

تأملی در مفهوم خیر اخلاقی

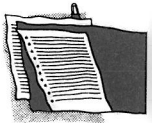
محمد لگنهاوزن

ترجمه سید محمود موسوی

لیبرالها برآنند که حق بر خیر مقدم است، در حالی که نظریات سنتی مربوط به عدالت، خیر را مقدم می دانند. معنای این سخن آن

یکی از مباحث عمده ای که در بحث عدالت مطرح است آن است که کدام یک از حق و خیر را باید مقدم دانست. در این باره





است که در تقریر نظریه اسلام درباره عدالت، خیر مفهوماً مقدم دانسته می‌شود، به گونه‌ای که حقوق و وظایف مختلف بر حسب سهمی که در تحقق خیر دارند توجیه خواهند شد. تأکید بر تقدم خیر در نظریه اخلاقی بدان معناست که خیر هم در وحدت بخشیدن به مقولات اخلاقی و هم در توجیه آنها نقش دارد. زیرا کارکرد تمامی مؤلفه‌های مختلف اخلاقی آن است که وضع افراد، جوامع و جهان را بهبود بخشند. از این رو، اگر تقدم خیر بر حق را بپذیریم باید قدری درباره اصلاح و بهبودی که هدف اخلاق است، توضیح دهیم.

به عقیده ارسطو، معیار سنجش خوبی، خوشبختی و سعادت است. زیرا خوشبختی یگانه غایتی است که مطلوب بودن همه چیزهای دیگر از آن مایه می‌گیرد، ولی خود آن نه به سبب چیزی دیگر، بلکه فی نفسه مطلوب است. مقصود از این خوشبختی آن چیزی نیست که لذت‌گرایان یا فردگرایان به دنبال آنند. ارسطو در توجیه این که خوشبختی غیر از لذت است، می‌گوید: زندگی مبتنی بر لذت صرف در مقایسه با زندگی عقلانی، دون پایه است. بدین سان، وقتی که ارسطو در تعریف خوشبختی سخن از شوق به میان می‌آورد و می‌گوید

خوشبختی همان است که انسانها بدان شوق می‌ورزند، مقصودش شوقی آرمانی است. بی‌گمان، چنین شوقی به میل و پسند افراد متکی نیست، بلکه مبتنی بر پسندهایی است که عقل عملی بر آنها مهر تأیید می‌زند و آنها را با سرشت آدمی و کمال و شکوفایی آن سازگار می‌داند. این شکوفایی و بهره‌گیری از عقل عملی تنها در عرصه جامعه، دولت شهر امکان‌پذیر است؛ زیرا بدون بافت اجتماعی، کسب فضیلت ممکن نیست. از این روست که شوقهای فردی و یا حتی پسندهای آرمانی اگر در بافت جامعه جای نگیرند خیر بدانها محدود نمی‌شود و از آنها فراتر می‌رود. درست همان گونه که با تکیه بر سرشت عقلانی انسان می‌توان لذت‌گروی را طرد کرد، با بهره‌جویی از طبع اجتماعی انسان می‌توان فردگروی را مردود دانست. از دید افلاطون و ارسطو، خیر جامعه مکمل خیر افراد است.

دیدگاه ارسطو درباره خیر فرجامین، متضمن مطالبی است که با دیدگاه‌های دینی، بویژه یهودیت، مسیحیت و اسلام، انطباق دارد؛ گو آن که از دیدگاه ادیان، سعادت فرجامین نه در این نشئه، بلکه در حیات اخروی نهفته است. با این حال، سرنوشت حیات اخروی انسان با طرز رفتار

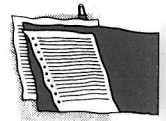
او در این جهان رقم می خورد. بر همین قیاس، ارسطو بر این باور بود که تا آن هنگام که زندگی فرد به پایان نرسیده است، برآستی نمی توان درباره خوشبختی او اظهار نظر کرد. زیرا داشتن زندگی سعادت‌مندانه به همه رویدادها و از جمله واپسین رویدادهای زندگی آدمی بسته است. نقطه افتراق میان دیدگاه ارسطو و دیدگاه ادیان این است که سعادت فرجامین در دید ادیان نوعی پاداش زندگی خوب به شمار می آید، در حالی که در اندیشه یونانیان به صراحت اسمی از این پاداش اخروی به میان نیامده است. عالمان الهیات و متخصصان ادبیات روم باستان در این باره که تا چه میزان می توان این دیدگاهها را با هم آشتی داد، اختلاف نظر دارند. تفاوت دیگر تفکر ارسطو با ادیان، مسأله شانس است. به نظر ارسطو، کسب فضایل شرط لازم نیل به خوشبختی است نه شرط کافی؛ زیرا کسی که در اوضاع اسف بار رنج می برد هر چند از فضیلت بسیار بهره مند باشد نمی تواند سعادت‌مند به شمار آید. در این باره، تفکر دینی با افلاطون و رواقیان، که می گویند سعادت فرجامین با زندگی یکسره فلاکت بار دنیوی سازوار است، بیشتر هماهنگ است.

اغلب اندیشه های معاصر درباره ماهیت

خیر، هم با تفکر ارسطویی بیگانه است و هم با تفکر دینی. از دید سودگرایان، انسان اخلاقاً ملزم است به گونه ای عمل کند که بیشترین خوشی را برای بیشترین افراد جامعه فراهم آورد، هر چند به قیمت از دست رفتن خوشی خود او تمام شود. وظیفه گرایان نیز بر آنند که مقتضیات اخلاقی ممکن است با مقتضیات مصلحت اندیشی در تعارض باشد. ضرورت جمع میان این مقتضیات و رفع و رجوع کردن این تعارضات کانت را بر آن داشت تا برهان اخلاقی خود را برای اثبات وجود خدا پی ریزی کند. اما براساس دیدگاههای دینی، و نیز دیدگاه ارسطو و افلاطون تعارضی در کار نیست تا اقدام به رفع و رجوع آن نمود؛ زیرا آن هنگام که ارزش واقعی زندگی فضیلت مدارانه را دریابیم آن را در راستای خیر و صلاح خویش به حساب می آوریم و از قوانین اخلاقی فرمان می بریم.

نظریات قراردادگرای معاصر، خیر آدمی را در تأمین خواسته ها، پسندها یا منافی می دانند که دستخوش عوامل متعددی است. بعضی تنها خواسته های عقلانی یا پسندهای آگاهانه را می پذیرند و بعضی دیگر برای تشخیص خیر انسان مراتب مختلفی از خواسته ها و منافع را ملحوظ می دارند.





صرف نظر از نحوه انجام این کار، نتیجه آن است که این نیازها، خواسته‌ها، منافع و علایق فرد است که خیر و صلاح اجتماعی و سیاسی را تعیین می‌کند. هر گونه تمهیدات سیاسی که منافع و علایق را به شکلی عادلانه یا سودمند برای همه فراهم سازند عادلانه تلقی می‌گردند. اما در نظر ارسطو موضوع برعکس است؛ بدین معنا که فعالیت سیاسی نه تنها صرفاً وسیله‌ای برای سعادت فردی است، بلکه از آنجا که انسان طبعاً اجتماعی است، فضیلت او لزوماً در بافت اجتماعی تحقق می‌یابد. در تفکر دینی نیز جامعه چیزی بیش از مجموعه‌ای از تمهیدات می‌نماید که ارزش آنها از گرایششان به ترویج سعادت فردی نشأت گیرد. آرمانهای جوامع دینی بر همسان بودن منافع فرد، جامعه و افراد آن تأکید می‌نهند.

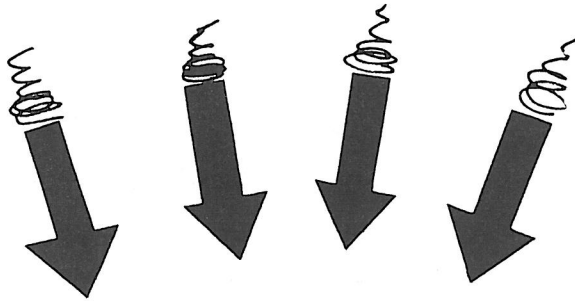
نظریات جدید در عین حال که به فردگرایی تمایل بیشتری نشان می‌دهند تا به جمع‌گرایی، همچنین گرایش دارند که تفکر اخلاقی را از هویت اصلی آن یعنی عنصر انسانی تهی سازند. در تفکر اخلاقی سودگرایان، وظیفه‌گرایان و قراردادگرایان، جایی برای تأمل در باب خیر فرجامین که هدف زندگی آدمی است باقی نمانده است. تأمل در باره غایات جای خود را به

ملاحظات پیشینی در باب مقتضیات خشک و بی‌روح وظیفه می‌دهد که انسان در آنها نقش ندارد. این گونه نظریات، کنش و رفتار آدمی را نه همچون عناصری به هم پیوسته در چارچوب تاریخ، بلکه همچون موضوعاتی از هم گسسته در داوری اخلاقی می‌نگرند. وقتی دستگاه نظریه اخلاقی در مقام تحلیل، تمام توجه خود را به جزئیات یک عمل معطوف کند، هماهنگی الگوی تعهدات و تصمیمات اخلاقی در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند. در مقابل، تفکر دینی وظایف را چارچوبی می‌داند که برای به نمایش گذاردن زیباترین ویژگی‌های اخلاقی ضرورت یافته‌اند. ستایش از زندگانی اولیای الهی نه از آن روست که آنان طبق وظیفه زیسته‌اند، بلکه از آن روست که با همه دشواری و پیچیدگی شرایط تاریخی و انسانی همواره غایات دینی را پی جسته‌اند. ارزش دینی و اسوه بودن زندگانی پیامبران الهی را نمی‌توان صرفاً بر حسب مقتضیات خشک و بی‌روح قوانین اخلاقی تحلیل کرد؛ بلکه باید آن را با توجه به اهداف خاص آنان، الگوهای شکل گرفته از ایثارشان در قلمرو تاریخ و پیوندشان با خدا و خلق خدا ارزیابی کرد. مؤمنان با داشتن تفکر اخلاقی دینی سودای عدل و انصاف الهی را در سر می‌پرورانند، اما این

بدان معنا نیست که اهداف فردی و حتی برداشتهای محدود از اهداف نهایی یک فرد، فاقد اهمیت اخلاقی است و یا آن که باید جای خود را به مقتضیات نظریه اخلاقی غیر شخصی بدهد. همچنین تفکر اخلاقی دینی ایجاب نمی کند که مقتضیات قانون اخلاقی فقط زمانی قابل پذیرش باشند که با دیگر اهداف دینی عامل اخلاقی در تضاد نباشند. قانون اخلاقی را می توان چنان نگریست که صرفاً چارچوبی را مشخص می سازد که تصمیمات مهم درباره بهترین گونه زیستن یا، به تعبیر دینی، بهترین راه فلاح و رستگاری در آن انجام می پذیرد.^۱ دیدگاههای راجع به زندگی خوب را می توان به دو دیدگاه وحدت انگاری و کثرت انگاری تقسیم کرد.^۲ کثرت انگاران بر این عقیده اند که اصولاً خوبیهای تحقق پذیر در زندگی واقعاً متنوع اند و نمی توان آنها را به یک نوع، همچون لذت فروکاست و ثانیاً زندگیهای خوب، بسته به انواع خوبیهایی که با آنها درآمیخته است، دارای مراتب و انواع مختلف است. به سخن دیگر، هم اختلاف نوعی دارند و هم اختلاف به درجه. در مقابل، وحدت انگاران بر این باورند که یا خوبیها متنوع نیستند و بر این اساس اختلاف آنها فقط به درجه است و یا آن که هر چند

خوبیها متنوع اند اما تنها یک دسته از خوبیهاست که می تواند زندگی خوب را فراهم سازد، و یا اگر این دو قول اخیر را نپذیریم باز می توان گفت که خوبیهای مورد نیاز برای یک زندگی خوب از چنان غنا و نظم و نظامی برخوردارند که می توانند این اطمینان را به ما بدهند که همه زندگیهای خوب شباهتی بسیار به یکدیگر دارند. با ملاحظه این اقوال، چنین می نماید که دیدگاههای دینی درباره زندگی خوب وحدت انگارانه است. چرا که کسب رضای خداوند تنها خوبی ای است که مایه رستگاری است. انسان می تواند به مراتب مختلفی از این هدف نایل آید، اما جز این، خیر اصیلی وجود ندارد. با این حال، حتی اگر دیدگاه دینی را به این لحاظ، وحدت انگارانه بدانیم، باز در سطحی عمیق تر از پژوهش تمایز میان کثرت انگاری و وحدت انگاری رخ می نماید. زیرا می توان این پرسش را پیش کشید که آیا برای سعادت، مرضاة الله و نجات و رستگاری، تنها یک گونه تبیین وجود دارد یا می توان آن را به گونه های مختلفی تبیین کرد. آیا انواع مختلف تحویل ناپذیری از زندگی خوب وجود دارد که در نزد خداوند از خوبی یکسانی برخوردارند؟ ملاحظات زیر متضمن





پاسخی مثبت است .

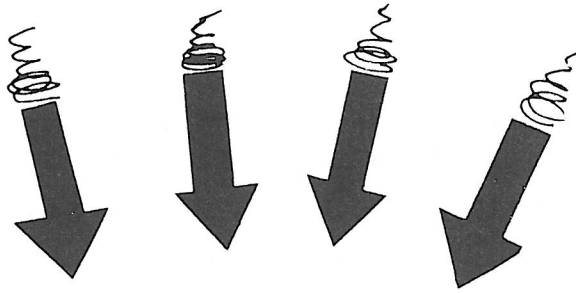
فرض کنیم که منطقه ای را جنگ ، قحطی ، بیماری و ظلم و بیداد فرا گرفته است . در این حالت ، افراد بسیاری شرایط مادی لازم برای ادامه حیات را نخواهند داشت تا در آن اهدافی تدوین و برنامه هایی برای تحقق آنها ریخته شود ؛ قطع نظر از این که آیا چنین اهداف و برنامه هایی ماهیتاً دینی باشند یا نباشند . با این همه ، از دیدگاه دینی این گونه زندگیها می توانند خوب قلمداد شوند و مردم حتی در چنین شرایطی می توانند رضای خداوند را کسب کنند . حتی زندگی کوتاهی که کمترین میزان از توجه به خدا در آن مشاهده شود در آخرت بی پاداش نخواهد ماند . کودکی که در اثر بیماری رنج کشیده و فرصت بیشتر زیستن را از کف داده ممکن است به لطف حق به بهشت راه یابد ، اما هر چند خداوند بر درجه او بیفزاید ، تفاوت این نوع زندگی در قیاس با



زندگی آنان که فرصتهای بیشتری یافته اند تفاوت به نوع است .

خوب بودن زندگی چنین کودکی صرفاً به معنای بی گناه بودن اوست . از این گذشته انسانها طبعاً ترجیح می دهند که زندگی سرشار از امکانات مادی ، روحی و معرفتی داشته باشند . شرایط لازم برای زندگی متعارف همانهاست که در ادیان ، نعمت تلقی شده و بر همین اساس از آنان که از آن بهره مندند خواسته شده تا سپاسگزار حق باشند . این گونه نعمتها متنوع اند ؛ بنابراین می توان انواعی از خوبیها را از دیدگاه دینی تصویر نمود .

فضایل اکتسابی همچون تقوا ، امانت داری ، فروتنی ، خویشتن داری و ... از جمله اموری است که به زندگی خصلت خوبی می بخشد . ما بر فطرت توحید آفریده شده ایم و لطف حق از بدو تولد شامل حال ماست و نباید با عصیان و تقصیر خود را از آن



هماهنگی درونی ارزش ابزاری دارد و آنچه برای زندگی خوب ضرورت دارد همان فضیلت است.

انتقال از هماهنگی درونی به فضیلت در مکتب ارسطو انجام گرفت و به مسأله وحدت فضایل انجامید. ارسطو بر این باور بود که فضایل به دلیل جاذبه ای که برای طبیعت انسان و رشد و شکوفایی او دارند، وحدت می یابند. اما این مستلزم آن است که تبیین خاصی از طبیعت انسان و شکوفایی آن را بپذیریم. بعضی گفته اند که انسان طبیعتاً خودخواه است و در خودخواهی هیچ گونه فضیلتی در کار نیست. برخی دیگر چنین استدلال کرده اند که راه شکوفا ساختن جامعه آن است که با بیرحمی تمام بر آن حکم رانده شود. اگر این سخن درست باشد معنایش آن است که بیرحمی خوب است، اما اگر تنها راه حفظ جامعه ظلم و بی عدالتی است بهتر آن است که جامعه ای نباشد. این

محروم سازیم. خداوند با نعمتهای زیادی که به ما ارزانی داشته، مجال ظهور و پرورش انواعی از زندگی خوب را برای ما فراهم ساخته است. زندگی خوب می تواند متضمن انواع مختلفی از فضایل انسانی، هماهنگی درونی، فعالیت و آزادی معنادار، زیبایی، بهره مندی انسانی و درست کاری باشد. همان طور که در بالا یادآور شدیم، این عناصر را می توان با این ادعا متحد ساخت که آنچه در نهایت مایه خوب بودن زندگی است آن است با خواست خدا هماهنگ باشد. اما باز جای طرح این سؤال هست که آیا هماهنگی با خواست خدا را می توان به معیار دیگری تحویل برد یا خیر.

به عقیده افلاطون کلید سعادت فرد و جامعه، هماهنگی درونی است. اما مقصود وی از این هماهنگی آن است که عقل بتواند دیگر قوای انسانی را متوجه نیل به کمالات یا فضایل نماید. بنابراین از نظر افلاطون





مناقشات بدان معنا نیست که تبیین ارسطو مردود است، بلکه صرفاً گویای آن است که تحلیل خیر به رشد و شکوفایی انسانی و کمال طبیعت بشر به اتمام می‌رسد و دیگر، جا برای چیزی باقی نمی‌گذارد. همین طور قول به این که هماهنگی درونی دارای ارزش ابزاری است بدان معنا نیست که آن در تبیین خیر نقشی ندارد، بلکه حاکی از آن است که هماهنگی درونی کافی نیست و برای تکمیل نیازمند عناصر دیگری است تا معلوم شود که هماهنگی موجود یک هماهنگی الهی است. اندیشمندان دینی، بویژه آنان که در ستهای حقوقی ای چون یهود و اسلام می‌اندیشند، گفته‌اند که زندگی خوب را می‌توان بر حسب انطباق داشتن آن با قانون [= شریعت] تعریف کرد و بدین ترتیب تبیین واحدی از زندگی خوب را ارائه کرده‌اند. دو اشکال عمده می‌توان بر این نظر وارد ساخت: اول آن که گناهکاران حتی آنهایی که مرتکب گناه کبیره می‌شوند و به جای فضیلت به کسب رذایل می‌پردازند ممکن است با این همه در اثر توبه واقعی نجات یابند. در واقع، کسی که به رغم زندگی گناه‌آلود خویش توانسته قدرت اراده‌اش را به کار بندد و دست از شرارت‌های قبلی بشوید و مسیر زندگی خود را عوض کرده با فروتنی

تمام به خدا روی آورد، از نوعی نجابت و شرافت برخوردار است. در مورد چنین فردی می‌توان گفت که در مجموع خوب زیسته است، هرچند در بخش معظم حیات خود در گناه به سر برده و موارد قانون شکنی او بیشتر بوده است.

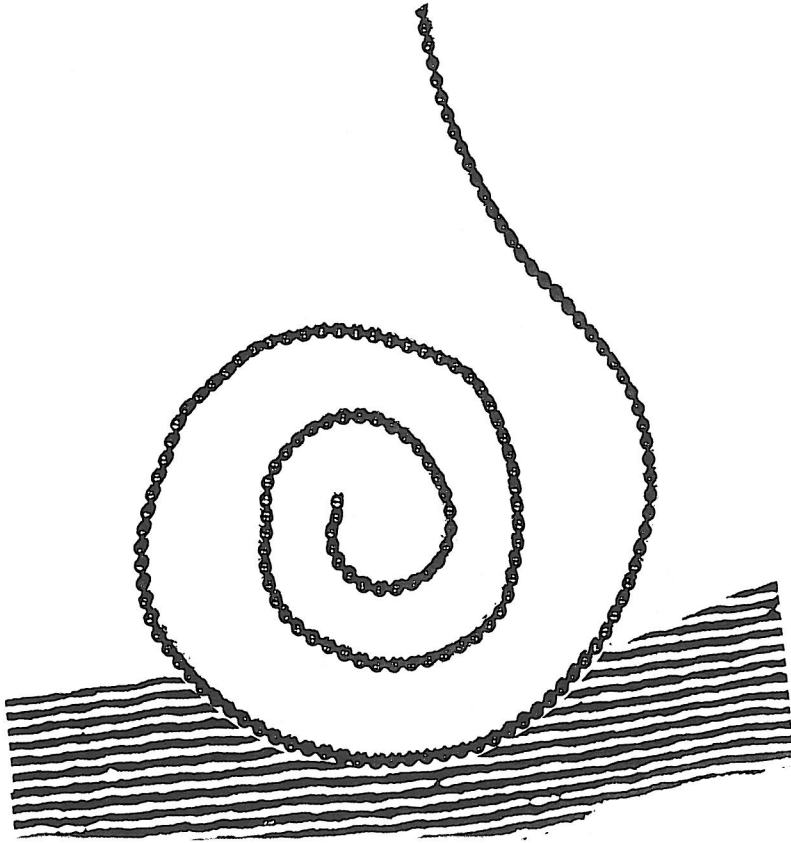
دوم آن که کسانی که می‌خواهند خیر را صرفاً بر پایه قانون تعریف کنند از درک تفاوت میان مراتب خوبی باز می‌مانند. همچون دو انسانی که به یک اندازه بر طبق قانون زیسته‌اند، اما یکی از آن دو از صداقت و فداکاری بیشتری برخوردار بوده و به همین جهت زندگی بهتری را سپری کرده است؛ هرچند این صداقت و فداکاری نمود عملی نیافته و به انجام فعالیت‌های آشکاری که بر حسب قانون قابل ارزیابی است نینجامیده است.

یکی از عناصری که در زندگی خوب دینی به چشم می‌خورد رسالتی است که فرد بر دوش می‌کشد تا نقش تعریف شده‌ای را که دارای ارزش اخلاقی است به انجام برساند؛ نظیر رسالتی که بر دوش روحانیان و پزشکان است. کسی که چنین رسالتی را بر دوش می‌کشد و نقش خود را بخوبی ایفا می‌کند ممکن است ناگزیر باشد تا حدی از آزادی عمل خویش دست بشوید. از دیگر سوی اولیای خدا با این مشخصه باز شناخته می‌شوند که

بی آن که حرفه خاص و تعریف شده اجتماعی داشته باشند توانایی آن را داشته اند که عالی ترین زندگی خوب را به نمایش گذارند. رسالت و آزادی عمل، هر چند عناصری ناساز دارند، هر یک می توانند در زندگی خوب از جایگاه ویژه ای برخوردار باشند.

شاید در واقع چنان باشد که دیدگاه دینی درباره خیر، مشتمل بر عوامل عدیده ای است که آنها را نمی توان جز با ارجاع به لطف، متحد ساخت. چه بسا نتوان بر نوع خاصی از زندگی انگشت نهاد و آن را بهترین

نوع زندگی یک مسلمان معرفی نمود؛ همچنین ممکن است نتوان تبیین واحدی از آنچه موجب کسب رضای الهی می شود ارائه دارد؛ اما این سخن بدان معنا نیست که هیچ تبیینی را نمی توان عرضه کرد یا آن که تبیین های فلسفی درباره خیر دینی را باید به کنار نهاد، بلکه مقصود آن است که عوامل تحویل ناپذیری وجود دارد که باید تمامی آنها را ملحوظ داشت. اگر کسی درباره راه و رسمی که در زندگی باید در پیش گیرد بیندیشد، می تواند راههای ممکن را ارزیابی



کند و ببیند که از میان آنها کدام یک می تواند توفیق بیشتری را برای داشتن زندگی خوب عاید او سازد. به نظر نمی آید که تنها یک گونه از زندگی دینی از همه اطمینان بخش تر باشد، بلکه بسته به شرایط خاص یک فرد ممکن است راههای متعددی موجود باشد که باید با توجه به جوانب امر، از میان آنها آن را که از همه محتمل تر و اطمینان بخش تر است برگزیند؛ نه از آن رو که عنصر واحدی وجود دارد که گونه های خاصی از زندگی را از بقیه ممتاز می سازد، بلکه از آن رو که با سهولت بیشتری می توان آن را ادامه داد.

انواع مختلف زندگی خوب مستلزم وجود انواعی از شرایط مختلف است؛ شرایطی چون کارآموزی، تعلیم و تربیت، حمایت خانوادگی، استعدادهایی چون خلاقیت، بردباری، هوشمندی و جز اینها. آدمی می تواند از میان راههای موجود بهترین راه را که متناسب با شرایط خود اوست برگزیند. پیداست که هیچ یک از این راهها برتری ذاتی بر بقیه ندارد، بلکه انتخاب راه همواره به اوضاع و احوال بستگی دارد. زندگی خوب دینی می تواند مشتمل بر آمیزه ای از این عناصر باشد: عقلانیت در میدان عمل که اهداف دینی را در نظر داشته باشد، فضایل انسانی به شکل فضایل



اخلاقی و بخصوص فضایل دینی، رفتار صحیح، خودجوشی، هماهنگی درونی، رشد و تکامل شخصی. این عناصر مجموعه ای تحویل ناپذیر از اهداف ارزشمند را تشکیل می دهد که در زندگی دینی باید دنبال شود. این مجموعه را می توان با این استناد که جملگی با اراده خدا هماهنگ اند متحد ساخت. اما به جز این، چنین می نماید که معیار نظری قابل قبولی وجود ندارد تا با ارجاع و تحویل، این عناصر را تحت نام واحدی گرد آورَد و یا آنها را در مرتبه واحدی جای دهد.

لورنس سی. بکر استدلال کرده است که تبیین های کثرت انگارانه از خیر، بر آن دسته از نظریاتی که خیر را بر حسب هماهنگی با یک نظام بیرونی نظیر اراده خدا یا قانون طبیعی تبیین می کنند ترجیح دارد. وی این گونه نظریات را همساز نامیده است. او ادعا می کند که بسیاری از خوانندگان معاصر تبیین های همساز را آشکارا مردود می دانند و بر این باور نیستند که آموزشهای دینی برای کسب فضایی نظیر فروتنی، رضا و تسلیم، فارغ دلی و بی علاقهگی، می تواند به همه یا بیشتر امور که در تبیین زندگی خوب مهم شان می دانیم بینجامد؛ اموری نظیر «درست کاری، خوشبختی فردی، فضیلت

انسانی، هماهنگی درونی، آزادی و فعالیت معنادار و (گاه) زیبایی و / یا موفقیت‌های بیرونی که در بالا بدان اشاره شد. ممکن است از چشم خوانندگان امروزی این موضوع روشن باشد، اما این دلیل نمی‌شود که ما هم دیدگاه آنان را بپذیریم. بسیاری از خوانندگان معاصر اعتقادی به دین و دیانت ندارند ولی این موجب نمی‌شود که ما هم به دین پشت پا بزنیم. بی‌تردید، برای دستیابی به خوبیهای فوق‌توسل به شیوه‌های غیر دینی، شانس بیشتری از پی‌جستن آنها در چارچوب تعالیم دینی به همراه ندارد. وانگهی گاه مشاهده می‌کنیم که متدینان همه یا بیشتر عناصر را که بکر بر آن انگشت‌گذاری شده است در جریان حیات دینی خویش دست می‌یابند و همچنان به نظریه همساز پایبند می‌مانند.

بکر برای رد دیدگاه‌های دینی دلیل دیگری نیز دارد:

ارتباط میان آموزه‌های همساز و القائاتی که موجب پیشداوری، تقویت بی‌عدالتی و تداوم ظلم می‌شود آشکار است. همچنین این خطر آشکار است که هماهنگی با نظام بیرونی، فضیلت انسانی را سرکوب می‌سازد. بر همین اساس، پذیرش هر گونه نظامی از الویتهای سازوار با

تبیین وحدت‌انگارانه از زندگی خوب و مبتنی بر نظریات همساز بسیار نامعقول است.^۳

در مقابل بکر باید بگوییم که ارتباط میان دیدگاه‌های همساز و پیشداوری، بی‌عدالتی و ظلم به هیچ وجه روشن نیست. به حق، می‌توان ادعا کرد که دست کشیدن از دیدگاه‌های همساز در غرب به فروپاشی نهاد خانواده، توسل به خشونت در کوچه و خیابان، استفاده روزافزون از مواد مخدر و کوشش برای تسلط یافتن بر جهان برای یافتن انواعی از خوبیها انجامیده است. همچنین دلایل دیگری که بکر برای ادعای خود می‌آورد که هماهنگی با نظام بیرونی ممکن است فضیلت انسانی را سرکوب کند، روشن نیست. اگر قلمرو بیرونی از ناحیه خدای مهربان و قادر مطلق وضع شود نباید چنین پیامدی را انتظار داشت. بیشتر فرهنگ‌های بشری در تاریخ جهان گونه‌ای از دیدگاه‌های همساز را پذیرفته‌اند. دیدگاه‌های دارما، تائو، یهودیت، مسیحیت و اسلام و نظریات مبتنی بر قانون طبیعی متضمن نوعی نظریه همساز است. برعکس آنچه بکر ادعا می‌کند، چنین می‌نماید که والاترین دستاوردهای فضیلت انسانی را کسانی به دست آورده‌اند که به نوعی دیدگاه همساز، همچون هماهنگی با



خواست خدا، معتقد بوده اند.

بکر در ادامه چنین می گوید:

اگر بخواهیم اشکالات روشن نظریه

همساز را پاسخ گوئیم باید معیار

مستقلی برای درست کاری در اختیار

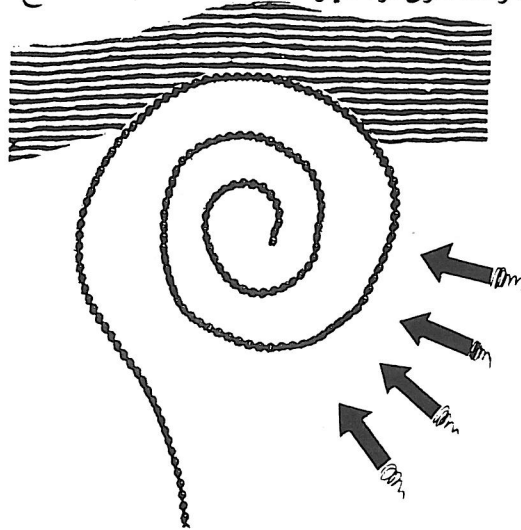
تصویری وحدت انگارانه نخواهد

انجامید، بلکه تبیینی کثرت انگارانه به

دست خواهد داد.

چنانکه پیش از این یادآور شدیم،

اشکالات به اصطلاح آشکار بکر بر نظریه



داشته باشیم تا پیروی از نظام اجتماعی ناعادلانه را طرد کنیم و لازم است که از نوعی آزادی عمل برخوردار بمانیم. مثلاً بر این نکته تأکید کنیم که هماهنگی با نظام بیرونی اختیاری است و هر زمان می توان از آن روی گرداند، یا آن که بنا بر فرض، این هماهنگی عقلانی است، و یا آن که هم اختیاری است و هم عقلانی. اما افزودن چنین قیودی به نظریه همساز به

همساز، فوق العاده بی پایه است، آنچه وی درباره طرد هماهنگی با نظام اجتماعی ناعادلانه گفته است، مشکل نظریات الحادی مبتنی بر قانون طبیعی را بیشتر عیان می سازد تا نظریات خداپاورانه. زیرا این آموزه مشترك همه ادیان سستی است که خدا همه نظامهای اجتماعی غیر عادلانه را طرد می کند. بنابراین وجود یک نظام اجتماعی ناعادلانه گواهی است بر آن که آن نظام خداپسندانه نیست. بکر در این باره پاسخ می دهد که ما

جدا از هماهنگی با خواست خدا، باید مفهومی برای تعیین عدالت داشته باشیم؛ وگرنه مبنایی نخواهیم داشت تا به ناعادلانه بودن یک نظام اجتماعی حکم کنیم. اما خداپاوری سنتی عدالت را صرفاً برحسب هماهنگی با خواست خدا تعریف نمی‌کند، بلکه برای تعیین خیر و شر، عدالت و بی‌عدالتی بر شهودهای مشترک اتکا می‌کند و آزادی عمل انسان را نیز محفوظ می‌دارد. بکر هماهنگی با نظام اجتماعی را اختیاری می‌داند، اما معلوم نیست که برای چه کسانی این اختیار وجود دارد. برای کسانی که در یک نظام اجتماعی لیبرال زندگی می‌کنند هماهنگی با آن نظام اختیاری نیست، بلکه باید بر آن گردن نهند. نظریه سنتی افلاطون جانبدار نظامی است که، بنابر فرض، عقلانی است؛ اما گمان نمی‌کنم که چنین نظامی کسی چون بکر را قانع سازد. زیرا معیارهای عقلانیتی که افلاطون بدان توسل می‌جوید با معیارهای رالز و دیگر نظریه پردازان لیبرال بسیار فاصله دارد. همین طور برای توجیه ولایت فقیه می‌توان به معیار عقلانیت توسل جست؛ اما این گونه معیار غیر از آنهایی است که مورد قبول نظریه پردازان سیاسی مغرب زمین است. سرانجام، بکر ادعا می‌کند که پذیرش

معیارهای آزادی عمل و عقلانیت، به دیدگاه کثرت‌انگاری درباره خیر می‌انجامد. اما به نظر ما تبیین خیر به یک معنا می‌تواند وحدت‌انگارانه باشد و به یک معنا کثرت‌انگارانه. در این مقاله نشان دادیم که دیدگاه دینی درباره خیر و وحدت‌انگارانه است؛ به این معنا که می‌توان خیر را با همه مسائلی که موجب خشنودی خداست یکسان انگاشت. اما برای تبیین این که چه اموری موجب خشنودی خداست، باید ملاحظات عدیده و تحویل‌ناپذیری را در نظر آورد و به سخن دیگر، ما جانبدار نوعی پلورالیسم اخلاقی هستیم که از متن وحدت‌انگاری برمی‌جوشد و با آن سازگار است.

پی‌نوشتها:

1. These points are made in response to objections to an impartial religious ideal for ethics suggested by Julia Annas in "Final Good", in the Encyclopedia of Ethics, p.377.
2. Cf. Lawrence C. Becker, "Good Lives: Prolegomena" in Social Philosophy & Policy, Vol.9, No2, summer 1992, pp.15-37.
3. Ibid., p.23

