

عام‌گرایی اخلاقی عبدالجبار معتزلی و دیوید راس

سید محمدحسین میرمحمدی^۱

چکیده

آیا اساساً گزاره‌های عام اخلاقی، نظیر دروغ گفتن بد است، وفای به عهد خوب است و ... وجود دارند؟ و یا چون در بسیاری از سیاق‌های اخلاقی، نقض می‌شوند، چیزی از آنها باقی نمی‌ماند؟ این پرسش را می‌توان نزاع میان عام‌گرایان و خاص‌گرایان تلقی کرد. عام‌گرایان معتقدند که گزاره‌های عام اخلاقی موجودند هرچند در سیاق‌هایی نقض شوند. اما، خاص‌گرایان معتقدند که چون الگوهای مذکور، در سیاق‌های اخلاقی نقض می‌شوند، بقیتی برای آنها باقی نمی‌ماند. در این مقاله، با ارائه تقریری نو، دستگاه اخلاقی دو عام‌گرا، عبدالجبار معتزلی و دیوید راس، معرفی خواهند شد. دو دستگاه اخلاقی‌ای که هم قائل به وجود الگوهای عام زبانی‌اند و هم شرایط سیاق را در داوری‌های اخلاقی مهم می‌انگارند.

کلیدواژه‌ها: عبدالجبار معتزلی، اصول حسن (خوب) ساز، اصول قبح (بد) ساز، ویلیام دیوید راس، وظایف در نگاه نخست، وظایف در نگاه نهایی.

ژورنال علمی اخلاقی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد اخلاق اسلامی دانشگاه قم.

مقدمه: عبدالجبار معتزلی و ویلیام دیوید راس، دو عام‌گرای اخلاقی^۱

ابوالحسن عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار الهمدانی الاسدآبادی، یکی از مشهورترین متکلمین معتزله است که آثار متعددی در علم کلام از او به جای مانده است. کامل‌ترین اثر وی را می‌توان *المعنی فی ابواب التوحید و العدل* دانست که بالغ بر ۲۰ جلد است؛ جلد ششم این کتاب حاوی بیشترین نظریات اخلاقی وی است. (جوادی و اترک، ۱۳۸۶، ص ۵۵) آراء وی در خصوص اصول اخلاقی، به صورت منظم در کتاب‌هایش آورده نشده، بلکه به فراخور مباحث کلامی، بخشی را به اصول اخلاقی اختصاص داده است. از این رو، برای به دست آوردن نظر وی درباره اصول اخلاقی، لاجرم، باید آثار کلامی وی را تتبع کرد و مباحث مطروحه را کنار هم نهاد، تا بتوان دستگاه اخلاقی وی را معرفی کرد.

ویلیام دیوید راس (۱۸۷۷-۱۹۷۱) یکی از فیلسوفان عام‌گرای اخلاق است. وی در کتاب خویش با نام *The Right And The Good* (درست و خوب) نظریه اخلاقی خویش را ارائه می‌دهد. وی که اصلی‌ترین سؤال را در باب وظایف اخلاقی این پرسش می‌داند که «چه چیز اعمال درست را درست می‌سازد؟» می‌کوشد با معرفی و تفکیک وظایف اخلاقی به پرسش مذکور پاسخ دهد. همچنین وی، شهود راه، راه معرفت و درک درستی یا نادرستی گزاره‌های اخلاقی می‌داند.

عبدالجبار معتزلی نیز همچون دیوید راس، معتقد به وجود گزاره‌های عام اخلاقی است به نحوی که رفتار یک دلیل اخلاقی در سیاق‌ها از آنها تبعیت می‌کند. از این رو، هر دو، فیلسوف عام‌گرای اخلاقی به شمار می‌آیند. به علاوه، دستگاه اخلاقی عبدالجبار و راس، سیاق‌ها و شرایط خاص اخلاقی را نیز مهم شمرده و همچون خاص‌گرایان در قضاوت داورهای اخلاقی، بر سیاق‌ها انگشت تاکید می‌نهند لذا می‌توانیم هر دو را یک عام‌گرای معتدل بنامیم.

۲. دیدگاه عبدالجبار معتزلی

عبدالجبار در *المعنی*، ابتدا «فعل» را تعریف می‌کند. وی «فعل» را کنشی می‌داند که از فاعلی قادر صادر می‌شود. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۵) با دقت در تعریف فوق، دو عنصر کلیدی وجود دارد؛ یکی کنش (مستقل) و دیگری صدور آن از فاعل قادر. در حقیقت، با این تعریف، سعی شده است میان فعل و فاعل تفکیک حاصل شود و فعل به صورت «مستقل» (هم) نگریسته شود؛ مستقل از هر عاملی چون

۱. عام‌گرایان اخلاقی کسانی هستند که معتقدند گزاره‌های عام اخلاقی نظیر دروغ گفتن بد است، وفای به عهد خوب است و...، اساساً، موجودند و سیاق‌های اخلاقی، از این الگوها پیروی و تبعیت می‌کنند.

فاعل و قصد و نیت او. دلیل این تفکیک آن است که بر خلاف عبدالجبار، پیش از او فعل، همواره با قصد و نیت فاعل سنجیده و ارزشگذاری می‌شد. (همان، ص ۱۱-۱۲)

پیش از عبدالجبار، برای ارزشگذاری افعال، عموماً قصد و نیت فاعل در نظر گرفته می‌شد. یعنی اگر فردی فعل x را برای احسان یا نیکی به دیگران انجام می‌داد، چون نیت فاعل، نیت خوبی بود، آنگاه x هم خوب تلقی می‌شد. به عبارت دیگر، همواره حالت ذهنی فاعل، مرتبط با حکم ارزشی فعل بود. اما عبدالجبار، برخلاف این تفکر، در تعریف فعل، سعی در تفکیک میان فعل و فاعل دارد. بنابراین، فعل را کنش (مستقل) از فاعل قادر می‌داند. (همان، ص ۵) با وجود این، وی تمامی افعال را مستقل از قصد و نیت فاعل ارزشگذاری نمی‌کند. بلکه برای ارزشگذاری دسته‌ای از افعال نظیر صدق و کذب و ... توجه به قصد و نیت فاعل را ضروری می‌داند (همان، ص ۲-۱۱)

بنابراین، افعال را در مقایسه با قصد و نیت فاعل به دو دسته تقسیم می‌کند:

- a. افعالی که قصد و نیت فاعل در ارزشگذاری آن، بی‌تاثیر است. (نظیر ظلم، عدل و ...)
 - b. افعالی که قصد و نیت فاعل در ارزشگذاری آن، موثر است. (نظیر صدق و کذب و ...) (همان)
- عبدالجبار، با عبارات مختلف، سعی در تأدیه این معنا دارد. مثلاً وی افعال دسته را افعالی می‌داند که ذاتاً خوب یا بد هستند و تحت هیچ شرایطی ذاتشان تغییر نمی‌کند؛ دسته دیگر از افعال، افعالی هستند که ممکن است در سیاقی «خوب» و در سیاقی «بد» تلقی شوند. افعال دسته b از این قسم‌اند. (محمد السید، ۱۹۹۸، ص ۴۴ و ۶۱)

به علاوه، عبدالجبار، صدور فعل را از فاعل قادر لازم می‌داند. چرا که افعال اخلاقی، افعالی هستند که مسئولیتی را برای فاعلشان اثبات می‌کنند. پس باید توسط فاعلی انجام شوند که بتوان او را مسئول آن فعل دانست. بنابراین، افعالی که توسط نائم و ساهی و ... انجام می‌شوند از دایره افعال اخلاقی خارج‌اند. (همان، ص ۴۴) از این رو، عبدالجبار، در تعریف فعل خوب و بد، بر «فاعل» انگشت تأکید می‌نهد و فعل خوب را فعلی می‌داند که فاعلش مستحق مدح و ستایش باشد و بالعکس.^۱ (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۲۷ و ۲۸) در پاسخ به این پرسش که «کدام فاعل مستحق مدح یا ذم (ستایش یا نکوهش) است؟» باید گفت که سه شرط برای چنین فاعلی ضروری است: فاعل باید قادر به انجام فعل باشد، به

۱. برخی معتقدند مطابق با عبارات عبدالجبار، خوبی (حسن) فعل، همواره به «استحقاق مدح داشتن» بازگشت دارد و بالعکس. لذا در عبارات وی، دور وجود دارد. در ادامه مقاله تفکیکی ارائه خواهد شد که نشان می‌دهد، خوب یا بد بودن فعل، الزاماً به معنای استحقاق مدح یا ذم داشتن نیست. از این رو، اشکال دوری بودن مرتفع است. (برای آشنایی بیشتر با مسئله دوری بودن تعریف حسن، بنگرید به: جوادی و اترک، ۱۳۸۶، ص ۶۱-۶۰) نکته دیگری که ذکر آن ضروری است آن است که عبدالجبار، در خوب و بد دانستن تنها دسته‌ای از افعال، بر «فاعل» انگشت تأکید می‌نهد زیرا در نظر وی، افعال تماماً از یک سنخ نیستند. از این رو، عبارت فوق، با آنچه پیش‌تر از او نقل کردیم تناقض ندارد.

خوبی یا بدی فعل آگاه بوده و قادر به تشخیص فعل خوب از بد به لحاظ مصداقی باشد. (همان، ج ۶، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ محمدالسید، ۱۹۹۸، ص ۴۴) از این رو می‌توان گفت که علم فاعل به حسن و قبح فعل، شرط استحقاق مدح یا ذم است. (همان، ۶ قسمت اول، ج ۶، ص ۸۲) مطابق با عبارات عبدالجبار، می‌توانیم تفکیک ذیل از افعال را ارائه کنیم. این تقسیم‌بندی، با الهام از عبارات وی تنسیق شده است. به علاوه از این تقسیم بندی در پاسخ به نقدی که جوینی مطرح کرده است، در همین مقاله، بهره خواهیم برد.

a. افعالی که ذاتاً متصف به «خوبی» یا «بدی» هستند. (نیت فاعل در ارزشگذاری بی‌تأثیر است) مانند عدل و ظلم. این دسته به دو بخش تقسیم می‌شود:

- a1. فاعل این افعال، مستحق مدح یا ذم است. (اگر سه شرط مذکور، موجود باشد.)
- a2. فاعل این افعال، مستحق مدح یا ذم نیست (اگر یکی از سه شرط مذکور، مفقود باشد مانند افعال نائم و ساهی که فاقد شرط "علم" است) این دسته از افعال، از دایره افعال اخلاقی خارج‌اند.
- b. افعالی که با نظر بر قصد و نیت فاعل، ارزشگذاری می‌شوند مانند صدق و کذب مطابق با تفکیک فوق، اگر شخص نائم، ظلمی کند، فعل او «بد (قبیح)» بوده ولی فاعل مستحق ذم نیست. (همان، ج ۶، ص ۱۱-۱۳) اما اگر فاعل قادر، ظلمی کند، علاوه بر آنکه فعل او بد ارزشگذاری می‌شود فاعل نیز مستحق ذم (نکوهش) است. در پاسخ به این پرسش که «منظور از مدح و ذم چیست؟» می‌توان از توضیح عبدالجبار در کتاب شرح اصول خمسسه بهره برد. مدح عبارت است از قولی (گفته‌ای) که از بزرگی و عظمت حال غیر خبر می‌دهد. در مقابل، ذم، قولی است که از پستی و رذالت حال فاعل خبر می‌دهد. (همو، ۱۴۲۲، ص ۴۱۳-۴۱۴)

۱/۲. اصول خوب‌ساز (حسن‌ساز) و بدساز (قبح‌ساز)^۲

گزاره‌های عام اخلاقی، گزاره‌هایی هستند که از دو وصف تشکیل شده‌اند. یکی وصف غیر مربوط به اخلاق مانند وفای به عهد، ظلم و ... و دیگری وصف مربوط به اخلاق مانند درست، نادرست، خوب،

۱. رک.: پاورقی بخش ۶-۲ در همین مقاله.

۲. جرج حورانی، نام علل (grounds) را برای این اصول به کار برده است. و همچنین نام وجوه (aspects) را برای گزاره‌هایی اخلاقی‌ای به کار برده است که ممکن است تحت‌الشعاع قرار گیرد (بنگرید به جوادی و اترک، ۱۳۸۶، ص ۶۳-۶۴) در این مقاله، برای سهولت کار، وجوه، اصول و علل مترادف یکدیگر به کار رفته‌اند.

بد و ... از این رو، گزاره عام اخلاقی «وفای به عهد خوب است» از دو وصف تشکیل شده است؛ یکی وصف غیر مربوط به اخلاق (وفای به عهد) و دیگری وصف مربوط به اخلاق (خوب بودن). اصول خوب‌ساز و بدساز، در دستگاه اخلاقی عبدالجبار، گزاره‌های عامی هستند که همواره با یک وصف مربوط به اخلاق، در تمام سیاق‌ها شرکت می‌کند. برای تبیین این اصول، باید نظر را بر افعال دسته a در تفکیک پیشین، معطوف کنیم.

اصول اخلاقی در نظر عبدالجبار به دو دسته تقسیم می‌شوند. اصول بدساز (قبح‌ساز) و اصول خوب‌ساز (حسن‌ساز). اصول بدساز اصولی هستند که اگر در سیاقی ظاهر شوند- یا سیاقی، مصداق یکی از این اصول قرار گیرد- لاجرم، آن سیاق متصف به وصف «بد بودن» یا «قبح» می‌شود. به عنوان نمونه، سیاقی را فرض کنید که در آن شخص A، به شخص B ظلم می‌کند. این سیاق، چون مصداق اصل بدساز «ظلم بد است» قرار گرفته است، بی‌درنگ خواهیم گفت که A مرتکب فعل قبیح شده است.

به طریق مشابه، اصولی که آن را «اصول خوب‌ساز» می‌نامیم، سیاق‌های اخلاقی را متصف به وصف «خوب بودن» می‌کند. مثلاً اگر در سیاقی فرد A به فرد B نفعی برساند، چون این سیاق مصداق اصل خوب‌ساز «نفع به دیگران خوب است» قرار گرفته است، آنگاه A یک فعل خوب انجام داده است. مطابق با توضیحات فوق، هیچ فعلی از افعال اخلاقی، متصف به وصف مربوط به اخلاق «بدی» نمی‌شود مگر آنکه یکی از اصول بدساز در آن فعل ظاهر شود. به طریق مشابه، وجود یکی از اصول حسن‌ساز، برای اتصاف یک فعل به «خوبی» ضروری است. (همو، ج ۶، ص ۷۰)

اصول خوب‌ساز و بدساز، غیر قابل تاویل به یکدیگر هستند. بنابراین، پایه‌ای و غیر مشتق (underived) اند. مضاف بر این، هیچ نظم الفبایی میان این اصول وجود ندارد. به عبارت دیگر، سلسله مراتبی میان این اصول وجود ندارد. به علاوه، لیست این اصول، مفتوح (open-ended) است. (Hourani 31) و نهایتاً رفتار این اصول، در تمام سیاق‌ها، یکسان است. یعنی اوصاف غیر مربوط به اخلاق، در این اصول، همواره با یک وصف ثابت اخلاقی، در سیاق‌ها ظاهر می‌شوند. (ر.ک.: محمدالسید، ۱۹۹۸، ص ۵۷-۵۸)

۲/۲. تعداد اصول خوب‌ساز و بدساز (حسن‌ساز و قبح‌ساز)

اصول بدساز با خصوصیات بالا، شامل مواردی هستند که همواره با وصف مربوط به اخلاق «بد (قبح)» در سیاق‌ها ظاهر می‌شوند:

۱. ظلم: این اصل یک اصل انتزاعی (abstract rule) است که ابهام دارد. از این رو، عبدالجبار، با تشریح سیاق‌هایی که در آنها ظلم اتفاق افتاده است، سعی در روشن ساختن معنای ظلم دارد. سیاق‌هایی

که در آنها شخصی به دیگران ضرر می‌رساند، سیاقی است که در آن ظلم صورت گرفته است. به عبارت دیگر، خصوصیت اجتماعی ظلم، ضرر زدن به غیر است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۱۳، ص ۵۰) سیاق دیگری که عبدالجبار، ظلم می‌داند آنجایی است که ضرری به شخصی می‌رسد بدون آنکه نفع جبران‌کننده یا دفع ضرر بزرگ‌تر در کار نباشد. همچنین این ضرر به خاطر استحقاق شخص به او وارد نشده باشد.^۱ (همان، ص ۲۹۸)

مطابق با سیاق‌های فوق، روشن می‌شود که ظلم مرادف با ضرر نیست؛ و ضرر تنها خصوصیتی است که معمولاً همراه با آن اتفاق می‌افتد. حورانی نیز در توضیح این اصل، ضرر را تنها جنس ظلم دانسته است. (ر.ک.: جوادی و اترک، ۱۳۸۶، ص ۶۶-۶۷)

۲. عبث بودن: در توضیح این اصل، بار دیگر عبدالجبار سیاق‌هایی را فرض می‌کند که مصداق این اصل قرار می‌گیرند. فرض کنید به شخص A پول داده‌اند تا آب دریا را از قسمتی به قسمت دیگر بریزد و یا در سیاق فرضی دیگر، شخص A از B خواسته است که وی را بزند و در قبال آن، به او چیزی بدهد. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۱۳، ص ۳۱۲) سیاق‌های فوق، سیاق‌هایی هستند که در آنها افعال عبث (بیهوده) انجام می‌شوند. مطابق با سیاق‌های فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت:

اگر فعل x ذاتاً (= فی‌نفسه) و بدون لحاظ نتایج مثبت، منفی نداشته باشد و بیهوده تلقی شود آنگاه x عبث است.

هرچند حورانی مثال‌های فوق را در توضیح معنای عبث، رضایت‌بخش نمی‌داند و علت قبح این افعال را «درد» و «الم» می‌داند و نه عبث بودن افعال (Hourani, 1971, P. 76); جوادی و اترک، ۱۳۸۶، ص ۶۷-۶۸) با وجود این، نتیجه فوق روشن‌کننده معنای عبث (بیهوده) بودن است.

۳. اراده قبیح: سومین اصلی است که به خاطر تعلق فعل x (اراده) به فعل قبیح، جزو اصول بدساز و هم‌ارز ظلم دانسته شده است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۱۰۱) مطابق با این اصل، اراده (تصمیم) برای ارتکاب فعل بد، قبیح شمرده می‌شود.

۴. امر به فعل قبیح: سیاقی را فرض کنید که در آن فرد A به فرد B دستور می‌دهد که فعل قبیحی را انجام دهد، از این‌رو، A مرتکب فعل قبیح شده است صرف نظر از اینکه B آن را انجام داده یا نداده است. (همان، ج ۶، ص ۶۱)

۱. عبدالجبار، در توضیح این اصل از عباراتی نظیر "ضرر زدن به غیر" و... استفاده کرده است. در حالی که "ضرر" نمی‌تواند توضیح مناسبی برای اصل بدساز "ظلم" باشد، زیرا اصول بدساز، در هیچ سیاقی، تحت الشعاع قرار نمی‌گیرند، حال آنکه ضرر ممکن است تحت الشعاع قرار گیرد. (ر.ک.: بخش ۵، ۲. همین مقاله)

۵. کفر نعمت: این اصل نیز هم‌ارز ظلم دانسته شده است. بنابراین، جز اصول بدساز شمرده می‌شود.
(همان)

۶. تکلیف مالایطاق: در توضیح این اصل، سیاقی را فرض کنید که A شخص B را موظف به انجام فعلی می‌کند که از توانایی و قدرت B خارج است. لذا، مطابق با اصل بدساز (تکلیف مالایطاق)، A مرتکب فعل قبیح شده است.

فهرست اصول بدساز، در نظر عبدالجبار مفتوح است. بنابراین، وی موارد دیگری را نیز به این اصول می‌افزاید. از جمله جهل، فساد، نهی (بازداشتن) دیگران از انجام فعل خوب و (همان، ج ۶ ص ۶۴-۶۱) در مقابل اصول فوق، اصولی قرار می‌گیرند که همواره با وصف ثابت اخلاقی «خوب» (حسن) در سیاق‌های مختلف ظاهر می‌شوند. این اصول را، اصول خوب‌ساز (حسن‌ساز) می‌نامیم. این اصول عبارت‌اند از:

۱. عدل: این اصل نیز- مانند ظلم- اصلی انتزاعی است. عبدالجبار، تمامی افعالی را که انسان برای رساندن نفعی به دیگران یا دفع ضرر از دیگران انجام می‌دهد متصف به وصف «عدل» می‌داند. (همان، قسمت اول، ج ۶، ص ۴۸) وی در ادامه می‌افزاید اگر ضرر به دیگران به خاطر مجازات و ... باشد، باز هم مصداق عدل خواهد بود.

این اصل، زمانی محقق می‌شود که به «دیگران» نفعی رسیده و یا از آنها ضرری دفع شود. از اینرو، اگر کنشگر اخلاقی، کاری را انجام دهد که پیامد آن تنها به سود خودش باشد، آنگاه اصل حسن‌ساز «عدل» محقق نشده است. (همان)

۲. نفع (منفعت):^۱ مطابق با توضیحات عبدالجبار، نفع آن چیزی است که ایجاد لذت یا سرور کند.
(همان)

۳. اراده حسن: این اصل به خاطر ارتباط با فعل خوب (فعل حسن)، اصل خوب‌ساز شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، به خاطر تعلق به یک فعل حسن، خوب شمرده می‌شود. سیاق ذیل را در نظر آورید. کنشگر اخلاقی تصمیم به انجام فعل خوبی- نظیر وفای به عهد- گرفته است این تصمیم، همان چیزی است که عبارات عبدالجبار، اراده حسن نامیده است.

۴. امر به فعل حسن: این اصل نیز به دلیل تعلق گرفتن به «فعل حسن»، جزء اصول حسن‌ساز قرار گرفته است. به عنوان نمونه، سیاقی که در آن کنشگر اخلاقی، دیگری را به انجام فعل خوبی- نظیر وفای به عهد- دعوت (امر) می‌کند، مصداق این اصل قرار می‌گیرد.

۱. این اصل، جزء اصول خوب‌ساز آمده است؛ در همین مقاله اشاره خواهیم کرد که ابهاماتی در عبارات عبدالجبار وجود دارد که نمی‌توان آن را جزء اصول خوب‌ساز دانست. (رک.: بخش ۲، ۵).

۳/۲. وضعیت متفاوت اصول بدساز و خوبساز

اصول خوبساز و بدساز با اندک تفاوتی در سیاق‌ها، شرکت می‌کنند. برای کشف این تفاوت، لاجرم، باید شرط لازم و شرط کافی را برای هر یک از این دو اصل، به صورت جداگانه بررسی کنیم. این تفکیک نیز برگرفته از عبارات عبدالجبار بوده است ولیکن، وی تصریح به این تفاوت نکرده است. عبدالجبار با عبارات مختلف، سعی در روشن ساختن تفاوت ارزشگذاری - زمانی که اصول خوبساز در سیاقی موجودند و زمانی که اصول بدساز در سیاق موجودند- دارد. این تفاوت را در هر یک از اصول می‌توانیم با شرط لازم و کافی بیان کنیم. شرط لازم و کافی در اتصاف فعل x به وصف مربوط به اخلاق «بد بودن» آن است که یکی از اصول بدساز در آن یافت شود. در چنین شرایطی بی‌درنگ حکم خواهیم کرد که فعل x بد است.

«اگر در فعل x یکی از وجوه (اصول) بدساز یافت شود آنگاه x بد است.»

در مقابل، با وجود یکی از اصول خوبساز (حسن‌ساز) نمی‌توانیم حکم کنیم که x متصف به وصف مربوط به اخلاق «خوب بودن» است؛ بلکه باید مطمئن باشیم که تمامی وجوه قبح از آن سلب شده است. بنابراین برای اتصاف فعل x به وصف «خوب بودن»؛ لازم است تمامی وجوه (اصول) بدساز از آن منتفی گردد. (همان، ج ۶، ص ۱۱-۲۰) کفایت دست کم یکی از اصول حسن‌ساز در آن یافت شود. (بنگرید به همان، ج ۶، ص ۷۲-۷۰) عبدالجبار، برای تبیین این تفاوت، از عبارت دیگری نیز بهره می‌گیرد. وی بیان می‌کند که حسن افعال، صرفاً ناشی از انتفاء وجوه قبح از آنها نیست گرچه نفی وجوه قبح، تاثیر در «خوب بودن» (حُسن) افعال دارد. (عبدالجبار، بی‌تا، ص ۲۳۹؛ محمد السید، ۱۹۹۸، ص ۶۱)

سیاق ذیل، تفاوت دو اصل را به خوبی روشن می‌کند. فرض کنید فرد A یتیمی را می‌زند. در این سیاق، هیچ قضاوتی نمی‌توان داشت و پیشاپیش نمی‌توان گفت که A مرتکب فعل قبیحی شده است. زیرا وجهی از وجوه قبح در آن یافت نمی‌شود. به علاوه، نمی‌توان قضاوتی درباره خوبی فعلِ شخص A داشت. چرا که وجهی از وجوه حُسن در آن مشاهده نشده است. در حقیقت فعل «زدن» در سیاق فوق، از لحاظ ارزشی، خنثی است. اگر فعل A باعث ظهور اصل بدسازی - نظیر ظلم و ... - شود، آنگاه فعل او «بد» ارزشگذاری می‌شود. (محمد السید، ۱۹۹۸، ص ۵۶)

نمودار ذیل، در حقیقت، وضعیت تمامی افعال را از لحاظ ارزشی، در دستگاه اخلاقی عبدالجبار، بیان می‌کند. این نمودار، متفاوت با تقسیمی تنسيق شده است که درباره حسن عقلی آمده است. (ر.ک.: همان،

ص ۵۹)

برای اتصاف به وصف (بد بودن) لازم و کافی است که یکی از اصول بدساز در آن یافت شود

برای اتصاف به وصف (خوب بودن) لازم است تمامی وجوه قبیح از آن منتفی گردد و کافی است دست کم یک اصل (از اصول خوبساز) در آن یافت شود.

خنثی هستند (صفت زائیدی بر ذات خود ندارند)

افعال از نظر ارزشی

تحت هیچ شرایطی، وصف قبیح، تحت الشعاع قرار نمی‌گیرد. تمامی اصول بدساز در این قسم قرار می‌گیرند. نظیر ظلم و ...

دارای وصف قبیح‌اند

ممکن است وصف قبیح، تحت الشعاع قرار گیرد و قویاً به شرایط سیاق بستگی دارد مانند دروغ که ممکن است گاهی خوب باشد.

خنثی نیستند (صفت زائیدی بر ذات دارند)

تحت هیچ شرایطی، وصف حسن، تحت الشعاع قرار نمی‌گیرد. تمامی اصول خوبساز در این قسم قرار دارند. نظیر عدل و ...

دارای وصف حسن‌اند

ممکن است وصف حسن، تحت الشعاع قرار گیرد. مانند راستگویی که ممکن است گاهی بد باشد و قویاً به سیاق وابسته است.

۴/۲. ویژگی اصول خوب‌ساز و بدساز

اصول خوب‌ساز و بدساز، نظیر تمامی گزاره‌های عام اخلاقی، از دو بخش تشکیل شده‌اند. یکی اوصاف غیر مربوط به اخلاق نظیر ظلم، کار بی‌پهوده و ... و دیگری، اوصاف مربوط به اخلاق نظیر بد، خوب و در پاسخ به این پرسش که «بدی (قبح) در اصول بدساز و خوبی (حسن) در اصول خوب‌ساز توسط چه منبعی درک می‌شوند؟» باید گفت که مطابق با نظر عبدالجبار، «عقل» درک‌کننده حسن در اصول حسن‌ساز و قبح در اصول قبح‌ساز است.

وفق نظر عبدالجبار، عقل قادر به درک و تشخیص حسن در اصول خوب‌ساز و قبح در اصول بدساز است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۶، قسمت اول، ص ۶۴-۶۵) و همچنین اصول یاد شده - گزاره‌های پایه‌ای اخلاق در نظر عبدالجبار - بدیهی هستند. (همان، ص ۶۳-۶۴؛ عبدالجبار، بی‌تا، ص ۲۳۴)

عقل در نظر عبدالجبار و به طور کلی معتزله، مجموعه‌ای از علوم مخصوص است که اگر در شخصی حاصل گردد، وی قادر خواهد بود قبح و حسن را درک و یا برای آن استدلال کند. (زینه، بی‌تا، ص ۳۳) به علاوه، خصوصیتی برای عقل و شخص عاقل باید حاصل شود تا درک او اطمینان‌بخش باشد. من جمله، عقل باید به بلوغ و (رشد) کافی رسیده باشد و این بلوغ در طی زمان و بعد از دوران کودکی حاصل می‌شود. (محمد السید، ۱۹۹۸، ص ۱۷۷ و ۱۸۰) به علاوه از تجربه، فرهنگ‌ها، عادات متأثر نباشد. (همان، ص ۷۴) عبدالجبار بر این نکته تأکید می‌کند که هر عقلی دارای شرایط فوق باشد، قادر به تشخیص صحیح صفات مربوط به اخلاق خواهد بود. (همان، ص ۵۱ و ۸۴)

وفق نظر عبدالجبار، عقل، از راه شهود و تفکر، اوصاف مربوط به اخلاق را در افعال کشف می‌کند: a. شهود؛ این راه مخصوص درک خوبی و بدی، تنها و تنها، در اصول خوب‌ساز و بدساز است. از باب نمونه، علت قبح ظلم، ظلم بودن آن است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۶۶) و منبع قابل درک این قبح، شهود عقلانی است. (همان، ج ۶، ص ۶۳-۶۴)

b. تفکر و استدلال؛ که از آن به «نظر» نیز تعبیر می‌شود. این راه، شامل استدلالاتی نظیر قیاس، تمثیل و ... می‌شود که در آن کنشگر اخلاقی باید شرایط سیاق را به دقت بنگرد تا کشف کند که آیا این سیاق، مصداق اصول بدساز - نظیر ظلم و ... - یا حسن‌ساز - نظیر عدل و ... - است یا نه. (همان، ج ۲، ص ۸) به علاوه، عبدالجبار، این راه را مخصوص درک «خوبی» و «بدی» تمامی افعال غیر از اصول خوب‌ساز و بدساز می‌داند (همان، ج ۶، ص ۶۳-۶۴؛ عبدالجبار، بی‌تا، ص ۲۳۴)

۵/۲. ابهامات موجود در برخی از عناوین

بار دیگر، نظر را بر تفاوت میان اصول بدساز و خوب‌ساز معطوف می‌کنیم. با وجود دست کم، یکی از اصول قبح‌ساز، بی‌تأمل می‌توان گفت که آن فعل یا سیاق، بد (قبح) است. به علاوه، در هیچ سیاقی، اصول قبح‌ساز تحت الشعاع قرار نگرفته و خوب تلقی نمی‌شوند.

عبدالجبار، در عبارات خویش، دروغ را هم‌ارز ظلم می‌داند. لذا آن را جزء اصول قبح‌ساز می‌داند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۶۱) بنابراین، اگر در سیاقی، دروغ یافت شود (چون شرط لازم و کافی موجود است) باید بتوانیم بی‌درنگ، بگوییم آن سیاق، بد است. به علاوه دروغ نباید در هیچ سیاقی با وصف «خوب» ظاهر شود؛ چرا که اصول قبح‌ساز، تحت‌الشعاع قرار نمی‌گیرند. (بنگرید به همان، ص ۶۶) به عنوان نمونه، اگر دروغ حتی سبب شود که جان انسانی به خطر افتد، باز هم بد خواهد بود. (بنگرید به همان، ج ۶، قسمت دوم، ص ۳۴۲)

اما، برخی از عبارات عبدالجبار، نشان می‌دهد که وی، دروغ را یک اصل قبح‌ساز نمی‌داند. چراکه وی معتقد است برای ارزشگذاری، باید سیاق مورد نظر به دقت نگریسته شود. در سیاق مورد نظر، با وجود مانع، (مثلاً اینکه دروغ باعث شود که ضرر بزرگ‌تری دفع شود) دروغ، خوب خواهد بود. (عبدالجبار، همان، ص ۱۸-۱۹) همچنین وی، در برخی از عبارات خویش، دروغ را از اصول بدسازی نظیر جهل، ظلم و ... جدا کرده است. (همان، ص ۸۲-۸۳)

از عبارات فوق، می‌توان نتیجه گرفت که در دستگاه اخلاقی عبدالجبار، دروغ در برخی از سیاق‌ها موجه دانسته شده است (همان، ص ۸۳، عبدالجبار، بی‌تا، ص ۲۳۶) در حالی که این نوع تلقی، با اصول قبح‌ساز ناسازگاری دارد. جرح حورانی نیز بعد از متشمت دانستن عبارات عبدالجبار درباره دروغ (کذب)، آن را جزء اصول بدساز به شمار می‌آورد. (Hourani, 1971, P. 81)

با وجود این، صدق (راست‌گویی)، در نظر عبدالجبار، جزء اصول خوب‌ساز نیست و اگر در سیاقی، راست‌گویی سبب جلب منفعت یا دفع ضرر نشود، آنگاه «خوب» نخواهد بود. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۶، قسمت اول، ص ۶۶ و ۷۳)

ضرر و نفع را نیز نمی‌توان به ترتیب جزء اصول بدساز و خوب‌ساز دانست. زیرا مطابق با خصوصیت اصول بدساز - به عنوان نمونه - هر جا ضرری اتفاق بیفتد، باید بی‌درنگ حکم کرد که آن سیاق یا فعل «بد» است. اما عبدالجبار در توضیح ضرر می‌گوید که شرایط سیاق باید به دقت نگریسته شود. اگر ضرر برای مجازات و یا دفاع از خود یا دیگران اتفاق بیفتد، متصف به وصف «خوب» خواهد شد. از این رو ممکن است تحت شرایطی ضرر نیز تحت‌الشعاع قرار بگیرد. (Hourani, 1971, p. 71)

۶/۲. نقدهای مطرح‌شده بر دستگاه اخلاقی عبدالجبار

نقدهایی که بر دستگاه اخلاقی عبدالجبار مطرح شده است را می‌توان در دو دسته کلی خلاصه کرد. یکی بخش شهود و بداهت گزاره‌ها و دیگری مناقشاتی درباره عنوانین.

«شهود» و «درک عقلانی» را می‌توان نخستین بخشی دانست که نقدها به آن، معطوف می‌شود. به عنوان نمونه، جوینی، ادعای عبدالجبار را بر شهود و درک عقلانی خوب و بد رفتار نمی‌پذیرد و با اشاره به اختلافات موجود میان شهودها می‌افزاید که عبدالجبار هرگز ملاکی برای انتخاب شهود سلیم به دست

نداده است. به بیان دیگر، جوینی معتقد است راهکاری برای داوری میان شهادهای متضاد، در دستگاه اخلاقی عبدالجبار، ارائه نشده است. (جوینی، ۱۴۰۵، ص ۲۲۹)

علاوه بر این، بدیهی بودن گزاره‌های عام اخلاقی در دستگاه عبدالجبار، محل تردید قرار گرفته است. به عنوان نمونه، شهرستانی بیان می‌کند که اگر اصول یاد شده، بدیهی هستند، چرا همانند این گزاره بدیهی «عَدِدْ دُو، نصف چهار است» درک نمی‌شوند؟ (محمد السید، ۱۹۹۸، ص ۷۲)

بخش دیگر از نقدها، به عناوینی نظیر صدق و کذب بازگشت دارد. از جمله آنها، می‌توانیم پرسش شهرستانی را در نظر آوریم؛ اگر حسن و قبح، اوصاف ذاتی افعال اند، پس چرا با تحلیل عناوینی نظیر صدق و کذب، به این اوصاف نمی‌رسیم؟ وی می‌افزاید آنچه بعد از تحلیل عناوین صدق (و کذب) برای ما حاصل می‌شود، آن است که خبری مطابق واقع بوده (یا نبوده) است. (همان، ص ۷۱؛ شهرستانی، بی‌تا، ص ۳۷۳-۳۷۲)

جوینی نیز در مقایسه‌ای میان عناوینی نظیر ظلم، کذب و قتل می‌گوید که قبح این عناوین نباید در هیچ سیاقی از بین برود. حال آنکه سیاق‌هایی را می‌یابیم که قتل در آنها «خوب» ارزشگذاری می‌شود؛ نظیر سیاق‌هایی که فردی برای مجازات به قتل می‌رسد.^۱ به علاوه، وی می‌گوید: عناوینی وجود دارد که صدور آنها از کودکان قبیح نیست اما اگر این عناوین از انسان‌های بالغ صادر شود، عقل آنها را قبیح می‌شمرد. معلوم می‌شود که قبح افعال، برخاسته از ذات آنها نیست.^۲ (جوینی، ۱۴۰۵، ص ۲۶۶-۲۶۷)

۳. دیدگاه دیوید راس

دستگاه اخلاقی راس را نیز می‌توان جمع میان دو دیدگاه عام‌گرایی و خاص‌گرایی در اخلاق دانست. عام‌گرایان، کسانی هستند که قائل به وجود الگوهای عام‌زبانی هستند؛ الگوهایی که رفتار دلیل‌آفرین الگوهای اخلاقی را در سیاق‌های مختلف تنظیم می‌کنند. اما، خاص‌گرایان بر آنند که یا چنین الگوهای زبانی‌ای موجود نیستند و یا اگر موجودند کارآیی چندانی ندارند. (دباغ، ۱۳۸۸، ص ۱۵) ایده‌ای که راس در اخلاق مطرح کرده است، نشان می‌دهد که می‌توان همچون عام‌گرایان، قائل به وجود الگوهای عام‌زبانی بود و همچون خاص‌گرایان شرایط هر سیاق را به دقت ملاحظه کرد و آنگاه تصمیم یا داوری اخلاقی را محقق ساخت. (بنگرید به Ross, 2002, P. 19)

۱. مطابق با نمودار بخش ۳،۲. در همین مقاله، صفاتی نظیر قتل و... می‌توانند در سیاق‌هایی تحت‌الشعاع قرار گیرند. برخلاف ظلم و... که از اصول بدساز بوده و در هیچ سیاقی، تحت‌الشعاع قرار نمی‌گیرند. از این‌رو مقایسه دو عنوان ظلم و قتل توسط جوینی صحیح نیست.

۲. مطابق با تفکیک بخش ۲ در همین مقاله، اگر کودکی عنوانی از عناوین اصول بدساز را انجام دهد، عقل آن را - همانند انسان‌های بالغ - قبیح می‌شمرد اما فقط فاعل را مستحق ذم نمی‌داند. از این‌رو، فعل مذکور کودک، فی‌نفسه بد است و تنها فاعل، مستحق ذم نیست.

راس می‌گوید نظم اخلاقی، درست به اندازه ساختار فضایی و نظم اعداد، بخشی از ذات بنیادین اصیل جهان است. (Ibid., P. 29-30) و به علاوه، ارزش‌های اخلاقی، ارزش‌هایی هستند که عینیت دارند. (Ross, 2003, P. 146) به این معنا که «خوبی عمل» یا «بدی آن» کیفیتی خارجی (و) موجود در «خود شیء» است. (Ross, 2002, P. 88) از اینرو آنچه (برخی از) احکام اخلاقی ما را درست می‌کند «خود اشیاء» یا «ارزش عینی» آنهاست. (Ibid., P. 82) به دیگر سخن، هر فعلی وصف یا خاصیت عینی‌ای دارد که آن را خوب می‌سازد. (Stratton, 2002, PP. x-xi)

اصول اخلاقی را که راس در دستگاه اخلاقی خویش مطرح می‌کند، مجموعه‌ای از گزاره‌های پایه با ارزش عینی هستند که همگی آنها عام هستند. بنابراین، وی معتقد است الگوهای عام زبانی، اساساً موجودند. اما این الگوهای پایه و عام ممکن است در شرایط خاص سیاقی اخلاقی، تحت الشعاع اصول دیگر قرار گیرند و به فعلیت نرسند.

۱/۳. تفکیک اصول (وظایف) اخلاقی در دستگاه اخلاقی راس

اصول اخلاقی در دستگاه راس از دو بخش تشکیل شده‌اند:

a. اصول در نگاه نخست (prima facie duties): که شامل مجموعه‌ای از گزاره‌های پایه با ارزش عینی ثابت است. به دیگر بیان، این اصول، گزاره‌های عام زبانی هستند که همواره با یک وصف مربوط به اخلاق، در سیاق‌ها شرکت می‌کنند.

اصول (وظایف) در نگاه نخست، در حقیقت اصول اخلاقی هستند که اگر چه ارزش ذاتی آنها وابسته به سیاق نیست ولی به کارگیری آنها به شرایط بستگی دارد. (Dancy, 1993, (a)PP. 221-223) به عبارت دیگر، وظایف در نگاه نخست، گزاره‌های عام اخلاقی - نظیر وفای به عهد خوب است، کشتن انسان بی‌گناه بد است و ... - هستند که از بررسی و ملاحظه عمل، به طور منفرد به دست می‌آیند. (Hauptli, 2007, P. 1) و در حقیقت اصول در نگاه نخست هستند که گرایش دارند برای کنشگر اخلاقی وظیفه‌ای را ایجاد کنند. (گنسلر، ۱۳۸۵، ص ۲۸۲-۳۰۶) وظیفه‌ای که تنها، تحت شرایط خاصی، تحت الشعاع قرار می‌گیرند.

b. اصول در نگاه نهایی (ultima facie duties): که شامل اصول پایه‌ای هستند که پس از ملاحظه و بررسی دقیق سیاق مورد نظر توسط کنشگر اخلاقی به فعلیت می‌رسند. (Ross, 2003, P. 86)؛ دباغ، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸-۱۱۲) اصول (وظایف) در نگاه نهایی، وظیفه در نگاه نخست است که پس از بررسی و شناخت موقعیت خاص و پس از سنجش سیاق مورد نظر، به فعلیت می‌رسد. (Dancy, 1993, PP. 221-223)

برای تبیین تفاوت میان دو وظیفه در دستگاه راس، سیاق ذیل را در نظر بگیرید. شما به دوستان قول داده‌اید که فردا با او به سینما بروید و به همین جهت، الگوی عام زبانی، " باید به قول وفا نمود" وظیفه‌ای را برای شما ایجاد می‌کند. همین وظیفه، اگر تا فردا تحت‌الشعاع قرار نگیرد، نهایی می‌شود. از این رو گزاره فوق، «وظیفه در نگاه نخست» است که تبدیل به «وظیفه در نگاه نهایی» می‌شود. اما فرض کنید پس از آنکه به دوستان قول دادید، به علت بیماری شدیدی مجبور باشید در منزل بمانید. از این رو، وظیفه در نگاه نخست «وفای به عهد» به علت عامل دیگری (اصل دیگری) - مثلاً عدم جواز ضرر و زیان - تحت‌الشعاع قرار گرفته و نمی‌تواند نهایی شود. بنابراین، اصل «وفای به عهد» وظیفه در نگاه نخست و «اصل عدم زیان‌گری» وظیفه در نگاه نهایی است.

نکته مهمی که در دستگاه اخلاقی راس باید مد نظر قرار گیرد آن است که شرایط سیاق، قویا، تعیین‌کننده آن است که کدام وظیفه در نگاه نخست، به فعلیت رسیده و تبدیل به وظیفه در نگاه نهایی می‌شود. مطابق با توضیح راس، اینکه عملی، بالفعل درست یا نادرست است، تابع تمام نیروهایی است که بر آن وارد می‌شود؛ درست مثل حرکت جسم که تابع برآیند تمام نیروهای وارد بر آن است. وقتی جسمی در حرکت است کشش وجودی آن جسم به حرکت در مسیر خود است. اما اگر نیروی قوی‌تر و مخالف حرکت قبلی وارد شود مسیر جسم تغییر کرده و در حقیقت مغلوب آن نیرو می‌شود. (Ross, 2003, P. 88)

۲/۳. تعداد اصول پایه‌ای در دستگاه اخلاقی راس

اصول پایه‌ای که راس مطرح می‌کند، اصول بنیادینی هستند که رفتار دلایل اخلاقی در سیاق‌های مختلف از آنها تبعیت می‌کند. شایان ذکر است که این اصول، وظایف در نگاه نخست هستند که ممکن است تحت‌الشعاع قرار گیرند.

۱. وفاداری (fidelity): تمام وظایفی که مبتنی بر قول ضمنی (implicit promise) هستند، ذیل این اصل قرار می‌گیرند مانند تعهد ضمنی دروغ نگفتن و تعهد ضمنی وفای به عهد.
۲. وظایف جبرانی (reparation): این وظیفه، کنشگر اخلاقی را ملزم می‌کند، تا آسیب‌ها و ضررهایی را که در گذشته به دیگران وارد ساخته است، جبران کند.
۳. سپاسگزاری (gratitude): این وظیفه بیان می‌دارد که کنشگر اخلاقی باید از دیگران سپاسگزاری و حق شناسی کند.

۱. از این تمثیل، در رفع ابهام دستگاه اخلاق راس، بهره خواهیم برد.

۴. عدالت (justice): این اصل بدین معناست که عامل اخلاقی وظیفه دفع و جلوگیری از توزیع ناعادلانه نفع و ضررها را بر عهده دارد.

۵. نیکوکاری (beneficent): وظیفه‌های پرورش سلامت، امنیت، عقل، خیر اخلاقی و سعادت و خوشبختی دیگران تحت این اصل قرار می‌گیرند. (Idem., 2002, P. 21)

۶. وظایف اصلاح نفس (self-improvement): عمل کردن به طریقی که موجب ارتقاء خوبی خود و دیگران شود. به عنوان نمونه بهبود بخشیدن سلامت، امنیت و ...

۷. وظایف عدم زیانگری (non-injury/maleficent): اجتناب از شرارت، اجتناب از آسیب رساندن به دیگران. اجتناب از اضرار به سلامت، امنیت، عقل و خوشبختی.

مطابق با نظر راس، در حقیقت، اصول فوق اصول پایه‌ای هستند که اصول دیگر از آنها مشتق می‌شوند. مثلاً دروغ نگفتن تحت دو اصل عدم زیان‌گری و وفاداری قرار می‌گیرد. (بنگرید به: Ross, 2002, P. 27)

۳/۳. ویژگی اصول پایه‌ای دستگاه اخلاقی راس

راس در پاسخ به این پرسش که «درستی یا نادرستی اصول در نگاه نخست توسط چه منبعی درک می‌شود؟» می‌گوید: شهود، درک‌کننده درستی یا نادرستی اصول است. مقصود از شهودگرایی در دستگاه اخلاقی راس، این است که اگر عقل - به بلوغ کافی رسیده - در شرایط خاص قرار گیرد حقایق را درک خواهد کرد که از طریق استدلال، راهی برای اثبات آن وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، شهودگرایی معادل با بداهت‌گویی است و ادعای شهودی بودن یک گزاره یعنی ادعای بداهت آن (بنگرید به: Dancy, 1993(b), P. 411)

راس معتقد است کثرتی در اصول اولیه اخلاقی وجود دارد که ممکن است تعارض کنند و هیچ‌گونه قاعده اولویت‌بخش، وجود ندارد. لذا، راس یک شهودگرایی روش‌شناس است. (Stratton, 2002, P. Xii-Xiii) همچنین وی معتقد است ما می‌توانیم مستقیماً و به طور شهودی به خوبی و درستی علم پیدا کنیم. قضایای خوب و بد و درست و نادرست بدیهی‌اند، اگرچه این بداهت مخصوص به اصول بنیادین است. (Ibid., P. Xiii)

راس اذعان می‌کند که نمی‌توان فهرستی از وظایف در نگاه نخست، به ترتیب اهمیت، ارائه داد. آنچه درباره اصول مهم است، مطابقت آنها با واقع است نه سادگی و راحتی آن. لذا، کار راس، ارائه فهرستی از اصول اخلاقی بدون ارائه نظم القیایی میان اصول است. (Dancy, 1993(a), P. 221)

به طور کلی می‌توان پنج ادعا را برای دستگاه اخلاقی راس طرح کرد. مدعای اول، وجود چندین وظیفه در نگاه نخست است که همگی عام‌اند. مدعای دوم، مفتوح بودن فهرست وظایف در نگاه نخست است. یعنی می‌تواند مشمول زیادت و نقصان شود. سومین ادعا، پایه‌ای بودن (underived) اصول در نگاه

نخست است. بدین معنا که نمی‌توان آنها را به وظایف پایه‌ای دیگر تحویل برد. بنا بر دیگر آموزه اخلاقی راس، اصول بنیادین، دارای نظم الفبایی نیستند و فاقد سلسله مراتب‌اند. مطابق با آخرین آموزه، درستی یا نادرستی اصول بنیادین، از راه شهود قابل درک است. (دباغ، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱)

۴/۳. ابهامات اصول در نگاه نخست

ابهام موجود در دستگاه اخلاقی راس، با الهام از عبارات برومر، که با عنوان تلقی قوی و ضعیف در دستگاه اخلاقی راس مطرح شده، بیان می‌شود. دو تلقی از وظایف در نگاه نخست عبارت‌اند از: تلقی اول که برومر آن را تلقی قوی نامیده است؛ طبق این تلقی، همواره وظیفه در نگاه نخست موجود بوده و حقیقتاً وظیفه‌ای را برای کنشگر اخلاقی ایجاد می‌کند. اما اگر عامل بازدارنده (خصوصیت استثناء کننده) ای موجود باشد، مانع فعلیت یافتن اصل در نگاه نخست می‌شود. به عبارت دیگر، هر عامل بازدارنده (خصوصیت استثناء کننده)، اگر موجود باشد، مانع شکل‌گیری اصول (وظایف) در نگاه نهایی می‌شود.

تلقی دوم که برومر آن را تلقی ضعیف نامیده است؛ مطابق با این تلقی، اگر عامل بازدارنده (خصوصیت استثناء کننده) ای یافت شود، وظیفه در نگاه نخست را به هیچ‌گاهش می‌دهد. به عبارت دیگر، هر عامل بازدارنده (خصوصیت استثناء کننده) اگر موجود باشد، از همان ابتدا مانع شکل‌گیری اصول (وظایف) در نگاه نخست می‌شود. (Shope, Vol 62, P. 272-280; Brummer, 2002, PP. 401-422)

برای تبیین تلقی اول، سیاق ذیل را در نظر آورید. به فقیری قول می‌دهید که فردا مبلغ ۱۰۰ دلار به او بدهید. (هم اکنون وظیفه شما، اصل در نگاه نخست «وفای به عهد» است) اما شما می‌فهمید که وی، با حيله‌ای خود را فقیر نشان داده است. بدین جهت، وظیفه در نگاه نخست وفای به عهد، تحت‌الشعاع عامل بازدارنده‌ای قرار گرفته و به فعلیت نمی‌رسد.

برای تبیین تلقی دوم، سیاق فوق را بار دیگر در نظر آورید. پس از آنکه فهمیدید که فقیر حيله‌ای به کار برده است، این عامل، خصوصیت استثناء کننده‌ای است که از همان ابتدا، مانع شکل‌گیری وظیفه در نگاه نخست «وفای به عهد» می‌شود.

پر واضح است که تفاوت دو تلقی، فقط در اصل شکل‌گیری وظیفه در نگاه نخست است؛ و کنشگر اخلاقی مطابق با هر یک از دو تلقی، موظف نیست به عهد خویش وفا کند. پس، مطابق با تلقی ضعیف‌تر، اگر خصوصیت استثناء کننده‌ای در میان باشد هیچ وظیفه در نگاه نخستی شکل نمی‌گیرد. ولی مطابق با تلقی قوی‌تر، حتی با وجود خصوصیت استثناء کننده، وظیفه در نگاه نخست شکل می‌گیرد، اما فقط نهایی نمی‌شود.

تلقی دوم نمی‌تواند تلقی صحیحی باشد. برای اثبات این مدعا، فرض می‌کنیم تلقی دوم، تلقی صحیحی باشد. نتیجه‌ای که از این تلقی حاصل می‌شود، با آنچه راس مطرح می‌کند ناسازگار خواهد بود. فرض کنید در سیاقی، خصوصیت استثناء‌کننده، یک اصل در نگاه نخست (مثلاً x) باشد که با اصل در نگاه نخست دیگری (مثلاً y) تعارض پیدا کرده است. مطابق با تلقی دوم، چون y ، خصوصیت استثناء‌کننده x است آنگاه x اصلاً موجود نیست (یعنی اصل در نگاه نخست x ، اصلاً شکل نگرفته است) از طرفی، مطابق با فرض، چون x نیز خصوصیت استثناء‌کننده‌ای برای y است آنگاه y اصلاً موجود نیست (یعنی اصل در نگاه نخست y ، اصلاً شکل نگرفته است) از این رو، کنشگر اخلاقی، در چنین سیاقی هیچ وظیفه‌ای ندارد. زیرا هر کدام از دو اصل، خصوصیت استثناء‌کننده‌ای برای دیگری بوده و وجود وظیفه در نگاه نخست را به هیچ کاهش داده است. اما مطابق با تعالیم راس، کنشگر اخلاقی باید در چنین سیاقی از بصیرت خویش بهره‌گیرد و هنگام تعارض، یکی از دو اصل را بر دیگری مقدم دارد. یعنی برای کنشگر اخلاقی مطابق با تعالیم راس، در شرایط تعارض، حتماً وظیفه در نگاه نخست وجود دارد. (بر خلاف نتیجه‌ای که از تلقی دوم حاصل شد و برای کنشگر اخلاقی هیچ وظیفه‌ای ثابت نکرد) مطابق با تفسیر بروس هوپتلی (Bruce Hauptli) نیز تلقی دوم تلقی‌ای ناصواب است. مطابق با این تفسیر، برای شکل‌گیری هر وظیفه در نگاه نخست باید شرایط هر سیاق به صورت منفرد ملاحظه گردد (Ibid., P. 1) به عبارت دیگر، وظایف در نگاه نخست شکل می‌گیرند، اگر و فقط اگر، شرایط سیاق به صورت منفرد - و خالی از هر گونه عامل مزاحم - نگریسته شود. اما مطابق با تلقی دوم، خصوصیت استثناء‌کننده، زمانی بروز و ظهور پیدا می‌کند که شرایط سیاق به صورت منفرد نگریسته نشده باشد. استراتون - لیک (Stratton-Lake) نیز با تأیید تلقی اول، در دستگاه اخلاقی راس، بیان می‌کند که وظایف اخلاقی در نگاه نخست، وظایف واقعی‌اند و در پرتو آنها، افعال، متصف به درستی یا نادرستی می‌شوند؛ نه اینکه تنها به نظر برسند که فی بادی النظر واقعی‌اند. (Stratton, 1997, PP. 752-753) به علاوه، اگر مثال علمی راس را بار دیگر در نظر آوریم؛ خواهیم فهمید که خصوصیات استثناء‌کننده، تنها عامل بازدارنده حرکت جسم خواهد بود نه مانع حرکت ابتدائی جسم (که تلقی دوم سعی در اثبات آن دارد).

۵/۳. نقدهای مطرح‌شده بر دستگاه اخلاقی راس

نقدهای مطرح‌شده بر دستگاه اخلاقی راس را می‌توان در چهار بخش کلی صورت‌بندی کرد: اولین بخش نقدها، معطوف به «بخش شهود» در دستگاه اخلاقی راس است. گنسلر، ضعیف‌ترین بخش دیدگاه راس را «شهود‌گرایی» می‌داند. چرا که به اعتقاد وی انسان‌ها غالباً شهودهای اخلاقی بسیار متفاوتی دارند. وی در ادامه پیشنهاد می‌کند که بایستی جای شهود را با عقلانیت عوض کنیم. (گنسلر، ۱۳۸۵، ص ۲۸۶) جان گارت (Jan Garret) نیز با طرح این پرسش که «شهودهای اخلاقی مورد

نظر راس از کجا ناشی می‌شود؟ « می‌افزاید اگر ما با عادات اخلاقی پست و رذیلت‌ها شکل بگیریم آنگاه شهادهای ما، باطل خواهد شد (Garret, 2004, P. 8)

بخش دوم نقدها، وجود اصول پایه‌ای اخلاق را محل تردید می‌داند. مثلاً دنسی می‌گوید چرا ما باید اصول در نگاه نخست را بپذیریم؟ چرا به جای اصول، موقعیت (سیاق)های اخلاقی را مهم‌تر تلقی نکنیم؟ (Dancy, 1993a, PP. 227-228)

سومین بخش، به فهرست اصول در نگاه نخست معطوف می‌شود. دو نوع اشکال در این بخش موجود است:

a. فهرست راس باید خلاصه شود چون وظایف غیر اصیل هم در آن وجود دارد.

b. فهرست راس باید کامل شده و توسعه یابد. چون برخی از اصول پایه‌ای در فهرست وجود ندارد.

(بنگرید به (Mc. Naughtan, Vol. 46, P. 439)

به عنوان نمونه، راس، عدالت را مرادف با خوبی و خیر می‌داند. از اینرو، آن را زیرمجموعه وظیفه عام‌تر - رساندن خوبی - می‌داند در نتیجه راس می‌تواند فهرست وظایف را کاهش دهد. که در آن صورت تنها ۵ وظیفه در نگاه نخست خواهیم داشت. عدم زیان‌گری، وفاداری، حق‌شناسی، جبران و ایجاد حتی الامکان خیر و خوبی که وظیفه اخیر شامل عدالت و نیکوکاری و اصلاح نفس است. (Ross, 2009, p. 27)

در مقابل، گنسلر با اعتراض به اینکه فهرست وظایف در نگاه نخست، کامل نیست، عزت نفس یا لذت شخصی را به این فهرست می‌افزاید (گنسلر، ۱۳۸۵، ص ۲۸۶) دنسی نیز با اعتراض به کامل نبودن اصول پیشنهادی توسط راس، می‌گوید که راس جایگاهی برای حقوق قائل نشده است، چراکه در موارد (نه چندان کم) حقوق، مقدم بر هر گونه وظیفه در نگاه نخست است. (بنگرید به Dancy, 1993(a), PP. 226-227)

بخش پایانی نقدها، درباره ترکیب اصول در نگاه نخست است. مثلاً فرانکنا معتقد است که چون سلسله مراتبی بین وظایف وجود ندارد، عملاً (در مقام عمل) کار به خود کنشگر اخلاقی واگذار شده است. به علاوه، راس، در مقام تعارض، هیچ راه‌حلی ارائه نداده است. (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۷۰-۷۲)

فهرست منابع

۱. جوادی، محسن و اترک، حسین، ۱۳۸۶، "نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی"، فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، س ۹، ش ۱.
۲. جوینی، امام الحرمین ابن معالی، ۱۴۰۵، /الارشاد، تحقیق اسعد تمیم، مؤسسه الکتب الثقافیه.
۳. دباغ، سروش، ۱۳۸۸، عام و خاص در اخلاق، تهران، انتشارات هرمس.
۴. زینه، حسینی، بی‌تا، العقل عندالمعتزله، دارالارفاق الجدیده.

۵. شهرستانی، عبدالکریم، بی‌تا، *شرح المواقف*.
۶. عبدالجبار، ۱۴۲۲، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۷. عبدالجبار، ۱۹۶۰، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، مطبعه دارالکتب.
۸. عبدالجبار، بی‌تا، *المحیط بالتکلیف*، تحقیق عمر السید عزمی، الار المصریه للتالیف و الترجمه.
۹. فرانکنا، ویلیام. کی، ۱۳۸۵، *فلسفه اخلاق*، هادی صادقی، قم، طه.
۱۰. گنسلر، هری جی، ۱۳۸۵، *درآمدی جدید در فلسفه اخلاق*، حمیده بحرینی، تهران، نشر آسمان خیال.
۱۱. محمد السید، محمد صالح، ۱۹۹۸، *الخیر و الشر عند قاضی عبدالجبار*، دار قباء للطباعه و النشر.

12. Brummer, J., 2002, "Ross and The Ambiguity of Prima Facie Duty", *History of Philosophy Quarterly*, 19(4), pp. 401-422.
13. Dancy, Jonathan, 1993a, "An ethic of prima facie duties" in: *A Companion to Ethics*, Peter Singer, Blackwell publishers.
14. Dancy, Jonathan, 1993b, "Intuitionism", in: *A Companion to Ethics*, Peter Singer, Blackwell publisher.
15. Garret, Jan, 2004, *A Simple and Usable (Although Incomplete) Ethical theory based on the Ethics of W. D. Ross*.
16. Hauptli, Bruce W., 2007, *Lecture Supplement for W. D. Ross*.
17. Hauptli, Bruce W., 2007, *What makes Right acts Right ?*
18. Hourani, George F., 1971, *Islamical Rationalism*, Clarendom Press.
19. <http://www.fiu.edu/~hauptli/Ross/WhatMakesRightActsRight.htm>.
20. McNaughton, David, "An unconnected Heap of Duties" in: *Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 185.
21. Ross, W. D., 2002, *The Right And The Good*, Oxford University Press.
22. Ross, William David, 2003, *Foundation of Ethics*, Oxford University Press.
23. Shope, Robert k., "Prima Facie Duty", in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 62, No. 11.
24. Stratton-Lake, P., 1997, "Can Hooker's Rule-consequentialist Principle Justify Rossian Prima Facie duties?" *Mind*, 106, PP. 751-758.
25. Stratton-Lake, Philip, 2002, "Introduction" in: *The Right and the Good*, Ross, W. D., Oxford University Press.
26. www.wku.edu/~jan.garret/ethics/rossethc.htm.