

فلسفه ی اخلاق «ویلیام کی فرانکنا»

رحمت الله علی رحیمی^۱

اشاره

ویلیام کی. فرانکنا در سال ۱۹۰۸ میلادی در ایالت مونتانا به دنیا آمد و پس از دریافت مدرک لیسانس در رشته ی زبان انگلیسی و فلسفه از کالج کالوین، فوق لیسانس خود را از دانشگاه میشیگان در سال ۱۹۳۱ میلادی اخذ نمود و نیز موفق به دریافت دومین مدرک فوق لیسانس و دکتری در رشته ی فلسفه در سال ۱۹۳۷ میلادی از دانشگاه هاروارد شد. فرانکنا به مدت چهل و یک سال، طی سال های ۱۹۳۷ تا ۱۹۷۸ میلادی، عضو هیأت علمی گروه فلسفه و چهارده سال نیز طی سال های ۱۹۶۱ تا ۱۹۴۷ میلادی، رییس این گروه در دانشگاه میشیگان بود. او با مقاله ای به نام «نا فلسفه ی طبیعت گرا» که در مجله ی Mina در سال ۱۹۳۹ میلادی منتشر کرد به شهرت رسید و هنگام تحقیق پایان نامه ی دکتری خود با اندیشمندانی چون لویس، پارتون بری و آلفرد نورث در دانشگاه هاروارد و جی. ئی. مور و سی. دی. براد در دانشگاه کمبریج در انگلستان همکاری علمی داشت.

۱- دانشجوی کارشناسی ارشد رشته ی اخلاق دانشگاه پیام نور و جامعه المصطفی العالمیه.

فرانکنا در سال ۱۹۹۴ میلادی در هشتاد و پنج سالگی در شهر Ann Arbor بدرود حیات گفت و اندیشه و کتاب‌هایش را به عنوان میراثی گرانبها بر جای گذاشت. بخشی از کتاب‌های او با نام‌های فلسفه‌ی اخلاق (۱۹۶۳ م.)، فلسفه‌ی تعلیم و تربیت (۱۹۶۵ م.)، چشم انداز اخلاق (۱۹۷۶ م.)، سه سؤال درباره‌ی اخلاق (۱۹۷۴ م.) و تفنگری در باب فلسفه‌ی اخلاق (۱۹۸۰ م.) در زمان حیات او منتشر گردید. مرحوم استاد دکتر مهدی حایری یزدی، که زمانی از شاگردان فرانکنا در دانشگاه میشیگان بود، در خاطرات خود او را «مردی بسیار خوب و فرهیخته»^۱ توصیف کرده است.

چکیده

کتاب «Ethics» توسط ویلیام. کی. فرانکنا (۱۹۰۸-۱۹۹۴ میلادی)، استاد فلسفه‌ی دانشگاه میشیگان امریکا، نوشته شده و در سال‌های ۱۹۶۳ و ۱۹۸۸ میلادی چاپ گردیده است. این کتاب در ایران با استقبال دانش پژوهان روبه‌رو شد و ترجمه‌ی آن را یک بار آقای هادی صادقی در سال ۱۳۷۶ شمسی و با تجدید چاپ در سال ۱۳۸۳ از طریق انتشارات طه در قم و بار دیگر دکتر انشاء الله رحمتی در سال ۱۳۸۰ شمسی از طریق انتشارات حکمت تهران انجام داده‌اند.

کتابی که توسط آقای هادی صادقی ترجمه شده دارای ۷۳ نوشته‌ی کوتاه و بلند در خصوص فلسفه‌ی اخلاق، نظرات مطرح، عدالت و عشق، و مسؤولیت و ارزش‌های اخلاق است که مقدمه‌ای از استاد

۱- ر.ک: سایت اینترنتی «کانون ایرانی پژوهشگران فلسفه و حکمت».

مصطفی ملکیان را نیز به همراه دارد. استاد ملکیان در بیان کامل بودن این کتاب نوشته است: «نظری اجمالی به فهرست کتاب نشان می دهد که اختصار نوشته ها، جامعیت آن را دستخوش نقصان فاحش نکرده است». این کتاب در ۲۷۲ صفحه منتشر شده است.

با آن که مؤلف نظر پیشنهادی ارائه کرده و دیدگاه خود را در قالب «نظریه ی سودگروی تعدیل یافته» بیان داشته است، جانب انصاف را نیز رعایت نموده و ضمن انتقاد منصفانه به نظرات سایر فلاسفه، تلاشی اخلاقی برای تکمیل این نظرات به خرج داده است.

این کتاب را اگر نتوان مشهورترین و ماندگارترین اثر فلسفه ی اخلاق دانست، اما می توان در برگیرنده ی جامع ترین نظرات در این زمینه برشمرد و می توان یقین کرد که دو وظیفه ی نویسنده را که «ارایه ی نظرات فیلسوفان اخلاق» و «تحقیق در فلسفه ی اخلاق و فرا اخلاق» بوده، به بهترین نحو ادا کرده است.

آغاز فلسفه ی اخلاق

معیار شدن قوانین رایج

فلسفه ی اخلاق زمانی آغاز می شود که مردم نظام و قواعد اخلاقی متداول خود را رضایت بخش نمی دانند و به آن اعتراض می کنند.

اعتراض اول آن است که قواعد، خیلی دقیق و روشن نیستند و همیشه استثنای پذیرند و ممکن است با یکدیگر تعارض کنند؛ این که قواعد، دروغ گویی را ممنوع کرده، اما دروغ مصلحت آمیز و دروغ وطن پرستانه را مجاز می داند. این استثنائات به طور دقیق در قوانین و قواعد گنجانده نمی شود و تعابیری مختلف از آن ارائه می شود.

اعتراض دوم آن است که قواعد معمولاً خشک، منفی و محافظه کارانه هستند و سازنده، خلاق، تطبیق پذیر و اثباتی نیستند. اعتراض سوم و جدی تر فرضی است که قواعد جامعه، حتی قواعد اخلاقی آن، بد، ضد اخلاقی، غلط و یا ناعادلانه باشد و بی جهت حیات بشری را به خطر بیندازد، مثل قوانین بردگی که روزگاری جزو قواعد جامعه بوده و یا قوانین تبعیض نژادی.

اخلاق هنجاری

در بحث اخلاق هنجاری، نخستین سؤال آن است که: «چگونه ممکن است یا باید تصمیم بگیریم یا تعیین کنیم که از لحاظ اخلاقی برای یک عامل خاص (خود آدمی، دیگران، گروه‌ها، کل جامعه) چه کاری درست است تا انجام دهیم؟» ضمن آن که ما تنها عامل نیستیم، بلکه آمر به معروف و ناهی از منکر نیز هستیم و راهنما و قاضی و منتقد نیز می‌باشیم.

اهمیت مسأله‌ی معروف «ناظر به واقع» و «وضوح مفهومی»

شاید بیشتر مردم و ما در تشخیص مسایل نیاز به راهنمایی نداشته باشیم، بلکه باید به مسأله معرفت پیدا کنیم. نه تنها مردم، بلکه فلاسفه نیز، به ویژه فلاسفه‌ی اخلاق، اهمیت «معرفت ناظر به واقع» و «وضوح مفهومی» را نشناخته و بر آن تاکید نکرده‌اند. این مربوط به دو خطایی است که در تفکر اخلاقی رایج است: خطای اول، رضایت سریع انسان در عدم وضوح، و خطای دوم، آسودگی خاطر ما در جهل. قابل توجه است که سقراط هم دو هزار سال پیش در حال مبارزه با این خطاها جان داد.

نظریات اخلاقی

۱- غایت انگارانه

ملاک اساسی و نهایی مسأله درست و نادرست و الزام به لحاظ اخلاقی، عبارت است از میزان خیر نسبی ایجاد شده یا غلبه‌ی نسبی خیر بر شر. بنابراین، عملی صواب است که خودش یا قاعده‌ای که تحت آن قرار می‌گیرد در برابر بدیل‌های دیگر، حداقل، غلبه‌ی خیر بر شر را ایجاد کند یا احتمالاً ایجاد کند یا هدف ایجاد آن را داشته باشد. پس نظرات غایت انگارانه، چیز درست، الزامی و اخلاقاً خوب را بر چیزی بنا می‌نهد که از لحاظ غیر اخلاقی خوب باشد. البته این گروه در این که چه چیزی به معنای غیر اخلاقی خوب است اختلاف نظر دارند.

از این گروه، لذت‌گرایان، خوب را «خوشی» و بد را «رنج» تعریف می‌کنند و لذت‌ناگرایان، خوب را «قدرت»، «معرفت تحقق نفس» یا «کمال» معنی کرده‌اند.

۲- وظیفه‌گروانه

این گروه نمی‌پذیرند که کارهای خوب، الزامی و اخلاقاً خوب، تابعی است از «آنچه به لحاظ غیر اخلاقی خوب است» یا تابعی از آنچه بیشترین غلبه‌ی خیر را بر شر برای خود، دیگران و جامعه فراهم می‌کند. آنها فقط خوبی و بدی نتایج یک عمل یا قاعده را ملاک نمی‌دانند، بلکه ملاحظاتی دیگر، مانند «وجوه خاصی از خود عمل» یا مثلاً «واقعیت دیگر» یا «طبیعت خودش» را در صواب بودن یا الزامی بودن مؤثر می‌دانند.

نظرات زیر گروه های غایت انگاران

غایت انگاران در این خصوص که در عمل باید به دنبال خیر چه کسانی باشیم، اختلاف نظر دارند که شامل گروه های زیر هستند:

۱- خود گروهی اخلاقی (اپیکور، هابز، نیچه): این گروه به دنبال خیر خود هستند. اپیکور لذت گرا بوده و خیر و مصلحت را سعادت و سعادت را لذت تعریف کرده است. این گروه، مصلحت گرا بوده و روان شناختی یکی از دلایل عمده ی آنان در این گرایش بوده و می گویند که به دنبال رفاه و سود خویش هستیم. بانکر آن را «حب ذات» و فروید آن را «خود» نامیده است.

۲- همه گروهی اخلاقی یا سودگروی (بنتام، جان استوارت میل): اینان به دنبال سود و خیر عمومی هستند. آنان لذت گرا نیز بوده اند، اما برخی مثل رشدال و جی. ئی مور، لذت گرا نیستند، بلکه «آرمانی» هستند.

۳- نظرات بینابین: مثل حالتی که خیر را برای گروه های خاصی از جامعه می خواهند.

۴- دیگرگرایی اخلاقی ناب: بیشترین خیر را برای دیگران (غیر از خود) ایجاد می کنند یا می خواهند.

نظرات زیر گروه های وظیفه گروانه

وظیفه گرایان نیز با توجه به نقشی که به قواعد کلی می دهند مختلف هستند.

۱- عمل نگر افراطی: این گروه معتقد است که ما می توانیم و باید در هر موقعیت کلی و جزئی، به طور جداگانه و بدون توسل به هیچ قاعده ای و بدون توجه به غلبه ی خیر بر شر، بینیم و تصمیم بگیریم که چه چیزی درست است و باید انجام بدهیم. ئی. اف. کریست و شاید

اچ. ای. پریچارد از این دسته هستند. شاید ارسطو را هم که گفته است: «میانگین زرین چیست» بتوان جزو این گروه بر شمرد. امروز، این نظر، با تأکید بر تصمیم به جای شهود و با پذیرش مشکلات و اضطراب، نظر اکثر اگزستانسیالیست هاست.

۲- عمل نگر کمتر افراطی: آنان ایجاد قاعده‌ی کلی را بر اساس قواعد جزئی مجاز می‌دانند و آنها را در تعیین این که در موارد بعدی چه باید کرد مفید می‌بینند، اما هرگز اجازه نمی‌دهند که قاعده‌ی کلی جانشین یک حکم جزئی شود.

وظیفه‌گروان عمل نگر معتقدند که همه‌ی احکام اساسی درباره‌ی الزام، کاملاً جزئی اند (مانند این که: در این موقعیت چه کنیم؟) و احکام کلی، مثل وفای به عهد، غیر قابل دسترس یا بی‌فایده اند یا حداکثر از احکام جزئی مشتق شده‌اند.

آنچه امروز «اخلاق وضعیتی» نامیده می‌شود، وظیفه‌گروی عمل نگر است.

۳- وظیفه‌گروان قاعده‌نگر: این گروه معتقدند که معیار صواب و خطا مشتمل بر یک یا چند قاعده یا قواعد کاملاً انضمامی است، مثل: «باید همواره راست بگوییم»، یا قواعد خیلی انتزاعی، مثل «اصل عدالت». کلارک، پرایس، رایید، کانت و شاید باتلر، از این دسته‌اند. اما کسانی که وجدان را قاعده می‌دانند، وظیفه‌گرای قاعده‌نگر و یا وظیفه‌گرای عمل نگر نامیده می‌شوند، که بستگی به این دارد که معتقد باشند وجدان اولاً و بالذات قواعد کلی را در اختیار قرار می‌دهد، یا احکام جزئی اوضاع و احوال خاص را به ما می‌آموزد.

۴- نظریه‌ی امر الهی: یکی از نظرات وظیفه‌گرای قاعده‌نگر با تاریخی دراز و پر اهمیت، نظریه‌ی حسن و قبح الهی یا نظریه‌ی امر الهی است. این

نظریه معتقد است که معیار صواب و خطا، اراده و قانون خداست و خدا آن را امر کرده است. چون اعتقاد این گروه این است که باید بیشترین خیر را حاصل نمود، بنابراین، نظریه ی اخلاقی آنها، همانند اخلاق سودگرا، خودگرای اخلاقی و یا وظیفه گرای کثرت انگار است.

البته مهم است که بدانیم قانون خدا از نظر آنان چیست و کدام است. اگر معتقد باشند که قانون خدا مشتمل بر تعدادی قاعده است (مثل ده فرمان عهد عتیق)، آن گاه به یقین، آنان نیز مانند وظیفه گرای قاعده نگر کثرت انگار، با مشکل تعارض میان آن قواعد مواجه خواهند بود، مگر آن که خداوند به آنان بیاموزد که چگونه عمل کنند.

هنگامی که از این گروه سؤال می کنیم که چرا باید کاری کرد که خداوند فرمان داده است، ممکن است دو نوع پاسخ ارائه دهند:

الف- اگر کاری که خدا گفته انجام دهیم، پاداش می گیریم، و در غیر این صورت، مجازات می شویم. این پاسخ وسیله ای برای تحریک و برانگیختن برای اطاعت از خداست. اگر بخواهیم این پاسخ را توجیه کنیم، خودگروی اخلاقی را مسلم فرض کرده ایم. پس از این منظر، اصل هنجاری آنها اطاعت از خدا نیست، بلکه انجام دادن کاری است که خیر آدمی را بیشتر می کند. در این صورت، آنها غایت انگار محسوب می شوند، نه وظیفه گرا.

ب- فقط و فقط برای آن که خداوند امر و نهی کرده است آن کار را انجام می دهیم. با این جواب، ممکن است بگویند که خداوند فقط آن دسته از قوانین اخلاقی را به انسان وحی کرده که اگر نمی کرد انسان نمی توانست بفهمد چه چیزی صواب است و چه چیزی خطا. بر این اساس، نظر آنها این است که برخی قوانین اخلاقی را که انسان می فهمد، خداوند وحی نکرده و فهم آن را در اختیار انسان گذاشته است. این

گروه می گویند که قوانین اخلاقی با آنچه خدا می گوید انطباق دارد، اما اصراری ندارند که اثبات کنند فقط به این دلیل این قوانین صحیح است که خداوند به آن فرمان داده است.

پس این ایراد وارد می شود که بگوییم، دیگر این نظریه، حسن و قبح الهی نیست.

سؤال دیگر در این نظریه آن است که پرسیم: «چگونه می توانیم امر و نهی خداوند را بدانیم؟»

سؤال دیگری که سقراط نیز مطرح کرده، آن است که: «آیا چون این کار صواب است خداوند به آن امر کرده یا چون خداوند به آن امر کرده است صواب است؟» یک پاسخ (پاسخ اثیفرن به سقراط)، آن است که بگوییم چون صواب است خداوند به آن امر کرده است. چنین پاسخی حسن و قبح الهی را باطل نمی کند، اما اشکال ایجاد می کند.

سؤال دیگر (استدلال کردورث) است که می گوید: «چنانچه نظریه ی حسن و قبح الهی صحیح باشد، اگر خداوند به جنایت یا ظلم امر کرد، این امر، صواب و الزامی است؟» طرفداران این نظریه می گویند که خداوند خوب است و چنین امر نمی کند.

اگر مقصود آنها این باشد که خدا به آنچه صواب است امر می کند، در این صورت، باید از نظریه ی حسن و قبح الهی دست بردارند یا بگویند خوبی خدا این واقعیت است که او آن کاری را انجام می دهد که خودش امر یا اراده کند، بدون اهمیت به این که آن کاری که امر کرده، حتی اگر جنایت باشد، درست خواهد بود.

هم چنین می توان پاسخ داد که خداوند خوب است و به جنایت امر نمی کند. که در این صورت نیز اشکالات دیگری مطرح می شود: نخست، مشکل اثباتی موجودی دارای صفات نیک و صفاتی که به

خداوند نسبت داده شده؛ و دوم، مشکل انجام چنین کاری، مستقل از دانستن این که این موجود ما را به چه کاری امر کرده است.

سؤال دیگری که مطرح است آن است که: «اگر عقیده داشته باشیم که طرفداران نظریه‌ی حسن و قبح الهی یک نظام حقوقی را به عنوان راهنمای زندگی پذیرفته باشند، چون حقوق با اخلاق اختلاف ذاتی دارد، آیا اصولاً این راهنما، اخلاقی نیز است؟» متکلمان، خود گفته اند که نظام دینی آنها درباره‌ی زندگی فراتر از اخلاق است.

سؤال دیگری که مطرح است آن است که: «آیا خداوند در امر و نهی خود دیدگاهی اخلاقی دارد؟»

نظریه‌ی کانت

نظریه‌ی کانت را می‌توان از نوع یگانه‌انگارانه‌ی وظیفه‌شناسی قاعده‌نگر دانست. او دستورالعمل و قاعده‌ی امر مطلق را به صورت زیرارایه می‌دهد: «تنها بر اساس دستوری عمل کن که در همان حال بتوانی بخواهی که قانونی عمومی شود.»

کانت با توجه به تفسیرهایی که از نظریه‌ی او شده و تناقضات نظر او، استدلال چندان قوی‌ای در این باره ندارد. او در مراحل بعد نظریه‌اش را بسط می‌دهد.

الف- اگر، و تنها اگر، بتوانیم بخواهیم که یک اصل، قانونی عمومی شود، عمل بر اساس آن اصل، پذیرفتنی است.

ب- اگر، و تنها اگر، نتوانیم بخواهیم که یک اصل، قانونی عمومی شود، عمل نه آن اصل، خطاست.

ج- اگر، و تنها اگر، بتوانیم بخواهیم که ضد یک اصل، قانون عمومی شود، عمل بر اساس آن اصل، وظیفه است.

نظریه‌ی کانت در خصوص دو اصل اخلاقی که با یکدیگر تداخل دارند، متناقض می‌شود. ضمن آن که هر چند کانت نظریه‌ی خود را بسط داده است، باز هم شامل تمام اصول نمی‌گردد. بر اساس نظر او، تمام اصول ضد اخلاقی رد نمی‌شود، مثل اصل «هرگز کمک نکردن به دیگران».

استدلال کانت، بر اساس اصول خود، کافی نیست و بیشتر به این بستگی دارد که از کدام دیدگاه می‌خواهد که عموم مردم از قواعد پیروی کنند؛ از دیدگاه احسانی یا مصلحت‌اندیشانه. این نظریه کم‌کم ما را از وظیفه‌گرایی به سودگرایی سوق می‌دهد و دیدگاه «اخلاقی بودن» را نیز زیر سؤال می‌برد.

نظریه‌ی سودگروی

بديل مناسب در قبال نظریه‌ی خودگروی و وظیفه‌گروانه، نظریه‌ی سودگروی است که تقریباً نقایص هر دو را جبران می‌کند.

خودگروی به ازدیاد خیر اهمیت می‌داد، ولی نسبت به مردم بی‌اهمیت بود. در مقابل، نظریه‌ی وظیفه‌گروانه به مردم اهمیت می‌داد، ولی به ازدیاد خیر به اندازه‌ی کافی اهمیت نمی‌داد.

این نظریه بر قواعدی استوار است که بیشترین خیر را فراهم می‌کند و یا می‌توان انتظار داشت که فراهم کند.

جرمی بنتام تلاش کرد که با استفاده از هفت بُعد، خوشی‌ها و دردها را محاسبه‌ای لذت‌شمارانه کند.

جان استوارت میل نیز تلاش کرد که کیفیت را علاوه بر کمیت، از طریق شدت دوام، میزان یقین، قرابت، بارآوری، خلوص و وسعت، در ارزش‌گذاری لذات تأثیر دهد.

سودنگروی عام

این نظریه اعتقاد دارد که برای عمل اخلاقی نباید پرسید که کدام عمل بهترین نتایج را دارد. این نظریه درباره‌ی قوانین نیز صحبت نمی‌کند. بر اساس این نظریه، باید سؤال شود: «اگر کسی بخواهد در چنین مواردی چنین و چنان کند، چه رخ خواهد داد؟»

بنابراین نظریه، عمل مرد فقیری که دزدی می‌کند، بیشترین غلبه‌ی خیر را بر شر ایجاد می‌کند، ولی عملی اخلاقی نیست و نباید انجام دهد.

سودنگری قاعده نگر

این نظریه به جان استوارت میل نسبت داده شده است و همانند نظریه‌ی وظیفه‌گرایی قاعده نگر، بر نقش و محوریت قواعد تکیه دارد و می‌گوید با استفاده از یک قاعده‌ی کلی، مثل راستگویی، باید تعیین کنیم که در موارد جزئی چه کنیم. همچنین بر خلاف وظیفه‌گرایی، تأکید می‌کند ما باید همیشه قواعد را با این سؤال که کدام قاعده بیشترین خیر عمومی را برای هر کس فراهم می‌کند تعیین کنیم.

سودنگری عمل نگر

این نظریه معتقد است که به طور کلی و یا در هر جایی، باید با توسل مستقیم به «اصل سود» بگوییم چه چیزی صواب و یا الزامی است؛ یعنی پرسیده شود که «این عمل من» چه تأثیری بر غلبه‌ی خیر بر شر دارد، نه آن که سؤال شود «این عمل هر کس» چه تأثیری بر غلبه‌ی خیر بر شر دارد.

سودنگر عمل نگر اجازه‌ی تعمیم هیچ قاعده و تجارب گذشته را به حال و آینده نمی‌دهد و اصرار دارد که باید در تک تک موارد، آثار و

نتایج تمام اعمالی که پیش روی ماست بر رفاه عمومی از نو سنجیده و محاسبه شود.

سودگروان قاعده نگر که به مبانی خود اعتقاد داشته باشند بین دو عمل الف و ب که هر دو امتیاز مساوی (بر اساس غلبه ی خیر بر شر) دارند، اما عمل الف مستلزم شکستن پیمان یا گفتن دروغ باشد، دو عمل را اخلاقی و به یک اندازه دارای ارزش اخلاقی می دانند، در حالی که هر عقل سلیم عمل ب را ترجیح می دهد.

نظریه ی پیشنهادی

اصل سود به هر سبکی (عمل نگر، قاعده نگر، عام) نمی تواند معیار صواب و خطای قانع کننده ای در اخلاق باشد و همچنین در نظریات وظیفه گروانه نیز اشکالاتی هست. بنابراین، این احتمال تقویت می شود که شاید لازم باشد دو اصل را درباره ی الزام، معتبر بدانیم: یکی اصل سود و دیگری اصلی در باب عدالت. اما اصل سود که بیشترین غلبه ی خیر بر شر است، ابتدا باید اصل اساسی تر دیگری را مسلم بداند و آن اصل نیکوکاری است که از آن جهت مهم است که این اصل اقامه ی نیکی هاست و ممانعت از شرور.

نظریه ای که بر این مبنا به دست می آید نظریه ای وظیفه گروانه است که به سودگروی نزدیک است. این نظریه، اصل نیکوکاری (نه اصل سود) و اصل عدالت (رفتار یکسان) را مبنا قرار می دهد.

نقد و بررسی

الف- تعارض بین دو اصل: معمولاً در تعارض بین دو اصل نیکوکاری و عدالت، اصل عدالت را ترجیح می دهند، اما باز هم میزان عدالت و

نیکوکاری مسأله را مشکل می‌کند؛ در برخی موارد، بی‌عدالتی مختصر، بهتر از «عدم نیکوکاری» است.

ب- اشکال به کارگیری: اشکال دیگر این نظریه آن است که اطلاعات زیادی می‌خواهد، اما اطلاعات کمی می‌دهد: یعنی برای نیکوکاری و دفع شر خیلی کارها باید انجام داد، و یا در بحث عدالت، آیا باید با همه رفتار یکسان داشت. بنابراین، این نظریه، خیال پردازانه، آمرانه، غیر عملی و بی‌فایده است و برای برطرف کردن برخی اشکالات آن می‌توان فرهنگ‌ها و قوانین آن و سنت‌ها را پیشنهاد کرد.

ج- وظایفی نسبت به خود: سؤال این است که: هرگاه این نظریه را با دو اصل نیکوکاری و عدالت در مورد دیگران اجرا می‌کنیم، آیا باید در مورد خود نیز اجرا کنیم؟ اگر چنین است، آیا دیگران را محروم نکرده ایم؟ از طرفی نیز غیر منطقی است که بگوییم فقط آن را برای دیگران اجرا نماییم.

د- قاعده‌ی مطلق: این نظریه دارای قاعده‌ی مطلق نیست، اما آیا قاعده‌ی مطلق وجود دارد که بدون استثنا پذیرفته شود؟

اخلاق محبت

نظریه‌ای که مورد پسند حوزه‌ی مسیحیت و یهودیان بوده، نظریه‌ی اخلاق محبت است. این نظریه می‌گوید که یک دستور اساسی و یک قاعده‌ی کلی (دوست داشتن) وجود دارد که باید سایر قواعد از آن پیروی کنند. اگر این نظریه سودگروی تفسیر شود، آن گاه این تفسیر (جامعه‌گروانه‌ی انجیل) توسط برخی متکلمان، خصوصاً نسل جدید، به دلیل نارسایی رد می‌شود. اما اگر آن را وظیفه‌گروانه بدانیم، بسیاری پایه‌های اخلاقی را، نه بر پایه‌ی اخلاق محبت، بلکه بر اساس

«خداوند را دوست بدار یا همسایه ات را دوست بدار» گرفته اند که از اصل محبت اخذ نشده است. و اگر جزء هر نظریه ی دیگری بدانیم، روشن نیست که چگونه امر به دوست داشتن می تواند دستورالعمل اخلاقی در اختیار ما قرار دهد که بیان کند کدام عمل را انجام دهیم.

خوب چیست؟

فرهنگ لغات آکسفورد خوب را چنین معنی کرده است: عام ترین صفت در ستایش و تقدیر که به موجودی با ویژگی های نهادین بالا یا دست کم رضایت بخش شاره دارد که آن ویژگی ها یا به خودی خود پسندیده اند و یا برای هدفی مفیدند.

می توان با مبانی گوناگون چیزی را ستایش کرد یا خوب نامید. اگر آن چیز، شخص، انگیزه، نیت عمل یا ویژگی منش باشد، یکی از آن مبانی، دلیل اخلاقی است، در این صورت، خوب به معنای اخلاقی استفاده می شود.

همچنین می توان چیزی را به دلیل غیر اخلاقی ستود. در این حال، می توان واژه ی خوب را به همه چیز اطلاق کرد، نه فقط به اشخاص، اعمال یا ملکات انسان.

نظریات مختلف درباره ی غایت خوب و خوبی

۱- لذت گروی: این دیدگاه مربوط به ادوکسوس و اپیکور بوده است و بیان می دارد که عمل درست آن است که حداقل به اندازه ی هر دلیل دیگری غلبه ی لذت بر رنج به وجود آورد. البته این نظریه ی لذت گروانه را برخی در مورد «ارزش» و برخی در مورد «الزام» پذیرفته اند یا ممکن است بپذیرند.

سه- ارسطو بر فضایل عقلانی تأکید دارد.

چهار- رواقیون بر فضایل اخلاقی تأکید می کنند.

پنج- آگوستین و آکویناس خوب را با خدا یا با ارتباط با او یکی می دانند.

شش- نیچه خوب را قدرت می داند، اما قدرت در نظر او به معنای قدرت ناپلئونی نیست، بلکه یک خیر مثل آدمی است، بلکه همه ی انواع فضایل روح آدمی است. وی معتقد است که داوینچی چنین قدرتی داشت.

هفت- ایده آلیست های هگل مشرب، مانند اف.اچ.برادلی، معتقدند که خوب چیزی است که همه به دنبال آن هستیم و آن تحقق نفس^۱ است؛ بسیار شبیه نیچه، با افراط کمتر.

هشت- برخی لذت ناگرایان فهرستی از لذت ها ارائه می دهند.

نه- برخی بیان می دارند که برخی لذت ها ذاتاً بد هستند، مانند لذتی که از راه خیانت به دست می آید یا لذت بردن از شر و یا زشتی.

ده- برخی بیان می دارند که بسیاری از خوبی های ذاتی وجود دارد که مستلزم لذت نیستند، هرچند ممکن است علت یا موجب آن باشند، مثل حقیقت، زیبایی و فضیلت.

یازده- سیجویک، یک لذت گرا یا لذت ناگرای کمی است و می گوید: «خوبی ها به اندازه ی میزان لذتی که ایجاد می کنند» خوبند. به تعبیر وی، خوشایندی ملاک یا معیار ارزش، یک ملاک غیر اخلاقی است.

پاره ای استنتاج

- ۱- حقیقت، خود ذاتاً خوب نیست، آن چه به خودی خود خوب است، معرفت یا باور به حقیقت است.
- ۲- زیبایی، هماهنگی، تناسب، توزیع عادلانه ی خیرات و شرور، اینها ذاتاً ارزشمند نیستند، آنچه خوب است تأمل در آنها و تجربه ی آنهاست. آنها به خودی خود، خوبی های اصیل هستند، نه ذاتی.
- ۳- اگر ارضاء گری متنوعی داشته باشیم - که داریم، نظریه ی لذت گرایان کمیت نگر رد می شود؛ زیرا ارزش ذاتی نمی تواند متناسب با مقدار لذت یا غلبه ی لذت بر درد (الم) باشد.
- ۴- تجربه یا عمل، به خودی خود، خوب نیست، مگر این که مطلوب یا رضایت بخش باشد؛ به بیان دیگر، اگر چیزی ذاتاً خوب باشد، نوعی از ارضاء گری شرط ضروری آن است.
- ۵- به نظر می رسد برای این که چیزی خوب باشد لذت بخش بودن شرط کافی است.

زندگی خوب

افلاطون زندگی خوب را زندگی مرکب می دانست؛ یعنی دربرگیرنده ی اعمال و تجاربی گوناگون که تا حدی متعالی و لذت بخش هستند.

دی.اچ. پارکر، با موضعی نزدیک به افلاطون، می پنداشت که زندگی خوب انسان باید جنبه های گوناگون، همچون وحدت و کثرت، تعادل، آهنگ و سلسله مراتب را دارا باشد و باید نوآوری و ماجراجویی نیز به طور متناسب داشته باشد.

از عصر رمانتیک به بعد، نظری پدید آمد که خودمختاری، اعتبار، و شوق، تعهد، خلاقیت تصمیم، کار خود را کردن، آزادی، فرانمود خود، کار و کوشش، تنازع و مانند آن را به فضیلت و ارضاء گری ترجیح داده است. اما این حقیقت مهم را در بردارد که زندگی باید شکل یا «سبک زندگی» داشته باشد و حرمت و احترام باید سبک حاکم بر زندگی ما باشد.

البته باید در نظر داشت آن گونه که افلاطون و راس گمان می کردند، نمی توان نظم یا الگوی معینی برای همه وضع کرد و باید به این نکته نیز - که در بحث عدالت مطرح است - توجه داشت که نیازها و توانایی های مردم، نه فقط متنوعند، بلکه این تنوع به قدری است که زندگی خوب کسی ممکن است به اندازه ی زندگی دیگری ذاتاً خوب نباشد.

اخلاق مثل هر چیز دیگری یاری دهنده ی زندگی خوب است و یا باید باشد. باز، اخلاق تنها نباید به یاری زندگی خوب خود انسان به کار آید، بلکه باید به زندگی خوب دیگران نیز کمک کند. بنابراین، می توان بر اساس دو اصل نیکوکاری و عدالت شخصی، زندگی خوب را ساخت. در این رابطه، سقراط نیز در منون می گوید: فضیلت، قدرت بر رسیدن به خوبی یا دستیابی به چیزی خوب، نیست، فضیلت عبارت است از عمل عادلانه، شرافتمندانه، معتدل و نیک خواهانه.

فرا اخلاق

فرا اخلاق شامل معنا و تعاریف و اصطلاحات یا مفاهیم اخلاقی، مثل صواب، خطا، خوب و بد است. فرا اخلاق به پرسش هایی مانند پرسش های زیر پاسخ می دهد:

ماهیت معنا و کارکرد احکامی که چنین اصطلاحاتی را در بر دارند چیست؟ قواعد استعمال چنین اصطلاحات یا جملاتی چیست؟ چگونه می توان کاربرد اخلاقی این اصطلاحات را از کاربرد غیر اخلاقی و یا احکام اخلاقی را از احکام هنجاری تفکیک کرد؟ معنای اخلاقی در مقابل غیر اخلاقی چیست؟ تحلیل یا معنای اصطلاحات یا مفاهیم مربوط، مانند عمل، وجدان، اراده، آزاد، قصد، پیمان، عذرخواهی، انگیزه، مسئولیت، عقل و آزادی چیست؟ آیا می توان احکام اخلاقی و ارزشی را ثابت کرد، توجیه نمود و یا معتبر نشان داد؟ اگر می شود چگونه؟ منطق استدلال اخلاقی و استدلال درباره ی ارزش چیست؟

توجیه اعمال اخلاقی

سؤال این است که: «آیا می توان احکام اخلاقی اساسی خود را به نحوی عینی، شبیه به روش هایی که در احکام عملی وجود دارد، توجیه کنیم؟» برخی گفته اند احکام اخلاقی بالفعل، در واقعیت و در طبیعت اشیا ریشه دارند. اگر چنین است، چگونه می توانند با چیز دیگری توجیه شوند. اگر احکام اخلاقی براساس واقعیت، طبایع و روابط اشیا استوار نباشند، پس باید خودسرانه یا حداکثر نسبی و قراردادی باشند.

اما به نظر می رسد، در عمل، گاهی حکم اخلاقی را با توسل به واقعیت توجیه می کنیم؛ مثلاً: «عمل خاصی نادرست است، زیرا به کسی آزار می رساند». به عبارتی، آزار نرساندن را توجیه درستی برای انجام ندادن آن عمل می دانیم.

نظرات تعریف گروانه، طبیعت گروانه، مابعدالطبیعی

نظریه‌ی تعریف گروانه می‌گوید که می‌توان «باید» را براساس «هست» و «ارزش» را براساس «واقعیت» تعریف کرد. این نظریه اشاره دارد که اصطلاحات اخلاقی، علامت و نشانه‌ی خصایص اشیا هستند. اگر «ما باید فلان کار را انجام دهیم»، معنایش این باشد که «ما از سوی جامعه ملزم به انجام این کار هستیم»، آن‌گاه از «جامعه ما را ملزم می‌کند که به وعده‌ها وفا کنیم» نتیجه می‌شود که «باید به وعده‌ها وفا کنیم». بر اساس نظر این گروه، می‌توان اصطلاحات اخلاقی را براساس این اصطلاحات غیراخلاقی تعریف کرد.

نظریه‌ی طبیعت گروانه می‌گوید که با استدلال بسیار ساده‌ای می‌توان اثبات کرد که تمامی تعاریف پیشنهادی درباره‌ی خوب و بد که با اصطلاحات غیراخلاقی صورت گرفته‌اند اشکال دارند. این گروه احکامی را پذیرفته‌اند که بیان‌های تغییر شکل یافته درباره‌ی واقعیت تجربی هستند.

نظریه‌ی مابعدالطبیعی - بیان می‌دارد که اصول اخلاقی را می‌توان با توسل به مقدمات کلامی و فقط با توسل به چنین مقدماتی توجیه نمود. این گروه معتقدند که بدون دین، هیچ انگیزه‌ی کافی برای اخلاقی بودن ممکن نیست. البته اگر هم این نظر درست باشد، به معنای خاصی درست است و البته اگر عقاید مذهبی برای انگیزه ضروری است، نتیجه این نمی‌شود که توجیه اصول اخلاقی بر چنین عقاید و تجاربی است.

شهودگروی

از نظر شهودگروی، اصول اساسی و احکام اخلاقی، شهودی و بدیهی‌اند و نیازی ندارد که با هیچ استدلال منطقی و روان‌شناختی

توجیه شوند؛ زیرا آنها خود، توجیه اند. به قول دکارت، «به نحو واضح و تمایزی درستند». باتلر، سیجویک، رشدال، مور، پریچارد، راس، کریت، هارتمان، اودینگ و شاید حتی خود افلاطون از شهودگرایان و گاهی طبیعت‌گرایان به شمار می‌آیند.

تفاوت این نظریه با تعریف گرایان این است که تعریف گرایان معتقدند که اصطلاحات اخلاقی، علامت و نشانه‌ی خصایص اشیا هستند، مانند مطلوب بودن و یا رهنمون بودن به سعادت موزون، و همچنین معتقدند که احکام اخلاقی صرفاً گزاره‌هایی هستند که این خصایص را به اشیا نسبت می‌دهند، ولی شهودگرایان با وجود پذیرش این مطلب، موافق نیستند که اوصافی مثل خوب و بد بر اساس اصطلاحات غیر اخلاقی قابل تعریف باشند. آنها می‌گویند که بسیاری از این اوصاف تعریف ناشدنی یا بسیط و تحلیل‌نشدنی اند.

نظریه‌های غیر ساختاری یا توصیف ناگروانه

بر اساس نظریات این گروه، احکام، اظهارات یا گزاره‌هایی هستند که دارای منطقی، معنا و یا استعمال کاملاً متمایزی هستند.

الف- افراطی‌ترین آنها دیدگاهی است که منکر است احکام اخلاقی، - یا دست کم اساسی‌ترین آنها-، قابلیت توجیه معقول یا از لحاظ عینی معتبر را داشته باشد. راسل می‌گوید احکام اخلاقی صرفاً بیانگر نوعی آرزویند؛ یعنی این گروه معتقدند که گفتن این که «قتل نفس نادرست است»، مانند این است که بگوییم: «قتل نفس اف!».

ب- سی. ال. استیوشون می‌گوید: احکام اخلاقی طرز تلقی‌گوینده را بیان می‌کند و تلقی‌مشابهی در شنونده برمی‌انگیزد و یا می‌خواهد برانگیزد. این نظریه بیشتر بر جنبه‌ی عاطفی تکیه دارد.

ج- نظریه ی فیلسوفان آکسفورد: آنان احکام اخلاقی را حتی بیان و یا انگیزش احساسات یا طرز تلقی یا تعهدات دلخواهانه ندانسته اند، بلکه ارزش گذاری، تجویز، توصیه و مانند آن می دانند. این نظریه با کمترین افراط شناخته شده است.

در جستجوی نظریه ی کارآمد

به نظر می رسد که نظریه های توصیفی متأخر معتدل تر نیز مقبول نشده اند. آنها اصرار دارند که احکام اخلاقی متضمن وجود یا حداقل امکان بیرون کشیدن ادله ای از آن هستند که توجیه گر آن باشد، اما تقریباً به یکسان تجویز می کنند یا حتی اصرار دارند که اعتبار این ادله نهایتاً نسبی است؛ نسبت به خود یا نسبت به فرهنگ خود. بنابراین، احکام اساسی متعارض می تواند موجه یا توجیه پذیر باشد. این دیدگاه، ادعای اعتبار عینی را که شهودگرایان و تعریف گروان به یکسان بر آن تأکید داشته اند تصدیق می کند، ولی نقدهای آنها را نیز می پذیرد.

توجیه اعمال اخلاقی با دیدگاه نسبیّت گروهی

نسبیّت گروهی توصیفی: این نظریه می گوید که باورهای اخلاقی افراد و جوامع مختلف، متفاوت و حتی متعارضند. این نوع نسبیّت گروهی، اظهارات انسان شناختی و یا جامعه شناختی دارد.

نسبیّت گروهی فرا اخلاقی: این دیدگاه بر آن است که در مورد احکام اخلاقی اصلی، شیوه ی معقول و معتبر عینی ای برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد. در نتیجه، ممکن است دو حکم اصلی متعارض، اعتبار یکسانی داشته باشند. این نسبیّت گروهی، اظهاراتی فرا اخلاقی دارد.

نسیبت گروی هنجاری: آنچه برای شخص یا جامعه درست یا خوب است، حتی اگر هم شرایط مربوط مشابه باشد، برای شخص یا جامعه ی دیگر درست یا خوب نیست.

دیدگاه اخلاقی چیست؟

نظرات مختلف:

۱- تنها در صورتی دیدگاه اخلاقی اتخاذ کرده ایم که بخواهیم قواعدمان تعمیم یابند (مشابه نظر کانت)، اما این ایراد وارد است که ممکن است فرد از نظر مصلحت- و نه از روی قاعده ی اخلاقی- خواهان تعمیم باشد. در این صورت، دیدگاه او دیگر اخلاقی نیست.

۲- کورت بایر معتقد است که وقتی دیدگاهی اخلاقی برگزیده ایم که خودخواه نباشیم و کارها را براساس اصول انجام دهیم و بخواهیم اصولمان تعمیم یابد و در انجام چنین کاری خیر همه را به یکسان در نظر بگیریم.

۳- هیوم معتقد بود که دیدگاه اخلاقی، دیدگاه همفکری و موافقت است.

۴- فرانکنا (در این کتاب) معتقد است که تنها در صورتی دیدگاه اخلاقی برگزیده ایم که:

الف- احکام هنجاری درباره ی افعال، امیال، ملکات، نیت ها و انگیزه ها، اشخاص و یا ویژگی های منش داشته باشیم؛

ب- بخواهیم احکام ما تعمیم یابد؛

ج- ادگه ی ما برای احکاممان براساس واقعیت هایی باشد درباره ی آنچه متعلقات احکام از طریق ایجاد یا توزیع خیر و شر غیر اخلاقی با زندگی موجودات مُدرک می کنند؛

د- هنگامی که حکم در مورد افعال ما باشد، ادله‌ی ما شامل واقعیت‌هایی شود که افعال و ملکات ما با زندگی دیگر موجودات مدرک (از آن جهت که مُدرک هستند) می‌کند، البته اگر دیگران از آن متأثر می‌شوند.

چرا باید اخلاقی بود؟

به این سؤال باید از منظر «انگیزه» و یا از منظر «توجیه» پاسخ داد. در پاسخ به سؤال، از بُعد انگیزه‌ی اخلاقی بودن، می‌توان به انگیزه‌ی مصلحت‌اندیشانه و غیرمصلحت‌اندیشانه‌ی گوناگون برای انجام آنچه انجام آن درست است یا برای نقش داشتن در نهاد اخلاقی زندگی اشاره کرد.

در پاسخ به توجیه اخلاقی بودن نیز، توجیه «اخلاقی» برای انجام آنچه اخلاقاً درست است کافی است، و این نتیجه حاصل می‌شود که انجام آنچه اخلاقاً درست است نیازی به توجیه ندارد.

نهایتاً تفسیر این پرسش‌ها بدین گونه است که سؤال کنیم: چرا اخلاقاً باید آنچه را اخلاقاً درست است انجام دهیم؟

البته در این مبحث می‌توان به مواردی مثل نیاز جامعه به نهادهای اخلاقی و دلایل غیراخلاقی فرد برای پذیرش فکر و زندگی اخلاقی اشاره کرد، که پاسخ کاملی نیست.

می‌توان دلیل دیگری اقامه کرد که عملی که اخلاقاً خوب یا درست است عملی متعالی است و عمل متعالی اولویت زندگی افراد را تشکیل می‌دهد.

اما باز هم برهان قاطع و دلیل محکمی ارایه نشده است و فرد را مجبور نمی‌کند به معنای غیراخلاقی مورد بحث همواره کاری را انجام دهد که

اخلاقاً متعالی است؛ زیرا از دیدگاه مصلحت اندیشان، ممکن است برخی افراد در زمان هایی کاری را که اخلاقاً متعالی نیست انجام دهند تا از زندگی بهتری به معنای غیراخلاقی برخوردار شوند. با این همه، باید به خاطر داشت که اخلاق برای کمک به زندگی خوب افراد درست شده، نه مداخله در زندگی آنها، و نهایتاً اخلاق برای انسان است، نه انسان برای اخلاق.