

مقایسه بسندگی و کارآمدی قاعده زرین با قاعده تعمیم‌پذیری کانت

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۰۵

حسن بوسلیکی*

چکیده

نظریات اخلاق هنجاری در یک دسته‌بندی کلی به قاعده‌نگر (اصل‌گرا) و عمل‌نگر (جزئی‌نگر) تقسیم می‌شوند. نظریات قاعده‌نگر مدعی‌اند برای قضاوت درباره درستی اخلاقی اعمال باید به یک یا چند قاعده کلی متوسل شد. نظریات قاعده‌نگر برخی چندقاعده‌ای‌اند و برخی تک‌قاعده‌ای. نظریات تک‌قاعده‌ای تلاش می‌کنند یک قاعده انتزاعی را برای تشخیص همه وظایف اخلاقی معرفی کنند. شاید بتوان ادعا کرد که نامدارترین نظریه تک‌قاعده‌ای، نظریه کانت می‌باشد. مشهورترین تنسیق امر مطلق کانت، قاعده تعمیم‌پذیری است. در این نوشتار بر آن‌ایم تعمیم‌پذیری کانت را با قاعده زرین مقایسه کنیم. این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و روش تحلیل محتوا صورت گرفته است. نتیجه این مقایسه آن است که هر کدام از این دو قاعده، در ابعادی بر دیگری ترجیح دارند، ولی در مجموع قاعده زرین بسنده‌تر و کارآمدتر از قاعده تعمیم‌پذیری است.

واژگان کلیدی: قاعده زرین، قاعده سیمین، تعمیم‌پذیری، امر مطلق کانت.

مقدمه

از جمله مشغولیت‌های ذهنی بشر و بالتبع فیلسوفان اخلاق، دستیابی به معیار و ملاکی برای تشخیص وظیفه اخلاقی در موقعیت‌های واقعی زندگی بوده است. این دل‌مشغولی از دیرباز با اندیشمندان همراه بوده است. فیلسوفان اخلاق از یونان باستان تا دوران معاصر تلاش کرده‌اند ملاک و معیاری برای تعیین تکلیف اخلاقی مشخص کنند. شاید بتوان طیف وسیع این نظریات را در سه دسته «وظیفه‌گرایی»، «نتیجه‌گرایی» و «فضیلت‌گرایی» جای داد. این سه دسته با ملاک‌های مختلفی قابل توسعه‌اند. از جمله مهم‌ترین این ملاک‌ها، کارکرد قواعد می‌باشد. با این ملاک می‌توان آنها را به قاعده‌نگر و عمل‌نگر تقسیم کرد؛* برای مثال نظریه کانت در زمره وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر قرار می‌گیرد و می‌توان اخلاق وضعیت را در زمره وظیفه‌گرایی عمل‌نگر دسته‌بندی کرد. همچنین می‌توان نظریه سودگرایی بنتام را یک نتیجه‌گرایی عمل‌نگر تلقی کرد و در مقابل، نظریه سودگرایی جان استوارت میل را یک سودگرایی قاعده‌نگر در نظر گرفت. در این نوشتار بدون اینکه موضعی در قبال برتری قاعده‌نگری یا عمل‌نگری اتخاذ کنیم، در صددیم به مقایسه دو قاعده خاص در باب تعیین وظیفه اخلاقی بپردازیم و بسندگی و کارآمدی آنها را محک بزنیم.

همان‌طور که گذشت، نظریه کانت از جمله نام‌آورترین نظریات قاعده‌نگر است. کانت برای امر مطلق خود تنسیق‌های متعددی ارائه کرده است. از میان این تنسیق‌ها، «تعمیم‌پذیری» (Universalizability) از شهرت بیشتری برخوردار است. این قاعده در شکل ساده خود بیان می‌دارد: «تنها بر پایه آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی قانونی عام باشد» (کانت، ۱۳۶۹، ص ۶۰). تأکید کانت بر این است که فاعل اخلاقی بتواند بدون تناقض، نتایج تعمیم آیین رفتاری‌اش را بپذیرد؛ برای مثال اگر بخواهیم بر اساس این آیین رفتاری عمل کنیم: «هر وقت پول نیاز داشتیم، قرض می‌کنم و وعده دروغین برای

* تقسیم فضیلت‌گرایی بر اساس ملاک قاعده‌نگر و عمل‌نگر از معنای خاصی برخوردار است که بسط آن در این مجال نمی‌گنجد (برای مشاهده برخی دسته‌بندی‌های اخلاق فضیلت، رک: فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱).

بازگرداندن آن می‌دهم»، باید ابتدا فکر کنیم که آیا حاضریم نتایج تعمیم این قاعده را بدون تناقض بپذیریم؟ تعمیم این قاعده سبب می‌شود اعتماد افراد سلب شود- زیرا همه می‌دانند که طرف مقابل بر اساس این قاعده عمل می‌کند- و دیگر کسی به کسی پول قرض نمی‌دهد؛ یعنی تعمیم این قاعده زمینه اجرایش را از بین می‌برد؛ یعنی اراده انجام این عمل با اراده تعمیم آن متناقض است؛ به بیان دیگر نمی‌توان بدون ارتکاب تناقض در اراده، خواهان تعمیم این آیین رفتاری شد؛ زیرا تعمیم آن، زمینه اجرای آن را از بین می‌برد؛ بنابراین این آیین رفتاری نمی‌تواند اخلاقی باشد.

از دیگر قاعده‌های تعیین وظیفه اخلاقی که شهرتی جهانی دارد، «قاعده زرین» (Golden rule) است. این قاعده در شکل بسیط خود این‌گونه بیان می‌شود:

«آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند.»

این قاعده بیانی سلبی نیز دارد که به قاعده سیمین (Silver rule) شهرت دارد:

«آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم مپسند.»

با وجود اینکه این دو بیان دارای تفاوت‌های محتوایی هستند و به همین جهت یکی را زرین و دیگری را سیمین نام نهاده‌اند، در این نوشتار از تمایز این دو صرف نظر کرده، عجلتاً هر دو را یکسان در نظر می‌گیریم. قاعده زرین از ما می‌خواهد در موقعیت‌های تعاملی، ابتدا خود را جای طرف مقابل قرار دهیم و از خود سؤال کنیم که اگر در آن موقعیت بودم، دوست داشتم با من چه رفتاری شود؟ آن‌گاه همان رفتار را با طرف مقابل انجام دهیم. به عبارت دیگر قاعده زرین از ما می‌خواهد «اتخاذ دیدگاه دیگری» (Perspective taking) یا «اتخاذ نقش» (Role taking) کنیم. اتخاذ نقش مد نظر ما، همان است که گنسلر از آن به «تخیل» یاد می‌کند (گنسلر، ۱۳۸۵، ص ۱۹۴). به‌کارگیری قاعده زرین نیازمند توانایی شناختی اتخاذ دیدگاه دیگری یا تخیل است. همین نکته در مواردی این قاعده را دچار دشواری‌هایی می‌کند. هرچند در ادامه به برخی ابهامات قاعده زرین خواهیم پرداخت، جا دارد هم‌اکنون به یکی از آنها اشاره کنیم تا ظرافتی که در صورت‌بندی دقیق این قاعده وجود دارد، آشکار شود.

تصور کنید فرزندان بیمار است و حتماً باید دارویی تلخ را سر ساعت مصرف کند،

والا به تب شدیدی مبتلا خواهد شد. همه اقدامات تشویقی شما برای مجاب کردن او شکست خورده است. مجبورید به کمی خشونت و درشتی متوسل شوید. بی گمان شما به لحاظ اخلاقی کار درستی می کنید؛ ولی به کارگیری قاعده زرین در این موقعیت چه اقتضایی دارد؟ قاعده زرین از شما می خواهد خود را جای فرزند تصور کنید. در آن موقعیت طالب چه چیزی هستید و دوست دارید با شما چه رفتاری شود؟ آیا جز این است که کودک شما خواهان این است که نه تلخی دارو را متحمل شود و نه تلخی خشونت پدر را؟ آیا قاعده زرین از شما می خواهد که کودک را به حال خود رها کنید و هیچ تلخی ای بر او تحمیل نکنید؟

گنسلر راه حلی برای این مشکل دارد: قاعده زرین از ما نمی خواهد با ذهنیتی که بعد از قراردادن خود به جای دیگری پیدا می کنیم، درباره مسئله قضاوت کنیم؛ یعنی نباید بعد از اینکه خود را جای فرزندمان می گذاریم، با ذهن او قضاوت کنیم، بلکه باید با ذهن الآن خودمان درباره شرایطی قضاوت کنیم که خودمان جای او می بودیم؛ یعنی قضاوت کننده «ما در شرایط فعلی امان» هستیم ولی متعلق قضاوت «ما در شرایط فرزندمان» هستیم.

از خود بپرسید: آیا «من دلم می خواهد» - در موقعیت واقعی و فعلی خودم - در همان موقعیت (موقعیت تخیلی) این کار را با من انجام دهند؟ از خود نپرسید: اگر در همان موقعیت می بودم آیا «در آن وقت دلم می خواست» که این کار را نسبت به من انجام دهند؟ (همان، ص ۱۹۹). از این رو مناسب تر است به جای تنسیق ساده و بسیط سابق الذکر قاعده زرین، تنسیق زیر را جایگزین کنیم: با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری در همان موقعیت با تو چنان رفتار شود.

پیش از مقایسه این دو قاعده، مناسب است به نقاط اشتراک آنها اشاره کنیم. هر دو مورد، قاعده هستند نه اصل اخلاقی؛ یعنی هیچ کدام دقیقاً بیان نمی کنند که چه کاری باید انجام دهیم، بلکه روشی برای تشخیص وظیفه عملی ارائه می کنند. «قاعده زرین صرفاً روشی برای فهم و تصمیم گیری اخلاقی است و محتوای خاصی ندارد» (اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۲۹)؛ به بیان دیگر هر دو قاعده، صوری اند نه محتوایی.

وجه اشتراک دیگر این دو قاعده آن است که هر دو راهی برای تأمین بی‌طرفی هستند. گرت در مقاله خود در *دائرة المعارف فلسفه اخلاق* سه روش برای تأمین بی‌طرفی ذکر می‌کند: عکس‌پذیری (کورت بایرز)، تعمیم‌پذیری (کانت) و پرده جهل (رالز) (Gert, 2001, p.841). با دقت در مضمون عکس‌پذیری که کورت بایرز مطرح کرده است، روشن می‌شود که قرابت فراوانی با قاعده زرین دارد. حتی اگر این دو را معادل هم ندانیم، می‌توان ادعا کرد خود قاعده زرین یکی از راه‌های تحصیل بی‌طرفی است؛ یعنی هر دو قاعده زرین و تعمیم‌پذیری شرایطی فرضی را مطرح می‌کنند* تا ضامن بی‌طرفی در قضاوت اخلاقی باشند. اکنون در چند محور به مقایسه این دو قاعده می‌پردازیم تا قوت‌ها و ضعف‌های آنها روشن‌تر شود. لازم است ذکر گردد که محورهای مقایسه به صورت استقرایی و بر اساس ابعاد نظری و عملی یک قاعده انتخاب شده‌اند. از آنجاکه قاعده زرین از دیرباز در ادیان بزرگ دنیا انعکاس داشته است (اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۸)، می‌توان این مقایسه را بین قاعده‌ای دینی و قاعده‌ای که محصول تأملات بشری - که اتفاقاً به نام‌آورترین متفکر اخلاق غرب، یعنی کانت انتساب دارد - در نظر گرفت.

انگیزش اخلاقی

از جمله پارامترهای تعیین‌کننده در قضاوت میان نظامات اخلاقی، منابع انگیزشی آنها است؛ از این‌رو یکی از نقاط قوت سودگرایی (Utilitarianism)، تطابق آن با نظام انگیزشی انسان است. به بیان دیگر وجود تمایل روان‌شناختی انسان به لذت، نقطه قوتی برای نظام انگیزش سودگرایی شده است؛ لذا می‌توان یکی از محورهای مقایسه دو قاعده را به بحث انگیزش اختصاص داد.

تعمیم‌پذیری در بهترین شرایط، تنها صحت اخلاقی عمل را نشان می‌دهد؛ ولی

* نه قرار است واقعاً ما جای طرف مقابل باشیم (قاعده زرین) و نه قرار است آیین رفتاری ما عمومیت یابد (قاعده تعمیم‌پذیری).

انگیزه‌ای برای اقدام برای عمل صحیح ایجاد نمی‌کند. به دیگر بیان اراده نیک - که تنها عنصر ارزشی عمل اخلاقی در نظر کانت است - باید قبل از به‌کارگیری امر مطلق - مثلاً تعمیم‌پذیری - وجود داشته باشد. تعمیم‌پذیری تنها جهت عمل خوب را نشان می‌دهد و نسبت به انگیزش فاعل و ایجاد اراده نیک دخالتی ندارد.

قاعده زرین از آنجاکه مستلزم «اتخاذ نقش» (Role taking) می‌باشد، نوعی از همدلی را ایجاد می‌کند. این همدلی انگیزشی اخلاقی ایجاد می‌کند. وقتی کسی خود را در موقعیت طرف مقابل تصور می‌کند و تصمیم می‌گیرد به او کمک کند، گویا به خودش کمک می‌کند. به بیان دیگر وقتی خود را جای طرف مقابل قرار می‌دهد، وجه اشتراک خود و او (انسانیت) را بیشتر درک می‌کند و انگیزه‌ای برای افزایش رفاه او پیدا می‌کند. از این رو قاعده زرین علاوه بر کارکردهای معرفتی (شناخت عمل صحیح اخلاقی)، کارکردهای انگیزشی نیز دارد.

البته اگر انسان‌ها به آن درجه از رشد اخلاقی رسیده باشند که برای عمل بر اساس حکم عقل، میلی اصیل داشته باشند، می‌توان انتظار داشت که تعمیم‌پذیری به عنوان قاعده‌ای عقلی (متضمن عدم تناقض) انگیزشی ایجاد کند؛* ولی واقعیت این است که

* شاید تصور شود که این مطلب معادل درون‌گرایی (Internalism) در انگیزش اخلاقی است؛ اما باید توجه شود که در درون‌گرایی سخن از نظریه میل - باور نیست. مطلب ما ناظر به برون‌گرایی است که نیازمند نظریه میل - باور است (بر این اساس که تفاوت ماهوی میان میل و باور را به رسمیت بشناسیم). سخن در این است که افراد رشدیافته واجد میلی برای عمل به مؤدای حکم عقلی باشند. درون‌گرایی یک گام بعد از تولید اعتقاد اخلاقی است؛ یعنی این رویکرد بیان می‌داد که یک اعتقاد اخلاقی وقتی به باورهای مناسب ضمیمه شود، منبعی کافی برای انگیزش اخلاقی خواهد بود (مک‌ناوتن، ۱۳۸۰، ص ۴۷)؛ اما درون‌گرایی درباره اینکه خود این اعتقاد اخلاقی با چه قاعده‌ای تولید می‌شود، ساکت است. به عبارت دیگر مقایسه دو قاعده تعمیم‌پذیری و زرین به مرحله تولید اعتقاد اخلاقی مربوط است و درون‌گرایی به پس از تولید این اعتقاد. البته می‌توان گفت اگر اعتقاد اخلاقی از طریق قاعده زرین تولید شود، درون‌گرایی از حمایت بیشتری برخوردار خواهد بود. تعمیم‌پذیری گویا با برون‌گرایی (Externalism) مناسبت بیشتری دارد و برای انگیزش اخلاقی نیازمند نظریه میل - باور است. البته از آنجاکه تمایز ماهوی میان باور و میل بر اساس جهت‌سازگاری (Direction of fit) موجه به نظر می‌رسد (Rosati, 2006)، می‌توان برون‌گرایی را بر درون‌گرایی ترجیح داد. نکته اینجاست که قاعده زرین هم با درون‌گرایی و هم با برون‌گرایی تلازم دارد؛ ولی به‌دشواری بتوان به شکلی موجه تعمیم‌پذیری را با درون‌گرایی سازگار کرد.

اکثر قریب به اتفاق مردم به آن درجه از رشد نرسیده‌اند که صرف حکم عقل برای آنها انگیزش ایجاد کند.

شخصی بودن قضاوت

به تفاوت قضاوت درباره این دو گزاره توجه کنید:

ابعاد این تخته بیشتر از دو متر مربع است.

آزمایش‌های زیستی بر روی حیوانات درست است.

گزاره اول ملاک‌هایی عینی و فارغ از قضاوت‌کننده دارد؛ ولی گزاره دوم تا حدودی وابسته به شخص قضاوت‌کننده است؛ یعنی حتی اگر به واقع‌گرایی اخلاقی قایل باشیم، قضاوت اخلاقی از عنصر شخصی فارغ نمی‌شود. حکم اخلاقی صرف تطبیق با ملاک‌ها و معیارها نیست، بلکه درنهایت نیازمند ارزش‌گذاری و انشای نفس است؛ یعنی در قضاوت اخلاقی ما صرفاً اخبار از تطبیق مورد بر ملاک اخلاقی نمی‌کنیم، بلکه خودمان ارزش‌گذاری می‌کنیم؛ به عبارتی هر قضاوت اخلاقی مستبطن یک توصیه و تجویز است، حتی اگر صرف بیان درستی یا نادرستی عمل باشد.

دیوید راس، فیلسوف معروف قرن بیستم، قضاوت اخلاقی را به قضاوت هنری تشبیه می‌کند.* تصمیمات اخلاق را نمی‌توان کاملاً فرموله کرد- همانند قضاوت‌های هنری- و مانند تصمیم‌گیری‌های اقتصادی که ممکن است بر اساس مدل‌های ریاضی تعیین پیدا کنند، نیستند. باید هنرمندانه در شرایط خاص دست به قضاوت و تصمیم‌گیری زد. جان استوارت میل که برای فرار از مشکلات سودگرایی عمل‌نگر، به قواعد رو آورده است، در مواقع تعارض اخلاقی یک شهودگرا شده است؛ یعنی حتی اگر در موارد عادی بپذیریم که تشخیص خوب و بد اخلاقی توسط قواعد است، در مواقع تعارض هیچ قاعده دایمی و فراگیری وجود ندارد و شخص خود باید کار درست را تشخیص دهد.

* این حرف راس به معنای شهودگرایی یا جزئی‌نگری نیست؛ او خود اصولی کلی را برای قضاوت اخلاقی معرفی می‌کند (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۲۱۲).

طرفداران اخلاق وضعیت و نیز آگزیستانسیالیست‌ها به نوعی بر شخصی بودن تشخیص خوب و بد اشاره دارند. البته به نظر نگارنده این دو نظریه قابل دفاع نیستند؛ ولی در این مورد برحق‌اند که قضاوت اخلاقی خالی از عنصر شخصی نیست. پیازه در توضیح ظرایف مصاحبه‌های اخلاقی با کودکان بر این نکته تأکید می‌کند که مصاحبه اخلاقی نباید تبدیل به تست هوش شود (اتفاقی که معمولاً در ذهن کودکان مصاحبه‌شونده می‌افتد) (پیازه، ۱۳۷۹، صص ۱۰۰ و ۱۹۸). منظور او این است که کودک نباید از جنبه انشایی قضاوت اخلاقی غافل شود و تنها بر جنبه عینی امور اخلاقی متمرکز شود و تصور کند معماهای اخلاقی مانند تست هوش، جوابی فارغ از قضاوت‌کننده دارند. علاوه بر پیازه، کلبرگ نیز با بیان اینکه «قضاوت اخلاقی یک فرایند اتخاذ نقش است» (Kohlberg, 1981, p.147)، بر جنبه شخصی قضاوت اخلاقی صحنه می‌گذارد.

ویلیام فرانکنا در بیان نظریه‌ای موجه درباره توجیه احکام اخلاقی بیان می‌دارد که موجه بودن یک حکم اخلاقی به این است که شخص حکم‌کننده ویژگی‌هایی را در خود ایجاد کند و با وجود این ویژگی‌ها قضاوت کند؛ یعنی حکم اخلاقی موجه هیچ‌گاه از شخص وابسته بودن رها نمی‌شود* (فرانکنا، ۱۳۸۳، صص ۲۳۴-۲۳۵). رابرت هولمز که از نوعی بافت‌گرایی دفاع می‌کند- بر خلاف فرانکنا که مدافع اصل‌گرایی است- معتقد است نمی‌توان پیوسته با توسل به اصولی خاص، قضاوت‌های اخلاقی را شکل داد: حتی اگر بدانیم اصلی به کار می‌آید و نیز بدانیم که آن اصل چه عملی را اقتضا می‌کند، باز هم ناگزیریم در نهایت پیش خودمان تصمیم بگیریم آیا چیزی که آن اصل اقتضا دارد، به طرز قابل پیگیری درست است یا نه. این مطلب در مورد هر اصلی صدق می‌کند (هولمز، ۱۳۸۵، صص ۴۵۷).

بنابراین در قضاوت‌های اخلاقی بسیار مهم است که قضاوت‌کننده کیست؟ خود او باید بصیرت اخلاقی داشته باشد و نمی‌تواند این خلأ را با مراجعه به اصل یا قاعده‌ای

* البته این حرف به معنای پذیرش نسبیت‌گرایی نیست. فرانکنا در ضمن رد نسبیت‌گرایی به چنین دیدگاهی در توجیه حکم اخلاقی قایل است.

اخلاقی جبران کند، حتی اگر این مراجعه را برای او ضروری بدانیم. حال در مقایسه دو قاعده زرین و تعمیم‌پذیری گفتنی است از آنجاکه تعمیم‌پذیری جلوه یک اصل عقلی است (عدم تناقض)؛ لذا تعیین حکم اخلاقی توسط آن جنبه شخصی ندارد؛ یعنی اگر بتوان به لحاظ عقلی نشان داد که آیینی رفتاری فاقد انسجام - اعم از انسجام درونی و بیرونی - است، آن‌گاه عمل به آن آیین به لحاظ اخلاقی ناپسند خواهد بود. قضاوت شخصی در این تشخیص جایی ندارد. کار شخص تنها این است که فرمول مورد نظر (تعمیم‌پذیری) را به مثابه یک فرمول ریاضی درست تطبیق کند. قضاوت شخصی او و به اصطلاح انشای نفس او دخلی در تشخیص عمل صحیح اخلاقی ندارد.

اما در سویی دیگر قاعده زرین با برخورداری از عنصر اتخاذ نقش یا همدلی، خود شخص را ملاک قضاوت قرار می‌دهد؛ یعنی بدون اینکه او را وادار به تبعیت از قاعده‌ای خشک و ریاضی‌وار نماید، از او می‌خواهد که با وجدان انسانی خویش قضاوت کند. تنها از او می‌خواهد قبل از به‌کارگیری وجدان خویش، شرایطی درونی را در خود ایجاد کند، آن‌گاه قضاوت نماید. اگر چنین کند، می‌توان گفت قضاوت او موجه است؛ بنابراین جنبه انشایی داشتن و شخصی بودن حکم اخلاقی در قاعده زرین به‌خوبی مراعات می‌شود، بر خلاف قاعده تعمیم‌پذیری که حکم اخلاقی را فارغ از قضاوت شخصی و بر اساس قاعده تعیین می‌کند.

مطابقت با وجدان اخلاقی

آنچه برای کارآمدی یک قاعده اهمیت دارد، روانی و سادگی آن است تا وجدان‌های پاک بشری در مواجهه با آن از سر تأیید در آیند. بی‌گمان قاعده زرین از این مزیت برخوردار است؛ ولی به نظر نمی‌رسد تعمیم‌پذیری چنین باشد. در واقع اگر به عامه مردم این قاعده را عرضه کنیم - به شکل درست و دقیق آن - بی‌سؤال و اشکال پذیرای آن نخواهند شد. اگر به افراد عادی کوچه و بازار بگوییم «بر اساس آیینی

رفتار کن که بتوانی خواهان تعمیم آن باشی» حتی اگر ادبیات آن را عوامانه کنیم تا در فهم مضمون مشکلی وجود نداشته باشد، شاید اولین واکنش آنها سؤال از چرایی این قاعده باشد. به راستی کسی که از موجود کاملاً عقلانی کانت شروع نکند و به چنین قاعده‌ای نرسد، به راحتی تن به این قاعده نمی‌دهد و حاضر نمی‌شود قضاوت‌های اخلاقی خود را بر اساس آن شکل دهد. اما قاعده زرین چنین نیست. به محض شنیدن آن، تأییدی شهودی دریافت می‌کند.* انسان‌ها به راحتی و بی‌شک و شبهه می‌پذیرند که «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بیسند» اخلاقی است، حتی اگر در عمل خود به آن وفادار نباشند.

سهولت کاربرد

از دیگر مزایای قاعده زرین این است که افراد با هر درجه عقلانیت و پیچیدگی ذهنی قادر به کاربرد آن هستند. کافی است شخص انگیزه به‌کارگیری آن را داشته باشد، آن‌گاه خود را به جای طرف مقابل قرار می‌دهد و متوجه می‌شود که در آن موقعیت خواهان چه رفتاری است. البته روشن است که مانند هر مهارت اخلاقی دیگری، توانایی‌های شناختی و هیجانی افراد در کیفیت کاربرد این قاعده مؤثر است؛ یعنی کسی که قدرت اتخاذ نقش بالایی دارد، بهتر از کسی که قدرت پایینی در این زمینه دارد، از قاعده زرین استفاده می‌کند؛ اما به هر حال هر کسی نصاب توانایی لازم برای بهره‌گیری از این قاعده را دارد.

در طرف مقابل، به نظر می‌رسد به‌کاربردن صحیح قاعده تعمیم‌پذیری به این راحتی نیست؛ مثلاً کشف تناقضات ناشی از تعمیم آیین رفتاری گاهی اوقات حتی برای اهل نظر نیز دشوار است. تطبیق این قاعده برای موقعیت‌های واقعی زندگی که از پیچیدگی‌های خاصی برخوردارند، آسان نیست؛ چه بسا کسی تصور کند پذیرش تبعات تعمیم یک آیین رفتاری، امری است که وابسته به اراده او، لذا با جسارت

* البته حساب افرادی خاص که به دلیل تعصبات نژادی و... وجدان اخلاقی خود را منحرف کرده‌اند، جداست.

بیان کند که حاضر است خلافی را که مرتکب می‌شود، همه مرتکب شوند، غافل از اینکه تعمیم فرضی این امر خلاف، اساساً او را دچار تناقض در اراده می‌کند که وقوع آن امری محال است، نه اینکه در اختیار او باشد که تبعات تعمیم آیین رفتاری خود را بپذیرد یا نپذیرد؛ از این رو به کاربردن قاعده تعمیم‌پذیری همیشه امری ساده و در دسترس عوام نیست.

توجه به احساسات اخلاقی

به نظر می‌رسد قضاوت اخلاقی تنها دارای ابعاد عقلانی نیست. قضاوت اخلاقی شامل عناصری هیجانی نیز می‌باشد؛ یعنی چنین نیست که بتوان با صرف قواعد منطقی درباره موقعیتی اخلاقی قضاوت کرد- کاری که شاید بتوان در مواجهه با معمای ریاضی انجام داد.* تأثیر هیجان‌ها در قضاوت اخلاقی تا بدان پایه است که روان‌شناسی همچون جانانان هیت (J. Haidt) قضاوت اخلاقی را محصول شهود می‌داند و شکل‌گیری چنین شهودی را با عناصر هیجانی تبیین می‌کند (Haidt, 2001, p.825).

تعمیم‌پذیری از ما می‌خواهد قضاوت اخلاقی را تنها با فرایندی منطقی تعیین کنیم؛ یعنی آیین رفتاری خود را به صورت فرضی تعمیم دهیم، آن‌گاه در جست‌وجوی تناقض‌های احتمالی باشیم؛ اما قاعده زرین از ما می‌خواهد خود را جای طرف مقابل قرار دهیم و آن‌گاه از آن زاویه او به مسئله بنگریم. وقتی ما خود را جای طرف مقابل قرار می‌دهیم، ناگزیر درگیری عاطفی و احساسی با مسئله پیدا می‌کنیم؛ چراکه گویا قرار است خود ما تحت تأثیر عملی مفید/ مضر قرار گیریم. این امر در موارد کمک به درماندگان و آسیب‌دیدگان مشهودتر است. به عبارت دیگر اتخاذ نقش به ما مقداری همدلی (Empathy) و همدردی (Sympathy) اعطا می‌کند. همین همدلی و همدردی

* البته تعدادی از روان‌شناسان مانند داماسیو و یونا لورر بر این باورند که حتی منطقی‌ترین قضاوت‌های انسان بدون دخالت هیجان‌ها و احساسات صورت نمی‌گیرند و نمی‌توانند صورت بگیرند (ر.ک: لورر، ۱۳۸۹).

پایه‌های احساسی برای قضاوت و کنش اخلاقی می‌گردند (Schulman, 2002, p.501).
 مارتین هافمن به عنوان یک روان‌شناس اخلاق که آثار فراوانی در باب اهمیت احساس
 همدلی در قضاوت و کنش اخلاقی نگاشته است،* بر این باور است که وجود احساس
 همدلی در موقعیت‌های مختلف اخلاقی می‌تواند فاعل اخلاقی را به رفتار اخلاقی سوق
 دهد (Hoffman, 2000, p.61).

شاید از همین رو باشد که روان‌شناسی دقیق‌النظر چون کلمبرگ اساساً قضاوت
 اخلاقی را فرایند اتخاذ نقش می‌داند (Kohlberg, 1981, p.147)؛ یعنی گویا بدون
 اتخاذ نقش، قضاوت اخلاقی‌ای شکل نمی‌گیرد. همچنین یونالرر عنصر محوری در
 تصمیم‌گیری اخلاقی را همدلی می‌داند (لرر، ۱۳۸۹، فصل ۶).** از این رو به نظر می‌رسد
 به کاربردن قاعده زرین، اخلاقی بودن ماهیت قضاوت را بیشتر ضمانت می‌کند تا زمانی
 که قاعده تعمیم‌پذیری را به کار می‌بریم؛ چراکه تعمیم‌پذیری فرایند قضاوت اخلاقی را
 به یک عملیات منطقی فرومی‌کاهد.***

بنا بر نظر کانت اگر شخصی از سر همدردی یا دوستی، در زمان احتیاج یا گرفتاری،
 به کس دیگری کمک کند، عمل آن شخص فاقد ارزش اخلاقی است؛ چراکه او آن
 عمل را از سر حس وظیفه‌شناسی و با توجه به قانون اخلاقی، انجام نداده است.
 بسیاری از متفکران حوزه اخلاق تلویحاً یا تصریحاً معتقدند چنین نظری راجع به
 فضیلت اخلاقی بسیار موشکافانه و مغایر با روان‌شناسی انسانی واقع‌گرایانه است. آنها
 چنین استدلال می‌کنند که انگیزه‌های نخستین بی‌واسطه و طبیعی همانند دلسوزی یا

* البته او معنای خاصی را از همدلی اراده می‌کند؛ ولی به هر حال آن را به عنوان حالتی هیجانی
 تعریف می‌کند.

** البته او تبیینی عصب‌شناسی از پدیده همدلی ارائه می‌کند و آن را به نورون‌های آئینه‌ای نسبت
 می‌دهد (ر.ک: همان، فصل ۶).

*** منشأ تعمیم‌پذیری کانت، آیین رفتاری موجود کاملاً متعقل است. موجوداتی کاملاً متعقل، از
 آن حیث که متعقل‌اند، تفاوتی میان آنها نیست؛ یعنی اگر عملی در موقعیتی برای کسی درست
 باشد، برای همه درست خواهد بود. موجود کاملاً متعقل تنها بر اساس ضابطه‌هایی عمل می‌کند
 که در عین حال قابلیت آن را داشته باشند که به صورت قوانینی عام و جهان‌گستر در آیند
 (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۲۴۷).

احساس دوستی، نه تنها دارای ارزش اخلاقی‌اند، بلکه حتی غالباً ستودنی‌تر از توسلی سرد به تکلیف یا چیزی همانند قانون اخلاقی انتزاعی هستند (اسلوت، [بی‌تا]).

سطح الزام اخلاقی

می‌توان در یک دسته‌بندی کلی، الزامات اخلاقی را به سه سطح متعلق دانست: سطح حداقلی (اخلاق عدالت): به حقوق دیگران تجاوز نکن؛ حقوق دیگران را استیفا کن؛ و ضرر مرسان. سطح متوسط (اخلاق احسان): برای بهبود زندگی دیگران تلاش کن؛ و نه تنها ضرر مرسان، بلکه خیر نیز برسان. سطح حداکثری (اخلاق ایثار): به خاطر دیگران از حق خود بگذر؛ و از آسایش و رفاه خود به نفع رفاه دیگران بگذر.

شاید بتوان با اندک تسامحی این سطوح را معادل دوگانه «اخلاق عدالت» و «اخلاق مراقبت» دانست که گیلیگان (Carol Gilligan) در نقد نظریه کلبرگ مطرح کرده است (واکر، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۹۳). می‌توان ادعا کرد که تعمیم‌پذیری همه سطوح الزامات اخلاقی را پوشش می‌دهد؛ اما یک تصور رایج درباره قاعده زرین این است که تنها به سطح حداقلی اخلاق مربوط است؛ قاعده زرین از ما می‌خواهد که حقوق دیگران را استیفا کنیم، ولی از ما نمی‌خواهد که دل‌مشغول رفاه دیگران باشیم یا حتی از رفاه خود به خاطر رفاه آنها بگذریم.

اما باید گفت این تصویری ناصواب است. قاعده زرین حتی می‌تواند ما را دعوت به ایثار نماید. موقعیتی را تصور کنید که بر اساس نوبت‌بندی، این ماه نوبت شماست که از صندوق اداره وام دریافت کنید. خود شما برای این وام برنامه دارید و می‌خواهید کمی وضعیت زندگی‌تان را بهبود بخشید. متوجه می‌شوید که یکی از همکارانتان که چند ماه بعد نوبتش می‌رسد، برای تأمین هزینه‌های درمانی فرزندش نیازمند این وام است. بر اساس سطح حداقلی اخلاق، شما وظیفه‌ای در قبال او ندارید؛ چراکه دریافت

وام حق شماست نه حق او؛ اما اقتضای سطح حداکثری این است که از حق خود بگذرید و نوبتان را به او بدهید. آیا قاعده زرین از شما چنین کاری نمی‌خواهد؟ بنا بر قاعده زرین اگر خود را به جای همکاران در نظر بگیرید، دوست دارید که او اיתار کند و به خاطر شما از حق خود بگذرد. پس مقتضای این قاعده اعطای نوبت خود به همکاران است. می‌بینید که قاعده زرین حتی می‌تواند سطح حداکثری اخلاق را پوشش دهد. بنابراین در پوشش دادن سطوح اخلاق، تفاوتی میان قاعده زرین و تعمیم‌پذیری نیست.

درجه الزام

بی‌تردید الزامات اخلاقی سطوح مختلفی از درجه الزام دارند. این درجات الزام در طیفی، از سوی منفی تا سوی مثبت گسترده شده‌اند: برخی اعمال الزام سلبی (نباید) دارند، برخی الزام ایجابی (باید) و برخی در میانه طیف قرار دارند و صرفاً جواز (اباحه) دارند. البته در طیف منفی این الزامات (سوی سلبی الزام) درجات متعددی از شدت و ضعف قرار دارند؛ برخی اعمال - همچون قتل نفس یا زنا به عنف - از الزام سلبی شدیدی برخوردارند و برخی - همچون دخالت در زندگی خصوصی افراد - الزام سلبی ضعیف‌تری دارند. همین امر در سوی مثبت الزامات (بایدها) نیز برقرار است؛ برخی اعمال - همچون نجات انسان در چنگال مرگ - الزام شدیدی داشته و برخی دیگر - همچون پاسخ مناسب به سلام و تحیت - الزامی ضعیف‌تر دارند.

بنابراین این تصور که الزامات اخلاقی همه در یک سطح‌اند و در نهایت جنبه استحبابی دارند، درست نیست؛ به بیان دیگر در احکام اخلاقی نیز وجوب (الزام ایجابی شدید)، استحباب (الزام ایجابی ضعیف)، اباحه (فقدان الزام ایجابی و سلبی)، کراهت (الزام سلبی ضعیف) و حرمت (الزام سلبی شدید) وجود دارند.*

* شایان ذکر است که این استفاده از ادبیات فقهی تنها برای ایضاح منظور بوده است، والا الفاظ وجوب و استحباب و... حتی اگر در اخلاق قابل استعمال باشند، مفهومی متفاوت با فقه دارند.

اکنون سؤال این است که آیا قاعده زرین و تعمیم‌پذیری طیف درجات الزام اخلاقی را پوشش می‌دهند؟ قاعده زرین بیان می‌دارد که برای تعیین وظیفه اخلاقی، خود را جای طرف مقابل قرار دهیم و ببینیم در آن موقعیت خواهان چه رفتاری هستیم تا همان رفتار را با طرف مقابل انجام دهیم. هرچند خود قاعده زرین مشتمل بر درجات مختلف شدت و ضعف الزام نیست، از آنجاکه وقتی خود را جای طرف مقابل قرار می‌دهیم، مطلوبیت رفتار مورد نظر شدت و ضعف دارد. این شدت و ضعف به الزام آن عمل سرایت می‌کند. تصور کنید با فردی که سال‌ها قطع رابطه کرده بودید، به‌طور تصادفی در یک مهمانی روبه‌رو شده‌اید. او از باب احترام دست به سوی شما دراز کرده تا با دست‌دادن به کدورت‌های گذشته خاتمه دهد، خود را به جای او قرار می‌دهید، در آن موقعیت خواهان این هستید که طرف مقابل به احترام و پیام صلح شما پاسخ مثبت دهد (استفاده از قاعده زرین)؛ یعنی بر اساس قاعده زرین، دست‌دادن با او الزامی است.

موقعیتی دیگر را تصور کنید که هنگام رانندگی متوجه می‌شوید شخصی دچار تصادف شده و بی‌هوش افتاده و ماشین ضارب فرار کرده است. رساندن او به بیمارستان ممکن است برای شما دردسرهایی داشته باشد؛ تا بخواهید ثابت کنید شما به او زنده‌اید، ساعت‌ها وقتتان گرفته خواهد شد. قبل از تصمیم‌گیری، خود را به جای طرف مقابل قرار می‌دهید. در آن موقعیت خواهان این هستید که راننده عبوری شما را به بیمارستان برساند و دردسرهایش را به جان بخرد (استفاده از قاعده زرین)؛ بنابراین رساندن او به بیمارستان الزامی است.

روشن است که درجه الزام مثال اول، کمتر از مثال دوم است. این تفاوت درجه از آنجا ناشی می‌شود که وقتی خود را به جای طرف مقابل قرار می‌دهید، درجات متفاوتی از مطلوبیت رفتار را درک می‌کنید؛ در اولی آبرو و اعتبار شما در معرض آسیب است، ولی در دومی جان‌تان در خطر است.

بنابراین قاعده زرین می‌تواند درجات متفاوت شدت و ضعف الزام اخلاقی را پوشش دهد؛ یعنی به‌کارگیری قاعده زرین الزام‌هایی با درجات متفاوت شدت و ضعف تولید می‌کند. ولی آیا قاعده تعمیم‌پذیری هم این درجات متفاوت را پوشش می‌دهد؟ به

نظر نمی‌رسد چنین باشد. تعمیم‌پذیری تنها مرز میان مجازبودن یا مجازنبودن عمل را روشن می‌کند. یک بار دیگر به این قاعده توجه کنید: «تنها بر پایه آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی قانونی عام باشد». یعنی مادام که تعمیم آیینی رفتاری به تناقضی در اراده منتهی نشود، عمل بر اساس آن «مجاز» خواهد بود، و الا مجاز نیست. به عبارت دیگر تعمیم‌پذیری تنها مرز حلال و حرام را روشن می‌سازد* نه درجات مختلف حلال (از وجوب شدید تا استحباب ضعیف) و حرام (از حرمت شدید تا کراهت ضعیف) را.

رابطه هست و باید

رابطه هست و باید و اجتناب از مغالطه طبیعت‌گروانه (Naturalistic Fallacy) یکی از دغدغه‌های جدی فیلسوفان اخلاق است. اگر قاعده‌ای بتواند بدون درگیرشدن با رابطه هست و باید و بدون نیاز به توجیه مغالطه طبیعت‌گروانه، روشی برای تعیین وظیفه ارائه کند، از مزیتی برخوردار خواهد بود. کانت برای دستیابی به امر مطلق - که تعمیم‌پذیری تنسیقی از آن است - به آیین‌های رفتاری موجود کاملاً عاقل متمسک می‌شود. او بیان می‌دارد آنچه موجود کاملاً عاقل بر اساس آن عمل «می‌کند»، ما موجودات تا حدودی عاقل «باید» بر اساس آن عمل کنیم: «آنچه موجود ناقص‌العقل باید انجام دهد، دقیقاً چیزی است که موجود کاملاً عاقل ضرورتاً بر طبق قوانین عقلی انجام می‌دهد» (اونی، ۱۳۸۱، ص ۶۵). بروس/ونی نیز به این رابطه هست و باید در امر مطلق کانت اشاره می‌کند: «مفهوم ضرورت اخلاقی قابل تحویل (یا قابل تبیین در قالب) نوعی از ضرورت است که قانون صرفاً توصیفی - به‌خصوص قانون توصیفی (Descriptive law) درباره رفتار موجودات کاملاً عاقل - آن را بیان می‌کند» (همان).

روشن نیست چرا آیینی که مورد عمل موجود کاملاً عاقل است، باید آیین ما موجودات تا حدودی عاقل باشد؟ این باید چگونه از آن هست به دست آمده است؟

* بار دیگر تأکید این نکته لازم به نظر می‌رسد که استفاده از الفاظ فقهی تنها برای ایضاح مطلب است و الا حتی اگر استعمال این الفاظ در اخلاق مجاز باشد، معنایی متفاوت با فقه خواهند داشت.

البته چنین استنتاجی بر اساس مبنای کانت می‌تواند موجه باشد؛ چراکه در نظر او امر اخلاقی همان امر عقلانی است؛ یعنی بین امر اخلاقی و امر عقلانی محض، این‌همانی برقرار است. اما اگر بخواهیم در این مبنا تشکیک کنیم، آن‌گاه روشن نیست چگونه می‌توان این رابطه هست و باید را توجیه کرد.*

اکنون سؤال این است که آیا قاعده زرین از «استنتاج باید از هست» مبراست؟ در نگاه اول پاسخ مثبت است؛ چراکه قاعده زرین از هیچ هستی، بایدی استنتاج نمی‌کند؛ تنها از ما می‌خواهد خود را به جای طرف مقابل قرار دهیم و آن‌گاه قضاوت کنیم؛ اما با کمی دقت روشن می‌شود که این پاسخ سطحی و خوش‌بینانه است.

به مضمون قاعده زرین دقت کنید: «با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری با تو رفتار شود»؛ یعنی تعیین اینکه «باید چه رفتاری انجام دهیم» توسط «آنچه دوست داریم با ما رفتار شود» صورت می‌گیرد. اگر خوب به مضمون گزاره دوم دقت کنیم، متوجه توصیفی بودن آن می‌شویم: «من دوست دارم با من فلان رفتار شود». سؤال این است که چرا آنچه ما دوست داریم، ملاکی برای آنچه باید انجام دهیم است؟ آیا این نوعی استنتاج باید از هست نیست؟ به نظر می‌رسد قاعده زرین نیز مبتلا به مغالطه طبیعت‌گروانه است.

اما شاید بتوان به این مسئله این‌گونه پاسخ داد که تنسيق دقیق قاعده زرین، آن را از استنتاج باید از هست رها می‌کند. به تنسيقی که سابقاً ذکر شد، دقت نمایید: «با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری در همان موقعیت با تو چنان رفتار شود». همان‌طور که بیان شد، قرار نیست پس از قرارداد خود در موقعیت طرف مقابل، به قضاوت از آن موقعیت بنشینیم، بلکه باید از زاویه نگاه کنونی خود درباره خودمان در آن موقعیت قضاوت کنیم. به عبارت دیگر تعبیر «دوست داری» بیانگر علاقه ما نیست، بلکه به

* گذشته از این، خود کانت به عنوان یک موجود تا حدی عاقل، چگونه کشف کرده است که موجود کاملاً عاقل چگونه رفتار می‌کند؟ به عبارت دیگر خود کانت چگونه توانسته است از زاویه نگاه یک موجود عاقل غیرکامل، موجود کاملاً عاقل را کشف و درک کند؟ شاید بتوان به زبان خود کانت گفت: او چگونه توانسته است فاصله میان نومن و فنومن را در امر اخلاقی طی کند؟

معنای قضاوت ارزشی ماست. البته موضوع قضاوت، «خودمان در موقعیت طرف مقابل» است. بنابراین قاعده زرین از ما نمی‌خواهد بر اساس «آنچه می‌خواهیم و علاقه‌مندیم» درباره «آنچه باید انجام دهیم» قضاوت کنیم (استنتاج باید از هست)، بلکه از ما می‌خواهد بر اساس «آنچه قضاوت ما درباره موقعیتی خیالی است» درباره «آنچه باید در موقعیت واقعی انجام دهیم» قضاوت کنیم.

در مجموع به نظر می‌رسد قاعده زرین از ابتلا به مغالطه طبیعت‌گروانه مبراست؛ ولی نمی‌توان این سخن را درباره قاعده تعمیم‌پذیری گفت.

انعکاس واقعیت زندگی

با وجود اینکه هر دوی قاعده زرین و تعمیم‌پذیری ناظر به شرایطی فرضی‌اند، به نظر می‌رسد در قرابت با شرایط واقعی زندگی با هم تفاوت دارند. قاعده تعمیم‌پذیری از ما می‌خواهد در فضایی خیالی تصور کنیم که اگر همه بخواهند رفتار ما را تکرار کنند، چه خواهد شد و قاعده زرین از ما می‌خواهد به صورت خیالی خود را به جای طرف مقابل تصور کنیم و آن‌گاه درباره فعل درست قضاوت کنیم.

بسیار بسیار بعید به نظر می‌رسد که همه بخواهند دقیقاً کار ما را تکرار کنند؛ مثلاً اگر ما می‌خواهیم برای گرفتن قرض، وعده بی‌محل بدهیم، باید از خود بپرسیم اگر همه بخواهند این کار را انجام دهند، چه می‌شود و آیا حاضریم پیامدهای تعمیم رفتار خود را بپذیریم؟ واقعاً به نظر نمی‌رسد همه بخواهند عمل ما را تکرار کنند. به عبارت دیگر بسیار بعید به نظر می‌رسد شرایط فرضی مذکور در تعمیم‌پذیری، واقعاً اتفاق بیفتند.

اما این مسئله برای قاعده زرین متفاوت است. قاعده زرین از ما می‌خواهد خود را به جای طرف مقابل بگذاریم و آن‌گاه قضاوت کنیم؛* یعنی در مثال دادن وعده بی‌محل برای قرض کردن پول، باید خود را به جای طرف مقابل بگذاریم و از خود

* البته با مراعات ظرافت‌هایی که پیش از این درباره قضاوت‌کننده و موضوع قضاوت ذکر شد.

سؤال کنیم آیا حاضریم کسی برای گرفتن قرض از ما به ما وعده دروغین بدهد؟ این شرایط فرضی و خیالی ممکن است واقعاً روزی اتفاق افتد؛ یعنی احتمال اینکه شرایط فرضی و خیالی قاعده زرین واقع شود، بیشتر از احتمال وقوع شرایط فرضی قاعده تعمیم‌پذیری است. این تفاوت دست‌کم دو اثر دارد: یکی اینکه افراد راحت‌تر می‌توانند شرایط فرضی قاعده زرین را تصور کنند و چندان دور از ذهنشان نیست. دیگر اینکه افراد انگیزه بیشتری دارند تا این شرایط فرضی را تصور کنند، چون ممکن است واقعاً روزی خودشان جای طرف مقابل باشند؛ مثلاً رئیسی که می‌خواهد درباره اخراج کارمند خود تصمیم بگیرد، احتمال می‌دهد که روزی هم کسی بخواهد درباره اخراج خودش تصمیم بگیرد.*

بنابراین می‌توان گفت قرابت شرایط فرضی به واقعیت، می‌تواند نقطه قوتی برای این قاعده‌ها تلقی شود؛ چراکه هم کاربرد آنها را تسهیل می‌کند و هم به افراد انگیزه بیشتری برای کاربرد آنها می‌بخشد. به نظر می‌رسد قاعده زرین در این زمینه نیز رجحانی بر قاعده تعمیم‌پذیری دارد.

فراگیری کاربران

از جمله نقاط قوت یک قاعده می‌تواند ناظر به گستره افرادی باشد که می‌توانند از آن قاعده استفاده کنند. به‌کارگیری قاعده تعمیم‌پذیری محدودیتی برای افراد ندارد و کافی است شخص از نصابی از عقلانیت و توانایی‌های شناختی برخوردار باشد تا بتواند تناقضات حاصل از تعمیم آیین رفتاری را شناسایی کند. به عبارت دیگر این قاعده محدودیت ذاتی برای کاربرد ندارد و محدودیتی اگر هست، در ناحیه واقعیت مخاطبان

* البته این امر درباره برخی موقعیت‌ها برقرار نیست و شخص واقعاً احتمال بسیار ضعیفی می‌دهد - یا اصلاً احتمال نمی‌دهد - که شرایط طرف مقابل برایش پیش آید. سفیدپوستی را تصور کنید که بخواهد برای جبران تبعیض تاریخی کشورش در قبال سیاه‌پوستان، از حق خود به نفع سیاه‌پوستی بگذرد. او احتمال هم نمی‌دهد که روزی سیاه‌پوست شود یا جریان نژادپرستی وارونه شود و روزی علیه سفیدپوستان جریان اجتماعی تبعیض نژادی شکل گیرد.

آن است که ممکن است برخی از آنها ذکاوت لازم را برای به‌کاربردن آن نداشته باشند. اما وضعیت درباره قاعده زرین کمی متفاوت است. به نظر می‌رسد به‌کاربردن قاعده زرین توسط برخی افراد، مشکل‌ساز است. شخص آزارطلبی (Masochist) را تصور کنید که بخواهد قاعده زرین را به کار برد. او وقتی خود را به جای طرف مقابل قرار دهد، امیال آزارطلبی خود را به کار خواهد گرفت؛ یعنی با خود می‌گوید اگر در آن موقعیت بودم، دوست داشتم آزارم دهند؛ یعنی قاعده زرین او را به آزار دیگران سوق می‌دهد؛ یعنی کسانی که دچار انحرافی در نظام امیال هستند، با به‌کاربردن قاعده زرین، نتایجی غیراخلاقی تحصیل خواهند کرد.

این مشکل با دقتی در مفهوم اتخاذ نقش قابل رفع است. روان‌شناسان از دو نوع اتخاذ نقش یاد می‌کنند: متمرکز بر خود و متمرکز بر دیگری. اتخاذ نقش متمرکز بر خود به این معناست که بخواهیم خودمان را- با همه ویژگی‌های روحی و روانی- در موقعیت طرف مقابل قرار دهیم؛ ولی اتخاذ نقش متمرکز بر دیگری به این معناست که سعی کنیم ابتدا طرف مقابل را در خودمان بازآفرینی کنیم، آن‌گاه خود را در موقعیت او تصور کنیم؛ یعنی سعی کنیم او را- با همه خصوصیات روانی‌اش- در آن موقعیت درک کنیم نه اینکه خودمان را- با همه خصوصیات روانی خود- در آن موقعیت تصور کنیم. مشکل شخص آزارطلب با قاعده زرین وقتی به وجود می‌آید که او بخواهد اتخاذ نقش متمرکز بر خود داشته باشد. ولی اگر اتخاذ نقش متمرکز بر دیگری را به کار گیرد، مشکل حل می‌شود؛ یعنی او باید ابتدا خود را کسی تصور کند که تمایلات آزارطلبانه ندارد، آن‌گاه خود را در موقعیت طرف مقابل در نظر بگیرد و دست به قضاوت بزند؛ البته همچنان بر قیدی که سابقاً برای حل مشکل قضاوت درباره فرزند ذکر شد، تأکید داریم. یعنی قضاوت‌کننده، شخص آزارطلب در موقعیت فعلی‌اش است، ولی موضوع قضاوت، اوست در موقعیت طرف مقابل و البته فاقد تمایلات آزارطلبانه؛ یعنی اتخاذ نقش متمرکز بر دیگری تنها برای شکل‌دهی موضوع قضاوت است، والا قضاوت‌کننده همچنان خود شخص در موقعیت کنونی‌اش است.

مشکل دیگر قاعده زرین هنگامی آشکار می‌شود که شخصی فرهیخته و وارسته

بخواید از این قاعده استفاده کند. تصور کنید شخصی وارسته و کاملاً متخلق هیچ توقعی از مردم ندارد و حتی از آنها انتظار ندارد در برابر لطفی که به آنها می‌کند، تشکر و قدردانی نمایند؛ چراکه رفتار اخلاقی با دیگران را از سر وظیفه‌شناسی و انسانیت یا حتی با نیت الهی و دینی انجام داده است و واقعاً جایی برای تشکر و قدردانی نمی‌بیند. حال اگر چنین شخصی مورد لطف کسی قرار گیرد و مثلاً با کمک کسی از خطر مرگ رها شود، بر اساس قاعده زرین خود را موظف به قدردانی و تشکر از ناجی خود نخواهد دانست؛ چراکه وقتی خود را به جای او قرار دهد، نیازی به تشکر احساس نمی‌کند.

ممکن است تصور شود راه حل شخص آزارطلب اینجا نیز مشکل را حل کند، ولی این تصور صحیح نیست؛ چراکه حتی اگر چنین شخص وارسته‌ای اتخاذ نقش متمرکز بر دیگری داشته باشد، از آنجاکه قرار است قضاوت‌کننده خودش در موقعیت فعلی باشد، تشکر و قدردانی را حق طرف مقابل نخواهد دانست. به بیان دیگر او با اتخاذ نقش متمرکز بر دیگری، درک خواهد کرد که طرف مقابل منتظر تشکر است؛ ولی چون قضاوت‌کننده خودش در موقعیت فعلی است، این انتظار را بی‌جا خواهد دانست و در نتیجه وظیفه‌ای به تشکر احساس نخواهد کرد.

به نظر می‌رسد قاعده زرین در مورد چنین شخصی کارایی نخواهد داشت. البته می‌توان از چنین شخصی خواست که به شکلی خاص از این قاعده بهره ببرد؛ او به جای اینکه این قاعده را مستقیماً به کار برد، آن را با واسطه به کار برد؛ یعنی به جای اینکه از خود بپرسد «مقتضای قاعده زرین در این موقعیت چیست؟»، از خود سؤال کند «اگر شخصی عادی قاعده زرین را به کار برد، چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟» یعنی او باید دو مرحله اتخاذ نقش متمرکز بر دیگری انجام دهد: یک مرحله خود را جای کاربر عادی قاعده زرین در نظر بگیرد و بار دیگر هنگام کاربرد قاعده زرین، خود را به جای طرف مقابل در نظر گیرد. البته این پیچیدگی برای استعمال یک قاعده عملاً آن را ناکارآمد می‌کند. شاید مناسب باشد تا زمانی که نتوانسته‌ایم راه حلی ساده برای اشخاص وارسته پیدا کنیم، از آنها بخواهیم امیال و

روحیات خود را ملاک تعامل با مردم قرار ندهند و از قاعده زرین استفاده نکنند. به نظر می‌رسد در فراگیری کاربران، قاعده تعمیم‌پذیری رجحانی بر قاعده زرین دارد. البته این رجحان ناظر به ماهیت دو قاعده است و شاید به لحاظ عالم واقع، در مجموع، کاربران قاعده زرین بیشتر از تعمیم‌پذیری باشند. بالأخره مگر در عالم چند نفر آزارطلب یا انسان‌های واقعاً وارسته داریم (محدودیت‌های قاعده زرین) و در سوی دیگر مگر در میان توده مردم چند نفر آدم برخوردار از آن درجه از قابلیت‌های شناختی داریم که بتوانند به راحتی قاعده تعمیم‌پذیری را به کار برند (محدودیت‌های تعمیم‌پذیری)؟

فراگیری انواع روابط انسانی

در یک دسته‌بندی می‌توان الزامات اخلاقی را در سه حوزه «درون‌فردی» (اخلاق فردی)، «میان‌فردی» (اخلاق اجتماعی) و «برون‌فردی» (اخلاق بندگی و اخلاق محیط زیست) در نظر گرفت. به نظر می‌رسد قاعده زرین تنها برای حوزه میان‌فردی کاربرد دارد؛ یعنی ما برای شناسایی وظایف خود در قبال خداوند نمی‌توانیم از این قاعده بهره ببریم یا برای شناسایی وظایف خود در قبال درختان از آن استفاده کنیم. اما شاید بتوان ادعا کرد که قاعده تعمیم‌پذیری دچار این محدودیت نیست. می‌توان نشان داد که بدرفتاری در قبال محیط زیست اگر عمومیت یابد، نتایجی به بار می‌آید که نمی‌توانیم بدون ابتلا به تناقض اراده، پذیرای آنها باشیم.

نسبیت اخلاقی

یکی از دغدغه‌های طیف وسیعی از فیلسوفان اخلاق، رهایی از نسبیت‌گرایی اخلاقی است. از میان سه گونه نسبیت‌گرایی (توصیفی، هنجاری و فرااخلاقی)، نوع فرااخلاقی آن عمیق‌تر بوده و می‌توان ادعا کرد اصلی‌ترین شکل نسبیت‌گرایی است.

بی‌تردید قاعده تعمیم‌پذیری از آنجاکه مبتنی بر تشخیص عقلی تناقض است، به نسبت منجر نمی‌شود. نباید فراموش کرد که پذیرش نتایج تعمیم آیین رفتاری، یک انتخاب شخصی نیست تا بخواهد مستلزم نسبت باشد، بلکه ناظر به امکان عقلی چنین پذیرشی است. به بیان دیگر اگر از تعمیم آیین رفتاری، تناقضی عقلی پیش نیامد، می‌توان گفت رفتار بر اساس آن آیین مجاز است؛ اما قاعده زرین از آنجاکه مبتنی بر تشخیص خود افراد است، می‌توان گفت مستعد نوعی نسبت است؛ یعنی پس از اینکه فاعل اخلاقی خود را جای طرف مقابل در نظر گرفت، این خود اوست که باید تشخیص دهد کار درست در این موقعیت چیست. هرچند نمی‌توان گفت چنین روشی برای تشخیص وظیفه اخلاقی تلازم منطقی با نسبت‌گرایی دارد، ولی می‌توان گفت ناسازگاری منطقی نیز با آن ندارد؛ یعنی به‌کارگیری قاعده زرین ممکن است به نسبت منجر شود، هرچند ضرورتاً چنین نباشد. در مجموع می‌توان گفت قاعده تعمیم‌پذیری با مطلق‌گرای اخلاقی سازگارتر است تا قاعده زرین.

تعارضات اخلاقی

تعارض اخلاقی (Moral dilemma) موقعیتی است که فاعل اخلاقی بر سر دوراهی قرار می‌گیرد و نمی‌تواند تشخیص دهد کدام وظیفه را باید انجام دهد. از سویی هر کدام از طرفین وظیفه اوست؛ ولی از سویی دیگر قادر به انجام همه آنها نیست؛ یعنی تعارض اخلاقی شخص را مجبور می‌کند از میان چندین وظیفه اخلاقی یکی را انتخاب کند و باقی را زیر پا گذارد (برای مشاهده تعریفی دقیق و انواع تعارض اخلاقی، ر.ک: بوسلیکی، ۱۳۹۱، ص ۵۷-۶۳). تعارضات اخلاقی انواع متعددی دارند. یکی از اقسام آن، موقعیتی است که شما در قبال چندین نفر وظیفه‌ای دارید که قادر به انجام همه آنها نیستید. تصور کنید به فرزندتان قول داده‌اید در اجرای رسمی تئاتر مدرسه که او هم در آن نقش ایفا می‌کند، حاضر شوید. اتفاقاً به دلیل تعهدی که در گذشته به شرکت خود برای مذاکره با طرف‌های خارجی داده بودید، مجبورید در آن تاریخ، سفری خارجی

داشته باشید. هیچ کدام از قرارها قابل جابه‌جایی نیست. در چنین موقعیتی باید از میان وظایف اخلاقی یکی را انتخاب و دیگری را نقض کنید.

اکنون پرسش این است که قاعده زرین یا تعمیم‌پذیری در چنین موقعیتی چه کمکی می‌کنند؟ می‌توان گفت قاعده تعمیم‌پذیری هنوز می‌تواند راهنمایی ارائه کند؛ یعنی از ما بخواهد به صورت فرضی هر کدام از طرفین ماجرا را انتخاب کنیم؛ اگر بتوانیم به صورت سازگار خواهان تعمیم چنین انتخابی شویم، آن‌گاه می‌توان گفت این انتخاب مجاز است؛ اما اگر نتوانستیم به نتایج تعمیم تن دهیم، مجاز نخواهد بود. به عبارت دیگر آیینی که باید تعمیم دهیم، «ترجیح طرف الف بر ب»^{*} و نیز «ترجیح طرف ب بر الف» است نه اینکه خود الف یا ب را تعمیم دهیم.

اما آیا قاعده زرین نیز برای این موقعیت راهنمایی‌ای دارد؟ در نگاه نخست به نظر نمی‌رسد چنین باشد. قاعده زرین در این موقعیت به ما نمی‌گوید خود را به جای کدام یک از طرفین ماجرا قرار دهیم: فرزندمان یا مدیر شرکت؛ اما شاید بتوان ادعا کرد هنوز قاعده زرین کارایی دارد؛ به این شکل که وقتی خودمان را به جای فرزندمان قرار می‌دهیم، از خود سؤال کنیم: «آیا دوست دارم اگر فرزند بودم، پدرم به خاطر سفری کاری، به من بدقولی کند؟» همچنین وقتی خودمان را به جای مدیر شرکت قرار می‌دهیم، از خود سؤال کنیم: «آیا دوست دارم اگر مدیر شرکت بودم، کارمندم به خاطر خوش‌قولی به فرزندش تعهد کاری خود را زیر پا گذارد؟» بعید به نظر می‌رسد با طرح این دو پرسش، مشکل حل نشود. معمولاً در موقعیت‌های تعارض حداقلی^{**} که یکی از طرفین تعارض رجحان دارند، پاسخ هر دو پرسش همزمان منفی نیست و بدین ترتیب تعارض حل می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد در مواقع تعارض حداقلی، هم قاعده زرین و هم تعمیم‌پذیری می‌توانند کارآمد باشند و ترجیحی از این جهت بر یکدیگر ندارند.

* در مثال مذکور، الف، وفای به وعده به فرزند و ب، وفای به تعهد سازمانی است.

** تعارض حداقلی، تعارضی است که یکی از اطراف آن بر دیگری رجحان دارد.

پشتوانه دینی

هانس کونگ،* به عنوان یکی از اصلی ترین منادیان و فعالان اخلاق جهانی، معتقد است صلح جهانی بدون صلح میان ادیان حاصل نمی شود. حتی اگر این کلام را به این معنا ندانیم که علت جنگ های جهانی تعصبات دینی است، می توانیم به این معنا با آن همراه باشیم که ادیان می توانند بر انگیزه های جنگ طلبانه انسان ها غلبه کنند و صلح را به جهان باز گردانند. به بیان دیگر حتی اگر ادیان علت- یا جزء العلة- جنگ ها نباشند، می توانند عامل رفع آنها باشند. اکنون سؤال این است که ادیان چگونه می توانند به صلح و همنوایی دست یابند؟ شاید بتوان گفت اصلی ترین مسیر این مهم، گفتمان اخلاق است؛ یعنی اگر بتوان اصولی مشترک در اخلاق ادیان یافت که با تأکید بر آن بتوان ادیان را به همنوایی اخلاق رساند، می توان امید داشت که اختلافات اعتقادی و شریعتی آنها تحت الشعاع قرار گیرند. پارلمان ادیان جهان (شیکاگو، ۱۹۹۳) توانست با صدور اعلامیه به سوی اخلاق جهانی، خطوط کلی چنین توافقی را ترسیم کند. در این اعلامیه، قاعده زرین به عنوان یکی از اصول مورد توافق ادیان جهان- اعم از آسمانی و غیر آسمانی- مورد تأکید قرار گرفته است:

اصلی وجود دارد که در بسیاری از ادیان و سنت های اخلاقی هزاران ساله بشر دیده می شود و غالباً بر آن تأکید می گردد: هر چه را بر خود نمی پسندید، برای دیگران نیز نپسندید. به بیان ایجابی، هر آنچه بر خود می پسندید، برای دیگران نیز بپسندید. این می تواند هنجار تغییرناپذیر و نامشروط برای همه ساحت های زندگی باشد: خانواده ها، جوامع، نژادها، ملت ها و ادیان (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۲، ص ۸۴).

اینکه قاعده ای مورد حمایت ادیان باشد، نقطه قوتی برای آن است. قاعده زرین در ادیان بزرگ جهان (اسلام، مسیحیت، یهودیت، آیین کنفوسیوس، بودیسم و...) مورد تصریح قرار گرفته است (اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۸). در منابع روایی اسلامی نیز این قاعده

* از شهیرترین اندیشمندان کاتولیک معاصر.

به بیان‌های مختلف منعکس شده است:

امام صادق علیه السلام فرموده است: خداوند عز و جل به آدم وحی کرد... اما وظیفه‌ای که میان تو و مردم است، این است که آنچه برای خود می‌پسندی، برای مردم هم بپسندی و آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای آنها هم بپسندی* (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۳۸). همچنین [در بیان حقوق مؤمن بر مؤمن] فرموده است: آسان‌ترین حق از آنها این است که آنچه برای خود می‌پسندی برای او هم بپسندی و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای او هم بپسندی** (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۹). امام رضا علیه السلام نیز فرموده است: تواضع این است که با مردم رفتاری کنی که دوست داری با تو چنان رفتار شود*** (همان، ص ۱۳۴).

بی‌تردید انعکاس یک قاعده در منابع اصیل دینی از سویی سبب اقبال طیف وسیع دینداران به آن قاعده است و از سویی دیگر می‌تواند محور گفتمان اخلاق ادیان باشد و اخلاقی جهانی را به ارمغان آورد. می‌توان این عامل را نیز از عوامل رجحان قاعده زرین بر تعمیم‌پذیری تلقی کرد.

نتیجه‌گیری

با وجود اینکه قاعده زرین و قاعده تعمیم‌پذیری هر دو می‌توانند به عنوان تک‌قاعده، کل اخلاق را پوشش دهند، قاعده زرین در ابعادی همچون ایجاد انگیزه اخلاقی، تأمین شخصی‌بودن قضاوت اخلاقی، مطابقت با وجدان اخلاقی، سهولت کاربرد، توجه به احساسات اخلاقی، پوشش درجات مختلف الزام اخلاقی - از درجات بالای الزام ایجابی تا درجات شدید الزام سلبی و مراتب بین این دو سر طیف - برکناری از استنتاج

** قال الصادق علیه السلام: أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى آدَمَ... أَمَا أَلَيْسَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ النَّاسِ فَتَرَضَى لِلنَّاسِ مَا تَرْضَى لِنَفْسِكَ وَتَكْرَهُ لَهُمْ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ.

*** قال الصادق علیه السلام: [فی بیان حقوق المؤمن علی المؤمن]: أیسر حق منها أن تحب له ما تحب لنفسك، و تکره له ما تکره لنفسك.

*** قال الرضا علیه السلام: التَّوَّاضَعُ أَنْ تُعْطِيَ النَّاسَ مَا تُحِبُّ أَنْ تُعْطَا.

«باید» از «هست»، قرابت به واقعیات زندگی، فراگیری کاربران- در مقام واقعیت و عینیت- و نیز برخورداری از پشتوانه دینی، بر قاعده تعمیم‌پذیری رجحان دارد. هرچند قاعده تعمیم‌پذیری نیز در ابعادی همچون فراگیری کاربران- در مقام ذات و ماهیت- فراگیری انواع روابط انسانی و برکناری از نسبیت اخلاقی، بر قاعده زرین ترجیح دارد. البته این دو قاعده در مسئله پوشش سطح الزامات اخلاقی (حداقلی، متوسط و حداکثری) و نیز راهنمایی در مواقع تعارض اخلاقی رجحانی بر یکدیگر ندارند.

منابع و مأخذ

۱. اسلامی، سیدحسن؛ «قاعده زرین در حدیث و اخلاق»؛ علوم حدیث، ش ۴۵-۴۶، ۱۳۸۶، ص ۳۳-۳۵.
۲. اسلوت، میکائیل؛ «روان‌شناسی اخلاق» در دائرةالمعارف فلسفه راتلیج؛ ترجمه عباس مهدوی در: <http://ethicslib.ir/post/292>.
۳. اونی، بروس؛ نظریه اخلاقی کانت؛ ترجمه علیرضا آل بویه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۴. بوسلیکی، حسن؛ تعارض اخلاقی و دانش اصول فقه؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
۵. پالمر، مایکل؛ مسائل اخلاقی؛ ترجمه علیرضا آل بویه؛ تهران: سمت، ۱۳۸۹.
۶. پیازه، ژان؛ قضاوت‌های اخلاقی کودکان؛ ترجمه محمدعلی امیری؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
۷. فرامرز قراملکی، احد؛ «تأمل در اخلاق جهانی با تأکید بر بیانیه‌های هانس کونگ و سویدلر»؛ پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۲.
۸. فرانکنا، ویلیام کی؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه هادی صادقی؛ تهران: انتشارات طه، ۱۳۸۳.
۹. کانت، ایمانوئل؛ بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق؛ ترجمه حمید عنایت و علی قیصری؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

۱۱. گنسلر، هری جی؛ درآمدی جدید به فلسفه اخلاق؛ ترجمه حمیده بحرینی؛ تهران: آسمان خیال، ۱۳۸۵.
۱۲. لور، یونا؛ تصمیم‌گیری؛ ترجمه اصغر اندرودی؛ تهران: دایره، ۱۳۸۹.
۱۳. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۴. مک ناوتن، دیوید؛ بصیرت اخلاقی؛ ترجمه محمود فتحعلی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰.
۱۵. واکر، لارنس، جی؛ «جنسیت و اخلاق»؛ راهنمای رشد اخلاقی، ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده، ویراسته ملانی کیلن و جودیت اسمتانا؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۶. هولمز، رابرت ال؛ مبانی فلسفه اخلاق؛ ترجمه مسعود علیا؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.
17. Gert, Bernard; "Impartiality", in L. C. Becker and C. B. Becker (eds.); **Encyclopedia of ethics**; second edition, New York and London, Routledge, 2001.
18. Haidt, J.; "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment"; **Psychological Review**; Vol. 108, No.4, 2001, pp.814-83.
19. Hoffman, M. L.; "Toward a comprehensive empathy-based theory of prosocial moral development", in Arthur C. Bohart & Deborah J. Stipek (eds.); **Constructive & destructive behavior: Implications for family, school, & society**, Washington, DC, US: American Psychological Association, x, 420 pp, 2000, pp.61-86.
20. Kohlberg, L.; "From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development"; in L. Kohlberg (ed.); **The philosophy of moral development**; harper & row publisher, San Francisco, 1981.

21. Rosat, Connie S.; "Moral Motivation", in **Stanford encyclopedia of philosophy**; 2006.
22. Schulman, Michael; "How we become moral: The sources of moral motivation", in C. R. Snyder and S. J. Lopez (eds.); **Handbook of positive psychology**; Oxford, 2002.