

An Ethical Deontology Based on Rational Goodness and Badness (Husn and Qubh), Compatible with Virtue Ethics and Teleology

Reza Berenjkar¹  Mohammad Amin Khansari² 

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Farabi College, University of Tehran, Qom, Iran (**Corresponding Author**).berenjkar@ut.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Theoretical Ethics, Research Institute of Quran and Hadith, Qom, Iran. ma.khansari@gmail.com



Article Info

Article Type: Research

Article history:

Received: 2025/07/13

Revised: 2025/10/27

Accepted: 2025/12/11

Online Publication: 2026/06/10

Keywords:

Ethical Theories; Imami Ethics; Normative Ethics; Theological Foundations of Ethics; Deontology; Rational Goodness and Badness; Teleology; Virtue Ethics

EXTENDED ABSTRACT

1. Statement of the Problem

The central problem of this paper is to investigate the possibility and mechanism of formulating a deontological (duty-based) ethical theory that simultaneously aligns with the theological doctrine of "rational goodness and badness" within the Imami Shia tradition, while remaining fully compatible with teleology and virtue ethics. The foundational question is whether a rational basis for moral obligations can be established that is robust yet avoids the unacceptable implications of Kantian deontology, such as the total negation of goal-oriented actions and a disregard for virtues. Can the theory of rational goodness and badness—which underscores the intellect's intrinsic perception of the

Cite this article

Berenjkar. R. & Amin Khansari. M. (2026). An Ethical Deontology Based on Rational Goodness and Badness (Husn and Qubh), Compatible with Virtue Ethics and Teleology. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 31(2), pp. 1-29. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72299.2257>



Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

© The Author(s)

rightness and wrongness of actions in Imami theology—be structured into a normative ethical theory that prioritizes reason while systematically accommodating teleological goals and virtues? The primary objective of this research is to formulate and defend a model of "moderate deontology" grounded in rational goodness and badness that coordinates with the theological foundations of the Adliyyah (Justice-oriented schools) and remedies the recognized deficiencies of its two main rivals: teleology and virtue ethics.

2. Research Methodology:

The present study utilizes a "rational and analytical" methodology. Relying on philosophical analysis, the authors first unpack core concepts such as "duty," "end/goal," "virtue," "rational goodness and badness," "moral necessity," and "obligation," followed by a critical assessment of the rival ethical systems. In the first section, using a method of internal critique, the paper demonstrates that teleology must ultimately refer to "reason" and rational "oughts" to justify its ultimate ends, and virtue ethics similarly requires an independent judgment of reason to justify the "golden mean" or "virtuous models." In the second section, utilizing a descriptive-analytical approach, the theory of rational goodness and badness is elucidated across four axes: semantics (defining good and bad as "moral necessity" and the "worthiness of performance or omission"), ontology (the objective and intrinsic nature of goodness and badness independent of human desires, purposes, or divine command), epistemology (the capacity of practical reason for the immediate, self-evident, and a priori perception of these values), and validation/authority (the internal self-evidence of reason and the absurd consequences of denying rational goodness and badness). In the third section, a synthetic method is deployed to present the final formulation of "moderate deontology," wherein the priority of reason is maintained while the status of ends and virtues is systematically defined within the framework of rational duties.

3. Research Results:

The findings obtained from this study are structured as follows:

First: The critical evaluation of rival theories reveals that teleology—across all its iterations from hedonism to perfectionism—confronts a



structural challenge regarding the "criterion of preference" for determining its ultimate end. If a teleologist asserts that "reason perceives that one *ought* to pursue a specific end," they have effectively departed from the boundaries of teleology and embraced deontology, because the criterion of morality is no longer the "consequence" itself, but the "rational perception of the ought." Likewise, virtue ethics must appeal to reason to justify the goodness of the golden mean or the virtuous archetype; if it claims that "reason decrees that virtue is good," the ultimate arbiter becomes a "rational duty" rather than virtue itself. Therefore, without a deontological anchor, neither rival theory can successfully justify moral obligations.

Second: In elaborating the theory of rational goodness and badness as a deontological model:

1. *Semantically*, goodness and badness are defined as "moral necessity" and the "worthiness of performance or omission."
2. *Ontologically*, goodness and badness are real and intrinsic properties—neither socially constructed nor dependent upon divine command—which reason perceives independently of consequences and external goals.
3. *Epistemologically*, practical reason possesses the capacity for the a priori and self-evident perception of these values (such as the inherent rightness of justice and the wrongness of oppression) without requiring revelation or empirical validation.
4. *With respect to authority*, the internal self-evidence of rational judgments and the logical absurdities that follow the denial of rational goodness and badness provide sufficient grounds for validating this theory.

Third: The formulation of the preferred model exhibits the following distinctive features:

1. Reason independently and on an a priori basis perceives the primary moral "dos and don'ts."
 2. Contrary to Kantian ethics, orienting actions toward specific ends (such as perfection or proximity to God) is entirely permissible, provided that those ends ultimately resolve into a rational duty.
 3. Virtues derive their structural meaning either as direct rational duties or as psychological traits endorsed by reason to facilitate the execution of duty.
-



4. Through a critical appraisal of Kantian deontology, this framework successfully establishes a harmonious convergence among all three major ethical theories.

The results demonstrate that God has created the universe such that the fulfillment of rational duties naturally culminates in the actualization of virtues. Furthermore, using the principle of "necessity relative to an end", goal-oriented actions can be systematically organized in alignment with rational duties. Consequently, a moderate deontology grounded in rational goodness and badness preserves complete harmony with the theological foundations of the Adliyyah, possesses the robust capacity to validate and justify the other two ethical models, and successfully moves past the reductionist exclusivism of its rival schools.



وظیفه‌گروی اخلاقی مبتنی بر حسن و قبح عقلی و سازگار با فضیلت‌گروی و غایت‌گروی



رضا برنجکار^۱ محمدامین خوانساری^۲

۱. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول).

berenjkar@ut.ac.ir

۲. استادیار، گروه اخلاق نظری، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

ma.khansari@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	پژوهش حاضر بر مبنای نظریه حسن و قبح عقلی امامیه، نوعی نظریه وظیفه‌گروی اخلاقی معتدل را پایه‌ریزی می‌کند؛ نظریه‌ای که ضمن پرهیز از افراط وظیفه‌گروی کانت، تفسیر جدیدی از غایت‌گروی و فضیلت‌گروی مبتنی بر وظیفه‌گروی را ارائه می‌دهد که قابل دفاع است. این تقریر از وظیفه‌گروی، امتداد یک نظریه کلامی یعنی حسن و قبح عقلی را در عرصه فلسفه اخلاق نشان می‌دهد. در این پژوهش، با روش عقلی و تحلیلی تلاش شده است تا دیدگاهی در فلسفه اخلاق ارائه شود که از یک سو، با مبانی کلامی عدلیه هماهنگ باشد و از سوی دیگر، سه نظریه مطرح در فلسفه اخلاق را با هم جمع کند. ادعای پژوهش حاضر این است که وظیفه‌گروی بر نظریه‌های دیگر ترجیح دارد؛ اما این نظریه می‌تواند غایت‌گروی و فضیلت‌گروی را درون خود تلفیق کند و با رفع کاستی این دو نظریه، پیوندی منطقی و سازگار میان هر سه نظریه ارائه دهد. نتایج به‌دست‌آمده از این پژوهش
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳	
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰	
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۳/۲۰	
کلیدواژه‌ها:	
نظریه‌های اخلاقی،	
اخلاق اسلامی،	
اخلاق هنجاری،	
مبانی کلامی اخلاق،	
وظیفه‌گروی،	
حسن و قبح عقلی	
استناد: برنجکار، رضا؛ خوانساری، محمدامین. (۱۴۰۵). وظیفه‌گروی اخلاقی مبتنی بر حسن و قبح عقلی و سازگار با فضیلت‌گروی و غایت‌گروی. نقدونظر، ۲۳(۲)، صص ۱-۲۹.	
https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72299.2257	
ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.	
© ۱۴۰۵ نویسنده‌گان دارندۀ حق مؤلف مقالۀ خود بدون محدودیت هستند.	



نظریه‌پردازی

وظیفه‌گروی اخلاقی مبتنی بر حسن و قبح عقلی و سازگار با فضیلت‌گروی و غایت‌گروی



نشان می‌دهد که عقل قادر به درک پیشینی و مستقلِ بایدها و نبایدهای اصلی اخلاقی است. این فهم عقلانی، از ذات افعال نشئت می‌گیرد، نه از نتایج یا پیامدها، یا امر و نهی شارع. غایت‌ها در صورتی دارای اعتبار اخلاقی‌اند که در نهایت، به وظیفه‌های عقلی بینجامند و در راستای رسیدن به این وظیفه‌ها باشند. همچنین فضیلت‌ها نیز نتیجه تکرار عمل به وظایف عقلانی است. بدین سان، فضیلت، برخاسته از انجام وظیفه است؛ همان‌طور که غایت فعل در نهایت، به انجام یک وظیفه منجر می‌شود. براساس نظریه مختار، انجام وظایف عقلانی از یک سو، ترسیم‌کننده غایات افعال است، و از سوی دیگر، فضایل اخلاقی را در پی دارد.



مقدمه

سی. دی. براد^۱ در سال ۱۹۳۰م برای نخستین بار نظریه‌های فلسفه اخلاق را به دو دسته غایت‌گرا^۲ و وظیفه‌گرا تقسیم کرد. در سال ۱۹۵۸م با توصیه آنسکوم^۳ مبنی بر اینکه هنجارهای اخلاقی را باید در فضایل یا منش‌ها هم جست‌وجو کرد، رویکرد سومی با عنوان فضیلت‌گرایی یا اخلاق فضیلت رواج یافت (لاودن، ۱۳۹۲، ص ۳۹۱). هرچند این دیدگاه‌ها پیش‌ازین نیز وجود داشتند، اما از این‌پس نظریه‌های اخلاقی به سه دسته کلی غایت‌گرایانه، وظیفه‌گرایانه و فضیلت‌گرایانه طبقه‌بندی می‌شوند. یک تمایز میان این نظریه‌ها این است که بدانیم هر نظریه، چه چیزی را به مبنایی‌ترین شکل، از ارزش اخلاقی برخوردار می‌داند. در مورد وظیفه‌گرایی، درستی عمل، به واسطه الزاماتی که ممکن است عمل و عامل داشته باشند، تعیین می‌شود. در مورد فایده‌گرایی، عمل درست عملی است که وضعیت خوب به بار آورد. نظریه فضیلت بیشترین تأکید را بر مفهوم شخص خوب دارد؛ یعنی کسی که از لحاظ اخلاقی قابل تحسین است (ویلیامز، ۱۳۸۳، صص ۳۶-۴۱).
بر این اساس، پرش‌های بنیادینی درباره نظریه‌های اخلاقی مطرح می‌شود.

نظریه‌های اخلاقی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: رفتارمحور و فضیلت‌محور. موضوع اخلاق رفتارمحور که شامل وظیفه‌گرایی (تأکید بر ذات عمل) و غایت‌گرایی (تأکید بر نتایج عمل) است، «افعال ارادی انسان»، و معیارش «حسن و قبح اعمال» است. در مقابل، اخلاق فضیلت‌محور بر «ملکات نفسانی» مانند عدالت و شجاعت تمرکز دارد و معیارش «حسن و قبح عامل» بر اساس نیت و صفات درونی است (نک: صادقی و میرصانع، ۱۴۰۳، صص ۲۰-۲۵).

اگرچه در دوران معاصر، اخلاق رفتارمحور غلبه یافته، اخلاق فضیلت نیز احیا شده است. حتی فیلسوفان وظیفه‌گرا مانند کانت به فضیلت به‌مثابه توانایی انجام تکلیف می‌نگرند (نک: کانت، ۱۳۹۳، ص ۵۱). در اخلاق اسلامی نیز کوشش‌هایی در جهت تطبیق

1. C. D. Broad
2. theological theories
3. Anscombe, G.E.M





نظریه‌های اخلاقی با دیدگاه فیلسوفان شده است. خواجه نصیرالدین طوسی با تأکید بر حسن و قبح عقلی و اهمیت نیت، به فضیلت‌گرایی، نزدیک شمرده شده است (ابوالحسنی نیارکی، ۱۴۰۰، صص ۳۵۰-۳۵۱). قاضی عبدالجبار را قاعده‌نگر و مبنی‌گرا دانسته‌اند؛ زیرا درستی و نادرستی اعمال را ذاتی می‌داند (اترک، ۱۳۸۹، صص ۱۴۸-۱۶۸). عبدالله درّاز نیز کوشید با ترکیب رویکردها و به‌خصوص با تأکید بر نظرگاه کانت، نظریه اخلاقی قرآن را ارائه کند (درّاز، ۱۳۸۹). این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که اخلاق را نمی‌توان فقط از یک جنبه تحلیل کرد، بلکه باید همه واقعاتها را ملاحظه کرد. با ترکیب رویکردهای مختلف و تحول و ارتقا در برخی مبانی و اصول، ضمن برطرف کردن اشکالات و محدودیت‌ها، نظریه اخلاقی را براساس مبانی و اصول مد نظر متحول، یا بومی‌سازی کرد. چنین رویکردی توانایی پاسخ‌گویی به پیچیدگی‌ها و واقعاتهای روزمره را فراهم می‌کند. این پژوهش، به دنبال تبیین نظریه اخلاقی و وظیفه‌گرایانه مبتنی بر آموزه «حسن و قبح عقلی» است. نظریه‌ای اخلاقی که ضمن اینکه انسجام درونی دارد، با اندیشه‌های کلامی شیعه سازگار است. در این نظریه، واقعات موجود در غایت‌گروی و فضیلت‌گروی نیز دیده شده است.

اصطلاح «deontology» در آغاز به معنای «علم وظایف» به کار برده می‌شد. این کاربرد عام بیان‌گر دو واژه از ریشه یونانی یعنی deon به معنای مورد نیاز یا مناسب، و logos به معنای علم یا گفتار است. در اواسط سده بیستم، اصطلاح deontology معنای خاص‌تری یافت و در این معنا، بر تلقی یا نظریه خاصی درباره تکالیف اخلاقی دلالت دارد (ریچاردسون، ۱۳۹۲، صص ۲۹۱-۲۹۳). نظریه‌های وظیفه‌گرا شامل طیف وسیعی از نظریه‌های اخلاقی - از نظریه امرالهی تا نظریه کثرت‌گرایانه دیوید راس - است؛ اما مهم‌ترین نماینده وظیفه‌گرایی در فلسفه غرب، ایمانوئل کانت^۱ (۱۸۰۴-۱۷۲۴) فیلسوف آلمانی است که بر آن تأکید خواهیم داشت.

محورهای اساسی نظریه کانت «عقل محوری»، «نیت و اراده خیر» و «امر مطلق» است.

1. Immanuel kant

به اعتقاد وی، اخلاق، ریشه در عقل دارد و با طبیعیات، انسان‌شناسی، خداشناسی و کیفیات غیبی نیامیخته است. پایگاه و سرچشمه همه مفاهیم اخلاقی به نحو پیشین در عقل است (کانت، ۱۳۸۰، صص ۶۲-۶۴). در اندیشه کانت، قانون عقل را «امر مطلق»^۱ متعین می‌کند. کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، امر مطلق را به چند شیوه صورت‌بندی می‌کند (نک: کانت، ایمانوئل، ۱۳۹۴، صص ۸۰-۹۴). امر مطلق امری است که مشروط به هیچ نتیجه و شرطی نیست. در مورد همه انسان‌ها صرف نظر از هر تمایل یا غایت جزئی که ممکن است داشته باشند، معتبر است. به اعتقاد کانت، از آنجا که فقط یک اصل مبنایی اخلاق وجود دارد، فقط یک امر مطلق واحد موجود است و همه وظایف و الزام‌های اخلاقی جزئی‌تری که از آن قابل استنتاج است (گایر، ۱۳۹۲، صص ۲۹۹-۳۰۱).

اراده خیر، اراده‌ای مطلق است که تحت هر شرایطی خیر است و این‌گونه نیست که خیربودن آن مشروط به مکان و زمان و فرد خاصی باشد یا براساس امیال افراد یا ابزار برای هدفی خاص و یا خواست افراد، خوب یا بد شود، بلکه خیربودن آن در هر شرایطی که یافت شود، خیر مطلق و نامشروط است. خوبی وسایل، تابع خوبی غایتشان است و حُسن آن غایات که الزام اخلاقی ندارند، تابع نقشی است که در سعادت دارند و حُسن خود سعادت هم مشروط به داشتن اراده نیک است. کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق معتقد است منشأ، پیش فرض و اصل اعلائی اخلاق در «اراده خیر» است. در این منظر، هیچ چیز در جهان و حتی بیرون از جهان را نمی‌توان در اندیشه آورد که بی‌قید و شرط خوب دانسته شود، مگر نیت یا خواست خوب (کانت، ۱۳۹۴، ص ۳۳). در این اندیشه، فضایل، سعادت و غایات خاص باید از اراده نیک سرچشمه بگیرند و بدون آن هیچ ارزش حقیقی ندارند. هدف نهایی آدمیان باید هدف نهایی کل عالم به شمار آید؛ چون هر آنچه اراده نیک برگزیند، خوب است (کرسگارد، ۱۳۷۹، صص ۱۱۰-۱۱۲).

در اینجا بر این ادعا نیستیم که دیدگاه اخلاق اسلامی تطابق کامل با وظیفه‌گروی دارد یا ندارد، بلکه بر این هستیم که امکان و سازگاری وظیفه‌گروی اخلاقی در فلسفه

1. Categorical imperative.





اخلاق (در مقایسه با نظریه‌های دیگر) با مبنای حسن و قبح عقلی در کلام امامیه (براساس تقریر مختار) وجود دارد. این دیدگاه را در سه بخش یا ادعا طرح و بررسی خواهیم کرد.

یک) رویکرد و نظریه اصلی در اخلاق اسلامی، وظیفه‌گرایی است. غایت‌گرایی و فضیلت‌گرایی به تنهایی و بدون وظیفه‌گرایی نمی‌توانند اعتبار ارزش‌های اخلاقی را اثبات کنند. به عبارت دیگر، نظریه غایت‌گرایی با تمام تقریرهایش و نظریه فضیلت‌گرایی با تمام تفسیرهایش، قادر نیستند حجیت و اعتبار لازم را در توجیه و تفسیر ارزش اخلاقی فراهم کنند، مگر با تکیه بر وظیفه‌گرایی و پذیرش اصول وظیفه‌گرایی با تقریر و تفسیری که بیان خواهد شد.

دو) نظریه حسن و قبح عقلی که از سوی متکلمان امامیه، معتزله و ماتریدیه پذیرفته شده است و در مقابل دیدگاه اشاعره قرار دارد، اگر بخواهیم برای آن در میان سه دیدگاه اخلاقی یادشده معادلی بیابیم، با وظیفه‌گرایی قابل مقایسه خواهد بود. این نظریه که توسط متکلمان امامیه، معتزله و تا حدی ماتریدیه پذیرفته شده است، ادعای دوم را تشکیل می‌دهد که متناظر با آن می‌توان تقریری از وظیفه‌گرایی اخلاقی سازگار با اندیشه‌های کلامی دانست.

سه) اگر وظیفه‌گرایی را با تقریری که نظریه حسن و قبح عقلی مطرح می‌کند، بپذیریم، آنگاه غایت‌گرایی و فضیلت‌گرایی نیز تفسیر جدیدی پیدا می‌کنند و قابل توجیه، معتبر و پذیرفتنی خواهند شد.

۱. ادله ترجیح وظیفه‌گرایی بر نظریه‌های رقیب

ادعای نخست این است که وظیفه‌گرایی بر غایت‌گرایی و فضیلت‌گرایی ترجیح دارد. به عبارت دیگر، این دو نظریه به تنهایی و بدون وظیفه‌گرایی نمی‌توانند نظریه منسجمی در حوزه اخلاق هنجاری باشند. هدف از این ارزیابی‌ها، انکار کامل غایت‌گرایی و فضیلت‌گرایی نیست، بلکه می‌خواهد نشان دهد که این دو نظریه مشروط به پذیرش نوعی وظیفه‌گرایی می‌تواند تبیین‌کننده بایدهای اخلاقی باشد.

۱-۱. ارزیابی غایت‌گروری

«غایت‌گروری» با توجه به اینکه به انتها، مطلوب، پیامد و نتیجه اشاره دارد، و این امور مصادیق پرشماری دارد، زیرمجموعه متنوعی از دیدگاه‌ها را در بر می‌گیرد. از نظریه‌های لذت‌گرایانه اپیکور که مطلوب را لذت می‌داند، تا نظریه‌های فضیلت‌گرایانه ارسطو و افلاطون که ادایمونی^۱ یا سعادت را مطلوب می‌شمارند، و نیز نظریه‌هایی که در رنسانس از سوی هابز با عنوان خود‌گروری مطرح شده است که غایت را «نفع شخصی» قلمداد کرده‌اند، همگی در این گستره جای می‌گیرند. افزون‌بر این، نظریه‌های دیگرگرایانه و فایده‌گرایانه نیز از جمله دیدگاه‌های معاصرند که بیشتر از حوزه ملکات به حوزه رفتار سوق پیدا کرده‌اند.

شایان ذکر است که در ادبیات فیلسوفان اخلاق - در بسیاری از موارد - از «غایت» با عنوان «خیر غیر اخلاقی» نام برده شده است که نوع رابطه آن با خیر اخلاقی، سازنده قسمی از نظریه‌های هنجاری است. بر این اساس، غایت‌گرایان نیز به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند؛ تقسیمی که بر پایه تعریف آن‌ها از «غایت»، تفاوت در دریافت‌کنندگان غایت، و تفاوت در ابزار و دستیابی به غایت، صورت می‌گیرد. خود‌گروری^۲، دیگرگروری^۳ و فایده‌گروری^۴ از جمله این نظریه‌ها هستند که بر اساس اینکه باید به دنبال غلبه خیر و خوشی بر شر و رنج برای چه فرد یا افرادی باشند، متمایزند. خود‌گرویی به دنبال غلبه منافع شخصی، دیگرگروری به دنبال خیر و شر دیگران، و فایده‌گروری نیز به دنبال خیر همگانی است. در ادبیات اخلاق هنجاری، «غایت» اغلب به منزله «خیر غیر اخلاقی» تلقی می‌شود و نسبت آن با خیر اخلاقی، مبنای شکل‌گیری نظریه‌های غایت‌گرایانه را فراهم می‌آورد. بر این اساس، غایت‌گرایی رویکردی است که در آن، نخست، خیرهای موجود در وضعیت‌ها شناسایی می‌شوند و سپس، درستی یا نادرستی افعال بر حسب میزان تحقق آن خیرها تعیین می‌گردند؛ بدین معنا که عمل اخلاقی،

1. eudaimonia
2. Egoism
3. Altruism
4. Utilitarianism





عملی است که به غایتی مطلوب بینجامد. ملاک اساسی ارزش اخلاقی، نه ارجاع به ارزش اخلاقی دیگر - که به دور می‌انجامد -، بلکه ارزشی غیر اخلاقی است که فعل یا قاعده‌ای پدید می‌آورد؛ از این رو عملی صواب یا الزام‌آور تلقی می‌شود که خود یا قاعده‌اش دست کم به اندازه بدیل‌های ممکن دیگر، غلبه خیر بر شر را تحقق بخشد. غایت‌گرایان، بسته به تعریفشان از غایت، دامنه مشمولان آن و شیوه‌های دستیابی به آن، به دیدگاه‌هایی چون خود‌گروی، دیگر‌گروی و فایده‌گروی تقسیم می‌شوند که تفاوتشان در این است که بیشینه‌سازی خیر و خوشی را برای چه کسی یا چه کسانی مطلوب می‌دانند (نک: هورکا، ۱۳۹۲، صص ۲۴۲-۲۴۷؛ فرانکنا، ۱۳۸۹ ص ۴۵). در نظریه‌های غایت‌گرایانه، «غایت» نقشی اساسی در اخلاقی‌شدن یک فعل یا یک ملکه ایفا می‌کند. این رویکرد با وظیفه‌گروی که اخلاقی‌شدن را منحصر به غایت یک فعل نمی‌داند، متفاوت است. نظریه‌های غایت‌گرایانه با وجود تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، همگی در چارچوب این ایده جای می‌گیرند که هر فعل انسانی در نهایت، غایتی را دنبال می‌کند و پرسش اصلی در همه آن‌ها این است که غایت نهایی چیست؟ آیا غایت نهایی، حب ذات است و افعال انسان باید برای کسب لذت انجام شوند؟ یا غایت، تقرب به خدا، سعادت و جاودانگی است؟ یا آنکه غایت را باید در نوع دوستی، خیرسانی همگانی یا اهداف دیگری است جست‌وجو کرد؟

نظریه‌های غایت‌گرا به فراخور اینکه مصداق یا معیارشان برای غایت چیست، با اشکالاتی مواجه هستند؛ اما به‌طور کلی چالش اساسی و پرسش اصلی در این نظریه‌ها این است که ملاک تعیین غایت خاص (مانند لذت، قدرت، صیانت ذات، کمال، تقرب به خدا، یا حداکثر لذت برای جامعه) چیست؟ به چه دلیلی باید این غایت را بپذیریم و تمام افعال را در راستای آن تعریف کنیم؟ برای مثال چرا باید به دنبال کمال برویم، یا چرا باید به دنبال قدرت یا لذت برویم و آن‌ها را به‌مثابه غایت نهایی بپذیریم؟ اساساً چرا این غایت‌ها اصلی و نهایی هستند و همه افعال باید در راستای آن‌ها باشد؟

اگر پاسخ داده شود که فطرت انسان به‌سوی این غایات گرایش دارد؛ یعنی فطرت‌گرایشی، نه فطرت‌ معرفتی چنین حکمی می‌کند. در این صورت پرسش بعدی این

است: اعتبار این گرایش از کجا ناشی می‌شود؟ آیا هر گرایشی ذاتاً معتبر یا درست است؟ آیا صرف وجود یک گرایش (مثلاً گرایش به قدرت و لذت) دلیل اخلاقی کافی برای توجیه آن است؟

گرایش، فی‌حدّ ذاته اعتباری ندارد، بلکه باید اعتباربخشی در میان باشد که اعتبار گرایش را ثابت کند. پرسش این است که از نظر اخلاقی چرا باید به دنبال این گرایش رفت؟ جوابی در اینجا وجود ندارد.

اما اگر در پاسخ به این پرسش و اشکال بگویید «عقل درک می‌کند که باید به سوی امور و مصادیقی مانند کمال/تقرب به خدا/لذت برویم»، این پاسخ همان وظیفه‌گروی است و به وظیفه‌گروی اعتراف کرده‌اید. در اینجا، به متعلق درک عقل یا همان مصادیق کاری نداریم. آنچه اهمیت دارد این است که «عقل» تعیین می‌کند که باید به دنبال هدفی خاص بود. بدین‌سان، از غایت‌گروی خارج شده و وظیفه‌گروی را پذیرفته‌اید؛ زیرا وظیفه‌گرا می‌گوید: «عقل»، «باید» را درک می‌کند، بدون اینکه لزوماً به غایت فعل مرتبط باشد. در اینجا به لحاظ ذات غایت، عقل درک می‌کند که این فعل، خوب یا بد است؛ اما غایت‌گرا معیار اخلاقی بودن را تنها در «نتایج غایی» می‌داند، نه «درک عقلانی وظیفه». به عبارت دیگر، اگر غایت‌گرا برای توجیه غایت مورد نظر خود به «عقل» یا «فطرت عقلی» استناد کند، عملاً از چارچوب غایت‌گروی خارج شده و به وظیفه‌گروی پیوسته است؛ زیرا معیار اخلاقی بودن، دیگر «نتایج» نیست، بلکه «درک عقلانی از بایدها» است. بنابراین نظریه غایت‌گروی قابل توجیه عقلی نیست و قابلیت دفاع ندارد.

به عبارت دیگر، نظریه‌های غایت‌گرا با تعریف «ارزش اخلاقی» براساس دستیابی به «غایت خاص» (مانند لذت، قدرت، کمال، تقرب به خدا، یا حداکثر سود برای جامعه)، با چالش‌هایی مواجه هستند که از جمله آن‌ها «چالش تعیین غایت نهایی» است. معیار عینی و غیرشخصی برای ترجیح یک غایت بر دیگری (مثلاً «کمال‌گروی» بر «لذت‌گروی») وجود ندارد؛ برای نمونه چرا «کمال انسانی» بر «لذت‌گروی» و «صیانت ذات» اولویت دارد؟ آیا این ترجیح، تنها بازتاب ترجیحات ذهنی یا شخصی یا فرهنگی یا «گرایش‌های فطری» است؟ هیچ‌یک از این‌ها نمی‌تواند اعتبار اخلاقی ایجاد کند.





همان‌طور که جورج ادوارد مور در کتاب مبانی اخلاقی استدلال می‌کند، «خوبی» یک کیفیت غیر قابل تقلیل به امور طبیعی (مثل لذت) است (مور، ۱۳۸۸). بنابراین حتی اگر فرض کنیم فطرت انسان به سوی غایتی، تمایل یا گرایش دارد، این نمی‌تواند مبنای «ارزش‌گذاری یا الزام تجویزی» باشد. از سوی دیگر، اگر غایت‌گرا برای توجیه غایت مورد نظر خود، به «عقل» و فهم عقل از باید استناد کند و مثلاً بگوید: عقل درک می‌کند که باید به کمال رسید، در این صورت، عملاً از چارچوب غایت‌گرایی به سوی وظیفه‌گرایی حرکت کرده‌ایم؛ زیرا در این صورت، معیار، غایت یا نتایج نیست، بلکه شناخت و درک عقلانی از تکلیف، معیار است. این تقابل، افزون‌بر فلسفه غرب، در مباحث فلسفه اخلاق اسلامی، به‌ویژه در جدال اشاعره و عدلیه، نیز بازتاب یافته است. در فلسفه اخلاق اسلامی، به‌ویژه نزد متکلمان عدلیه، «حُسن و قبح عقلی» مبتنی بر درک ذاتی عقل از نیکی و بدی افعال است، نه نتایج آن‌ها.

درباره معیار عقلانی برای ترجیح‌گذاری، توجه به این نکته ضروری است که به‌دنبال این نظر نیستیم که عقل هیچ‌گونه ظرفیت تحلیلی برای مقایسه مطلوبیت‌ها ندارد. بی‌تردید عقل می‌تواند پیامدها را بسنجد، لذت را با رنج مقایسه کند، یا آثار کمال را نسبت به نقصان بسنجد. آنچه مدعای اصلی ماست، آن است که تحلیل عقل از مطلوبیت‌ها برای «الزام اخلاقی» کفایت نمی‌کند؛ یعنی عقل می‌تواند بفهمد «الف پیامد بهتری از ب دارد»، اما اینکه «باید الف را بر ب ترجیح داد»، یک گام هنجاری اضافه می‌طلبد. به عبارت دیگر، این‌گونه نیست که عقل مطلقاً توان ترجیح‌گذاری را ندارد، بلکه عقل در مقام تحلیل می‌تواند میان غایات مقایسه و تمایز برقرار کند؛ اما گذار از این مقایسه به الزام اخلاقی، نیازمند اصل هنجاری فراتر از توصیف است. این همان «اصل پیونددهنده خیر به باید» است که بدان در دیدگاه مختار توجه داریم.

۱-۲. ارزیابی فضیلت‌گرایی

فضیلت‌گرایی یکی از پرسابقه‌ترین نظریه‌های اخلاقی است. محوری‌ترین تمایز فضیلت‌گرایی، تقدم درون انسان بر رفتارهای بیرونی، یا تقدم منش بر کنش آدمی

است. در تحلیل آن‌ها، کنش و افعال بیرونی، تابع منش و درونیات انسان است. در فضیلت‌گروی، احکام اخلاقی با توجه به ویژگی‌های منش، انگیزه‌ها و شخصیت‌ها داده می‌شود. فضیلت‌گرایی در طول تاریخ تقریرهای مختلفی داشته است؛ در گذشته، دیدگاه‌های ارسطو از آن نمایندگی می‌کرده و امروزه نیز در قالب «اخلاق فضیلت» از سوی فیلسوفانی مانند هرست‌هاوس، اسلوت و مک‌ایتتایر ارائه شده است.

در اخلاق فضیلت، سه عنصر اساسی اهمیت دارد: عامل فضیلت‌مند یا همان الگو و اسوه، عمل فضیلت‌مندانه و خود فضیلت. اخلاق فضیلت براساس قواعد زیر می‌تواند اخلاقی بودن عمل را روشن کند: الف) آن عملی صواب است که یک فاعل فضیلت‌مند در شرایط خاص، مبادرت به انجام آن می‌کند. ب) عامل فضیلت‌مند کسی است که فضیلت‌مندانه عمل می‌کند؛ یعنی صاحب فضیلت‌هایی است و آن‌ها را اعمال می‌کند. ج) فضیلت، صفت منشی است که انسان برای رسیدن به سعادت، خودشکوفایی و زندگی خوب به آن نیازمند است (هرست‌هاوس، ۱۳۹۲، صص ۴۲-۵۱).

فضیلت‌گروی نیز چالش‌هایی مشابه غایت‌گروی دارد. اگر در فضیلت‌گروی نیز همان پرسش مطرح شود که ملاک خوبی حد وسط چیست؟ به چه دلیل انسان باید به این حد وسط برسد و مثلاً افراط نکند؟ ملاک خوبی حد وسط (مانند شجاعت) چیست؟ چرا باید به «حد وسط» به مثابه معیار فضیلت، پایبند باشیم؟ اگر پاسخ دهید «گرایش فطری به فضیلت وجود دارد»، باز پرسش می‌شود: اعتبار این گرایش از کجاست؟ آیا هر گرایشی ذاتاً معتبر است؟ اصولاً وجود گرایش، اعتبار و ارزش اخلاقی ایجاد نمی‌کند. اگر بگویید «عقل حکم می‌کند یا درک می‌کند که باید این فضیلت را تحصیل کنم»، این تعریف هم عملاً به وظیفه‌گروی منجر می‌شود، نه فضیلت‌گروی؛ یعنی عقل ضرورت اخلاقی تحصیل این ملکه را درک می‌کند. اگر فضیلت‌گرا برای توجیه فضیلت‌ها به «عقل» یا «ضرورت اخلاقی» استناد کند، دیدگاه او عملاً به وظیفه‌گروی تحویل می‌رود. بنابراین نظریه غایت‌گروی به تنهایی قابل دفاع عقلی نیست. فضیلت‌گروی نیز بدون اتکا به وظیفه‌گروی، قادر به توجیه اعتبار ارزش‌های اخلاقی نیست. توجه به این نکته لازم است که در اینجا، بر این مدعا نیستیم که صرف حضور عقل





در هر نظریه، از جمله فضیلت‌گرایی، مساوی با وظیفه‌گرایی است. بی‌تردید عقل در فضیلت‌گرایی و نظریه‌های امروزی اخلاق فضیلت، مانند تشخیص حد وسط یا فهمیدن شرایط خاص موقعیتی، نقشی اساسی دارد. در فضیلت‌گرایی، عقل کارکرد معرفتی - تشخیصی دارد؛ یعنی در هر موقعیت خاص تشخیص می‌دهد که کدام رفتار با فضیلت سازگار است. این همان «فرونسیس» یا عقل عملی به معنای ارسطویی است. مقصود آن است که اگر عقل به‌مثابه منبع الزام مستقل به کار گرفته شود، نه صرفاً ابزار تشخیص، آنگاه به وظیفه‌گرایی نزدیک می‌شود؛ زیرا در وظیفه‌گرایی، عقل کارکرد هنجاری و الزام‌آور دارد و منبع صدور «باید» و «نباید» است.

البته فضیلت‌گرویی با چالش‌هایی دیگر نیز روبه‌روست، از جمله نسبت؛ زیرا فضیلت تا اندازه‌ای به فرد و موقعیت وابسته است و از این رو تفاوت می‌کند. در موقعیت‌های پیچیده یا تعارضات بین دو فضیلت یا اصل اخلاقی (مانند عدالت و احسان)، فضیلت‌گرویی به قضاوت موقعیتی یا فضایل فرد فضیلت‌مند وابسته است؛ درحالی‌که نظریه‌هایی مانند وظیفه‌گرویی با ارائه قواعد عام (مثل احترام به کرامت انسان) یا احکام عقلی راه‌حل روشن‌تری دارد. اگر بپذیریم فضیلت همان حد وسط است و عقل عملی معیار تعیین آن، آنگاه پرسش این است که آیا عقل عملی خود به تعریفی مستقل از فضیلت نیازمند است؟ این امر به دور باطل منجر می‌شود. استناد به عقل، فضیلت‌گرویی را به سوی وظیفه‌گرویی سوق می‌دهد؛ زیرا مثلاً اگر قائل باشیم که فضیلت‌مندی انسان شجاع به این دلیل باشد که عقل درک می‌کند که شجاعت خوب است، این عملاً نوعی وظیفه‌گرویی عقلانی را در پی خواهد داشت. اگر فضیلت‌گرا بگوید «عقل حکم می‌کند که باید به دنبال فضیلت رفت»، معیار اخلاق نه «فضیلت»، بلکه «تکلیف عقلانی» است. این، همان جوهره وظیفه‌گرویی است. اگر هم پاسخ این باشد که فضیلتی مانند شجاعت ذاتاً نیک است، باز هم ناگزیر به درک پیشینی عقل است.

۱-۳. جمع‌بندی

جمع‌بندی مدعای نخست نشان داد که وظیفه‌گرویی در مقایسه با نظریه‌های رقیب،

چالش‌های کمتری دارد. در این بخش مقاله به دنبال ارائه یک نقد جامع از همه نظریه‌ها نبوده‌ایم، بلکه به دنبال تبیین آن بوده‌ایم که وظیفه گروهی مبنای لازم برای اعتباربخشی به غایت‌گروی و فضیلت‌گروی است. نظریه غایت‌گروی و فضیلت‌گروی بدون اتکا به چارچوب وظیفه‌گروی، فاقد توانایی توجیه الزامات اخلاقی است و فقط با ارجاع یا پذیرش مبانی عقلانی وظیفه‌گروی می‌توان نظریه‌ای سازگار ارائه کرد. اگر یک غایت‌گرا (مانند یک فایده‌گرا) در پی توجیه عقلانی برای انتخاب «حداکثر لذت» به مثابه غایت نهایی باشد، ناگزیر است نوعی «باید» عقلانی را مطرح کند که در ماهیت خود، وظیفه‌گرایانه است. بدین سان، این وظیفه‌گروی است که به منزله نظریه مبنایی برای دیگر نظریه‌ها نمایان می‌شود.

۲. نظریه حسن و قبح عقلی به مثابه وظیفه‌گروی

نظریه حسن و قبح عقلی عدلیه تبیینی از وظیفه‌گروی به شمار می‌رود. چهار ساحت یا محور اصلی در تحلیل نظریه حسن و قبح عقلی و ارتباط آن با وظیفه‌گروی وجود دارد که به تبیین آن‌ها خواهیم پرداخت. این چهار محور حسن و قبح عقلی عبارت‌اند از: معنائشناسی، وجودشناسی، معرفت‌شناسی و اعتبارشناسی. حسن و قبح عقلی ناظر به این حوزه‌ها، به‌ویژه معرفت‌شناسی است. تفکیک این حوزه‌ها سبب روشن شدن تمایزات و رفع ابهام و خلط می‌گردد.^۱

۱-۲. معنائشناسی حسن و قبح

در معنائشناسی باید معنای مختار از حسن و قبح و تمایز آن با معانی دیگر روشن

۱. مباحث مربوط به معنائشناسی، وجودشناسی و معرفت‌شناسی حسن و قبح عقلی، از دیرباز در سنت کلامی و فلسفی اسلامی مورد بحث و مناقشه بوده است و دیدگاه‌های پرشماری در این زمینه وجود دارد. در این پژوهش، رویکرد مشخصی برگزیده شده است که در کتاب قاعده کلامی حسن و قبح عقلی، پس از بیان ارزیابی همه دیدگاه‌ها به دیدگاه مختار پرداخته شده است. به همین جهت، این انتخاب، نه از سرببی توجهی به دیگر دیدگاه‌ها، بلکه پس از ارزیابی دیدگاه‌ها در آن کتاب، در اینجا با هدف تمرکز بر تقریری سازگار با وظیفه‌گروی عقل‌بنیاد صورت گرفته است. بنابراین اگرچه ممکن است تقریرهای دیگری نیز وجود داشته باشد، این مقاله با التزام به یک چارچوب مشخص، در پی ارائه نظریه‌ای منسجم و دفاع‌پذیر است.





شود. معانی پرشماری برای حسن و قبح افعال مطرح شده است که مورد بحث نیست؛ معانی‌ای مثل صفت کمال و نقص، ملایم و منافر طبع، و موافقت با غرض و مخالفت با غرض. تعریف مشهور حسن و قبح که محل نزاع عدلیه و اشاعره است، عبارت است از: «استحقاق مدح و ذم»؛ یعنی «حَسَن» فعلی که فاعلش مستحق مدح و پاداش است و «قَبیح» فعلی که فاعلش مستحق ذم و کیفر است. این تعریف، تعریف حدی نیست، بلکه تعریف رسمی و تعریف به لوازم و آثار است. به نظر می‌رسد تعریف اصلی همان است که شهید صدر بیان کرده است: «ضرورت اخلاقی». تعریف «سزاوار فعل یا ترک بودن عمل» از جهتی بهتر از ضرورت اخلاقی است؛ زیرا از ضرورت، وجوب فهمیده می‌شود؛ درحالی که سزاوار بودن شامل هر دو مفهوم وجوب و استحباب می‌شود. البته ضرورت را هم می‌توان اعم از وجوب و استحباب دانست. به هر حال، عقل براساس نظریه حسن و قبح عقلی، ضرورت اخلاقی و سزاوار بودن یا نبودن ارزشی افعال را درک می‌کند.

ضرورت اخلاقی در برابر ضرورت تکوینی است که به تحقق ضروری فعلی براساس علت تامه مربوط می‌شود. در ضرورت اخلاقی، انسان دارای قدرت، اختیار و اراده است؛ اما عقل او درک می‌کند که اخلاقاً باید عمل خاصی را انجام دهد؛ هرچند تکویناً اختیار دارد که آن عمل را ترک کند. این درک عقل، مستقل از اموری مانند امر و نهی شارع، یا ملائمت و منافرت با طبع و غرض است. پس از این ادراک و سپس عمل براساس آن، استحقاق فاعل برای مدح و ذم مطرح می‌شود (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۷، صص ۱۶۴-۱۶۶).

ضرورت اخلاقی یک فعل به معنای «باید» یا «نباید» است که عقل آن را درک می‌کند. این تعریف، حسن و قبح را به وظیفه^۱ گره می‌زند؛ زیرا «باید» و «نباید» در ماهیت خود، وظیفه‌گرایانه هستند. به عبارت دیگر، با پذیرش این معنا از حسن و قبح، می‌توان گفت که «باید» و «وظیفه اخلاقی» شکل می‌گیرد. بنابراین دیدگاه مختار در تعریف معنای حسن و قبح به ضرورت اخلاقی و ارزشی، با نظریه اخلاقی وظیفه‌گرایانه هماهنگ است.

1. Duty

۲-۲. وجودشناسی حسن و قبح

در بحث وجودشناسی،^۱ نخست باید روشن شود که آیا معنای گفته شده درباره حسن و قبح، واقعی است یا خیر. به عبارت دیگر، آیا حسن و قبح، قطع نظر از ادراک فاعل شناسا، در واقعیت خارجی تحقق می‌یابد و اگر چنین است، نحوه تحقق آن چگونه است؟ این بحث در علم کلام با عنوان «ذاتی بودن حسن و قبح» یا «حسن و قبح ذاتی» مطرح است و در فلسفه اخلاق با بحث واقع‌گروی و ناواقع‌گروی ارتباط دارد.

دیدگاه مختار عدلیه در برابر اشاعره این است که حسن و قبح، امری واقعی است. این دیدگاه با رد دیدگاه‌های اشاعره و فلاسفه مسلمان، بر این مطلب تأکید دارد که حسن و قبح افعال، و رای میل و غرض، امر و نهی شارع و اعتبار انسان است. «واقعی بودن» در اینجا بدین معناست که خصوصیتی وجود دارد که عقل عملی آن را به مثابه یک ضرورت اخلاقی و سزاواری انجام یا ترک فعل، درک می‌کند. در این منظر، انسان همان گونه که حقایق تکوینی را درک می‌کند، حقایق اخلاقی و ارزشی افعال را درک می‌کند و آن‌ها فقط اموری نیستند که به میل و غرض و مصلحت وابسته باشند (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۷، صص ۱۶۶-۱۶۹). در واقع، عقل حسن و قبح واقعی افعال را بدون نیاز به استدلال غایت‌محور درک می‌کند؛ برای نمونه، عقل نسبت میان عدالت با حسن، و نسبت ظلم با قبیح را به مثابه امری واقعی درک می‌کند، و عدل را حسن، و ظلم را قبیح می‌یابد. به عبارت دیگر، عدالت ذاتاً حسن است، حتی اگر گاه نتایج نامطلوبی برای فرد داشته باشد و ظلم ذاتاً قبیح است، حتی اگر به سود فرد باشد.

۲-۳. معرفت‌شناسی حسن و قبح

محور سوم بحث، معرفت‌شناسی^۲ حسن و قبح است. در معرفت‌شناسی در پی آن هستیم که آیا عقل انسان، توان درک حسن و قبح ذاتی و واقعی افعال را دارد؟ بنابر دیدگاه عدلیه، عقل انسان می‌تواند ضرورت اخلاقی افعال و همچنین سزاواری فعل یا

1. Ontology
2. Epistemology





ترک آن را که امری واقعی است، درک می‌کند. تعبیر «حسن و قبح عقلی» ناظر به همین محور است؛ یعنی عقل می‌تواند ضرورت ارزشی را از عمل، ادراک یا انتزاع کند؛ برای نمونه، از «عدالت»، «حسن» و «باید» را درک می‌کند و از «ظلم» نیز «قبح» و «نباید» را انتزاع می‌کند. عقل به صورت مستقل و پیشینی می‌تواند حسن و قبح افعال را تشخیص دهد. عقل درک می‌کند که حق کسی ضایع شده است و باید جبران گردد، قطع نظر از اینکه نتایجش چه بوده یا امرالهی بدان تعلق گرفته است. عقل بدون نیاز به وحی یا تجربه، درک می‌کند که «عدالت خوب است» یا «ظلم بد است».

عقل عملی در فرایند ادراک، نه تنها خوبی و بدی افعال، بلکه نسبت آن‌ها با باید و نباید را نیز درمی‌یابد. به تعبیر دیگر، در ادراکات عقل عملی، عنصر هنجاری و الزام‌آور به صورت درونی و هم‌زمان با ارزش ادراک می‌شود. یا عنصر الزام در خود ادراک عقل عملی حضور دارد، یا دست کم نیازمند اصل واسطه‌ای است که از سوی عقل پذیرفته می‌شود.

نکته مهم درباره معرفت‌شناسی حسن و قبح این است که نخست، درک عقل، درک بدیهی و یقینی است؛ زیرا اگر این درک، ظنی و حدسی بود اعتباری نداشت. دوم، درک عقل منحصر در خوبی عدل و بدی ظلم نیست، بلکه عقل موارد پرشماری را به صورت بدیهی درک می‌کند، مانند خوبی احسان و راستگویی و نیز بدی فعل عبث و دروغ‌گویی. سوم، عقل مواردی را نیز که افعال به مثابه مقدمه فعل حسن یا قبیح شمرده می‌شود، از باب ضرورت بالقیاس، حسن یا قبیح می‌شمرد (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۷، صص ۱۶۹-۱۷۲). اینجاست که میان وظیفه‌گروی و غایت‌گروی پیوند ایجاد می‌شود.

۲-۴. تبیین ادله و اعتبار حسن و قبح عقلی

مسئله اصلی در این محور آن است که اعتبار «حسن و قبح» یا «باید و نباید» از کجاست؟ دلایل عقلی و نقلی پرشماری وجود دارد که در اینجا به ادله عقلی بسنده می‌کنیم. ادله عقلی را در دو محور «بدهت حسن و قبح» و «لوازم باطل انکار حسن و قبح عقلی» می‌توان بحث کرد.

در محور نخست، عقل با مراجعه به خود می‌یابد که حسن و قبح فعل را می‌فهمد. در واقع، افعال دارای خصوصیتی هستند که عقل آن‌ها را به صورت سزاواری یا ضرورت اخلاقی درک می‌کند. این ادراک از آن رو بدیهی است که اول اینکه، همه انسان‌ها آن را درون خود می‌یابند؛ و دوم اینکه، انسان‌ها وقتی می‌بینند کسی خلاف این درک بدیهی عمل می‌کند، او را مذمت می‌کنند؛ از این رو انسان‌ها کسی را که حقوق دیگران را پایمال می‌کند، مذمت می‌کنند. این مذمت، بدون توجه به سود و زیان فعل یا اعتبارات یا اوامر شارع انجام می‌شود. جامعه غیردینی نیز به قبح و مذمت ظلم و دزدی و قتل حکم می‌دهند و برای آن‌ها مجازات در نظر می‌گیرند. مذمت عمومی دلیل مستقل بر قبح ذاتی نیست، بلکه شاهد تأییدی بر یک ادراک عقلانی پیشینی است؛ یعنی چون عقل عملی درک می‌کند که ظلم قبیح است، این درک در رفتار و داوری‌های عمومی بشر نیز بازتاب می‌یابد. بنابراین مذمت عرفی نشانگر قبح ذاتی است، نه مبنای اثبات آن. بنابراین در اینجا، اعتبار حسن و قبح، نه از نتایج افعال و نه از دستور الهی، بلکه از خود فعل، و درک عقل از فعل نشئت می‌گیرد. این ادراک ضرورت ارزشی از فعل، مبنای وظیفه‌گروی عقل محور است.

باید توجه شود که مقصود ما از «بدهت عقل عملی» بدهتی از سنخ بدهت‌های منطقی یا ریاضی نیست، بلکه نوعی بدهت وجدانی - تجربی درونی است که در قالب عناوینی مانند «فطرت اخلاقی» یا «ادراکات اولیه عقل عملی» از آن سخن به میان می‌آید؛ برای نمونه، داوری‌هایی همچون «ظلم قبیح است» یا «وفای به عهد نیکوست» در بیشتر فرهنگ‌ها و نزد افراد عادی، بی‌نیاز از استدلال پیچیده، پذیرفته می‌شوند. تنوع فرهنگی و تاریخی به معنای انکار ادراکات بدیهی نیست، بلکه نشان‌دهنده چالش در تطبیق اصول بدیهی بر مصادیق است؛ برای مثال، همه فرهنگ‌ها اصل «ظلم بد است» را می‌پذیرند؛ اما در تعریف اینکه چه چیزی مصداق ظلم است، اختلاف دارند.

محور دوم ادله این است که انکار حسن و قبح عقلی، لوازم باطلی دارد که این لوازم در سه حوزه عقاید، احکام عملی و اخلاق قابلیت پیگیری دارد. اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، اخلاق و دین اثبات‌پذیر نیست؛ زیرا در نهایت، با عقل نظری درک می‌کنیم





که خداوند هست، وجود دارد و حق است؛ اما چرا باید ایمان آورد و حق را پذیرفت؟ زیرا عقل نظری فقط واقعی بودن خدا را درک می‌کند، و ضرورت پذیرش حق را درک نمی‌کند. عقل عملی است که ضرورت پذیرش حق را به مثابه وظیفه درک می‌کند. اگر عقل فهمد که پذیرش حق واجب است، خداوند نمی‌تواند کفار را در آخرت عذاب دهد. ادراک ضرورت اخلاقی از سوی عقل است که حجت را تمام می‌کند (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۷، صص ۱۷۳-۱۷۹).

جمع‌بندی ادعای دوم این است که براساس حسن و قبح ذاتی، وظیفه‌ها تعیین می‌شود. افعال انسان با قطع نظر از آثار و نتایج یا فضایل است که متصف به حسن و قبح می‌شود. این حسن و قبح، شرعی نیست؛ زیرا ادراک عقل، و حسن و قبح عقلی به حجت و اعتبار دیگری نیاز ندارد و درک عقل ذاتاً حجت است و حجتش به اعتبار نقل و شرع نیست.

۳. صورت‌بندی نظریه

در اینجا چند نکته دیگر را باید مد نظر قرار داد. اول، وظیفه‌گرایی مبتنی بر حسن و قبح عقلی با وظیفه‌گرایی مبتنی بر اراده و امر الهی متفاوت است. همچنین قرائت کانتی از وظیفه‌گرایی هم مد نظر نیست؛ زیرا به‌رغم ظرفیت‌ها و مزیت‌های درخور توجه نظریه کانت، از جمله مد نظر قراردادن حسن فاعلی در کنار حسن فعلی، اما رویکرد مطلق‌گرایانه و نخبه‌گرایانه، تأکید بیش از حد بر اراده خیر و نقش عقل در مقابل تضعیف احساسات و عواطف و مناسبات انسانی و دیگر لوازم چالش‌برانگیز، آماج اشکالات و نقدها بوده است و برخی پیش‌فرض‌ها و دعاوی او، از جمله ادعای ناکامی و ناموجه بودن ابتدای اخلاق بر دین - دست کم از منظر هواداران اخلاق دینی - ناپذیرفتنی و از مهم‌ترین نقاط ضعف رویکرد و نظریه او به شمار آمده است (خوانساری، ۱۴۰۱، صص ۸۳-۹۲).

اگر وظیفه‌گرایی براساس حسن و قبح عقلی، و بنابر تقریری که گفته شد، پذیرفته شود، فضیلت‌گرایی و غایت‌گرایی و ارتباط دین و اخلاق نیز توجیه‌پذیر است.

توجیه و تبیین غایت گروهی بر اساس وظیفه گروهی مبتنی بر حسن و قبح عقلی بدین صورت است که وظایف را عقل می فهمد و پس از آن، احکامی که به نحو ضرورت بالقیاس نسبت به وظیفه ای که عقل آن را درک کرده، مقدمه قرار می گیرد و همه آنها واجب می شوند. اگر وظیفه ای را عقل نفهمد و غایت یا غایت نهایی به یک وظیفه ختم نشود، اول اینکه، تسلسل پیش می آید و دوم اینکه، هیچ فعل و غایتی دارای اعتبار نخواهد بود. در واقع، غایات افعال در صورتی و جوب تبعیت دارد که به یک وظیفه عقلی بینجامد و عقل، ضرورت ارزشی آن را به نحو بدیهی ادراک کند. بنابراین غایت به طور کلی نفی نمی شود؛ اما در نهایت، به یک وظیفه یا ادراک عقل از ضرورت اخلاقی منجر می شود. در واقع، آنچه اهمیت دارد، این است که ما مأمور به وظایف هستیم و نه نتایج. البته اگر نتایج به وظایف برگردد، باید مد نظر قرار گیرد؛ برای نمونه، حفظ کشور، وظیفه است و اگر نتیجه کارها این باشد که به آسیب منجر شود، آن کارها قبیح و غیر جایز خواهد بود. در اینجا، برخلاف دیدگاه وظیفه گرایانه کانت که غایات را مد نظر نداشت، اگر کاری را به دلیل غایتی انجام دهیم که آن غایت یک وظیفه عقلی باشد، یا غایت آن غایت یک وظیفه باشد، در این صورت، آن فعل اخلاقی خواهد بود؛ هر چند به دلیل غایتی انجام شده است. بنابراین غایت گروهی می تواند به مثابه «تفسیری از وظیفه» توجیه شود؛ برای مثال، اگر عقل حکم کند «رسیدن به کمال» یک وظیفه است، آنگاه غایت گروهی در چارچوب وظیفه گروهی معنا می یابد؛ یعنی افعالی که با هدف رسیدن به کمال انجام می شود، اخلاقی خواهد بود.

تفسیری که از وظیفه گروهی مختار ارائه شد با فضیلت گروهی نیز قابل جمع است. این دیدگاه منکر توجه به فضایل نیست، بلکه معتقد است فضایل و ملکات نتیجه عمل مکرر به وظایف است. اما نکته اساسی این است که مبنای فضیلت گروهی چیست؟ در دیدگاه مختار، بر این باور هستیم که فضیلت گروهی مبنا می خواهد و مبنای آن در وظیفه گروهی است.

مبنا و اساس بودن وظیفه برای فضیلت به دو صورت قابل تصور است: صورت اول این است که گفته شود، اگر انسان وظایف عقلی اش را انجام دهد، به فضایل می رسد.





ارسطو نیز قائل بود که فضیلت امری موهبتی از جانب خداوند نیست، بلکه از طریق فعل به دست می‌آید؛ یعنی باید رفتارهایی را انجام داد و تکرار و تمرین کرد تا عادت ایجاد شود و ملکه حاصل گردد. پس ملکه به صورت اتفاقی حاصل نمی‌شود، بلکه با فعل حاصل می‌شود. صورت دوم این است که گفته شود فضیلت‌ها، مانند شجاعت یا عدالت، زمانی معتبرند که عقل آن‌ها را به مثابه ملکات نفسانی ضروری برای انجام وظایف اخلاقی تأیید کند؛ برای مثال، تحصیل فضیلت «شجاعت»، نه به دلیل خود فضیلت، بلکه به این دلیل که انجام وظیفه اخلاقی، مانند دفاع از مظلوم را ممکن می‌کند. در اینجا هم فضیلت گروهی می‌تواند به مثابه «تلاش برای تحقق ملکات نفسانی مورد تأیید عقل» تفسیر شود.

بدین سان، در صورت اول، نیاز فضیلت گروهی به وظیفه گروهی، حکم عقل نسبت به افعال و اعمال است؛ اما در صورت دوم، حکم عقل به فضایل است. در هر دو صورت، نیاز به وظیفه گروهی مبتنی بر حسن و قبح وجود دارد.

در این نظریه، ارتباط دین و اخلاق به اجمال چنین است: نخست، خداوند عقل و قدرت درک حسن و قبح ذاتی افعال را به انسان‌ها بخشیده است؛ دوم، همان‌طور که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «يُشِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ؛ پیامبران عقول انسان‌ها را اثاره کردند تا آنان توانستند دفائن عقول خود را بازیابی کنند» (نهج البلاغه، خطبه اول)؛ سوم، عقل به تنهایی فقط در پاره‌ای امور مستقلاً حسن و قبح ذاتی افعال را درک می‌کند و در موارد دیگر این شرع است که حسن و قبح ذاتی را بیان می‌کند؛ چهارم، با توجه به اینکه عقل حقانیت خدا و دین را اثبات می‌کند، همه فرامین شرع زیرمجموعه عقل قرار می‌گیرد؛ پنجم، این عقل است که ضرورت پیروی از دستورات شرع را درک می‌کند، یا به دلیل وجوب شکر منعم یا وجوب دفع ضرر محتمل یا وجوب عبادت رب و مالک.

۳-۱. صورت‌بندی نظریه وظیفه‌گرویی معتدل بر پایه حسن و قبح عقلی

با توجه به مباحث مطرح شده، نظریه پیشنهادی مختار، وظیفه‌گرویی معتدل است که بر حسن و قبح عقلی استوار است و غایت‌گرویی و فضیلت‌گرویی را در چارچوب خود

جای می‌دهد. این نظریه بر چند محور اساسی تأکید دارد: تأکید بر وظیفه‌گرایی، ابتدای بر حسن و قبح عقلی، توجه به غایت‌گرایی و فضیلت‌گرایی در چارچوب نظریه وظیفه‌گرایی معتدل.

این نظریه چند ویژگی اساسی دارد که به شرح زیر است:

(۱) مبنای عقلانی: عقل به صورت مستقل و پیشینی، باید‌ها و نبایدها را درک می‌کند. این درک مبتنی بر ذات افعال است، نه نتایج یا فضیلت‌ها. بنابراین عقل در این نظریه تنها چارچوب وظیفه‌گرایی کانتی را ندارد، بلکه می‌تواند به معنای ادراکِ نسبت‌های هنجاری باشد و پیونددهندهٔ میان «خیر» و «باید» باشد.

(۲) ارتباط با دیدگاه کلامی عدلیه: این دیدگاه با نظریهٔ حسن و قبح عقلی متکلمان امامیه، معتزله و ماتریدیه همسوست که عقل را منبع مستقل تشخیص ارزش‌های اخلاقی می‌دانند.

(۳) نقد دیدگاه کانت: نظریهٔ کانت که «انگیزه‌های غایت‌محور» را نفی می‌کند، افراطی است. در وظیفه‌گرایی معتدل، توجه به نتایج و فضیلت‌ها مجاز است، مشروط بر اینکه در نهایت، به وظیفهٔ عقلانی برگردند.

(۴) غایت به مثابهٔ وظیفه: اگر عقل حکم کند که «رسیدن به کمال» یا «تقرب به خدا» یک وظیفه است، آنگاه غایت‌گرایی در ذیل وظیفه‌گرایی معنا می‌یابد. توجه به این نکته ضروری است که در این نظریه در پی تحمیل پیش‌فرض‌های وظیفه‌گرایانه نیستیم، بلکه به دنبال نشان‌دادن یک «گام پیونددهنده» درون نظریه‌های غایت‌گرا هستیم که بر مبنای آن، گذار از «خیر» به «باید» صورت می‌گیرد. غایت‌گرا برای تبدیل «ارزش/غایت» به «الزام» می‌تواند از این اصل هنجاری پیونددهنده بهره‌گیرد.

(۵) نقد غایت‌گرایی صرف: غایت‌گرایی بدون اتکا به وظیفه‌گرایی، به تسلسل می‌انجامد؛ زیرا تعیین «غایت نهایی» نیازمند توجیه عقلانی است که فقط در چارچوب وظیفه‌گرایی ممکن است.





۶) فضیلت به مثابه نتیجه و وظیفه: تحصیل فضیلت‌ها زمانی معتبر است که عقل آن‌ها را به مثابه ملکات نفسانی ضروری برای انجام وظایف اخلاقی تأیید کند.

۷) نقد فضیلت‌گرایی صرف: فضیلت‌گرایی بدون اتکا به وظیفه‌گرایی، قادر به توجیه اعتبار فضیلت‌ها نیست. اگر بگوییم «عقل حکم می‌کند باید فضیلت را تحصیل کنیم»، این همان وظیفه‌گرایی است.

نتیجه‌گیری

وظیفه‌گرایی معتدل با تکیه بر حسن و قبح عقلی، نظریه‌ای اخلاقی است که می‌تواند هم غایت‌گرایی و هم فضیلت‌گرایی را توجیه کند. این نظریه نه تنها با مبانی کلامی عدلیه سازگار است، بلکه با واقعیت عملی زندگی انسان که در آن، وظیفه، غایت و فضیلت در هم تنیده‌اند، هم‌خوانی دارد. این نوع وظیفه‌گرایی می‌تواند میان نظریه‌های اخلاقی، با محوریت وظیفه‌گرایی عقل‌محورانه معتدل، هماهنگی و یکپارچگی ایجاد کند. خداوند جهان را چنان آفریده است که انجام وظایف عقلانی به صورت طبیعی به تحقق فضیلت‌ها می‌انجامد. همچنین بر اساس وظایف عقلی و شرعی می‌توان به صورت ضرورت بالقیاس، افعال را در راستای غایات معقول تنظیم کرد. بنابراین باید از وظیفه‌گرایی کانتی گذر کرد و به سوی وظیفه‌گرایی معتدل رفت؛ در این مسیر می‌توان با غایت‌گرایی و فضیلت‌گرایی نیز همراه بود. این وظیفه‌گرایی معتدل نه تنها با غایت‌گرایی و فضیلت‌گرایی قابل جمع است، بلکه آن‌ها را نیز توجیه و معتبر می‌کند. باید به غایت توجه بکنیم؛ ولی غایت‌ها باید در نهایت، به وظیفه‌ها بازگردند؛ اگر به وظیفه‌ها بازنگردند، غایت ارزشی ندارد. فضیلت‌ها نیز یا باید به طور مستقیم به وظیفه بازگردند یا باید از طریق مقدماتی که افعال هستند به وظیفه بازگردند. بدین سان، اگر وظیفه‌گرایی، اصل قرار داده شود، نظریه‌های دیگر با آن قابلیت جمع دارند و معتبر نیز هستند.

دیدگاه مختار بر این است که به جای دیدگاه انحصاری باید به سوی نظریه‌ای تحلیلی و سازگار با دیگر نظریه‌ها رفت. در اینجا، علاوه بر تأکید بر نقش بنیادین وظیفه‌عقلانی،

به نقاط قوت غایت‌گرایی و فضیلت‌گرایی توجه شده است. غایت‌گرایی در تحلیل مطلوبیت‌ها و پیامدها، ظرفیت بالایی دارد. فضیلت‌گرایی در تربیت شخصیت اخلاقی و اهمیت دادن به عامل اخلاقی، غنای فلسفی دارد. وظیفه‌گرایی عقل‌محور می‌تواند بُعد الزام را بهتر توضیح دهد.

در اینجا، وظیفه‌گروی کانت مورد پذیرش نیست؛ زیرا با غایت‌گروی قابلیت جمع ندارد. انجام وظایف به ایجاد فضیلت درونی منجر می‌شود، همانند نماز که یک وظیفه شرعی است و اقامه نماز سبب ایجاد معنویت و حالت ذکر در فرد می‌شود. به عبارت دیگر، نماز در اسلام یک وظیفه است؛ اما انجام آن به تدریج ملکه ذکر خدا را در انسان تقویت می‌کند. این امر نشان می‌دهد که وظیفه و فضیلت در یک چارچوب هماهنگ عمل می‌کنند. اگر انسان وظایف اخلاقی را انجام دهد و بر آن مداومت کند، به تدریج ملکات اخلاقی در او پدید می‌آید. این ملکه فضیلت است و ارزش اخلاقی هم دارد. اساساً خداوند متعال، جهان هستی را به گونه‌ای تنظیم کرده است که اگر انسان وظایف را با شرایط آن مانند نیت درست و توجه به خدا انجام دهد، فضایل اخلاقی و معنویت در او تحقق پیدا می‌کند. نظریه حسن و قبح عقلی با تأکید بر درک عقلانی از بایدها، پایه مستحکمی برای وظیفه‌گروی فراهم می‌کند. غایت‌گروی و فضیلت‌گروی فقط در صورتی معتبرند که در چارچوب این وظیفه‌گروی عقلانی تعریف شوند. این دیدگاه نوعی وظیفه‌گروی معتدل، عقلانی و جامع است که فضای منطقی برای تلفیق با دیگر نظریه‌ها را حفظ می‌کند.



فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه (صبحی صالح)

ابوالحسنی نیارکی، فرشته. (۱۴۰۰). نظریه اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی. قم: کتاب طه. اترک، حسین. (۱۳۸۹). وظیفه‌گرایی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی. پژوهشنامه اخلاق، ۳(۹)، صص ۱۴۰-۱۷۴.

ارسطو. (۱۳۸۱). اخلاق نیکوماخوس (مترجم: صلاح‌الدین سلجوقی). تهران: دانشگاه تهران. برنجکار، رضا؛ نصرتیان، مهدی. (۱۳۹۷). فاعده کلامی حسن و قبح عقلی. قم: دارالحدیث. خوانساری، محمدامین. (۱۴۰۱). ارزیابی نظریه و رویکرد وظیفه‌گرایانه کانت از منظر اخلاق اسلامی. اخلاق پژوهی، ۵(۱۵)، صص ۷۳-۹۴.

<https://doi.org/10.22034/ethics.2023.50180.1513>

درّاز، عبدالله. (۱۳۸۹). آیین اخلاق در قرآن (مترجم: محمدرضا عطایی). مشهد: به‌نشر. ریچاردسون، هنری اس. (۱۳۹۲). اخلاق و وظیفه‌گرایانه. در: دانشنامه فلسفه اخلاق (ویراستاران: پل ادوارز؛ دونالد ام. بورچرت، مترجم: انشاءالله رحمتی)، صص ۲۹۱-۲۹۳. تهران: سوفیا.

صادقی، هادی؛ میرصانع، سیدمحمدباقر. (۱۴۰۳). اخلاق فضیلت در آینه عقل و دین. قم: انتشارات دارالحدیث.

فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۹). فلسفه اخلاق (مترجم: هادی صادقی). قم: کتاب طه. کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۰). درس‌های فلسفه اخلاق (مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی). تهران: نقش و نگار.

کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۳). مابعدالطبیعه اخلاق: فلسفه فضیلت (اصول اولیه مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت). تهران: نقش و نگار.

- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۴). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار) (مترجمان: حمید عنایت و علی قیصری). تهران: خوارزمی.
- کرسگارد، کریستین. (۱۳۷۹). سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت (مترجم: محسن جوادی). ارغنون، ۶(۱۶)، صص ۹۵-۱۲۰.
- گایر، پل. (۱۳۹۲). امر مطلق. در: دانشنامه فلسفه اخلاق (پل ادوارز؛ دونالد ام. بورچرت، ویراستاران، مترجم: انشاءالله رحمتی)، صص ۲۹۹-۳۰۷. تهران: نشر سوفیا.
- لاودن، روبرت بی. (۱۳۹۲). اخلاق فضیلت. در: دانشنامه فلسفه اخلاق (ویراستاران: پل ادوارز؛ دونالد ام. بورچرت، مترجم: انشاءالله رحمتی). تهران: سوفیا.
- مور، جورج ادوارد. (۱۳۸۸). مبانی اخلاق (مترجم: غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی). تهران: سمت.
- ویلیامز، برنارد. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق. قم: دفتر نشر معارف.
- هرست هاوس، روزالین. (۱۳۹۲). اخلاق فضیلت هنجاری (مترجم: مرتضی احمدی). کتاب ماه فلسفه، ۷(۷۰)، صص ۴۳-۵۱.
- هورکا، تامس. (۱۳۹۲). اخلاق غایت گرایانه. در: دانشنامه فلسفه اخلاق (ویراستاران: پل ادوارز؛ دونالد ام. بورچرت، مترجم: انشاءالله رحمتی). تهران: سوفیا.

