دیدگاهی اخلاقی یا ریاضی بود که چنان غرابتی را از اخلاق می‌زداید یا آن را کاهش می‌دهد. من اکنون توجه خود را به دیدگاهی دیگر معطوف می‌کنم که به نظر من از هر یک از دیدگاههای ذکر شده قویتر است.

دیدگاهی که این غرابت را پذیرفته، اما جلوتر نمی‌رود. به نظر من کسی که به این دیدگاه اعتقاد دارد، به این مطلب نیز معتقد است که لازم است سؤال «چرا من باید اخلاقی باشم» به صورتی رها شود. شخصی که چنین دیدگاهی را اتخاذ می‌کند خواهد گفت: اینکه ما تعهداتی اخلاقی داریم؛ تعهداتی که واقعاً بر عهده ما است، واقعاً یک حقیقت است، و تنها چیزی که در این باره می‌توان گفت همین است و بس. اگر تعهدت در موقعی منجر به کاهش فایده می‌شوند این نیز فقط یک حقیقت است.

این حقایق ممکن است حقایقی گنج‌کننده یا تعجب‌برانگیز باشند اما امور گنج‌کننده و تعجب‌برانگیز فراوانی درباره جهان وجود دارد. من فکر می‌کنم که اخلاق در جهانی راسلی پدیده‌ی «نوپا» است. اخلاق، یکی از ویژگیهای معالیل خواهد بود هرچند که از ویژگیهای علل آنها نمی‌باشد. اما رطوبت آب نیز یک ویژگی نوپاست. رطوبت، ویژگی هیچ‌یک از دو عنصر تیدروژن و اکسیژن نیست. واقعاً چیز بیشتری برای گفتن وجود ندارد. در برخی موارد، لازم است به نتهی دلایل و تئیهها برسیم. ما، هر یک، وظایفی را بر عهده داریم. ما می‌توانیم آنها را انجام داده، اخلاقی باشیم یا آنها را به دست فرموشی سپرده، غیراخلاقی باشیم. اگر تمام این وضعیت، آشفته و بی‌معناست،

آشفته و بی‌معنایست؟

باشد، در هر حال چنین است. ما که هستیم که بگوییم جهان آشفته و بی‌معنایست؟  
چنین دیدگاهی نخستین بار توسط ویلیام آلتون، در نقد استدلال اخلاقی هاستینگ رشدال\* بر اثبات وجود خداوند، ارائه شد. آلتون این دیدگاه را به رشدال نسبت می‌دهد که «خداوند، برای قانون اخلاقی، به‌مثابه نقطه مرکزی، لازم است» اما در ادامه می‌پرسد: «چرا نتوان خوب بودن مهربانی و بد بودن ظلم را حقیقت بنیادین جهان دانست؟ به نظر می‌رسد که چنین دیدگاهی، دیدگاه افلاطون باشد.» اگر پرسش آلتون را با اندک تغییری تقریر کنیم به گونه‌ای که به تعهدات نیز راجع شود و سوسه خواهیم شد که بپرسیم: «راستی، آیا بهتر نیست این‌گونه باشد؟»

من اعلام می‌کنم که احتمالاً، این دیدگاه قویترین پاسخ بر ضد دیدگاه من است. از آنجا که این پاسخ دربرگیرنده هیچ نوع استدلالی نیست، استدلالی نیز وجود ندارد که رد شود. من اندکی پیشتر گفتم که محتوای اصلی دیدگاه او تا آنجا که من می‌فهمم گرفتار تعارض درونی نیست، و من نیز به هیچ استدلال سودمند دیگری که منجر به این نتیجه شود که جهان از این نظر بی‌معنا و آشفته نیست، فکر نمی‌کنم. به هر حال، ارجاع به افلاطون، به گونه‌ای است که شاید برای لحظه‌ای، توجه به آن ارزش داشته باشد. شاید افلاطون فکر می‌کرد که خوبی یا دیگر مفاهیم اخلاقی، حقیقتی بنیادین درباره جهان باشند. اما جهان افلاطونی، به جهان راسلی، خیلی نزدیک نیست. البته افلاطون یک مسیحی نبود اما منظر او نسبت به جهان، غالباً به‌عنوان منظری سازگار (خصوصاً مطبوع که با برخی از دیگر دیدگاههای فلسفی مقایسه شده است) با فهم دینی، اتخاذ شده

است. من فکر می‌کنم که او با «چینش تصادفی اتمهای» راسلی موافق نمی‌بود و نیز قدرت قبر را به‌عنوان «امری بسیار یقینی» نمی‌پذیرفت. به نظر می‌رسد که مفهوم خوب، نقشی متافیزیکی را در تفکر او ایجاد می‌کند. این امر، نسبت به آنچه هست و آنچه باید باشد اساسی است و نسبت به اتمها نقشی اساسی‌تر را نسبت به واقعیت ایفا می‌کند. بنابراین، مردی افلاطونی که خوشتن را برای زندگی کردن بر وفق خوبی مهیا می‌کند، در واقع خود را در ردیف عمیق‌ترین و اساسی‌ترین امر موجود قرار می‌دهد. به تعبیر دیگر می‌توان گفت، هر ارزشی را که جهان افلاطونی برعهده یک فرد می‌نهد، ارزشی است که خود جهان افلاطونی نیز کاملاً و عمیقاً نسبت به آنها متعهد است.

البته جهان راسلی این چنین نیست. ارزشها و تعهدات ممکن نیست در چنان جهانی، ریشه‌دار باشند. آنها فقط به پدیده‌های سطحی - احتمالاً فقط انسان - دستی انداخته‌اند. امور ریشه‌دار در جهان راسلی، اموری همچون ماده، انرژی، یا شاید هم، قانون طبیعی، شانس یا تصادف هستند. اگر در جهانی راسلی، تعهد داشتن یک فرد، واقعاً حقیقتی داشته باشد، آنگاه امری بر عهده بشر نهاده شده که برای او به قیمت همه چیز تمام می‌شود اما اصلاً جلوتر از انسان نمی‌رود. منشاء می‌رسد که این تفاوت، میان جهان راسلی و جهان افلاطونی، منشأ تمام تفاوتها باشد.

من فکر می‌کنم که این بحث، بیانگر این مطلب است که اخلاق در جهان راسلی از دو طریق دارای غرابت است؛ یا شاید بهتر باشد بگوییم این دو طریق، در واقع دو جنبه از غرابتی باشند که من بیان کردم. در بخش زیادی از بحث گذشته من بر روی این نکته تأکید داشتم که وجود فرمانی - فرمانی که بر نفع شخصی غلبه می‌کند - که ظاهراً به خیر شخصی که بر عهده

\*. Husting rashdall.

اوست منتهی نمی‌شود (و در واقع حتی نوید خیر او را نمی‌دهد) شگفت‌آور است. اما در اینجا بر این حقیقت تأکید می‌کنم که چنین فرمانی - فرمانی که در زندگی بشری که بر او واجب شده است، بسیار ریشه‌دار است، در جهان راسلی امری سطحی می‌باشد. امری که در نقطه مرکزی زندگی من جای دارد و حتی ممکن است از من ایثار جانم را طلب کند، هرگز در چنان جهانی (جهان راسلی) که زندگی در آن صورت می‌پذیرد، ریشه‌دار نیست. این امر دوباره، بی‌معنا به نظر می‌آید.

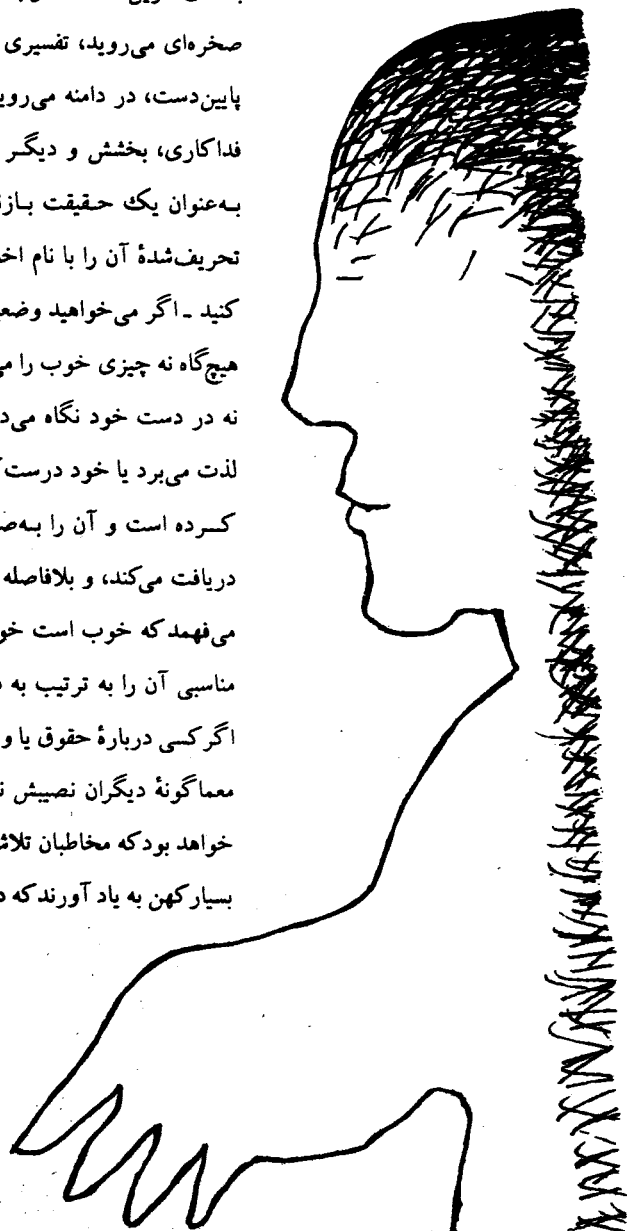
مطلب مذکور بخش اصلی بحث را به پایان می‌رساند. اگر من در این بحث موفق شده باشم شما نیز تا حدودی، با من، در مفهوم غرابت اخلاق و بی‌معنا بودن آن در جهانی راسلی، سهیم شده‌اید. اگر شما در این یقین که نهایتاً بی‌معنا بودن اخلاق نمی‌تواند به صورت مذکور باشد سهیم شده باشید، شاید به سوی دیدگاهی دینی درباره جهان، جذب شوید. شاید شما نیز بگویید که لازم است اخلاق، عمیقتر از آنچه دیدگاه راسلی اجازه می‌دهد، باید به جهان چنگ اندازد. در نتیجه اموری همچون ذهن و هدف نیز باید در جهان واقع ریشه‌دارتر از جهان راسلی باشند. آنها باید محوری‌تر و مسلط‌تر باشند. چپش تصادفی اتمها نمی‌تواند امری آغازین یا غایی باشد و نیز ممکن نیست که قبر، پایان زندگی باشد؛ بلکه مطمئناً فقط یک آغاز است؛ طرحی است ساده که منتظر کامل شدن است.

ما در اینجا نمی‌توانیم برای کامل کردن آن در آینده، کار بیشتری انجام دهیم. اما من دوست دارم بحثم را با عقیده‌ای



نهایی و بیشتر تجربی به عنوان جهتی که ممکن است شخصی که درباره جایگاه اخلاق در جهان می اندیشد، به سوی آن حرکت کند، به پایان رسانم. بخشهای معینی از مذهب - مسیحیت - سبب خطور این عقیده به ذهنم شده اند.

من هر روز به این فکر نزدیکتر می شوم که اخلاق حقیقی پیچ و تاب خورده است. یا شاید بهتر باشد بگوییم، تفسیر قابل فهم ساده‌ای از حقیقتی دیگر است؛ تفسیری که با جهان پیچ و تاب خورده وفق داده شده است. من فکر می‌کنم که این تفسیر چیزی شبیه این است: کاجی پیچ و تاب خورده و در معرض بادهای تفرین شده که در بخشهای بالاتر یک کوه، در زیر سایه صخره‌ای می‌روید، تفسیری از کاجی بلند و صاف است که در پایین دست، در دامنه می‌روید. من فکر می‌کنم که شاید مفاهیم فداکاری، بخشش و دیگر مفاهیم مرتبط، طرح زندگی را به عنوان یک حقیقت بازنمایی می‌کنند؛ چیزی که تفسیر تحریف شده آن را با نام اخلاق می‌شناسیم. وضعیتی را تصور کنید - اگر می‌خواهید وضعیتی اقتصادی - که در آن هیچ‌کس، هیچ‌گاه نه چیزی خوب را می‌خرد، نه آن را داد و ستد می‌کند و نه در دست خود نگاه می‌دارد. اما هر چیز خوبی را که از آن لذت می‌برد یا خود درست کرده یا اینکه دیگری آن را درست کرده است و آن را به صورت آزاد و هدیه‌ای غیرمشرط دریافت می‌کند، و بلافاصله پس از اینکه طعم آن را می‌چشد و می‌فهمد که خوب است خود را آماده می‌کند که در هر پیشامد مناسبی آن را به ترتیب به دیگران ببخشد. در چنین وضعیتی، اگر کسی درباره حقوق یا وظایفش صحبت کند چیزی جز خنده معماگونه دیگران نصیص نخواهد شد. این خنده به گونه‌ای خواهد بود که مخاطبان تلاش خواهند کرد جهانی را در زمانهای بسیار کهن به یاد آورند که در آن، مفاهیم مذکور، مفاهیمی بسیار



مهم بوده است.

در جهت دوم، احتمالاً مسیحیت بیان می‌کند که اخلاق، عمیقترین چیز نیست، بلکه موقتی و گذراست. موظف است کار خود را انجام دهد و آنگاه به‌خاطر امری گران‌بایتر و عمیقتر از جهان رخت بریندد. شاید بتوان گفت که اخلاق با معکوس کردن سخنی که بحشم را با آن شروع کردم و گفتن اینکه بدلیل وجود خداوند هرچیزی مجاز نیست، آغاز می‌شود و پیشتر نیز می‌رود تا به ما بگوید که بدلیل وجود خداوند هیچ‌گونه حرمتی، هیچ‌گونه ضرورتی نخواهد داشت.

### توضیحات

۱. استدلال جهان‌شناختی از جمله براهین اثبات وجود خداوند است. براهین اثبات وجود خداوند را می‌توان در تقسیمی اولیه به براهین پیشینی (a priori argument) و براهین پسینی (a posteriori argument) تقسیم کرد.

براهین پیشینی مبتنی بر مقدماتی هستند که صدق آنها را می‌توان بدون داشتن تجربه‌ای از جهان، معلوم ساخت. به تعبیر دیگر، دانستن صادق بودن مقدمات این نوع دلایل، نیازمند داشتن تجربه از جهان نیستند. در مقابل، براهین پسینی بر مقدماتی هستند که صدق آنها را فقط با داشتن تجاربی از جهان می‌توان فهمید. از جمله براهین پسینی، می‌توان به براهین جهان‌شناختی (Cosmological arguments) و براهین غایت‌شناختی (teleological arguments) اشاره کرد.

تمام صورتهای برهان جهان‌شناختی با این مطلب آغاز می‌شوند که جهان وجود دارد و برای توضیح و تبیین وجود جهان، نیازمند چیزی خارج از جهان هستیم. یکی از صورتهای برهان جهان‌شناختی، «برهان علت اولی» است

البته در جهان واقعی نیز وضعیتهایی که به این‌سو تمایل دارند، وجود دارد. شاید در میان برخی خانواده‌ها یا یک هنگ نظامی در خلال جنگی خطرناک، انسانها برای مدتی از اخلاق فراتر روند و زندگی همراه با فداکاری داشته باشند. اگر مفاهیم و زبان اخلاقی در چنین وضعیتهایی ناپدید شوند چیزی گم نمی‌شود و هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. اما چنین وضعیتهایی در زندگی روزمره در جهان واقعی فقط استثناهایی بسیار کمیاب هستند. هرچند که مسیحیت «پست بودن» جهان را به ما گوشزد می‌کند و لذا ما را به این‌سو می‌راند که توقع اعوجاج را در مهمترین ویژگیهای زندگی داشته باشیم، این مطلب را نیز به ما می‌گوید که روزی نجات جهان تکمیل می‌گردد و در آن هنگام هرچیزی از نو ساخته می‌شود و به‌نظر من، در چنین وضعیتی لازم است اقتصادی را که دارای همانندی بیشتری با بخشش و فداکاری است، پیشنهاد کنیم نه اقتصادی را که با حقوق و وظایف، همانندی دارد؛ اگر چنین مطلبی صادق باشد. شاید اخلاق نیز همچون دیدگاه مارکسیسم محتوم به نابودی باشد (مگر اینکه تصادفاً، به زندگی خود در جهنم ادامه دهد).

لذا من فکر می‌کنم که مسیحیت از یک یا شاید هم دو جهت با غرابت یا اخلاق ارتباط داشته باشد.

در جهت نخست مسیحیت دیدگاهی را نسبت به جهان فراهم می‌آورد که براساس آن اخلاق در جهان، صرف بی‌معنا بودن نیست. مسیحیت نسبت به دیدگاه راسلی، به اخلاق، جایگاهی عمیقتر در جهان می‌بخشد و لذا به آن اجازه می‌دهد که «معنادار باشد».

(first-Cause argument) این همان استدلال وسط و طرف شیخ‌الرئیس بوعلی سینا در نفی تسلسل و اثبات علت اولی است که در آثار آکویناس به‌عنوان دومین راه اثبات وجود خداوند مطرح شده است. صورت دیگر برهان جهان‌شناختی، «برهان امکان» (Argument from Contingency) است. این برهان همان برهان وجوب و امکان شیخ‌الرئیس است که سومین استدلال توماس آکویناس در اثبات وجود خداوند است و توسط ساموئل کلارک (Samuel Clarke) - فیلسوف قرن هجدهم - نیز مطرح شده است. براهین غایت‌شناختی با این مقدمه آغاز می‌شوند که جهان دارای ویژگی یا نظم هوشمندانه است و ما را به این نتیجه رهنمون می‌کند که وجود موجودی ماورایی برای تبیین این ویژگیها یا نظم مشهود لازم است؛ ناظمی که این نظم را در جهان پدید آورده باشد. این نوع استدلال را می‌توان در قرآن کریم، انجیل و آثار افلاطون یافت. شاید واضح‌ترین استدلال از این دست را بتوان در کتاب الهیات طبیعی (Natural Theology) نوشته ویلیام پالی (William Paley) که در سال ۱۸۰۲ منتشر شد، یافت.

نوع جدید استدلال غایت‌شناختی را می‌توان در کتاب سوئین برن (Richard swinburn)، وجود خداوند (The Existance of God) یافت؛ کتابی که در سال ۱۹۷۹ منتشر شد.

برهان وجودشناختی، برهانی پیشینی بر اثبات وجود خداوند است که می‌توان نخستین تنظیم‌کننده آن را سنت آنسلم دانست که آن را در بخش دوم «پروسلوگیوم» (Proslogium) آورده است. کانت از نقادان این برهان است. در دوره حاضر، آلون پلانتینجا (Alvin Plantinga) از برهان آنسلم در برابر اشکالات کانت دفاع کرده است. برهان صدیقین ملاصدرا را نیز

می‌توان برهان وجودشناختی (البته از نوعی خاص) برای اثبات وجود خداوند دانست.

از جدیدترین استدلالها بر اثبات وجود خداوند می‌توان به براهین تجربه دینی اشاره کرد. شاید بتوان این براهین را از جمله براهین پسینی بر اثبات وجود خداوند دانست. برای آشنایی بیشتر با مسئله تجربه دینی می‌توانید به مقاله نگارنده با نام «تجربه دینی، سوئین برن و اصل زودباوری، در شماره دوم و سوم سال سوم مجله قیسات (صفحات ۹۶ - ۱۰۳) مراجعه کنید.

۲. این دیدگاه را «نظریه امر الهی» (Divine Command Theory) می‌نامند. براساس این نظریه، فرامین اخلاقی چیزی جز اوامر الهی نیستند و اعتبار خود را از اوامر الهی می‌گیرند. بر این اساس معنای فرامین اخلاقی چیزی جز این نیست که «امر شده به وسیله خداوند» هستند. براساس این دیدگاه، بدون وجود خداوند، ما گرفتار پوچی اخلاقی خواهیم شد.

این دیدگاه مشتمل بر سه فرض است که عبارتند از:

۱. اخلاق (خوبی و بدی) ناشی از خداوند است.
۲. تنها معنای خوبیهای اخلاقی آن است که مورد خواست خداوند هستند، و بدیهای اخلاقی نیز معنایی جز اینکه در مقابل خواست خداوند هستند، ندارند.

۳. برای یک کار، نیاز به هیچ دلیل دیگری نیست.

این دیدگاه با توجه به اینکه برخی یا همه این فرض پذیرفته شوند، صورتهای مختلفی را واجد است. اما قویترین صورت آن موردی است که هر سه فرض ذکر شده مورد پذیرش قرار گیرد. در میان مسلمانان، اشاعره را می‌توان کسانی دانست که با پذیرش نظریه حسن و قبح شرعی، چنین دیدگاهی را اتخاذ کرده‌اند.



این نظریه دارای اشکالاتی است که هم در سنت اسلامی و هم در سنت غرب به آنها اشاره شده است. به دو مورد از اشکالات این نظریه اشاره می‌کنیم:

الف) هنگامی که می‌گوییم «خداوند خوب است»، به نظر می‌رسد صفتی را به خداوند نسبت می‌دهیم، اما اگر خوب فقط به این معنا باشد که «خداوند به آن امر کرده یا آن را خواسته است»، در این صورت با گفتن عبارت مذکور صفتی را به خداوند نسبت نداده‌ایم چونکه با این تحلیل معنای عبارت مذکور چنین خواهد بود: «خداوند آنچه را می‌خواهد، می‌خواهد» و این معنا یک این همان‌گویی (توتولوژی) است.

ب) اگر بنا به فرض، خداوند به قتل انسانی بی‌گناه فرمان دهد، این کار خوب خواهد بود، حال اینکه چنین نتیجه‌ای در تعارض با شهود ماست.

۳. داستایوفسکی این مطلب را در کتاب «برادران کارامازوف» آورده است.

۴. براساس دیدگاه اخلاقی کانت، اخلاق خود یک حُسن ذاتی است. لذا انجام وظیفه نباید برای هدفی غیر از خود انجام وظیفه صورت پذیرد. کانت در دومین قانون عقل عملی می‌گوید: «به گونه‌ای رفتار کن که انسانیت، خواه در شخص خودت و خواه در دیگران، غایت رفتار باشد نه وسیله». این‌گونه است که اخلاق با دین و به تعبیری، وظیفه ما در قبال خداوند مرتبط می‌شود. خداوند دوستدار انسانهای فضیلت‌مند است و در نهایت سعادت مطابق فضیلتی که واجد هستند به‌عنوان پاداش به آنها می‌دهد. در حقیقت خداوند و جاودانگی دو شرط ضروری برای اخلاق هستند.

جاودانگی بدین صورت شرطی ضروری است که براساس فرامین اخلاقی که به ما دستور داده شده است، ما باید از لحاظ اخلاق، انسانهایی صالح باشیم. از آنجا که «باید» مستلزم «توانستن» است ما باید قادر باشیم که به صلاح اخلاقی دست یابیم. اما به دست آوردن این امر، در زندگی دنیوی ممکن نیست و این به دلیل محدود بودن آن می‌باشد. لذا لازم است حیاتی دیگر در کار باشد تا بتوانیم به سمت این هدف هرچه بیشتر پیشرفت کنیم.

خداوند شرطی ضروری برای اخلاق است تا قانون اخلاقی را تقویت کند. کار خوب باید با سعادت مطابقت با فضیلت انجام شده، پاداش داده شود. کار بد نیز باید با امری مطابق بدی انجام شده مورد عقاب قرار گیرد. اما چنین امری در زندگی دنیوی صورت نمی‌پذیرد و لذا لازم است خدایی باشد که به‌عنوان داور و تقویت‌کننده قانون اخلاقی عمل کند؛ خداوندی که بدون وجود او، قانون اخلاقی موجه نخواهد بود.

۵. مقصود این گروه آن است که ارتباطی واقعی میان اخلاق و دین وجود ندارد و عده‌ای که معتقد به وجود این رابطه هستند، در واقع معتقد به امری شده‌اند که تحقق عینی ندارد. در مواردی که فردی معتقد به تحقق امری شود که وجود واقعی ندارد، اصطلاحاً از اصطلاح باور روان‌شناختی استفاده می‌شود. شاید بهترین معادل این عبارت در سنت ما، اصطلاح «جهل مرکب» باشد. بنابراین، گروه مذکور معتقدند افرادی را می‌توان یافت که به اشتباه، رابطه میان دین و اخلاق را پذیرفته‌اند. به همین علت در متن آمده است: «اخلاق حداکثر از حیث روان‌شناختی به دین وابسته است».

۶. این دیدگاه در مقابل نظریه امر الهی است و اصطلاحاً به آن «استقلال اخلاق» (Autonomy of ethics) گفته می‌شود. طرفداران این نظریه را می‌توان در دو دسته قرار داد: دسته‌ای که معتقد به وجود خداوند هستند که از میان آنها می‌توان به دیدگاه معتزله و نیز اکثر علمای شیعه اشاره کرد؛ و دسته‌ای که وجود خداوند را نمی‌پذیرند که بهترین نماینده آنان برتراند راسل است.

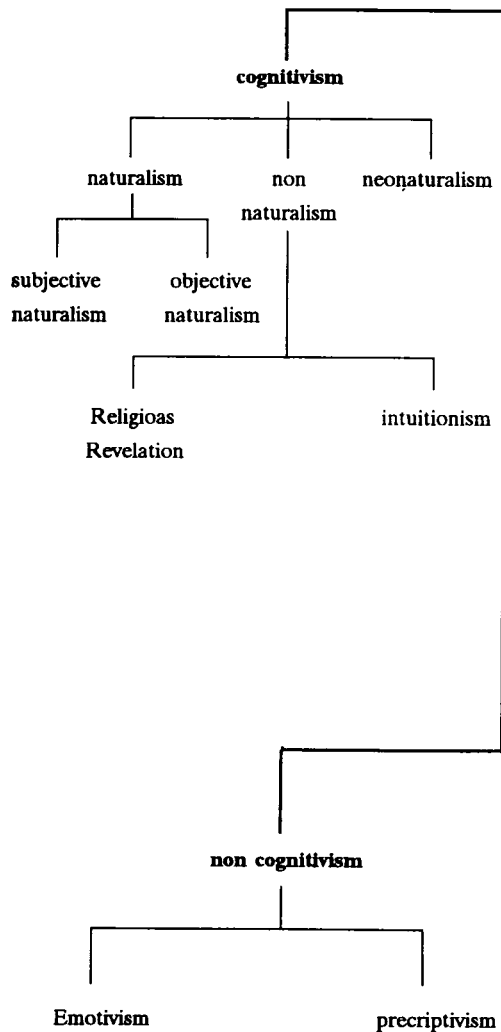
دسته معتقد به وجود خداوند بر این عقیده هستند که اخلاق از خداوند ناشی نمی‌شود هرچند که نحوه آفرینش ما توسط خداوند، ممکن است تأثیری بر طبیعت اخلاق داشته باشد. اینان معتقدند که اخلاق مستقل است و حتی خداوند نیز ملزم به رعایت اصول اخلاقی است. «اصطلاح انجام این کار از خداوند قبیح است» که در بسیاری از استدلال‌های متکلمان معتزلی و شیعی دیده می‌شود، بیانگر همین دیدگاه است.

اما دسته دیگر معتقد است که حتی بدون فرض وجود خداوند ما می‌توانیم دارای روابط دوستانه باشیم، زندگی همراه با سعادت داشته باشیم، و به دیگر سخن، اخلاقی باشیم.

۷. منظور از غیراخلاقی در اینجا، جملات توصیفی هستند که بیانگر «بایدها» نمی‌باشند. به تعبیر دیگر، این کلمه معادل (non moral) است نه (Immoral).

۸. این مطلب اشاره‌ای به مسئله بسیار مهم رابطه «هست» و «باید»، و به دیگر سخن «دانش» و «ارزش» است (The fact/Value Problem). این مسئله نخستین بار توسط هیوم مطرح شد. سؤال این است که چگونه می‌توان از مقدماتی که درباره حقایق است نتیجه‌ای مشتمل بر «باید» یا «نباید» - و به تعبیری

نتیجه‌ای دستوری - گرفت. پاسخهای متعددی به اشکال هیوم داده شده است که می‌توان آنها را به صورت ذیل دسته‌بندی کرد.



نتیجیات مربوط به رابطه «هست» و «باید»

قبل از توضیح مختصر نظریات مذکور بهتر است مقدمه‌ای را در چگونگی پیدایش این نظریات مطرح کنیم. در سال ۱۹۰۳، کتاب فیلسوف معروف انگلیسی، جی. ای. مور (G.E. Moore) با نام «اصول اخلاق» (Principia Ethica) منتشر شد. موضوع این کتاب، معانی الفاظ اخلاقی و نیز رابطه دانش و ارزش بود. این چنین بحثی بعدها به فرا اخلاق (metaethics) معروف شد. فیلسوفان قبل از مور در باب نظریه صحیح اخلاقی بحث می‌کردند. اما مور و فیلسوفان بعد از او نسبت به کارکردهای الفاظ اخلاقی، جایگاه احکام اخلاقی و ارتباط احکام اخلاقی با جملات مربوط به حقایق، دلمشغولی داشتند. به تعبیری اگر قبلاً بحث بر سر این بود که آیا جنگیدن خوب است یا خیر، اینک بحث این بود که خوب و بد چیست. بحث نخست یک دلمشغولی دستوری (normative) بود حال آنکه بحث بعدی یک دلمشغولی منطقی و معرفت‌شناختی. مور در کتاب خود دیدگاهی را نسبت به رابطه دانش و ارزش بر می‌گزیند که زمینه‌ساز بسیاری از دیدگاه‌های دیگر در این مورد می‌شود. با این مقدمه کوتاه می‌توانیم به بحث اصلی خود بازگردیم.

نظریات شناخت‌گروی (Cognitivism) معتقدند که ادعاهای اخلاقی دارای ارزش صدق هستند - ممکن است صادق یا کاذب باشند - و امکان شناخت قدر صدق آنها وجود دارد. در مقابل، نظریات غیرشناخت‌گروی (noncognitivism) ادعاهای اخلاقی را دارای ارزش صدق نمی‌دانند. دیدگاه طبیعت‌گروی (naturalism) معتقد است که الفاظ اخلاقی به وسیله الفاظ مربوط به حقایق تعریف می‌شوند. به تعبیر دیگر از دید این گروه، الفاظ اخلاقی به صفاتی طبیعی راجع می‌شوند. در هر حال این الفاظ یا صدق خود را از تصمیم افراد یا جامعه اخذ

می‌کنند، که در این صورت ما در حیطه طبیعت‌گروی ذهنی وارد شده‌ایم (Subjective naturalism) و یا صدق آنها مستقل از تصمیم افراد یا جامعه است، که در این صورت به دیدگاه طبیعت‌گروی عینی یعنی (Objective naturalism) قدم نهاده‌ایم. در مقابل دیدگاه طبیعت‌گروی، ما شاهد دیدگاه غیرطبیعت‌گروی (non naturalism) هستیم؛ دیدگاهی که معتقد است امکان تعریف الفاظ اخلاقی از طریق الفاظ مربوط به حقایق وجود ندارد و این الفاظ به صفاتی غیرطبیعی رجوع می‌کنند. این الفاظ صدق خود را مدیون شهود و یا وحی الهی هستند. در صورت نخست سر و کار ما با دیدگاه شهودگروی است (intuitionism) و در صورت دوم با دیدگاه وحی دینی (religious revelation) مواجهیم. دیدگاه طبیعت‌گروی نو (neonaturalism) یا توصیف‌گروی (descriptionism) را باید دیدگاهی میانه تلقی کرد که درباره آن توضیح خواهیم داد. از سوی دیگر نظریات غیرشناخت‌گروی به دیدگاه عاطفه‌گروی (emotionism) و امرگروی (Prescriptionism) تقسیم می‌شود. دیدگاه نخست قایل است که معانی الفاظ اخلاقی ارتباطی به حقایق ندارد بلکه فقط معانی احساسی است. براساس این دیدگاه معانی اخلاقی صفتی را به مصداق خود نسبت نمی‌دهند. امرگروی نیز از این نظر که الفاظ اخلاقی صفتی را به مصداق خود نسبت نمی‌دهند و معانی آنها ارتباطی با حقایق ندارد با دیدگاه شهودگروی مشترک است اما برخلاف آن معتقد است که الفاظ اخلاقی بر فرامینی کلی دلالت می‌کند.

در میان دیدگاه‌های ذکر شده طبیعت‌گروی معتقد است که می‌توانیم از قضایای مربوط به حقایق، قضیه‌ای ارزشی - قضیه‌ای مشتمل بر باید یا نباید - را استخراج کنیم اما دیگر نظریات این امر را انکار می‌کنند. دیدگاه طبیعت‌گروی جدید،

مصالحه‌ای میان این دو نظریه است.

توضیحی بیشتر در باب نظریات ذکر شده رهگشا خواهد بود و ما توضیح را با نظریه شهودگروی «مور» آغاز می‌کنیم.

شهودگروی مشتمل بر چهار فرض است:

۱. فرض بشری (Human thesis): جملات مشتمل بر «باید»

ممکن نیست از جملات مشتمل بر «است» استنتاج شوند؛

۲. فرض افلاطونی (Platonic thesis): الفاظ ارزشی پایه، و از

جمله جملات اخلاقی، به صفاتی غیرطبیعی (=مجرد) رجوع می‌کنند.

۳. فرض شناختی (Cognitive thesis): جملات اخلاقی یا

صادقند یا کاذب؛ یعنی ادعاهایی عینی و مورد قبول عامه درباره واقعیت هستند که شناخت صدق و کذب آنها ممکن است.

۴. فرض شهودی (intuition thesis): حقایق اخلاقی با شهود

کشف می‌شوند. آنها با استفاده از تأمل، فی‌نفسه موجه هستند و لذا نیازمند تعریف نیستند.

وجه اشتراک «مور» با دیدگاه طبیعت‌گروی فقط «ترشناختی» است.

دیدگاه عاطفه‌گروی عکس‌العملی در مقابل شهودگروی بود. این

دیدگاه (۱) را می‌پذیرفت اما (۳) و (۴) را انکار می‌کرد و درباره

(۲) نیز معتقد بود که جملات ارزشی ادعا می‌کنند که به جهانی

غیرطبیعی (=مجرد) رجوع می‌کنند اما از آنجا که هیچ راهی

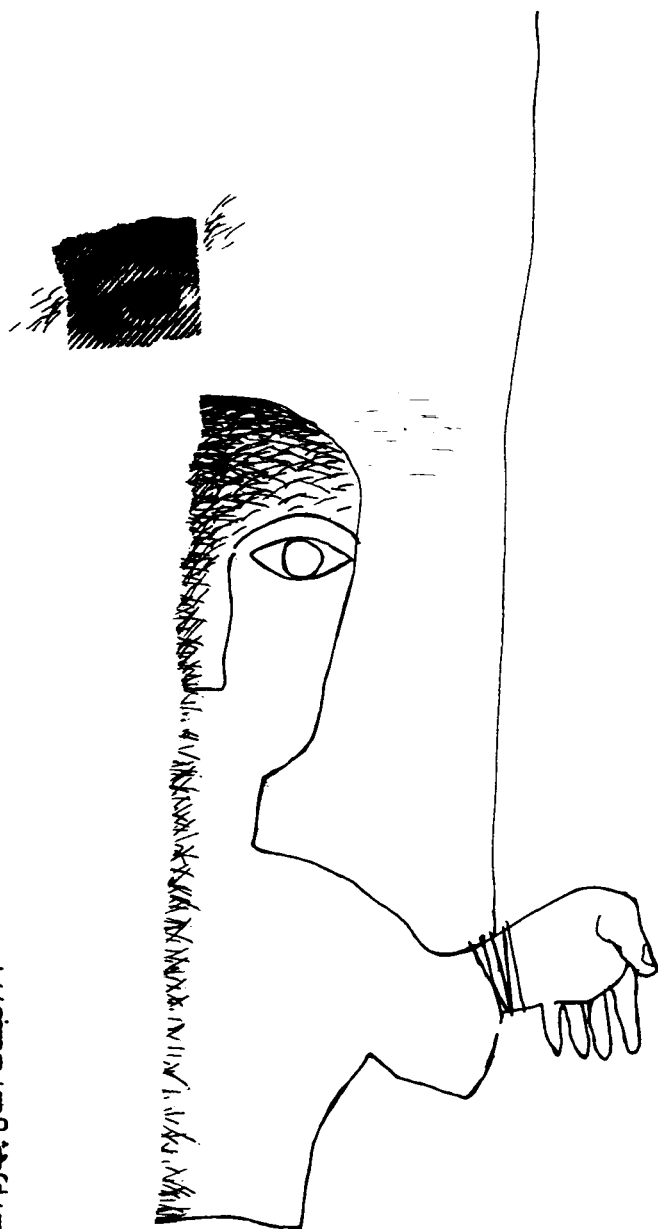
برای اثبات وجود چنین جهانی نیست، هیچ راهی برای اثبات

(۲) نیز وجود ندارد. این دیدگاه توسط ای. جی. آیر (A.J. Ayer)

مطرح شد. دیدگاه او ناشی از کارهای فلسفی ویتگنشتاین در

دوره اول فلسفی اوست. ویتگنشتاین میان دو نوع قضیه فرق

می‌نهد: قضایایی که حقایق امور را توصیف می‌کنند (قضایای



ترکیبی (Sythetic) و قضایایی که توصیفگر روابط منطقی هستند (قضایای تحلیلی analytic)، و یتگشتاین در این تقسیم متأثر از هیوم است. اما برخلاف هیوم که هر دو دسته را معنادار می‌دانست او فقط قضایای ترکیبی را معنادار می‌داند و معتقد است که قضایای تحلیلی، توتولوژی (این همان‌گویی) هستند. او بقیه جملات را که در این دو تقسیم نمی‌گنجد کاملاً بی‌معنا قلمداد کرد. حلقه وین بیشترین استفاده را از این دیدگاه کرد - هرچند که یتگشتاین سخنان آنان را شاعرانه معرفی کرده بود - \* و اصل تحقیق پذیری تجربی ناشی از این استفاده است. لذا آیر با استفاده از اصل تحقیق‌پذیری تجربی این قضایا را بی‌معنا اما مفید می‌داند. از دیدگاه آیر تنها کارکرد جملات

که در سال ۱۹۵۲ منتشر شد، بیان شده است. هیر دیدگاه مانند مور<sup>(۱۶)</sup> (۱) را می‌پذیرد و مانند عاطفه‌گروی (۳) و (۴) را نفی می‌کند و می‌گوید که احکام اخلاقی، نمایشگر گرایش به یک موضوع هستند. اما تأکیدی را که عاطفه‌گروی بر عواطف فرد دارند به نوع خاصی از حکم باز می‌گرداند؛ حکمی که دارای ویژگی «قابلیت تعمیم‌پذیری» (Universalizability) و یک جزء امری است. هم دیدگاه آیر و هم دیدگاه هیر دیدگاهی نسبیست‌گراست (relativism) - در ادامه درباره آن توضیح می‌دهیم - اما هیر معتقد است که اگر همه مردم عادی رویکرد او را برگزینند به نوعی نظریه اخلاقی دستور عینی خواهیم رسید که نوعی خاص از سودگروی (Utilitarianism) است، درباره آن در ادامه توضیح خواهیم داد.



دیدگاه غیرشناخت‌گروی توسط افرادی همچون فیلیپا فوت<sup>\*\*</sup> (Philippa foot) و جیوفری وارناک<sup>\*\*\*</sup> (Geoffrey Warnock) مورد انتقاد قرار گرفته است. «فوت» در سخنرانی خود که در مجمع ارسطویان با نام «باور اخلاقی» (Moral Belief) در سال ۱۹۵۸ ارائه کرد با انتقاد از دیدگاه غیرشناخت‌گروی، تلاش کرد تا نشان دهد شکاف منطقی کاملی میان دانش و ارزش وجود ندارد و دانشهایی معین به صورتی منطقی، ارزشهایی معین را نتیجه می‌دهند. دیدگاه «فوت» «توصیف‌گروی» یا «طبیعت‌گروی جدید» نامیده شد. نباید فراموش کرد که بحث رابطه دانش و ارزش هنوز هم بحثی زنده است.

اخلاقی تشویق دیگران به داشتن گرایشی شبیه ما نسبت به یک امر است. در این دیدگاه، گفتن اینکه کمک به مردم خوب است مثل این است که بگوییم: «کمک به مردم، هورا!» و گفتن اینکه قتل بد است مثل این است که بگوییم «قتل، اه!»

نوع دیگر نظریات غیرشناخت‌گروی توسط آر. ام، هیر (R.M. Hare) در کتاب زبان اخلاق (The language of Moral)

\*. Ray Monk: Ludwig Wittgenstein, the Duty of Genius (Free Press, New York, 1990), P. 243.

\*\* . Philippa foot: "Moral Belief", in Proceedings of the Aristotelian society 59 (1958 - 1959), PP. 410 - 425.

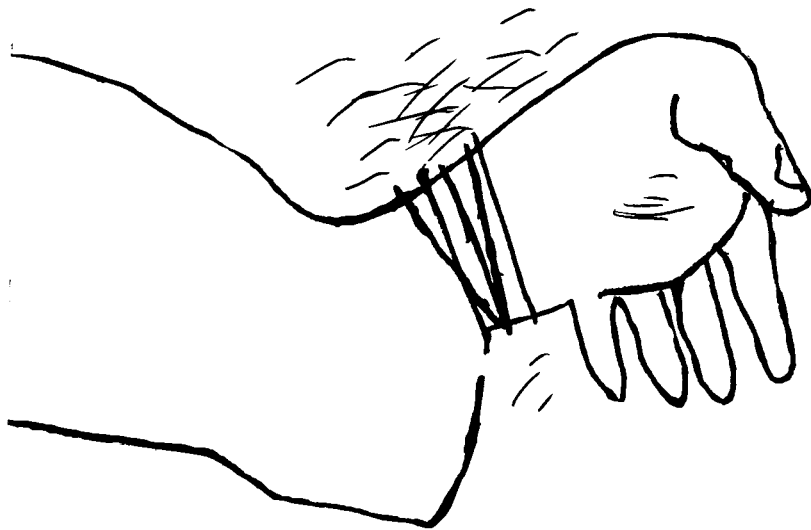
\*\*\* . Geoffrey Warnock: "The Object of Morality", in Louis P. Pojmon's Ethical Theory, Classical and Contemporary Readings (ed.) (Wadsworth Publishing Co. : U.S.A, 1998) PP. 507-514.

۹. این مطلب در واقع همان پذیرش دیدگاه تکامل است. دربارهٔ حیات در جهان سه نظریه عمده وجود دارد. نظریه خلقت (Creationism) که مورد پذیرش اکثر متکلمان و متدینان است. نظریه صدور (Imanationism) که ریشه در تفکرات افلاطونی و خصوصاً افلوپینی دارد. این همان دیدگاهی است که در میان اکثر فیلسوفان مسلمان همچون شیخ‌الرئیس بوعلی سینا، شیخ اشراق و صدرالمألهین شیرازی وجود دارد. دیدگاه تکامل تدریجی (evolutionism) که توسط داروین مطرح شده و تطورات خاص خود را طی کرده است. دیدگاه بیان‌شده در متن که به جهان راسلی نسبت داده شده است مطابق دیدگاه تکامل تدریجی است.

درسی بحثهای بسیار خوب و قوی در این باره مطرح می‌شود ولی جملات، خالی از بحثهای جدی در این باره هستند. برای آشنایی با یکی از بحثهای مهم در فلسفه ذهن (مسئله ذهن و بدن) می‌توانید مقاله نگارنده را با نام «رابطه نفس و بدن نزد فیلسوفان پس از دکارت» در شماره سیزدهم مجله «حوزه و دانشگاه» ببینید.

۱۰. بحث جاودانگی (immortality) از بحثهای مهم در فلسفه دین است. افرادی که مخالف جاودانگی هستند با مادی

اما با توجه به وجود کلمه «شعور» در متن، بد نیست هرچند مختصر به ذکر نظریاتی که در فلسفه ذهن دربارهٔ شعور وجود دارد اشاره کنیم. مسئله شعور (Consciousness) از مسائل بسیار مطرح در فلسفه ذهن است. نمایه زیر نشان‌دهنده نظریات مطرح‌شده در باب شعور می‌باشد.



قلمداد کردن شعور و وجود آن در ناحیه مغز معتقدند که:

با مرگ بدن، شخص از میان می‌رود و بقایی نخواهد داشت. اما در میان فیلسوفان متأخر شاهد افرادی هستیم که هرچند نفس را امری مجرد نمی‌دانند اما امکان جاودانگی را می‌پذیرند. جان هیک (John hick) و جفری اولن از جمله این افراد هستند.

غیرفیزیکالیستی (معروفترین آن دوالیسم است که در فلسفه غرب به صورت دقیق با دکارت آغاز می‌شود و در فلسفه اسلامی با ابن‌سینا) - این‌همانی نوعی! مصداقی (دیدگاه آرسنزانگ) و کارکردگروی (دیدگاه فودر و بلاک) - وابستگی یک‌جانبه (دیدگاه دیویدسون) - حذف‌گروی (دیدگاه چرچلند) - ادراکات مراتب بالاتر (دیدگاه معما) (دیدگاه نیگل و مکسگین) (روزنتال) - فیزیکالیستی

برای آشنایی با این نظریات می‌توانید به کتابهایی که در باب فلسفه ذهن (Philosophy of Mind) یا بحث شعور نوشته شده است، مراجعه کنید. متأسفانه کار چندانی در باب فلسفه ذهن در ایران نشده است. هرچند که در برخی از کلاسهای

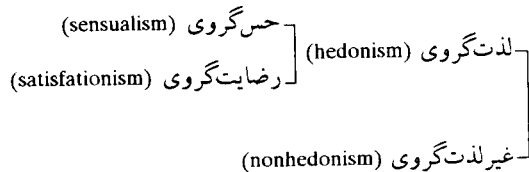
۱۱. این سخن ماوردس ما را با بحثی بسیار مهم در فلسفه اخلاق یعنی نظریات مربوط به ارزش (Value) درگیر می‌سازد. در نظریات مربوط به ارزش سؤالهایی مطرح می‌شود که عبارتند از:

۱. Foundationism) معتقد است که تمام ارزشها بر دو قسم می‌باشد: دسته‌ای که دارای ارزش ذاتی (intrinsic) هستند و دسته‌ای که ارزش آنها ذاتی نیست (extrinsic) اما از ارزشهای ذاتی ناشی شده‌اند. براساس این دیدگاه ارزشهای ذاتی پایه‌ای برای دیگر ارزشها هستند. در مقابل شالوده‌گروی، انسجام‌گروی (Coherentism) مطرح است. براساس این نظریه، تمام ارزشهای ذاتی ناشی از ارتباط ارزشهای غیرذاتی با یکدیگر هستند که در نهایت، منجر به زندگی سعادت‌بخش می‌شوند. لازم به ذکر است که دو دیدگاه شالوده‌گروی و انسجام‌گروی در نظریات معرفت‌شناختی نیز مطرح است. نظریه انسجام در نظریات فلسفی ویتگنشتاین دوم ریشه دارد، نظریتی در باب صورتهای زندگی که کواین براساس آنها نظریه انسجام را در ساحت زبانی مطرح ساخت.

۳. پاسخهایی را که به سؤال سوم داده شده است می‌توان در دسته‌بندی ذیل قرار داد:

۱. چه چیزها یا فعالیتهایی خوب یا ارزشمند است؟
  ۲. اقسام مختلف ارزش کدام است و ارتباط آنها با یکدیگر چگونه است؟
  ۳. آیا ارزشها ذهنی هستند یا عینی؟ به دیگر سخن، آیا ما خوب را می‌خواهیم به‌خاطر اینکه خوب است یا اینکه خوب، خوب است چونکه آن را خواسته‌ایم؟
  ۴. ارتباط ارزش با اخلاق چیست؟
  ۵. زندگی خوب کدام است؟
- ما در اینجا به بررسی مختصر هر یک از این سؤالات می‌پردازیم:

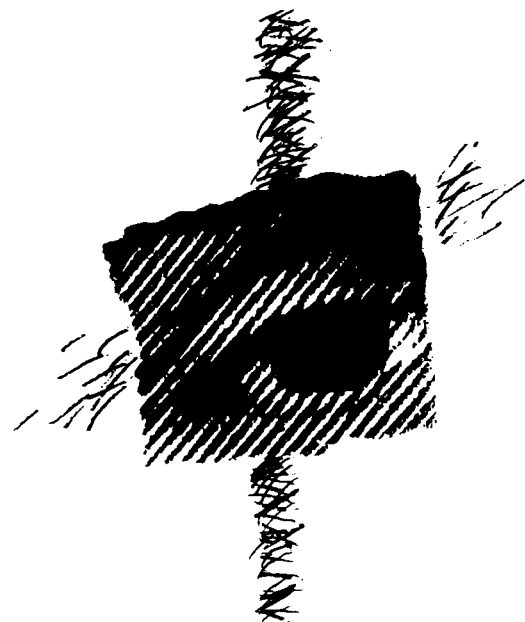
۱. پاسخهای فیلسوفان اخلاق را به سؤال نخست می‌توان در تقسیم‌بندی زیر قرار داد:



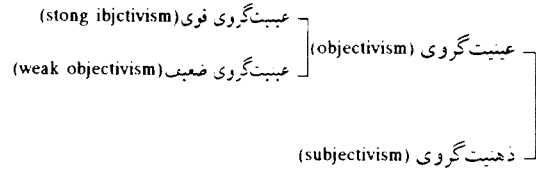
لذت‌گروی معتقد است تنها امری که فی‌نفسه، حُسن است، لذت می‌باشد و تمام امور حُسن دیگر از آن ناشی شده‌اند. اما برخی از لذت‌گرایان، لذت را معادل لذت حسی می‌دانند، اما گروه دیگر آنان، لذت را اعم از لذت حسی و مترادف با رضایتمندی می‌دانند که ممکن است همراه با لذت حسی یا بدون آن باشد. گروه اول طرفداران نظریه حس‌گروی و گروه دوم پیروان نظریه رضایت‌گروی هستند.

اما در نظریه غیرلذت‌گروی یا جمع‌گروی (Pluralism)\* هر چند که لذت، یک ارزش تلقی می‌شود، اما وجود ارزشها با لذات دیگر همچون علم، زیبایی، آزادی و دوستی نیز پذیرفته می‌شود.

۲. در باب اینکه ارتباط ارزشها با یکدیگر چگونه است دو نظریه عمده ارائه شده است: شالوده‌گروی



\* توجه داشته باشید که پلورالیسم اخلاقی در اینجا غیر از پلورالیسم دینی است.



ارزشهای اخلاقی قابل است و اگر بخواهیم در سنت فیلسوفان مسلمان سخن بگوییم، نیگل ارزشهای اخلاقی را معقولات ثانی فلسفی می‌داند.

در مقابل عینیت‌گرایی، ذهنیت‌گرایی معتقد است که ارزشهای اخلاقی چیزی بیش از خواسته‌های یک فرد نیستند. براساس این دیدگاه دو فرد می‌توانند با توجه به خواسته‌های متفاوت خود، هر یک اخلاق خاص خود را داشته باشند در عین اینکه هر دو اخلاق، معتبر و صحیح باشد. شاید این نکته بسیار معلوم باشد که ذهنیت‌گرایی اخلاقی ما را در دام نسیت‌گرایی اخلاقی (relativism) گرفتار می‌کند.

۴. نظریات مربوط به ارزش را می‌توان قلب فلسفه اخلاق دانست. سؤال اصلی در اینجا آن است که آیا امور حُسن و قبیح دارای حسن و قبح ذاتی هستند یا اینکه چنین اموری، حسن و قبح خود را از امری بیرون از خود همچون لذت، سعادت، سلامت و... اخذ می‌کنند. ما ابتدا به نمایه نظریات مطرح در این باب و آنگاه به توضیح مختصر هر یک می‌پردازیم.

براساس دیدگاه یک وظیفه‌گرا، نقطه مرکزی ارزش، خود عمل یا نوع عمل است. کلمه deon کلمه‌ای یونانی و به معنای وظیفه (duty) می‌باشد. اما یک غایت‌گرا معتقد است که نقطه مرکزی ارزش، نتیجه و به تعبیری لوازم عمل می‌باشد کلمه teleologism از کلمه یونانی telos به معنای هدف (goal) و غایت (end) اخذ شده است. بنابراین، یک وظیفه‌گرا معتقد است که ویژگی‌هایی معین در خود عمل دارای ارزش ذاتی است، حال آنکه یک غایت‌گرا معتقد است که ملاک نهایی اخلاق را باید در ارزشهای غیر اخلاقی همچون لذت، سعادت، سلامتی و... که همان لوازم عمل هستند، جست‌وجو کرد.

عینیت‌گرایی قوی که می‌توان آن را عینیت‌گرایی سنتی (Classic Objectivism) نیز نامید به فلاطون باز می‌گردد. او معتقد است که «خوب» (خداوند) مثل طلاست که فقط از طریق سیر عقلانی می‌توان بدن دست یافت. دیدگاه افلاطون در زمره نظریات مطلق‌گرا (absolutivism) جای می‌گیرد. افرادی همچون مور (Moore) نیز که در سنت فلاطونی می‌نדיشند همانند معتقدند که ارزش موری عینی و مستقل از انسان و خواسته‌های او هستند.

عینیت‌گرایی ضعیف توسط فیلسوف معروف اخلاق، توماس نیگل\* (Thomas T. Nagel) مطرح شده است. دیدگاه او متأثر از نظریه دیویدسون در باب رابطه نفس با بدن است؛ دیدگاهی که به این همانی‌مصداتی مشهور (Token identity theory) است. دیویدسون در نظریه خود از مفهومی جدید با لفظ (Supervenience) استفاده می‌کند.

نیگل با استفاده از این مفهوم نظریه خود را مطرح می‌کند. او معتقد است که ارزش، اموری عینی هستند اما عینیت آنها همانند عینیت یک میز نیست. عینیت این ارزشها به گونه‌ای است که فقط در ارتباط انسان به عنوان موجودی باشعور با یک وجود فیزیکی یا اجتماعی معلوم می‌گردد، همان‌گونه که برمی یا زبری میز نیز ناشی از ارتباط دست انسان با سطح یک میز است؛ هر چند سطح میز به گونه‌ای است که در برخورد دست با آن زبری یا نرمی احساس می‌شود (از این لحاظ امری عینی هستند) اما در صورتی که انسانی نباشد نمی‌توان گفت زبری یا نرمی در عالم خارج تحقق دارد. به دیگر سخن اگر بخواهیم در سنت کانت سخن بگوییم، نیگل شأنی همچون کیفیات ثانوی، برای

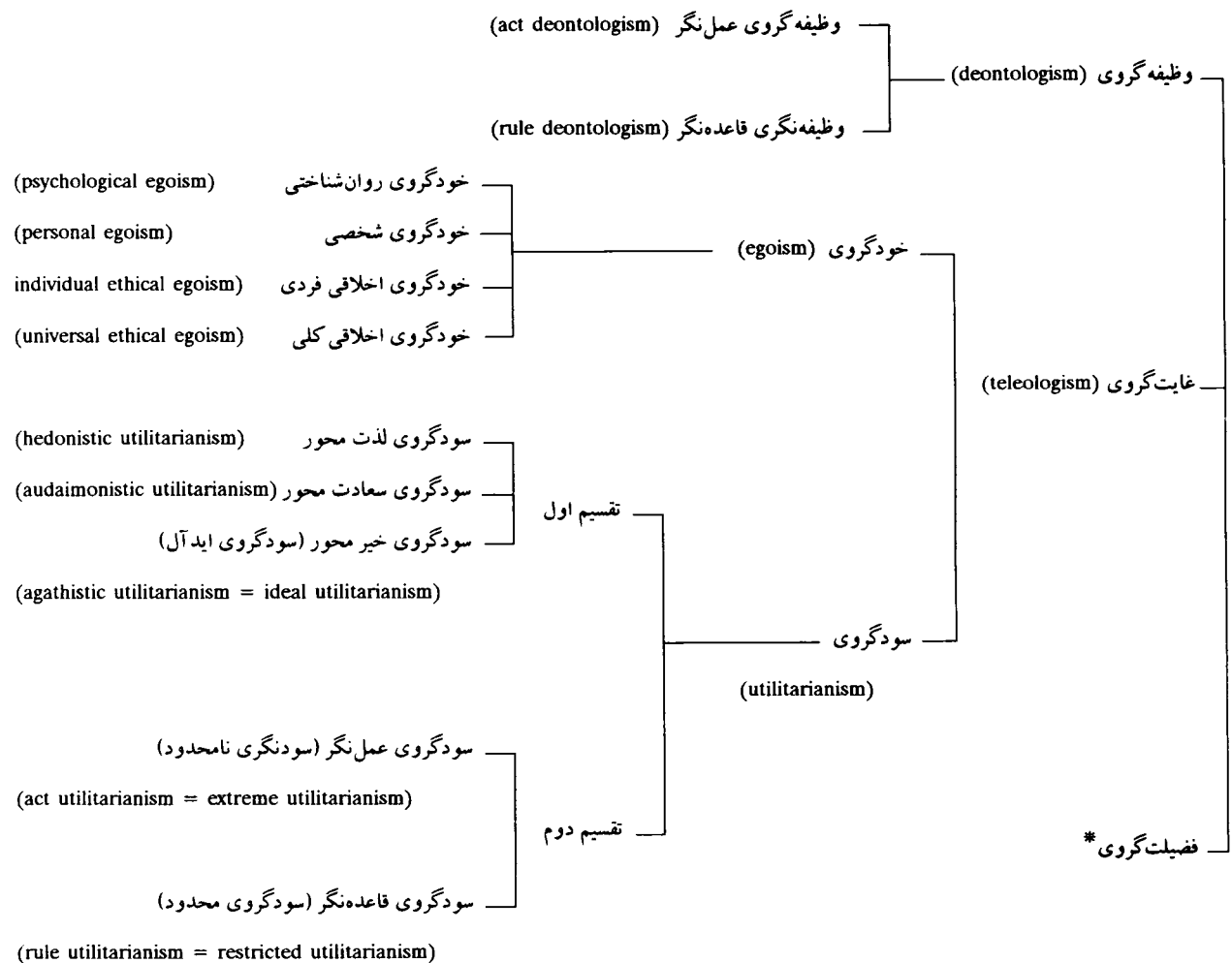
\*. Thomas Nagel. "The View from Nowhere", in Ethical Theory, Classical and Contemporary readings, PP. 175-184.



بخورند؟ یا اینکه برای مشخص کردن فردی که غذا را بخورد سکه بیندازند؟ و یا اینکه غذا را به دانشمند بدهیم تا او آن را بخورد؟ اگر شما یکی از دو راه نخست را برگزینید یک وظیفه گرا هستید اما اگر راه سوم را برگزینید یک غایت‌گرا

شاید مثالی که امروزه در کتابهای اخلاقی برای بیان تفاوت این دو دیدگاه مطرح می‌شود، راهگشا باشد. قیاسی را در یک اقیانوس در نظر بگیرید که دو نفر در آن در حال مرگ هستند؛ یکی دانشمندی برجسته که علاج سرطان را می‌داند و دیگری

فردی کاملاً معمولی.



خواهید بود چونکه معتقدید زنده ماندن دانشمند می‌تواند اثرات و نتایجی را در پی داشته باشد که با زنده ماندن فرد عادی آن

روزی در اقیانوس بیکران، مقداری غذا پیدا می‌کنند. میزان غذا به قدری است که هر دو دلایل کافی دارند مبنی بر اینکه اگر غذا را میان خود تقسیم کنند قبل از آنکه به خشکی برسند هر دو خواهند مرد اما اگر یکی از آن دو، آن غذا را بخورد زنده خواهد ماند. به نظر شما چه کار باید کرد؟ آیا هر دو از غذا

\*. به چنین دیدگاهی، دیدگاه فضیلت‌محور (Virtue-based system) و نیز دیدگاه فضیلت‌گرا (aretaic system) گفته می‌شود.

نتایج حاصل نخواهند شد.

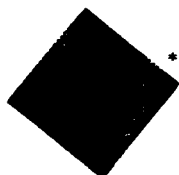
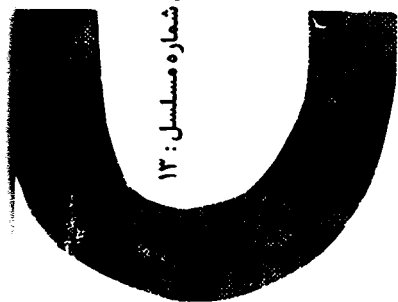
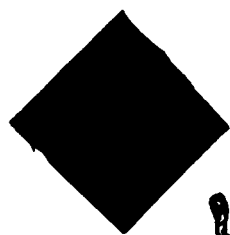
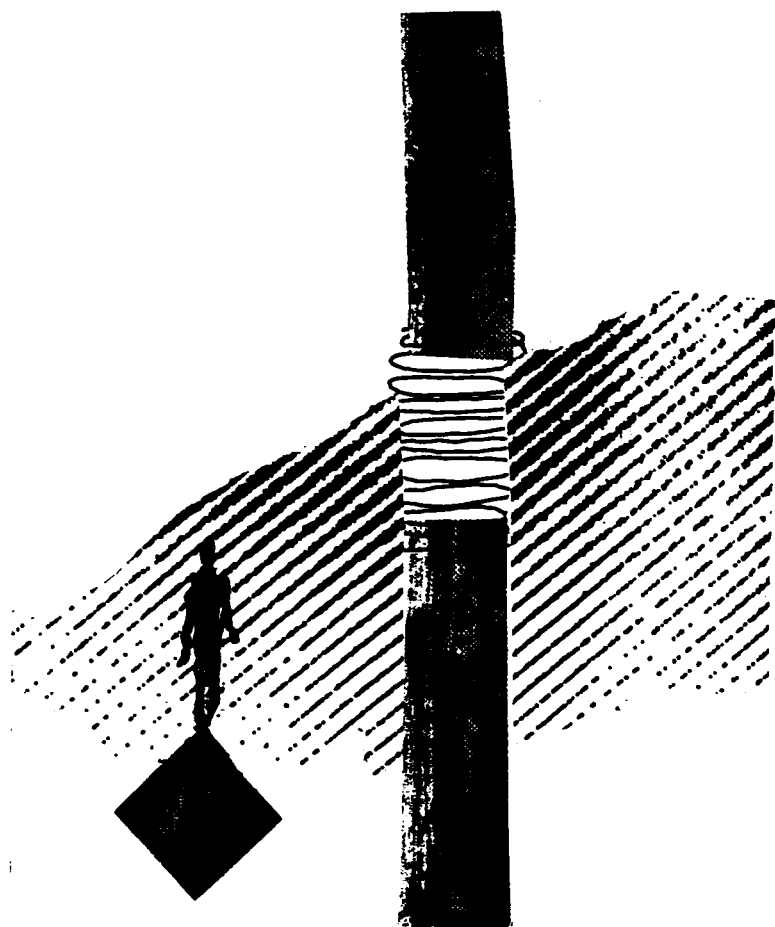
به دیگر سخن تفاوت این دو دیدگاه در آن است که وظیفه‌گروی معتقد است کار خوب، فی نفسه خوب است اما غایت‌گروی بیان می‌کند که کاری فی نفسه خوب یا بد وجود ندارد بلکه این نتایج عمل است که خوب یا بد بودن کار را مشخص می‌کند لذا از نظر یک غایت‌گرا اگر دروغگویی نتایج بهتری از راستگویی داشته باشد شخص می‌تواند دروغ بگوید و حتی وظیفه او در چنان موقعیتی دروغگویی است.

وظیفه‌گروی به دو نظریه تقسیم می‌شود. براساس نظریه وظیفه‌گروی عمل‌نگر هر عملی یک وضعیت اخلاقی مجزاست و لازم است با مراجعه به وجدان و شهود خود بدون توجه به هرگونه فرمانی تصمیم بگیریم که آیا امری خوب یا بد است. صورتهای متعددی از نظریات اگزیستانسیالیستی و نیز اخلاق وضعیت محور (Situation ethics)\* از اقسام این نظریه هستند. طرفداران سودگروی عمل‌نگر غالباً شهودگرا (Intuitionist) هستند. اشکالات این نظریه ما را به نظریه دیگر یعنی وظیفه‌گروی قاعده‌نگر سوق می‌دهد. این دیدگاه را می‌توان نزد آرام، هیر یافت.\*\* «هیر با تکیه بر اصل «قابلیت تعمیم‌پذیری» (the principle of universalizability) بیان می‌کند که وقتی می‌گوییم امیر نباید مغرور باشد در واقع در صدد گفتن این حکم هستیم که هیچ‌کس نباید مغرور باشد. بنابراین اگر بگوییم کار «الف» حسن است و کاری دیگر، بسیار مشابه با «الف»، موجود باشد می‌توان گفت که آن کار نیز حسن است. در صورتی که این اصل صحیح باشد، وظیفه‌گروی عمل‌نگر نادرست خواهد بود.

اما در میان نظریات غایت‌گرا، نظریه خودگروی شامل چهار نظریه است. باید توجه داشت که دو نظریه نخست یعنی خودگروی روان‌شناختی، خودگروی شخصی نظریات اخلاقی

\*. کسانی که «می‌گویند بگذار وجدانت راهنماییت باشد» از پیروان این نظریه هستند.

\*\* R.M. Hare, Language of Morals (Oxford University press: London, 1952.)



نیستند بلکه هر دو نظریات توصیفی درباره انسان هستند؛ بدین صورت که خودگروری روان‌شناختی نظریه درباره طبیعت بشر و به دیگر سخن طبیعت همه انسانهاست و نظریه خودگروری شخصی دیدگاهی فردی است.

خودگروری روان‌شناختی بیان می‌کند که تمام انسانها، براساس سودهای شخصی خود و بدون توجه به اینکه در تعارض با منافع دیگران هست یا خیر، عمل می‌کنند؛ و خودگروری فردی معتقد است که من همواره بدون توجه به منافع دیگران، برپایه منافع خود عمل خواهم کرد. در مقابل دو نظریه دیگری که در خودگروری مطرح هستند دو نظریه اخلاقی وجود دارد. خودگروری فردی بیان می‌کند که هر فردی باید بهترین منافع من را تأمین کند و خودگروری کلی معتقد است که هر فردی باید بهترین منافع خودش را تأمین کند هرچند که در تعارض با منافع دیگران باشد و در این مسیر منافع دیگران فدا شود.

دیدگاه مقابل خودگروری، دیگرگروری (altruism) است که براساس آن انسان باید منافع دیگران را تا آنجا که ممکن است بر منافع خود ترجیح دهد. مفاهیمی همچون ایثار، کمک به تنگدستان و... پذیرش این نظریه اخلاقی خواهند بود.

شاید لازم به ذکر نباشد که اغلب مردم - هرچند از اخلاق و اهمیت آن سخن می‌گویند - در مقام عمل، به صورت آگاه یا ناخودآگاه، پیرو نظریه خودگرایی فردی یا خودگرایی کلی هستند.

هرچند که دیدگاه سودگروری نیز فعل اخلاقی را فعلی می‌داند که به سود منجر شود اما برخلاف خودگروری، فعلی را اخلاقی می‌داند که حداکثر سود را برای جامعه - و به تعبیری حداکثر سود را برای حداکثر افراد - حاصل کند. نظریات سودگرا دارای دو مشخصه اصلی هستند، مشخصه غایت‌گرا که با اصل «نتیجه‌گرا» (Consequentialist principle) حاصل می‌شود و براساس آن درستی یا نادرستی یک فعل با توجه به نتایجی که از آن حاصل می‌شود معین می‌گردد؛ و مشخصه لذت‌گرا که با «اصل سودمندی» حاصل می‌شود که براساس آن تنها چیزی که فی نفسه خوب است اموری مثل لذت، رفاه و... می‌باشد.

سودگروری لذت‌محور، امری را اخلاقی می‌داند که منجر به خوشی (Pleasure) گردد. بنتام (Jeremy Bentham) از پیروان این نظریه است. سودگروری سعادت‌محور را می‌توان در

افراد هم‌چون جان استورات میل (John Stuart Mill) مشاهده کرد. میل معتقد است که بهتر است یک فرد، بشری ارضاننده باشد تا خوکی ارضاننده. در این دیدگاه، فعلی اخلاقی تلقی می‌شود که منجر به سعادت (happiness) شود. سودگروری خیرمحور را در افرادی همچون مور (Moore) می‌توان سراغ گرفت، براساس این دیدگاه فقط یک ارزش، غایت را مشخص نمی‌کند بلکه مجموعه‌ای از ارزشها مثل علم، آزادی، عدالت و دیگر چیزها، غایت را معین می‌کنند.

سودگروی در تقسیمی دیگر به سودگروی عمل‌نگر و سودگروی قاعده‌نگر تقسیم می‌شود. سودگروی عمل‌نگر که

اسمارت (J.J. Smart) آن را سودگروی نامحدود نامیده است معتقد است که اصل سودمندی را لازم است برای هر امر ممکن و در هر زمان پیاده کرد اما به دلیل اینکه انسان غالباً لازم است کارها را با سرعت انجام دهد اجرای این اصل غالباً ممکن نیست و لذا راههای تجربی از اهمیت بیشتری برخوردار است. در عین حال هنوز هم کار درست همان کاری است که بیشترین سودمندی را نتیجه دهد.

اما سودگروی قاعده‌نگر که اسمارت آن را سودگروی محدود نامیده است، کار درست را کاری می‌داند که در تطابق با قاعده‌ای موجود، در ساختاری از قواعد باشد که اگر از آن پیروی کنیم به بهترین نتایج بینجامد، و اگر کار از موارد کارهای بد باشد به کمترین نتایج بد رهنمون شود.

دیدگاه فضیلت‌گروی را در افرادی همچون ارسطو و مک‌اینایر (Alasdair MacIntyre) مشاهده می‌کنیم. در دو نظریه سودگروی و غایت‌گروی سؤال این است که چه باید بکنم حال

آنکه در نظریه فضیلت‌گروی مهمترین سؤال این است که چگونه فردی باید بشوم. افراد پیرو این نظریه معتقدند که با توجه به زندگی قهرمانان و قدیسان، چیزهای بیشتری را درباره اخلاق می‌آموزیم تا اینکه به یادگیری مجموعه‌ای از قواعد بپردازیم.

۱۲. این همان تفاوت میان ذهنیت و عینیت است. انسان می‌تواند معتقد به امری شود که هیچ‌گونه تحقق عینی ندارد. در این صورت انسان در دام جهل مرکب گرفتار آمده است. ۱۳. این همان اصل دوم عقل عملی است که در شماره ۴ به آن اشاره شد.

۱۴. یکی از بحثهای مهم فلسفه اخلاق پاسخ به همین پرسش است. برای آشنایی مختصر با برخی از پاسخهایی که به این سؤال داده شده است، می‌توانید به متن زیر مراجعه کنید:

Louis P. Pajman, "Morality and Self-Interest" in *erthical Theory, Classical and Contemporary, Readings*, PP. 599 – 601.

۱۵. این مطلب دیدگاهی است که هابز (Thomas Hobbes) در *لویاتان (Leviathan)* اتخاذ کرده است.

