

اما در مقابل، برخی دیگر از فیلسوفان اخلاق معتقدند عمل درست در این ماجرا نجات پدر است؛ چراکه فرزند وظایف خاصی نسبت به والدین خود دارد که نسبت به بیگانه‌گان ندارد. درواقع این وظایف اخلاقی است که تعیین می‌کند ما چه عملی را باید انجام دهیم. این فیلسوفان را «وظیفه‌گرا»<sup>۱</sup> می‌نامند. از نظر اینان، درستی و نادرستی اعمال ناشی از ذات آنهاست نه نتایج اعمال. بر این بنیاد، عدالت به خودی خود عملی درست است و باید اجرا شود، گرچه از اجرای آن هر نتیجه خوب یا بدی حاصل شود. ایمل وئل کلت<sup>۲</sup> و دیوید راس<sup>۳</sup> از وظیفه‌گرایان به شمار می‌روند.

مسئله این مقاله بررسی نظریه اخلاقی قضی عبدالجبار، متکلم معتزلی است که معتقدیم وی یک وظیفه‌گراست. از این رو برای رسیدن به این مقصود، پاسخ‌گویی به چند سؤال ضروری است. ابتدا باید بدلییم این‌گونه نظریات چه ویژگی‌هایی دارند که بخش اول مقاله بدین مهم اختصاص دارد.

در گام بعد، بیان خواهد شد که نظریه اخلاقی عبدالجبار چه ویژگی‌هایی دارد که وی را به وظیفه‌گرا نزدیک می‌سازد. با این بررسی‌ها می‌توان گفت که وی یک وظیفه‌گراست.

### تعریف وظیفه‌گروی اخلاقی

«وظیفه‌گروی» معادل فارسی واژه «Deontology» ترکیبی از اصطلاحات یونانی «Deon» به معنای «الزام» و «وظیفه» و «Logos» به معنای «شناخت» است که مجموعاً «وظیفه‌شناسی» معنا می‌دهد.

نظریات وظیفه‌گرایانه نظریاتی در باب اخلاق هنجاری است که به الزامات و وظایف اخلاقی نظر دارد؛ الزامی که بی‌شک ناشی از ذات افعال است. بر پایه اخلاق وظیفه‌گرا دست‌کم برخی افعال اخلاقی را می‌توان یافت که جدای از نتایجی که به بار می‌آورد، انجام آنها برای آدمی الزامی است. شعار این فلسفه آن است که «باید عدالت اجرا شود، حتی اگر

1. Deontologist.
2. Immanuel Kant.
3. William David Ross.

آسمان به زمین بیاید.» (Olson, 1998: 343؛ صلعی دره بیدی، ۳۶۸: ۲۱۲)

ویژگی‌های نظریات وظیفه‌گرا را باید در مقایسه با نظریات غایت‌گرا شناخت. از این‌رو، برای شناخت بهتر این نظریه و به دست دادن تعریفی جامع، ابتدا به بیان ویژگی‌های آن در مقایسه با غایت‌گرایی می‌پردازیم.

### ویژگی‌های وظیفه‌گرایی

۱. مستقل بودن معنای درست از معنای خوب. غایت‌گرایان «خوب»<sup>۱</sup> را از مفهوم «درست»<sup>۲</sup> مستقل می‌دانند و «درست» را بر اساس مفهوم خوب به معنوی «چیزی که خوب را بیشینه می‌کند»<sup>۳</sup> تفسیر می‌کنند. برای مثال، جرمی بتام بر آن است که لذت تنها خوب بالذات و درد نیز تنها بد بالذات در جهان است و عملی از نظر اخلاقی درست است که موجب بیشترین مقدار لذت یا سبب کاهش درد شود. غایت‌گرایان در این باره اختلاف نظر دارند که «خوب» تعریف‌پذیر است یا خیر، و اگر تعریف‌پذیر است، بر اساس اوصاف طبیعی لذت تعریف می‌شود، یا اوصاف غیرطبیعی همچون کمال و قدرت.

اما وظیفه‌گرایان «درست» را مستقل از خوب تعریف می‌کنند و آن را به معنای بیشینه‌سازی خوب نمی‌دانند. اینکه عملی درست است یا نادرست دقیقاً به معنای خوبی یا بدی آن نیست. گاه انجام یک عمل ذاتاً خوب درست نیست و گاه انجام یک عمل ذاتاً بد، درست است. (Higgins, 2002: 778) این تمایزی است که نخستین بار، جان رالز متذکر شد و سپس از سوی دیگران اقتباس گشت. (Crisp, 1995: 187 & 188)

۲. درستی و نادرستی ناشی از ذات اعمال است نه نتایج خوب و بد. به واقع معیار اصلی تمایز وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی رابطه الزام با نتایج است. غایت‌گرا معتقد است درستی و نادرستی اعمال، ذاتی نبوده و صرفاً ناشی از ایجاد نتایج خوب یا بد است. بدین بیان، تنها عملی درست است که موجب ایجاد بیشترین نتایج خوب و یا سبب کاهش نتایج بد گردد و از

1. Good.
2. Right.
3. Maximizing.

این سو تنها عملی نادرست است که موجب بیشترین نتایج بد و یا سبب کاهش نتایج خوب گردد. به سخن دیگر، عمل درست باعث غلبه خیر بر شر می‌گردد و عمل نادرست موجب غلبه شر بر خیر. بنابراین، غایت‌گرا صرفاً به نتایج عمل چشم دوخته است. (Kagan, 1998: 70)

اما وظیفه‌گرا اعمال را صرف نظر از نتایج خوب یا بدی که دارد، ذاتاً درست یا نادرست می‌شمارد. او به ماهیت و ذات عمل می‌نگرد، نه به نتایج آن. به نظر وظیفه‌گرایان، اعمال دارای ویژگی‌ها و اوصاف ذاتی‌اند که آنها را درست یا نادرست می‌سازد. عدالت عملی است که به خودی خود درست است گرچه منجر به نتایج بد گردد. ظلم و دروغ اعمالی است که به خودی خود نادرست است و باید از آنها دوری گزید. (فرلکنا، ۳۷۶: ۱، ۴۶ و ۴۷)

نکته مهم اینکه ملاک تمایز غایت‌گرایی از وظیفه‌گرایی، ذاتی دلستن درستی و نادرستی اعمال است نه ذاتی دلستن خوبی و بدی. غایت‌گرا نیز می‌تولد به خوبی و بدی ذاتی اعمال باور داشته باشد و نتایج را در خوبی و بدی عمل دخیل نداند (هملند جورج مور)، اما درستی و نادرستی را و اینکه چه عملی باید انجام و چه عملی ترک شود، تنها ناشی از نتایج اعمال می‌لگارد.

از این تمایز می‌توان دریافت که چون برای غایت‌گرا خوبی نتیجه مهم است نه درستی و نادرستی ذاتی عمل، اگر دروغ‌گویی نتیجه خوبی داشته باشد، عمل درستی است. به تعبیری دیگر، از نظر غایت‌گرا خوبی نتیجه و هدف، بدی وسیله را توجیه می‌کند.

۳. تقدم و اولویت درستی (حق) بر خوبی (خیر).<sup>۱</sup> نظریات وظیفه‌گرایان دیگر رابطه اصول درستی اعمال (وظایف، حقوق، توزیع عادلانه و دیگر دلایل اخلاقی) با خوبهای غیر اخلاقی (ظئیر سعادت لذت کمال، ارضای میل و رفاه) است که باید دنبال شود. غایت‌گرا ابتدا چیزهایی را که ذاتاً خوب و ارزشمند است معین می‌دارد و نگاه می‌گوید: درست آن چیزی

---

۱. «Right» در دو معنای درست و حق و «good» در معنی خیر و خوب به کار می‌رود. تفکیکی که جان رالز بین نظریات وظیفه‌گرا و غایت‌گرا قائل شده، بر اساس تقدم و تأخر حق و خیر است ولی از آنجا که این تمایز بر پایه تقدم درستی ذات عمل بر خوبی نتایج آن است و حق نیز یکی از موارد تعیین‌کننده درستی اعمال است که مقدم بر خوبی نتیجه عمل می‌باشد، هر دو معنا را ذکر کرده‌ایم.

لست که موجب بیشترین خوبی شود. به این معنا، از نظر آن خوبی، مقدم بر درستی است. (Moore 2007: 1 & 2; <http://plato.stanford.edu>)

در مقابل، وظیفه‌گرا معتقد است که درستی، مستقل از خوبی و مقدم بر آن است. از نظر وظیفه‌گرای قاعده‌گر، «درست» چیزی است که با قواعد اخلاقی مطابق باشد. (Ibid: 4) در مرحله استدلال عملی درباره آنچه باید انجام دهیم، اصول تعیین‌کننده درستی اعمال، بر ملاحظات ارزشی تقدم دارد. این تقدم از آن روست که اصول درستی، خوبهایی را که باید تعقیب شود، محدود می‌کند. این اصول، برخی غایات ملند رسیدن به لذت به ولسطه ضرر زدن به دیگران و تسلط بر آنها را منع می‌کند و مجاز نمی‌داند. جان رالز این ویژگی را به صورت تقدم حق بر خیر بیان نموده و از آن به صورت تقدم درست بر خوب نیز یاد کرده است؛ چرا که حقوق، بخشی از اصول تعیین‌کننده درستی اعمال است.

۴. بیشینه‌سازی خوب تنها الزام نیست. غایت‌گرا معتقد است تنها یک الزام اصیل و نهایی وجود دارد: «بیشینه‌سازی خوبی». ما ملزم به ایجاد بهترین شرایط و نتایج هستیم. از این رو، هر عملی که بیشترین و بهترین نتایج خوب را داشته باشد، الزامی است و باید دارد. در مقابل نیز عملی که موجب بیشینه شدن شر و بدی است نباید انجام گیرد. (فرلکنا، ۳۷۶: ۱؛ ۴۵ و ۴۶) وظیفه‌گره یا اساساً منکر آن است که بیشینه‌سازی خوبی الزامی است و یا اینکه آن را تنها الزام نمی‌داند و معتقد است الزامات اصیل و نهایی دیگری به جز آن وجود دارد که به دلیل ملاحظات دیگری غیر از نتایج خوب اعمال، الزامی گشته‌اند؛ ملند رعایت حقوق طبیعی دیگران همچون حق حیات و آزادی و یا الزامات ناشی از تعهدات خودمان، نظیر وفای به عهد. از این رو، به نظر وظیفه‌گره به دلیل بیشینه‌سازی خوبی نمی‌توان وظایف و الزامات دیگر چون رعایت عدالت، حق حیات و وفای به عهد را نقض نمود. (Davis, 1993: 207)

۵. رولبط موجب الزامات خاص است. غایت‌گره «فاعل- بی‌طرف»<sup>۱</sup> است؛ یعنی معتقد به بی‌طرفی اخلاقی است. برای او یک واحد سود، یک واحد سود است و تفاوتی نمی‌کند که این

1. Agent-Neutral.

سود به نفع چه کسی باشد. از همین رو، رولبط خویشاوندی فاعل، برای او هیچ الزام خاصی نمی‌آورد. بر این اساس، اگر امر دایر بین نجات پدر خویش و سه نفر نسان غریبه باشد، عمل درسته نجات سه نفر دیگر است؛ چراکه بیشترین خوبی را دارد. درواقع اونسبت به پدرش هیچ الزام خاصی ندارد. (Mcnaughton, 1998: 891)

اما وظیفه‌گره «فاعل- رلطف‌گر» است؛ بدین معنا که رولبط فاعل با دیگران ملند رلطفه دوستی و رولبط خویشاوندی، برای او الزامات خاصی می‌آورد و در دو راهی یادشده، عمل درست رانجات پدر می‌دلد. (Ibid; and see: Moore, 2007: 4)

۶. از نظر وظیفه‌گره عملی دارای ارزش اخلاقی است که بانیت لجام وظیفه و یا بانیت خوبی و حسن عمل لجام شده و بانیت بدی و قبح عمل، ترک شده باشد. از لجام‌که برای غایت‌گرانتایج عمل اهمیت دارد، اینکه فاعل با چه نیتی آن را لجام می‌دهد، مهم نیست. ولی وظیفه‌گرا چون معتقد به وظایف و اصول اخلاقی است غالباً برای اونسبت لجام وظایف برایش دارای اهمیت است.

کلمته راس و قاضی عبدالجبار معتزلی هر سه لجام عمل بانیت لجام وظیفه یا حسن و خوبی عمل را شرط ارزش اخلاقی عمل می‌دلدند. البته این شرط رانمی‌توان شرط لازم وظیفه‌گرایی شمرد - که بدون آن یک نظریه از وظیفه‌گرا بودن خارج شود - چراکه نیت در خوبی عمل و ارزش اخلاقی آن دخیل است نه در درستی و نادرستی عمل، و وظیفه‌گرایی نظریه‌ای مربوط به درستی و نادرستی عمل است.

نظریات وظیفه‌گرا لواع گوه‌گوهی دارد، از این رو به دست دادن تعریفی واحد برای تحت پوشش قرار دادن همه لنها کاری دشوار است. نظریاتی که در منابع مختلف در شمار نظریات وظیفه‌گرا ذکر شده، عبارت است از: نظریه اخلاقی کلمته نظریه اخلاقی دیوید راس، نظریات امر الهی، نظریات حقوق‌محور، نظریات قراردادگرا و نظریه اخلاقی اگزبستلسیالیسم. (Cline, 2005: 1; Waller, 2007: 23)

#### 1. Agent-Relative.

در بخش‌بندی دیگری، نظریات وظیفه‌گرا بر سه قسم است: نظریه امر الهی، عقل‌گرایی و شهودگرایی. عقل‌گرایی خود به دو نظریه کلمتی‌گرایی و نظریات قراردادگرا تقسیم می‌گردد. شهودگرایی نیز به دو قسم شهود اصول و قواعد (قاعدف‌گر) و شهود حقایق جزئی (عمل‌نگر). (Honderich, 1995: 941)

همه نظریات وظیفه‌گرا از این حیث که عمل درست را عمل مطابق وظیفه می‌دانند، یکسان هستند، ولی در اینکه چه چیز وظیفه را مشخص می‌کند، اختلاف‌نظر دارند: وظیفه‌گروی کلمتی عقل عملی را تعیین‌کننده وظیفه و جعل آن می‌داند؛ وظیفه‌گروی راس، شهود عقلی را کاشف وظیفه می‌شمرد؛ نظریه امر الهی، فرمان الهی را تعیین‌کننده وظایف معرفی می‌کند؛ اخلاق اگزیستنیالیستی، انتخاب و اختیار فردی؛ نظریات حق‌محور، حقوق فردی و اجتماعی و نظریات قراردادگرا، قرارداد اجتماعی را تعیین‌کننده وظایف می‌دانند.

از دیگر سو، همه این نظریات از این حیث مشترکند که برخلاف غایت‌گرایی، صرفاً نتیجه عمل را تعیین‌کننده درستی و نادرستی آن نمی‌دانند و مفهوم درست را مستقل از مفهوم خوب شمرد، آن را پیشینه‌سازی خوب معنا نمی‌کنند، ولی در اینکه درست چیست متفاوت‌اند. برای مثال، کلمت عمل درست را عمل مطابق امر مطلق می‌داند؛ راس شهود اخلاقی را تعیین‌کننده درستی می‌شمارد؛ نظریات امر الهی درست را چیزی می‌نگارد که خدا به آن امر کرده و یا از آن نهی ننموده است. نظریات قراردادگرا نیز آنچه مورد تأیید جامعه و موافق قرارداد اجتماعی است درست می‌خواند و مخالف آنها را نیز نادرست.

سخن دیگر آنکه همه این نظریات برخلاف نتیجه‌گرایی، در این نکته متفق‌اند که ارتقای خوبی، تنها الزام به شمار نمی‌رود. بنابراین وظیفه‌گرایی این چنین تعریف می‌شود: «ظرفیه‌ای در باب الزام که درستی و نادرستی عمل را بر اساس وظیفه تعیین می‌کند.»

#### وظیفه‌گروی اخلاقی عبدالجبار

با روشن شدن ویژگی‌های وظیفه‌گروی می‌توان با تطبیق آنها با نظریه اخلاقی عبدالجبار، وظیفه‌گرا بودن آن را اثبات کرد. عبدالجبار فعل لسان را به دو بخش تقسیم می‌کند:

نخست فعلی که صفتی زائد بر وجودش ندارد (ملند فعل ساهی و نائم) و دیگر فعلی که صفتی زائد بر وجودش دارد و از دو حال خارج نیست: یا حَسَن (خوب) است و یا قبیح (بد).

(قاضی عبدالجبار، بی‌تا الف: ۶ / ۷؛ همو، بی‌تا ب: ۲۳۳)

تقسیم دیگر فعل، تقسیم آن به فعل ملجأ و فعل مختار است. «فعل ملجأ» فعلی است که فاعلش به دلیل قوت و شدت داعی برای انجام آن، مضطر به انجام آن است. چنین فعلی مستحق مدح و ذم نیست. «فعل مختار» نیز فعلی است که فاعل، آن را بی‌هیچ اجبار و اضطراری انجام می‌دهد. چنین فعلی متصف به حسن و قبح می‌شود و فاعلش مستحق مدح و ذم است. (همان)

فعل مختار، یا به وجهی واقع می‌شود که حَسَن (خوب) است و یا به وجهی که قبیح (بد). فعل قبیح، فعلی است که فاعلش مستحق ذم است اما فاعل فعل حَسَن مستحق ذم نیست. فعل حَسَن دارای اقسامی است: برخی از افعال حَسَن هیچ صفت زائدی بر حُسنش ندارند و انجام دادن یا ندادن آن در تعلق مدح و ذم به آن علی‌السویه است. چنین فعلی «مباح» نامیده می‌شود. برخی از افعال حَسَن، لجامشان مستحق مدح دارد، ولی ترکشان مستحق ذم ندارد. چنین فعلی را «دب» گویند. اما برخی از افعال حَسَن، ترکشان مستحق ذم دارد که بدان «واجب» گفته می‌شود. (همان)

قاضی عبدالجبار خوبی و بدی افعال را ناشی از ذات آنها می‌داند. به باور وی، بدی یا قبح، امری عینی است و صرفاً مستحق یا عدم مستحق ذم نیست؛ چراکه قبایح دارای علل<sup>۱</sup> و جوهری<sup>۲</sup> است که موجب قبح آنهاست. وی فصول متعددی از المغنی را به بیان وجوه و علل قبح و حسن اختصاص می‌دهد. او قصد دارد در این فصول نشان دهد که چه چیزی در ذات عمل و نتایج آن است که موجب می‌شود فاعل آن، مستحق ذم یا مدح گردد.

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، عبدالجبار فعل را بر دو قسم می‌داند: نخست فعلی که هیچ‌گونه صفت زائدی بر وجودش ندارد و دیگر فعلی که دارای صفت زائدی بر وجودش

1. Grounds.
2. Aspects.

لست. قسم اول، متصف به حُسن و قُبیح نمی‌شود و فقط افعال دسته دوم لست که به حسن و قبیح متصف می‌گردد. دلیل عبدالجبار این لست که افعال در وجودشان یکسان‌اند. از این رو اگر فعلی حَسَن شده لست و نه قبیح، بی‌شک به دلیل صفت زائد بر وجودش بوده لست؛ چه آنکه اگر حُسن یا قبیح افعال به دلیل وجودشان بود، لازم می‌آمد که افعال، جملگی قبیح یا حسن می‌شدند، زیرا در وجود هیچ تفاوتی با هم ندارند.

بدین ترتیب، افعال در حسن یا قبیح بر یکدیگر اولویتی نداشتند. بنابراین لازم می‌آید که فعل واحد، هم حسن و هم قبیح باشد و این به ضرورت عقل، محال و ممتنع لست. (قاضی عبدالجبار، بی تا ب: ۹/۶) از این رو، اگر فعلی حسن شده لست به دلیل خصوصیت و صفت زائدی بوده لست که علاوه بر وجودش دارد. همچنین اگر فعلی قبیح شده، به دلیل صفت زائد بر وجودش بوده لست. این صفت زائد، همان وجوه و اعتباراتی لست که موجب قرار گرفتن افعال تحت عناوین و قضایای عام اخلاقی می‌شود؛ قضایایی نظیر «ظلم بد لست» و «عدالت خوب لست». عبدالجبار معتزلی می‌گوید:

قول کاذب یا عمل ظلمانه به خاطر وقوعشان بر وجه کذب و وجه ظلم، قبیح شدند، و گرنه قول کاذب ذاتاً قول است و عمل ظلمانه [نیز] ذاتاً عمل است؛ همان طور که عمل نیکوکارانه ذاتاً عمل است و قول صادق [نیز] ذاتاً قول است. اینها در ذات قول و عمل، تفاوتی با هم ندارند. تفاوت آنها فقط در وجوهی است که بر آن واقع شده‌اند. و این وجوه، سبب حسن یا قبیح بودن آنهاست. (همان: ۱۰)

وی وجوه حسن و قبیح را مختلف و متعدد می‌داند و می‌گوید:

گرچه قبلیح می‌تواند تحت یک تعریف (مثلاً استحقاق ذم داشتن) قرار گیرد، ولی وجوهی که به خاطر آن قبیح گردیدند، متفاوت است.  
اعلم ان القبايح وان جمعتها حد واحد علي ما قدمناه، الوجوه التي تكون قبيحة تختلف. و ذلك غير منكر لان الذي يجب الاتفاق فيه حقايق الصفات. فاما ما له حصل المو صوف علي الصفة، يجوز ان يختلف...



إذا صح ذلك فالكذب يقبح لانه كذب، و الظلم لانه ظلم و كفر النعمة لانه كفر النعمة و تكليف ما لايطاق لانه تكليف ما لايطاق، و ارادة القبيح و الجهل و الامر بالقبيح و العبث، لكونها بهذه الصفات. (همان: ۶۱)

در اینجا آنچه او از «تعریف» جدا می‌سازد، «وجه» یا جهتی است که یک عمل به خاطر آن، تعریف را برآورده می‌سازد؛ خصوصیتی از عمل که موجب قبح و بدی آن است. وی در جایی دیگر می‌گوید:

اعلم ان القبيح ليس يقبح الا لوقوعه علي وجه ... اذا عرفناه واقعاً علي هذا الوجه عرفناه قبيحاً و ان لم نعرف أمراً سواه و ان لم نعرفه واقعاً علي هذا الوجه لم نعرف قبحه . (همو، بی‌تالفا ۲۳۶)

از نگاه عبدالجبار، وجه و جهات حسن‌ساز و قبیح‌سازِ افعال بر دو بخش است: علل<sup>۱</sup> و وجوه<sup>۲</sup>. علل، سبب مطلق حسن و قبح است؛ سببی که حسن و قبح مطلق افعال<sup>۱</sup> و بسته به آنهاست و با تحقق این علل، ما بدون تأمل به حسن یا قبح افعال به شکلی مطلق حکم می‌کنیم. (Hourani, 1971: 29؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تالفا: ۲۳۵) او می‌گوید:

آنچه در بالا «علل» ارزش نلمیده شد، احکام نهایی و مطلق را نتیجه می‌دهند؛ به‌گونه‌ای که وقتی ما بفهمیم عملی ظلم، عبث، کذب و ناسپاسی است، خواهیم دانست که آن عمل، بد است. (Hourani, 1971: 31)

«وجه»، سبب و عوامل در نگاه نخست مقتضی حسن یا قبح فعل<sup>۱</sup>د، ولی ممکن است در تعارض با وجه دیگر موجود در فعل، از اقتضای اولیه خود منصرف شود و تحت الشعاع وجه قوی‌تری قرار گیرد.

1. Grounds.
2. Aspects.

اما برخی از این علل به‌ویژه ظلم، متشکل از وجوه مختلفی است که هر یک از آنها تنها در نگاه نخست یک ارزش دارد و ممکن است در موارد خاص، از وجه دیگر سنگین‌تر و مقدم‌تر باشد. برای مثال، تحمیل درد و ضرر زدن به دیگران، وجه در نگاه نخست است که بد است. اگر عملی تحمیل‌کننده درد به دیگران باشد و این تنها جهت آن عمل باشد، آن عمل بد خواهد بود، اما اگر این عمل جهت دیگری مانند مجازات نیز داشته باشد و فرد مستحق مجازات باشد، در اینجا وجه و جهت مجازات، حاکم و غلب بر وجه درد است. بنابراین عمل مزبور در مجموع، ظلم نخواهد بود. (Ibid)

اصطلاح «وجه در نگاه نخست»، برگرفته از اخلاق دیوید راس است. وی اصطلاح «وظایف در نگاه نخست» را به کار می‌برد که تقریباً به همان معنای «وجه» در اخلاق عبدالجبار است. تفکر عبدالجبار با لُذک تفاوتی همان تفکر دیوید راس است ولی با اصطلاحات فنی بیان نشده است. سخن عبدالجبار این است که برخی چیزها گاه خوب و گاه بد هستند و این وابسته به وجود و قوت برخی مؤلفه‌ها و اجزای ارزش‌ساز عمل است. برای مثال، ظلم از نظر عبدالجبار «ضرری است که سودی به ذی‌بال ندارد که جبران‌کننده آن باشد و یا دفع ضرر بزرگ‌تری بکند، و [شخص مقابل]، مستحق [این ضرر] نیست و گمان بعضی از این وجه نیز نمی‌رود.» بنابراین ضرر همیشه مصداق ظلم نیست و ممکن است وجهی به همراه آن باشد که آن را از ظلم و بد بودن خارج کند؛ ملند جلب منفعت بزرگ‌تر و یا دفع ضرر بزرگ‌تر یا ضرر مستحق. (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۱۳ / ۲۹۸ و ۳۰۶) اینها وجه درست‌ساز یا خوب‌ساز عمل است که وقتی از جهت نادرست‌ساز عمل (ملند ضرر) سنگین‌تر و قوی‌تر باشد، در نهایت عمل را خوب و درست می‌سازد.

عبدالجبار همچنین قبیح را به دو بخش ضروری و نظری تقسیم می‌کند. قبیح ضروری آن است که علم به وجه قبیح آنها، در علم به قبیح آنها کفایت می‌کند؛ ملند ظلم، جهل و عبث. قبیح نظری نیز آن است که پس از علم به وجه قبیح آنها، هنوز نیازمند تأمل زائدی هستیم تا به قبیح فعل علم بیابیم؛ ملند کذب نافع. وقتی به کذب بودش علم می‌یابیم و

همچنین نافع بوهش را درک می‌کنیم، بالضروره به قبیح حکم نمی‌کنیم بلکه پس از تأمل و توجه بدان حکم می‌نماییم.

اما وجوه قبیح اعمال از نظر عبدالجبار عبارت است از: ظلم، کذب، عبث، اراده قبیح، کفر، نعمت امر به قبیح، جهل و تکلیف مالایطاق. اینها اصول قبایح است و قبیح سایر قبایح غیراصیل، به آنها بازمی‌گردد. مثلاً سخنی ممکن است به دلیل عبث بودن قبیح شده باشد و یا به این دلایل: امر به قبیح بودن، کذب بودن، امر به مالایطاق بودن یا نهی از خوب بودن. اعتقادات ناسان ممکن است گاه به دلیل جهل بودن و گاه به خاطر تقلیدی بودن، قبیح شده باشد. درد و آلام ممکن است گاه به دلیل ظلم بودن قبیح باشد و گاه به دلیل عبث بودن.

و جوهی که برشمرده‌ایم تنها برخی از وجوه اصلی قبیح است که عبدالجبار بدلهای پرداخته است. از لابه‌لای کلام او در فصل «فی ذکر تفصیل الوجوه التي لها يقبح القبيح» می‌توان این وجوه را نیز به دست آورد: نهی از خوبی، تجویز قبیح، ایجاب چیزی که واجب نیست، ترغیب به قبیح یا مباح، وعده به چیزی که مستحقش را ندارد، وعید به عقابی که مستحق آن نیست و نیز فساد و مفسده. (قاضی عبدالجبار، بی تا ب: ۶/ ۶۴ - ۶۱)

هرچند تعریف عبدالجبار از حسن و قبیح بر این دلالت دارد که متفی شدن وجوه قبیح از یک عمل، در انصاف آن به حسن و خوبی کافی است ولی خود وی تصریح نموده که حسن و خوب بودن یک فعل، افزون بر لئفای وجوه قبیح از آن، نیازمند حصول وجوه حسن نیز هست. (همان: ۷۳ - ۷۰) بنابراین لئفای وجوه قبیح، شرط لازم حسن افعال است. همان‌گونه که برای قبیح افعال نیز علل و جوهی وجود داشت، برای حسن افعال نیز علل و جوهی لازم است. عبدالجبار برخی از وجوه و علل حسن‌ساز اعمال را این چنین برمی‌شمارد: عدل، نفع، صدق و اراده حسن.

ایشان با آنکه قائل به ثابت بودن صفات حسن و قبیح در افعال نسلی است امکان اختلاف در وصف حسن و قبیح افعال را می‌پذیرد و معتقد است یک فعل ممکن است گاه قبیح باشد و گاه حسن. (Hourani, 1971: 52)

در بحث وجوه حسن و قبح گفته شد که وی وجوه حسن و قبح افعال را به «وجوه مطلقه» (علل حسن و قبح) و «وجوه در نگاه نخست» (علل ناقصه) تقسیم می‌کند. برخی از وجوه حسن و قبح ملند ظلم، کذب عبث و عدل همواره قبیح یا حسن‌ند. اگر فعلی دارای این وجوه باشد، بر حسن یا قبح بودن آن فعل حکم می‌کنیم. به سخن دیگر، حکم حسن یا قبح، دایر مدار این عناوین است. عبدالجبار در مورد علیت این وجوه برای حسن و قبح می‌گوید:

بدان! همدا آنچه که مقتضی قبح قبیح است - از قبیل کذب بودن قول و ظلم بودن درد - در اینکه واجب است مقتضی قبح قبیح باشد، جاری مجرای علل موجهه است. پس همان‌طوری که حصول علت بدون حصول معلول محال است، حصول وجه قبح، بدون ایجاب قبیح بودن فعل [نیز] محال است؛ چون تجویز حصول وجه قبح بدون ایجاب قبیح بودن فعل به معنای خروج آن از علیت قبح است، همان‌طور که تجویز حصول دلالت، بدون حصول مدلول، به معنای خروج آن از دلالت است. همچنین است قول در سایر وجوه قبح. (قلی عبدالجبار، بی تا ب: ۶ / ۱۲۲)

در این عبارت قاضی عبدالجبار به‌صراحت وجوه قبح را علت قبیح بودن قبیح می‌داند و چون تخلف معلول از علت محال است این وجوه قبح، وجوه مطلقه قبح خواهد بود؛ یعنی همیشه وقتی این وجوه حاصل گردد، قبح افعال نیز حاصل خواهد شد و هیچ استثنایی ندارد و این یعنی «اطلاق‌گرایی» در باب ارزش.

اما روشن است که این عبارات قاضی عبدالجبار فقط ناظر به وجوهی از حسن و قبح است که ما آنها را وجوه مطلقه نامیدیم، ولی آنچه «وجوه در نگاه نخست حسن و قبح» نامیدیم (ملند ضرر، درد، لذت و نفع)، همانند وجوه مطلقه علت تامه حسن و قبح نیست بلکه تنها مقتضی حسن و قبح است و این اقتضا وقتی به فعلیت می‌رسد که سایر وجوه حسن و قبح که قوی‌تر از آنها باشد، در کار نباشد. بنابراین اقتضای حسن و قبح وجوه در نگاه نخست وابسته به شرایط است و این نوعی نسبی‌گرایی یا به تعبیری دقیق، عام‌گرایی است. به احتمال بسیار معتزله با اثبات صفات ذاتی یا وجوه و اعتبارات برای افعال، خولسته‌ند

بگویند که حکم اخلاقی افعال، ثابت و مستقل از مصالح و تمایلات مردم است. این ارزش‌ها و احکام اخلاقی، ثابت است و با اراده الهی یا تشریح وضعی تغییر نمی‌یابد. (محمد سید، ۱۹۹۸: ۱۶۹) بدین ترتیب قضی عبدالجبار اطلاق‌گرایی و عام‌گرایی در باب ارزش را جمع می‌کند. به تعبیری دیگر، وی جامع‌نظر کلمات اطلاق‌گرا و راس در باب ارزش است.

در مقایسه‌ای اجمالی میان عبدالجبار و ایمل وئیل کلمات و دیوید راس می‌توان گفت عبدالجبار حدّ وسط میان آن دو است. تفاوت کلمات با عبدالجبار و راس در این است که وی همه وجوه حسن و قبح را مطلق و علت تامه می‌شمرد و هیچ نقشی برای شرایط و نتایج عمل قائل نیست و عنوان و وجه دروغ یا ظلم را در انصاف فعل به قبح کافی می‌داند، ولی عبدالجبار و راس، هم نتایج و هم شرایط عمل را در حسن و قبح آن دخیل می‌دانند. اما بین نظر راس و عبدالجبار نیز تفاوت است؛ بدین بیان که عبدالجبار در نظریه وجوه خود، اعمال را به دو بخش تقسیم می‌کند:

۱. اعمالی که دارای علل یا وجوه مطلق حسن و قبح‌لد که علم به این وجوه مطلق، موجب علم به حسن و قبح افعال است. این علم، ضروری و بدیهی است؛ مانند عدل و ظلم که وقتی علم به عدل بودن و ظلم بودن عملی حاصل شود، بلافاصله علم به حسن و قبح آن نیز شکل می‌گیرد. اینها اصول محسنات و مقبحات است.

۲. اعمالی که دارای وجوه در نگاه نخست حسن و قبح‌لد که با علم به آنها بلافاصله علم به حسن و قبح حاصل نمی‌شود، بلکه محتاج تأمل و نظر در شرایط و موقعیت عمل است؛ مانند کذب نافع یا تحمل ضرری که نفع بیشتر به دنبال دارد. بنابراین قضی عبدالجبار در بخشی از نظر خود با کلمات موافق است و برخی عناوین و وجوه را علت مطلقه حسن و قبح می‌داند و در بخشی از آن با دیوید راس هم‌سمت و سوسمت.

رأس همه اصول و ظایف و قواعد اخلاقی را در نگاه نخست می‌داند. اعمال در «گناه نخست» دارای خصوصیات درست‌ساز و نادرست‌ساز است که به نفع یا ضرر آنها محسوب می‌شود، ولی هنوز نمی‌توان به درستی و نادرستی عمل حکم داد. حکم نهایی در مقام عمل و با

لحاظ شرایط و موقعیت عمل صادر خواهد شد. چه‌بسا عمل نادرست در نگاه نخست برحسب دارا بودن وجوه درست‌ساز دیگر در مقام عمل، من حیث المجموع درست گردد و عمل درست در نگاه نخست نیز به سبب دارا بودن وجوه نادرست‌ساز دیگر، من حیث المجموع نادرست شود. بنابراین راس اطلاق اصول اخلاقی را مربوط به مقام نظر می‌داند، نه مقام عمل؛ یعنی در نگاه نخست و در مقام نظر، رلستگویی مطلقاً خوب و درست است ولی در مقام عمل ممکن است شرایطی پیش آید که رلستگویی درست نباشد. (Dancy, 1993: 221 - 223)

عبدالجبار در معرفت‌شناسی و نیز در باب اخلاق و علم به حسن و قبح، میناگر است. وی در این باره می‌گوید:

اعلم أن الطريق إلى معرفة أحكام هذه الأفعال من وجوب و قبح و غیرهما هو كالطريق إلى معرفة غیر ذلك و لا یخلو اما أن یكون ضرورياً أو مكتسباً و الاصل فیہ ان أحكام هذه الأفعال لا بد من ان تكون معلومة علی طریق الجملة ضرورة و هو الموضع الذي یقول: أن العلم بأصول المقبحات و الواجبات و المحسنات ضروري و هو من جملة کمال العقل. و لو لم یکن ذلك معلوماً بالعقل لصار غیر معلوم أبداً لأن النظر و الاستدلال لا یأتی الا ممن هو کامل العقل. (قضى عبدالجبار، بی‌تالف: ۲۳۴؛ محمد سید، ۱۹۹۸: ۸۲)

از منظر عبدالجبار، ارزش معرفتی گزاره‌های پایه عقل عملی، همسنگ با گزاره‌های پایه عقل نظری است؛ یعنی او «ظلم قبیح است» را همانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» و یا «اجماع نقیضین محال است» می‌داند که در هر شرایطی بدیهی است و از سویی حقیقت‌ما و کاشف از واقعیتی تغییرناپذیر است. (محمد سید، ۱۹۹۸: ۱۸؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تالف: ۲۳۴)

وی چنین استدلال می‌کند:

هر کس در این مطلب مخالف ما باشد، پس بلید معتقد گردد که ظلم و کذب، مستحق ذم نیستند، یا مستحق مدح‌اند و این ضرورتاً باطل است؛ چون از کمال

عقل، علم به این است که ظلم مستحق ذم است، و عقلا در علم به آن اختلافی ندارند؛ همان‌طور که در علم به مدرکات و سلیر آنچه که کمال عقل است، اختلاف ندارند. پس فرقی نیست بین کسی که خلاف آنچه را که ما در قبح ظلم و کذب گفتیم، ادعا کند و بین کسی که خلاف آنچه در دیگر چیزهایی که به‌ضرورت معلوم می‌شود، ادعا کند، و هر کس به این حد برسد، بحث با او ممکن نیست، مگر تنبیه بر آن شود که او منکر ضروریات است. (همان)

شرط «کمال عقل» را که در عبارت عبدالجبار آمده بود، می‌توان با شرط دیوید راس در معیار شهودات اخلاقی مقایسه کرد. دیوید راس شهودات دشمنان و افراد تحصیل‌کرده را ملاک شهود صحیح و ناصحیح می‌داند و می‌گوید:

وقتی ما به بلوغ کفای ذهنی رسیدیم و توجه کفای به قضیه پیدا کردیم، بدون نیاز به برهان یا شهادی و رای خودش، آن را بدیهی خواهیم یافت؛ بدیهی مثل یک اصل موضوع ریاضی یا استدلال معتبر از نوع یک استنتاج بدیهی است. دستور اخلاقی بیان‌شده در این قضایا درست به اندازه‌ای که جزئی از طبیعت بنیادی جهان هستند، جزئی از ساختار فضایی و عددی بیان‌شده در اصول موضوعه هندسه و ریاضیات [نیز] هستند. (Ross, 2002: 29 & 30)

عبدالجبار حسن و قبح افعال را نیز از کمال عقل می‌داند. مثلاً علم به قبح ظلم برای کسی شهودی و بدیهی است که از کمال عقل برخوردار باشد، اما ناقص العقل نمی‌تواند چنین شهودی داشته باشد.

### شاخصه‌های وظیفه‌گرایی در نظریه اخلاقی عبدالجبار

۱. مستقل بودن معنای درست از معنای خوب. عبدالجبار بین حسن و قبح افعال و درستی و نادرستی آنها را تفکیک نمی‌کند. در واقع به نظر می‌رسد این‌گونه تفکیک در آن زمان میان متکلمان مطرح نبوده است. معمولاً حسن و قبح را به خوبی و بدی معنا می‌کنند، ولی به باور ما همیشه این چنین نیست؛ به‌گونه‌ای که عبدالجبار گاه از حسن و قبح، خوبی و بدی و گاه

درستی و نادرستی را اراده کرده است. شواهدی چند بر این مطلب وجود دارد: شاهد اول تعریف حسن و قبح به استحقاق ذم داشتن و نداشتن است. چنان‌که گذشت فعل حسن برخلاف فعل قبیح، فعلی بود که انجام آن استحقاق ذم نداشت. در اینجا مراد عبدالجبار از حسن و قبح، درستی و نادرستی است؛ چراکه اگر مرادش خوبی و بدی بود، باید حسن را به فعلی که انجامش استحقاق مدح دارد، تعریف می‌کرد، نه فعلی که استحقاق ذم ندارد. اما اینکه حسن را دارای سه فرد مباح، مستحب و واجب می‌داند، شاهد دیگری بر آن است که حسن از نظر عبدالجبار به معنای درست است. درست یعنی عملی که انجامش مجاز است و شامل مباح، مستحب و واجب می‌گردد.

شاهد دیگر اینکه گاه عبدالجبار واجب را نقیض قبیح قرار می‌دهد:

قد بینا ان للقبیح حکما یناقض حکم  
الواجب، لانه بان یفعل یتحق الذم علیه و  
الواجب یتحق الذم فیه بان لایفعل. (قضی  
عبدالجبار، بی‌تاب: ۱۴ / ۱۶)

و انه کالنقیض للقبیح. (همان: ۲۸۵)

توجیه این مطلب آنکه قبیح در اینجا نه به معنای «بد»، بلکه در معنای نادرست است. قبیح یعنی عملی که نباید انجام گیرد و انجامش مستحق ذم و عقاب است و مقابل و نقیض آن نیز «واجب» است که باید انجام شود. اما واجب تنها عمل درست نیست بلکه فرد اقوی و اهم عمل درست است. عمل درست سه فرد دارد: مباح، مستحب و واجب، که عمل واجب، فرد اقوی و الزامی‌تر آن است.

شاهد مهم دیگر اینکه عبدالجبار در بحث دخالت علم فاعل در قبح قبیح می‌گوید:

فعل چه اراده ظلم کرده باشد، چه نکرده باشد، اگر عمل او ظلم باشد، قبیح است. علم فاعل دخلتی در قبح ظلم ندارد، اما علم فاعل به قبیح و ظلم بودن عملش، در استحقاق ذم دخیل است. (همان: ۶ / ۸۱ و ۸۲)



بدین ترتیب عبدالجبار قبح را از مستحقاق ذم جدا می‌سازد؛ حال آنکه در ابتدا قبیح را به مستحقاق ذم تعریف کرده بود. بنابراین یا عبدالجبار در اینجا خطا کرده و تعریف خود از قبیح را فراموش نموده، یا اینکه مرادش از قبیح، «ادرست» است نه بد. علم فاعل در نادرستی عمل او دخالت ندارد؛ چراکه درستی و نادرستی، وصف فعل مدنه فاعل، ولی علم و اراده فاعل در مستحقاق ذم و ائصافش به بدی دخیل است.

بنابراین عبدالجبار درستی و نادرستی (حسن و قبح) را مستقل از خوبی و بدی معنا کرده و درست را بر اساس خوبی و بیشینه‌سازی آن (کاری که غایت‌گرایان می‌کنند) تفسیر نکرده است. ۲. درستی به معنای بیشینه‌سازی سود نیست. قضی عبدالجبار در تعریف خیر و شر چنین

می‌گوید:

الخیر هو الفعل النافع بشرط ان یکون حسناً  
و الشر هو الفعل ال ضار بشرط ان یکون  
قبیحاً. (محمد سید، ۱۹۹۸: ۴۵)

وی با رد نظریه سودگرایی - که درست را ایجاد نفع و نادرست را ایجاد ضرر معنا می‌کند - معتقد است: آنچه فعل را درست و خیر می‌سازد، تنها نفع‌دار بودن آن نیست بلکه فعل باید ذاتاً خوب و حسن نیز باشد. از این سو نیز آنچه یک فعل را شر و نادرست می‌سازد، ضرر‌دار بودن آن نیست بلکه فعل باید قبح ذاتی نیز داشته باشد. در واقع خیر و درستی فعل دو شرط دارد: یکی نفع‌داری که به ملاک نتیجه عمل اشاره دارد و دیگری حُسن ذاتی که بر ملاک وظیفه تأکید می‌ورزد. هرگاه این دو ملاک جمع شوند، فعل نیز درست و خیر خواهد بود.

همچنین عبارت پیشین عبدالجبار به معنای تقدم و اولویت درستی بر نفع و خوبی نتیجه است؛ زیرا احسن و درستی ذاتی فعل را شرط قرار داده است و تحصیل شرط، مقدم بر مشروط است.

۳. بیشینه‌سازی نفع و سود تنها الزام نیست. عبدالجبار به‌صراحت این نظر سودگرایانه را نفی می‌کند که نفع و سود محض، لسان را به انجام کاری الزام می‌کند و در این میان تفاوتی نمی‌کند که فعل به نفع خودش باشد، یا به نفع غیر. آری، گاه ایصال نفع به غیر، واجب می‌شود،

اما به خاطر اسباب دیگری چون رعایت عدالت و انصاف. اما فی‌نفسه نفع الزام‌آور نیست و لی دفع ضرر از خود یا کسلی که مرتبط با او هستند (ملند اولاد و خلواده)، الزام‌آور است. عقل اجتناب از ضرر را واجب و ضروری می‌داند، اما دفع ضرر از دیگران را واجب نمی‌شمارد:

اعلم انه لا يلزم القادر النفع المحض، لا في نفسه و لا في غيره، و انما يلزمه ایصال النفع الی غیره علی جهة الانصاف اذا تقدم سببه. فاما من حیث كان الفعل نفعا، فغير جائز ان يجب اصلاً و اما الضرر المجرد، فمن حیث كان ضرراً يلزمه التحرز منه في نفسه، و لا يلزمه ان يدفعه عن غيره، الا ان يتضمن دفعه عن غيره زوال المضره عن نفسه، فهو من الباب الذي يلزم الانسان في نفسه و لا يلزم في غيره. (قلزی عبدالجبار، بی‌تاب: ۱۴ / ۲۴)

این نظر عبدالجبار کاملاً بر خلاف نظریه سودگرایی است که ایصال سود، به خود و جامعه را تنها الزام اصیل و واقعی می‌داند.

عبدالجبار فصلی از کتاب المغنی را به این اختصاص داده که لسان گاه فعل را به خاطر حُسنش انجام می‌دهد. لسان فعل قبیح را انجام نمی‌دهد، مگر به خاطر جهل به قبحش و نیاز به آن. از این رو، فعل حسن را نیز انجام نمی‌دهد، مگر به خاطر جلب منفعت یا دفع ضرر. وی در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

درست است که ما گاهی فعل حسن را به خاطر جلب منفعت و دفع ضرر انجام می‌دهیم، ولی گاه نیز آن را به خاطر حسنش در نزد عقلمان انجام می‌دهیم. (همان، ۶ / ۲۱۰ و ۲۱۱)

او بر این مدعا چند دلیل می‌آورد:

دلیل اول از پوهاشم معتزلی است:

وقتی راستگویی و دروغگویی از نظر منافع و مضار مساوی باشند، لامحاله انسان راستگویی را ترجیح می‌دهد و این چیزی جز انجام فعل حسن به خاطر

حُسنش نیست. (همان: ۲۱۱)

دلیل دوم از ابوعلی معتزلی است:

گاه دیده می‌شود انسان فرد گمشده‌ای را به دلیل خوبی این عمل و به خاطر دفع ضرر از غیر، هدایت و ارشاد می‌کند و یا نلبینلی را از افتادن در چاه بازمی‌دارد، بی‌آنکه این افعال برای خود او نفع و یا دفع ضرری داشته باشد. او این کارها را صرفاً به خاطر خوبی‌اش انجام می‌دهد. (همان: ۲۲۴)

دلیل سوم از خود عبدالجبار است:

اگر فلعل عاقل کاری کند و سپس از او پرسیده شود چرا آن را انجام دادی، این جواب که «آن را به خاطر حُسنش انجام دادم»، قلع‌کننده خواهد بود؛ همچنان که اگر می‌گفت: به خاطر نفعش انجام دادم. (همان: ۲۲۸)

۴. ناشی دلستن حسن و قبح (درستی و نادرستی) از ذات افعال. چنان‌که گذشت عبدالجبار افعالی را متصف به حسن و قبح می‌دانست که دارای صفت زائدی علاوه بر وجود باشند. این صفت زائد، همان خصوصیت و وصف ماهیت‌ساز عمل بود؛ یعنی آنچه ظلم را ظلم و کذب را کذب می‌سازد. عبدالجبار علت حسن و قبح افعال را «وجه» آنها می‌دانست. برخی از وجه، مطلق بودند (ملند ظلم بودن و کذب بودن) و برخی نیز وجه در «گاه نخست» بودند که اقتضای حسن و قبح دلشتند، ولی ممکن بود به خاطر جهات دیگر، اقتضای آنها به فعلیت و تنجز نرسد. در هر صورت به هیچ‌رو صحبت از نتایج خوب و بد عمل (به‌عنوان تنها تعیین‌کننده حسن و قبح) نیست بلکه نفع و ضرر، تنها یکی از وجه حسن و قبح است. او بارها در المغنی گفته است:

... فالکذب یقبح لانه کذب، و الظلم لانه ظلم، و کفر النعمة لانه کفر النعمة، و تکلیف ما لا یطاق لانه تکلیف ما لا یطاق، و ارادة القبیح و الجهل و الامر بالقبیح و العیث لکونها بهذه الصفات، و ذکر جمیع

القبايح يطول؛ و نحن نشير الى اصولها. (همان: ۶۱)

حسن و قبح افعال به خاطر ذات آنهاست. عدل، حسن است، چون عدل است و ظلم قبیح است، چون ظلم است. ...

با پذیرش اینکه حسن و قبح در کلمات عبدالجبار گاه به معنای درستی و نادرستی است (از جمله مورد یادشده)، دیگر نمی‌توان اشکال کرد که ناشی دلستن حسن و قبح از ذات عمل به معنای وظیفه‌گرا بودن نیست؛ چه آنکه جورج ادوارد مور به همین گونه خوبی و بدی را ناشی از ذات اعمال می‌داند، ولی در باب الزام و درستی و نادرستی عمل، سودگر است و درستی و نادرستی را ناشی از نتایج خوب و بد اعمال می‌شمارد، نه ذات عمل.

۵. توجه به نیت (لجام افعال حسن به خاطر حسن آنها). از نظر عبدالجبار، مستحق مدح و ذم بر انجام یا ترک فعلی شرایطی دارد. او در توضیح شرط اول و دوم می‌گوید:

فعل عقل وقتی مستحق مدح بر ترک فعل قبیح است که از یک سو داعی بر انجام فعل قبیح داشته باشد و از سوی دیگر، امکان انجام قبیح برایش باشد. آنگاه اگر با وجود میل و شهوت بر انجام فعل قبیح، از آن امتناع ورزد، مستحق مدح خواهد بود.

همچنین فعل عقل وقتی به خاطر انجام فعل واجب، مستحق مدح است که اولاً داعی بر ترک واجب داشته باشد و از سوی امکان ترک، برای او باشد. پس با وجود داعی بر ترک واجب نیز آن را انجام دهد و مشقت انجام واجب را تحمل کند. اما کسی که ملجأ به انجام یا ترک فعلی باشد، چون داعی برخلاف آن ندارد، تکلیف کردن او و استحقاق مدح بر فعلش نیکو نیست. (همان: ۱۱ / ۴۹۲ و ۴۹۳)

به نظر می‌رسد این دقیقاً مراد کلمات است که می‌گوید:

عمل انجام‌شده از سر وظیفه، عملی است که انسان میلی به انجامش نداشته باشد و اگر تمایل به انجام آن فعل داشته، نمی‌توان گفت که از سر انجام وظیفه، انجام داده است. (Kant, 1964: 397 & 398)

عبدالجبار با بیلی روشن - بی‌آنکه موجب بدفهمی دیگران شود - به زیبایی مقصود کلمات را بیان داشته است.

اما شرط سوم اینکه فاعل، فعل قبیح را به خاطر قبحش ترک کند و فعل واجب را نیز به خاطر وجوبش انجام دهد:

اما المدح فانه يستحق بوجهين: احدهما ان  
يفعل الواجب لوجوبه في عقله، و يفعل  
الحسن لحسنه في عقله و الثاني الا يفعل  
القبیح لقبحه في عقله. (همان: ۵۰۸)

بنابراین به باور قاضی عبدالجبار، فاعل قادر بر فعل قبیح، تنها به خاطر انجام ندادن آن مستحق مدح نمی‌شود، بلکه باید به خاطر قبحش آن را ترک کرده باشد تا مستحق مدح گردد. (همان: ۵۰۹)

این شرط قصد و نیت در انجام واجب و ترک قبیح، نظیر شرط کلمات در ارزش اخلاقی فعل است که اگر آن را به قصد انجام وظیفه انجام دهد، عملش دارای ارزش اخلاقی است اما اگر انجام یا ترک آن فعل تنها به خاطر سود و زیان آن باشد، فاقد ارزش است. این جملات به‌صراحت بر رد نظریه سودگرایی از نظر عبدالجبار دلالت دارد و نظریه اخلاقی او را نوعی وظیفه‌گرایی می‌نماید که بر پایه آن، تکالیف را باید به خاطر جهت وجوب و حسنش انجام داد.

## ویژگی‌های دیگر نظریه اخلاقی عبدالجبار

### ۱. عقل‌گرایی

عبدالجبار همانند ایمل وئل کلمات و دیوید راس وظیفه‌گرایی عقل‌گراست. کلمات بر آن بود تا اخلاق را بر مبنایی غیرتجربی قرار دهد. از این رو، وی با نظام‌های اخلاقی مانند سودگرایی، خودگرایی و سعادت‌گرایی - که بنای اخلاق را بر امور تجربی قرار داده بودند - مخالف بود. به باور او، قولین اخلاقی برای اینکه ویژگی‌های قلمون، یعنی کلیت و ضرورت را داشته

باشند، باید مبتنی بر اصول پیشینی عقل عملی باشند. (Kant, 1964: 390 & 391)

دیوید راس نیز شهودگرای عقلی است که معتقد بود عقل لسان می‌تولد اصول و وظایف اخلاقی خویش را شهود کند.

عبدالجبار نیز به‌عنوان یک معتزلی، قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی است. این سه مبنای الزامات اخلاقی را عقل لسانی می‌داند، اما تفاوت‌هایی در عقل‌گرایی آنها وجود دارد که از دو جهت درخور بررسی است.

اولین تفاوت آن در معنای عقل است. مفهوم و ماهیت عقل یکی از نکات مورد نزاع بین فیلسوفان است. عقل در دیدگاه کانت دو معنای «عام و گسترده» و «خاص و محدود» دارد. عقل در معنای عام، همان قوه بنیادین حکم کردن است که شامل فاهمه نیز می‌شود. اما عقل به معنای خاص قوه استدلال قیاسی است که با آن آدمی یک استنتاج را ترسیم می‌کند. کانت در نظام فلسفی خود از سه قوه متمایز «حس»، «فاهمه» و «عقل» سخن می‌گوید. به نظر او همه معرفت ما با حواس آغاز می‌شود و از آنجا به فاهمه جریان می‌یابد و به عقل نیز منتهی می‌گردد. قوه فاهمه و عقل کاملاً متمایزند. البته این به معنای وجود دو قوه متمایز به نام فاهمه و عقل در آدمی نیست بلکه تمایز آنها به لحاظ عملکرد و قلمرو فعالیت آنهاست. در واقع این یک تفکیک معرفت‌شناختی است نه وجودشناختی. کانت فاهمه را قوه قواعد می‌داند و عقل را قوه اصول. (Kant, 1993: 356)

دیوید راس نیز عقل را به مفهوم رایج فلسفی آن، یعنی به‌عنوان قوه ادراک و استنتاج به کار می‌برد.

مفهوم عقل از نظر عبدالجبار کاملاً متفاوت با دیدگاه کانت و راس است. معتزله و عبدالجبار اساساً به وجود قوه‌ای در نفس به نام عقل که کار ادراک و استنتاج را انجام می‌دهد، قائل نیستند. در واقع عقل از نظر آنها نفس علم است که لسان را از انجام کارهایی که مجنون مرتکب آن می‌شود، باز می‌دارد. جثائی در تعریف عقل می‌گوید:

هو العلم و انما سمی عقلا لانه یمنع نفسه  
به عما لا یمنع المجنون نفسه، و ان ذلک

مأخوذ من عقال البعير، و إنما سمّي عقاله  
عقلاً، لانه يمتنع به . (محمد سید، ۱۹۹۸: ۱۵۳ و ۱۵۴)

عبدالجبار نیز در تعریف عقل می‌نویسد:

عقل مجموعه‌ای از علوم مخصوص است که وقتی در مکلف حاصل شود،  
استدلال و تأمل و قیام به تکلیف از او صحیح می‌گردد.

وی در بیان صفت مکلف می‌گوید:

شرط تکلیف آن است که مکلف به واسطه داشتن وسایل، قادر و متمکن به  
انجام تکلیف باشد که یکی از آنها «عقل» است. (زینه، ۱۹۷۸: ۳۳)

چنان‌که پیداست در این دو تعریف معتزله عقل را به علم تعریف کرده‌اند و علم همان  
معلوم و معقول است. بنابراین از نظر معتزله عقل به معنای معقول است نه قوه استنتاج  
آن‌گونه که کلامت و راس می‌گویند.

تفاوت دیگر در «کاشفیت و جعلیت عقل» است. عبدالجبار همانند راس، عقل نسبی را  
نه جعل الزامات و وظایف اخلاقی، بلکه کاشف آنها می‌داند. وی معتقد است وظایف  
به‌گونه‌ای شهودی با عقل درک می‌شود. کاشفیت از نظر عبدالجبار با توجه به تعریف عقل به  
علم بسیار روشن است؛ چراکه علم تنها می‌تواند جهت کاشفیت و روشن کردن داشته باشد و  
به همین رو جعل، کار نفس است نه علم.

عبدالجبار در مورد شناخت ارزش‌ها از طریق عقل می‌گوید:

قد بینا في القبح العقليّة انّها علي  
ضربين: احدهما يعلم العاقل قبحه باضطرار  
و الآخر باستدلال عقلي، و كذلك الواجبات و  
كذلك التوافل و ما شاكله . (قضی عبدالجبار، بی‌تاب:

۱۴ / ۱۵۰)

وی همچنین درباره علم به تکالیف و واجبات نیز می‌نویسد:

مکلف برخی از تکلیف را به وسیله عقل خویش به اضطرار و بداهت درمی‌یابد و در این‌گونه تکلیف نیازی به ورود شرع نیست - مثل علم به قبح ظلم و کفر نعمت و وجوب انصاف و شکر - و برخی از تکلیف را با استدلال عقلی و نه با بداهت و اضطرار درمی‌یابد. اینجا نیز نیازی به ورود شرع نیست. (همان: ۱۵۲)

اما به نظر می‌رسد کلمات برخلاف عبدالجبار و راس، عقل را نه کاشف بلکه جعل احکام و قولین اخلاقی می‌شمارد. قلون خودآیینی و استقلال اراده، بیشتر به این نکته اشاره دارد؛ چراکه اگر عقل صرفاً کاشف احکام اخلاقی باشد، ناگزیر لسان تحت الزام منابع دیگر خواهد بود و فقط الزامات آنها را با عقل کشف می‌کند و این، همان «دیگر آیینی» است که کلمات مخالف آن است. به عقیده او، نه دولت نه جامعه، نه دین و نه هیچ کس دیگری غیر از عقل نمی‌تواند تعیین‌کننده الزامات آدمی باشد. اگر لسان موجودی آزاد است باید فقط بر اساس اصل صوری، اراده خویش را تعیین کند. (Kant, 1964: 432 & 433)

به نظر ما در بحث جعلیت و کاشفیت باید احکام اخلاقی را به دو بخش تقسیم کرد: «احکام مربوط به الزام و باید و نباید» و «احکام مربوط به درستی و نادرستی و حسن و قبح». عقل در احکام مربوط به الزام، جعل است و در احکام قسم دوم کاشف. وقتی عقل می‌گوید: «باید به عدالت رفتار کرد»، این حکم از کجاست؟ آنچه در خارج وجود دارد، عمل و ماهیت عدالت یعنی قرار دادن هر چیز در جای خود است و ولی در خارج چیزی به نام «باید» نداریم. الزام، جزء ماهیت عدالت هم نیست؛ یعنی به هیچ‌رو ماهیت عدالت ما را الزام نمی‌کند. از همین‌رو این الزام، منشائی جز عقل ندارد. عقل با مشاهده ماهیت عدالت با جعل «باید» برای نفس ما را به انجام آن ملزم می‌کند. در اینجا کشفی صورت نمی‌گیرد؛ چراکه کشف یعنی یافتن حقیقتی که وجودی و رای کشف ما دارد و الزام دارای چنین حقیقتی نیست. در واقع اگر لسان نبود، الزام به انجام عدالت نیز نبود.

اما در احکام مربوط به حسن و قبح و درستی و نادرستی، عقل را باید کاشف دانست؛ یعنی بنا بر رئالیسم اخلاقی، حسن عدل و قبح ظلم و درستی و نادرستی آنها به خاطر خصوصیات ذاتی این افعال است که حقیقتی و رای ادراک عقل دارند و عقل با مشاهده



ذات این افعال و درک این خصوصیات حسن و قبحشان رانیز کشف می‌کند. البته حسن و قبح، خارج از ذات این افعال است و داخل ماهیت آنها نیست و شاید بتوان گفت عَرَض لازم این افعال است. بی‌تردید اگر لسان هم نباشد، حسن و قبح و درست و نادرست وجود خواهند داشت.

## ۲. وظیفه‌گرایی غایت‌انگار

کدامت در وظیفه‌گرایی آن‌چنان است که به هیچ‌رو توجه به نتیجه و غایت عمل را برنمی‌تابد. به باور او، تنها عملی دارای ارزش اخلاقی است که به خاطر وظیفه بودن انجام شود. به همین‌رو، اگر عملی به خاطر نتایجی که در پی دارد، انجام پذیرد، فاقد ارزش اخلاقی است. (Kant, 1993: 401) اما همه وظیفه‌گرایان این‌چنین نیستند.

دیوید راس وظیفه‌گرایی است که توجه به نتایج را در تعیین درستی عمل دخیل می‌داند. او ایجاد بیشترین خیر ممکن را یکی از وظایف در نگاه نخست می‌شمارد. (Ross, 2002: 27) عبدالجبار نیز هرچند فیلسوفی وظیفه‌گر است، توجه به غایت را از نظر دور نمی‌دارد. وی در تعریف خیر و شر می‌گوید:

الخیر هو الفعل النافع بشرط ان یکون حسناً  
و الشر هو الفعل الضار بشرط ان یکون  
قبيحاً . (محمد سید، ۱۹۹۸: ۴۵)

در وصف فعل به خیر و شر بودن، دو شرط لازم است: نخست اعتبار غایت فعل و دیگر حسن و قبح ذاتی فعل.

نافع و ضار بودن فعل، به اصل نتیجه اشاره دارد و حسن و قبح ذاتی فعل نیز به اصل وظیفه. توجه به غایت در تعیین عمل خیر و شر، از ویژگی‌های غایت‌گرایان است ولی تفاوت نظریه عبدالجبار با غایت‌گروی، صرف توجه به اصل وظیفه است اما در کنار اصول وظایف، توجه به غایت رانیز به‌عنوان یکی از عوامل - و نه فقط عامل تعیین‌کننده درستی - لازم می‌داند. وی همچنین در بحث تکلیف و وظیفه می‌گوید:

أن هذا التكليف لابد من ثمرة و هي الوصول الى نهاية المطلوب و الخلاص من نهاية المحذور، اذا المعلوم أن نهاية المطلوب هو المنافع الدائمة المفعولة على طريق الاجلال و الاعظام، و نهاية المحذور، المضار الخاصة المفعولة على وجه الالهانة و الاستخفاف؛ و ليس المقصد بالتكليف الا الايصال الى تلك المنافع. (قلبي عبدالجبار، بی‌تالفه ۱۴ و ۱۵)

تکلیف بلید غیبت و ثمرای داشته باشد که این ثمره، رسیدن به غیبت و نهیلت مطلوب است...

عبدالجبار از شیوخ معتزلی خود دو نظریه اصلی را وام گرفته که بر وظیفه‌گروری غایت‌گذار وی نیز دلالت دارد:

یک. کیفیات اخلاقی عمل، وصف ذاتی آن بوده و کاملاً مستقل از نتایج عمل است. مثلاً دروغ‌گویی حکم به بد بودنش می‌شود، صرفاً به خاطر دروغ بودنش. بنابراین نتایج دروغ‌گویی با بد بودنش ارتباطی ندارد.

دو. همیشه یک غایت و مقصود در تمام مخلوقات به‌ویژه انسان‌ها وجود دارد. هر چیز ارزشمند دارای غایت و مقصودی است که امور بیگانه و ناسازگار با این غایت را بد می‌شمارد. از همین روی بود که عبدالجبار عبث را یکی از وجوه نادرست‌ساز عمل، که موجب قبح آن می‌شود، معرفی کرد؛ زیرا عمل عبث یعنی عملی بدون غایت و مقصود. (Leaman, 1980: 129 & 130)

### نتیجه‌گیری

عبدالجبار یک فیلسوف اخلاق وظیفه‌گرایی قاعده‌گر شهودگرایی مبنایست. عبدالجبار معتقد به وظایف و قواعد اخلاقی مانند عدالت‌ورزی، اجتناب از ظلم، راست‌گویی و پرهیز از دروغ‌گویی است که هر مکلفی موظف به انجام آنهاست. او درستی و نادرستی اعمال را ناشی از ذات آنها می‌شمارد.

وی همچنین مخالف اصل سودگرایی است و ایجاد بیشترین خیر و خوبی ممکن را الزامی

نمی‌دلد. البته وظیفه‌گرایی انواع مختلفی دارد که به نظر می‌رسد نظریه عبدالجبار با وجود داشتن ویژگی‌های وظیفه‌گرایی، با همه آنها متفاوت است. عبدالجبار هم‌اندکند کلمت وظیفه‌گرای مطلق‌گرا و وظیفه‌گرای شرعی و طرفدار نظریه امر الهی، وظیفه‌گرای قراردادگرا و همچنین وظیفه‌گرای اگزیتلسیالیست نیست و گرچه دیدگاه‌هایش با وظیفه‌گرایی دیوید راس شباهت‌هایی دارد، با آن نیز متفاوت است.

او هم‌اندکند کلمت برخی وظایف را مطلق و ضروری می‌نگارد که شرایط عمل در انجام دادن یا ندادن آنها تأثیری ندارد و از سویی پاره‌ای از وظایف را نیز ملند راس، در نگاه نخست می‌دلد که شرایط در تنجز و قطعی شدن آنها دخیل است. گرچه عبدالجبار برخی از وجوه اعمال را علل مطلقه حسن و قبح می‌دلد که علم به آنها ضرورتاً موجب علم به حسن و قبح می‌شود، اما به نظر نگارنده، حتی این اصول بدیهی حسن و قبح، ممکن است در مقام عمل بر خلاف اقتضای اولیه خویش، حسن و قبح باشند.

به سخن دیگر، همه اصول اخلاقی - چه ضروریات اخلاقی و چه غیر آنها - وظایف و اصول اخلاقی در نگاه نخست‌لد که در مقام عمل ممکن است به دلیل تعارض با وجوه نادرست‌ساز دیگر، نادرست گردند. بنابراین اصل بدیهی عدالت تنها در نگاه نخست و فارغ از مقام عمل، درست است و تصدیق به درستی آن نیز بدیهی است ولی گاه ممکن است به دلیل قرین بودن با وجوه نادرست‌ساز دیگر نتولیم درستی آن را ضرورتاً تصدیق کنیم و چه‌بسا آن را نادرست بدلیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

۱. زینة، حُسنی، ۱۹۷۸، *العقل عند المعتزلة*، بیروت، دارالآفاق الجديدة.
۲. صانعی دره بی‌دی، منوچهر، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۳. فرانکنا، ویلیام کی.، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۴. قاضی عبدالجبار، بن احمد، *بی‌تا الف، المحيط بالتکلیف*، بی‌جا، بی‌نا.
۵. \_\_\_\_\_، *بی‌تا ب، المغنی*، ج ۶، بی‌جا، بی‌نا.
۶. محمد السید، محمد صالح، ۱۹۹۸، *الخیر و الشر عند قاضی عبدالجبار*، قاهرة، دارالبقاء.
7. Cline, Austin, 2005, "Deontology and Ethics: What is Deontology, Deontological Ethics?" and see:  
<http://atheism.about.com/od/ethicalsystems/a/Deontological.htm>.
8. Crisp, Roger, 1995, "Deontological Ethics", ed. Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*.
9. Dancy, Jonathan, 1993, "An ethic of prima facie duties", ed. Peter Singer, *A Companion to Ethics*.
10. Davis, Nancy, 1993, "Contemporary deontology", ed. Peter Singer, *A Companion to Ethics*.
11. Freeman, Samuel, "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right", *Philosophy and public affairs*, Vol. 23, p. 313-349.
12. Higgins, T. J. 2002, "Deontologism", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 4.
13. Honderich, Ted, 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, USA.
14. Hourani, George, 1971, *Islamic Rationalism*, Clarendon Press.
15. Kagan, Shelly, 1998, *Normative Ethics*, West View Press.
16. Kant, Immanuel, 1964, *Groundwork of Metaphysic of Morals*, Harper and Row Publish.

17. Kant, Immanuel, 1993, *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith Macmillian.
18. Leaman, Oliver, 1980, "Abdul-Jabbar and the concept of uselessness", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 41, No. 1.
19. Mcnaughton, David, 1998, "Deontological Ethics", ed. Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
20. Moore, Michael & Larry Alexander, 2007, "Deontological Ethics," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
21. Olson, Robert G., 1998, "Deontological Ethics", ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1-2.
22. Ross, W. D, 2002, *The Right and the Good*, Oxford University Press.
23. Waller, Bruce, 2007, *Consider Ethics: Theory, Readings and Contemporary Issues*, New York: Pearson Longman.
24. <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-deontological>.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## جان رالز و ابتدای اخلاق بر قراردادی‌گرایی

ولی‌الله عباسی\*

### چکیده

جان رالز بزرگ‌ترین فیلسوف سیاسی و اخلاقی قرن بیستم در کتاب *نظریه عدالت*، فلسفه سیاست و فلسفه اخلاق را در سطح عمیقی به یکدیگر مربوط ساخته است. وی در این کتاب با ابتدای اخلاق بر قراردادی‌گرایی، در صدد به دست دادن نظریه جمیع اخلاقی است تا جلیگ‌زین فلیده‌گرایی شود. بدین‌سان، وی امیدوار است بتواند کلری را که منتقدان شهودگرا و کمال‌گرا طی سال‌ها چالش فکری با فلیده‌گرایی نتوانسته‌اند انجام دهند، به سلمان رسند و این دیدگاه جمیع اخلاقی و فلسفی را در اختیار نهد.

نگارنده در این مقاله، پس از طرح مسئله و بیان نظریات مختلف درباره معیار صواب و خطا در اخلاق هنجاری (نظریات غیبت‌گرایی، وظیفه‌گرایی، فضیلت‌گرایی و قرار دادگرایی)، قرار دادگرایی رالز و مفهیم اساسی در اندیشه وی را تبیین نموده و سپس با اشاره به انتقادات متعدد از نظریه رالز، نقد مک‌این‌تایر (فیلسوف اخلاق فضیلت‌مدار و جمعه‌گرا) را بیان داشته است.

### واژگان کلیدی

V\_abbasi1358@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۸۹/۹/۳۰

\*. محقق و پژوهشگر حوزه علمیه قم.

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۱۶

اخلاق، فایده‌گرایی، قرار دادگرایی، وضع نخستین، اصول عدالت.

### طرح مسئله

اخلاق‌پژوهی<sup>۱</sup> را می‌توان به سه شاخه اخلاق توصیفی<sup>۲</sup> - که جنبه توصیفی و گزارشی داند، اخلاق تحلیلی<sup>۳</sup> یا فرا اخلاق - که جنبه مفهومی داند - و اخلاق دستوری یا هنجاری<sup>۴</sup> - که جنبه مصداقی داند - تقسیم کرد.

در میان این مباحث اخلاق هنجاری یا اخلاق دستوری امروزه در شمار مباحث مهم و پر دامنه در حوزه‌های معرفتی و تحقیقات فلسفی است. در اخلاق هنجاری به نفس مسائل اخلاقی توجه می‌شود، بی‌آنکه آرای یک قوم یا مذهب یا یک رأی خاص مطمح نظر قرار گیرد. بدین‌سان، اخلاق هنجاری به پژوهش هنجاری درباره تعیین اصول و معیار و روش‌هایی برای تبیین «حسن و قبح»، «درست و نادرست»، «باید و نباید» و مانند آن می‌پردازد؛ آن هم بدون در نظر گرفتن عقاید گروهی و دینی و تعلقات قومی و زبانی.

موضوع پژوهش در این‌گونه مطالعات اخلاقی، افعال اختیاری انسان است. اخلاق هنجاری در اثبات گزاره‌های خود از روش استدلالی و عقلی (نه نقلی و تجربی) بهره می‌گیرد و عهده‌دار دو گونه بحث در باب گزاره‌های اخلاقی است:

۱. دفاع فلسفی از احکام ارزشی عام یا الزامات عام مانند «حسن عدل و بایستگی عدالت» و «قبح ظلم و ناشایستگی ستم»؛

۲. کوشش در به دست دادن نظریه‌ای برای تبیین خوبی و بایستگی یک عمل. مثل اینکه در نظام اخلاقی گفته شود: «عدالت خوب است»، یا «باید عدالت ورزید».

در اخلاق هنجاری، از معیار این احکام عام و دلایل آنها بحث می‌شود و بدین پرسش‌ها و نظایر آنها پاسخ داده می‌شود: سبب درستی «کارهای درست» چیست؟ چگونه می‌توانیم

- 
1. Ethics.
  2. Descriptive Ethics.
  3. Analytical Ethics.
  4. Normative Ethics.