

راهکارهای برون رفت از تزامم‌های اخلاقی با تکیه بر دیدگاه ریچارد مروین هیر

افضل بلوکی^۱

محمدعلی مصلح‌نژاد^۲

چکیده

موضوع مقاله، حل تزامم قواعد و افعال اخلاقی از دیدگاه هیر است، این موضوع در فلسفه اخلاق به عنوان یکی از معضل‌های اخلاق کاربردی مطرح می‌باشد و بیان آن، بدین گونه است، که گاهی مکلف مختار، در انجام وظایف خود، میان دو یا چند فعل اخلاقی متحیر می‌شود و نمی‌داند، وظیفه فعلی او، انجام کدام عمل اخلاقی است. هدف از انجام این تحقیق، که به روش تحلیلی - توصیفی انجام گرفته، بررسی روش حل تزامم‌های اخلاقی از دیدگاه هیر و ارائه راه‌حلی برای رفع تزامم‌های اخلاقی در بزنگاه‌ها، به منظور رهایی افراد از بن‌بست‌های عملی و پیشگیری از خسارت‌های روحی، روانی، مالی، حیثیتی و جانی است که در نتیجه انجام کارهای مرجوح در عرصه‌های زندگی بروز می‌کند. بنابراین دستیابی به روزهایی برای حل تزامم‌های اخلاقی و رهایی از تحیر و سرگردانی در مواقع عمل، بیان گر ضرورت انجام این تحقیق است. راه حل هیر، قاعده استثناء و انتخاب بر اساس اصل است. و ناکارآمدی این روش، فرو افتادن در نسبیت اخلاقی، تلقی نادرست از موضوعات اخلاقی و فراگیر نبودن قاعده استثناء از جمله نقدهای وارد بر این راه حل است.

کلیدواژه‌ها

تزامم، استثناء، انتخاب بر اساس اصل، تشخیص فردی، تعمیم‌پذیری

^۱ - استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان

^۲ - عضو هیأت علمی دانشگاه سیستان و بلوچستان

طرح مسأله

مسأله تزامم و به اصطلاح فیلسوفان اخلاق غربی تعارض قواعد و اصول اخلاقی، عبارت است از تنافی دو دلیل در مرحله‌ی امتثال، به نحوی که مکلف، قدرت بر رعایت و انجام هر دو را ندارد. مثل این که یک دلیل بگوید، وفای به وعده خوب و اخلاقی است و دلیل دیگر بگوید، کمک به بیمار قلبی که احتیاج مبرم به کمک دارد، خوب و اخلاقی است و انجام هر دو در یک زمان، از قدرت مکلف خارج است (الحسینی الیزدی، ۱۳۹۵ق/۴: ۳-۲). پرسش‌های اصلی مقاله، این است که راه برون رفت از تزامم هنگام مواجهه با چند تکلیف اخلاقی چیست؟ و رهیافت هر در این زمینه بر چه اصولی مبتنی است؟ اهمیت مقاله، دست یابی به راه حلی مناسب برای رهایی از معضل‌ها و بن بست‌های اخلاقی است که در عرصه‌های مختلف زندگی بشر، اعم از اقتصادی، سیاسی، مدیریتی، اجتماعی، خانوادگی و عبادی بروز می‌یابد؛ گاهی اوقات افراد در گذر زندگی، در تشخیص وظایف خود دچار تحیر می‌شوند، و نمی‌دانند وظیفه واقعی و فعلی آنان چیست؟ از مهمترین اهداف علمی مقاله، توسعه دانش در عرصه نوظهور اخلاق کاربردی، بومی کردن دانش اخلاق کاربردی و شناخت رهیافت‌های نظری در حل تزامم‌های اخلاقی است و برخی از اهداف کاربردی آن عبارتند از ارائه راه‌حلی برای رفع تزامم‌های اخلاقی در بزنگاه‌ها، برای رهایی افراد از بن‌بست‌های عملی و پیشگیری از خسارت‌هایی که در نتیجه انجام کارهای مرجوح در عرصه‌های زندگی بروز می‌کند.

تطبیق دیدگاه‌های علمی اندیشمندان با اخلاق کاربردی، به منظور بهره‌گیری در عرصه‌های عملی، جنبه نوآوری آن محسوب می‌گردد. بنابراین در این مقاله درصدد هستیم، تا دیدگاه ریچارد مروین هر را به عنوان یکی از دیدگاه‌های مطرح شده در این زمینه تبیین نماییم.

پیشینه‌ی بحث

قبل از ورود به بحث، ذکر پیشینه‌ای مختصر از آن را از منظر اندیشمندان قرون اخیر لازم می‌دانم. مطلق‌گرایانی، مانند کانت، اصول و گزاره‌های اخلاقی را مطلق می‌دانند و معتقدند که مکلف، به هیچ وجه، حق عدول از آن‌ها را ندارد. به عنوان مثال: وظیفه ما راست‌گویی است و هرگز مجاز به دروغ گفتن نیستیم (ر.ک: کانت، ۱۳۶۹: ۶۱-۶۰). این نظریه، متفکران فلسفه اخلاق را با این سؤال مواجه کرد که اگر اصول اخلاقی به گونه‌ای که کانت می‌گوید، مطلق باشد؛ در صورت مواجهه با دو یا چند حکم اخلاقی مطلق، وظیفه مکلف چیست؟

این پرسش، اندیشمندان را بر آن داشت، تا روش‌هایی برای این مسئله که به تعارض یا تزامم اخلاقی معروف است، ارائه دهند. از جمله سودگرایان، که معتقدند با آزمون تجربی سود، می‌توان تزامم اخلاقی را حل و فصل کرده و طرفی را که متضمن سود بیشتر است، مقدم داشت (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۲۶-۲۲۵)؛ جان استوارت میل که سودگرایی قاعده نگر است معتقد است؛

هر قاعده‌ای که عمل بر اساس آن بیشترین سود را دست کم برای بیشترین افراد تأمین کند، بر اعمال و رفتارهای دیگر ترجیح دارد (ر.ک: میل، ۱۳۸۸: ۱۱۰)؛ در حالی که روش سودگرایان جزئی‌نگر مانند بن‌تام تقدم افعالی است که سود فردی را تأمین می‌کند و برخی از وظیفه‌گرایان، اعمال استثناء را، روشی مناسب برای این منظور می‌دانند؛ و با ضعیف دانستن نظریه مطلق‌گرایی کانت که قادر به حل تراحم‌های اخلاقی نیست؛ معتقدند قواعد مطلق را می‌توان با استثناء زدن به آسانی حل و فصل کرد؛ قاعده اخلاقی از نظر این گروه، بدین گونه است؛ راست بگویید مگر زمانی که منجر به مرگ شخصی بی‌گناه شود (ر.ک، همان: ۲۴۱). روش مکناتون نیز در حل تراحم‌های اخلاقی قاعده استثناست او می‌گوید: در شرایط اضطراری هیچ راهی جز استثناء وجود ندارد (مک‌ناوتن، ۱۳۸۳: ۲۷۷). طرح وجه افتراق میان تعهدات مطلق و نسبی به بیان دیگر تعهدات الزام آور و غیر الزام آور، روشی است که اتکینسون بیان کرده است به عقیده او وظایفی مانند راستگویی و پرداخت دین قطعیت داشته و تقدم دارند؛ اما وظایفی مانند نیکوکاری غیر قطعی بوده و کسی انتظار ندارد به هر نیازمندی کمک کنیم پس هنگام تراحم وظایف قطعی مقدم است (اتکینسون، ۱۳۶۹: ۴۹).

تقسیم‌بندی وظایف اخلاقی به دو قسمت صوری و فعلی یا وظایف در نگاه نخست و وظایف فعلی، روش دیگری است که در این زمینه مطرح شده است. پیروان این نظریه معتقدند، اصول و قواعد اخلاقی استثنانپذیرند، و فقط هنگام بروز تراحم، وظایفی را که حیاتی‌تر و الزام‌آورتر است، مقدم می‌داریم (Ross, 1930: 19-20)؛ و از منظر برخی دیگر از فیلسوفان اخلاق، راه برون رفت از تراحم‌های اخلاقی به تصمیم و انتخاب فرد، بستگی دارد؛ هر فرد هنگام مواجهه با تکالیف متراحم باید اصل مورد قبول خود را انتخاب نماید (See, Hare, 1392: 60-61).

اطلاق اصول اخلاقی و نسبیت رفتار، روش دیگری است که مورد اعتقاد برخی از اندیشمندان است، این گروه با نسبی دانستن رفتارهای اخلاقی، برای رفع تراحم به قاعده اولویت تمسک کرده‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳: ۱۵۲-۱۵۰).

روش آیت الله سبحانی در حل تراحم، تقدم فعل ارجح و اهم بر فعل راجح و مهم است، از نظر ایشان حسن و قبح دارای درجات بوده و میزان اهمیت آنها منوط به عناوینی است که عارض می‌شود مثلاً راستگویی به سبب عنوان عارضی که منجر به قتل کسی گردد قبیح انگاشته می‌شود (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۷۷، ۱۷۳). مقید دانستن موضوع احکام اخلاقی، یکی از روش‌هایی است که مطمح نظر آیت الله مصباح می‌باشد (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۷: ۱۸۹-۱۸۸).

به هر حال روش‌های گوناگونی برای رفع تراحم افعال مطرح گردیده است و از آن جا که در یک مقاله، امکان تحلیل و بررسی و نقادی همه آن روش‌ها وجود ندارد، به تحلیل و بررسی

روش هر، یعنی اعمال استثنا و انتخاب بر اساس اصل می پردازیم.

روش ریچارد مروین هر^۱ در حل تزامم های اخلاقی

هر در حل تزامم های اخلاقی از قاعده استثنا و انتخاب بر اساس اصل بهره می گیرد. وی که قواعد اخلاقی را بدون در نظر گرفتن استثنا، غیر دقیق و مسامحه‌ای می داند، با تعبیه استثنا در متن قواعد اخلاقی تلاش می کند تا مکلف را از تحیر و سرگردانی در مواقع تزامم اخلاقی رهایی دهد. به اعتقاد ایشان مکلف، هنگام رویارویی با تزامم، تکلیف خود را بر اساس اصل، انتخاب می‌نماید. منظور از انتخاب بر اساس اصل، این است که شرایط، نتایج و اصولی که نتایج، ناظر بر آن‌ها است و قیود موجود سنجیده و سپس تصمیم گرفته شود که کدام فعل را مقدم گردد. در این مقاله به چگونگی بهره گیری از استثنا و انتخاب بر اساس اصل می پردازیم.

۱- استثناپذیری^۲

قاعده‌ی «هرگز دروغ نگو» قاعده‌ای است که عموماً و نه کلاً معتبر است؛ زیرا در واقع ما تصور می‌کنیم، که رعایت این قاعده، در بیش‌تر موارد درست است؛ اما همچنین تصور می‌کنیم که نقض آن در موارد استثنایی، مثلاً به خاطر تدبیر (امور)، پیروزی در جنگ، یا حفظ مردم بی‌گناه از شر دیوانگان آدم‌کش، صحیح است. هر می‌گوید:

«دست کم می‌توانیم دو راه را تصور کنیم که در آن‌ها، یک قانون یا اصل، بتواند نسبتاً دقیق باشد:

راه اول، این است که وقتی قاعده‌ای مقرر می‌دارد که عمل خاصی در اوضاع و احوال معینی باید انجام شود؛ از آن قاعده چنین فهم شود که اگر در اکثر قریب به اتفاق موارد، به آن عمل شود، رضایت بخش است و (بر اساس این) موارد استثنایی، مجاز خواهند بود؛ به شرط این که شمار آن‌ها در برابر کل موارد، خیلی زیاد نباشد. به عنوان مثال؛ دانشجویان دوره لیسانس، نباید در خلال ترم، بیش از یک هفته مرخصی بگیرند. روشن است که اگر یک دانشجوی دوره لیسانس که سخت‌کوشی‌اش در جهات دیگر نمونه است، در طی دوره‌اش، یکی‌دو بار برای زمانی کوتاه، هر چند یک هفته مرخصی بگیرد، ما زبانی برای این قاعده تصور نمی‌کنیم، اما اگر او همه

^۱ - ریچارد مروین هر Richard Mervin Hare (۱۹۱۹-۲۰۰۲) نماینده مکتب اخلاقی توصیه‌گرایی است، یکی از فلاسفه اخلاق پیشرو این قرن، تنها کسی است که سهم بزرگی در تحقیق در سه زمینه اصلی اخلاق، از جمله: فرا اخلاق، نظریه‌های هنجاری و اخلاق کاربردی دارد. وی در سال ۱۹۶۶، استاد فلسفه اخلاق در دانشگاه آکسفورد شد، سرانجام در سال ۱۹۸۳ به سمت استادی تحقیقات فارغ‌التحصیلان در دانشگاه فلوریدا گردید. دو کتاب نخست هر، زبان اخلاقیات (۱۹۵۲) و آزادی و خرد (۱۹۶۳) باعث احیای علاقمندی به فلسفه اخلاق در دنیای انگلیسی‌زبانان شد.

^۲. Exceptability

هفته‌ها یا حتی بیش‌تر هفته‌ها مرخصی بگیرد، احتمالاً به در دسر جدی خواهد افتاد.»

(هر، ۱۳۸۳: ۱۰۱)

از نظر هر، اصل دروغ نگفتن این ویژگی را ندارد؛ زیرا ما نمی‌گوییم، "به شرط این که در بیش‌تر موارد دروغ نگوئید، مسئله‌ای نیست که گاهی گفته‌ی شما دروغ باشد".

ویژگی متمایزکننده نخستین نوع از اصل مسامحی^۱ این است که استثناهای آن، تنها از نظر کمی و نه در جهات دیگر محدود است، به شرط این که دانشجوی دوره لیسانس پی‌درپی مرخصی نگیرد، مسئله‌ای نخواهد بود که هفته‌ای را به جای هفته دیگر، برای مرخصی انتخاب کند.

بنابراین، وقتی بناست استثناهایی به این اصل زده شود - اگر اصلاً استثنایی وجود داشته باشد- به تصمیم خود شخص واگذار می‌شود، به شرط این که تعداد آن استناها قابل توجه نباشد. به‌علاوه، تصمیم او در مرخصی گرفتن در این هفته به جای هفته‌ای دیگر، هیچ اصلاح و تجدیدنظری در این اصل به وجود نمی‌آورد و هیچ روال تازه‌ای ایجاد نمی‌کند که بیش‌تر وجود نداشته است. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که این اصل با وجود استنهاهایش ثابت است

(ر.ک، هر، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

راه دوم، اصل «مسامحی» که «هرگز دروغ نگو» به آن تعلق دارد، وضعی کاملاً متفاوت دارد. در اینجا استناها را تحدید کمی، محدود نمی‌کند؛ بلکه ویژگی‌های طبقات خاص، مصادیق را محدود می‌سازد. ما نمی‌گوییم «عموماً راست بگو، اما مسئله‌ای نیست که یک بار دروغی بگویی»؛ بلکه می‌گوییم «عموماً راست بگو، اما موارد خاصی هست که در آن، این اصل، معتبر نیست؛ برای مثال، شما می‌توانید به منظور نجات جان شخصی دروغ بگوئید و استنهاهای دیگری هست که شما باید یاد بگیرید که آن‌ها را تشخیص بدهید».

این نوع اصل، با نوع اول به طور کامل اختلاف دارد. درست است که در اینجا نیز در موارد جزئی تصمیم به عامل واگذار شده و اوست که باید تصمیم بگیرد که استنهاهایی (به این اصل) بزند، یا نه؛ اما آنچه وی بدان تصمیم می‌گیرد، بسیار متفاوت است. دانشجوی دوره لیسانس که تصمیم می‌گیرد، زمانی را مرخصی بگیرد یا نه، مجبور نیست که از خود پرسد؛ آیا این موارد، از نوعی است که باید به طور استثنایی با آن برخورد شود یا نه؟ نسبت به اصل نوع اول، موارد استثنایی متنوعی وجود ندارد؛ بلکه فقط استنهاهایی هست که در هیچ موارد خاص مهمی، با مواردی که این اصل در آن‌ها رعایت می‌شود، اختلاف ندارند؛ اما در مورد اصل «دروغ نگو» در مقام تصمیم‌گیری در خصوص این که استنهاهایی به آن بزنیم یا نه؛ ما باید بیندیشیم که «آیا در

^۱. Loss principle

این مورد، چیزی هست که آن را از موارد شایع جدا کند، به طوری که من مجبور باشم، مواردی از این دست را در طبقه خاصی قرار دهم و با آن‌ها به عنوان موارد استثنایی برخورد کنم؟ نه این که بیندیشم که "به تازگی این اصل را زیاد نقض کرده ام یا نه؟". بنابراین، در مورد قواعدی از این دست، حتی استثناءها، چیزهایی‌اند که هر، آن‌ها را انتخاب بر اساس اصل^۱ می‌نامد؛ زیرا با قائل شدن به استثناءها، عملاً قاعده را اصلاح می‌کنیم. از نظر او، میان استثناءها و اصل، ارتباطی پویا برقرار است (ر.ک، همان، ۱۰۱-۱۰۳).

ایجاد تسامح در اصول رفتاری

ممکن است گفته شود که قائل شدن به استثناءها، موجب می‌شود تا اصول رفتاری انسان، مسامحه‌ای شوند، نظر هر، در پاسخ به این اشکال چنین است؛ این حقیقت که استثنایی در این اصول اعمال می‌شود، نشانه هیچ مسامحه اساسی در آن‌ها نیست؛ بلکه نشانه میل ما به این است که تا آنجا که می‌توانیم، آن‌ها را دقیق کنیم؛ زیرا کاری که ما در روا داشتن انواع استثناءها می‌کنیم، این است که این قواعد، نه مسامحی‌تر، بلکه دقیق‌تر شوند. هر می‌گوید:

فرض کنید ما از اصل «هرگز دروغ نگو» آغاز می‌کنیم، اما این اصل را همچون اصلی موقت به شمار آورده، به امکان وجود استثناءها اعتراف می‌کنیم. سپس فرض کنید که بنا داریم، در مورد دروغ‌هایی که در زمان جنگ برای فریفتن دشمن گفته می‌شود، استثنایی بر این اصل وارد سازیم. اکنون این قاعده چنین می‌شود «هرگز دروغ نگو، مگر برای فریفتن دشمن در زمان جنگ». همین که این استثناء، آشکارا در این اصل اعمال و در نحوه بیان آن گنجانیده شد، این اصل در مقایسه با وضع پیشین خود، محکم‌تر می‌شود، نه مسامحی‌تر (همان، ۱۰۴-۱۰۵).

از نظر هر، می‌توانیم اصل دروغ‌گویی را به شیوه‌ای متفاوت بیان کنیم: "دروغ نگو"؛ سپس در مورد دروغ‌هایی که نه به قصد فریفتن، بلکه برای مقاصد دیگری همچون خنداندن گفته می‌شوند، استثنایی را بپذیریم و بگوییم: دروغ نگو مگر برای خنداندن دیگران. همچنین، نقل داستانی راجع به شخصی که همه می‌دانند خلاف واقع است، دروغ‌گویی نیست؛ زیرا "دروغ گفتن"، صرفاً به معنای گفتن سخنان دروغ نیست، بلکه به معنای گفتن دروغ‌هایی است که سزاوار سرزنش‌اند. پس ما می‌توانیم و گاهی هم این کار را انجام می‌دهیم که دروغ‌های حقیقی را از دروغ‌های مصلحتی جدا می‌کنیم، دروغ‌های حقیقی همه قابل سرزنش‌اند و از سوی دیگر، دروغ مصلحتی، گزاره غیرصادق عمدی است که گفتنش، خلاف اخلاق به شمار نمی‌آید. "دروغی که انگیزه گوینده‌اش آن را قابل اغماض یا سزاوار پاداش می‌گرداند".

در همه این موارد، اصلاح اصل، شکل یک تغییر را به خود می‌گیرد، اما نه تغییر طرز بیان

^۱. Dicisions of principle

کنونی آن، بلکه تغییر شرایطی که در آن، این اصل قابل اجرا تلقی می‌شود، یعنی تغییر قلمرو واژه‌ی کلیدی یا تغییر معنای توصیفی آن واژه، همراه با حفظ معنای ارزشی آن.

بنابراین، بدون این که اصولی همچون "هرگز دروغ نگو"، به نحوی، به‌خودی‌خود، به صورت اصلاح‌ناپذیری مسامحی باشند؛ بخشی از رشد اخلاقی ما این است که آن‌ها را از اصول موقت، به اصول دقیق تبدیل کرده و موارد استثنای آن‌ها را به طور قطعی روشن کنیم (ر.ک، همان، ۱۰۳-۱۰۶)، درستی یا نادرستی بیان هر را به نقادی این دیدگاه موکول می‌کنیم.

۲- انتخاب بر اساس اصل

بنا بر بیان هر، هنگامی که در برابر افعال گوناگون قرار گرفته و مردد می‌شویم؛ چگونه عمل کنیم، باید ملاحظات را در نظر بگیریم؛ به مثال هر، توجه کنید؛ فرض کنید، من یک کارفرما هستم و شک دارم کارمندی را که عادتاً بعد از ساعتی که متعهد به آن شده، سر کار حاضر می‌شود، اخراج کنم یا نه؟ اگر وی را اخراج کنم، خانواده‌اش را از درآمدی که با آن زندگی می‌کنند، محروم خواهم کرد و شاید آوازه‌ای برای مؤسسه خود به بار آورم که موجب شود کارمندان در وقت دسترسی به مشاغل دیگر، از این مؤسسه دوری گزینند و هکذا؛ اما اگر وی را نگه دارم، باعث می‌شوم کارمندان دیگر کار او را انجام دهند و امور اداره آن چنان به سرعت به انجام نرسد که در صورت وقت‌شناسی همه کارمندان انجام می‌شد. این‌ها انواع ملاحظات است که در تصمیم‌گیری خود باید به حساب آوریم؛ این نتیجه‌ها، بر کل اوضاع و احوال مربوط به اعمال هم‌سنگ، یعنی اخراج یا نگه‌داری وی تأثیر خواهد نهاد. این نتیجه‌ها است که معین می‌کند، چه کاری را باید انجام دهم و میان این دو دست نتیجه‌ها است که من دست به انتخاب می‌زنم. نکته اساسی درباره تصمیم، این است که پیامدهای عمل را متفاوت می‌کند و این تفاوت، همان است که میان نتیجه‌های تصمیم بر این راه و نتیجه‌های تصمیم بر راه‌های دیگر وجود دارد (See, Hare, 1927: 70 & 1978: 189-192).

در توضیح این سخن می‌گوید: فرض می‌کنیم، شخصی یک نوع آگاهی غیبی دارد؛ به طوری که می‌تواند همه چیز را در باره نتیجه‌های اعمال هم‌سنگی که پیش روی اوست، بداند؛ اما فرض می‌کنیم او تاکنون، به طور مستقل، اصول رفتاری برای خود تشکیل نداده، یا تعلیم نگرفته است؛ چنین شخصی در مقام انتخاب میان شقوق مختلف فرآیندهایی از عمل، کاملاً و به دقت می‌داند که بین چه چیزهایی دست به انتخاب می‌زند. ما باید بپرسیم تا چه حد، به شرطی که حدی وجود داشته باشد، چنین شخصی در نیل به یک انتخاب به خاطر نداشتن هیچ اصل ترتیب یافته‌ای، عقب مانده خواهد بود؟ ظاهراً شکی نیست که وی می‌تواند، میان دو شیوه عمل، گزینش کند؛ حتی عجیب است که چنین گزینشی را ضرورتاً دل‌خواهانه یا بی‌اساس بخوانیم؛ زیرا اگر شخصی به‌دقت تمام بداند که چه کاری می‌کند و چه کاری را در غیر این

صورت می‌تواند انجام دهد، گزینش او دل‌خواهانه نخواهد بود، به معنایی که در آن یک گزینش، اگر از راه شیر و خط کردن سکه و بدون هیچ نظری به نتیجه‌ها، انجام شود، دل‌خواهانه است. اما فرض کنید بناست ما از چنین شخصی بپرسیم "چرا این مجموعه نتیجه‌ها را به جای آن مجموعه برگزیده‌ای؟ کدام یک از این همه نتیجه‌های بسیار، شما را به انتخاب راهی که در پیش گرفته‌ای رهنمون شد؟" پاسخ او دو گونه می‌تواند باشد: ممکن است وی بگوید: "من نمی‌توانم برای این کار هیچ دلیلی ارائه دهم، من فقط احساس کردم که انتخاب این راه را دوست دارم و چنانچه بار دیگر با همین وضع رو به رو شوم، چه بسا راه دیگری را انتخاب کنم. از سوی دیگر ممکن است بگوید "همین راه و نه چیز دیگری مرا به انتخاب وادار کرده، من عمداً از چنین و چنان نتیجه‌هایی دوری می‌گزیدم و فلان و بهمان نتیجه‌ها را تعقیب می‌کردم".

به نظر هر، اگر وی پاسخ اول را بدهد، ما می‌توانیم به معنای خاصی انتخاب وی را دل‌خواهانه بنامیم، اما اگر پاسخ دوم را بگوید، نباید تصمیم وی را دل‌خواهانه بنامیم (هر، ۱۹۲۷: ۱۱۱-۱۱۲).

هر سپس می‌افزاید: «هر چند ما فرض کردیم که این شخص هیچ اصل ترتیب یافته‌ای ندارد، اگر وی پاسخ دوم را بدهد، نشان داده است که مستقلاً دست به کار تنسیق اصولی شده است؛ زیرا انتخاب نتیجه‌ها به خاطر این که چنین و چنان‌اند، آغاز عمل بر اساس اصلی است که باید چنین و چنان نتیجه‌هایی انتخاب شود.» (همان، ۱۱۳).

اهمیت اصول در رفتارهای اخلاقی

به نظر هر، بدون در دست داشتن اصول نمی‌توان هیچ چیزی را انتخاب کرد؛ هم چنین قواعد را برای روند تعلیم و تربیت اخلاقی ضروری می‌داند، او در این زمینه می‌گوید: آموختن انجام یک کار، هرگز به معنای آموختن انجام یک فعل جزئی نیست؛ چنین آموختنی همیشه به معنای آموختن انجام دادن اعمالی از نوع معین در موقعیتی از نوع معین است و این همانا آموختن یک اصل است، بدون اصول هیچ چیزی از هیچ نوع نمی‌توان از بزرگ‌ترها آموخت. هر نسلی باید از تربیت و تعلیم خود آغاز کند، ولی تعلیم خود، همانند همه تعلیم دیگر، تعلیم اصول است» (See, Hare, 1927: 60-61).

به نظر او، انسان می‌تواند بیاموزد که در اوضاع و احوال خاص، چگونه عمل کند؛ یا توان آموختن این را دارد که به سرعت، و در بسیاری موارد از روی عادت، جنبه‌های مرتبط به یک موقعیت، از جمله نتیجه‌های اعمال مختلف و ممکن را انتخاب کند؛ و دیگر لازم نیست، در هر موردی فکر کند و نتایج را بسنجد، تا بداند بر اساس چه اصلی عمل کند؛ بلکه همین که چند بار بر اساس اصل مزبور عمل کرد، عادت کرده و بدون تأمل کارهای خود را بر اساس همان اصول انتخاب کرده و انجام می‌دهد؛ که البته این اصول، اصول ابتدایی و استعجالی بوده و گاه

استثناهایی به آن‌ها می‌زنیم (هر، ترجمه‌ی امیر دیوانی، ۱۹۲۷: ۱۱۵-۱۱۶).

تحلیل دیدگاه هر

هر باتعبیه‌ی استثنا در قواعد اخلاقی، مانع بروز یا استقرار تراحم می‌شود. ظاهراً تعبیه‌ی استثنا در قواعد، شکل دیگر اولویت بندی قواعد است. مثلاً انتخاب یک قاعده از دو قاعده‌ی متزاحم زیر، وابسته به ترجیح و اولویت در هر یک از آن‌ها است.

۱- راست‌گویی همیشه خوب است مگر وقتی که منجر به بی‌ادبی شود.

۲- رعایت ادب همیشه خوب است مگر وقتی که منجر به دروغ‌گویی شود.

پس ترجیح هر یک از دو فعل اخلاقی راست‌گویی و رعایت ادب بر دیگری، منوط به تشخیص اولویت در آن‌ها است و ترجیح هر کدام، به تصمیم فاعل بستگی دارد. این مانند بیان رابرت هولمز است؛ وی در باره اهمیت تصمیم شخصی می‌گوید: «چه به امر مطلق عمل کنیم و چه به آن استثنا وارد کنیم و یا اصلاً امر مطلق را نادیده بگیریم، این ما هستیم که باید تصمیم بگیریم که آیا در این موقعیت خاص، مثلاً دروغ‌گویی را موجه می‌دانیم یا خیر». وی درباره مثال معروف سارتر که جوانی، میان پیوستن به نیروی فرانسه آزاد، برای نبرد با نازی‌ها و ماندن در کنار مادرش، به منظور مراقبت از او، مردد مانده بود، می‌گوید: «جان کلام این است که حتی اگر بدانیم، اصلی به کار می‌آید و نیز بدانیم که آن اصل، چه عملی را اقتضاء می‌کند، باز هم ناگزیریم، در نهایت پیش خودمان تصمیم بگیریم که آیا چیزی که آن اصل، اقتضا دارد، درست است یا نه؟ این مطلب در مورد هر اصلی صدق می‌کند». درباره مثال مذکور، به نظر می‌رسد که میان دو اصل عدالت و سودمندی، تعارض به وجود آمده است. ما می‌توانیم بدون هیچ قید و شرطی به اصل سودمندی وفادار بمانیم و بگوییم، خریدن سعادت و نجات جان میلیون‌ها نفر، به بهایی حتی سنگین، مانند دست‌کشیدن از عدالت کار درستی است، همچنین می‌توانیم به "اصل سودمندی" استثنا بزنیم و بگوییم این مورد یکی از آن استثناهاست، همچنین می‌توانیم از هر دو اصل دست بشوییم؛ به هر حال، ماییم که باید تصمیم بگیریم؛ آن هم، نه تنها در خصوص این که چه کار کنیم؛ بلکه هم چنین در این باره که انجام دادن چه کاری درست است؟» بنابراین، این ماییم که باید تعیین کنیم:

(۱) آیا اصلی معین کاربرد دارد؟

(۲) آن اصل در این مورد جزئی، چه کاری را اقتضاء می‌کند.

(۳) اگر آن اصل با اصلی دیگر در تعارض قرار بگیرد، کدام یک از آن‌ها مقدم است؟

(۴) آیا این مورد استثنایی است بر آن اصل؟

(۵) آیا این مورد حاکی از این است که آن اصل کافی و وافی است؟ (هولمز، ترجمه‌ی علیا،

تناقض در بیان هر

مطالبی که تاکنون از هر ذکر شد، همانگونه که در توضیح بیانات هولمز نیز مطرح کردیم، موافقت او با وجود استثنا در قواعد اخلاقی است؛ اما وی در مقاله توصیه‌گرایی عباراتی را ذکر می‌کند و مثالی می‌زند که ظاهراً بیانگر عدم موافقت او با استثنا در اصول است و در ظاهر مخالف مطالبی است که در کتاب زبان اخلاقیات، مبنی بر توافق استثنایپذیری اصول ذکر نموده است. مضمون عبارات او چنین است: گاه ممکن است به دلیلی تصور کنیم که استثنا در موردی خاص همواره به لحاظ عقلی توجیه‌پذیر است؛ اما اگر در یک مورد، استثنا صورت بگیرد (حتی اگر به این جهت که موردی سخت و دشوار است و ادله‌ای برای چنین استثنایی وجود دارد)، دیگر پایانی برای استثنای مواردی که چندان سزاوار استثنا نیستند؛ وجود نخواهد داشت. به عنوان مثال: این پرسش که آیا جایز است، پلیس در بازپرسی از شکنجه استفاده کند؟ یک افسر پلیس ممکن است، ممنوعیت به کارگیری شکنجه را یک اصل بداند و من عمل او را تأیید می‌کنم. اگر چه تأیید من به این جهت نیست که تصور می‌کنم، منطقاً محال است که شرایطی پیش آید که در آن با نوعی استدلال اخلاقی، مثل استدلالی که اینک می‌توانم بپذیرم، بتوانم خود را به لزوم استفاده از شکنجه راضی کنم؛ تصور چنین شرایطی واقعاً بسیار آسان است؛ مثلاً فرض کنید که یک باکتری‌شناس دیوانه، میکروب عفونی و واگیرداری تهیه و پخش کرده است که سبب می‌شود، بخش عمده‌ای از جمعیت جهان با مرضی دردناک از دنیا بروند و تنها او راه معالجه این بیماری را می‌داند، اگر پلیس با شکنجه، او را به اقرار وادار کند، یقیناً پلیس را محکوم نمی‌کنیم. بنابراین اگر می‌گوییم که من، نظر افسر پلیسی را که ممنوعیت استفاده از شکنجه را یک اصل می‌داند، تأیید می‌کنم؛ مرادم نفی مواردی فرضی نیست که شکنجه در آن‌ها مجاز است؛ بلکه مرادم این است که اگر یک مجموعه اصول اخلاقی جامع و کامل که همه شرایط منطقاً ممکن را فرا می‌گیرد (اگر چنین مجموعه‌ای بتواند وجود داشته باشد که بعید است) مشتمل بر شرطی است که استثنا در چنین مواردی را جایز می‌دارد، ممکن نیست برای یک افسر پلیس (گر چه بسیار باهوش و حساس باشد) با تأمل و اندیشه اخلاقی که برای تفکیک موارد استثنایی از دیگر موارد ضروری است، مواردی که ظاهراً شبیه اند و در آن موارد، باید از ممنوعیت شکنجه طرف‌داری کرد، فرق گذارد؛ تلاش او برای انجام این کار در این راه خطرناک است؛ زیرا اندیشه شفاف و همه‌جانبه در مورد این نوع شرایط، بی‌نهایت مشکل است؛ هر، در نهایت می‌گوید، از این رو، در این گفته تردید ندارم که به عنوان یک اصل، افسران پلیس هرگز نباید از شکنجه استفاده کنند، حتی در شرایط سخت (رک، هر، ترجمه‌ی فتحعلی، ۱۳۸۷: ۸۱-۸۲).

این عبارات هر، ظاهراً نشان دهنده مخالفت او با استثنا است، اما عباراتی که در ادامه می‌آورد نظر او را که همان استثنایپذیری است به روشنی بیان می‌کند او می‌گوید: «باید میان

موارد فرضی احتمالی که من به طور ضمنی، آن را محکوم کردم و موارد کاربرد کاملاً متفاوت موارد فرضی در استدلال‌های اخلاقی، فرق نهاد؛ تصور موارد فرضی‌ای که در جنبه‌های مربوط، کاملاً شبیه موارد واقعی‌اند، جدای از این واقعیت که نقش مردم تغییر می‌کند، به منظور تطبیق لوازم تصحیح‌پذیری در استدلال اخلاقی، همواره مجاز است؛ برای نشان دادن امکان موارد فرضی، به راحتی می‌توان این موارد را در جایی که بر موضوعاتی اخلاقی تأثیر می‌گذارند، تصور کرد.» (ر.ک، همان، ۸۳) در نتیجه هر، استثنا در موارد واقعی و استدلال‌های اخلاقی را که با موارد فرضی متفاوت می‌داند، مجاز می‌شمارد؛ هر چند که محتوای صدر و ذیل کلام او با هم متفاوت است.

نقد و بررسی دیدگاه هر

۱- مقایسه‌ی نادرست

هر، دو مثال، "هرگز دروغ نگو" و "دانشجویان دوره لیسانس نباید در خلال ترم مرخصی بگیرند"، را با هم مقایسه کرده و می‌گوید: دانشجوی دوره لیسانس اگر سخت‌کوش باشد و دانشجوی نمونه‌ای باشد، می‌تواند در خلال ترم، هفته‌ای را مرخصی بگیرد؛ اما در مورد دروغ گفتن، نمی‌توانیم بگوییم، اگر کسی اکثر اوقات دروغ نگوید، می‌تواند تصمیم بگیرد که گاهی دروغ بگوید.

در مثال اول، کمیت مهم است؛ یعنی اگر زیاد مرخصی نرفته باشد، می‌تواند تصمیم بگیرد و هفته‌ای را مرخصی ببرد؛ اما در مثال دوم، کمیت مهم نیست؛ بلکه ویژگی خاصی را باید مد نظر قرار دهد، نمی‌توانیم بگوییم، اگر غالباً دروغ نگوییم، گاهی مجازیم دروغ بگوییم؛ بلکه باید بگوییم، اگر موقعیت ویژه‌ای پیش آید، مثلاً برای نجات جان یک انسان، مجاز به دروغ‌گویی هستیم.

این مسئله که هر، میان این دو مثال تفاوت قائل شد، خوب و به‌جاست؛ اما قابل ذکر است که مقایسه این دو، بی‌وجه است؛ زیرا دومی به‌خودی‌خود، یک اصل اخلاقی است؛ اما اولی به‌خودی‌خود، اصل اخلاقی نیست. بنابراین لحاظ‌هایی هم که در این دو، می‌کنیم، باید متفاوت باشند.

۲- نسبی‌گرایی اخلاقی

یکی از ویژگی‌های مثبت دیدگاه هر، "توجه به نتایج افعالی است که مد نظر قرار می‌دهد" و همچنین نتایجی که از رعایت آن اصول به دست می‌آید؛ اما هر چه باشد، فاعل هنگام مواجهه با تراحم اصول اخلاقی، خود، نتایج مورد قبول و اصول مورد پذیرش خود را در نظر می‌گیرد و یک طرف را انتخاب می‌کند که بنا به قول هر، انتخاب بر اساس اصل است. این انتخاب چون شخصی است، به نسبی‌گرایی منجر می‌شود و از مسیر نسبی‌گرایی، راه‌حلی معقول، برای تراحم

پیش‌بینی نمی‌شود؛ زیرا این احتمال وجود دارد که هر کس، با توجه به شرایط خود و نتایجی که برای خود سودمند باشد و نه با توجه به شرایط واقعی تصمیم بگیرد.

بسیاری از متفکران فلسفه اخلاق، با توجه به نظریه هر که تصریح می‌کند، عنصر توصیفی اخلاق نسبت به انسان‌ها و فرهنگ‌ها متفاوت است؛ معتقدند که این عبارت به صراحت بیانگر نسبی‌گرایی است (شریفی، ۱۳۸۸: ۱۱۲). نیز لویی پویمان معتقد است: نظریه هر، به توازن سیستم اخلاقی آسیب می‌رساند و آن را به معنای نسبیتی می‌داند که هر کس در هر موقعیت می‌تواند بر اساس اصول مورد قبول خود، فعل مورد نظر خود را انتخاب و عمل نماید (پویمان، ۱۳۷۸: ۲۵۱-۲۵۲).

درباره اصل "هرگز دروغ نگو"، که در موارد خاص و شرایط ویژه‌ای مجازیم تا به قاعده، استثناء زده و اصل را نقض کنیم، این عمل به اعتقاد هر باعث می‌شود تا قواعد اخلاقی دقیق‌تر شوند، او می‌گوید، ما باید خودمان، تصمیم بگیریم که در چه شرایطی قاعده را استثناء بنزیم و این عمل را انتخاب بر اساس اصل می‌نامد و معتقد است که با قائل شدن به استثناء، عملاً قاعده را اصلاح می‌کنیم.

این امر که گاهی ناچاریم بر خلاف قواعد اخلاقی موجود، مانند "دروغ نگوئید"، عمل کنیم و به آن قید زده یا برای آن استثناء قائل شویم، امری مسلم است؛ آری، گاهی ناچاریم مثلاً به خاطر نجات جان انسان‌هایی، دروغ بگوییم؛ اما باید مشخص کنیم که چه کسی شرایط را برای استثناء تشخیص می‌دهد؟ چه معیاری برای استثناء وجود دارد؟ اگر استثناء را مجاز بدانیم، آیا ممکن نیست کسانی از آن سوءاستفاده کرده و موارد غیرضروری را ضروری محسوب کنند؟ با توجه به بیان هر، که می‌گوید، فاعل خودش باید تصمیم بگیرد که بر اصل خود استثناء بزند؛ آیا این امکان وجود ندارد که قواعد اخلاقی، مسامحه‌ای شوند. البته هر، خود پاسخ این اشکال را داده و گفته است که نه تنها قواعد اخلاقی مسامحه نمی‌شوند؛ بلکه دقیق‌تر می‌شوند. از وی می‌پرسیم، چرا دقیق‌تر می‌شوند؟ بر اساس چه معیار و قانونی دقیق‌تر می‌شوند؟ آن شرایط ویژه که باعث محکم‌تر شدن قوانین اخلاقی می‌شوند کدام‌اند؟

ایشان فقط به عنوان نمونه، دروغ برای فریفتن دشمن در جنگ، یا دروغ برای نجات جان انسان را ذکر کرده‌اند؛ اما آیا با ذکر چند نمونه، معیار به دست می‌آید؟ استثناء، راهی برای برون‌رفت از تزامم هست؛ اما باید دقیق تبیین شود؛ زیرا با بیان هر که انتخاب را به عهده افراد می‌گذارد، چاره‌ای جز پذیرفتن نسبیت اخلاقی نداریم.

۳- عدم فراگیری قاعده استثناء

هر، برای حل تزامم قواعد اخلاقی مانند "هرگز دروغ نگو" و "ضرورت نجات جان انسان"، می‌گوید، یکی را با استثناء زدن، دقیق‌تر کرده و بر دیگری مقدم می‌داریم؛ بنابراین، در

مثال مذکور می‌گوییم، "هرگز دروغ نگو، مگر دروغی که باعث نجات جان انسان می‌شود". به نظر می‌رسد، جای چند پرسش باقی است:

- آیا همیشه می‌توان به وسیله‌ی استثناء یکی را مقدم کرد؟
- آیا همه موارد تراحم، به راحتی قبح دروغ گفتن و حُسن نجات جان انسان است، که بگوییم دروغ‌گویی قبیح است، مگر زمانی که باعث نجات جان انسانی شود؟
- آیا می‌توان حُسن عدالت را استثناء زد؟ و یا قبح ظلم، استثناءپذیر است؟
- یعنی می‌توانیم بگوییم ظلم بد است، مگر زمانی که فلان شرایط پیش آید؟ این عمل حکم را محکم‌تر و دقیق‌تر می‌کند؟
- آیا تراحم، همیشه میان اصول و قواعد اتفاق می‌افتد که با استثنا وارد کردن به یک اصل، اصل خود را انتخاب و مقدم بداریم؟
- اگر میان مصادیق یک اصل تراحم ایجاد شود، کدام مصداق آن اصل را انتخاب کرده و ترجیح می‌دهیم؟

- چه معیاری برای چنین انتخابی وجود دارد؟

۴- تلقی نادرست از موضوع‌های اخلاقی

هر می‌گوید: «نقل سخنانی راجع به شخصی که همه می‌دانند، خلاف واقع است، دروغ‌گویی نیست»؛ وی دروغ گفتن را گفتن سخنان دروغ نمی‌داند؛ بلکه دروغ‌های قابل سرزنش را دروغ می‌داند؟! (همان، ۱۰۳-۱۰۶)

مگر می‌شود که دروغ گفتن به معنای دروغ نباشد؟ چه کسی گفته است و کدام لغت‌نامه‌ای، فقط دروغ‌های قابل سرزنش را دروغ نامیده است؟ سخنان خلاف واقع دروغ است؛ چه همه بدانند که خلاف واقع است و چه ندانند. اینها دروغ‌های مصلحتی نیستند، دروغ‌هایی که واقعاً مصلحتی باشند، مجازات ندارند؛ نه این که از معنا و مفهوم دروغ، بیرون می‌روند.

۵- مسامحی نبودن اصول اخلاقی

هر، اصل "هرگز دروغ نگو"، را اصلی موقت فرض می‌کند؛ او ادعا می‌کند، وقتی که به این اصل استثناء می‌زنیم، می‌شود، "هرگز دروغ نگو، مگر برای فریفتن در زمان جنگ"، این اصل، محکم‌تر و دقیق‌تر است؛ نه اصل قبلی (ر.ک، هر، ترجمه‌ی دیوانی، ۱۳۸۳: ۱۰۳-۱۰۴).

به نظر می‌رسد که این فرض که اصل "هرگز دروغ نگو"، اصلی موقت باشد، فرضی نادرست است؛ قضیه برعکس است؛ یعنی اصل مذکور، یک اصل اخلاقی کلی و دائمی است؛ اصلی است که همیشه باید اعمال شود، مگر این که شرایط ویژه‌ای پیش آید. مثالی که هر، زده است، دروغ گفتن برای فریفتن دشمن در جنگ است، که البته، جنگ یک موقعیت ویژه است و به خاطر حساسیت و اهمیتش، اصل عام، استثناء می‌خورد؛ و با رفع شرایط خاص، اصل مورد

عمل، همان اصل اولی است. بنابراین، اصل دوم، موقت است، نه اصل اول؛ هر چند که اصل دوم، اصلی دقیق است نه مسامحی. البته منظورم این نیست که اصل اول، اصلی مسامحی است؛ بلکه اصل دوم نیز کاربرد خاص خود را دارد و اصلی قطعی است.

یک دلیل دیگر بر موقت و مسامحی نبودن اصل اول، سفارش و تأکید پیامبران الهی است، که در آموزه‌های خود، مردم را از دروغ، قتل، مردم‌آزاری و سرقت، نهی؛ و به راستی، صداقت، نیکوکاری و عدالت، امر کرده‌اند. پیام‌های پیامبران، مسامحی و موقت نبوده، تا لازم باشد، مردم با دقت و شرایط سنجی، آن‌ها را قطعی و دقیق کنند؛ بلکه پیام‌های الهی دقیق و قطعی است؛ اما همان‌طور که قطعی است، راه‌هایی را نیز برای استثناء و عمل بر اساس موقعیت‌های ویژه، در نظر گرفته است؛ ما در نظریه مختار به بعضی از آن‌ها می‌پردازیم.

۶- تعمیم‌پذیری، معیاری ناکارآمد در حل نزاع

هر برای حل نزاع به گونه‌ای که دچار نسبی‌گرایی نشود، تعمیم‌گرایی را مطرح کرده و می‌گوید: «چیزهای عینی درست یا نادرست وجود ندارد، مطلق، برای همه زمان‌ها و مکان‌ها داده می‌شوند، مستقل از انتخاب ما. فرد آزاد است که اصول خودش را انتخاب کند، اما در داشتن اصول، او باید خودش اصول را اجرا کند، سپس جهانی‌اش کن د، اراده‌ی شما در انجام آن دستور، یک شرط ضروری و کافی برای توجیه آن اصل است» (See, Hare, 1927: 69). او در ادامه می‌گوید: «اگر پرسنده، پرسد که چرا من باید چنان زندگی کنم؟ پاسخی وجود ندارد، که به او بدهیم؛ زیرا ما تقریباً در فرض‌های قبلی هر چیزی را که می‌توانست در این پاسخ بگنجد، گفته‌ایم. ما تنها می‌توانیم از او بخواهیم که ذهن خود را به کار بیندازد، که در کدام راه باید زندگی کند، چون در پایان هر چیزی بر چنان تصمیمی از اصول مبتنی است» (Ibid) او معتقد است یک داوری، اخلاقی نیست مگر این که فرد آماده باشد، اصلش را جهانی کند. عبارت هر، در این زمینه چنین است: «پرسیدن این که آیا من باید، A را در این شرایط انجام بدهم، مانند پرسیدن گزینه‌ای است که من آن A را در چنان شرایطی انجام خواهم داد، می‌باید قانونی جهانی شود» (Ibid, 70). البته تلاش هر، با طرح، جهانی‌گری (تعمیم‌پذیری) که آن را یک شرط ضروری برای هر داوری اخلاقی می‌داند، او را از نسبی‌گرایی نمی‌رهاند؛ زیرا در تقریر هر، دو فرد، ممکن است در یک مورد، به گونه‌های متفاوتی عمل کنند؛ مثلاً زید و عمرو ممکن است با این که هر دو، بر اساس یک اصل عمل کرده باشند؛ اما نتیجه و حاصل رفتارشان، دو کار متفاوت باشد؛ زیرا چه بسا، زید برای جلوگیری از ناراحتی عصبی عمرو، درباره کار خاصی دروغ بگوید و در ضمن بخواهد که دروغ‌گویی، در چنان شرایطی، قانونی عام شود، لکن عمرو نخواهد، دروغ‌گویی در چنان شرایطی، به قانونی عام بدل شود و لذا دروغ نگوید. لویی پویمان در نقد هر می‌گوید: ما عموماً این را غلط می‌دانیم که دروغ بگوییم، کلک بزنیم، یا مردم بی‌گناه را بکشیم و یا

به دیگران بدون دلیل موجه آسیب بزنیم و هر نظریه‌ی اخلاقی می باید که این اصول کوچک را به عنوان بخشی از نظریه‌اش بشناسد، اما ضرورتی ندارد که این اصول را در نظریه‌ی هر، بشناسیم، اصل «کشتن مردم بی گناه نادرست است»، یک اصل ضروری در دستورگرایی نیست. فرد ممکن است اصل کاملاً مخالفش را انتخاب کند (پویمان، ترجمه‌ی ارشد نژاد، ۱۳۷۸: ۲۵۰). البته خود هر، به این ضعف توجه داشته و کوشیده است تا به گونه‌ای آن را پاسخ دهد؛ وی در مقاله تعمیم‌پذیری در دائره‌المعارف بکر می‌گوید:

تعمیم‌پذیری به خودی خود، بی طرفی یا رفتار یکسان را تقویت نمی‌کند؛ تعمیم‌پذیری با این اعتقاد که هر کس باید در جهت نفع انحصاری خویش عمل کند، همچنین با این اعتقاد مشابه که ملاکان بزرگ حق دارند از مستأجران خود، اجاره‌بهای سنگین بگیرند، سازگار است؛ اما سؤال این است، کسانی که به این اصول معتقدند، اگر به طور دقیق دریابند که در چنین شرایطی، خود، چه وضعیتی خواهند داشت؛ آیا باز هم آن اصول را به گونه‌ای که شامل خودشان هم بشود، تجویز خواهند کرد، یا نه؟ آنان نخواهند خواست مگر این که باور داشته باشند که نابرابری یا تلاش هر کس در پی جویی اهداف شخصی‌اش، یک آرمان مستقل است، که باید به خودی خود مورد تبعیت قرار گیرد» (وارنوک، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

دان لاک، در تحلیل و توجیه نظریه تعمیم‌پذیری هر، که اگر کسی در هنگام تراحم افعال و احکام، یکی از آن‌ها را انتخاب و عمل نماید، آیا انتخاب او برای دیگران که در شرایط مشابه قرار می‌گیرند، باید مورد قبول باشد، یا آن‌ها می‌توانند، انتخابی دیگر داشته باشند، می‌گوید:

نکته مورد بحث این نیست که آیا من با تعیین این که باید γ را انجام دهم، تعیین می‌کنم که هر کسی که در شرایطی مشابه به شرایط من است و به گونه‌ای دیگر عمل کند، قابل سرزنش است، بلکه نکته این است که آیا من، با تعیین این که باید γ را انجام دهم، معین می‌کنم که هر کسی که در شرایط مشابه است و به گونه دیگری عمل کند، خطاکار است؛ زیرا من کسی را به دلیل انجام دادن کاری که خطا می‌دانم، سرزنش نمی‌کنم؛ اگر معتقدم که او در صواب دانستن آن کار، ذی‌حق است (دان لاک، ترجمه‌ی فتحعلی، ۱۳۸۷: ۱۵۹-۱۶۰). او در باره سازگاری اعتقادات متعارض با تعمیم‌پذیری هر معتقد است، همان گونه که کسانی را که دیدگاه اخلاقی آن‌ها در مورد موضوعات دامن‌دار مثل سقط جنین و جنگ، با من فرق دارد و من معتقدم که آن‌ها اشتباه می‌کنند، سرزنش نمی‌کنم؛ پس معترض آگاه به نظام ارتش ممکن است بگوید «من کسی را که از سر مسئولیت، طرفدار جنگ است، سرزنش نمی‌کنم؛ اما تصور می‌کنم کار او خطاست»؛ و دانشجوی مثالی سارتر ممکن است، بگوید: «چون این وضعیت بسیار مشکل است، من کسی را که به گونه‌ای دیگر عمل کند سرزنش نمی‌کنم، گر چه تصور می‌کنم تصمیم او و عملش خطاست». همه موارد کاملاً با فرض تعمیم‌پذیری هر، سازگار است. و گمان نمی‌

کنم هر بداند که این عقیده چقدر به سیستم اخلاقی ما آسیب می‌زند؛ فرض کنید وقتی شما ثروتمند هستید و من فقیر؛ من اصلی که «ثروتمندان باید به فقرا از راهی کمک کنند» را، جهانی می‌کنم؛ و نیز فرض کنید که شما را قانع می‌کنم، به این اصل عمل کنید. اما تصور کنید، اینک موقعیت ما بر عکس شده است - من پولدارم و شما فقیرید - و شما توجه می‌کنید که من دیگر بر اساس این اصل، عمل نمی‌کنم و مرا متهم به اوهام و خیالبافی می‌کنید؛ من می‌توانم پاسخ بدهم که تماماً یک خائن نیستم (که این نشان می‌دهد نباید با اصل کسی زندگی کرد). از سوی دیگر، من دارم اول خودم زندگی می‌کنم - تنها آن‌ها اصول متغیر هستند. البته، اگر من دوباره فقیر شوم، ممکن است با کمال میل، اصولم را بار دیگر عوض کنم. شما ممکن است مخالفت کنید و بگویید که این صمیمانه نیست؛ اما چرا من باید اصلی را به طور پایدار، در طول زمان جهانی کنم؟ من درباره زندگی با اصول جاری‌ام صمیمی هستم، این همه‌ی آن چیزی است که نظریه هر، می‌خواهد (همان، ۲۵۱-۲۵۲).

۷- بدهت در انتخاب افعال

هر می‌گوید: «اگر بدون تأمل، می‌توانیم از میان دو راه یکی را انتخاب کنیم و ظاهراً برای ما بدیهی است که کدام یک را باید انتخاب کنیم، نباید گمان کرد، قوه شهودی اسرارآمیزی داریم که به ما می‌گوید، چه کنیم» (هر، ترجمه‌ی دیوانی، ۱۳۸۳: ۱۲۱). وی می‌افزاید: «این‌ها به خاطر این است که از قبل آموخته ایم، چه کنیم.» (همان) از نظر هر، هیچ کدام از اصول اخلاقی، بدیهی نیستند؛ به عقیده‌ی هر، گزاره‌های اخلاقی مانند، عدل خوب است، ظلم بد است؛ گزاره‌هایی غیربدیهی هستند. و این اعتقاد، نادرست می‌نماید؛ زیرا انفکاک خوبی از عدالت و بدی از ظلم نادرست است و این امر نیاز به اثبات و استدلال ندارد و بدون تأمل و درنگ درک می‌شود. لذا در مباحث اصولی، افعال از حیث اتصاف به خوبی و بدی، به سه دسته تقسیم می‌شوند.

۱- افعالی که خوبی و بدی آن‌ها، ذاتی است؛ و در همه شرایط و اوضاع و احوال حکم‌شان ثابت است، مانند عدل و ظلم که عدل همیشه خوب است و ظلم همیشه و در همه احوال، بد است و بر عکس آن، قابل فرض نیست.

۲- افعالی که خوبی و بدی آن‌ها اقتضایی است؛ یعنی به خودی خود، یا خوبند یا بد؛ اما این خوبی و بدی ذاتی نیست؛ و لذا در شرایط مختلف ممکن است، تغییر کند؛ مانند خوبی، برای راست گویی و بدی، برای دروغ‌گویی؛ راست‌گویی به‌خودی‌خود، خوب است؛ اما در شرایطی خاص ممکن است، خوب نباشد؛ مثلاً اگر راست‌گویی، منجر به قتل انسانی بی‌گناه شود، خوب نیست.

۳- افعالی که به‌خودی‌خود، نه خوبند و نه بد؛ خوبی و بدی آن‌ها، تابع اوضاع و احوال است؛ مثلاً ورزش کردن از نظر اخلاقی، نه خوب است و نه بد؛ بلکه اگر موجب سلامتی و

شادابی شود، خوب است و اگر موجب حصول نتایج بد شود، بد است؛ مثلاً امروزه مسابقات ورزشی، اگر موجب شود تا گروه‌ها و تیم‌های مختلف و طرفداران آن‌ها، نسبت به هم فحاشی و اهانت و هتک حرمت کنند، یا باعث سوءاستفاده‌های مالی و نظایر آن شود، مسلماً از نظر اخلاقی، بد است؛ اما اگر به عنوان سرگرمی و تفریح و رقابت سالم باشد و باعث توانمندی جسمی و روحی شود، خوب است.

پس این مسئله که بگوییم هیچ یک از اصول و احکام اخلاقی بدیهی نیستند، صحت ندارد. هم چنین نظریه‌ی هر، بر خلاف آیات کریمه است که خداوند می‌فرماید: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۸). خداوند خوبی‌ها و بدی‌ها را، به نفس آدمی به صورت فطری آموخته است و او تا زمانی که به پلیدی‌ها و زشتی‌ها آلوده نگشته و دارای نفس سلیم است، قادر به تشخیص بعضی از خوبی‌ها و بدی‌ها هست، هم‌چنان که خداوند فرمود: «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد: ۸). آیا برای او دو چشم و زبان و دو لب قرار ندادیم؟ و او را به دو راه خیر و شر هدایت نمودیم.

همان‌گونه که از این آیه ظاهر است، راه فهم خوبی و بدی، هم از راه حواس و عقل میسر است و هم از طریق هدایت الهی که همان امر شهودی و از طریق فطرت الهی است.

۸- نقد انتخاب بر اساس تصمیم فاعل، و پاسخ آن

ج. وارنوک در باره نظریه هر، معتقد است، کسانی هستند که در مورد این که چه چیز صحیح است و چه چیز غلط، دست به انتخاب می‌زنند و نیز در این که چه چیزی به عنوان ملاحظات مربوط به این انتخاب باید پذیرفته شود، مبادرت به انتخاب می‌کنند؛ لکن کار چنین فردی نه چنان است که بتواند تهدیدی برای استدلال‌های اخلاقی به حساب آید و نه چنان که بتواند سرمشقی برای استدلال‌های اخلاقی شمرده شود؛ بلکه حال این شخص، مانند حال کسی است که از داخل شدن جدی در هرگونه امور عقلی و استدلالی خودداری می‌کند؛ حال اگر این خصوصیت بارز، وضع ناگوار بشر باشد، دیگر تنها قضیه این نیست که یافتن دلایل انکارناپذیر در اخلاقیات دشوار خواهد بود؛ بلکه یافتن این دلایل، همان قدر با ناامیدی و یأس توأم است که بازی کردن در یک بازی رقابت‌آمیز، که در آن هر یک از دو حریف، قدم‌به‌قدم برای خود قواعدی جعل می‌کنند (وارنوک، ترجمه‌ی لاریجانی، ۱۳۶۲: ۶۲).

آیت‌الله لاریجانی، نقد وارنوک را مورد تحلیل و نقادی قرار داده است؛ از نظر او اشکال ایشان به هر، کاملاً بی‌وجه است، چه اگر بنا شد، قوانین اخلاقی کلاً مبتنی بر تصمیم ما باشد، هر دلیلی هم که برای یک امر اخلاقی بیاوریم، خود مبتنی بر تصمیم ماست؛ به عنوان مثال، اگر نادرستی کتک‌زدن، تعلیل به مخالفت با ظلم شود، یقیناً مخالفت با ظلم امری است که به تصمیم ما متکی است.

به هر حال، کسی که نفس قوانین اخلاقی را مبتنی بر تصمیم می‌داند، دیگر نباید منتظر باشد که خود دلیل، از قاعده مستثنی شود. ایشان توجه به دو نکته را لازم می‌دانند: اولاً، اگر در مورد یک قاعده‌ی کلی، تصمیم گرفتیم، مثلاً نباید ظلم کرد، دیگر در مورد مصادیق این قاعده، مثل کتک زدن تصمیم جدید لازم نیست.

ثانیاً، وقتی بنا شد، قوانین اخلاقی ما، انتخابی و مبتنی بر تصمیم خودمان باشند، دلیل آوردن برای این قوانین، امری عبث است؛ چون وقتی می‌گوییم، قوانین اخلاقی انتخابی هستند؛ معنایش این است که دلیل ندارند؛ و إلاً با وجود دلیل متقن، انتخابی بودن معنا ندارد (همان، ۱۷۵). آیت‌الله لاریجانی درباره نفس تصمیم‌گیری در مورد اخلاقیات، که اصل نظریه هر، است، می‌گوید: این نکته بسیار واضح است که قوانین اخلاقی‌ای که از روی تصمیم ما خلق شده باشند، هیچ الزامی برای انسان ایجاد نمی‌کنند، لذا هیچ‌گونه تأثیری در زندگی وی ندارند. در حقیقت اگر قوانین اخلاقی به تصمیم و انتخاب ما تحقق می‌یابند، اصلاً پای‌بند بودن به چنین قانونی، معقول نیست؛ زیرا "دزدی باید کرد"؛ با "دزدی نباید کرد"؛ در نزد ما مساوی است. تصمیم گرفتن در مورد این که به یکی از این دو، پای‌بند باشیم، معقول نیست؛ زیرا برای خود، تحدید بی‌جا و بی‌فائده‌ای ایجاد نموده‌ایم (همان، ۱۷۴).

نتیجه‌گیری

هر، با ورود استثنا در متن قواعد اخلاقی و تعمیم‌پذیری اصول اخلاقی، تلاش کرد تا مانع بروز تراحم اخلاقی شود. او قواعد اخلاقی را بدون در نظر گرفتن استثنا، غیر دقیق و مسامحه‌ای می‌داند که استثنا باعث دقیق و محکم شدن آن‌ها می‌شود. از نظر ایشان، مکلف، هنگام رویارویی با تراحم بر اساس اصل، تکلیف خود را انتخاب می‌نماید. پس از تبیین و تحلیل مدعای مذکور، به ذکر شبهات وارده و نقدهایی که بر این نظریه وارد است پرداخته و این نتایج به دست آمد:

اولاً، با طرح مسأله استثنا، نمی‌توان از در افتادن در بن بست‌های رفتاری در همه موارد در امان بود. به عبارت دیگر، روش مذکور، معیاری کافی برای حل تمام موارد تراحم در اختیار نمی‌گذارد. ثانیاً، فهم عامه مردم مطابق با این دیدگاه نیست، حال آن که قواعد اخلاقی، برای عامه مردم صادر شده‌اند.

ثالثاً، موضوع‌های برخی از قواعد اخلاقی مانند حسادت، حق الناس، و عدالت، استثنایپذیر نیستند.

رابعاً، روش مذکور نمی‌تواند دارای اعتبار کلی و مطلق باشد؛ زیرا پیامدهای آن را نمی‌توان نادیده گرفت، از آن رو که با قرائت‌های ناهماهنگ، سلايق شخصی و آرای متناقضی رو به روست. ما به روشی در حل تراحم‌های اخلاقی نیازمندیم که از این مشکلات به دور و از آسیب‌های در غلتیدن در وادی نسبیت مبرا باشد.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند.
- اتکینسون، آراف، ۱۳۶۹، *فلسفه اخلاق*، ترجمه‌ی سهراب علوی نیا، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۱. پالمر، مایکل، ۱۳۸۵، *مسائل اخلاقی*، ترجمه‌ی علی رضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۲. پویمان، لویی، ۱۳۷۸، *درآمدی بر فلسفه اخلاق*، ترجمه‌ی شهرام ارشد نژاد، تهران، گیل.
 ۳. الحسینی الیزدی، السید مرتضی، ۱۳۹۵ق، *عنايه الاصول*، ج ۴ و ۶، قم، انتشارات فیروز آبادی، موسسه آل البيت.
 ۴. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *حسن و قبح عقلی*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۵. شریفی، احمد حسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست، بد کدام است؟* قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 ۶. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه‌ی حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
 ۷. لاک، دان، ۱۳۸۷، *کم مایگی اصل تعمیم‌پذیری* (مقالاتی در باب فلسفه اخلاق)، ترجمه‌ی محمود فتحعلی، قم، نشر معارف.
 ۸. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۷، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، حکمت، چ ۱.
 ۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *تعلیم و تربیت در اسلام*، قم، صدرا، چ ۲۳.
 ۱۰. مک ناوتن، دیوید، ۱۳۸۳، *نگاه اخلاقی*، ترجمه‌ی حسن میاننداری، تهران، سمت، چ ۱.
 ۱۱. _____، ۱۳۸۷، *شهودگرایی* (مقالاتی در باب فلسفه اخلاق)، ترجمه‌ی محمود فتحعلی، قم، نشر معارف.
 ۱۲. میل، جان استیوارت، ۱۳۸۸ش، *فایده گرایی*، ترجمه و تعلیق، مرتضی مردیها، تهران، نشر نی.
 ۱۳. هر، ریچارد مروین، ۱۳۸۷، *توصیه گرایی* (مقالاتی در باب فلسفه اخلاق)، ترجمه‌ی محمود فتحعلی، قم، نشر معارف.
 ۱۴. _____، ۱۳۸۳، *زبان اخلاق*، ترجمه‌ی امیر دیوانی، قم، طه.
 ۱۵. _____، ۱۳۷۹، *«معنای توصیفی و اصول اخلاقی»* ترجمه‌ی امیر دیوانی، ارغنون، شماره ۱۶.
 ۱۶. هولمز، رابرت آل، ۱۳۸۹، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران، ققنوس، چ ۲، ویراست سوم.
 ۱۷. وارنوک، ج، ۱۳۶۲، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیقات، صادق لاریجانی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
 ۱۸. وارنوک، مری، ۱۳۸۷، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه‌ی ابوالقاسم فنایی، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
 19. Hare, R.M, 1978, *moral conflicts*, the tanner lecture human values, delivered at the Utah state university october 5.
 20. _____ 1927, *the language of morals*, Oxford university press.
 21. Ross, W.D, 1939, *Foundations of ethics*, Oxford Clarendon press.
 - _____, 1930, *the right and the good*, Oxford university press

