

پایه‌های اخلاق: سرشت، نیاز، و افعال اختیاری

محمدعلی شمالی*

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه اخلاق این است که خاستگاه اخلاق کجاست؟ و به عبارت دیگر، اخلاق بر چه امر یا اموری مبتنی است؟ در این باره، نظریه‌های متفاوتی همچون نظریه مبتنی بر قانون طبیعی، نظریه مبتنی بر سرشت انسان، نظریه مبتنی بر نیازها، و نظریه مبتنی بر توافقات میان اشخاص ارائه شده است. برخی از این نظریه‌ها همچون نظریه مبتنی بر توافقات، دارای اشکالات اساسی بوده، از عهده تبیین تجارب اخلاقی بر نمی‌آیند. برخی همچون نظریه مبتنی بر سرشت انسان با سؤالات جدی مواجه است. ولی به نظر می‌رسد می‌توان تقریری از آنها ارائه داد که از عهده همه دشواری‌ها موفق بیرون آید. نظریه مختار در این مقاله دارای مشترکات زیادی با نظریه دوم و سوم بوده و در واقع، از امتیازات هر دو نظریه برخوردار است و در عین حال، سعی می‌کند به اشکالات وارد شده به آنها پاسخ گوید. این مقاله، علاوه بر تبیین ماهیت «امر اخلاقی» و تفاوت آن با آداب و رسوم، به خاستگاه اخلاق پرداخته و ضمن نقد دیدگاه کسانی که «حب ذات» را یگانه انگیزه اصیل انسان می‌دانند، سعی می‌کند جایگاه میل‌های اصیل انسانی در شکل‌گیری اخلاق و فرایند تصمیم‌گیری اخلاقی را تبیین کند. در این مقاله، همچنین عوامل دخیل در داوری اخلاقی از یکدیگر بازشناخته و توضیح داده شده است که چگونه مفاهیم اخلاقی از ملاحظه رابطه میان سرشت انسان، افعال و صفات اختیاری و تأثیرات مثبت یا منفی آنها بر وی انتزاع می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اخلاق، سرشت انسان، نیازهای انسانی، آداب و رسوم، مفاهیم اخلاقی، نسبیت‌گرایی، آرمان اخلاقی.

مقدمه

در باره مبانی اخلاق، نظریه‌های گوناگونی وجود دارد. در این مقاله، ابتدا به اختصار، به برخی از مهم‌ترین نظریه‌ها در این باره اشاره نموده، سپس نظریه مختار را با ذکر مقدمات آن و پاسخ سؤالات و اشکالات بیان می‌کنیم:

۱. نظریه مبتنی بر قانون طبیعی

نظریه «قانون طبیعی» معتقد است: الگویی از رفتار عمومی یا نظامی از آنچه باید انجام شود یا نشود، وجود دارد که از خود طبیعت نشأت می‌گیرد. این نظریه در مسیحیت، پیشینه‌ای تاریخی دارد و از طریق توماس آکویناس به پولس می‌رسد. برای مثال، توماس معتقد است: خودکشی به سه دلیل ممنوع است. اولین دلیلی که او ارائه می‌کند، چنین است: هر چیزی به طور طبیعی، خود را دوست دارد و در نتیجه، هر چیزی به طور طبیعی، خودش را در هستی نگه می‌دارد و در مقابل تباهی تا آنجا که ممکن است، مقاومت می‌کند. خودکشی در تعارض با تمایل طبیعت به ادامه حیات انواع زنده و نیز در تعارض با مهرورزی است. اگر انسان باید به انسان‌های دیگر مهر بورزد، چگونه می‌تواند با بی‌مهری کامل، خود را نابود سازد. از این رو، خودکشی همیشه گناه اخلاقی است؛ زیرا با قانون طبیعی و با مهرورزی متعارض است.^(۱)

از نظر قایلان به این نظریه، گرچه اعتقاد به خدا و اینکه جهان صنع خالق مدبر است، اعتقاد به قانون طبیعی را آسان می‌نماید، اما بدون آن نیز می‌توان چنین اعتقادی داشت. هر انسانی می‌تواند با عقل خود، به قانون طبیعی پی ببرد. قانون طبیعی موافق با سرشتی است که خدا در همه انسان‌ها آفریده و از این رو، احکام آن استثنابردار نیست. گفته می‌شود: اصول اولیه و عام قوانین طبیعی بدیهی‌اند؛ مانند: «خوب باید انجام شود و بد باید ترک گردد.» در مراتب بعدی نیز باز طبیعت روشن می‌سازد که انسان باید چه کند؛ مثلاً، «فرزندان آدمی نیاز به اتحادی طولانی و نزدیک با والدین خود دارند.» البته گاهی در تفصیل ممکن است دچار ابهام شویم؛ مانند اینکه

چگونه این قاعده کلی را بر همه موارد منطبق کنیم: «طوری عمل کن که دوست داری با تو عمل کنند؟ یا اینکه قاعده کلی «نباید کسی را کشت» قطعاً همه موارد کشتن را شامل نمی‌شود.

اشکالات نظریه «قانون طبیعی»

چه چیزی «طبیعی» است؟ چه چیزی با طبیعت و قانون طبیعی توافق دارد و چه چیزی ندارد؟ آیا پوشیدن لباس، پرواز با هواپیما و استفاده از شیرین‌کننده‌های «مصنوعی» طبیعی است؟ آیا موی بلند داشتن برای مرد و موی کوتاه برای زن طبیعی است؟ پولس چنین می‌گوید: آیا طبیعت خود به ما نمی‌آموزد که برای یک مرد، موی بلند داشتن مایه خواری است، ولی برای یک زن موی بلند داشتن مایه فخر و مباهات است؟^(۲)

بسیاری معتقدند: پولس اینجا میان «طبیعت» و «آداب و رسوم» تفکیک قایل نشده است. به هر روی، همچنان‌که بسیاری از طرف‌داران نظریه «قانون طبیعی» نیز گفته‌اند: این نظریه در مقام عمل، چندان روشنگر و تعیین‌کننده نیست.

درباره نقش عقل نیز مشکلاتی وجود دارد. قایلان به نظریه «قانون طبیعی» معتقدند: عقل می‌تواند به قوانین طبیعی پی ببرد. این نیاز به تبیین دارد، وگرنه افراد عاقل ممکن است در برخی زمینه‌ها با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند؛ مثلاً، آیا روش‌های کنترل جمعیت طبیعی است یا خیر؟^(۳)

مشکلی که خود قایلان به نظریه «قانون طبیعی» مطرح می‌کنند این است که اصول متخذ از این نظریه ممکن است «فراشمول» یا «استثناناپذیر» نباشد. در این باره توماس آکویناس می‌گوید: اصول متعارف قانون طبیعی را نمی‌توان به گونه‌ای یکسان بر تمامی انسان‌ها منطبق ساخت؛ زیرا امور انسانی دارای تنوع زیادی هستند و از همین‌جا تنوع قوانین موضوعه^(۴) در میان اقوام گوناگون ناشی می‌شود.^(۵)

۲. نظریه مبتنی بر سرشت انسان

این نظریه معتقد است: انسان‌ها دارای سرشتی هستند که مبنای اخلاق را فراهم می‌کند. برخی معتقدند: قانون طبیعی و سرشت مشترک انسان‌ها هر دو آفریده خداوند هستند و همدیگر را تقویت می‌کنند؛ اما این دو از یکدیگر قابل تفکیک هستند. نظریه مبتنی بر سرشت انسان به ارسطو بازمی‌گردد، اگرچه در سنت‌های دینی نیز یافت می‌شود.

اشکالات نظریه «سرشت انسان»

دو اشکال مهم بر نظریه مبتنی بر سرشت انسان مطرح می‌کند:

الف. آیا اصولاً سرشت انسانی به معنای مورد نیاز این نظریه وجود دارد؟ از نظر کسانی که پیرو ارسطو یا افلاطون هستند، پاسخ مثبت است؛ ولی پس از سارتر، این مسئله مورد مناقشه است. برخی همچون جان ککس (John Kekes) معتقدند: سرشت انسانی ما بخشی باز و بخشی بسته است و هیچ آرمانی در سرشت انسانی حک نشده است. بعکس، سرشت انسانی ما طیفی از آرمان‌های مربوط به زندگی خوب را تجویز می‌کند. بنابراین، آیا می‌توان چنین تصور کرد که سرشت انسانی - حداکثر - آزمونی سلبی برای ارزش‌های اخلاقی است؟ یعنی می‌تواند بگوید چه چیزی ارزش نیست، اما اینکه چه چیزی ارزش است، احتمالات گوناگونی را برمی‌تابد؛ برای بودیست، رسیدن به روشنائی بودیستی را تجویز می‌کند و برای مسیحی، زندگی با رابطه ایمانی مسیحی با خدا را.

ب. بر فرض که سرشت انسان وجود داشته باشد و مبنایی برای اخلاق در اختیار قرار دهد، سؤال این است که برای چه نوع اخلاقی مبنای تأمین می‌کند؛ برای نظریه اخلاقی حقیقی یا برای چند اخلاق که از اعتبار یکسان برخوردارند؟^(۶)

همان‌گونه که بعداً توضیح خواهیم داد، ممکن است نظریه‌ای ارائه داد که به برخی از این اشکالات پاسخ دهد و زمینه برخی دیگر از اشکالات نیز منتفی شود.

۳. نظریه مبتنی بر نیازها

قطعاً انسان‌ها دارای نیازهای اساسی مانند هوا، غذا، آب و پناهگاه هستند. آیا این‌گونه نیازها مبنایی برای اخلاق تأمین می‌کنند؟ خیر، قایلان به این نظریه معتقدند: نیازهایی مختص انسان وجود دارند که باید بخشی از هر مبنای وافی برای اخلاق باشند. اما اشکال این است که وقتی از نیازهای جسمانی به محدوده نیازهای روانی، اجتماعی یا فرهنگی می‌رویم، تفکیک میان آنچه انسانی است و آنچه اتفاقی است، دشوار می‌شود. از دیدگاه آبراهام مازلو، سلسله مراتبی از نیازهای اساسی وجود دارد. وقتی نیازهای پایین‌تر، که جسمانی یا فیزیولوژیک هستند، تأمین می‌شوند، نیازهای بالاتر غلبه می‌یابند.^(۷)

از جمله نیازهایی که مطرح شده، عبارتند از: برطرف ساختن رنج، عشق به عدالت، شجاعت در مقابله با بی‌عدالتی، غرور، عشق به فرزندان و شادی. البته ممکن است برخی از اینها میل باشد و نه نیاز؛ ولی اگر نیاز باشد، قطعاً نیازهای جسمانی نیست. فیلیپا فوت چنین می‌گوید: همگان نیازمند مهر، همکاری دیگران، داشتن جایی در جامعه و یاری به هنگام گرفتاری‌ها هستند.^(۸)

اشکال عمده‌ای که برخی بر این نظریه وارد ساخته‌اند این است که این دیدگاه نمی‌تواند نافی نسبت‌گرایی باشد. برای مثال، نیاز همگانی به غذا به جای اینکه مستلزم اصول اخلاقی فراگیری باشد، می‌تواند طیفی از اصول اخلاقی را پدیدار سازد که هیچ‌کدام از مقبولیت فراشمولی برخوردار نیست. حتی اگر نیازهای فراشمول، به نوعی ارزش‌های فراشمولی را پدیدار سازد، ارزش‌های کلی و فراشمول هنجارهای مطلق را اثبات نمی‌کند و آنچه نسبت‌گرایی را رد می‌کند، هنجارهای اخلاقی مطلق است و نه توافق فراگیر درباره یک هنجار؛ مثلاً، ممکن است یک هنجار اخلاقی مرتبط با یک نیاز اساسی - مانند «غذا دادن به گرسنگان خوب است» - را جوامع پذیرفته باشند، ولی این براساس توافقات هر جامعه‌ای مستقل از دیگری صورت پذیرفته باشد. اشکال دیگر این است که راه‌حلی علمی برای تعیین نیازهای واقعی و اساسی ارائه نشده است. هر دین و آیینی برداشت خود را از آن ارائه می‌کند، گرچه ممکن است اتفاقاً با هم توافق هم داشته باشند.^(۹)

۴. توافق‌های میان افراد

مطابق این دیدگاه، اخلاق مبتنی بر توافق یا قراردادی است که افراد به طور ضمنی یا صریح در آن وارد می‌شوند. این دیدگاه، که در عصر جدید به هابز در کتاب *Leviathan* برمی‌گردد و در زمان حاضر، توسط جان رالز مطرح شده است، اخلاق را نوعی داد و ستد می‌داند که بر اساس توافق میان افراد صورت می‌گیرد.

تقریب‌های گوناگونی از این دیدگاه وجود دارد. گیلبرت هارمن معتقد است: نظریه او نسبت‌گرایی را تأیید می‌کند، ولی برخی معتقدند: اولاً، نظریه هارمن به اذعان خودش، تنها مربوط به نوعی از داوری‌های اخلاقی، یعنی داوری‌های درونی^(۱۰) است؛ ثانیاً، ممکن است دیدگاه هارمن به نفع نسبت‌گرایی باشد، ولی انواع دیگری از قراردادگرایی ممکن است به نفع مطلق‌گرایی تمام شود؛ مانند بحث «فرار از زندان» سقراط در *Crito* که معتقد است: شهروندان به طور ضمنی با قوانین توافق کرده‌اند که در مقابل حمایتی که قانون از آنها می‌کند، آنها نیز از قانون اطاعت کنند. الزام ناشی از این توافق، مطلق است. مثال دیگر تفکر «قرارداد اجتماعی» هابز است که مطلق‌گرایانه می‌نماید. از نظر او، وقتی قرارداد اجتماعی حاصل شد، حاکم اقتدار مطلق دارد و برخلاف نظر هارمن، افراد حق کناره‌گیری از توافق و تشکیل ترتیبات جدیدی ندارند.

۵. نظریه مختار

نظریه مختار دارای مشترکات زیادی با نظریه دوم و سوم بوده و در واقع، از امتیازات هر دو نظریه برخوردار است و به نظر می‌رسد از عهده پاسخ به سؤالات و دفع اشکالات وارد شده بر آنها برمی‌آید. در ادامه، به طرح نظریه مختار و مقدمات آن می‌پردازیم:

هر نوع داوری درباره مبانی اخلاق نیازمند درک روشنی از ماهیت اخلاق است. اصولاً امر اخلاقی یعنی چه؟ تفاوت آن با آداب و رسوم چیست؟ برای پاسخ به این سؤال، باید معیارهایی به دست آوریم که بر اساس آنها، تفاوت میان اخلاق و آداب و رسوم مشخص گردد. متأسفانه

گاهی عدم درک این تفاوت موجب سرایت دادن حکم یکی از آن دو به دیگری شده است. برای مثال، قراردادی بودن و به دنبال آن نسبی بودن آداب و رسوم به ارزش‌های اخلاقی نیز تعمیم داده شده است.

تحلیلی از آداب و رسوم

اخلاق و آداب و رسوم هر دو ما را به سوی شیوه رفتاری خاصی سوق می‌دهند. بی‌توجهی به اخلاق و آداب و رسوم معمولاً سرزنش و ملامت به دنبال می‌آورد و رعایت آنها موجب ستایش و تمجید دیگران از فرد می‌گردد. اما تفاوت آنها در چیست؟ به نظر می‌رسد آداب و رسوم رفتارها و مقرراتی هستند که جامعه یا فرهنگ خاصی آنها را پذیرفته و برای ایجاد هماهنگی و نظم و اجتناب از سردرگمی و اختلاف و نابسامانی، به اعضای خود سفارش می‌کند. آداب و رسوم به افراد هر گروه یا جامعه‌ای کمک می‌کند تا رفتارهای خود را هماهنگ، منظم و قابل پیش‌بینی نمایند. برای مثال، شکل و رنگ لباس در مجالس سوگواری یا آداب احوال‌پرسی یا شیوه پذیرایی از مهمان توسط هر جامعه یا فرهنگ، به نوعی مشخص می‌گردد. اینها همان اموری هستند که درباره‌شان می‌توان گفت: «آن‌گاه که در رم هستی، همچون اهل رم عمل کن!» به گفته گیلبرت هارمن در این‌گونه موارد، نوع رفتار مهم نیست، آنچه مهم است داشتن قاعده و روالی برای عمل کردن است؛ مانند قوانین عبور و مرور. از سمت راست یا چپ رانندگی کردن چندان اهمیتی ندارد، آنچه اهمیت دارد این است که افراد بدانند همیشه از یک طرف رانندگی کنند.^(۱۱) توماس اسکاتلن نیز تأیید می‌کند که گاهی لازم است نوع خاصی از فعالیت قاعده‌مند گردد. گرچه در آغاز، می‌توان آن فعالیت را به گونه‌های متفاوتی تنظیم نمود، ولی پس از تثبیت نوع خاصی از رفتار، درست نیست که آن را ترک کنیم و از میل شخصی خود تبعیت نماییم.^(۱۲) مردم می‌توانند در مراسم عزا، لباس سیاه یا سفید بر تن کنند؛ اما به هر حال، باید بر نوع خاصی از لباس توافق نمود. در میان عرب‌ها و برخی کشورهای خاورمیانه، میزبان دوست دارد

مهمان غذا را تمام کند و از غذا چیزی باقی نماند. این نشانگر آن است که مهمان غذا را دوست داشته است. اما نزد برخی ملل آسیای دور، اگر غذای مهمان اضافه بیاید، میزبان خوشحال می‌شود؛ زیرا متوجه می‌شود که غذا به اندازه کافی بوده است. حالا اگر مهمانی بخواهد میزبان خود را خشنود سازد، کافی است بداند که طبق آداب و رسوم آن جامعه، اگر غذا را کامل بخورد بهتر است یا مقداری را در پایان باقی بگذارد. این مثال‌ها نشان می‌دهند که دو نوع رفتار متفاوت هر دو می‌توانند از مقبولیت اجتماعی در جامعه و فرهنگ مربوط به خود برخوردار باشند. حقیقت مطلب آن است که برای این تفاوت رفتاری، ارزش‌های مشترکی نهفته و آن همان خوب مهمان‌داری کردن و سپاس از مهمان‌نوازی است. توجه به این نکته نیز لازم است که در شکل‌گیری آداب و رسوم، عواملی همچون عقاید دینی، شرایط طبیعی و آب و هوا، و وضعیت اقتصادی می‌توانند تأثیر داشته باشند. به تعبیر ریچلز، عوامل متعددی در پیدایش آداب و رسوم یک جامعه می‌توانند تأثیر داشته باشند و ارزش‌های اخلاقی مورد قبول آن جامعه تنها یکی از این عوامل است. به گفته وی، ما نمی‌توانیم صرفاً از تفاوت آداب و رسوم، اختلاف نظر درباره ارزش‌ها را نتیجه بگیریم. (۱۳)

تحلیلی از اخلاقیات

همان‌گونه که سیجوریک خاطر نشان ساخته است، ارائه تعریفی از اخلاق یا اخلاقیات، که مورد قبول عموم قرار گیرد، کار دشواری است. (۱۴) ما در اینجا تلاش می‌کنیم تا با تأکید بر درک متعارف از اخلاق و تجربه اخلاقی، تعریفی ارائه دهیم که از چنین مقبولیتی برخوردار باشد:

الف. به نظر می‌رسد اخلاقیات، هم اعمال و کارهای ما را جهت‌دهی می‌کنند و هم ما را به سوی آرمان یا آرمان‌های مشخصی سوق می‌دهند؛ اما درباره آداب و رسوم، لزوماً آرمانی تعقیب نمی‌شود. البته اگر چنین شد، آن نوع از آداب و رسوم بُعد اخلاقی نیز پیدا می‌کند؛ مثلاً، اگر نوع خاصی از مراسم تدفین و خاک‌سپاری نشانگر احترام به خویشان درگذشته باشد و انواع دیگر

نشانگر بی‌احترامی، در اینجا، ما با آداب و رسوم محض سروکار نداریم. اما درباره‌ی راه رفتن در پیاده‌رو از سمت راست یا چپ، هیچ بعد اخلاقی وجود ندارد.

ب. تفاوت دیگر این است که در ارتباط با اخلاق، ما معمولاً نیازمند مجاهده و تلاش معنوی و روحی هستیم؛ زیرا باید از خودخواهی‌ها و خواسته‌های شخصی خود بگذریم و به ارزش‌های اخلاقی ملتزم بمانیم. اما در خصوص آداب رسوم، لزوماً مبارزه با نفس و یا تهذیب آن ضرورت ندارد. به همین دلیل، شاهدیم افراد بسیاری به راحتی آداب و رسوم جامعه خود را رعایت می‌کنند، ولی درباره‌ی ارزش‌های اخلاقی، با مشکل مواجه هستند.

ج. تفاوت سوم این است که آداب و رسوم عموماً جنبه اجتماعی دارند و به زندگی شخصی فرد و رابطه‌اش با خود، کاری ندارند؛ اما اخلاق، هم بعد اجتماعی دارد و هم بعد فردی.

نقطه آغاز تأملات اخلاقی

اخلاق عملاً از آنجا آغاز می‌شود که آدمی دیده به جهان بیرون گشوده، خود را نیازمند تنظیم رابطه با آن می‌یابد. او سعی می‌کند تا موجودات و حوادث پیرامون خود را تبیین نموده، سپس رفتار متناسب با هر یک را شناسایی کند. در واقع، هر یک از ما گویی خود را در مرکز دایره‌ای تصور می‌کنیم که سایر موجودات عالم در پیرامون آن قرار گرفته‌اند. سؤال مهم این است که چه عواملی بر نحوه تعامل من با موجودات دیگر و یا حتی با خودم تأثیر می‌گذارند؟ من نسبت به والدین خود، چگونه باید رفتار کنم؟ نسبت به خویشاوندان چگونه؟ نسبت به دوستان؟ نسبت به افراد غریبه؟ نسبت به جامعه؟ نسبت به طبیعت و محیط زیست؟ نسبت به خودم، دارایی‌ها، زمان و عمر، جسم و جان خود، استعدادها و مواهب و مانند آن چه؟

مسئلاً رفتارهای متفاوتی قابل تصورند که هر کس سعی می‌کند تا بهترین آنها را انتخاب کند. هر انتخاب و گزینشی نیازمند ملاک و معیاری است. بدون در نظر گرفتن چنین ملاک‌ها و معیارهایی، نمی‌توان یک‌گونه رفتار را بر دیگری ترجیح داد.

آنچه عملاً اتفاق می‌افتد این است که آدمی هر کاری را که می‌خواهد انجام دهد یا هر ارتباطی را که می‌خواهد برقرار سازد، آن را نسبت به آن ملاک‌ها و معیارها، که همان آرمان‌ها و اهداف او در زندگی هستند، می‌سنجد. در اینجا، سه احتمال وجود دارد: یا آن کار برای رسیدن به آن آرمان‌ها سودمند است، یا مضر است، و یا بی‌تأثیر. اگر آدمی کاری را برای رسیدن به آرمان‌های خود، سودمند تشخیص داد، آن کار مطلوبیت پیدا کرده، تلاش می‌کند آن را انجام دهد. اگر کاری مانع رسیدن به آرمان‌ها باشد، نامطلوب است و تلاش می‌کند آن را انجام ندهد. اگر هم کاری بی‌تأثیر باشد، انجام یا ترک آن برایش تفاوتی نمی‌کند و با ضمیمه شدن انگیزه‌های دیگر، درباره آن تصمیم می‌گیرد. آداب و رسوم محض از نوع سوم هستند که نه انجام آنها و نه ترکشان - فی‌نفسه - تأثیری در آرمان‌های افراد ندارند؛ ولی افراد جامعه برای برقراری نظم و سامان‌دهی روابط اجتماعی و حفظ هویت، تصمیم می‌گیرند تا به گونه خاصی رفتار کنند یا نوع خاصی لباس بپوشند و مانند آن.

در اینجا تذکر دو نکته لازم است:

نکته اول: سودمند یا مضر بودن واقعی برای تحریک و انگیزتدن فرد کفایت نمی‌کند. مهم این است که فاعل تشخیص دهد که کاری سودمند است یا مضر. از این‌رو، ممکن است کاری در عالم واقع سودمند باشد، ولی فاعل از آن اطلاعی نداشته باشد و آن را تعقیب نکند. و از سوی دیگر، ممکن است کاری واقعاً سودمند نباشد، ولی شخص به تصور سودمند بودن آن کار، سعی کند آن را انجام دهد. آدمی ممکن است مایع زهرآگین را به تصور اینکه داروست، بیاشامد و یا بعکس، خوراکی مقوی یا دارویی سودمند را به تصور اینکه برای سلامتش ضرر دارد، تناول نکند. همین‌طور ممکن است با فردی که شرور و مجرم است به تصور اینکه فرد خوب و مفیدی است، رابطه برقرار کند و در مقابل، دوستی خود با فرد خوب و پارسایی را به تصورات واهی قطع نماید.

نکته دوم: در تشخیص سودمند یا مضر بودن، جمع‌بندی نهایی فرد اهمیت دارد. برای مثال،

ممکن است فرد با اینکه می‌داند کشیدن سیگار برای سلامتی‌اش ضرر دارد، سیگار بکشد. علت این کار آن است که تصور می‌کند در نهایت و با لحاظ سایر جوانب، سیگار کشیدن برای او در این شرایط بهتر است؛ مثلاً، موجب رفع خستگی یا آرامش عصبی می‌شود که آن ضرر جسمی را جبران می‌کند. بنابراین، هر کس کار خطایی انجام می‌دهد، در حین انجام کار، تصورش این است که در مجموع، انجام کار خطا برایش به نوعی رجحان دارد. چه بسا پس از انجام کار و کاهش فشارهای روحی روانی، خودش پشیمان گردد. این پشیمانی لزوماً حاکی از تغییر جدی و عمیق در شخص نیست؛ زیرا اگر در شرایط مشابه قرار گیرد، ممکن است مجدداً همان‌گونه عمل کند. تغییر جدی و عمیق وقتی صورت می‌پذیرد که چنانچه او در شرایط مشابه قرار گیرد، به بصیرت بیشتری برسد و آن کار انجام ندهد.

به هر تقدیر، آنچه می‌تواند فرد را به آرمان‌هایش برساند، تشخیص و انجام کاری است که واقعاً سودمند باشد. بنابراین، گرچه ممکن است در طول زمان، فاعل یا ناظر اخلاقی برداشت‌های متفاوتی داشته باشد، اما آنچه می‌تواند او را به سوی آرمان‌هایش رهنمون سازد و نزدیک‌تر نماید، انجام کاری است که واقعاً چنین باشد.

اخلاق و حبّ ذات

برای اینکه چیزی بتواند فرد را برای انجام کاری برانگیزد، دو شرط لازم است: شرط نخست: باید آن چیز به او مربوط باشد و یا به عبارت دیگر، فرد نسبت به آن تعلق خاطر داشته باشد. برای مثال، اگر ما متوجه شویم کسی چند آجر یا سنگ بزرگ در بیابان انداخته، ممکن است برایمان هیچ اهمیتی نداشته باشد؛ ولی اگر کسی در منزل ما چند سنگ ریزه یا شن بریزد، برایمان اهمیت دارد و واکنش نشان می‌دهیم. مثال دیگر به مادران مربوط می‌شود. مادران، که نماد محبت و فداکاری‌اند و با کوچک‌ترین صدا یا حرکت نوزاد خود از خواب برمی‌خیزند و به او توجه می‌کنند، نسبت به فرزندان دیگران ممکن است چنین واکنشی از خود

نشان ندهند. همین‌طور سربازان فداکاری که حاضرند در راه دفاع از کشورشان از جان خود بگذرند، ممکن است اگر کشور دیگری مورد تجاوز قرار گیرد، هیچ واکنشی از خود نشان ندهند. البته افرادی مانند پزشکان بدون مرز وجود دارند که دغدغه‌های انسانی ایشان فراتر از مرزهاست و به ملت یا نژاد خاصی محدود نمی‌شود. اما درباره این‌گونه افراد نیز حقیقت مزبور صادق است؛ یعنی آدمی تا به چیزی تعلق خاطر نداشته باشد و آن را به خود مربوط نداند، برای رسیدن به آن، کاری انجام نمی‌دهد یا نسبت به آن واکنشی نشان نمی‌دهد. تفاوت اینان با افراد دیگر در این است که اینها نسبت به کل بشریت تعلق خاطر و دغدغه دارند و برای همین، نسبت به آن حساسند. اما همین افراد اگر نسبت به چیزی تعلق خاطر نداشته باشند، مانند امور غیرپزشکی یا اموری که مربوط به نباتات یا جمادات است یا چیزی که مربوط به فرهنگ یک قوم و گروه خاص باشد، عملاً حساسیتی نشان نمی‌دهند و یا در جهت آن حرکتی نمی‌کنند.

شرط دوم: آن چیز باید در مسیر اهداف و آرمان‌های آن فرد قرار گیرد. به عبارت دیگر، علاوه بر تعلق خاطر، فرد باید این درک را داشته باشد که انجام آن کار برایش سودمند است؛ یعنی در جهت رسیدن به اهداف و آرمان‌هایش قرار دارد. ما انسان‌ها کاری را که مانع رسیدن به اهدافمان باشد و یا در جمع‌بندی به این نتیجه برسیم که برایمان فایده‌ای ندارد، انجام نمی‌دهیم. کاری که به ما و اهدافمان ربطی نداشته باشد، اصلاً از مظان تصمیم‌گیری ما دور است و چه بسا درباره انجام دادن یا ندادن آن فکر هم نکنیم.

تعلق خاطر و دگرخواهی

در اینجا، سؤال مهمی مطرح می‌شود: درست است که تعلق خاطر و احساس ارتباط لازم است، ولی چرا نمی‌توان کاری را صرفاً برای اغراض دگرخواهانه یا بشردوستانه انجام داد؟ چرا نمی‌توان منفعت دیگران را بر منفعت خود ترجیح داد؟ چرا نمی‌توان به یک غریبه محبت کرد یا یک یتیم ناآشنا را مورد حمایت قرار داد؟ به عبارت دیگر، ضرورت شرط نخست روشن است،

ولی درباره ضرورت شرط دوم، ممکن است ابهامات یا تردیدهایی وجود داشته باشد. پاسخ متعارف فلاسفه اسلامی، که حبّ ذات را یگانه عامل و انگیزه بنیادین می‌دانند، این است که حبّ ذات منافاتی با گذشت و ایثار و فداکاری و حتی از جان‌گذشتگی ندارد. انسان اگر واقعاً دنبال مصالح و منافع خود باشد، باید از خودخواهی‌های کودکانه دست بردارد و بداند که با محبت به دیگران و بذل مال و جان، می‌تواند به رضایتمندی، تعالی روحی، مقامات معنوی و پاداشی دست یابد که بسیار گران‌قدرتر از منافع سریع و کوتاه‌مدت است. مطابق این دیدگاه، ایثار قطعاً پسندیده و قاعدتاً ممکن است. اما معنای «ایثار» گذشتن از خواست‌های نفسانی و مقدم داشتن دیگران است برای رسیدن به اهدافی والاتر؛ همچون رضایتمندی در درون یا تحصیل رضا و خشنودی الهی. مطابق این دیدگاه، کسی که ایثار می‌کند یا برای رضای خداوند از جان و مال خود می‌گذرد، انسان زیرک و باهوشی است که به بهترین وجه، به خود خدمت کرده است. اخلاقی زیستن و بندگی خدا نمودن نه تنها با حبّ ذات منافاتی ندارد، بلکه اصولاً ذات آدمی جز از این راه به تعالی، رشد و شکوفایی نمی‌رسد. در خصوص کسانی که انگیزه مذهبی ندارند و یا در اموری که به طور غریزی انجام می‌شود، رضایتمندی از خود و خرسندی درونی بسیار اهمیت دارد. ممکن است کسی برای نجات انسان‌های دیگر یا کشورش از جان خود بگذرد، ولی این به معنای نادیده گرفتن خود و نداشتن حبّ ذات نیست، بلکه در چنین مواردی امر دایر است میان زیستن همراه با ملامت و احساس شرمندگی درونی، و یا فداکاری و احساس خشنودی خاطر و شمع و سرور. روشن است کسی که خود را واقعاً دوست داشته باشد و ارزش خود را والاتر از خورد و خوراک بداند، مر با افتخار را بر زندگی با خواری و شرمندگی از خود ترجیح می‌دهد. مادری که از آسایش و سلامت خود برای فرزندش مایه می‌گذارد، علی‌رغم تحمّل همه سختی‌ها و رنج‌ها، در درون، خرسند است که برای فرزندش هرچه می‌توانسته، انجام داده است. لذتی که او از شادی فرزندش می‌برد، بیش از لذتی است که از راحتی خود می‌برد.

نکته‌ای که کمتر بدان توجه می‌شود این است که در این‌گونه موارد، ممکن است شخص به

فایده‌ای که عایدش می‌شود، توجه نداشته باشد و یا دست‌کم، در تصمیم‌گیری خود، به طور آگاهانه بدان توجه نکرده باشد؛ مثلاً، مادری که شب تا صبح بالای سر فرزند تب‌دار خود بیدار نشسته، چه بسا به این نکته فکر نکرده است که اگر من بخوابم خیالم ناراحت خواهد بود، ولی اگر بیدار بمانم خاطر من آسوده‌تر است. آنچه برای او اهمیت دارد و او نگران آن است، سلامتی و راحتی فرزندش است. نیز کسی که کودک یتیمی را نیازمند می‌بیند و به او محبت و کمک می‌کند، ممکن است به این فکر نکرده باشد که این کار برای من بهتر است و بهره‌ای که من از آن می‌برم، بیش از وقت و پولی است که صرف می‌کنم.

مطابق دیدگاه متعارف، از این‌گونه موارد به دست می‌آید که قطعاً چنین محاسباتی به طور ارتکازی، انجام می‌شود و فاعل بدون اینکه نیاز به توجه و صرف وقت باشد، درمی‌یابد که انجام چنین کاری برایش بهتر است. مطابق این دیدگاه، اگر - به فرض - قبول شود که می‌توان حتی بدون ملاحظه ارتکازی فایده‌ای که این‌گونه کارها برای فاعل دارد، آنها را انجام داد، نتیجه این می‌شود که تنها با نوعی غفلت یا تجاهل، می‌توان فارغ از حبّ ذات عمل نمود. ما انسان‌ها اگر از کار خود بهره‌ای نبریم، آن را انجام نمی‌دهیم. حتی در کارهای عادی و پیش‌پا افتاده‌ای مانند چرخاندن انگشتر یا بازی با انگشتان، فاعل در پی غرضی است؛ مانند رفع خستگی یا تشویش خاطر. البته به دلیل تکرار یا عادت، ممکن است نیازی به فکر کردن نباشد و شخص به محض تصور کار، تصمیم بگیرد که آن را انجام دهد.

این پاسخ، که مبتنی بر نظریه متعارف درباره حبّ ذات است، دارای امتیازات فراوانی بوده و قدرت تبیین بسیاری از تجربه‌های اخلاقی را داراست. با وجود این، به نظر می‌رسد با تأکید انحصاری بر حبّ ذات به عنوان یگانه محرک و انگیزه برای افعال اخلاقی، نمی‌تواند تعداد قابل توجهی از مفاهیم و تجربه‌ها همچون ایثار، عشق و عاطفه مادرانه و عبادت عارفانه را به خوبی توجیه کند. اینکه می‌توان خدا را نه برای طمع و چشم‌داشت به عطایای او، و نه از ترس و بیم عذاب او، بلکه صرفاً برای اینکه شایسته عبادت است، بندگی نمود، با اینکه حبّ ذات را یگانه

انگیزه بدانیم، ظاهراً سازگاری ندارد. البته ممکن است قایلان به این نظریه با برخی توضیحات اضافی، بتوانند از عهده تبیین این مشکلات برآیند؛ اما آنچه در اینجا ارائه شد، نهایت چیزی است که در تبیین و دفاع از این نظریه می‌توان گفت.

دگرخواهی صرف

نظریه دیگری که در اینجا می‌توان مطرح کرد این است که با وجود قبول دو اصلی که قبلاً مطرح شد - یعنی اولاً، فاعل باید نسبت به فعل تعلق خاطر داشته باشد، و ثانیاً، باید انجام آن کار را در مسیر اهداف و آرمان‌های خود بداند - می‌توان کارها را صرفاً برای اغراض دگرخواهانه و یا خداخواهانه انجام داد. توضیح مطلب از این قرار است که در نظریه متعارف، «حبّ ذات» به عنوان یگانه محرک و انگیزه زیربنایی مطرح می‌شود و سایر امور باید به نحوی به حبّ ذات برگردد. اما طبق نظریه مختار، همان‌گونه که در انسان حبّ ذات وجود دارد و اصولاً بدون آن تصور هرگونه تلاشی از جانب انسان برای بقا و ادامه حیات ممکن نیست، انگیزه‌های بنیادین دیگری نیز می‌توان تصور نمود؛ مثلاً، می‌توان چنین تصور نمود که در انسان، حبّ غیر یا دگردوستی امری اصیل باشد و انسان همان‌گونه که می‌تواند کارها را برای حبّ ذات انجام دهد، برخی کارها را هم برای حبّ غیر انجام دهد. حتی می‌توان بر این مطلب افزود که نزد کسانی که از بینش عمیق‌تری برخوردارند و منافع خود را تنها در امور زودبازده و مادی نمی‌بینند، نه تنها میان انجام کار برای حبّ ذات و انجام کار برای حبّ غیر، تعارضی وجود ندارد، بلکه تلاش همراه با معرفت و روشن‌بینی برای هر یک، می‌تواند دیگری را نیز ارضا کند. اگر من انسان خوبی باشم و یا رشد کنم برای دیگران هم خوب است، و اگر به دیگران خدمت کنم برای خودم هم خوب است. بنابراین، در اینجا سه نوع انگیزه را می‌توان تصور کرد:

۱. انگیزه تنها حبّ ذات باشد؛ یعنی فاعل تنها به خود و آنچه صلاح و مصلحت خودش

است، فکر می‌کند، هرچند در ظاهر، امور دیگری مطرح باشد.

۲. انگیزه تنها حبّ غیر باشد؛ مانند اینکه مادر تنها به خاطر راحتی فرزندش، هر نوع رنجی را به جان بخرد و حتی در فکر و خیالش هم به خیر و مصلحت خود فکر نکند.

۳. انگیزه، هم حبّ ذات باشد و هم حبّ غیر؛ مانند اینکه انسان به نیازمند، هم به خاطر نوع دوستی کمک کند و هم بداند که این به نفع خودش است، و این انگیزه‌اش را تقویت کند.

آنچه نیاز به بحث و بررسی بیشتری دارد، نوع دوم و سوم است. مطابق دیدگاه متعارف، انسان تا از انجام کار بهره‌ای نبرد، آن را انجام نمی‌دهد و از این رو، همه کارها در جهت حبّ ذات است. مطابق دیدگاه مختار، انسان تا وقتی برای انجام کار انگیزه‌ای نداشته باشد، کاری را انجام نمی‌دهد. انگیزه می‌تواند به دست آوردن بهره‌ای برای خود باشد و یا رساندن بهره‌ای به دیگران. به عبارت دیگر، انگیزه ما در انجام کارها، پاسخ مثبت دادن و ارضای میل‌هایی است که در ما وجود دارد و ما همان‌گونه که به بقا و کمال خود میل داریم - که از آن به «حبّ ذات» تعبیر می‌کنیم - میل‌های اصیل دیگری نیز می‌توانیم داشته باشیم؛ مانند میل به احسان و نوع دوستی، میل به علم و معرفت، میل به زیبایی، و میل به پرستش. اگر آدمی از روی میل به علم و معرفت تلاشی انجام دهد، لازم نیست - هرچند به صورت ارتکازی - انگیزه خوددوستی داشته باشد. لذتی هم که از کشف مجهولات حاصل می‌شود، انگیزه علم‌طلبی او نیست تا بتوان آن را با حبّ ذات توجیه کرد. لذت از ارضای میل حاصل می‌شود و متأخر از فعل است. حال، این لذت می‌تواند از ارضای میل به کمال خود و اینکه کمالی را با علم کسب کرده است، حاصل شود، و می‌تواند از ارضای میل به علم و معرفت، با قطع نظر از اینکه برای من چه سودی داشته است؛ نیز می‌تواند از ارضای هر دو میل حاصل شود. آنچه مسلم به نظر می‌رسد این است که نمی‌توان به صرف اینکه شخص از کشف مجهولات و تحصیل علم لذت برده است، بگوییم به خاطر حبّ ذات و خوددوستی، این کار را انجام داده است.

در مثال مادر نیز مطلب همین هست؛ نمی‌توان از اینکه مادر از تیمار فرزندش و تحمّل سختی‌ها برای راحتی او لذت می‌برد و احساس ابتهاج و خرسندی می‌کند، نتیجه گرفت که او

برای لذت بردن، این کار را کرده و کارش از روی حبّ ذات بوده است.

استدلال جدی بر اینکه در انسان، تنها یک میل نهایی وجود دارد و آن حبّ ذات است و سایر میل‌ها باید بدان برگردد، اقامه نشده است. تجربه درونی و شواهد وجدانی نیز - همان‌گونه که مطرح شد - برخلاف آن گواهی می‌دهد.

حاصل مطلب این است که انسان کاری را انجام می‌دهد که نسبت بدان تعلّق خاطر داشته و در مسیر اهدافش باشد و این اعمّ از آن است که برای شخص وی، منفعتی داشته باشد یا خیر. این مطلب را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان مطرح کرد. انسان تا وقتی نسبت به انجام کاری میل نداشته باشد، آن کار را انجام نمی‌دهد. میل‌های گوناگونی در انسان‌ها وجود دارند که اگر آنها را بررسی و رابطه‌سنجی نماییم، متوجه می‌شویم که بعضی از آنها به بعضی دیگر قابل تحویل است؛ مثلاً، من اگر به خوردن کباب میل دارم، چنین نیست که در من، میل اصیل و مستقّلی به خوردن کباب وجود داشته باشد، بلکه در انسان، میل به غذا خوردن وجود دارد و این میل مستقلاً و با همراه با میل به خوشی و التذاذ برای کسی که با کباب آشنا بوده و با ذائقه‌اش متناسب باشد، میل به کباب خوردن را ایجاد می‌کند. میل به غذا نیز به نوبه خود، از میل به سلامتی و نیرومندی حاصل می‌شود و این دو نیز از میل به بقا و کمال خود حاصل می‌شوند. میل به بقا و میل به کمال خود نیز می‌تواند از همان حبّ ذات ناشی شده باشد که بسیاری از فلاسفه آن را مطرح کرده‌اند.

اما مطابق نظریه مختار، لازم نیست همه میل‌ها در نهایت، به حبّ ذات ختم شوند. در اینجا دو فرضیه مطرح می‌شود:

الف. در کنار حبّ ذات به عنوان زیربنای همه میل‌ها، که به خود ما مربوط می‌شود، ممکن است میل یا میل‌های زیربنایی دیگری نیز وجود داشته باشند که آنها به چیز دیگری قابل تحویل نباشند؛ مانند میل به احسان و نوع دوستی، میل به علم و معرفت، میل به زیبایی، میل به پرستش. به محض تشخیص اینکه کاری به نفع ماست و یا به نفع دیگری است و یا موجب افزایش دانش و کشف مجهول می‌شود و مانند آن، ما میل به انجام آن کار پیدا می‌کنیم و اگر آن را انجام دهیم، از

ارضای این میل احساس رضایت خاطر کرده، لذت می‌بریم.

ب. حبّ ذات و حبّ غیر خود از امر زیربنایی تری نشأت گرفته باشد؛ مثلاً، اگر فرض کنیم که در انسان میل به خوبی یا کمال وجود دارد، هرکاری را که انسان موجب خوبی یا کمال بداند، چه برای خودش و چه برای دیگری، میل به انجام آن خواهد داشت.

البته سؤالی که در جای خود باید بررسی شود این است که شدت و ضعف این میل‌ها چگونه است؟ بدین سان، مطابق دیدگاه متعارف، اخلاق بر میل طبیعی آدمی به بهبود شرایط خود یا میل به دست‌یابی اهداف یا آرمان‌هایش مبتنی است. برای تأمین کامل همه منافع و علایق خود، آدمی نیازمند است تمام انواع امیال اصلی خود را، که شامل میل‌های خیرخواهانه نیز می‌شود، ارضا نماید. کسی که خود را دوست دارد، والدین، فرزندان، بستگان و دوستان خود را نیز دوست دارد و می‌تواند همه انسان‌ها، حیوانات و طبیعت را نیز دوست بدارد. انسان‌ها هرگاه مشاهده کنند که دیگران در رنج و سختی‌اند، از زندگی راحت خود لذت نمی‌برند. دغدغه آنها نسبت به خود و سعادت و کمالشان مستلزم این است که خیرخواه دیگران نیز باشند. بنابراین نظریه، در انسان‌ها میل‌های اصلی و ذاتی برای خوشحال کردن دیگران هرچند برای ما منفعتی نداشته باشد، وجود دارد. (۱۵)

توماس نگل (Nagel) در کتاب *امکان دگرخواهی مدعی* است: ما برای انجام هرکاری که هر میلی را ارضا کند، دلیل داریم. (۱۶) از نظر او، تفاوتی نمی‌کند که این میل متعلق به خودمان باشد یا دیگری. اگر بتوان به کسی کمک کرد و دلیلی نیز برای کمک نکردن وجود نداشته باشد، کمک نکردن غیرعقلانه است. در پاسخ به متفکران ارسطویی یا امثال هیوم، که معتقدند: میل‌های دیگران تنها در صورتی می‌تواند بر رفتار ما تأثیر بگذارد که در ما میلی برای ارضای میل‌های آنها از پیش وجود داشته باشد، نگل معتقد است: در ما، هیچ میل پایه‌ای برای ارضای میل دیگران وجود ندارد. اما نگل مبرهن نمی‌سازد که چرا بی‌توجهی به میل دیگران غیرعقلانه است. بنابراین، از این نظر که معتقد است ما برای انجام هرکاری که میل خود یا دیگران را ارضا کند،

دلیل داریم، با نظریه مختار قرابت دارد، ولی اینکه چرا ما باید میل دیگران را ارضا کنیم، در تبیین او بی‌پاسخ می‌ماند.

در این زمینه، ریچلز مطلب جالبی دارد که با بحث ما ارتباط پیدا می‌کند. او می‌گوید: تقریباً تمامی نظام‌های اخلاقی به ما توصیه می‌کنند که دگرخواهانه عمل نماییم. اما آنچه معین می‌کند که آیا من خودخواه هستم یا نه، متعلق خواست من است و نه صرفاً این مطلب که من طبق خواسته‌های خود عمل می‌کنم. اگر من خواهان خیر خود هستم و نیز می‌خواهم که دیگران شاد (یا سعادتمند) باشند و مطابق آن میل عمل نمایم، کار من خودخواهانه نخواهد بود.^(۱۷) قسمت نخست سخن ریچلز، که ملاک خودخواهانه بودن را موضوع خواست می‌داند، نه اینکه خواست به چه کسی تعلق دارد، قابل قبول است. اما قسمت اخیر که می‌گوید: من خواهان خیر خود هستم و در عین حال، می‌خواهم دیگران هم شاد یا سعادتمند باشند، مبهم است. اولاً، معلوم نیست منظور او از چنین میلی چیست؟ آیا این یک میل است که از تعبیر «آن میل» به ذهن می‌آید و یا دو میل است؟ ثانیاً، آیا امکان ندارد که من چیزی را بخواهم ولی نه برای خودم تنها و نه برای خودم و دیگری، بلکه تنها برای دیگری؟ مثلاً، اگر کسی غذا داشته و خودش به غذا نیاز داشته باشد، ولی ببیند دیگری هست که بیش از او به غذا نیاز دارد، آیا امکان ندارد او بخواهد غذای خود را به دیگری بدهد و هیچ منفعتی هم برای خود لحاظ نکند؟ مسلماً چنین چیزی ممکن است. پس می‌توان به خواست خود عمل کرد، ولی در عین حال، خودخواه هم نبود.

تصمیم‌گیری

پیش از هرگونه تصمیم‌گیری درباره‌ی اینکه چه کاری انجام دهیم، باید مراحل معینی را پشت سر بگذاریم:

الف. تصور و ارزیابی: گام نخست، تصور انجام کاری همچون رفتن به پارک است. بدون تصور فعل، قطعاً نمی‌توان درباره‌ی آن تصمیم گرفت. پس از تصور فعل، ما درباره‌ی آن و پیامدهایش، اعم

از منافع یا مضار آن فکر می‌کنیم. روشن است که وقتی می‌خواهیم درباره رفتن به پارک تصمیم بگیریم، پس از اینکه آن کار را تصور کردیم، باید درباره خوبی و بدی آن یا فواید و مضرات آن با میزان توان و هزینه‌ای که باید برای آن صرف شود و میزان بهره‌ای که از آن می‌بریم و مسائلی از این قبیل فکر نمود. البته افراد ممکن است ارزیابی‌های گوناگونی از فعل واحد داشته باشند، ولی آنچه در بین همه مشترک است، این است که همه از این گذر «سنجش و ارزیابی» عبور می‌کنند. پس از تصور و ارزیابی، اگر فاعل به این نتیجه رسید که با توجه به مجموع شرایط، انجام آن کار برای او و اهداف خودخواهانه یا غیرخودخواهانه‌اش مناسب است، تصمیم به انجام آن می‌گیرد. ممکن است این اشکال مطرح شود که افراد زیادی هستند که از کارهای خود راضی نیستند و از انجام آن شرمند و پشیمانند، پس چگونه می‌توان به طور کلی، ادعا نمود که هر فاعلی پس از ارزیابی، فقط کاری را انجام می‌دهد که مناسب اوست؟ پاسخ این است که فرد در حین انجام کار، مسلماً انجام آن کار را برای خود مناسب تشخیص داده، سپس آن را انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، در حین انجام کار و هنگامی که او در شرف انجام کار است، برآیند محاسبات او باید این باشد که آن کار برایش مناسب‌تر است، هرچند تلخی یا ناگواری نیز در آن وجود داشته باشد. اما پس از انجام کار، مسئله فرق می‌کند. ممکن است پس از انجام کار، متغیرهای جدیدی وارد مسئله شود؛ مثلاً، او به اطلاعات جدیدی دست پیدا کند که ارزیابی او را تغییر دهد. یا حتی ممکن است شرایط بیرونی تغییر نکند، ولی فشار عاطفی یا احساس شهوانی او فروکش نماید و بهتر بتواند واقعیات را در وزن و اندازه حقیقی خود، درک نماید؛ مثلاً، کسی که به نوشیدن مشروبات الکلی عادت دارد، به احتمال زیاد، ممکن است از این کار خود ناراحت و پشیمان باشد و تصمیم بگیرد دیگر چنین کاری انجام ندهد. اما وقتی زمان معهود، که همیشه در آن زمان شراب می‌خورده است، فرا می‌رسد، فشار روانی و تمایلات نفسانی آن‌قدر بالا می‌روند که ممکن است دوباره شراب بنوشد. پس از نوشیدن شراب و کاهش آن فشارها، ممکن است او دوباره پشیمان شود. چنین فردی ممکن است سال‌ها به کار خود ادامه دهد و نتواند از آن

دست بکشد. همان‌گونه که قبلاً گفته شد، در صورتی شخص می‌تواند از کار خود دست بکشد که واقعاً تغییری در او ایجاد شده باشد؛ مثلاً، درک قوی‌تری از بدی این کار پیدا کند یا اراده خود را تقویت نماید.

توجه به این نکته نیز لازم است که ارزیابی همیشه نیاز به صرف وقت فراوان و اندیشیدن طولانی ندارد. گاهی این فرایند آن‌قدر سریع صورت می‌گیرد که ممکن است تصور شود اصلاً ارزیابی در کار نبوده است؛ مثلاً، وقتی کسی کاری را چندین بار در موقعیت مشابه انجام داده و از نتایج آن خشنود بوده است، اگر باز هم آن موقعیت تکرار شود، ممکن است آن را به سرعت انجام دهد. در چنین مواردی، او به سرعت، با تجزیه و تحلیل موقعیت، آن را مشابه موقعیت‌های قبلی تشخیص می‌دهد و از این‌رو، ممکن است همان کار را مجدداً انجام دهد. گاهی نیز ارزیابی نیاز به زمانی برای جمع‌آوری اطلاعات و اندیشیدن دارد و چه بسا پس از صرف وقت، باز هم شخص به نتیجه مشخصی نرسد و آن کار را انجام ندهد. در این‌گونه موارد، دلیل نداشتن برای کار خود به دلیلی برای انجام ندادن کار تبدیل می‌شود؛ همان‌گونه که عدم علت، علتی برای عدم تلقی می‌شود. البته گاهی فاعل به نتیجه مشخصی نمی‌رسد، ولی احتمال می‌دهد که فایده انجام کار بیش از ترک آن است و خطر جدی هم وجود ندارد. از این‌رو، تصمیم می‌گیرد آن کار را انجام دهد. بنابراین، چه نتیجه ارزیابی رجحان قطعی فعل باشد و چه رجحان احتمالی فعل، این رجحان می‌تواند دلیلی برای عمل فاعل باشد. به عبارت دیگر، در شرایط یکسان، گمان به مثبت بودن یک فعل، می‌تواند موجب ترک قطعی گزینه مقابل گردد. اصولاً بسیاری از کارهای روزمره انسان‌ها بر اساس محاسبه احتمالات و خطرپذیری است.

ب. انگیزه: برخی از فیلسوفان اخلاق میان «استدلال نظری»^(۱۸) و «استدلال عملی»^(۱۹) تفکیک قایل شده‌اند. استدلال نظری مربوط به باورهاست و استدلال عملی مربوط به تصمیم‌گیری و نیز میل یا نیت. به تعبیر هارمن، وقتی گفته می‌شود: کسی برای انجام کاری دلیل دارد، منظور این است که او استدلال عملی دارد که او را به تصمیم گرفتن بر انجام آن کار قادر می‌سازد.^(۲۰) ظاهر

این تفکیک آن است که باورها تأثیر چندانی بر رفتارهای ما ندارند.

اما به نظر می‌رسد میان استدلال نظری و استدلال عملی پیوند نزدیکی وجود دارد. در واقع، هر استدلال عملی مسبوق به نوعی استدلال نظری است. ابتدا فاعل برای باور به اینکه فلان کار در خدمت اهداف اوست، دلیل پیدا می‌کند و سپس برای انجام آن کار، انگیزه‌ای می‌جوید. تنها پس از انگیزه شدن است که فرد نیت می‌کند یا تصمیم می‌گیرد یا عزم می‌کند که کار را انجام دهد. در این مرحله و نیز مرحله ارزیابی، نقش عواطف و میل‌ها بسیار مهم است. عاطفه‌گرایان به خوبی به نقش عواطف و میل‌ها در کارها و داوری‌های اخلاقی ما توجه کرده‌اند، ولی متأسفانه در این زمینه، راه افراط پیموده‌اند و همه چیز را در اینجا خلاصه کرده و نتوانسته‌اند تبیین کنند که چگونه در میان گزینه‌های متفاوت، عواطف اساساً به فعل خاصی تعلق پیدا می‌کنند؟

از سوی دیگر، برخی عقل‌گرایان بر نقش عقل در تصمیم‌گیری‌ها تأکید کرده‌اند، ولی از نقش احساسات و عواطف غفلت ورزیده‌اند و تبیین نمی‌کنند که چرا و چگونه ما از داوری‌های عقلی خود پیروی می‌کنیم. برای مثال، کانت عقل را تنها منشأ برانگیزنده می‌داند. برای تصمیم‌گیری درباره اینکه چه کاری باید انجام داد، ما تنها باید ببینیم برای چه کاری دلیل داریم. اگر بخواهیم قدری بیشتر نظر کانت را توضیح دهیم، لازم است بدانیم کانت معتقد است: تمام اصول اساسی اخلاق برای همه موجودات عاقل از جمله فرشتگان و مریخ‌نشینان عاقل - اگر وجود داشته باشند - الزام‌آورند؛ زیرا تمام موجودات عاقل می‌توانند این اصول را بدانند. نکته ظریف در اینجا آن است که چون هرگونه قبول و پذیرش این اصول نیاز به انگیزه دارد، منشأ این برانگیزندگی باید در خود عقل باشد. از نظر کانت، یا عقل به تنهایی منشأ برانگیزنده شدن است و یا اخلاق، به گونه‌ای که معمولاً درک می‌کنیم، «تصوری پوچ و بی‌اساس» خواهد بود. به عبارت دیگر، تنها راه نجات اخلاق آن‌گونه که ما معمولاً از پوچی درک می‌کنیم این است که عقل را یگانه منبع انگیزش بدانیم. توماس نگل، که مبنای کانتی دارد، معتقد است: میل‌های اساسی همچون گرسنگی و تشنگی صرفاً به عنوان داده‌هایی برای عقل عمل می‌کنند. ما صرفاً آنچه را دلیلی برای انجامش

داریم، انجام می‌دهیم و آنچه میل‌ها انجام می‌دهند این است که دلیلی برای عمل کردن به ما می‌دهند. (۲۱)

این مطلب درست است که در موجودات عاقل، باید منشأی برای برانگیزندگی وجود داشته باشد، ولی این دلیل نمی‌شود که عقل به تنهایی باید چنین کاری انجام دهد. ما به کمک عقل، حداکثر می‌توانیم درک کنیم فلان کار برای ما خوب است، ولی چرا باید آن کار را انجام دهیم؟ اگر در درون ما، میل به کمال خود یا حبّ ذات وجود نداشته باشد، تصمیم به انجام چنان کاری نخواهیم گرفت. آنچه عقل می‌تواند انجام دهد این است که سلسله هدف - وسیله را برای ما مشخص کند و بگوید: برای چنین هدفی، بهترین وسیله کدام است. اما تعیین اینکه چه هدفی را باید برگزید، از عهده عقل - به تنهایی - خارج است.

ما هرگاه فعلی را برای خود خوب تشخیص می‌دهیم، به انجام آن علاقه پیدا می‌کنیم. همیشه برای انجام آنچه برای ما مناسب است، میل و انگیزه در ما وجود دارد. ما نیازی به این نداریم که در خود میل ایجاد کنیم، وگرنه برای ایجاد خود این میل نیز نیاز به میل دیگری خواهیم داشت و این تسلسل هرگز به پایان نخواهد رسید.

از سوی دیگر - همان‌گونه که قبلاً بررسی شد - نمی‌توان به چیزی میل داشت که اصلاً به ما ربطی ندارد و از انجام آن هیچ خرسندی در ما حاصل نمی‌شود و یا هیچ نگرانی و رنجی دفع نمی‌گردد. البته این به معنای پذیرش «لذت‌گرایی» (۲۲) - به معنای متعارف آن - هم نیست. انواع گوناگونی از میل و به تناسب با آن، انواع گوناگونی از لذت وجود دارد.

انواع میل و لذت

۱. میل‌های جسمانی یا حسی: این دسته از میل‌ها مربوط به کارهایی هستند که برای ما لذت جسمانی یا حسی ایجاد می‌کنند. گرچه تمام لذت‌ها توسط «نفس» یا «خود» درک می‌شود، اما لذت‌های جسمانی ارتباط خاصی با قسمتی از بدن و نیز با یک شیء جسمانی بیرونی دارند. در

حقیقت، لذت‌های جسمانی نتیجه نوعی تماس و مواجهه میان بخشی از بدن ما و شیء خارجی است؛ مانند لذتی که از خوردن غذایی خوشمزه یا بوییدن گلی خوشبو می‌بریم. البته اگر کسی بیمار باشد و یا ذهنش کاملاً متوجه امر دیگری باشد، ممکن است از چنین تماس و مواجهه‌ای لذت نبرد. این نشان می‌دهد که لذت امری فراتر از تماس و مواجهه حسی است و ممکن است پس از درک و توجه به این تماس و مواجهه حاصل شود.

۲. میل‌های نیمه انتزاعی: (۲۳) این دسته از میل‌ها مربوط به کارهایی هستند که برای ما لذت‌های نیمه انتزاعی ایجاد می‌کنند که معمولاً بادوام‌تر از دسته اول هستند. لذتی که آدمی از داشتن پول یا مقام یا شهرت می‌برد، مستقیماً توسط امور جسمانی ایجاد نمی‌شود و از این‌رو، ارتباط مستقیمی با هیچ‌یک از حواس یا اندام‌های ما ندارد. ممکن است انسان از شنیدن ارتقای مقام در اداره یا لمس جوایزی که برده، لذت ببرد، ولی این لذت ربطی به این احساس یا تماس حسی ندارد. این احساس مانند شنیدن یا لمس جوایز، تنها مقدمه‌ای برای درک این مطلب است که آنچه فرد به دنبال آن بوده، حاصل گردیده، وگرنه به لحاظ حسی، تفاوتی میان شنیدن خبر ارتقای خود یا دیگری وجود ندارد؛ همچنین است لمس اسکناس معتبر و غیرمعتبر. در اختیار داشتن پول از آن نظر که وسیله‌ای برای رسیدن به چیزهایی است که مورد علاقه اصلی شخص هستند، مطلوبیت پیدا می‌کند، وگرنه اگر کسی مبالغ فراوانی پول داشته باشد ولی اجازه خرج کردن آن را نداشته باشد، از آن لذتی نمی‌برد. یا اگر کسی مشهورترین نویسنده یا هنرمند باشد، ولی در جایی باشد که نه کسی او را می‌شناسد و نه می‌تواند خود را معرفی کند، او از چنین شهرتی لذت نمی‌برد. در مقابل، گاهی فرد به اشتباه، مورد احترام قرار می‌گیرد و لذت می‌برد.

به نظر می‌رسد در لذت‌های نیمه انتزاعی، از داشتن توانایی انجام کارهای مورد علاقه و یا توانایی خرید چیزهایی مانند خوراک و لباس و مانند آن لذتی حاصل می‌شود که به نحوی لذت جسمانی (و احتمالاً انتزاعی) ایجاد می‌کند.

۳. میل‌های انتزاعی: این دسته از میل‌ها مربوط به کارهایی هستند که لذت انتزاعی ایجاد می‌کنند؛

مانند لذتی که فرد از داشتن اطمینان یا آرامش خاطر یا رضایت از آنچه در گذشته انجام داده است یا کشف مجهولات می‌برد. میل در این‌گونه موارد، اصیل است؛ یعنی اولاً، واقعی است و ثانیاً، پایه و اساسی، و قابل تحویل به میل زیربنایی تری نیست. در این‌گونه موارد، هدف نه کسب لذت جسمانی یا نیمه انتزاعی است و نه کسب لذت انتزاعی دیگر. میل اصیل میلی است که ما می‌توانیم مستقیماً و به طور مستقل، آن را احساس کنیم و نه صرفاً برای رسیدن به میلی دیگر. یک راه تشخیص میل‌های اصیل این است که در خود تأمل کنیم و ببینیم آیا آنچه را بدان میل داریم - فی نفسه - مطلوب ماست و یا به خاطر چیزی دیگر؟ برای مثال، اگر کسی تشنه باشد و لیوانی پر از شربت آبلیموی خنک ببیند بدان میل پیدا می‌کند. اما واقعیت این است که او به شربت آبلیمو - فی نفسه - میل ندارد، بلکه به چیزی میل دارد که تشنگی‌اش را برطرف کند، خواه آب باشد یا شربت آبلیمو یا هر نوشیدنی دیگر. البته این مثال برای میل‌های جسمانی است، ولی به خوبی نشان می‌دهد که چگونه یک میل ممکن است از میل دیگری نشأت گرفته باشد. درباره لذت‌های انتزاعی، می‌توان به لذت طالب حقیقی علم اشاره کرد که پس از تلاش فراوان، سرانجام به مجهول خود پی می‌برد. این لذت به دلیل رسیدن به پول یا مقام یا شهرت نیست، بلکه دانستن به خودی خود، برای چنین شخصی موضوعیت دارد. (۲۴)

تأمل در امیال و تمایلات، نشان می‌دهد که ما هرگز چیزی را که شکر باشد، فی نفسه و به خودی خود نمی‌خواهیم. به همین دلیل، افرادی که موازین اخلاقی را رعایت می‌کنند، و همواره کارهای خوب انجام می‌دهند، احساس سرخوردگی و ناکامی نمی‌کنند. اگر در انسان میل‌هایی وجود داشت که تنها با رفتار غیراخلاقی قابل ارضا بودند، انسان‌های اخلاقی می‌بایست احساس عدم رضایت و عقده می‌کردند. تصور می‌کنم در این مطلب تردیدی وجود ندارد که در گوشه و کنار دنیا همواره انسان‌های پاکی وجود داشته‌اند که طبق موازین اخلاقی، زندگی کرده و کاملاً شاد، مطمئن و خرسند بوده‌اند.

به نظر می‌رسد این در اختیار خود ماست که میل‌های خود را به سمت کارهای بافضیلت یا

دارای ردیلت متوجه سازیم. برای مثال، وقتی گرسنه هستیم و میل به غذا داریم، آنچه از نیاز اساسی در انسان نشأت می‌گیرد، میل به غذاست و این میل ما را به سمت تأمین نیاز خود سوق می‌دهد. اما اینکه من چگونه غذایی را بخورم، مسئله دیگری است. اگر کسی که گرسنه است و میل شدیدی به غذا دارد، غذای نامطلوبی تناول کند یا غذای دیگری را سرقت کند و مصرف نماید، این به دلیل اختیار خود اوست، نه اینکه در ما میل به غذای نامطلوب یا غذای سرقتی وجود داشته باشد. درباره میل به جنس مخالف نیز همین‌طور است. این میل زن و مرد را به سوی یکدیگر فرامی‌خواند تا از طریق آن به یکدیگر آرامش بخشیده، یکدیگر را تکمیل کنند و نیز نسل انسان تداوم یابد. ممکن است کسی این میل را از طریق ازدواج ارضا کند و کسی دنبال روابط نامشروع برود. بی‌تردید، در انسان میل اصیل به سرقت، زنا، ظلم و مانند آن وجود ندارد. همان‌گونه که قبلاً بیان شد، مراد از «میل اصیل» میلی است که هم واقعی باشد و هم به میل دیگری قابل تحویل نباشد.

ممکن است گفته شود: گاهی برخی افراد به اموری میل دارند که غیراخلاقی است؛ مثلاً، میل به رابطه با زنان شوهردار یا میل به ازدواج با دختر بدون اجازه والدین او. پاسخ این است که ممکن است چنین میلی وجود داشته باشد، ولی این‌گونه نیست که این میل اصیل باشد. در واقع، آنچه در این‌گونه موارد اتفاق می‌افتد این است که میل جنسی با میل دیگری مانند میل به هیجان یا شکست رقیب یا آزادی به طور ناصحیحی ترکیب می‌شود و نتیجه‌اش چنین میلی می‌شود، وگرنه در انسان چنین میلی به خودی خود وجود ندارد؛ مانند اینکه کسی به غذا میل دارد و چون پول یا حال کار و تلاش ندارد، ممکن است به غذای دیگری میل پیدا کند. اما این دلیل بر آن نمی‌شود که اساساً در انسان، میل به غذای سرقتی وجود داشته باشد.

ممکن است این مطلب با آنچه آگوستین در کتاب *اعترافات* خود می‌گوید، متعارض به نظر برسد. آگوستین توضیح می‌دهد که در جوانی، از باغ دیگران گلابی سرقت می‌کرد، بدون اینکه گرسنه یا فقیر باشد. به تعبیر خودش، چیزی را سرقت می‌کرد که به اندازه کافی و بسیار بهترش را

داشت. آن گلابی‌های سرقتی به خاطر رنگ یا مزه و سوسه‌آفرین نبودند، بلکه لذت او از «سرقت و خود گناه» بود. (۲۵) ممکن است تصور شود که مثال آگوستین جوان نقض مدعای ماست که در ما میل به شر - فی نفسه - وجود ندارد. پاسخ این است که میان انجام کاری برای لذت بردن از سرقت و میل به سرقت فی نفسه، تفاوت وجود دارد. آگوستین، خود در همان کتاب، خاطرنشان می‌سازد که او میل پایه و اساسی به سرقت نداشت، بلکه میل گم‌راه شده به آزادی و قدرت بود که او را به سرقت متمایل می‌ساخت. او چنین می‌نویسد: من در آن سرقت، چه چیزی را دوست داشتم؟ و در چه چیزی، حتی به تباهی و خطا، خدای خود را تقلید می‌کردم؟ با سرقت می‌خواستم خلاف قانون عمل کنم؛ زیرا با قدرت نمی‌توانستم. پس به مثابه یک زندانی، ممکن است آزادی را با انجام کارهای غیرمجاز طلب کنم تا شباهت مبهمی به همه توانی (قدرت مطلقه) تو پیدا کنم. (۲۶)

آگوستین می‌افزاید: مصاحبت با رفقا و سرگرمی مانند خندیدن با دوستان و گول زدن دیگران نیز در برانگیختن او به سرقت و ازدیاد علاقه به آزادی از طریق سرقت مؤثر بود، به گونه‌ای که اگر او تنها بود، هرگز آن گلابی‌ها را نمی‌دزدید. (۲۷)

مورد نقض دیگر نوعی بیماری روانی به نام «کلپتومانیا» (*kleptomania*) است. در این بیماری، فرد به طور مداوم، محرک عصبی برای سرقت دارد، بدون اینکه انگیزه اقتصادی داشته باشد یا ارزش مالی یا کاربرد شیء سرقت شده برایش مهم باشد. چنین افرادی به ندرت، از آنچه سرقت می‌کنند، استفاده می‌نمایند. معمولاً یا آنها را مخفی می‌کنند، یا به طور رایگان در اختیار دیگران قرار می‌دهند یا مخفیانه به مالک اصلی‌اش برمی‌گردانند. این افراد معمولاً قدرت خرید آنچه را سرقت می‌کنند، دارند، ولی از طریق سرقت، ارضا می‌شوند.

در پاسخ به این نقض، باید گفت: روان‌شناسان و روان‌درمانگرها «کلپتومانیا» را نوعی اختلال روانی می‌دانند و همین مؤید ادعای ماست که در انسان، میل اصیلی برای سرقت - فی نفسه - وجود ندارد. درباره این حالت روانی، چنین گفته شده است: گرچه از شهرت گسترده‌ای

برخوردار بوده و گاهی سارقان دستگیر شده برای دفاع قانونی از خود، سعی می‌کنند از آن استفاده کنند، ولی کلیتومانیای حقیقی نوع نادری از اختلال روانی است... «کلیتومانی» به عنوان نوعی اختلال در مراقبت و جلوگیری از محرک و برانگیزاننده (روانی) تلقی می‌شود که مبتلا به آن نمی‌تواند بر فشار و اصرار درونی به سرقت فایق آید و تنش روبه فزونی را نسبت به تلاش برای مقاومت (در مقابل انگیزه سرقت) احساس می‌کند تا اینکه سرانجام، با تسلیم در مقابل محرک و برانگیزاننده راحت می‌شود. در برخی موارد، اشیای سرقت شده ممکن است معنای جنسی یا غیرجنسی نمادینی برای بیمار داشته باشد، ولی جنبه‌های جنسی این اختلال همیشه واضح نیست. روان درمانی می‌تواند در تخفیف این اختلال مؤثر باشد. (۲۸)

افزون بر این، معلوم نیست که حتی در افراد مبتلا به این بیماری سرقت به دلیل سرقت انجام شود. چه بسا شیء سرقت شده معنای نمادینی برای بیمار داشته باشد و او تصور کند که آن شیء اصلاً به خودش تعلق دارد یا از تخطی از قانون و تصاحب آن شیء بدون اینکه دیگران بتوانند متوجه شوند یا او را متوقف کنند، احساس قدرت یا آزادی یا غرور کند.

آنچه حقیقتاً می‌تواند ادعای ما را مبنی بر اینکه «در ما هیچ میل اصلی به شر - از آن نظر که شر است - وجود ندارد»، نقض کند، ارائه نمونه‌ای است که در آن فاعل (قاعدتاً دارای سلامت روانی) اولاً و بالذات به چیزی میل دارد که خودش می‌پذیرد شر است. بنابراین، مواردی که فرد از روی خطا یا ناآگاهی کار بدی انجام می‌دهد - مانند اینکه به طفل معصومی آب می‌دهد ولی آن آب مسموم از کار درمی‌آید - ناقض ادعای ما نخواهد بود. همین‌طور مواردی که فرد آگاهانه و عمدتاً به کار غیراخلاقی میل پیدا می‌کند، اما هدفش ارضای میل‌های زیربنایی تری است - مانند آگوستین جوان که هدفش رسیدن به آزادی و سرگرمی بود و نه سرقت فی‌نفسه - ادعای ما را رد نمی‌کند؛ زیرا آزادی و سرگرمی به خودی خود، بد نیستند.

در اینجا، به تناسب اشاره‌ای که به ترکیب میل‌ها شد، بجاست به سه میل غیرجسمانی، که با میل‌های پایه و اساسی (مانند میل به غذا یا میل جنسی) ترکیب می‌شوند، اشاره کنیم. این سه میل

عبارتند از: میل به آزادی (و رهایی)، میل به راحتی (و استراحت)، و میل به هیجان (و تفریح). البته مطلب به این سه منحصر نمی‌شود، ولی این سه از مهم‌ترین موارد هستند؛ زیرا معمولاً نقش فعال و مؤثری در کارهای غیراخلاقی و ناصواب دارند. در این مختصر، قدری دربارهٔ میل به آزادی یا رهایی و میل به راحتی و استراحت تأمل می‌نماییم:

الف. میل به آزادی یا رهایی: ظاهراً در وجود چنین میلی تردیدی وجود ندارد. انسان‌ها می‌خواهند آزاد باشند تا هر کاری را که می‌خواهند انجام دهند. آنها می‌خواهند توانایی این را داشته باشند که هر جا دوست دارند، بدون هیچ‌گونه مانعی قدرت اراده یا اختیار خود را اعمال کنند. این مطلب، بخصوص در مورد کودکان و نوجوانان، روشن است که گاهی دلشان می‌خواهد کارها را صرفاً به دلیل مخالفت با امر و نهی دیگران، که به نظر ایشان آزادی ایشان را محدود می‌کند، انجام دهند. البته این به کودکان و نوجوانان اختصاص ندارد و به همین دلیل، گفته می‌شود: «الانسان حریص علی ما منع.» گاهی برای اینکه کودکی را به انجام کاری وادار نماییم باید از او بخواهیم آن کار را انجام ندهد. البته این شیوه همیشه سودبخش نیست و به این بستگی دارد که چقدر او خودش نسبت به آن کار تمایل دارد. برای مثال، اگر کودکی به درس خواندن و آیندهٔ خود هیچ علاقه‌ای نشان ندهد، نمی‌توان انتظار داشت با نهی والدین از درس خواندن، او به یکباره عوض شود و تصمیم بگیرد درس‌خوان شود. همین‌طور می‌توان به برخی نواهی در سنت‌های دینی اشاره کرد. برخی از این موارد چیزهایی هستند که انسان‌ها خود نیز از آنها منزجرند؛ مانند خوردن و آشامیدن نجاسات یا قتل والدین و فرزندان و چنین نیست که با نهی از این امور، لزوماً در افراد نسبت به انجام آنها حرص و ولعی ایجاد شود. پس همان‌گونه که گفته شد، تأثیر نهی در ایجاد حرص و علاقه، بستگی به عوامل دیگری نیز دارد.

به هر تقدیر، به نظر می‌رسد میل به آزادی و رهایی به خودی خود، منجر به بی‌قانونی و خلاف‌کاری نمی‌شود. «آزادی واقعی» یعنی اینکه فرد بتواند کاری را که برای انجامش میل اصیلی دارد، انجام دهد. «آزاد» کسی است که بتواند آنچه را واقعاً به نفع اوست، دنبال کند و نه

خواست‌ها و میل‌های گم‌راه شده و سرگردان را. بنابراین، حتی اگر فرض کنیم میل به آزادی ممکن است به کارهای غیراخلاقی یا غیرقانونی مانند سرقت، دروغ‌گویی یا ظلم منتهی شود، این ناقض ادعای ما نیست که در ما میل به کار غیراخلاقی - فی نفسه - وجود ندارد. ارتکاب سرقت به تصور اینکه از این طریق فاعل به آزادی مطلوب خود می‌رسد، نشان می‌دهد که اگر فرد این انگیزه را نداشت، سرقت نمی‌کرد.

ب. میل به راحتی و استراحت: میل دیگری که در انسان‌ها وجود دارد، میل به راحتی و استراحت است. گاهی میل به راحتی با میل به غذا ترکیب می‌شود و شخص به فکر سرقت و خوردن غذای آماده دیگران می‌افتد؛ یا با میل جنسی ترکیب می‌شود و شخص به جای تن دادن به ازدواج، به فکر رابطه غیرمشروع می‌افتد. روشن است که هیچ‌یک از این میل‌ها چه به طور جداگانه و چه به طور مرکب، فاعل را به کار خطا نمی‌کشاند. خود فاعل است که عوامل گوناگون را در نظر می‌گیرد و در نهایت، فعل خاصی را برمی‌گزیند. در حقیقت، بخشی از فرایند تصمیم‌گیری فاعل همین است که با داشتن میل به غذا، به جای اینکه میل به امانت و وفاداری را به میل به غذا ضمیمه کند و دنبال تحصیل غذا از دست‌رنج خود باشد، میل به راحتی و لجام‌گسیختگی را به میل به غذا ضمیمه کرده، دنبال غذای آماده دیگران می‌رود. نیز ملاحظه جوانب گوناگون یک کار و اینکه - مثلاً - باید راحتی کوتاه‌مدت را در نظر گرفت یا دراز مدت را توسط فاعل انجام می‌شود. البته تصمیم‌گیری فاعل از اطلاعات و باورهای او متأثر است، ولی ممکن است دو فرد با داشتن اطلاعات و باورهای یکسان، رفتار متفاوتی از خود نشان دهند.

اینک بجاست ادعای مزبور را مبنی بر اینکه ما میل به شر بما هو شر نداریم، در ارتباط با میل‌های انتزاعی بررسی کنیم. در اینجا، به نظر می‌رسد مطلب واضح‌تر باشد، بلکه می‌توان چنین ادعا نمود که میل‌های انتزاعی نه تنها به شر بما هو شر تعلق نمی‌گیرند، بلکه حتی می‌توان ادعا نمود که همواره سرشت اخلاقی و فضیلت‌آمیز دارند. برخلاف میل‌های جسمانی، میل‌های انتزاعی مختص انسان‌ها هستند و صرفاً برای یادآوری آنچه ما برای ادامه حیات نیاز داریم،

نیستند. میل‌های جسمانی، که تا حدّ زیادی در همهٔ حیوانات قابل تشخیص هستند، ما را ترغیب می‌کنند تا مطابق غرایز خود عمل نماییم و بتوانیم به حیات خود ادامه دهیم. البته هنگامی که چیزی میان انسان‌ها و حیوانات مشترک است، نمی‌تواند به خودی خود، صبغهٔ اخلاقی داشته باشد؛ زیرا حیوانات مسئولیت یا فاعلیت اخلاقی ندارند. این نکته آنچه را قبلاً دربارهٔ میل‌های جسمانی انسان گفتیم، تأیید می‌کند: اینکه آنها خنثا هستند و می‌توان آنها را هم به طور اخلاقی ارضا کرد و هم به طور غیراخلاقی. میل‌های انتزاعی نشانگر چیزهایی هستند که می‌توان از آنها به عنوان «نیازهای انسانی تمام عیار» یاد نمود؛ زیرا مؤلفهٔ اصلی در سرشت هر موجود، همان‌بخش از سرشت اوست که مختصّ او بوده و از این‌رو، او هویت خود را ساخته و او را از موجودات دیگر متمایز می‌سازد. بنابراین، آنچه واقعاً انسانی است نباید در سایر حیوانات موجود باشد. این مطلب را می‌توان چنین توضیح داد: بسیاری از مردم ظاهراً به طور غریزی درک می‌کنند که هر موجودی مرتبهٔ خاصی از کمال را دارد که با غرض و خصایص ذاتی آن موجود در شاکلهٔ اشیا در عالم، ارتباط نزدیکی دارد. برای مثال، درخت «سایه» معمولی، که میوه نمی‌آورد، در مقایسه با درخت سیب، که هم میوه می‌آورد و هم سایه دارد، دارای کمال کمتری تصور می‌شود. به همین دلیل است که در باغ، درخت سایه را، که دارای شاخ و برگ فراوان و نیز سایهٔ خوبی باشد، با ارزش تلقی نمی‌کنند و ممکن است قطع نمایند و درخت دیگری را جایگزین آن سازند. به عبارت دیگر، گرچه آن درخت می‌تواند از جنبه‌های گوناگون مفید باشد، در ویژگی میوه دادن که آن را از درخت‌های فاقد میوه متمایز می‌سازد، به فعلیت نرسیده و غرض از کاشتن خود را تأمین نمی‌کند.

همین تمثیل در مقایسهٔ انسان‌ها با حیوانات، صادق است. اگر انسانی خصایصی را که بالاتر از خصایص مشترک با حیوانات - مانند خوردن، آشامیدن، آسایش طلبی، پناه طلبیدن، لذت طلبیدن و ادامهٔ نژاد - است به نمایش نگذارد، آن انسان به کمال خود یا آنچه توانایی‌های بالقوهٔ اوست، نایل نشده. (۲۹) البته آنچه گفته شد به معنای این نیست که هر کس صفات مختصّ انسان

را از خود به منصه ظهور نگذارد انسان نیست؛ زیرا آنچه ملاک انسان بودن است، داشتن قوه و استعداد این صفات است.

بدین سان، ما به دلیل حب ذات، در پی مصالح و منافع خود هستیم که شاید بتوان آن را در دو چیز خلاصه کرد: یکی داشتن کمیت بیشتر زندگی؛ یعنی طولانی تر زندگی کردن؛ و دیگری کیفیت بیشتر زندگی. حب ذات همچنین مجموعه‌ای از میل‌ها را در ما ایجاد می‌کند که ما را برمی‌انگیزند تا آنچه را استدلال عملی به ما تعلیم می‌دهد که وسیله خوبی برای رسیدن به آرمان‌ها و اهداف ما است، انجام کاری که بدان میل داریم، نوع متناسبی از لذت در ما ایجاد می‌کند، گرچه ممکن است هدف ما آن لذت نباشد؛ مثلاً، مادری که مراقب فرزند خود است و - به اصطلاح - او را تر و خشک می‌کند، از این کار لذت می‌برد؛ ولی لزوماً برای رسیدن به این لذت نیست که سختی‌ها را بر خود هموار نموده و راحتی فرزندش را بر راحتی و آسایش خود ترجیح می‌دهد.

هر چه مطلوب میل اصیل در ماست - یعنی همان‌گونه که گفته شد، مطلوب میلی واقعی و غیرقابل تحویل به میل دیگر در ما باشد - به طور طبیعی، برای ما ارزش دارد و به ما لذت می‌بخشد. میل‌های جسمانی و احتمالاً برخی میل‌های نیمه انتزاعی (مانند میل به بردن در رقابت‌ها) در حیوانات مشترک است و می‌توان آنها را به عنوان ارزش‌های ناظر به حیات حیوانی در نظر گرفت. هر چه صرفاً با انسان‌ها سروکار داشته و مطلوب سرشت انسانی ما باشد، دارای ارزش انسانی است. تحصیل ارزش‌های انسانی - فی نفسه - برای سعادت انسانی لازم است، در حالی که تحصیل ارزش‌های ناظر به حیات حیوانی صرفاً نقش تمهیدی و ثانوی در سعادت انسان دارد. می‌توان ادعا کرد که تحصیل ارزش‌های ناظر به حیات حیوانی تنها در صورتی که در خدمت ارزش‌های انسانی باشد، ارزش اخلاقی پیدا می‌کند. ما در درون خود، هیچ‌گونه اختلاف و تعارضی میان آرمان‌های اخلاقی خود و خواست‌های انسانی احساس نمی‌کنیم. این موضوع به واقعیت دیگری نیز ارتباط دارد و آن اینکه «خوب» و «بد» قراردادی نیستند و واقعاً موجودند و

می‌توان آنها را با عقل انسان و از طریق ملاحظه رابطه میان سرشت انسان، استعدادهای انسان و به کمال رسیدن آنها درک نمود.

عوامل دخیل در داوری اخلاقی

تحلیل مزبور از فرایند تصمیم‌گیری، نقش عوامل درونی و بیرونی دخیل در داوری‌های اخلاقی ما را روشن می‌سازد. به نظر می‌رسد درک درست این عوامل به بسیاری از سؤالات فلسفه اخلاق پاسخ دهد. این عوامل را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. **نقش باورها، معرفت و اطلاعات:** یکی از بخش‌های سرنوشت‌ساز داوری‌های اخلاقی ما نحوه تصور مسئله و سپس نحوه ارزیابی نتایج و پیامدهای هر یک از اطراف مسئله است. اختلاف در باورها، معرفت و اطلاعات درباره مسئله مورد نظر و جوانب آن می‌تواند به داوری‌های متفاوتی درباره فعل واحد منجر شود. حتی افرادی که دارای آرمان‌های اخلاقی یا قواعد مشابهی هستند، از چنین اختلافی در داوری مصون نیستند.

۲. **نقش میل‌ها:** میل به هر یک از گزینه‌های رقیب، نقشی اساسی در تصمیم‌گیری ایفا می‌کند. گرچه میل‌های اصیل در میان همه انسان‌ها مشترک بوده و آنها را به سوی تأمین نیازهایی سوق می‌دهد که برای بقا و سعادت - و به عبارت دیگر، کمیت و کیفیت بیشتر زندگی - لازم است، تعامل میان آنها و کاربست آنها ممکن است نزد افراد گوناگون، تفاوت یابد. این به خود اشخاص بستگی دارد که کدام میل را احتمالاً با ملاحظه ترکیب‌هایی از امیال، که به نفع آن میل است، بر میل به گزینه دیگر اولویت بخشند. البته باید توجه نمود نحوه‌ای که اشخاص بدان صورت تربیت شده و آموزش دیده‌اند و نیز سجایای فردی ایشان در تصمیم‌گیری، بسیار مهم و مؤثر است. کسی که از کودکی همواره تشویق شده تا مهربان و خیرخواه برای دیگران باشد، میل بیشتری برای کمک به دیگران و جلوگیری از رنج و تألم ایشان دارد، هرچند به قیمت صرف وقت و پول و گذشت از راحتی خود باشد. با وجود این، فضای زیادی برای تصمیم‌گیری خود شخص و اعمال اختیاری او باقی است.

تأکید این نکته لازم می‌نماید که ما هیچ میل اصیلی برای خطا کردن نداریم. میل‌های جسمانی به لحاظ اخلاقی، خنثا هستند. میل‌های جسمانی را می‌توان به طور اخلاقی یا غیراخلاقی ارضا نمود. یکی از لوازم مهم این مطلب، آن است که انسان‌ها هرگز از کار خطا - فی نفسه - لذت نمی‌برند؛ زیرا لذت وقتی حاصل می‌شود که میلی ارضا شده باشد. وقتی میلی به شرفی نفسه وجود نداشته باشد، از شرفی نفسه نیز لذتی حاصل نمی‌شود. هنگامی که کسی از خوردن سیب دزدی لذت می‌برد، این لذت از خوردن سیب و احتمالاً احساس توانایی یا آزادی یا هیجان و مانند اینها حاصل می‌شود، نه اینکه سبب دزدی لذت خاصی داشته باشد. اگر بخواهیم این مطلب را قدری بیشتر توضیح دهیم، می‌توان مسئله را این‌گونه تحلیل نمود:

الف. ممکن است کسی سبب دزدی بخورد و از آن لذت ببرد، بدون اینکه هیچ احساس خطایی داشته باشد. در این صورت، او از خوردن یک چیز خوش‌مزه لذت می‌برد، و نه از اینکه آن چیز دزدی است.

ب. ممکن است کسی سبب دزدی بخورد و از آن لذت هم ببرد، ولی همراه با آن لذت، احساس تقصیر هم بکند. در اینجا، تناقضی وجود ندارد. لذت از یک چیز و احساس تقصیر از چیز دیگری حاصل می‌شود. البته روشن است که چنین فردی نتوانسته نظام اخلاقی سازگار و منسجمی را مبنای عمل قرار دهد.

ج. برخی ممکن است سبب دزدی را به دلیل اینکه نمی‌خواهند خطایی مرتکب شوند، نخورند. اما ممکن است علی‌رغم نفرت از سرقت، در درون ایشان وسوسه به این کار وجود داشته باشد. این‌گونه افراد در مقابل این وسوسه ایستاده‌اند و کار خطا انجام نمی‌دهند. وسوسه و در عین حال، پرهیز دقیقاً به این خاطر می‌توانند با یکدیگر قرین بوده و به جنبه‌های گوناگون یک امر متعلق باشند.

د. برخی ممکن است سبب دزدی را نخورند، به دلیل اینکه آن‌قدر از خطاکاری مانند دزدی بدشان می‌آید که اصلاً میلی به انجام آن در ایشان وجود ندارد.

۳. نقش اراده و تصمیم فردی: گرچه محدودیت‌های زیادی از جانب شرایط درونی و بیرونی ایجاد می‌شود، اما در نهایت، خود شخص است که با اختیار خود تصمیم می‌گیرد. بدون اعتقاد به اختیار، چیزی به عنوان «اخلاق» قابل تصور نیست. تفاوت میان فاعل‌های گوناگون در اعمال اختیار را می‌توان در این متغیرها مشاهده نمود:

الف. در اتخاذ آرمان‌ها یا ارزش‌ها برای زندگی خود؛ اصولاً آرمان‌هایی که مردم انتخاب می‌کنند نقش مهمی در جهت‌دهی به کارهای ایشان دارد.

ب. در آمادگی برای تحصیل اطلاعات لازم برای تصمیم‌گیری و بررسی مناسب آن؛ برخی اشخاص به سرعت تصمیم بر انجام کار می‌گیرند. برخی دیگر ترجیح می‌دهند تا با دوربینی و احتیاط، جوانب کار را کاملاً مورد مطالعه قرار دهند و بعد تصمیم بگیرند. در برخی افراد، زمینه بدبینی وجود دارد، و حال آنکه برخی دیگر بیشتر سعی می‌کنند تا نکات مثبت را در نظر بگیرند و از احتمالات غیرمطلوب صرف‌نظر کنند. عده‌ای نیز حد اعتدال را انتخاب می‌نمایند.

ج. در سامان‌دهی میل‌های خود و اولویت بخشیدن به برخی از آنها یا ترکیب برخی از آنها با یکدیگر تا بر میل مقابل غلبه یابد.

به نظر می‌رسد اگر بپذیریم که فاعل می‌تواند میل‌های خود را سامان‌دهی و اولویت‌بندی کند، می‌توانیم به «اختیار» عقیده داشته باشیم، بدون اینکه نقش میل‌ها را در برانگیختن فاعل انکار کنیم. بدین سان، معلوم می‌گردد سخن هارمن، که مانند کانت و نگل، میل‌ها را تنها داده‌هایی می‌داند که زیربنای استدلال هستند، قابل قبول نیست. از نظر وی، وفادار ماندن به اختیار و عقلانی عمل کردن مستلزم آن است که میل‌های خود را به عنوان داده در نظر بگیریم، نه به عنوان نیرو یا الزام.^(۳۰) البته هارمن اذعان می‌کند که گاهی میل همچون الزام عمل می‌کند، ولی این را غیرمعمول می‌داند.^(۳۱)

ظاهراً موضع حد وسطی میان این دو قول قابل تصور است: این قول که میل‌ها فقط به عنوان داده‌هایی برای عقل عمل می‌نمایند و نقشی در انگیزتن فاعل ندارند، و قول به اینکه میل‌ها را

نیرو یا الزام دانسته است و جایی برای اختیار یا استدلال باقی نمی‌گذارد. میل‌ها ما را به سوی افعال رقیب یا فعل و ترک برمی‌انگیزند و در همین نقطه است که ما به فکر اعمال اختیار و تصمیم‌گیری می‌افتیم. هنگامی که تنها یک راه پیش روی ماست، ما نمی‌توانیم از تصمیم‌گیری سخنی به میان آوریم. به دلیل آنکه معمولاً نسبت به هر دو طرف یا اطراف تصمیم‌گیری به نوعی میل در ما وجود دارد و ما می‌توانیم کفه هر طرف را که بخواهیم، سنگین‌تر کنیم، می‌توانیم در مقابل هر گروه از میل‌ها که بخواهیم، مقاومت کنیم.

در حقیقت، این نظریه است که می‌تواند اختیار را قابل درک سازد. دو انسان در شرایط تصمیم‌گیری کاملاً یکسان، ممکن است دو تصمیم متفاوت اتخاذ کنند. برای مثال، ممکن است یکی ترجیح دهد میل‌های فوری را ارضا کند، و دیگری ممکن است بخواهد میل‌های درازمدت را ارضا نماید؛ یکی ممکن است میل به راحتی و استراحت را ترجیح دهد و دیگری ممکن است میل به تحصیل معرفت را برگزیند. دیدگاه کانتی و نیگلی اختیار را بی‌معنا می‌سازد. اگر میل‌ها فقط داده‌هایی هستند که در کنار سایر داده‌ها در اختیار فاعل قرار داده می‌شوند تا با رعایت معیارهای منطقی به تصمیم‌گیری بپردازند، نتیجه از قبل معلوم است و دو فاعل عاقل باید همواره یکنواخت و یکسان تصمیم بگیرند؛ زیرا از مقدمات استدلال به نتیجه استدلال رسیدن امری اختیاری یا انتخابی نیست. تنها در صورت اشتباه، ممکن است کسی به نتیجه دیگری برسد. اگر اطلاعات درست باشد و سیر منطقی صورت گیرد، چه شما بخواهید و چه نخواهید به نتیجه می‌رسید. از اراده نیکو سخن گفتن نیز بی‌معناست؛ همان‌گونه که سرزنش افرادی که بد عمل می‌کنند نیز بی‌سبب است. تنها در صورتی می‌توان افراد را ملامت کرد که در جمع‌آوری داده‌ها، تلاش درخور انجام نداده باشند یا استدلال‌ها را طبق روال منطقی تنظیم نکرده باشند که این خود به دلیل اشتباه یا جهل است. پس لازمه دیدگاه ایشان این است که هیچ خطا کار یا مجرمی را به لحاظ اخلاقی نمی‌توان ملامت نمود!

د. در عمل و کاربست میل‌های خود؛ مانند ارضای میل جنسی از طریق ازدواج یا از طریق

نامشروع.

۴. نقش توانایی‌ها و مواهب ذهنی و عقلانی فاعل: برای مثال، کسانی که دارای ذهنی نقّاد و تحلیلیگر هستند، ممکن است بهتر یا سریع‌تر تصمیم بگیرند.

۵. نقش شرایط: منظور از «شرایط» در اینجا، ویژگی‌ها و خصوصیات موضوع مورد تصمیم‌گیری است که شامل این موارد می‌شود: شرایط جسمانی و ذهنی فاعل، احساسات فاعل (مانند شادی و غم)، توانایی‌های فاعل، شرایط افراد دیگری که ممکن است با این تصمیم‌گیری مرتبط باشند (برای مثال، معلم باید در تصمیم‌گیری‌های خود، شرایط شاگردانش را که به نوعی با آن تصمیم‌گیری درگیر هستند، در نظر بگیرد)، زمان، مکان، قوانین، فرهنگ (از جمله آداب و رسوم)، منابع، وسایل و کمک‌های در دسترس. هرگونه تغییری در این شرایط، ممکن است مستلزم تغییر داوری فاعل یا ناظر دربارهٔ تصمیم یا کار مناسب گردد.

اطلاع و توجه به تمامی واقعیت‌هایی که ممکن است قطعاً یا احتمالاً، آگاهانه یا ناخودآگاه در تصمیم‌گیری تأثیر بگذارد، به ما کمک می‌کند تا حدّ ممکن، آنها را در کنترل خود داشته باشیم. در این صورت، می‌توانیم تصمیمی اتخاذ کنیم که واقعاً به نفع ما باشد.

سرشت انسان

بحث دربارهٔ سرشت انسان بسیار فراتر از گنجایش و ظرفیت این نوشتار است. اما در اینجا، می‌توان دست‌کم سرنخ‌هایی را برای تحقیقات بعدی به دست داد. به نظر می‌رسد دلایل مبنایی خوبی برای اعتقاد به اینکه انسان‌ها دارای سرشت مشترک هستند، وجود دارد. البته به لحاظ زیست‌شناختی، روشن است که همهٔ انسان‌ها به یک نوع تعلق دارند؛ اما منظور ما در اینجا، فراتر از این است. «سرشت انسان» مفهومی وجودشناختی است که قسمتی از آن را با فلسفه و قسمتی را نیز با روان‌شناسی می‌توان شناخت. البته به کمک جامعه‌شناسی، تاریخ، مردم‌شناسی، هنر و ادبیات، می‌توان به تجلیات تاریخی - اجتماعی آن پی برد. با وجود این، هر انسانی با تأمل درونی می‌تواند به جنبه‌های فراوانی از این مفهوم پی‌برد و دیدگاه‌های دیگران را بررسی و ارزیابی نماید.

همان‌گونه که قبلاً گفته شد، برخی از صفات ما با حیوانات مشترک و برخی صفات نیز مختص انسان هستند. تنها دسته اخیر سازنده اصلی هویت ما است. به عبارت دیگر، صفاتی وجود دارند که اگر کسی فاقد آنها باشد، دیگر نمی‌توان او را انسان دانست. برای مثال، اگر انسانی فاقد میل به غذا یا خواب و استراحت باشد، هنوز از نظر ما، می‌تواند انسان باشد. اما اگر انسانی میل به سعادت یا کمال یا حقیقت یا زیبایی نداشته باشد، نمی‌توان او را انسان در نظر گرفت. این مطلب را می‌توانیم با مراجعه به درون خود بیابیم و البته فلسفه و روان‌شناسی می‌توانند یافته‌های ما را غنی‌تر سازند. صفات یا ویژگی‌هایی که انسان‌ها را از حیوانات دیگر متمایز می‌سازند دو دسته‌اند: ادراکات و میل‌ها. برخی انواع ادراک به طور مختص انسانی‌اند و به همین دلیل است که بر خلاف حیوانات، انسان‌ها توانسته‌اند شاخه‌های گوناگون علوم را شکوفا ساخته، فنون و مهارت‌های خود را تا حد چشم‌گیری پیشرفت دهند. برخی انواع میل‌ها نیز مختص انسان‌ها هستند و به دلیل وجود این‌گونه میل‌هاست که ما همواره دنبال دانش، کمال، خیرخواهی و هنر بوده‌ایم.

بدین‌سان، روشن است که منظور ما از «سرشت انسان» تنها یک مقوله زیست‌شناختی نیست، بلکه مفهومی زیربنایی‌تر و انتزاعی‌تر است که ویژگی‌های مشابهی در همه انسان‌ها ایجاد می‌کند. اگر چنین ماهیت مشترکی وجود نداشت، برای رشته‌های علمی مانند تعلیم و تربیت، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی یا حتی اقتصاد جایی باقی نمی‌ماند. تمام این علوم مبتنی بر این پیش‌فرض هستند که انسان‌ها مشابه یکدیگرند و در شرایط مشابه، به طور مشابه رفتار می‌کنند - البته با حفظ اختیار.

در اینجا، لازم است این مطلب تذکر داده شود: مفهومی از سرشت انسان که در اینجا مطرح می‌شود متضمن تعهدات اخلاقی نیست. همان‌گونه که در تحلیل مفاهیم اخلاقی مانند «خوب» و «باید» بیان می‌شود، تمامی مفاهیم ارزشی به یک معنا توصیفی هستند. مفاهیم ارزشی حاکی از وجود یا عدم رابطه میان آرمان‌های ما - که خود توسط سرشت ما معین می‌گردد - و صفت یا کار

موردنظر هستند؛ مثلاً، وقتی می‌گوییم: «امانت‌داری خوب است»، منظور این است که رابطه‌ی علی یا وجودشناختی میان این صفت یا کار و آرمان‌های ما وجود دارد، به گونه‌ای که انجام این کار یا داشتن این صفت در زنجیره‌ی علل آرمان‌هاست و می‌تواند به تحقق آنها منجر شود و از این‌رو، برای ما مطلوب است و انجام آن ضروری تلقی می‌گردد.^(۳۲) بنابراین، گرچه اخلاق با سرشت انسانی مرتبط است، ولی چنین نیست که گزاره‌های اخلاقی یا الزامات اخلاقی مستقلاً و به صورت آماده و بسته‌بندی شده در درون ما تعبیه شده باشند.

به هر تقدیر، انسان‌ها از سرشت مشترکی برخوردارند؛ اما اگر به فرض بپذیریم که انسان‌ها با وجود شباهت‌های جسمانی و زیست‌شناختی، دارای سرشت‌های متفاوتی هستند و انسان‌های دارای سرشت‌های متفاوت می‌توانند آرمان‌های گوناگونی داشته باشند، باز هم ادعای نسبت‌گراها ثابت نمی‌شود؛ زیرا در این صورت، انسان‌ها پای‌بند سرشت خود هستند و افراد دارای سرشت یکسان نمی‌توانند آرمان‌های متفاوتی داشته باشند؛ در حالی که نسبت‌گرا می‌خواهد نشان دهد که افراد دارای شرایط یکسان می‌توانند دارای اخلاق‌های متفاوتی باشند که به یک اندازه موجهند. برای تقریب به ذهن، می‌توان گفت: اخلاق مانند سلامت جسم است. افراد در شرایط متفاوت، ممکن است به مراقبت‌های متفاوت یا انواع گوناگونی از غذا یا ویتامین نیاز داشته باشند. اما این بدان معنا نیست که طب نسبی است و انسان‌ها تفاوت ذاتی و اساسی دارند و افراد دارای شرایط مشابه، به مراقبت و درمان متفاوت نیازمندند. پس همان‌گونه که تفاوت در نیازهای طبی و بهداشتی مستلزم این نیست که طب و بهداشت غیرعینی و -مثلاً- سلیقه‌ای باشند، اختلاف اخلاقیات به دلیل اختلاف سرشت انسان‌ها، مستلزم این نیست که اخلاق غیرعینی و نسبی دانسته شود.

بدین‌سان، عینیت اخلاق یا انکار نسبت‌گرایی اخلاقی مستلزم این نیست که همه‌ی انسان‌ها باید به طور مشابهی عمل کنند. از افراد گوناگون با سرشت یکسان، ممکن است انتظارات متفاوتی وجود داشته باشد. آنچه از یک کودک انتظار می‌رود با آنچه از یک فرد بالغ انتظار

می‌رود، متفاوت است. آنچه را لازم است یک زن به عنوان مادر انجام دهد با آنچه یک زن به عنوان دختر یا خواهر یا همسر باید انجام دهد، می‌تواند متفاوت باشد. حتی ممکن است کسی با نقش مشابه و یکسان، به لحاظ اخلاقی لازم باشد در شرایط زمانی یا مکانی مختلف، متفاوت عمل کند؛ مثلاً، یک مادر لازم است غذا در دهان کودک خود بگذارد، ولی همین مادر در بزرگسالی فرزندان خود، نباید غذا در دهان ایشان بگذارد. بنابراین، فرض اینکه افراد گوناگون ممکن است سرشت متفاوتی داشته باشند یا تکالیف و مسئولیت‌های متفاوتی داشته باشند، نسبت‌گرایی را اثبات نمی‌کند. آنچه حرف نسبت‌گراها را می‌تواند تقویت کند این است که افراد دارای سرشت یکسان و در شرایط یکسان، به طور موجهی لازم باشد کارهای متضادی انجام دهند.

در اینجا، لازم است خاطر نشان شود که برای نسبت‌گراها، کافی نیست که بگویند افراد گوناگون سرشت یکسانی دارند، بلکه سرشت انسان آن قدر انعطاف دارد و مانند پلاستیک، کش می‌آید که ممکن است انواعی از خوب‌ها را انتخاب نماییم و به شیوه‌های گوناگون سامان‌دهی کنیم.^(۳۳) همان‌گونه که قبلاً بیان شد، ناکامی افراد در اینکه سرشت انسان را کاملاً بشناسند یا ارزش‌ها را در جایگاه مناسب خود قرار دهند، بدین معنا نیست که نظام اخلاقی مشترکی که به همه ارزش‌های انسانی وفادار باشد و آنها را در رتبه مناسب قرار دهد، نمی‌تواند وجود داشته باشد.

جمع‌بندی نهایی

با توجه به مطالبی که در این مقاله درباره خاستگاه و مبانی اخلاق مورد بررسی قرار دادیم، به این نتیجه رسیدیم که نظریه‌های متعارف یا همچون نظریه مبتنی بر توافقات دارای مشکلات اساسی بوده و از عهده تبیین تجارب اخلاقی بر نمی‌آیند و یا همچون نظریه مبتنی بر سرشت انسان با سؤالات جدی مواجه می‌باشد. در این مقاله تلاش کردیم تا نشان دهیم می‌توان تقریری تلفیقی از

نظریه مبتنی بر نیاز و نظریه مبتنی بر سرشت انسان ارائه داد که از عهده همه دشواری‌ها موفق بیرون آید. نظریه مختار در واقع از امتیازات هر دو نظریه برخوردار بوده و در عین حال سعی می‌کند تا به اشکالات وارد شده بر آنها پاسخ گوید. در این مقاله علاوه بر تبیین ماهیت امر اخلاقی و تفاوت آن با آداب و رسوم، به خاستگاه اخلاق پرداخته و ضمن نقد دیدگاه کسانی که حب ذات را یگانه انگیزه اصلی و اصیل در انسان می‌دانند، نشان دادیم چگونه مفاهیم اخلاقی از ملاحظه رابطه تکوینی و واقعی میان سرشت انسان، افعال و صفات اختیاری و تأثیرات مثبت یا منفی افعال بر انسان انتزاع می‌شود.



پی‌نوشت‌ها

1. *Summa Theologica*, II-II, q. 64, a. 5.
2. Cor. 11: 14.
3. Jame Kellenberger, *Moral Relativism, Moral Diversity & Human Relationships* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001), pp. 63-66.
4. positive laws.
5. *Summa Theologica*, I-II, q. 95, a. 2.
6. Jame Kellenberger, *Moral Relativism*, pp. 66-67.
7. c.f. Abraham Maslow, *Motivation and Reality* (New York, Harper, 1954).
8. Philippa Foot, "Goodness and Choice", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary, 1982, p. 164.
9. Jame Kellenberger, *Moral Relativism*, pp. 67-70.
10. inner judgements.
11. Gilbert Harman, *The Nature of Morality* (Oxford, Oxford University Press, 1977), p. 96.
12. Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), p. 339.
13. James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (New York, McGraw-Hill Inc., 2nd ed. 1993), p. 23.
14. Henry Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics* (London, MacMillan and Co. Ltd., 1967), p. 1.
- ۱۵- گیلبرت هارمن نظر هیوم را چنین بیان می‌کند که به دلیل قدرت همدردی (sympathy)، گاهی انسان‌ها می‌توانند نسبت به دیگران دغدغه غیر خودخواهانه داشته باشند و این دغدغه دلایل ضعیفی برای عمل کردن به نفع دیگران فارغ از هرگونه نفع متوقعی برای خود در اختیار قرار می‌دهد. ر.ک. Gilbert Harman, *The Nature of Morality*, p. 138.
16. c.f. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton, Princeton University Press, 1970), p. ???.
17. James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, p. 67.
18. theoretical reasoning.
19. practical reasoning.
20. Gilbert Harman, *The Nature of Morality*, p. 138.
21. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, p. ???.
22. hedonism.
23. semi-abstract.

۲۴- گفته می‌شود: ابوریحان بیرونی (۹۴۱-۱۰۲۱)، ریاضیدان، منجم، مؤرخ، داروساز و مستکلم شهیر ایرانی، دقایقی پیش از مرگش، از فقیهی که در همسایگی او به سر می‌برد و برای عبادتش آمده بود، سؤالانی دربارهٔ فقه پرسید. آن فقیه تعجب کرد و به ابوریحان گفت: در چنین حالتی که در انتظار مرگ هستی، چرا چنین سؤالانی را مطرح می‌کنی؟ ابوریحان پاسخ داد: کدام بهتر است: بمیرم در حالی که این را می‌دانم، یا اینکه بمیرم در حالی که این را نمی‌دانم؟ تراجم‌نویسان می‌گویند: ابوریحان بجز دو روز، در طول سال، به طور مداوم، به مطالعه و کار علمی مشغول بود.

25. Augustine, *The Confessions of St. Augustine*, Book II, Chapter VI.

26. Ibid.

27. Ibid, ch. 9.

28. Britanica Encyclopedia CD, 1997.

29. Mohammad A., Shomali, *Self-knowledge* (Tehran, International Publishing Co, 1996), pp. 14-15.

30. compulsion.

31. M.A. Shomali, *Ethical Relativism* (London, ICAS, 2001), p. 224.

۳۲- برای بحث بیشتر دربارهٔ تحلیل مفاهیم هفت‌گانهٔ اصلی اخلاق و توضیح رابطهٔ تکوینی میان صفت یا کار اخلاقی از یک‌سو، و آرمان یا آرمان‌های اخلاقی از سوی دیگر، ر.ک.

32. M.A. Shomali, *Ethical Relativism*, P. 227-230.

33. David Wong, "Relativism" in P. Singer, ed., *A Companion to Ethics* (Oxford, Blackwell, 1996), p. 446.

منابع

- Augustine, *The Confessions of St. Augustine*, Book II, Chapter VI.
- Foot, Philippa, "Goodness and Choice", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary. v. 25, 1961.
- Harman, Gilbert, *The Nature of Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- Kellenberger, Jame, *Moral Relativism, Moral Diversity & Human Relationships*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.
- Maslow, Abraham, *Motivation and Reality*, New York, Harper, 1954.
- Nagel, Thomas, *The possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Rachels, James, *The Elements of Moral Philosophy*, New York, McGraw-Hill, Inc., 2nd ed., 1993.
- Scanlon, Thomas, *What We Owe to Each Other*, Cambridge and London, The Belknap Press of Harvard University press, 1999.
- Shomali, Mohammad A., *Self-Knowledge*, Tehran, International Publishing Co, 1996.
- -----, *Ethical Relativism*, London, ICAS, 2001.
- Sidgwick, Henry, *Outlines of the History of Ethics*, London, MacMillan and Company Ltd., 1967.
- Wong, David, "Relativism" in P. Singer, ed., *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1996.