

عقلانیت اخلاق

دکتر زهرا خزاعی*

چکیده

با آن که قرن‌ها از داوری سقراط در باره رابطه عقل و اخلاق می‌گذرد، اما هنوز پرسش از "عقلانیت اخلاق" از مهم‌ترین مسائلی است که ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته است. قضاوت در باره عقلانی بودن یا نبودن گزینش و توجیه باورها، و تبیین و توجیه رفتارهای اخلاقی از جمله موضوعاتی است که ذیل این عنوان قرار می‌گیرند.

عقل‌گرایان حداکثری، حداقلی و اعتدالی، بر پایه رویکردهای متفاوت خود نسبت به عقل، در این رابطه مواضع مختلفی گرفته‌اند. حداقلی‌ها به دلیل گرایش بیشتر به نقش عواطف، در باره نقش معرفتی و انگیزشی عقل، متفاوت با دو گروه دیگر سخن گفته‌اند. و عقل‌گرایان حداکثری و اعتدالی، با وجود شباهت‌های فراوان، در باره نقش جنبه‌های شناختاری و غیر شناختاری در انگیزش اخلاقی، متفاوت می‌اندیشند. در این نوشتار، گذشته از تبیین تفاوت سه رویکرد مطرح، توجیه رفتارها و انگیزش اخلاقی نیز مورد بررسی قرار گرفته است. درون‌گرایی و برون‌گرایی از جمله دیدگاه‌هایی هستند که در این باره مورد نظر بوده‌اند. در نهایت، بر نقش فضیلت، به عنوان راهی برای پذیرش و توجیه عقلانیت تأکید شده است.

واژه‌های کلیدی: ۱- عقلانیت ۲- اخلاق ۳- عقل ۴- عقل‌گرایی حداکثری،
حداقلی و اعتدالی ۵- درون‌گرایی و برون‌گرایی

* استادیار دانشگاه قم

۱. مقدمه

در باره رابطه عقل و اخلاق، همواره این پرسش مطرح بوده که آیا عاقل بودن، مستلزم اخلاقی بودن است و اخلاقی بودن، مستلزم عاقل بودن؟ پاسخ عقل‌گرایان سنتی و جدید، به این پرسش مثبت بوده است، حتی سیچویک در کتاب *شیوه‌های اخلاق*^۱، اخلاق را به معنای پژوهشی در باره زندگی عقلانی نامیده و در تعبیری دیگر، از آن به عنوان پژوهشی در باره زندگی خوب یا زندگی اخلاقی یاد کرده که در نهایت به این معنا برگشت می‌کند که زندگی اخلاقی یعنی زندگی عقلانی.

اما بحث از عقلانیت اخلاق محدود به این پرسش نبوده و در نگاهی گسترده‌تر در آن، از میزان دخالت عقل در شناسایی گزاره‌ها و توجیه و ارزیابی باورها و ارزش‌های اخلاقی سؤال می‌شود. گذشته از این، تبیین عمل یا توجیه عقلانی رفتارها و تمایلات از دیگر مواردی است که ذیل این عنوان قرار می‌گیرد. در این رابطه علل انگیزش اخلاقی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. از این رو این واژه را در مجموع می‌توان به عنوان وصفی برای همه موارد فوق، یعنی باورها، ارزش‌ها، تمایلات، رفتارها و اهداف به کار برد.

مطابق مفهوم سنتی، عقل عملی عاملی است که فاعل، تأملات، عواطف و اعمالش را به واسطه آن طوری تنظیم می‌کند که خیر را به دنبال داشته باشد. از این رو عقل در همه زمینه‌های فوق، نقش اصلی را ایفا می‌کند و تنها عمل مطابق با عقل عملی، عاقلانه محسوب می‌گردد. اما مطابق ادعای ابزارگرایانه هیوم، اگر عقل برده عواطف باشد، نقش عقل در شناسایی، ارزیابی و توجیه باورها متفاوت با مفهوم سنتی تلقی می‌گردد. در این‌جا لازم نیست عمل مخالف عقل عملی، غیر عاقلانه باشد بلکه در این رویکرد، عمل عقلانی عملی است که تمایلات یا اهداف فرد را ارضا می‌کند؛ تمایلات و اهدافی که فاعل در زمان عمل، آن‌ها را دارا بوده است.

از این دو نحوه رویکرد، به عقلانیت حداکثری و حداقلی تعبیر می‌کنیم. بدین ترتیب در یک برداشت حداکثری، عقلانیت اخلاق به معنای پذیرش عقل است به عنوان منبع شناسایی ارزش‌های اخلاقی، تنها قاضی و داور در باره ارزش‌ها و تنها هادی و برانگیزاننده فرد به سوی عمل. علاوه بر این به معنای التزام به اصولی است که همه ارزش‌ها، اهداف، تمایلات و رفتارهای فرد بر آن مبتنی بوده و به واسطه یک فرایند معتبر تفکر، از آن‌ها استنتاج شده است. و در یک برداشت حداقلی، مسؤولیتی اندک و بیشتر ابزاری و فرعی بر عهده عقل نهاده شده است که در دیدگاه امثال هیوم با آن مواجهیم.

عقلانیت اخلاق ۲۵

عقلانیت اعتدالی، رویکرد دیگری است که در این نوشتار، به دلیل پرهیز از افراط و تفریط در جانب عقل‌گرایی، بدین عنوان معرفی می‌شود. ارسطو را به دلایلی که اشاره خواهد شد جزو قایلین به این قول قرار دادیم و سقراط و افلاطون و کانت را جزو گروه اول.

در بخش اول مقاله با نگاهی کلی به تمایزات سه تقریر فوق، جایگاه عقل در اخلاق، نقش معرفتی آن و توجیه و ارزیابی عقلانی باورها در نزد فیلسوفان مورد بررسی قرار می‌گیرد. سقراط، افلاطون، ارسطو، کانت، هیوم و فیلیپا فوت از جمله فیلسوفانی‌اند که (به عنوان نمونه) به آرائشان در باب عقلانیت اشاره خواهد شد.

بخش دوم به بحث در باره توجیه رفتار و نقش انگیزشی عقل و عواطف اختصاص می‌یابد. به پرسش در این باره که عقل تا چه میزان می‌تواند سبب برانگیختن فاعل گردد، پرسشی که در سی سال گذشته ذهن فیلسوفان اخلاق را به خود مشغول داشته است.

به تدریج در ضمن بحث روشن خواهد شد که قضاوت در این باره، بی ارتباط با دیدگاه پذیرفته شده در باره توجیه باورهای اخلاقی نیست. گزینش دیدگاه شناختاری یا غیر شناختاری در باره باورهای اخلاقی، تا حد زیادی در توجیه رفتارهای فردی تأثیر گذار خواهد بود. از این رو در این مبحث در جستجوی پاسخی برای این پرسش هستیم که رابطه بین باورهای اخلاقی و عواطف با انگیزش اخلاقی چیست؟ درون‌گرایی و برون‌گرایی دو دیدگاه عمده‌ای هستند که در پاسخ به این سؤال مطرح شده‌اند. نویسندگان متعددی در این باره به بحث پرداخته‌اند که در این نوشتار دیدگاه‌های اسمیت، برینک، آئودی و ... مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نکته‌ای که بیان آن در این جا ضروری است این است که مبحث عقلانیت اخلاق، به ویژه دیدگاه‌های مربوط به تبیین عمل و یا توجیه رفتارها به همین اندک محدود نمی‌شود. در این نوشتار در صدد هستیم تا با طرح مباحث کلی مرتبط با عقلانیت در نگاهی کلی، و انگیزش اخلاقی در نگاهی جزئی، در آینده راه تبیین این مباحث، به ویژه در اخلاق دینی و در نزد فیلسوفان مسلمان هموار گردد. تا با نگاهی بهتر بتوان رابطه عقل و اخلاق را در حوزه معرفت‌شناسی و روانشناسی اخلاق مورد بررسی قرار داد.

۲. عقلانیت اخلاق در تصویری کلی

۱.۲. عقلانیت در تقریر حداکثری

۱.۱.۲. سقراط و افلاطون: سقراط، وقتی در رساله منون، اخلاقی بودن را امری طبیعی و

ذاتی انسان‌ها تلقی می‌کند، در این اندیشه است که همه انسان‌ها طبیعتاً به دنبال خیرند و اگر شری را برمی‌گزینند به دلیل جهالت و خطای در فهم آن‌هاست (۲، صص: ۵-۳۷۴). والا انسان‌های آگاه و عاقل، فقط خیر حقیقی را جستجو می‌کنند و خطاکاران نه به عمد، بلکه سهواً، اسیر گمان‌هایی شده‌اند که در چهره خیر ظاهر شده‌اند. عبارت مشهور سقراط که می‌گوید: "هیچ کس خواسته و دانسته خطا نمی‌کند" (همان، ص: ۱۲۳) ناشی از باور شدید او به عقلانیت اخلاق و اخلاقی بودن انسان عاقلی است که معرفت اخلاقی، رکن اصلی رفتارهای او را تشکیل می‌دهد. در این فرمول سقراطی، ذاتاً، نه کسی شر را طلب می‌کند و نه کسانی که به خیر آگاهند در جستجوی شر برمی‌آیند، بلکه بلای عقلانیت اخلاق، در انسان شرور، جهالت اوست. افلاطون در این‌که انسان به اقتضای طبیعت عقلانی‌اش فقط به خیر حقیقی می‌اندیشد، با سقراط تفاوت چندانی ندارد. اما با این حال از نظر سقراط، به قدری موجه بودن اصل اخلاق روشن است که با آن به عنوان امری بدیهی برخورد می‌کند.

در گفتار این دو فیلسوف، موجه بودن باورهای اخلاقی را چه به دلیل ارزش ذاتی اخلاقیات بدانیم یا ابزاری بودن آن‌ها نسبت به غایات غیر اخلاقی، به هر حال توجیه این عقلانیت به حاکمیت عقل و عاقلانه بودن تشخیص فرد برمی‌گردد.

گرچه افلاطون، رؤیت مثل را به عنوان غایت نهایی همه رفتارها و تلاش‌های انسانی می‌شناسد و سقراط، کمال نفسانی یا عقلانی انسان را به عنوان سعادت مطلوب همه انسان‌ها تلقی می‌کند، اما هر دو بر این حقیقت اصرار می‌ورزند که انسان، رفتارهای صحیح خود را به کمک عقل انتخاب می‌کند و باید چنین کند. از نظر سقراط، فضیلت که چیزی جز معرفت به ماهیت فضایل نیست، شرط لازم و کافی برای سعادت‌مند شدن است. از این رو انسان عاقل تمام همتش را باید صرف کسب معرفت‌های حقیقی نماید که این، حقیقت انسانی او را تشکیل می‌دهد. عقل بشر در یک نگاه توصیه‌گرایانه حکم می‌کند که کسب فضایل و رفتارهای اخلاقی مطابق با آن‌ها، به غایت خیر می‌انجامد. و در این‌جا حتی انسان‌های جاهلی که بعداً سقراط، جهالت آن‌ها را علت کناره‌گیری از خیرهای اخلاقی یا فضایل می‌داند نیز به گمان خود، خیر را جستجو می‌کنند اما جهالت و ناتوانی آن‌ها از تشخیص، باعث می‌شود که غایتی غیر واقعی و بی ارزش را به عنوان غایت زندگی خود انتخاب کنند. و با توجه به آن غایت، ارزش‌هایی را انتخاب کنند، انجام دهند و به توجیه آن‌ها بپردازند، هر چند بر اساس دیدگاه سقراط، باید حکم به غیرعاقلانه بودن آن داد. پس در یک نگاه کلی، اصل اخلاق، بر عقلانیت نهاده شده است. حتی

عقلانیت اخلاق ۲۷

آن‌جا که سقراط در رساله *پروتاگوراس*، سعادت را با غلبه لذت بر درد برابر می‌داند (۳، صص: ۱۱۹-۱۲۳)، بدین دلیل است که انسان‌های عاقل، لذت عاقلانه را بر درد غیر عاقلانه ترجیح می‌دهند.

این دیدگاه افراطی را تا بدین حد، جز در نزد سقراط، در هیچ‌کدام از فیلسوفان پیشین نمی‌بینیم گرچه افلاطون هم در بسیاری از این مسایل با سقراط موافق است، به ویژه آن‌که می‌پذیرد که هیچ انسانی دانسته و خواسته خطا نمی‌کند. اما او با تقسیم نفس به قوای سه‌گانه عقل و شهوت و اراده، تا حدی راه را برای فعالیت قوای غیر عقلانی نیز باز می‌گذارد. سقراط نیز با آن‌که وجود هر سه قوه را در انسان می‌پذیرد اما ظاهراً حاکمیت و غلبه را تنها با قوای عاقله می‌داند. نگاه سقراط به انسان به عنوان موجودی تا این حد عاقل که به ضعف اراده، اجازه دخالت در فعالیت‌های او را نمی‌دهد، پیش از همه، ارسطو را به اعتراض علیه او واداشت. با این حال سقراط، قصد ندارد تا بگوید که مردم، الزاماً عاقلند و اخلاقی، به ویژه آن‌که در رساله *دفاعیه*، پس از جستجوی انسان‌های حکیم می‌فهمد که اکثر مردم احمقند (۲، صص: ۲۳-۲۵) اما حماقتشان بدین دلیل است که نسبت به ماهیت فضیلت جاهلند. از این رو در ارزیابی باورها و عمل، غیرعاقلانه رفتار می‌کنند.

در نتیجه غایت تفکرات و رفتارهای عاقلانه اخلاقی در نظر سقراط، همان کمال معرفتی نفس است و پس از آن، هر رفتاری که رخ می‌دهد، محصول کمال عقلانی اوست. اما سقراط به دلیل آن‌که می‌پذیرد انسان نمی‌تواند به این حد از کمال دست یابد، نام حکیم را تنها برازنده خداوند می‌داند و همه کسانی را که به نحوی به حکمت می‌اندیشند و درصدد دست‌یابی به آن هستند، عاشقان حکمت می‌نامد (۴، ص: ۱۲۷۴).

افلاطون با آن‌که جایگاه ویژه‌ای برای عقل بشری قایل است اما ظاهراً نسبت به سقراط، تا حدی متعادل‌تر است. وی بدین دلیل در رساله *جمهوری*، درصدد دفاع عقلانی از عدالت به جای بی‌عدالتی برمی‌آید (۳، ص: ۸۲۷ به بعد)، که می‌خواهد برای ترازیم‌خوس، ارزش ذاتی و ابزاری آن را توجیه کند. حتی اگر نظر فوت را در باره ناموفق بودن وی در این دفاع عقلانی بپذیریم (۱۰، ص: ۱۰۰)، بی‌تردید افلاطون در این ماجرا، زیر بنای اندیشه‌های خود را بازگو می‌کند؛ زیرا وی، تمام تلاش خود را در این جهت معطوف می‌دارد که با توجه به اصالت سعادت، نه تنها عاقلانه است که انسان، عدالت را برای رسیدن به آن انتخاب کند، بلکه عدالت ورزیدن، شرط لازم برای سعادت‌مند شدن است. چرا که رؤیت مثل، که در نظر افلاطون، همان سعادت است،

بدون حفظ تعادل درونی میان اجزای سه گانه نفس (عقل، اراده و شهوت) ممکن نیست (۳، ص: ۹۴۶ به بعد).

گذشته از این، افلاطون تمایل دارد تا ارزش فی نفسه عدالت را نیز به اثبات برساند تا توجیه مضاعفی بر انتخاب معقول ارزش‌های اخلاقی ارائه کند. از این رو لازم است تا اثبات کند که عدالت نه به خاطر پاداش، تحسین و یا انگیزه احترام، بلکه به خاطر خودش پذیرفتنی است و این کار را هم تا حدی به خوبی انجام داده است. عدالت در نظریه افلاطون، (چه عدالت فردی باشد که درونی است، و چه عدالت اجتماعی) مبنای همه تفکرات اخلاقی و سیاسی او را تشکیل می‌دهد. در این رویکرد، تنها در سایه عقل است که می‌توان به عدالت دست یافت؛ زیرا در این نظریه از سوئی عقل، به واسطه فضیلت، حکمت عملی است که می‌تواند شهوت و اراده را تحت فرمان خود بگیرد و از سوی دیگر تنها قدرت و توانی که می‌تواند سه قوه عاقله، شهویه و اراده را با هم سازگار نماید، تا عدالت فردی و سپس اجتماعی محقق گردد، عقل است. پس مسؤولیت برقراری نظم درونی، بر دوش عقل نهاده شده و در جامعه نیز، تنها حکیم است که می‌تواند در چهره حاکم، عدالت اجتماعی را ایجاد نماید (همان، ص: ۹۴۶).

از نظر افلاطون هم، مسؤولیت شناسایی این ارزش‌ها و توجیه و ارزیابی باورهای اخلاقی، بر عهده عقل نهاده شده است. اما با این حال وی بر خلاف برخی دیگر از عقل‌گرایان، مانند کانت و حتی ارسطو، با آن‌که منشأ اصول اخلاقی را عقل بشری می‌داند، اما معتقد است که عقل چندان مستقل و به نحو خودمختار نمی‌تواند به تعقل و استدلال بپردازد. عقل افلاطونی، عقلی است که به خاطر وابستگی‌اش به مثل، از این توانایی برخوردار است و به همین دلیل استقلال آن تا حدی محدود شده است.

عقل عملی در نظر غایت‌گرایان، علاوه بر تشخیص و اصلاح باورهای اخلاقی می‌تواند به اصلاح باورهای مربوط به اهداف هم بپردازد، و در صورتی که عقل بتواند، علاوه بر وظیفه شناسایی، نقش انگیزشی را هم در رابطه با اعمال ایفا کند، امکان خطای انسان عاقل، به حداقل و یا حتی به صفر خواهد رسید. به همین دلیل است که در نظر سقراط و افلاطون، انسان تنها اشتباهاً می‌تواند عمل به ظاهر عادلانه را به جای عمل عادلانه، به عنوان عملی خوب بشناسد و همین را دلیل انجام فعل خطای خود بداند اما او نمی‌تواند به اشتباه بگوید که عمداً چیزی را که به ظاهر خوب است به جای چیزی که واقعاً خوب است انجام می‌دهم یا انجام بده؛ زیرا او هیچ دلیل معقول و موجهی بر این گفته خود ندارد.

در نتیجه در این جا دلیل فاعل برای انجام فعل، به واسطه خیری که عملی است تعیین می‌شود. یعنی آن چیزی که به آن باور دارد یا در اثر محاسبات عقلانی به این نتیجه رسیده است که کدام غایت، خیر است و کدام فعل شایسته اجرا. این امور را فاعل تا آن جا که عاقل است می‌تواند بفهمد. علاوه بر این در نزد این فیلسوفان، صرف آگاهی از حکم اخلاقی، فرد را ضرورتاً به انجام آن وامی‌دارد، اما ضرورتی که از نوع عملی است و عقلانی، نه منطقی. در این جا فاعل، برای عمل اخلاقی، محتاج چیزی به جز همین حکم اخلاقی نیست، و طبیعتاً به سوی انجام فعل برانگیخته می‌شود. این ایده که از آن به درون‌گرایی حداکثری یاد می‌شود مستلزم این است که بگوییم او تنها به واسطه عقل برانگیخته می‌شود. بر این اساس اگر فرد دلیلی برای انجام X داشته باشد، ضرورتاً آن را انجام می‌دهد.

۲.۱.۲. کانت: آشنایان به دیدگاه‌های اخلاقی کانت، بی‌واسطه این نکته را تأیید می‌کنند که اخلاق کانت اساساً بر عقلانیت بنا شده است. وی در دو فصل اول کتاب *مبانی مابعدالطبیعه اخلاق*، سعی می‌کند تا به تبیین فرامین غیر مشروط بپردازد و در فصل سوم و چهارم، اصل عقلانیتی را که اصل مبنایی اخلاق است، توضیح می‌دهد. به دلیل دیدگاه غیرغایت‌گرایانه کانت، نمی‌توان باورها و رفتارهای اخلاقی را با توجه به سعادت و کمال توجیه کرد. بلکه از نظر او ما به عنوان موجوداتی آزاد، وظیفه داریم تا هر آن چه را که معقول است انجام دهیم. کانت نمی‌خواهد اثبات کند که فاعل عاقل باید مختار و آزاد باشد بلکه از نظر او، فاعل عاقل باید بر اساس این پیش‌فرض که آزاد و خودمختار است، عمل کند و چنین هم می‌کند. اصل اساسی اخلاق در دیدگاه کانت، چیزی به جز قانون اراده آزاد نیست و او می‌خواهد تا ارتباط بین عقلانیت و اراده آزاد را بیان نماید (۱۴، ص: ۱۰۸). در نتیجه در قلب فلسفه اخلاق او، مفهومی از عقل وجود دارد که در حوادث جزئی و اوضاع و احوال گوناگون، فراتر از برده عواطفی است که هیوم مطرح می‌کند.

عقل انسان در نظر کانت، با استقلال تمام حکم می‌کند به این که انجام X الزامی است و فرد عاقل که صرفاً اطاعت از قانون به انگیزه احترام و اطاعت را به عنوان تنها معیار درستی افعال خود پذیرفته است، باید مطابق تشخیص عقل، عمل کند. کانت در صدد است تا انسانی بسازد که صرفاً با تکیه بر عقل خود، به واسطه سرسپردگی به عقل، به کمک عقل و فارغ از همه عواطف و تمایلات یا همان لذت و الم درونی بتواند بفهمد که کدام عمل صحیح است. در این صورت، اراده نیک انسان عاقل اخلاقی، یعنی همان انگیزه اطاعت از قانون، او را ملزم به انجام الزام‌های

اخلاقی‌ای می‌کند که ذاتاً ارزشمندند، بی آن‌که هیچ نتیجه مردم‌پسندی بر آن‌ها مترتب بشود یا نشود. در نتیجه کارکرد عقل عملی در این‌جا این است که ما را قادر کند تا کارهایی انجام دهیم که عقل می‌گوید: "انجام بده" و ما آن‌ها را مطابق با قانون و به خاطر آن انجام می‌دهیم، با قدرت انگیزشی‌ای که از تمایلات، مستقل است.

فعلاً بحث بر سر این نیست که آیا کانت در اجرای نظریه خود موفق بود یا نبود و یا تا چه میزان دیدگاه او با زندگی عملی و یا حتی با توجیهات عقلانی سازگار است، بلکه مهم این است که کانت با تمام توان خود تلاش می‌کند تا نشان دهد که چگونه هر موجود عاقلی با قواعد اخلاقی کلی موافق است؛ قواعدی که همه انسان‌ها در صورت توجه، به وجود آن اقرار می‌کنند و تنها عقلاً قادر به تشخیص آن هستند. آن طبیعت عقلانی‌ای که فلاسفه پیشین به واسطه آن به توجیه باورهای اخلاقی خود می‌پرداختند در کانت بسیار شدیدتر مطرح است. به گونه‌ای که انسان چیزی جز عقلانیت نیست و انسانیت، چیزی جز اخلاقی بودن.

کانت در کتاب *مبانی، انگیزه‌های درونی* را برای اقدامات عملی فرد لازم نمی‌بیند، و نقش انگیزشی عواطف را مورد تردید قرار می‌دهد. از نظر او تنها یک انگیزه، شایستگی برانگیختن فاعل را دارد که همان احترام به قانون است (۱۴، ص: ۳۹۸) که پیش از این به آن اشاره شد.

۲.۲. عقلانیت در تقریر اعتدالی

مشاهده شد دو فیلسوف بزرگ یونان، سقراط و افلاطون، مصرانه بر نقش عقل در توجیه باورهای اخلاقی تأکید می‌ورزیدند. هدف این دو هر چه باشد، چه تثبیت پایه‌های یک نظام اخلاقی بر عقلانیت یا ترغیب به انجام رفتارهای معقول فردی و اجتماعی یا تأکید بر نقش عقل در تنظیم و بازسازی باورها، به هر حال از مجموع آرای مطرح شده چنین برمی‌آید که به اعتقاد آن‌ها گزاره‌های اخلاقی توجیهی عقلانی را برمی‌تابند. علاوه بر این که عقل توانایی این را دارد که غایت خیر و ارزش‌های اخلاقی را بشناسد، می‌تواند نقش انگیزشی خود را به خوبی ایفا کند.

این عقلانیت را در ارسطو به صورت متعادل‌تر شاهدیم؛ زیرا وی با آن که سعادت یا اودایمونیا را به فعالیت فضیلت‌مندانه تعریف می‌کند و لحظه‌ای از نقش فعالانه عقل در تشخیص فضایل اخلاقی و کارآمدی آن‌ها غفلت نمی‌کند اما با این حال راه را برای ورود عواطف در اخلاق، تا اندازه‌ای، باز می‌گذارد. هر چند عواطف صحیح، تنها، تحت فرمان روایی عقل، خودنمایی می‌کنند و لحظه‌ای حق انحراف از مسیر متعادلی که عقل برایشان مشخص نموده است، ندارند.

عقلانیت اخلاق ۳۱

عقل عملی مسؤولیت شناسایی ارزش‌ها و ارزیابی رفتارها را بر عهده دارد، اما به واسطه برخورداری از فضیلتی که از آن به حکمت عملی تعبیر می‌کند. حکمت عملی فضیلتی نیست که هر انسانی که از توان استدلال عقلی برخوردار باشد، بدان متصف گردد، بلکه تنها انسان‌های متعادلی که از نظر باطنی به مجموعه‌ای از ملکات درونی مزین شده‌اند می‌توانند بدین کمال عقلانی دست پیدا کنند و برعکس، این فضیلت عقلانی است که باعث می‌شود تا رفتارهای افراد، فضیلت‌مندانه و عاقلانه باشد. عاقلانه در این‌جا به معنای متعادل است و عقل برای تشخیص آن حد میانه و کنترل دیگر قوای نفس، علاوه بر کمک فضایل، به قدرت حکمت عملی نیز نیاز دارد. عقل عملی علاوه بر این، فرد را وامی‌دارد تا مطابق با ارزش‌های صحیح، رفتارهای درستی از خود بروز دهد (۱، ۱۳۹، ب، ص: ۲۰۹).

عقلانیت ابزاری که ارسطو نیز برای عقل قایل است بدین معناست که عقل با توجه به غایت، درک می‌کند که کدام ابزار او را بهتر به مقصود می‌رساند. در نتیجه از نظر ارسطو، انسان‌ها به دلیل عاقل بودنشان، اخلاقی عمل می‌کنند. اما این تعقل به دلیل جداناپذیری‌اش از فضایل اخلاقی، به ما کمک می‌کند تا نتیجه بگیریم که متخلق، عاقل است و عاقل هم، فردی اخلاقی است. چنین فردی به خوبی می‌تواند توجیهی عقلانی از باورهای اخلاقی خود ارائه کند مثلاً X خوب است چون او را به سعادت یا همان زندگی فضیلت‌مندانه می‌رساند و Y بد است چون او را به زندگی نکبت بار و عاری از فضایل سوق می‌دهد.

گذشته از این، ارسطو نیز مانند دو فیلسوف پیشین، ارزش ذاتی فضایل را انکار ننموده^۲ و در این رابطه دیدگاهی واقع‌گرایانه را برگزیده است. در این دیدگاه ارزش‌های اخلاقی، اوصافی عینی و واقعی‌اند و گزاره‌های اخلاقی بیانگر وقایع عینی می‌باشند.

ارسطو بهتر از پیشینیان خود، از انگیزه‌های عقلانی و عاطفی فاعل سخن به میان آورده است و حلقه گمشده بین شناخت اخلاقی و رفتار نادرست را در بخش عواطف ناصحیح، در فرد ناپرهیزگار، به خوبی شناسایی کرده است. فضایل اخلاقی شجاعت و خویشتن‌داری که هر دو با عواطف (ترس و لذت) ارتباط دارند، اگر از فرمان عقل سرپیچی کنند و به دلیل ناپختگی عقل، رفتارهای آدمی را شکل دهند، باعث می‌شود تا فرد نتواند به عنوان فردی عاقل، فعالیت خود را انجام دهد.^۳ وی تفاوت پرهیزگار و ناپرهیزگار را با اهل فضیلت از جهت کارکرد عقل و آگاهی با هم مقایسه می‌کند^۴ اما جدای از این، وقتی به تحلیل انگیزه‌های اخلاقی از نظر ارسطو

می‌پردازیم، مشخص می‌شود که از نظر او می‌توان علاوه بر باور به فضیلت بودن X، میل عاقلانه را که ناشی از همان فضایل درونی است به عنوان عوامل یا ادله انگیزشی پذیرفت. بدین ترتیب از نظر ارسطو، وجود خود فضایل، مثلاً شجاعت، تمایل فرد را به انجام عمل شجاعانه بیشتر می‌کند. در نتیجه به نظر می‌رسد در نظر وی، فضیلت، با آن که نه تمایل است نه احساس، (۱، ۱۱۰۵، ب، صص: ۶۱-۶۲) احساس و تمایل را در فرد ایجاد می‌کند لیکن تمایلی که عاقلانه است. اما در رفتارهای غیر اخلاقی، انگیزه‌ای غیر عقلانی دخالت دارد، مثلاً احساس ناشی از لذت.

در بخش بعد مشاهده خواهد شد اگر علاوه بر باور، امیال را نیز به عنوان عامل انگیزشی تلقی کنیم، نظریه ارسطو را جزو کدام دسته می‌توان قرار داد: درون‌گرایی انگیزشی یا برون‌گرایی؟

۳. عقلانیت در تقریر حداقلی

این تقریر بیان همان نظریه‌ای است که هیوم در کتاب‌های معروف خود، رساله.. و پژوهش.. در باره رابطه عقل و عواطف در اخلاق، بر آن اصرار می‌ورزد و در نهایت عقل را به عنوان برده و خادم عواطف معرفی می‌کند. عقل نه می‌تواند منشأ شناسایی قواعد اخلاقی باشد، (۱۲، ص: ۴۵۵) و نه قادر به درک غایات اخلاقی است. تنها مأموریت عقل این است که با درک روابط بین ایده‌ها و واقعیت، وسایل و ابزاری را کشف نماید که فرد بتواند با آن، به غایتی که به واسطه عواطف شناسایی شده‌اند، دست یابد (۱۳، صص: ۱۶۲-۳)، یعنی همان لذت و درد که فی‌نفسه و به خاطر خود مطلوب یا نامطلوبند.

از نظر هیوم احساس همدلی و انسانیت است که ما را به تحسین یا تقبیح افعال یا خصلت‌ها، وامی‌دارد نه عقل^۵. و در مجموع، تعبیر درست‌تر در مورد اخلاق را این می‌داند که بگوییم احساس می‌شود نه این‌که مورد داوری قرار می‌گیرد (۱۷، ص: ۱۳۹).

گذشته از این، از نظر هیوم، گرچه غایت تأملات اخلاقی آن است که ما را به انجام تکالیفمان وادار کند اما عقل و استدلال نمی‌تواند فرد را به عمل ترغیب کند؛ عقل، حقایق را می‌فهمد اما به دلیل خنثی بودن و بی‌اثر بودن حقایق، تحریک‌کننده نیست. تنها احساس رضایت یا نارضایتی حاصل از تأمل در یک فعل یا خصلت اخلاقی است که می‌تواند انگیزه محرک باشد. از این رو عقل، به تنهایی، نمی‌تواند در فرد ایجاد انگیزه کند و او را به عمل

عقلانیت اخلاق ۳۳

وآدارد(۱۲، ص: ۴۱۳)، بلکه در ابتدا میل و سرانجام باور ناشی از آن، هر دو در برانگیختن فاعل، نقش مؤثری ایفا می‌کنند. این نظریه که از آن به نظریه میل - باور تعبیر می‌شود، به عنوان برون گرایی شناخته شده است.

عقلانیه بودن رفتارهای اخلاقی، از نظر برون گرایان، چیزی جز پاسخ گویی به تمایلات درونی نیست. A به خوبی X باور دارد تنها بدین دلیل که مثلاً بدان میل دارد، و آن را انجام می‌دهد، باز به همان دلیل که آن را دوست دارد یا از انجام آن لذت می‌برد. و غیرعقلانیه بودن رفتار در این جا به خاطر نبود انگیزه توجیه می‌شود.

در نتیجه در نظریه هیوم، عقل در ابتدا نمی‌تواند نقشی انگیزشی ایفا کند و این مسؤولیت بر عهده عواطف گذاشته شده است. اما به هر حال، نقش تبیینی و هدایت‌گری آن، نادیده گرفته نمی‌شود. تأملات عقلانی در نظریه هیوم، بدیل عواطف نیستند بلکه هادی آن‌ها می‌باشند؛ زیرا عقل می‌تواند ابزار بهتری را برای رسیدن به غایت معین کند (همان، ص: ۴۱۶).

از این رو اگر A عملی مانند X را انجام می‌دهد بدین دلیل است که عمل X از نظر خود او معقول است؛ زیرا می‌داند X بهترین عملی است که می‌تواند او را به غایتی که از نظر هیوم، غایت نهایی رفتارهای بشری است، یعنی "حب ذات" یا لذت برساند و هدف او را تأمین کند.

تشخیص این که X بهترین وسیله است، بر عهده عقل عملی گذاشته شده است. به همین دلیل هیوم، عقل را دستیار عواطف می‌داند اما عقل محاسبه‌گری که صرفاً نقشی ابزاری دارد. این نوع عقلانیت را می‌توان "عقلانیت ابزاری" نامید، در مقابل عقلانیت مطرح در نظریه کانت، که آن را "عقلانیت وظیفه شناسانه" می‌نامیم.

از جمله فیلسوفان معاصر که در مجموع تفکری ارسطویی دارد و گاه به شیوه‌ای متفاوت، به تبیین عقلانیت اخلاقی می‌پردازد، فیلیپا فوت است. از نظر فوت، هیچ انسان عاقلی نسبت به اخلاق بی تفاوت نبوده و در واقع هر عاقلی به سوی خیر اخلاقی‌ای که در نهایت او را به خیر و کمال می‌رساند گرایش دارد. مخالفین اخلاق، انسان‌هایی مبتلا به نقص عقلند و هر فردی که فعلی اخلاقی را انجام می‌دهد ضرورتاً ادله‌ای برای توجیه رفتارهای اخلاقی خود دارد و باید داشته باشد(۹، ص: ۱۶۱). وی در دوره تفکر متقدم خود، حب ذات را به عنوان غایت نهایی اخلاق می‌شناسد و رابطه این دو یعنی ارزش‌های اخلاقی و لذت بردن را امری ضروری، واقعی و غیر تصادفی می‌داند (۱۱، ص: ۱۲۳). گرچه وی در دوره میانه تفکرات خود مانند هیوم از حب ذات دست برمی‌دارد و حس دلسوزی یا نیک‌خواهی را به عنوان غایت خیر اخلاقی معرفی

می‌کند (۱۱، ص: ۱۲۸) و در نهایت در دوره سوم تفکر خود، از تعقل ورزی به عنوان ویژگی ذاتی انسان یاد می‌کند (۱۰، ص: ۵۲). منشأ این تفکرات را باید در نظریه طبیعت گروانه وی جستجو کرد وقتی که وی به ویژه در کتاب خیر طبیعی ابراز می‌دارد که هر موجود زنده‌ای دارای ویژگی‌های ذاتی است که خوبی و بدی اعمالش و در مجموع ارزیابی و داوری در باره رفتارهای او را باید با توجه به همین ویژگی‌ها لحاظ کرد (همان، صص: ۲۶، ۳۶، ۳۷). فوت از این ویژگی به "خیر طبیعی" تعبیر می‌کند (همان، ص: ۵۲). و در این کتاب بر جنبه عقلانی نفس آدمی تأکید می‌ورزد و رشد این جنبه را به عنوان مشخصه زندگی خوب مطرح می‌کند اما در دیگر آثار خود، معمولاً، حب ذات را و یا بعداً مجموعه‌ای از فضایل مانند نیک‌خواهی و عدالت را به عنوان غایت و خیری ذکر می‌کند که فرد باید برای رسیدن به آن‌ها تلاش کند. اما در هیچ مرحله‌ای از تفکر قایل نیست که اخلاق با عقلانیت تنافی داشته باشد یا بتواند بدون عقلانیت معنادار باشد، حتی آن‌جا که همه رفتارهای فرد با توجه به ارضای تمایلات شخصی یعنی ارضای حب ذات صورت می‌گیرد.

وی در مقاله رذایل و فضایل، فضایل اخلاقی را ملکاتی می‌داند که ضروری بودن آن‌ها به خاطر فایده‌ای است که در نتیجه برای فاعل به بار می‌آورند؛ یعنی برخورداری از زندگی خوب (۹، صص: ۱۶۴-۵). اما این زندگی خوب امری مستقل از فاعل نمی‌باشد. در نتیجه وی به عنوان یک درون‌گرا، هم در مقام توجیه باورهای اخلاقی و هم عمل به آن، به تمایلات درونی خود استناد می‌کند. از این رو رفتارهای اخلاق باید مورد تمایل ما باشند. پس "عدالت خوب است" چون بدان تمایل داریم. حکمت و دیگر فضایل اخلاقی هم به همین صورت (همان، صص: ۱۶۶-۸).

گرچه غایت مورد نظر فوت دشواری‌هایی را از جهات متفاوتی از جمله نسبی بودن غایت که لورنس به آن اشاره می‌کند، ایجاد می‌نماید (۱۵، ص: ۱۱۵)؛ یعنی آن‌جا که حب ذات را غایت شخصی می‌داند. اما در این جا مهم این است که به اعتقاد او همه انسان‌ها، با هر تمایلی، توجیهی عقلانی بر عملکردهای اخلاقی دارند (۹، صص: ۱۵۲ و ۱۵۳ و ۱۵۸ و ۱۶۰ و ۱۶۳ و ۱۷۳). به اعتقاد او اگر تمایل و علاقه به خود را به عنوان انگیزه و دلیل انجام فعل در نظر بگیریم، نمی‌توان دلیلی توجیهی که مورد تأیید همه انسان‌ها باشد، ارائه نمود. تنها یک راه باقی می‌ماند و آن این‌که ادعا کنیم که گزاره‌های اخلاقی طبیعتاً و به طور خودکار، از قوت استدلال برخوردارند اما (متأسفانه) هیچ برهان معتبری بر این‌که گزاره‌ها دارای چنین قدرت خود به خود

عقلانیت اخلاق ۳۵

و مستقلاً باشند وجود ندارد (۹، صص: ۴-۱۵۲). از این رو باز او تکرار می‌کند که ملاحظات اخلاقی از راه‌های معمولی با تمایلات انسان ارتباطی دارند که این دلیل و انگیزه‌ای را برای اخلاقی بودن اعمال فراهم می‌کند (همان، ص: ۱۵۴).

لورنس، مشکل فوت را در این نوع برداشت‌های وی ناشی از این می‌داند که وی نتوانسته به مفهوم مشخصی از عقل عملی دست پیدا کند. یعنی همان مفهوم سنتی‌ای که افلاطون، ارسطو و ... مطرح کرده بودند. چون بر اساس دیدگاه سنتی، دلیل فاعل برای انجام کار، با تمایلات او غیر مرتبط است و تنها با خیر عملی، یعنی با آن‌چه که باید انجام دهد تا عملش خوب باشد، رابطه دارد. و این خیر از تمایلات واقعی فاعل مستقل است. در مفهوم سنتی، خیر عملی وابسته به خیر نهایی یا سعادت است که در اخلاق فلاسفه یونان مطرح شد. اما در تقریر دیگر مفهوم غایت نسبی یا حب ذات، وابسته به تمایل است. پس تنها توجیه عقلانی فردی که عمل X را به عنوان عمل اخلاقی انجام می‌دهد این است که فاعل به آن علاقمند است و همین علاقه و میل، انگیزه انجام فعل را در او ایجاد می‌کند. ولی در مفهوم سنتی مشاهده شد که عقل عملی، X را برای رسیدن به کمال که زندگی فضیلت‌مندانه باشد یا کمال نفس، یا رؤیت مثل، معرفت خداوند و غیره، امری ضروری تلقی می‌کند.

۴. توجیه عمل و انگیزه اخلاقی

۱.۴. درون‌گرایی و برون‌گرایی

فیلسوفان در رابطه با تبیین و توجیه عمل با این پرسش جدی مواجهند که به چه دلیل A در زمان T فعل X را انجام می‌دهد؟ به عبارت دیگر دلایل انگیزشی فاعل برای انجام فعل X چه بوده است؟ و به فرض وجود دلیل، آیا فاعل الزامی به انجام فعل دارد؟ بدین معنا که رابطه بین دلیل و عمل ضروری است یا امکانی؟

با توجه به موضوع مورد بحث، یعنی عقلانیت اخلاق، این سؤال در رابطه با اموری که به عنوان ادله انگیزشی انتخاب می‌شوند مطرح است که کدام دلیل، توجیه عقلانی محسوب می‌شود و کدام یک غیر عقلانی؟

با بررسی دیدگاه فیلسوفان مختلف (عقل‌گرا و غیر عقل‌گرا) مشخص می‌شود که نزاع عمده آن‌ها بر سر میزان نقش انگیزشی دو عامل مشهور است: باورها و امیال. بسته به این که باورها را به عنوان تنها عامل انگیزشی فرد تلقی کنیم یا امیال را، در ابتدا می‌توان به دو دیدگاه کلی در

این‌جا اشاره کرد و اگر ترکیبی از میل - باور را به عنوان ادله بپذیریم، وضعیت جدیدی حاصل می‌شود. نحوه ترکیب این دو عامل، یعنی رابطه میل - باور و میزان دخالتشان در برانگیختن فاعل، ما را با رویکردهای متنوعی روبرو می‌کند. تقدم میل بر باور یا باور بر میل، درونی بودن میل نسبت به باور یا میل را نتیجه و پیامد یک باور تلقی کردن، یا اصلاً درونی بودن انگیزه نسبت به حکم اخلاقی باعث شده تا اقوال متعدد و نظریات مختلفی پدید آید که در بعضی موارد، نزدیکی آن‌ها به یکدیگر یا عدم هماهنگی و اتفاق نویسندگان در کاربرد اصطلاحات، مشکلاتی را برای نظریه پردازان بعدی فراهم آورده است و برخی را به اعتراف در نامشخص بودن دیدگاه‌های مرتبط و اصطلاحات رایج واداشته است (۶، ص: ۲۲۲).

در یک نگاه کلی و ابتدایی دو دیدگاه رایج را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهیم که یکی بر دلیل بودن باور تأکید دارد و دیگری بر میل. دیدگاه اول که معمولاً مورد پذیرش فیلسوفان سنتی مثل سقراط و افلاطون و در بین فیلسوفان جدید مورد تأیید کانت و در بین معاصرین مورد تأکید امثال مک دوول و توماس نگل می‌باشد، این است که حکم اخلاقی به تنهایی باعث برانگیختن فاعل می‌شود. در این‌جا صرف وجود باور به X ، برای واداشتن A به عمل، کفایت می‌کند و رابطه بین حکم و انگیزه، درونی و ضروری است؛ یعنی این‌که انگیزه مستقیماً و کاملاً از خود ویژگی‌های اخلاقی ناشی شده و آن ویژگی، فاعل را به سوی X فرا می‌خواند، بی آن‌که هیچ مینا و منشأ انگیزشی دیگری مثل میل مورد نیاز باشد. تنها شرط برانگیختن فاعل این است که فاعل نسبت به آن حکم آگاه باشد. آگاهی و حکم به درستی یا خوبی فعل، الزاماً فرد را به عمل واداشته و او در این رابطه نه بی حرکت باقی می‌ماند، نه خطا می‌کند.

این رویکرد در آثار فیلسوفان اخلاق، به عنوان درون‌گرایی انگیزشی مطرح است. درون‌گرایی در این‌جا بدین معناست که انگیزه نسبت به حکم درونی است و در نهایت این‌که حکم، به تنهایی، باعث برانگیختن ما می‌شود. یک راه برای این‌که احکام اخلاقی بتوانند ما را برانگیزانند این است که بیانگر باورهای اخلاقی و ویژگی‌های آن‌ها باشند، به جای آن‌که بیانگر تمایلات و عواطف ما باشند. از این رو این دیدگاه با نظریه واقع‌گرایی که در باب توجیه باورها، شناخت‌گرایان بدان استناد می‌کنند، سازگار است. در این‌جا ارزش‌های اخلاقی دارای حقیقتی عینی هستند که افراد عاقل، آن را درک نموده و الزاماً مطابق آن عمل می‌کنند.

این نوع درون‌گرایی که برینک به دلیل افراطی بودنش در باره رابطه حکم و انگیزه از آن به درون‌گرایی حداکثری تعبیر می‌کند (۷، ص: ۶)، تنش‌هایی را به دنبال داشته و به دلایل

عقلانیت اخلاق ۳۷

مختلف، مورد اتفاق بسیاری قرار نگرفته است. در نتیجه برخی آن را تعدیل کرده و به باور، (به عنوان عامل شناختی)، عامل غیرشناختی‌ای مثل میل را هم افزوده‌اند. پذیرش میل تا حدی به معنای روی آوردن به دیدگاه هیومی است.^۷ بی آن‌که این گروه، دیدگاه هیوم را درست بپذیرند و بی آن‌که لازمه شمولیت انگیزه نسبت به میل این باشد که حکم اخلاقی را بیانگر جنبه‌های غیرشناختاری نگرش مثل میل بدانیم تا این‌که پذیرش آن، باعث نادیده گرفتن جنبه‌های عقلانی اخلاق بشود که شناخت گرایان بدان تمسک می‌کنند. از این رو در بین این گروه، افرادی مانند مایکل اسمیت، مگ ناوتن، برینک، دنسی و ... وجود دارند که از دیدگاه رئالیستی و شناخت‌گرایی حمایت می‌کنند.

فیلسوفان اخلاق از این دیدگاه که انگیزش را درونی حکم ندانسته و بر نقش انگیزشی امیال تأکید دارد، به عنوان "برون‌گرایی"^۸ یاد می‌کنند. بدین دلیل که قائلین این نظریه، انگیزه را در عاملی بیرون از حکم اخلاقی جستجو می‌کنند.

برخی از نویسندگان از نظریه ترکیبی میل-باور به "درون‌گرایی" دلیل گرایانه^۹ تعبیر می‌کنند (ص: ۲۲۱ و ۱۸). این واژه که نخستین بار توسط برنارد ویلیامز به کار رفته است، بدین معناست که اگر فردی دلیلی برای انجام کاری داشته باشد باید بتواند به واسطه آن برانگیخته شود. دلیلی که ویلیامز آن را به عنوان دلیل انگیزشی می‌پذیرد، میل است. به عبارت دیگر در نظر او ادله هنجاری عمل باید در یک حالت درونی یا حداقل حالت انگیزشی غیرشناختاری مثل خواسته، میل یا عاطفه جای داشته باشد. حال اگر با فرض وجود امیال انگیزشی، فرد برانگیخته نشود و فعل را انجام ندهد، مشخص می‌شود این دلیل، در واقع دلیل انجام آن فعل نبوده است (همان).

اثودی از نظریه مقابل این نوع درون‌گرایی به "برون‌گرایی" دلیل گرایانه^{۱۰} تعبیر می‌کند (ص: ۲۲۲). قایلین این نظریه، معتقدند صدق حکم اخلاقی، چه کسی بدان حکم بکند یا نکند، دلیل هنجاری‌ای برای عمل فراهم می‌کند. بی ارتباط بودن صدق این گزاره با میل درونی فاعل، باعث شده تا از آن به برون‌گرایی یا برون‌گرایی حداکثری تعبیر کنند (همان).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، درون‌گرایی انگیزشی که گاه به عنوان "درون‌گرایی انگیزشی حکم"^{۱۱} از آن تعبیر می‌شود، از درونی بودن انگیزه نسبت به حکم می‌گوید و درون‌گرایی دلیل گرایانه از این‌که ادله نسبت به فرد، درونی‌اند، مثل میل. و در نهایت گرچه درون‌گرایی انگیزشی همانند برون‌گرایی دلیل‌گرا، عامل واحدی را به عنوان انگیزه تلقی می‌کنند اما به دلیل تفاوت در

علت اطلاق درون‌گرایی و برون‌گرایی، باید در کاربرد این واژه‌ها دقت بیشتری داشت. به ویژه آن‌که در بین برون‌گرایان انگیزشی، برخی به رغم تأیید دیدگاه هیوم در باره نقش میل، الزاماً هیومی نیستند. زیرا آن‌ها از سویی، در باب توجیه گزاره‌های اخلاقی نظریه شناختاری را می‌پذیرند و از سوی دیگر با آن‌که باورهای اخلاقی را فی‌نفسه انگیزشی می‌دانند، بر خلاف درون‌گراها معتقدند این رابطه الزامی نیست؛ زیرا ممکن است باور در شرایطی مثل خستگی، افسردگی و ... نتواند برانگیزاننده فاعل باشد (۲۰، صص: ۸-۱۴۷). با آن‌که اسمیت درون‌گرا هم الزامی بودن رابطه را انکار می‌کند، اما شفر برون‌گرا (مثلاً) از جمله افرادی است که درون‌گرایی و هیوم را با هم انکار می‌کند. ولی برینک، اولی را انکار می‌کند و دومی را تأیید.

مشاهده می‌شود که هر سه فیلسوف به دلیل ضعف اخلاقی فاعل، رابطه حکم و انگیزه را امکانی می‌دانند و هر سه، میل را علاوه بر باور دخیل می‌دانند، در عین حال به دو دسته تعلق دارند. علت این اختلاف را می‌توان در مقاله "انگیزش اخلاقی" برینک یافت (۷، ص: ۷)، وی در این مقاله، تفاوت خود با امثال اسمیت را از جهت ارتباط میل و باورهای اخلاقی توضیح می‌دهد: اسمیت درون‌گرا گزاره‌ها را تولید کننده میل می‌داند یعنی آن‌که امیال نسبت به گزاره‌ها درونی‌اند ولی از نظر برینک، امیال نتیجه و پیامد گزاره‌های اخلاقی‌اند که این، به دیدگاه هیوم نزدیک‌تر است. ولی هر دو، درون‌گرایی حداکثری را رد کرده و رابطه ضروری مطرح در آن را انکار می‌کنند (۷، ص: ۶). در همین رابطه مشاهده می‌شود که ائودی از نظریه هیوم و کانت، به درون‌گرایی انگیزشی تعبیر می‌کند و این رویکرد را عاملی برای فراهم آوردن نقطه مشترکی بین این دو می‌داند. با این تفاوت که از نظر هیوم، گزاره‌ها وجهه شناختاری ندارند و تقریر کانت، مستلزم شناختاری بودن گزاره‌هاست، درونی بودن انگیزه در نزد کانت مستلزم عملی بودن اخلاق است، یعنی این‌که صرف باور به حکم، در نتیجه به عمل منتهی می‌شود و از نظر هیوم بدین معنا که مستلزم تمایل به عمل است.

"درون‌گرایی وجودگرایانه"^{۱۲} از دیگر اقسام درون‌گرایی است که فوت مطرح می‌کند. فوت در این نوع درون‌گرایی، ارتباط را بین یک حالت هنجاری خاص و انگیزه می‌بیند. در این‌جا فرد از نظر وجودی در حالتی است که در نهایت به سوی انجام فعل برانگیخته می‌شود. مکی همین را در باره نظریه افلاطون صادق می‌داند، (به نقل از ۱۸) از این حیث که فردی خاص، با ویژگی‌های روحی-روانی خاص، قادر به فهم حکمی ویژه است که ذاتاً ارزشمند می‌باشد. در چنین فردی، چنین حکمی بی‌واسطه، فرد را به انجام فعل برمی‌انگیزاند. تنها شرطی که در

این‌جا در برانگیختن فرد دخالت دارد، آگاهی او از حکم خاص است. در صورتی که فرد نسبت به حکمی آگاه باشد اما مطابق آن برانگیخته نشود، معلوم می‌شود این فعل، خوب نبوده است. بدین معنا که حکم از نظر هنجاری در حدی نبوده که بتواند فرد را برانگیزاند (همان). و الا فاعل به دلیل ویژگی‌های درونی از انجام فعل ناتوان نیست. این همان شرطی است که ویلیامز، در مورد دلیل بودن دلیل ذکر می‌کند. پس با توجه به توضیحات فوق، باید قدری در کاربرد این واژه‌ها دقت بیشتری داشت و در مقام مطالعه به دلیل و توجیه نویسندگان برای جعل و توضیح اصطلاحات مورد نظر توجه کرد.

۲.۴. دو نوع عقل‌گرایی

از بین نظریاتی که در رابطه با انگیزش اخلاقی ارائه شده، دو نظریه با عقلانیت اخلاق و یا عقل‌گرایی اخلاقی سازگارتر است. نظریه اول همان نظریه درون‌گرایی حداکثری است که قبلاً مطرح شد. در این نظریه، انگیزش فقط به وسیله باورهای صورت می‌گیرد که عقل به درستی آن‌ها حکم کرده است. فیلسوفان عقل‌گرایی مانند سقراط، کانت، مک دوول، نگل^{۱۳} و ... بدین نظریه گراییده‌اند. قایلین به نظریه دوم در باره انگیزش اخلاقی، صرفاً به باورها تکیه نمی‌کنند بلکه امیالی که باورهای هنجاری را منعکس می‌کنند در برانگیختن فاعل دخالت می‌دهند. این گروه، انگیزه بدون میل را نمی‌پذیرند اما تأکید می‌کنند که باورهای هنجاری تولید‌کننده امیالند. بر اساس این نظریه از عقل‌گرایی، امیال صرفاً به عنوان پیامد یک باور مطرح نیستند بلکه چون فاعل به دلیل عاقل بودن، قصد انجام فعل را دارد، همان باورها امیال را در او ایجاد می‌کنند. از این رو به معنایی باورها نقش انگیزشی دارند اما به واسطه امیالی که تولید می‌کنند، فاعل را به انجام فعل وامی‌دارند. به دلیل ذاتی بودن نقش انگیزشی باورها، این نظریه به عنوان درون‌گرایی شناخته شده است اما به دلیل انکار رابطه ضروری بین باور و عمل، از آن به درون‌گرایی حداقلی تعبیر می‌شود. شاید بتوان نظریه ارسطو را به دلیل شباهت‌های زیادش جزو این دسته قرار داد. این گروه مجموعه نقش‌هایی که در عقل‌گرایی اعتدالی برای عقل برشمردیم، می‌پذیرند. ارتباط این تقریر با نظریه شناختاری گزاره‌های اخلاقی، نقش معرفتی عقل، نقش انگیزشی و ... همه تأییدی در جهت عقلانیت اخلاق است.

البته در هر کدام از این دو تقریر، برای تحقق انگیزش اخلاقی باید شرایطی وجود داشته باشد؛ در نظریه اول، فرد باید نسبت به حکم آگاه باشد، یعنی عقل به درستی X حکم کند. ولی در نظریه دوم دو شرط باید موجود باشد: اول این‌که فرد باور داشته باشد که عمل X ، عقلاً

صحیح است، یعنی فرد دلیلی برای انجام آن داشته باشد. به گونه‌ای که در صورت وجود این شرط، اگر فرد این فعل را انجام ندهد می‌توان گفت مرتکب عمل غیرعقلانه شده است، اما با این حال، این باور باید میلی را به سوی انجام فعل در فرد ایجاد کند. دوم این‌که بین عمل اخلاقی و عقلانی کاملاً سازگاری باشد؛ یعنی این باور که عمل X اخلاقاً صحیح است، مستلزم این باور باشد که عمل X، عقلاً هم صحیح است.^{۱۴}

برینک نظریه اولی (که همان درون‌گرایی انگیزشی در باره احکام مربوط به عقل عملی است) را درون‌گرایی هنجاری می‌نامد اما از دومی که ادعایی عقل‌گرایانه در باره مفهوم حکم اخلاقی است، به درون‌گرایی مرتبط با ارزیابی فاعل یاد می‌کند. بنا به نظر اسمیت اگر انسان عاقلی باشیم، میل داریم تا فعل X را انجام دهیم. بر این اساس ارتباط بین حکم عملی و انگیزه ضروری است اما وی ارتباط ضروری بین انگیزه و عمل را قبول ندارد؛ چون ممکن است فرد با آن‌که تمایل به انجام X هم داشته باشد اما به خاطر موانعی آن‌ها را انجام ندهد. در مقابل این دو نظریه، نظریه باور-میل، بنابراین که تقریری برون‌گرایانه تلقی شود (مثل تقریر برینک و هیوم) به دلیل تأکید بسیاری که بر جنبه غیرشناختاری نگرش دارد، به عنوان نظریه‌ای غیرعقلانی معرفی می‌شود.^{۱۵}

۳.۴. نقد درون‌گرایی حداکثری

دیدگاه حداکثری‌ها هم از سوی درون‌گرایان حداقلی و هم برون‌گرایان، مورد نقدها واقع شده است. نخستین نقدی که مورد تأیید همه است، بر ارتباط ضروری بین حکم و عمل وارد شده است.

حداکثری‌ها معتقدند که نه تنها افراد، نسبت به حکم اخلاقی التزام عملی دارند بلکه ضرورتاً نیز باید فعل را انجام دهند. درون‌گرایان حداقلی، مثل اسمیت، التزام عملی را می‌پذیرند اما هیچ کدام قبول ندارند که ضرورتی بین حکم و عمل وجود داشته باشد؛ چرا که در این صورت، ضعف اخلاقی مصداق پیدا نخواهد کرد و لازمه آن این است که همه افرادی که دارای باورهای یکسان هستند به طرق واحدی برانگیخته شوند. در حالی که در عمل مشاهده می‌شود با آن‌که A و B می‌دانند کمک به هم‌نوع، خوب یا وظیفه است، اما یکی مطابق آن عمل می‌کند و دیگری نمی‌کند. وجود ضعف اخلاقی باعث شده که فلاسفه رابطه حکم و عمل را به نحو امکانی بپذیرند. نقدهای بعدی را معمولاً برون‌گرایان، با استناد به دیدگاه درون‌گرایانه ویلیامز مطرح می‌کنند که بیشتر رنگ و بوی هیومی دارد.

عقلانیت اخلاق ۴۱

لازمه درون‌گرایی دلیل‌گرایانه ویلیامز این بود که اگر فرد، دلیلی بر انجام X داشته باشد باید بتواند آن را انجام دهد. و در صورت عدم انجام، معلوم می‌شود آن دلیل، دلیل واقعی نبوده است. با توجه به این‌که ویلیامز وجود میل را دلیل انجام فعل می‌داند، عبارت فوق معادل این می‌شود که یک فرد دلیل دارد تا X را انجام دهد، تنها اگر میل به انجام X داشته باشد. آئودی سه انگیزه فلسفی را که باعث می‌شود درون‌گرایان دلیل‌گرا به این نظریه روی آورند و در نتیجه درون‌گرایی حداکثری را رد کنند، بیان می‌کند که همه به نوعی به نظریه هیوم برگشت می‌کند.

اول این اعتقاد هیومی که ملاحظات اخلاقی و دیگر ملاحظات هنجاری، ادله‌ای را برای عمل فراهم می‌آورند که از عقل ناشی نشده باشد. دوم، این اعتقاد که چون اخلاق عملی است، و فقط تنها در صورتی می‌تواند چنین باشد که ادله عملی توان برانگیختن حالات درونی فرد را داشته باشند، در نتیجه به میل روی می‌آورد. و سوم ناشی از پذیرش دیدگاه ابزارگرایانه ادله عملی است. در این دیدگاه همان‌طور که در عقل‌گرایی حداقلی مطرح شد، عقل برای خدمت به عواطف به کار گرفته می‌شود و مستقلاً امیال را بر نمی‌انگیزاند. عقلانیت یک عمل در این معنای هیومی، به واسطه میزان ارضای امیال اساسی و غیر ابزاری فاعل تعیین می‌شود، یعنی تا حدی که در ارضای حس دل‌سوزی و شفقت (مثلاً) مفید و ضروری است. این امیال، دیگر به خاطر ارزیابی، به عنوان عقلانی و غیر عقلانی پذیرفته نمی‌شوند بلکه از نظر هیوم، برخی امیال، فی‌نفسه ارزشمند بوده و وی به عنوان غایت همه رفتارهای اخلاقی آن‌ها را می‌پذیرد. در این نظریه، تمام ادله عملی در امیال ریشه دارند و مستلزم این است که عقل عملی به معنای ارسطویی وجود نداشته باشد (۶، ص: ۲۳۴).^{۱۶}

البته چنین نیست که برون‌گرایی که بر پایه انگیزه‌های فلسفی درون‌گرایان دلیل‌گرا، (یا التزام به دیدگاه هیوم) به نقد درون‌گرایی حداکثری می‌پردازند، هیومی باشند. مثلاً برون‌گرایی مثل برینک و مگ ناوتن با آن‌که نظریه باور-میل را می‌پذیرند، اما با این حال، هیومی نیستند. به نظر می‌رسد برای تفاوت بین این دو گروه با هیوم و قایلین به نظریه باور-میل اگر بپذیریم که نظریه هیوم به دلیل تقدم میل بر باور، میل-باور یا میل-باور-میل است و نظریه مورد نظر، باور-میل، دور از واقعیت نباشد.

نقد سوم را برون‌گرایان با توجه به تفاوت باور و انگیزه مطرح می‌کنند؛ از این جهت که باور می‌خواهد بر جهان منطبق باشد و میل می‌خواهد جهان را تغییر دهد (۵، ص: ۴۷ و ۱۸).

۵. اسمیت و مشکل عقل‌گرایی اخلاق

اسمیت در کتاب *مسأله اخلاقی*^{۱۷} مشکل اساسی اخلاق را حل تنش بین سه نظریه اساسی می‌داند که هر کدام به تنهایی موجهند اما پذیرش آن‌ها با هم ناسازگاری‌هایی را ایجاد می‌کند. این سه قضیه از این قرارند:

حکم اخلاقی مثل این که درست است من X را انجام دهم بیانگر باوری موجه در باره یک حقیقت عینی است. حقیقت عینی در باره آن‌چه که انجامش برای فرد صحیح است. اگر کسی حکم کند به X، انجامش برای او صحیح بوده و به سوی آن برانگیخته می‌شود. فاعل زمانی به سوی فعل برانگیخته می‌شود که باور و دلیل شایسته‌ای برای انجام آن داشته باشد.

این قضایا را برینک (۷، ص: ۵) صریح‌تر به صورت زیر بیان می‌کند:

احکام اخلاقی بیانگر باورند.

احکام مستلزم انگیزه‌اند.

انگیزه مستلزم یک میل است.

و در نهایت مقدمه آخر را که نشانگر عقیده آن‌ها در باب انگیزش است این‌که: هیچ ضرورتی بین باور و میل نیست.

فرض اول، بیانگر دیدگاه شناختاری است. فرض دوم همان نظریه درون‌گرایی انگیزشی حداکثری است که از آن، به التزام عملی یاد می‌کنند. فرض سوم، فرض مشهوری است که مورد تأیید بیشتر فیلسوفان است. و فرض چهارم همان نظریه روان‌شناسانه باور-میل هیومی است که می‌گوید یک حکم اخلاقی تنها در صورتی برانگیزاننده است که با میل همراه باشد. در این فرض، باور و میل، دو حالت ذهنی مستقل تلقی می‌شوند که هیچ‌کدام نیازمند دیگری نیستند. هر کدام از این‌ها برای گروهی موجه است و هر گروه برای رهایی از ناسازگاری، حداقل یکی را رها می‌کند. غیرشناخت‌گرایانی مثل آیر، استیونسن و هیر، دو و چهار را قبول دارند اما یک را رد می‌کنند. بعضی شناخت‌گرایان مثل فوت و برینک، دو را رد کرده و سه قضیه دیگر را قبول دارند. یعنی معتقدند که ممکن است فرد گزاره اخلاقی را صادر کرده ولی مطابق آن برانگیخته نشود. این‌ها در واقع با نفی درونی بودن انگیزه نسبت به باورها، التزام عملی به باورها را رد می‌کنند. شناخت‌گرایانی که درون‌گرایی را قبول دارند باید یا سه را رد کنند یا چهار را.

عقلانیت اخلاق ۴۳

اما اسمیت سعی می‌کند بین هر سه نظریه جمع کند و صوری از عقل‌گرایی را ارائه کند که با هر سه نظریه سازگار باشد. وی در عین پذیرش انگیزشی بودن باورها، انگیزه را نیازمند میل می‌داند اما تأکید می‌کند که باورهای هنجاری خودشان شامل میل به انجام فعل می‌باشند. بدین ترتیب، نظریه اسمیت بر این فرض دلیل‌گرایان بنا شده است که، هر فعلی که دلیل برای انجامش داریم، میل به انجام آن داریم، البته در صورتی که فاعل، عاقل باشد (۲۱، ص: ۱۵۰). اسمیت در عین حال که شکست فاعل در عمل به تعهدات اخلاقی را ممکن می‌داند (همان، ص: ۱۲۰) اما التزام عملی را در فاعل‌های عاقل می‌پذیرد؛ بدین معنا که اگر کسی باور دارد که اخلاقاً لازم است فعلی را انجام دهد، یا الزاماً مطابق آن برانگیخته می‌شود یا غیر عاقل است (همان، ص: ۶۱). و در جای دیگر تصریح دارد که فاعلی که باور دارد X صحیح است، اگر کاملاً عاقل باشد، مطابق آن عمل می‌کند و اگر میلی به انجام آن نداشته باشد، غیرعاقل یا احمق است (همان، ص: ۱۸۴). وی همین باور را دلیل اخلاقی فاعل می‌داند و از نظر او این دلیل اخلاقی با ایجاد سعادت فردی فاعل ارتباط دارد. از این رو از باور به این‌که او باور دارد، نتیجه می‌شود که افراد عاقل باید میل به انجام فعل داشته باشند (همان، صص: ۷۸-۱۷۷). اما کوپ و شفر (مثلاً) دیدگاه التزام عملی اسمیت را زیر سؤال می‌برند، از این حیث که امکان این وجود دارد که فرد عاقل به رغم آن‌که باور دارد که اخلاقاً باید X را انجام دهد ولی امکان این وجود دارد که به انجام آن برانگیخته نشود. در این‌جا فرد در عین حال که عاقل است اما به دلیل ضعف اخلاقی یا هر دلیل دیگر میل به انجام فعل در او ایجاد نشده است (۸، ص: ۳۸؛ ۱۹، ص: ۳۵۵). از این رو به نظر کوپ، نظریه اسمیت بر فرض‌های غیر موجهی در باره باور و عقلانیت مبتنی است (۸، ص: ۳۴).

اگر عقل‌گرایی را بپذیریم، می‌توان این مطلب را تأیید کرد که فردی که مخالف باورهایش برانگیخته می‌شود، دلیل خوبی بر عاقل نبودنش وجود دارد، چرا که وی به واسطه سبک سری است که عمل عاقلانه را رها می‌کند. اما پرسش مهمی که در این رابطه وجود دارد این است که آیا واقعاً رابطه بین داشتن دلیل هنجاری و انگیزه چیست؟ اسمیت این را مشکل دوم اخلاق می‌داند (۲۱، ص: ۱۳۶).^{۱۸}

وی این مطلب را در مجموع صحیح می‌داند که همیشه میل داریم تا مطابق ادله خوبی که داریم، عمل کنیم. و این‌که نمی‌توان هیچ فکری را به عنوان فکر تأملی محسوب کرد جز این‌که با چنین میلی سازگار باشد؛ یعنی میل به انجام اعمالی که برای آن‌ها دلایل صحیح و خوبی

داریم، اما مشکل این جاست که اسمیت می‌خواهد ببیند چگونه تأمل می‌تواند برای فاعل، دلیل خوبی محسوب شود تا آن‌که بتواند عملی باشد. به اعتقاد او تأمل می‌تواند میل انجام فعل صحیح را در فاعل ایجاد کند. در نتیجه باورهای اخلاقی بدون امیال نمی‌شوند به دلیل آن‌که معلول باورند و الزاماً با آن همراهند. بدین ترتیب وی سعی می‌کند تا نشان دهد که گزاره‌های هنجاری، دلیل انگیزشی را برای فاعل‌های عاقل فراهم می‌کنند و از این طریق در صدد است تا التزام عملی را نیز توجیه کند.

اسمیت با آن‌که ضعف اخلاقی را در انسان‌ها می‌پذیرد اما معتقد است گروه خاصی که مصداق واقعی انسان‌های عاقلند، به راحتی مطابق باورهای اخلاقی خود عمل می‌کنند. از نظر او در انسان‌های خوب و دارای اراده قوی، به واسطه شرافت، عدالت، مهربانی و دیگر فضایل اخلاقی، رابطه ضروری بین حکم اخلاقی و انگیزه توجیه می‌شود (۲۱، ص: ۷۲). از مقایسه این دو مطلب با هم می‌توان نتیجه گرفت که از نظر اسمیت، فاعل عاقل، همان اهل فضیلت است. بدین ترتیب مسأله ضعف اخلاقی را باید در انسان‌هایی جستجو کرد که چندان به فضای فضایل وارد نشده‌اند یعنی افراد غیر اخلاقی^{۱۹}.

اسمیت همانند فیلسوفان سنتی، عدم تبعیت از حکم اخلاقی را در این افراد، ناشی از ناسازگاری درونی آن‌ها می‌داند؛ ناسازگاری روان‌شناسانه‌ای که بین میل و باور آن‌ها وجود دارد، و فردی که قرار است به واسطه X برانگیخته شود، باید از نوعی سازگاری درونی فکری، رفتاری و عاطفی برخوردار باشد. اسمیت این مطلب را نشانه برتری نظریه خود بر برون‌گراها می‌داند و بر برون‌گراها خرده می‌گیرد که آن‌ها در باره رابطه بین حکم و عمل، در فاعل‌های اهل فضیلت، چیزی نمی‌گویند بلکه فقط به موضوع غیر اخلاقی‌ها می‌پردازند؛ یعنی افرادی که میلشان آن‌ها را به سویی دیگر هدایت می‌کند، در حالی که تبیین باید هم افراد خوب را شامل شود هم بد را (همان).

۶. نگاه دوم و نتیجه گیری

در بخش‌های پیشین، در باره رابطه عقل و اخلاق، به برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها اشاره شد. و مشاهده گردید که هیچ کدام از آن‌ها، حاکی از نفی عقلانیت اخلاق، به طور کلی، نبود؛ حتی هیوم که ارزیابی اخلاق را وابسته به احساس و پسند و ناپسند افراد می‌دانست و به تعبیری معتقد بود اخلاق، احساس می‌شود نه ادراک، (۱۷، ص: ۱۳۹) از غیر عاقلانه بودن احساسات

عقلانیت اخلاق ۴۵

اخلاقی سخن نمی‌گفت، گرچه بر خلاف عقل‌گرایان، عقل را ابزار و برده عواطف می‌دانست. از این رو همه به گونه‌ای، برای ارزش‌های اخلاقی و رفتارهای عملی، توجیهی معقول ارائه می‌کردند، اما عقل‌گرایان افراطی به طریقی، متعادل‌ها به طریقی دیگر و غیرعقل‌گرایان به گونه‌ای متفاوت.

بدین ترتیب نه عقل‌گرایان و نه احساس‌گرایان، به رغم تفاوت در مبانی، توجیهاتی را که در باره رفتارها یا باورهای خود ارائه می‌کنند غیرعقلانه یا غیر معقول نمی‌دانند. گرچه احساس‌گرایان به دلیل گرایش به دیدگاه غیرشناختاری (در باب توجیه باورها) یا گزینش نظریه برون‌گرایی (در رابطه با توجیه رفتارها)، در هر دو مورد، عواطف و احساسات را رکن اصلی تلقی می‌کردند، اما با این حال همه خود را انسان‌هایی عاقل می‌دانند و فعل یا باور عقلانه را همان که خود برگزیده‌اند. اما مشکلی که پیش می‌آید این است که اگر قرار باشد هر فردی به دلیل وابستگی‌اش به هر نظریه اخلاقی، توجیه خاصی برای باورها و رفتارهای اخلاقی خود داشته باشد، آیا می‌توان پذیرفت که او در رفتار و باور خود موجه است؟

همان گونه که اشاره شد یکی از راه‌های توجیه باورها، معقول بودن آن نسبت به غایت مورد نظر فاعل بود. اما آیا صرف سازگاری بین باورها، و غایت، به معنای عقلانه بودن آن‌هاست؟ اگر A و B در شرایط کاملاً یکسانی، دارای رفتارهای متعارضی باشند، می‌توان احتمال داد از جمله عواملی که اسباب ناسازگاری آن‌ها را فراهم آورده، تنوع و تفاوت در غایاتی است که مورد پذیرش این دو فرد می‌باشد. در صورت تعارض یا ناسازگاری غایات با کدام معیار عقلانی می‌توان به ارزیابی غایات اخلاقی پرداخت؟ و قضاوت کرد که کدام غایت عقلانه است و کدام یک غیرعقلانی؟ در صورت غیرعقلانه بودن یکی از غایت‌ها می‌توان حکم کرد که باورهای مرتبط با آن نیز غیرعقلانه‌اند، حتی اگر فرد با استدلال صحیحی از غایت به باور رسیده باشد اما کدام نظریه پرداز می‌پذیرد که دیدگاه او، و کدام فرد باور دارد که اهداف و غایات او، غیرعقلانه‌اند، تا نه باورهای او توجیه‌پذیر باشند، نه رفتارهای او؟ به نظر می‌رسد لازم است برای این مهم بسیاری از انگیزه‌های اخلاقی را مورد تأمل و بررسی قرار داد تا فهمید که کدام انگیزه معقول است و کدام یک نامعقول؟

فیلیپا فوت احتمال دیگری را مطرح می‌کند و آن این‌که اگر بین ارزش‌های مورد پذیرش فرد و غایات مورد نظر او تنافی به وجود آید در این صورت، X، نمی‌تواند A را به غایت برساند. در نتیجه توجیه معقول رفتار ارزشی X، با مشکل مواجه می‌شود. در این مورد چه باید کرد؟

ارزش را رها کرد یا غایت را؟ وی در مقاله "فضایل و رذایل"، به همین دلیل تردید می‌کند که در همه موارد، تبعیت از ارزش اخلاقی، عملی عاقلانه باشد. وی عدالت و محبت را به عنوان دو ارزش مطرح می‌کند که ظاهراً با تمایل یا حب ذات که فوت آن را به عنوان غایت پذیرفته است، تنافی دارد. از این رو وی می‌پرسد آیا می‌توان ادعا کرد که عمل عادلانه و محبت آمیز نسبت به دیگران، در هر موردی عاقلانه است؟ (۱۰، صص: ۵-۱۷۴). حال در صورت نفی ارتباط بین عدالت و حب ذات، آیا لازم‌هاش این است که عدالت ارزشمند نباشد یا آن‌که باید در عاقلانه بودن غایت تردید کرد؟ این مشکل را شاید بتوان با توجه به دو برداشت متفاوت از حب ذات به تحلیل برد و تا حدی آن را تعدیل کرد. بدین صورت که اگر حب ذات را به معنای تمایلات لذت‌گروانه فردی تفسیر کنیم امکان تعارض بین ارزش‌هایی مثل عدالت و حب ذات وجود دارد. اما اگر مراد، حب ذات عقلانی باشد، یعنی این‌که بگوییم انسان، به عنوان موجودی عاقل، به ذات خود علاقمند است، در این صورت، عدالت و دیگر رفتارهای ارزشی، با حب ذات در تعارض نیستند. از این به سازگاری باور- غایت تفسیر می‌کنیم که این سازگاری، از جمله شرایط معقول بودن باورهاست.

مشکل دیگری که در این‌جا پیش می‌آید این است که با توجه به این‌که عاقل بودن، ویژگی طبیعی و ذاتی یا نوعی همه انسان‌هاست، آیا هر فردی با هر غایتی را، می‌توان عاقل نامید؟ و گزینش خطا را به جهالتی سهوی توجیه کرد یا آن‌که باید وی را به نقصان عقلی مبتلا دانست؟ علاوه بر این، آیا خطای عملی، واقعاً معلول ناآگاهی فرد نسبت به غایت و ابزار صحیح است؟ در حالت نخست، اگر چنین فردی، رفتارهای غیر اخلاقی خود را، با توجه به غایت گمانی خود، توجیه کند، آیا می‌توان توجیه او را عاقلانه دانست و رفتار او را تنها بدین خاطر تأیید نمود که دلیلی برای رفتارهای خود داشته است؟ در این‌جا باز با دو احتمال روبرو هستیم: اگر عقلانیت را صرفاً به معنای استدلال عقلانی بدانیم، می‌توان رفتارهای چنین فرد را معقول دانست (البته در صورتی که استدلال‌های او حداقل از شرایط اولیه استدلال عقلی برخوردار باشد)، اما اگر عاقلانه بودن را وصف عملی بدانیم که به کمک عقل ادراک شده و مطابق با عقل انجام شده است، در این صورت، پاسخ منفی خواهد بود. چرا که در این‌جا باید چنین رفتاری را ناشی از گمان و خیال فرد دانست نه عقل و ادراک عقلانی. در نتیجه رفتار او توجیهی عقلانی را بر نمی‌تابد.

عقلانیت اخلاق ۴۷

بر اساس نظریه سنتی، ارائه دلیل توسط چنین فردی، برای انجام X، نشان می‌دهد که او به خاطر سر در گمی‌های عاطفی، دچار انحراف شده است. به عبارت دیگر، غلبه امیال و عواطف، مانع ادراک صحیح و عقلانی فرد گردیده است.

مطابق نظریه ارسطو می‌توان افراد غیر عاقل را به دو دسته تقسیم کرد: افرادی که غایت خیر را انتخاب نمی‌کنند، به عمد یا به سهو، ولی ابزار رسیدن به غایت را می‌توانند درک کنند و افرادی که در هنگام عمل رفتارهایشان غیر عاقلانه و غیر اخلاقی است. فرد نخست، فاقد عقل عملی نیست، ولی فاقد حکمت عملی و هم‌چنین فضایل اخلاقی است. به همین دلیل ارسطو از چنین فردی به زیرک یاد می‌کند. مشخص نیست زیرک به چه دلیل غایت ناصحیح را برمی‌گزیند، مثلاً فردی که سودیابی و سودآوری بیشتر را در همه رفتارهای خود مد نظر دارد؛ اما او به کمک هوش و دیگر اطلاعات می‌تواند اسباب وصول به سود را شناسایی کند، به سود هم دست می‌یابد ولی به او عاقل به معنای صحیح گفته نمی‌شود. اگر نظریه ارسطو را در نظر داشته باشیم که فضایل عقلانی و اخلاقی را شدیداً به یکدیگر وابسته می‌داند و عقل را عامل عقلانیت در اخلاق، و نبود عقل را معلول نبود فضایل بدانیم، می‌توان بدین نتیجه رسید که معیار عقلانیت در اخلاق ارسطو خود، فضایلند؛ فضایل اخلاقی و عقلانی علی السویه یعنی همان مطلبی که اسمیت در توجیه التزام عملی بدان استناد می‌کرد.

نقش فضیلت را در فیلسوف عقل‌گرایی مانند کانت و فیلسوف احساس‌گرایی مانند هیوم هم به خوبی می‌توان مشاهده کرد. وقتی که کانت در کتاب *فلسفه اخلاق*، پرورش فضایل را به عنوان بخشی از وظایف انسانی تلقی می‌کند و فضیلت را به عنوان عامل کنترل‌کننده نفس، عبارت از قدرتی می‌داند که فاعل به واسطه آن می‌تواند تمایلات خود را در آن زمانی که در مقابل قانون نافرمانی می‌کنند، کنترل نموده و آن‌ها را تحت فرمان عقل قرار دهد (۱۴، ص: ۳۹۴)، و هیوم هم با آن که حس اخلاقی را به عنوان معیار ارزیابی اخلاقیات مطرح می‌کند، می‌پذیرد که این معیار بدون عواطف آرام معنا پیدا نمی‌کند (۱۲، صص: ۴۱۸ و ۴۷۲)، معلوم می‌شود که "می‌توان" و "باید" در باره معیار بودن فضیلت بیشتر اندیشید.

در پایان، با توجه به اهمیتی که تحلیل و تبیین عقلانیت اخلاق در حوزه‌های مختلف باور، رفتار و هدف دارد و دیدگاه‌های متنوع و اختلافات و مشکلاتی که در این رابطه مطرح شده، ضروری است که در این زمینه، پژوهش‌های جدی‌تری صورت گیرد. و در این رابطه به نظر می‌رسد که اگر نظریه پردازان اخلاق، در باره محوریت فضایل بیشتر تأمل کنند و از جنبه‌های

مختلف روانشناسی و متافیزیکی مجدداً به تحلیل آن بپردازند، بتوان راه‌های بهتر، معقول‌تر و موجه‌تری را برای بر طرف نمودن برخی مشکلات مطرح در عرصه اخلاق یافت.

یادداشت‌ها

1- Methods of Ethics

۲- این مطلب را ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* به صورت‌های مختلفی بیان می‌کند. واضح‌ترین بیان وی این دو عبارت اوست که می‌گوید: "ما افتخار، خرد و هر فضیلتی را هم برای خودشان می‌خواهیم و هم برای نیکبختی" ۱۰۹۷ ب، ص: ۲۸ و دیگر این که "اعمال شرافتمندانه خودشان، هدف هستند" ۱۱۳۹ ب، ص: ۲۰۹.

۳- بحث درباره علل و شرایط این اعمال و عدم انجام آن، در کتاب سوم به تفصیل آمده است.

۴- این مطلب را ارسطو در کتاب هفتم به تفصیل مطرح کرده است.

۵- به گفته نرمن، هیوم واژه همدلی را در این جا در معنای محدود دل‌سوزی، ترحم یا شفقت به کار نمی‌برد بلکه منظور او از این واژه، قابلیت تأثیرپذیری از خوشحالی و غم دیگران است. به عنوان مثال، خیرخواهی ویژگی‌ای است که اعمال آن باعث افزایش شادکامی در مردم می‌شود و چون ما به خاطر هم‌دلی، از این خوشحالی عامه لذت می‌بریم، تمایل داریم که این ویژگی را تحسین کنیم و آن را انجام دهیم (۱۳، صص: ۵۳-۵۵).

6- motivational internalism

۷- هیوم باورها را برای برانگیخته شدن ناکافی می‌داند و یک حالت درونی، مثل میل را که پیش از باور در فرد وجود داشته، برای برانگیختن او ضروری می‌داند.

8- externalism

9- reasons internalism

10- reasons externalism

11- moral judgement internalism

12- existence internalism

۱۳- نگل این مطلب را در کتاب ۱۶ مطرح کرده است.

۱۴- شرط دوم را هر دو دسته می‌پذیرند، به ویژه قایلین به دسته اول، مثلاً سقراط که این رابطه را به طور گسترده مطرح نموده و با آن به عنوان قضیه‌ای بدیهی برخورد می‌کنند. گرچه گروهی نیز معتقدند الزاماً رفتارهای اخلاقی و عقلانی با هم سازگاری ندارند. یعنی ممکن است فعلی اخلاقی باشد اما غیر عاقلانه باشد. غیرعاقلانه در نظر این‌ها به معنای عمل سازگار و برخاسته از میل و عاطفه است. این را برون‌گرایان یا درون‌گرایان دلیل‌گرا مطرح می‌کنند.

عقلانیت اخلاق ۴۹

۱۵- در باره غیر عقلانی بودن این تقریر باید تأمل کرد زیرا نظریه هیوم هم حتی به معنایی کاملاً با عقلانیت منافات ندارد. تصمیم گیری در این باره به برداشت ما از عقلانیت و محدوده و حوزه آن بستگی دارد. اگر عقلانیت ابزاری هم گویای نوعی عقلانیت است، هر چند در معنای بسیار ضعیف شده آن، پس قضاوت در این باره قدری سخت بوده و باید با احتیاط انجام شود).

۱۶- نویسنده این تقریر را از این جهت موجه می‌بیند که از نظر او عقل، نه از حیث هنجاری، نه انگیزشی عملی نیست. یعنی نه دربردارنده احکامی است که باید انجام دهیم نه ما را به سوی چیزی بر می‌انگیزاند. تنها نقش هدایت کننده دارد و فقط از حیث ابزاری عملی است.

17- The moral problem

۱۸- نکته قابل توجه این است که به فرض پذیرش این که باورها نقشی در برانگیختن فاعل داشته باشند، هر نوع باور و میلی این ویژگی را ندارد. بلکه صرفاً ارزش‌هایی که در اثر تأمل بدان‌ها رسیده، دلیل هنجاری محسوب می‌شوند.

19- amoralist

منابع

۱. ارسطو، (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۲. افلاطون، (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، تهران: خوارزمی، ج ۱.
۳. _____، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ج ۲.
۴. _____، _____، رضا کاویانی، تهران: خوارزمی، ج ۳.
۵. مگ ناوتن، دیوید، (۱۳۸۰)، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
6. Audi, R., (1997), *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford Press.
7. Brink, David, O., (1997), "Moral Motivation", *Ethics*, Vol.108, No. 1, pp: 4-32.
8. Copp, D., (1997), "Belief, Reason and Motivation: Michael Smith's The Moral Problem", *Ethics*, Vol.108, No. 1, pp:33-54.
9. Foot, Philippa, (1978), "Virtue and Vices and other Essays", *Moral Philosophy*, Oxford: Blackwell.

10. _____, (2001), *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press.
11. _____, (1958-59), "Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 59.
12. Hume, D., (1978), *A Treatise of Human Nature*, Selby Bigge, 2nd ed. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press
13. _____, (1998) , *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. Tom, L. Beachamp, Oxford: University Press.
14. Kant, I., (1991), *MS = The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge University Press.
15. Lawrence, G., (1995), "The Rationality of Morality", *Virtues and Vices*, Oxford: Oxford University Press.
16. Negel, T., (1970), *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press.
17. Norman, R., (1998), *The Moral Philosophers: Introduction to Ethics*, New York: Oxford University Press.
18. Roasti, (2006), "Moral Motivation", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://Plato.Stanford.edu/entries/moral-motivation/>
19. Shafer- Landau, R., (1998), "Moral Judgement and Moral Motivation", *Philosophical Quarterly*, Vol. 48, No.192, pp:353-59.
20. -----, (2003), *Whatever Happened to Good and Evil?* Oxford University Press.
21. Smith, M., (1994), *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell.