

دانشنامه فلسفه اخلاق

ویراسته پل ادواردز / دونالد ام. بورچرت

نوشته قلمس / ایلد فرانکنا / ریچارد برنت

پاتریک ناول سمیت / مارکوس سینگر

والتر آرمسترانگ / جانان منسی و...

مقدمه، ترجمه و تدوین: انشاءالله...



سرشناسه	:	
عنوان و نام پدیدآور	:	دانشنامه فلسفه اخلاق / ویراسته پل ادواردز / دونالد ام. بورچرت
مشخصات نشر	:	مقدمه، ترجمه و تدوین: انشاءالله رحمتی تهران: سوفیا، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری	:	۹۲۸ص.
شابک	:	۵۰۰/۰۰۰ ریال: ۹۷۸-۶۰۰-۹۰۹۷۷-۶-۰
وضعیت فهرست‌نویسی	:	فیا
یادداشت	:	کتاب حاضر ترجمه عمده مقالاتی است که ذیل عنوان ethics، در کتاب Encyclopedia of Philosophy, 2ed. 2006 آمده است.
یادداشت	:	واژه‌نامه.
یادداشت	:	نمایه.
موضوع	:	اخلاق -- فلسفه -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
شناخت افز	:	ادواردز، پل. ۱۹۲۳ - م. ویراستار
شناسه افزوده	:	Edwards, Paul
شناسه افزوده	:	بورچرت، دونالد. ۱۹۳۴ - م. ویراستار
شناسه افزوده	:	Borchert, Donald M.
شناسه افزوده	:	رجحان: انشاءالله ۱۳۴۵ - مقدمه‌نویس، مترجم
رده‌بندی کنگره	:	۱۳۰۲۳۷۱ / ف۷۵
رده‌بندی دیویی	:	۱۷۰
شماره کتابشناسی ملی	:	۴۲۱-۹۷

نشر سوفیا: ۷۹۵۴۱۹۴-۹۱۲-

m.sophia1388@gmail.com

دانشنامه فلسفه اخلاق

ویراسته پل ادواردز / دونالد ام. بورچرت

مقدمه، ترجمه و تدوین: دکتر انشاءالله رحمتی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران مرکزی

چاپ نخست: ۱۳۹۲

چاپ و صحافی: ایرانچاپ شمارگان: ۱۵۰۰ بهاء: ۶۰۰۰۰ تومان

فهرست مطالب

۱۳		پیشگفتار مترجم
۳۷	توماس نیگل	۱. فلسفه اخلاق
۷۲	کی. نیلسن	۲. مسائل فلسفه اخلاق
۱۱۵	رازیل آبلسون و کی نیلسن	۳. تاریخ فلسفه اخلاق
۲۰۵	شون دی. مک کیور	۴. تاریخ فلسفه اخلاق: سایر تحولات فلسفه اخلاق در سده بیستم
۲۲۵	مارکوس جی. سینگر	۵. قاعده رین
۲۲۹	والتر سینوت آرمسترانگ	۶. تنگناهای اخلاق
۲۳۵	براد هوکر	۷. قواعد و اصول اخلاقی
۲۴۳	تامس هورکا	۸. اخلاق غایت‌گرا
۲۴۹	هنری آر. وست	۹. پیامدگرایی
۲۵۵	یان نارویسون	۱۰. خودگرایی اخلاقی
۲۶۱	جی. جی. سی. اسمارت	۱۱. فایده‌گرایی
۲۷۷	براد هوکر	۱۲. فایده‌گرایی (پیوست)
۲۹۱	ریچاردسون	۱۳. اخلاق وظیفه‌گرایانه
۲۹۹	بن کا	۱۴. امر مطلق
۳۰۷	ماری اندرسون	۱۵. تکلیف
۳۱۴	چارلز ای. اسمیت	۱۶. وجدان
۳۲۱	مارک لی بار	۱۷. اخلاق کانتی
۳۲۹	چارلز تالیافرو (تالاور)	۱۸. نظریه ناظر آرمانی
۳۳۳	فیلیپ ال. کوئین	۱۹. دین و اخلاق (۱)
۳۴۹	پاتریک ایچ. ناول اسمیت	۲۰. دین و اخلاق (۲)
۳۷۱	فیلیپ ال. کوئین	۲۱. نظریات مبتنی بر امر الهی درباره اخلاق
۳۷۵	ویلیم کی. فرانکنا	۲۲. ارزش و ارزشیابی
۳۸۵	جونل جی. کوپرمن	۲۳. ارزش و ارزشیابی (پیوست)
۳۹۱	روبرت بی. لاودن	۲۴. اخلاق فضیلت

۳۹۷	لاورنس جی. جوست	۲۵. فضائل و رذائل
۴۰۹	رابرت جی. اولسن	۲۶. خوب [یا خیر]
۴۱۷	ریچارد بی. برنت	۲۷. سعادت
۴۲۳	ریچارد بی. برنت	۲۸. لذت‌گرایی
۴۳۱	مایکل روس	۲۹. اخلاق تکاملی
۴۳۷	روبکا ویسنت	۳۰. اخلاق فمینیستی
۴۴۷	استلی آی. بن	۳۱. برابری اخلاقی و اجتماعی
۴۵۷	لری تمکین	۳۲. برابری اخلاقی و اجتماعی (پیوست)
۴۶۷	تام ال. بیچم	۳۳. اخلاق کاربردی
۴۷۹	آرتور زوکر	۳۴. اخلاق پزشکی
۴۹۷	ویوین ویل	۳۵. اخلاق مهندسی
۵۰۵	پیتر اس. ونس	۳۶. اخلاق زیست‌محیطی
۵۱۵	تام ریگان	۳۷. حقوق و بهرین‌ترین حیوانات
۵۲۱	جولیا درایور	۳۸. روانشناسی اخلاق
۵۳۱	جوئیس ال. جنکینز	۳۹. خویش‌کامی
۵۳۷	شارلو آر. براون	۴۰. غیرگرایی
۵۴۱	آلیس مرک ایلتایر	۴۱. خودگرایی و غیرگرایی
۵۵۳	یکل میسون	۴۲. احساسات اخلاقی
۵۶۵	الفرد آله	۴۳. ضعف اراده
۵۷۵	ریچارد بی. برنت	۴۴. اراده‌گرایی
۵۸۱	ریچارد بی. برنت	۴۵. موجبیت‌گرایی
۶۱۹	آرنولد اس. ولف	۴۶. مسئولیت اخلاقی و حقوقی
۶۳۵	بروس آون	۴۷. توانستن
۶۴۱	آندریو الدرن کویس	۴۸. انتخاب، تصمیم و عمل
۶۶۵	ریچارد بی. برنت	۴۹. تشابه معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق
۶۷۱	توماس ال. کارسون	۵۰. فرااخلاق
۷۰۱	مایکل آر. دپاول	۵۱. معرفت‌شناسی اخلاقی
۷۱۹	ایلمر اسپریگ	۵۲. حس اخلاقی
۷۲۷	روبرت ان. جانسون	۵۳. عقل عملی
۷۳۷	راس شیفر-لانداو	۵۴. عقل‌گرایی در فلسفه اخلاق
۷۴۵	راس شیفر-لانداو	۵۵. عقل‌گرایی در فلسفه اخلاق (پیوست)

۷۵۱	نیکو	۵۶. عینیت در فلسفه اخلاق
۷۶۱	ای. فیلیپس گریفیتس	۵۷. توجیه اصول اخلاقی غایی
۷۷۵	اولریک هرئر	۵۸. درونی‌گرایی و برونی‌گرایی در فلسفه اخلاق
۷۸۳	دیوید کاپ	۵۹. شکاکیت اخلاقی
۷۸۷	سیمون بلکبورن	۶۰. نظریه خطامدار در فلسفه اخلاق
۷۸۹	ریچارد بی. برنت	۶۱. نسبت‌گرایی اخلاقی
۷۹۷	دیوید بی. ونگ	۶۲. نسبت‌گرایی اخلاقی (پیوست)
۸۰۵	جان‌اتان هریسون	۶۳. ذهنی‌گرایی اخلاقی
۸۱۵	ریچارد بی. برنت	۶۴. نظریه عاطفی در فلسفه اخلاق
۸۲۵	جان‌اتان هریسون	۶۵. عینی‌گرایی اخلاقی
۸۳۵	پیکا ویرین	۶۶. واقع‌گرایی اخلاقی
۸۴۳	جان‌اتان هریسون	۶۷. طبیعت‌گرایی اخلاقی
۸۴۹	جان‌اتان دنسی	۶۸. شهودگرایی اخلاقی
۸۵۵		فهرست تفصیلی مصداق
۸۶۹		واژنامه انگلیسی - فارسی
۸۹۳		نمایه

پیشگفتار مترجم

۱- در جهان امروز، در منطقه خود ما (خاورمیانه) و به خصوص کشور ما، فریاد و فغان همگان از دست بی‌اخلاقی بلند است. نمی‌خواهم بگویم که اخلاق^۱ از میان رخت بر بسته است؛ به سبقت این است که در کنار بسیاری از بی‌اخلاقی‌ها، شاهد نمونه‌های درخشانی از شرافت و فضیلت اخلاقی در میان اصناف مختلف جامعه هستیم. اساساً قوام و دوام نوع بشر، در گرو همین شرافت و فضیلت‌ها است. ولی به هر حال، قدر مسلم این است که بی‌اخلاقی یعنی اعمالی مانند دروغ‌گویی، خیانت، خلف وعده، بی‌اعتنایی به کرامت انسانی و... نیز بسیار به چشم می‌خورد. در عین حال، اجماعی در میان همه افراد، اعم از عالم و عامی، وجود دارد مبنی بر اینکه باید این اوضاع و احوال اخلاقی‌تر شدن جامعه، تغییر پیدا کند.

می‌توان گفت چنین اجتناب ناپذیر و مبتنی بر برکاتی است که از تَخَلُّق به اخلاق، در سطوح بین‌نسبی، منی و گروهی حاصل می‌شود. از جمله برکات اخلاق، یکی این است که فضای زندگی بشر را تلخیص می‌کند. اجتماع شایسته‌تری، پیش از آنکه بر مبنای حقوق افراد اداره شود، بر مبنای همدلی‌ها و همدردی‌های آنها سامان می‌یابد. برخلاف ساحت قانون که در آن مشکلات افراد، مادام که هر کس مطابق با مقررات رفتار کند، باشد، فقط مشکل خودشان است، در اخلاق عبارتی چون «مشکل، مشکل شماست!» مرسوم است. اساساً عزیمت‌گاه اخلاق همان جایی است که مشکل دیگران، به مشکل ما نیز تبدیل می‌شود، همان جایی است که به عنوان فاعل اخلاقی، خویش را ملزم به حل مشکل دیگران، بدون هیچ گونه مصلحت‌محاسنی، احساس می‌کنیم. طبعاً در فضای همدلی و همدردی، بسیاری از تعارض‌ها و تعارض‌ها اساساً مجال طرح پیدا نمی‌کند.

از دیگر برکات اخلاق، این است که اخلاق عام‌ترین مبنای مفاهیم نوع بشر و به عبارت دیگر زبان مشترک نوع بشر برای گفتگو درباره بسیاری از مسائل سرنوشت‌ساز است. در همیشه تاریخ و به ویژه در روزگار ما، مسائل و معضلات بسیاری مطرح بوده و هست که نه فقط رفاه و سعادت بشر، بلکه اساساً بقاء نوع او بر کره ارض را تهدید می‌کرده و می‌کنند. مسائلی مانند

۱- morality. به معنای نهاد اخلاق در جنب نهادهای دیگر مانند خانواده، حقوق، عرف و...

جنگ‌های ویرانگر و بحران‌های زیست‌محیطی بی‌سابقه، از آن جمله است، قوی‌ترین مبنای مشترک برای گفتگو درباره چنین مسائلی، اخلاق است. ممکن است افراد و گروه‌های مختلف دیدگاه‌های دینی، فلسفی و علمی متفاوت و حتی متعارض داشته باشند به گونه‌ای که نتوان براساس آن دیدگاه‌ها به توافق راهگشایی دست یافت، یا اگر هم توافقی حاصل شود، نهایتاً توافق‌های مصلحتی، موقتی و شکننده است.

اگر بشر بخواهد در این موارد به توافقی مبتنی بر حقیقت و قراتر از صرف سازش‌های مصلحتی (همانند مذاکرات سیاسی)، دست پیدا کند، باید گفتگوهای او بر مدار اخلاق جریان بیابد (اینکه تصور می‌کنم که حتی در سازش‌های مصلحتی و مذاکرات سیاسی نیز، همواره مؤلفان و سیاست‌گرای چون التزام تلویحی به اصول اخلاقی، وجود دارد). برخلاف نظر نسبیت‌گرایان اخلاقی، با همه تحولاتی که در طی قرون در عرصه‌های مختلف زندگی بشر روی داده و این تحولات در مبانی اخلاقی بسیار شدت یافته است، اصول مبنایی اخلاق در ذهن و ضمیر اکثریت بشر همچنان ثابت و پایرجا است. عموم نوع بشر با همه اختلاف‌های فرهنگی و فکری‌شان، نه اخلاق را به گوش جان خویش می‌شنوند و نه فقط نیروی مدح و ملامت جامعه، بلکه افزون بر آن و بسیار مهم‌تر از آن، بیم از محاکمه و محکوم شدن در محکمه وجدان، بازدارنده‌ترین تأثیر را بر روی آنان دارد.

اما این برکات در گرو آن است که تربیت اخلاقی نوع بشر در مسیر درستی جریان بیابد. در مواجهه با بی‌اخلاقی‌ها و سوءرفتارهای افراد، مصلحت این رفتارها را به «ناپاکی» و احیاناً به «بدسرشتی» آنها نسبت می‌دهیم و یا تصور می‌کنیم که افراد بی‌اخلاق، فقط تحت تأثیر هوا و هوس و عالماً عامداً مرتکب آن اعمال می‌شوند. این همین روی فکر می‌کنیم که باید ذات افراد را، اگر بتوان، اصلاح کرد و غالباً با همین انگیزه آنان را به خوب بودن، اراده قوی داشتن و مقاومت در برابر هوی و هوس می‌کنیم. ولی تصور می‌کنم که همه مشکل این نیست. بخش عمده‌ای از بی‌اخلاقی‌های افراد به یک معنا معلول جهل اخلاقی و غفلت اخلاقی آنان است. البته واقع‌بینانه نیست که گمان کنیم با صرف برطرف کردن جهل و غفلت اخلاقی می‌توان اوضاع اخلاقی نابسامان جامعه را اصلاح کرد. بی‌اخلاقی و بداخلاقی در یک جامعه حاصل عوامل مختلفی می‌تواند داشته باشد و طبعاً اصلاح آن هم نیازمند تشریک مساعی متخصصان دلسوز از حوزه‌های مختلف، در عین برقراری ارتباط سازنده با افشار مختلف جامعه است. به ویژه تشریک مساعی جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، عالمان دینی و فیلسوفان در این راه بسیار کارساز می‌تواند بود.

تقویت اخلاق در جامعه و مقابله با انحطاط آن، باید به نوعی مورد توجه و عنایت جامعه‌شناسان قرار بگیرد. برای مثال این گروه می‌توانند معلوم کنند چه ضعف و نقصان‌هایی در

نهادهای مختلف اجتماعی، نهاد خانواده، مدرسه و... غیره وجود دارد که به لاقیدی اخلاقی و بی اعتبار شدن هنجارهای اخلاقی منجر می شود. چه راه کارهایی می توان برای مقابله با آن ضعف و نقصان ها، در پیش گرفت. و از چه راه هایی می شود روحیه اخلاق مداری را در میان آحاد مردم تقویت کرد. ولی اخلاق، یک نهاد ظاهری محض نیست و بنابراین بررسی همه ابعاد آن از عهده جامعه شناسان به تنهایی ساخته نیست. اخلاق، اگر نگوییم عمده تاً امری درونی (باطنی) است، لافل همانقدر که بیرونی است. درونی نیز هست، به این معنا که به ساحت روانی انسان تعلق دارد. از این جهت موضوع اخلاق و ضعف و نقصان های ایجاد شده در رفتارهای اخلاقی افراد، می تواند مورد توجه روان شناسان قرار بگیرد.

در حوزه صلاحیت روان شناسان است که بررسی کنند که انسان های امروز، در خلوت فردی خویش با چه حد می توانند پذیرای پیام های اخلاقی باشند و از چه راه هایی می توان این پیام ها را به آنها تاء که به بیرون ساخت ابعاد روانی (ابعاد عقلی و عاطفی) بشر، نسبت آنها با هم و نوع تعامل شان با پدیده ها از طریق صرف توصیه کردن به اخلاق راه به جایی نمی بریم. باید کاملاً عنایت داشت که آموزش اخلاق، اگر حساس تر و پیچیده تر از آموزش علوم و فنون دیگر نباشد، لافل به همان اندازه حساس و پیچیده است. بنابراین روان شناسان در زمینه آموزش اخلاق نیز، می توانند سهم درخوری داشته باشند.

در طول تاریخ تا به امروز و به ویژه در کشورهای اسلامی، بار سنگین آموزش اخلاق بردوش عالمان و مبلغان دینی بوده است. زیرا اولاً در اسلام تاءوارد تعالیم اخلاقی با استناد و اتکاء به دین به انسان ها آموخته می شده است. اعتقاد به خلقت اخیرت، ضمانت اجراء معتبری برای عمل به احکام اخلاقی است. در ثانی آموزش اخلاق به عنوان یک مهارت عملی، در صورتی که با معرفی اسوه های اخلاقی همراه شود، بسیار فهم پذیرتر و عملی تر خواهد بود. اسوه هایی که می توان معرفی کرد، وجه دینی شان پررنگ تر است و حتی به لحاظ شخصیت هایی در طراز انبیاء ائمه و اولیاء به عنوان اسوه اخلاقی معرفی شده اند. اما نباید این تصور را که هر دین در مقام آموزش و ترویج اخلاق، در نهایت اخلاق را به دین تنزل دهد. از جمله اهداف اساسی دین و دینداری این است که اخلاق به خاطر خود اخلاق، برای بشر محترم باشد تا به ساحت باطنی زیستن بر طبق اصول و اوامر اخلاق زندگی شایسته تری داشته باشند. به یکبارگی، دین در خدمت اخلاق است؛ رسول خدا (ص) فرمود: «إِنِّي بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»، «برانگیخته شدم تا کرامت های اخلاقی را محقق سازم». البته نمی خواهم نتیجه بگیرم که می توان همه ساحت دین را به اخلاق تنزل داد، ولی بخش عمده ای از دین و به علاوه اساس دین، بدون اخلاق قابل فهم نیست.

بارزترین وجه بزرگان دین که آنان را در نظر انسان های عادی، بزرگ جلوه می دهد، همین

پای‌بندی‌شان به فضیلت‌های اخلاقی است. عموماً در ساحت درک اخلاقی متعارف، انسان‌ها، حتی در مقام اولیاء نیز، اگر شائبه بی‌اعتنایی به اخلاق و سهل‌انگاری در رعایت حدود اخلاقی در موردشان وجود داشته باشد، قدر چندانی نخواهند داشت. کافی است در مورد اراده محقق‌ناشده حضرت ابراهیم خلیل (ع) در مورد قتل فرزندش اسماعیل (اسحق) تأمل کنیم، تا حساسیت درک اخلاقی متعارف، نسبت به تقید اخلاقی اولیاء دین، آشکار شود. ابراهیم (ع) به فرمان و حیانی خداوند تصمیم به قتل فرزندش گرفته بود. ولی تعارض این وظیفه دینی با وظیفه اخلاقی نریختن خون بی‌گناهان، در طول تاریخ موضوع بحث و نظر بوده است و انواع تبیین و توجیه‌ها در خصوص آن شده است. این نمونه، تأیید روشنی است بر اینکه نباید احکام اخلاقی را با محک دین سنجید، بلکه در عوض، احکام دینی به محک اخلاق سنجیده می‌شوند و اعتقاد دیدار بر این است که احکام دینی از آزمون اخلاق سریلند بیرون می‌آیند.

اما هر آنکه سر از آزمون لاف‌باز بخش قابل توجهی از تعالیم دینی در بوته آزمون اخلاق به میان می‌آید، قطعاً اخلاق نیازموده متعارف نیست. در حقیقت در اینجا با بحثی مواجه می‌شویم، مبنی بر بحث عقل و وحی در حوزه عقاید دینی (علم کلام، الهیات). در اینجا نیز ممکن است کسانی معتقد باشند که عقل فلسفی را به ساحت این مباحث راه نیست و باید رهنمودهای اخلاقی را در عمل‌ها و نی‌گرفت و آنها را در پرتو درک متعارف و مرسوم، بدون چون و چرای بیشتر، مبنای عمل داد (و این را می‌توان جنبه دیگری از چیزی دانست که امروزه در کشور ما، تحت عنوان «محتب تفکیک شناخته می‌شود). ولی همانطور که در ادامه روشن خواهد شد، اخلاق نمی‌تواند به صورت یک‌جانبه‌گرایانه، مبنای عمل قرار بگیرد.

اینجاست که پای گروه چهارمی که همان فیلسوفان اخلاق‌اند، به عرصه ترویج و تقویت اخلاق، باز می‌شود. در کشور ما، هر چند در میان تفکر، ممالک فلسفی و نظری در مورد اخلاق معمول و متداول است ولی این تأملات، آنگونه که در زمینه‌های دیگر جامعه حضور ندارد. به همین دلیل در آثار نسبتاً پرتعدادی که در زمینه اخلاق منتشر می‌شود و در اختیار طیف وسیعی از مخاطبان قرار می‌گیرد، ضعف‌هایی به چشم می‌خورد. حتی این کتب، غالباً تکراری و کلیشه‌ای‌اند و اگر نوآوری‌هایی داشته باشند، این نوآوری‌ها سطحی و سطحی‌گرای است. در آنها مرز روشنی میان تعالیم دینی و اخلاقی وجود ندارد و در نتیجه دلالی‌های برای اثبات مدعیات و دستورالعمل‌های اخلاقی اقامه می‌کنند، صرفاً دلایل روایی است و این روایات نیز فقط در حد فهم ظاهری و بدون دقت‌های تحلیلی و تأویلی که شرط لازم برای فهم روایات است، مبنای استدلال قرار می‌گیرند.

این شیوه که می‌توان از آن به شیوه تعبدی در عمل به اخلاق، تعبیر کرد، در جهان امروز و در جامعه ما، کارآمد نیست. واقعیت این است که بسیاری از افراد، در مقام تصمیم‌گیری‌های

اخلاقی، هدایت‌های سنتی و موروثی را کنار نهاده‌اند. دعوی اجتهاد و عقلانیت اخلاقی دارند. در عین حال وقتی با مباحث کم‌مایه در زمینه اخلاق مواجه می‌شوند، احساس‌شان این است که پس صاحب‌نظر شدن در این عرصه کار دشواری نیست و می‌توانند با همان منطق و با همان دانسته‌های سطحی، از مواضع خویش دفاع کنند. حقیقت است که این فقط توهم صاحب‌نظر شدن در اخلاق است، که با کمال تأسف به جان بسیاری افتاده است و مانع از رشد اخلاقی راستین می‌شود. به عبارتی می‌توان گفت اجتهاد در اخلاق اگر نگوئیم بیش از اجتهاد در زمینه‌های دیگر مؤونه دارد. لاقبل به همان اندازه دشوار است و نیازمند است به دقت‌نظر و شل‌گردی در محضر صاحب‌نظرانی که در این زمینه تحقیق و تأمل کرده‌اند و در اینجا است که گروه چندی یعنی فیلسوفان وارد عرصه می‌شوند. آموزش اجتهاد اخلاقی صحیح بر عهده هم‌اینان است.

هدف دانش فلسفه اخلاق آن است که بخشی از این تحقیقات و تأملات فیلسوفان اخلاق در اختیار کسی که رورت تأمل و اجتهاد روش‌مند در حوزه اخلاق را درک کرده‌اند و می‌دانند که باید برای این هدف، بنیادی لازم را تحصیل کرد، قرار بگیرد. سقراط می‌گفت: «زندگی بدون پژوهش درباره خویش، زندگی بی‌ارزش است». این زندگی پژوهیده و آزموده، شاخص زندگی صیقل‌یافته و به غایت می‌توان گفت ازین راه است که آدمی وجود حقیقی خویش را باز یابی می‌کند. براین مبنا است که از «الفرد منتشر» و زیستن در جرگه «جماعت منتشران» و «افراد باری به هر جهت» خارج می‌گردد و «فرد مناسر» می‌شود. عالم منفرد خاص خویش را می‌سازد. تأمل و تدبیر اخلاقی، قطعاً بخشی از این زندگی آزموده است. با توجه به این و به علاوه با عنایت به همه برکات فردی و اجتماعی زندگی اخلاقی سنجیده، می‌توان با سقراط همداستان بود که «بزرگترین موهبت برای آدمی این است که هر روز با فضائل انسانی بگوید و بشنود».^۱

۲- این گفت و شنود پیوسته به معنای تدبیر، تأمل در اخلاق و رفتار خویش و دیگران با هدف اصلاح است (البته نباید نقادی اخلاقی را با غیبت که نوعی تردید اخلاقی است و با هدف عیب‌جویی از دیگران صورت می‌گیرد، خلط کرد). می‌توان گفت که غیبت «غیبت» و عیب‌جویی انحراف و افراطی است که در همین گرایش فطری مثبت در رفتار بشر، رخ می‌دهد. سخن ایمانوئل کانت به نوعی ناظر به همین معناست. آنجا که می‌گوید: «هیچ استدلالی بهتر از استدلال‌های مربوط به ارزش اخلاقی فلان یا بهمان عمل که باید منش شخص به واسطه آن شکل بگیرد، نمی‌تواند اشخاصی را که در غیر این صورت از هر بحث دقیقی ملول

۱- افلاطون، آپولوژی، در دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی- رضا کاویانی، ج ۱ (انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰)، ص ۴۱.

می‌شوند، به مشارکت در بحث برانگیزد و طراوتی خاص به جماعت ببخشد.^۱

آدمی نمی‌تواند صرفاً بر مبنای اصول و قواعدی که به نام اخلاق، نسل اندر نسل به دست او رسیده است، این «گفت و شنود درباره فضائل» و نقد رفتار اخلاقی خویش و دیگران را، به نیکی انجام دهد. چیزی که می‌توان از آن به اخلاق سنتی، موروثی یا متعارف تعبیر کرد، قادر نیست راهنمای شایسته‌ای برای زندگی بشر باشد. از همین روست که پیامبران و مصلحان بزرگ، همواره رسالت خویش را با نقادی سنت‌های ناروا آغاز کرده و سعی کرده‌اند به مردم نشان بدهند که اقتداء به سنت گذشتگان بدون نقادی و ژرف‌سنجی در خصوص آن، شرط عقل نیست. مشرک زحر برای رسول خدا (ص) می‌گفتند: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ»، «همان‌طور که پدران خویش را بر آئینی یافته‌ایم و ما در پی آنان به هدایت رسیده‌ایم!» (زخرف، ۲۲).

قوانین موروثی یا متعارف، هر چند ممکن است از منابع معتبری صادر شده و به دست نسل‌های بعدی رسیده باشد و در آن منابع نیز تأملات کافی درباره آنها شده باشد، ولی معمولاً با گذر زمان از وقت فوت‌شان کاسته می‌شود و چه بسا به ابزارهایی در خدمت اصحاب زر و زور تبدیل می‌گردند و دست‌انمایان تزویر قرار می‌گیرند یا حتی ممکن است با عرف‌های جامعه که از آنها به «مشهورات خاصه» تعبیر می‌شود، در آمیزند. مشهورات خاصه ممکن است بر مبنای مصالح گروه یا اجتماع خاصی و حتی منافع سلایق افراد و گروه‌ها، مبنای عمل قرار بگیرند ولی در اثر آمیختن با اخلاق به غلط اعتبار آنها شمول پیدا کنند. به هر حال چنین اخلاقی که می‌توان از آن به «اخلاق عامیانه» تعبیر کرد دقیقاً بی‌نافعیت لازم را ندارد، زیرا حتی اگر هم مبنای و دلائل معتبری در پس آن قرار گرفته باشد، ان‌صافی و دلائل به دست فراموشی سپرده شده‌اند و اعتبار و کارآمدی‌شان به حجیت انسان‌های خدایا پنداری که ممکن است به انواع و اقسام شیوه‌های صواب و ناصواب چنین حجیتی را به دست آورده باشند، تعیین می‌شود. این اخلاق عامیانه توانایی نقادی خود را ندارد، چه رسد به اینکه بخواند تقاضای راستینی از رفتار اعضاء عادی جامعه یا مدیران و حاکمان آن سامان دهد. بنابراین، در نقد رفتار اخلاقی افراد و اجتماعات، منوط به تأسیس نوعی اخلاق عالمانه است که هم تاب نقاد را بخشد و هم بی‌تابی را نداشته باشد.

حال سؤال این است که آیا در توان و تمکن آدمی هست که نوعی اخلاق عالی تأسیس و یا به عبارتی تبیین کند. آیا اساساً اخلاق عالمانه ممکن است. آیا تأملات اخلاقی راه به جایی می‌برد. به لحاظ تاریخی، تقابل فیلسوفانی مانند سقراط و افلاطون و سوفسطائیان مانند گریگاس و پروتاگوراس، به نحوی بر همین مبنا قابل فهم است. در حقیقت سقراط و

۱- ایمانوئل کانت، نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی (نشر سوفیا، ۱۳۹۲)، صص ۲۴۸-۲۴۹ (۱۵۳:۵).

سوفسطائیان هر دو در مورد نقدها و نارسایی‌های اخلاق متعارف یا اخلاق عامیانه همدستان بودند. ولی سوفسطائیان از این وضعیت نتیجه سلبی می‌گرفتند. بر تمایز *فوزیس* (طبیعت) و *نوموس* (قانون) تأکید می‌ورزیدند و بر آن بودند که هر چند *فوزیس* قلمرو ثابتاتی است و بنابراین در این قلمرو می‌توان قواعد ثابتی داشت. ولی در *نوموس* هیچ امر ثابتی وجود ندارد و از این روی در این عرصه بر قوانین نسبت‌گرایانه افراطی‌ای مانند «عدالت قانون اقویاء است» (گرگیاس) و یا حتی «انسان معیار همه چیز است» (پروتاگوراس)، تکیه می‌کردند.

ولی موضع سوفسطائیان، تنها موضع سلبی‌ای که می‌توان در قبال این وضعیت اتخاذ کرد، نیست. برخی فیلسوفان تحلیلی در دوران معاصر به شکل دیگری معتقدند که اخلاق عرصه و دایره‌ای نیست. آنها معتقدند که فیلسوف اخلاق به اعتبار فیلسوف اخلاق بودن‌اش، آنگونه سامانی به بتواند در مقام هدایت هم‌نوعان خویش و توصیه به آنها برآید، ندارد. چرا که اساساً فیلسوف غیبر نیست و بصیرت خاصی نسبت به حقیقت اخلاقی ندارد. بنابراین فیلسوف اخلاق، فقط باید به تحلیل زبان اخلاق پردازد.

و اما در تلقی معاصر اکثریت فیلسوفان از صدر تاریخ فلسفه تا به امروز، فرض بر این است که می‌توان در قبال وظایف ناپذیرتنی اخلاق عامیانه، رویکرد مثبتی اتخاذ کرد. به علاوه حتی بسیاری از فیلسوفان، تأملات آنان در زمینه‌های فلسفه را به نوعی تمهیداتی برای تأملات اخلاقی‌شان دانسته‌اند، گو اینکه باید توجه داشت که اینگونه نیست که فیلسوفان در تأملات اخلاقی و هدایت‌گری‌های‌شان در مقام توصیه کردن به هم‌نوعان خود باشند و به صورت تفصیلی و مستقیم به آنها ارائه طریق کنند. بلکه با هدف دستیابی به اصول و قواعد کلی قابل قبول و تبیین روشن و منظومه‌وار آنها، به بحث در زمینه اخلاق می‌پردازند.

باری، اکثریت فیلسوفان پرداختن به مباحث اخلاقی به این شیوه را وظیفه ناگزیر خویش می‌دانسته‌اند و دانشی که امروزه به نام «فلسفه اخلاق» معروف است (در ادامه، ص ۲۷، در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت) ره‌آورد تلاش‌ها و تأملات این قبیل فیلسوفان است. به طور کلی این فیلسوفان برآنند که اخلاق تابع معیارهایی قابل شناخت است و توان از شناختن آن معیارها تصمیم، داوری، نقد و توصیه اخلاقی امکان‌پذیر نیست. امام علی (ع) در *ردّ اعراف الحقّ* *تعرّف اهلّه*، «حق را بشناس تا اهل حق را بشناسی». کسی از یاران امام، درباره حقانیت افراد براساس سبقت آنها در اسلام داوری می‌کرد و براین مبنا به نتایجی متناقض می‌رسید زیرا برطبق این مبنا، مثلاً هم امام علی (ع) و هم برخی از صحابه رسول خدا (ص) که در جنگ جمل در برابر او صف کشیده بودند، تفاوتی با هم نداشتند. امام به او فرمود امر بر تو مشتبه شده است، چه افراد و مصادیق بیرونی، ملاک تعیین حق نمی‌توانند بود، بلکه باید خود حق و معیارهای آن ملاک حقانیت افراد باشد.

در حقیقت اخلاق عالمانه، تلاشی است به قدر طاقت و توان بشری، برای شناخت حق تا سپس بر مبنای آن بتوان حقانیت افراد را تعیین کرد. و این چیزی است که به بیان اصطلاحی‌تری از آن به «اخلاق هنجاری»^۱ تعبیر می‌شود. در یک معنای کلی، اخلاق هنجاری یا فلسفه اخلاق هنجاری، بخش اصلی فلسفه اخلاق است که موضوع بحث آن هنجارها یا معیارهای کلی رفتار و منش اخلاقی است. و فرض بر این است که در صورت شناخت چنین هنجارهایی و التزام به آنها، اخلاق فردی و اجتماعی اصلاح می‌شود.

۳- این سخن سقراط معروف است که «هیچ انسانی، دانسته خطا نمی‌کند». این سخن در طول تاریخ فلسفه بسیار بحث‌برانگیز بوده و معمولاً آن را به معنای نوعی تفوق عقل بر اراده (یعنی **عقل‌گرایی اخلاقی**)^۲ در مقابل اراده‌گرایی اخلاقی^۳ گرفته‌اند. انسانی که بداند خیر کدام است، همیشه آن را که خیر است، اختیار می‌کند و اگر در این انتخاب خود خطا کند، به دلیل آن است که او را که خیر نیست به خطا به جای خیر گرفته است. حاصل اینکه اگر آدمی شناخت دقیقی از حقایق موضوع تصمیم خویش داشته باشد، ناگزیر انتخاب صحیحی خواهد داشت. خطای اخلاقی، معلول جهل است. مخالفان، یعنی اراده‌گرایان اخلاقی، این موضع را غیرواقع‌بینانه دانسته و به این می‌گویند که واقعیت بیّن «ضعف اراده» یا «ناخویشتن‌داری» را نادیده می‌گیرد. واقعیت این است که آدمی نمی‌تواند چیزی را اراده می‌کند در حالی که به یقین می‌داند که برایش بد است. برای مثال، در نظر به خیر و میخواره‌ای که به همه زیان‌های مشروب علم دارد ولی قادر نیست در برابر تمایل خویش به نوشیدن مشروب، مقاومت کند.

در اینجا نمی‌خواهم در خصوص موضوعی که من با تعقل‌گرایان است یا اراده‌گرایان، داوری کنم. ولی آنچه در این میان مسلم است این است که آدمیان در صورت شناخت حقایق، هم حقایق اخلاقی و هم حقایق غیراخلاقی مربوط به فعل و انفعالی و نیز ایجاد اعتدال لازم در میان تمایلات و خواهش‌های نفسانی خویش، بسیاری از خطای اخلاقی را مرتکب نخواهند شد. به عبارت دیگر علم و اعتدال اخلاقی تا حد زیادی صلاحات و صحت انتخاب‌ها و اعمال آدمی را موجب می‌شود، گو اینکه این امر تا مرحله موجبیت^۴ معنی سلب اختیار (یا سلب قدرت ترک) از فاعل پیش نمی‌رود. بنابراین می‌توان گفت هنر اخلاقی نیست، عبارت از این است که آدمی اولاً شناخت خویش نسبت به حقائق مربوط به رفتار و منش خویش (اعم از حقایق اخلاقی و غیراخلاقی را بالا ببرد و در ثانی بتواند تعارض میان عقل و احساس را که واقعیتی حذف‌ناشدنی است) به تعامل میان آنها بدل کند.

تمثیل ارا به در **جمهوری افلاطون**، تا حدی همین وضعیت وجودی بشر را به تصویر کشیده است. و حتی تصویر گیراتری از آن را در رساله تمثیلی ابن‌سینا با عنوان **حی‌بن یقظان** می‌توان یافت. در حقیقت در هر دو تمثیل، عقل در یک سو و دوقوه خشم و شهوت به عنوان دو وجه ساحت

1- normative ethics

2- ethical intellectualism

3- ethical voluntarism

4- determinism

ارادی وجود بشر، در سوی دیگر، قرار گرفته‌اند. ابن‌سینا در مورد قوه خشم می‌نویسد: «اما این یار که بر دست راست توست، خربط است و ناپاک‌دار است. هر بار که بیاشوبد نصیحت نپذیرد و پند دانش سود ندارد و مدارا کردن با وی آشتنگی‌اش را کم نکند.» و اما در مورد قوه شهوت: «این یار که بر دست چپ توست، چرکن است و بسیار خوار است و فراخ شکم است و جماع دوست است. هیچ چیز شکم وی پر نکند جز از خاک... گویی که خوکی است که گرسنه کندش و اندرمیان پلیدی گمارندش». در ادامه ضمن تأکید بر اینکه همراهی با این دو یار برای آدمی مقدر است، راه ایجاد تعادل و تعامل و بلکه حتی بهره‌گیری از آنان برای رسیدن به مقصود را بیان می‌کند:

و تو را ای مسکین! بدین یاران باز بسته‌اند و با ایشان بدو ساینده‌اند، چنانکه از ایشان جدا نتوانی شدن مگر که به غریبی شوی به شهرهایی که ایشان آنجا نتوانند آمدن و چون که وقت آن غریبی نیست... چنان کن که دست تو زبردست ایشان بود و سلطان تو افزاز سلطان ایشان... هر بار که تو به زور باشی، ایشان را مسخر خویش کنی... و بر ایشان

تسلط کنی، به آنان تو نشینند.^۱

۴- در «بیت اخلاق عالمانه یا اخلاق هنجاری» راه و رسم این را که چگونه می‌توان چنین تعاملی میان این «یاران» داشت، بررسی می‌کند. هر چند نمی‌توان امکان خطاهای اخلاقی را به‌طور کلی منتفی ساخت، ولی میزان به مقدار زیادی از آنها کاست. به عبارت دیگر هر چند ممکن است آدمی ماده که تحت تسلط این دو یار است، نتواند در مقام ناظر آرمانی قرار بگیرد، ولی می‌تواند به آن مقام نزدیک شود و بهر حال بیشتر از مؤلفه‌های منظر ناظر آرمانی را هرچه کامل‌تر کند. ناظر آرمانی، ناظر آرمانی، و چون بالفعل یا اصل فرضی است که از صلاحیت کامل برای صدور حکم اخلاقی صحیح (در مقام قاضی، نور، مستفید یا ناصح اخلاقی) برخوردار است. معمولاً گفته‌اند اگر وجودی از سه شرط زیر برخوردار باشد، او ناظر آرمانی است: (۱) علم کامل به واقعیات اخلاقی؛ (۲) بی‌طرفی محض؛ و (۳) درک ساطع درک کمال.

برای رسیدن به حکم یا تصمیم اخلاقی صحیح باید درک کاملی از واقعیات غیر اخلاقی مرتبط با موضوع داشت. منظور از واقعیات غیر اخلاقی، واقعیاتی است که بتوان آنها را بدون استفاده از مفاهیم اخلاقی تعریف کرد. برای مثال برای مبادرت به عمل اخلاقی کمک به نیازمندان، ابتداء لازم است شناخت دقیقی نسبت به اوضاع و احوال نیازمندان، و این نیازها و اولویت‌ها کمک‌رسانی داشت. در مواردی که فاعل اعمالی را با نیت اخلاقی خالص انجام می‌دهد ولی مرتکب فعل نادرستی می‌شود، ممکن است به دلیل آن باشد که ابتداء تلاش و دقیق‌ترم را برای شناخت واقعیات غیر اخلاقی به کار بسته است. مثل «دوستی خیاله خرسه!» نمونه بارز چنین نقصانی در تشخیص واقعیات غیر اخلاقی است.

ولی داشتن درک کامل نسبت به واقعیات غیر اخلاقی کفایت نمی‌کند. علاوه بر این باید در

۱- ابن‌سینا، *حزین یفظان*، ترجمه و شرح فارسی، منسوب به جوزجانی، به تصحیح هانری کربن (مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶)، صص ۱۶-۱۵.

مقام حکم و تصمیم اخلاقی شرط بی‌طرفی را نیز رعایت کرد. بی‌طرفی همان مضمونی است که در قالب «قاعده زرین» بیان شده است. این قاعده می‌گوید: «با دیگران همان کن که دوست داری آنها با تو بکنند.» هر چند معروف است که «قاعده زرین» نخستین بار از زبان کنفوسیوس (۵۰۰ پیش از میلاد) بیان شده است، ولی اعتباری جهان‌شمول دارد و محدود به قوم و قبیله خاصی نیست. در بسیاری از موارد که احکام اخلاقی ما دچار نقصان می‌شوند، از آن روست که آن احکام در کمال بی‌طرفی صادر نشده‌اند. و در حقیقت اینکه آدمی بتواند نسبت‌های خانوادگی، گروهی، ملی و حتی بشری خویش را نادیده بگیرد، نیازمند نوعی آموزش و تربیت اخلاقی و حتی فراتر از آن نیازمند نوعی ریاضت است. و چون این بی‌طرفی به معنای آن نیست که با همه افراد برخورد یکسان داشته باشیم، بلکه بدین معناست که تا آنجا که برای اخلاق موضوعیت دارد، کسی را که با دیگران ترجیح ندهیم، بنابراین از مطالعه و بررسی نقد و نظرهای بسیاری که در این خصوص مطرح شده است، بی‌نیاز نخواهیم بود.

ولی به سرفریزی نمی‌توان به تصمیم اخلاقی صحیح رسید. بلکه علاوه بر آن باید بتوان درک عادلانه‌ای از فرد یا افرادی که در دایره حکم ما قرار می‌گیرند، حاصل کرد. در برخی موارد آدمی به علم غلط بدون جانب‌داری، احکامی صادر می‌کند یا تصمیم‌هایی می‌گیرد که به لحاظ اخلاقی نادرست است. نقیضی که در اینجا وجود دارد این است که در مقام فاعل اخلاقی باید بتوان «درک عاقلانه» نسبت به عبارت دیگر باید بتوان خویش را برجای دیگران گذاشت. بنابراین تصمیم اخلاقی صحیح نیازمند فراست اخلاقی خاصی است که لازم است آدمی آن را در خویش پرورش دهد. بسیاری از بی‌اخلاقی‌های افراد معلول بی‌توجهی و بی‌فراستی است. اگر رنجی را که از رفتار دیگران به دیگری می‌رسد، به صورت اول شخص درک کنیم یعنی آن را در وجود خویش نیز احساس کنیم چنانکه گویی خویش به آن مبتلا هستیم، قطعاً یا لاقلاً در اغلب موارد در رفتارمان تجدیدنظر می‌کنیم.

۵- به‌نظرم بسیاری از تحقیقاتی را که در زمینه فلسفه اخلاق و ویژه اخلاق هنجاری انجام شده است، باید از این زاویه در مدنظر قرار داد. در سطح جهانی هم‌سأله آثار بسیاری در این زمینه منتشر می‌شود. در این سال‌ها، در ایران نیز آثار نسبتاً زیادی در این موضوع در قالب ترجمه و تألیف به زبان فارسی منتشر شده است ولی عمده آثار منتشر شده غالباً به صورت درآمدیهایی بر فلسفه اخلاق و یا احياناً تکننگاره‌هایی در باب برخی از مسائل است. برای تعمیق و توسعه مطالعات در این زمینه، به آثاری نیاز است که مباحث‌شان کمی عمیق‌تر باشد، گسترده‌تر باشد، یعنی هم جامعیت و هم عمق بیشتری در آنها وجود داشته باشد. صاحب این قلم که دغدغه فراهم آوردن اثری با این اوصاف را در سر داشت، بهتر آن دید که طرحی را که از سال‌ها قبل (دهه ۱۳۷۰) دست به کار آن شده بود، به‌سرانجام برساند. برآن شد تا همه مقالات مربوط به فلسفه اخلاق در *دانشنامه فلسفه* را ترجمه و آنها را در قالب اثری که بتوان عنوان «دانشنامه فلسفه اخلاق» بر آن نهاد، تدوین کند.

دانشنامه فلسفه، می‌توان گفت جامع‌ترین و عمیق‌ترین اثر از نوع خود در زبان انگلیسی (و حتی در همه زبان‌ها) است. این دانشنامه نخستین بار در سال ۱۹۶۷ به سر ویراستاری پل ادواردز در هشت جلد در قطع رحلی منتشر شد. سعی شده بود که همه مباحث رشته‌های مختلف فلسفه در آن گنجانده شود. اما، شیوه کار اینگونه بود که در هر مدخل علاوه بر ارائه گزارش جامعی از موضوع مورد بحث، نویسنده یا نویسندگان آن مدخل به نوعی دیدگاه‌ها و مواضع خویش در خصوص موضوع را نیز ارائه می‌کردند.

به همین دلیل پل ادواردز در مقام سر ویراستار آن توانست بنویسد که «تردید ندارم که در سال‌های آینده برخی از مقالات این دانشنامه، تحقیقات اصیل و بدیعی در زمینه فلسفه به شمار خواهند آمد». امروزه، پس از گذشت حدود چهار دهه، آن مقالات آزمون خویش را پس داده‌اند و بسیاری از مقالات ویراست نخست، آثاری اصیل و کلاسیک به شمار می‌آیند و از آن زمان تا به امروز محل رجوع اهل نظرند. و جالب این است که دونالد ام. بورچرت که سر ویراستاری ویرایش دوم این دانشنامه (در سال ۲۰۰۶) را بر عهده داشته است، می‌نویسد «محققانی که در این ویراست جدید **دانشنامه** همکاری داشته‌اند، بیشتر آنان، و چه بسا همه آنان، خود مدیون ویراست نخست این اثر و در دوران تربیت فلسفی‌شان مطالب بسیاری را از محضر آن آموخته‌اند و بدین تربیت آن را به خود وی و همکارانش توانسته‌اند سهمی در به روز کردن و تکمیل این اثر مرجع داشته باشند. استثنایی و امتیازی ویژه برای خودش و آنان می‌داند.

همین اصالت مقالات، البته مرجعیت شاه دست تا جانب بی‌طرفی، آنگونه که باید و شاید، هم در ویراست نخست و هم در ویراست اخیر رعایت نشود. به علاوه سر ویراستارهای آن نیز به دلیل تعلق داشتن به سنت تحلیلی و تجربی غرب، انگلوساکسون، هم در انتخاب مدخل‌ها و هم در انتخاب همکاران‌شان زمینه‌های تربیت فلسفی و علائق خویش را دخالت داده‌اند. بنابراین، قطعاً اگر کسی متعلق به سنت فلسفی دیگری، مثلاً سنت فلسفه قاره‌ای، سر ویراستاری آن را بر عهده می‌داشت مداخل آن به گونه دیگری رقم می‌خورد. واقع‌بینانه بنگریم این‌گونه سوگیری ناگزیر است و در حقیقت با سوگیری سیاسی یا مذهبی تفاوتی ندارد. هر چند نمی‌توان از این بابت به پدیدآورندگان این **دانشنامه** خرده گرفت، ولی بدین است که به خصوص نسبت به ما ایرانیان که به سنت فلسفی متفاوتی تعلق داریم در این **دانشنامه** بسیاری از مداخل مربوط به سنت فکری و اخلاقی ما خالی است و امید است در آینده شاهد بازسازی آن از این دست که برخاسته از سنت خودماست، باشیم.

این **دانشنامه**، به ویژه ویراست نخست آن، در کشور ما نیز کاملاً شناخته شده است و در دهه‌های پیش تلاش‌هایی برای ترجمه بخش‌هایی از آن (به صورت موضوعی) صورت گرفته است.^۱ صاحب این قلم نیز در همان سال‌ها دست به کار ترجمه مقالات فلسفه اخلاق آن شد و

۱- از جمله تلاش‌های قابل توجهی که برای ترجمه آن شده است، می‌توان نام برد از: الف) **فلسفه تاریخ**، ترجمه بهزاد سالکی (پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۵)، ب) **تاریخ معرفت‌شناسی**، ترجمه شاپور اعتماد (همان،

بخشی از آن (۳ مقاله) را منتشر ساخت.^۱ در سال‌های اخیر تصمیم به ویرایش و بازبینی آن مقالات و ترجمه مقالات دیگر گرفت. خوشبختانه طی این سال‌ها، خود *دانشنامه* دوباره مورد تجدیدنظر قرار گرفته و صورت فعلی آن کامل‌تر و جامع‌تر از ویراست نخست آن است. در سال ۱۹۹۶، بورچرت، کوشید تا با افزودن *تکمله* ای در یک جلد بر این اثر، تحولات فلسفی پس از ویراست نخست آن (به سال ۱۹۶۷) را در قالب مداخل تکمیلی به تصویر بکشد. و چندین سال پس از آن (سال ۲۰۰۶)، تجدیدنظر اساسی‌تری در این *دانشنامه* به عمل آورد، مداخل *تکمله* را در آن جای داد، مداخل بسیار دیگری نیز بر آنها افزود و به علاوه با درج «پیوست»هایی برای مداخل ویراست نخست، آنها را نیز تکمیل و به روز کرد. و اینک این اثر در ده مجلد با قطع رحلی و اختصار علاقمندان قرار دارد و *دانشنامه فلسفه اخلاق*، عمدتاً بر مبنای همین ویراست دوم ترجمه شده است.

۶- *دانشنامه فلسفه*، مقالات مربوط به فلسفه اخلاق، براساس ترتیب الفبای انگلیسی و در کنار مقالات مختلف در سایر زمینه‌های فلسفه قرار گرفته‌اند. ولی اینک که در *دانشنامه فلسفه اخلاق* این مقالات در کنار هم قرار گرفته‌اند، بهتر این بود که نظامی منطقی در چینش آنها وجود داشته باشد. برای این منظور باید ابتدا رشته‌های مختلف فلسفه اخلاق را در مدّ نظر قرار داد و سپس مقالات را متناسب با آنها تنظیم کرد. به سورتی که در این صورت خواننده بهتر می‌تواند ارتباط مباحث به یکدیگر را تشخیص دهد و آنها را با مطالبی که در منابع دیگر آموخته، و سؤالاتی که از قبل برای وی مطرح شده است، مرتبط سازد و بدین ترتیب بهره بیشتری از این اثر ببرد.

البته، با توجه به اینکه هریک از مقالات به سورتی نسبتاً مستقل از مقالات دیگر تألیف شده و نویسندگان آنها نیز متفاوت است، تدوین ترتیب مقالات مختلف تداخل‌هایی دارند و به علاوه برخی مطالب با توجه به مقاصد هر مقاله، چندان بار به شکل‌های مختلف مطرح شده‌اند. و دیگر اینکه چون مواضع فلسفی نویسندگان در مقالات انعکاس یافته است، ممکن است تفاوت‌ها و حتی تعارض‌هایی در نتیجه‌گیری‌های مقالات وجود داشته باشد. با توجه به این، به راحتی نمی‌توان نظم و ترتیب قاطعی را بر مقالات حکم ساخت. با این همه تنظیم و تدوین مقالات، بنا بر نظم موضوعی، به شرحی که خواهم گفت، معقول به نظر می‌رسد.^۲

۷- در حوزه دانش فلسفه اخلاق یا اخلاق‌شناسی، چهار نوع پژوهش قابل تشخیص است: اخلاق توصیفی، (۲) اخلاق هنجاری؛ (۳) روان‌شناسی اخلاق؛ و (۴) فرااخلاق یا اخلاق تحلیلی. اخلاق توصیفی، در وهله اول نوعی پژوهش تجربی در باره اخلاق است. رفتار اخلاقی افراد،

۱۳۷۵، ج) تاریخ مابعدالطبیعه، ترجمه شهرام پازوکی (همان، ۱۳۷۹)، د) علم‌شناسی فلسفی، ترجمه عبدالکریم سروش، (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲) و ه) خدا در فلسفه (براهمین اثبات وجود خدا)، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی (همان، ۱۳۷۰). ۱- فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی (تبیان، ۱۳۷۸).

۲- عمده مقالات در متن اصلی با کتابنامه‌های مفصلی همراه‌اند ولی در ترجمه فارسی فقط کتابنامه مقالاتی که در متن مقاله ارجاع یا ارجاعاتی به آن وجود دارد، درج شده است.

گروه‌ها و جوامع در این رشته مورد بحث قرار می‌گیرد با این هدف که معلوم شود کدام قواعد و باورهای اخلاقی در میان یک جامعه معمول است یا مبنای عمل قرار می‌گیرد و چه نتایج مثبت یا منفی از آنها حاصل می‌شود و احیاناً چه اصلاحاتی را در آنها و چگونه می‌توان اعمال کرد. اخلاق توصیفی از جنس مطالعات جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان است گو این‌که ممکن است تحقیقات توصیفی و تجربی آن با تحلیل و تفسیرهای نظری و فلسفی نیز همراه گردد که البته می‌توان این را نوعی تخطی از رسالت واقعی اخلاق توصیفی دانست. به هر حال هیچ‌یک از مقالات *دانشنامه* را، نمی‌توان تماماً در ذیل این رشته قرار داد، بنابراین سعی شده است که عمده‌ی مقالات در ذیل سه رشته دیگر، به شرحی که خواهم گفت، قرار داده شوند.

در این پیش از پرداختن به این بحث، در خصوص چهار مقاله نخست، که جنبه مقدماتی دارند و علاوه بر مطالب رشته‌های مختلف اخلاق در آنها مطرح شده است، توضیحاتی لازم است. این چهار مقاله در حدیث شامل کلیات دقیقی درباره فلسفه اخلاق است و هر یک به نوعی درآمدی بر این رشته است. نامی نیگل در مقاله «فلسفه اخلاق»، مسائل فلسفه اخلاق و آراء و مکاتبی را که در پاسخ به این مسائل شکل گرفته است، با نظم موضوعی معرفی می‌کند و گزارشی به زبان روشن از آنها به دست می‌دهد. مقاله «مسائل فلسفه اخلاق»، کی نیلسن، مسائل صنی این رشته را عمدتاً با تأکید بر مسائل فلسفی اخلاق مبنی بر تحلیل زبان اخلاقی معرفی می‌کند و مخصوصاً در عمده‌ی مباحث مقاله نشان می‌دهد که چگونه فیلسوف اخلاق در صورت تمرکز و توجه دقیق به مسائل اخلاق هنجاری، ناگزیر به ورود به مباحث فرااخلاق نیز می‌شود و بدون پاسخگویی به سؤالات فرااخلاقی مشخص نمی‌توان اسخ تمام و کمالی به پرسش‌های اخلاق هنجاری داد. مقاله نیلسن، نوشته‌ای نسبتاً دشوار و فنی است که در آن به صرف تقریر مباحث اکتفاء نشده بلکه پیوند منطقی و منظومه‌وار مباحث نیز تبیین شده است.

در مقاله «تاریخ فلسفه اخلاق» که بلندترین مقاله در این مجموعه است و خود آن در حد کتاب مستقلی است، کی نیلسن و رازیل آبلسون، سیر و سرگذشت مسائل فلسفه اخلاق را تا زمان انتشار مقاله (سال ۱۹۶۷) مرور کرده و کوشیده‌اند تا گزارش ریش را به مباحث را به سنت انگلوساکسون که خاستگاه *دانشنامه فلسفه* است، محدود نکنند. نتیجه اینست که فلسفه اخلاق از آن زمان به بعد تحولات بسیاری داشته است. نه فقط این تحولات بعدی در «باله فوق لحاظ نشده، بلکه اساساً در مورد تحولات معاصر، حق مطلب ادا نشده است. بنابراین شوق مک‌کیور در مقاله «تاریخ فلسفه اخلاق: سایر تحولات آن در سده بیستم» در رفع این نقصان کوشیده است.

اما از این چهار مقاله که بگذریم، مابقی مقالات را می‌توان در ذیل یکی از سه رشته فوق‌الذکر، جای داد. ابتداء می‌پردازم به مقالاتی که ذیل اخلاق هنجاری قرار می‌گیرند. اشاره شد که اخلاق هنجاری یکی از رشته‌ها یا عرصه‌های پژوهشی فلسفه اخلاق است. اخلاق هنجاری

ستی‌ترین شکل فلسفه اخلاق است و مسائل اخلاقی ابتداء در این ساحت برای عموم انسان‌ها مطرح می‌شوند. درست و نادرست، خوب و بد، حق و ناحق و بسیاری از مفاهیم دیگر که در مقام ارزشیابی اخلاقی مطرح است، در این رشته مورد بحث قرار می‌گیرد با این هدف که معیار یا معیارهایی برای تشخیص آنها، و عمل متناسب با آنها به دست داده شود. می‌توان مباحث اخلاق هنجاری را ذیل دو محور اصلی طبقه‌بندی کرد: مباحث مربوط به حُسن فعلی و مباحث مربوط به حسن فاعلی. ظاهری‌ترین مباحث اخلاق هنجاری، مباحث مربوط به حسن فعلی است. در حقیقت در اینجا مسأله این است که «چه فعلی را باید انجام داد؟» آن بخش از اخلاق هنجاری که به این بحث می‌پردازد، به «اخلاق تکلیف»^۱ معروف است.

می‌توان سنگ بنای اخلاق هنجاری را، التزامی جهان‌شمول نسبت به «قاعده زرین» دانست. ولی برای عمل به تکالیفی که از قاعده زرین لازم می‌آید، همواره با تعارض‌ها یا تنگناهایی مواجه می‌شویم و به همین جهت فصل این نوع تعارض‌ها یا تنگناها به قواعد و اصولی که بتوانند دلیل راه ما قرار بگیرند، نیاز داریم. در سه مقاله «قاعده زرین»، «تنگناهای اخلاقی» و «قواعد و اصول اخلاقی»، این مسائل مورد بحث قرار گرفته‌اند و به علاوه مجموع این سه مقاله را می‌توان تمهیدی برای ورود به بحث تفصیلی تبار «اخلاق تکلیف» دانست.

با تحلیل فعل معلوم می‌شود که برای حُسن و قبح (درستی و نادرستی) فعل، هم می‌توان برحسب ذات خود فعل داوری کرد و هم برحسب غایت (پیامد) آن. موضوع بخشی از مقالات را باید در راستای همین شق اخیر در نظر گرفت. می‌توان گفت «غایت‌گرایی» اعم از «پیامدگرایی» است. به طور کلی در غایت‌گرایی، مناسبت فعل نتیجه حاصل از آن است، صرف‌نظر از اینکه آن نتیجه عائد چه کسی شود، حال آنکه «پیامدگرایی» نتیجه‌ای نظر دارد که عائد عموم انسان‌ها می‌شود و به روش بی‌طرفانه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. بنا بر این می‌توان گفت مقاله «اخلاق غایت‌گرایانه» درآمد مناسبی برای این بحث است.

به هر حال وقتی بر مبنای غایت یک فعل در مورد آن داوری می‌کنیم، غایت یا به خود فاعل برمی‌گردد یا به غیر فاعل. در حالت نخست نظریه «خودگرایی اخلاقی» مطرح می‌شود که موضوع بحث مقاله‌ای با همین عنوان در این دانشنامه است. اما نظریه غایت‌گرایی بی‌طرفداری که معتقد است غایت فعل نه به خود فاعل، بلکه به غیر او (گروه او، نوع بشر و یا همه موجودات زنده) برمی‌گردد، به طور کلی به نام «پیامدگرایی» شناخته می‌شود و در مقاله‌ای با همین عنوان معرفی شده است. معمول‌ترین تقریر از پیامدگرایی، نظریه فایده‌گرایی است که فعل درست را فعلی می‌داند که بیشترین نتایج نیکو را برای نوع بشر داشته باشد. فایده‌گرایی در دو تقریر

فایده‌گرایی عمل محور و فایده‌گرایی قاعده‌محور مطرح شده است و هریک طرفداران شاخصی دارد. اسمارت در مقاله «فایده‌گرایی» به تفصیل این نظریه و تحولات آن را بررسی می‌کند و در عین حال در اثبات فایده‌گرایی عمل محور می‌کوشد. مقاله اسمارت در سال ۱۹۶۷ نوشته شده است ولی در مقاله «فایده‌گرایی (پیوست)» (۲۰۰۵) هوکر، ضمن نقد مقاله اسمارت و به‌طور کلی فایده‌گرایی عمل محور، از فایده‌گرایی قاعده‌محور دفاع می‌کند.

و اما نظریات دیگر که با غایت‌گرایی به‌طور کلی مخالف‌اند، در مورد حسن فعل برحسب خود ذات فعل (در مقابل غایت آن) داوری می‌کنند. در اینجا هم نیتی (انگیزه‌ای) که در پس فعل وجود دارد، مطرح می‌شود و هم ذات خود فعل. به تعبیری کانتی، هم وجاهت اخلاقی^۱ فعل روح است و هم وجاهت قانونی^۲ آن. منظور از وجاهت قانونی این است که صورت (قالب) فعل مطابق با قانون اخلاق باشد و منظور از وجاهت اخلاقی اینکه فعل با نیت اخلاقی، یا به عبارت دیگر با احترام به قانون اخلاق انجام شده باشد. مقاله «اخلاق» و «وظیفه‌گرایی» را می‌توان در بندی کلی برای فهم نظریاتی از این قسم دانست. در مقاله «امر مطلق» یکی از نمونه‌های بارز نظریات و فقه‌گرایی که همواره به عنوان رقیب فایده‌گرایی مطرح است، مورد بحث قرار گرفته است. در این مقاله مخصوصاً تقریرهای مختلف ایمانوئل کانت از «امر مطلق» به معنای فرمان بی‌قید و شرط اخلاق، از هر نتیجه‌ای که از عمل حاصل آید، بررسی می‌شود.

در نظریات وظیفه‌گراییه چون مورد فعل بر حسب ذات خود آن و نه برحسب نتایج آن داوری می‌شود، دو مفهوم اخلاقی «کلیف» و «اجدان» اهمیت خاصی پیدا می‌کنند. بنابراین در دو مقاله به همین نام‌ها، این دو مفهوم مورد بررسی قرار گرفته است. در مقاله «اخلاق کانتی» در حقیقت موضوع بحث نه نظریات اخلاقی خود کانت بلکه نظریات اخلاقی‌ای است که به نوعی متأثر از کانت هستند و مؤلفه یا مؤلفه‌هایی از فلسفه اخلاق کانت را دستمایه نظریه‌پردازی قرار داده‌اند.

ولی همانطور که گذشت، با توجه به نقصان‌های معرفتی و فلسفی منظر بشری، برخی گفته‌اند که باید اخلاق را از منظر نوعی ناظر آرمانی نگریست و آن را بر اساس معیار حسن و قبح اخلاقی قرار داد. در «نظریه ناظر آرمانی» این دیدگاه مورد بحث قرار گرفته است. ناظر آرمانی را می‌توان هم وجودی فرضی دانست و هم وجودی واقعی. اگر ناظر آرمانی را دال بر وجود واقعی بدانیم، به نوعی با خداوند به عنوان موجود عالم مطلق و خیر محض منطبق خواهد بود. در اینجا است که موضوع نسبت اخلاق و دین مطرح می‌شود. آیا اخلاق وابسته به دین است یا به عکس، دین وابسته به اخلاق است. به علاوه اگر اخلاق به دین وابسته باشد، این وابستگی از چه

مقوله‌ای است، آیا وابستگی معرفتی است، مابعدالطبیعی است، علی است و... در دو مقاله مبسوط «دین و اخلاق (۱)» و «دین و اخلاق (۲)»، ابعاد مختلف نسبت دین و اخلاق بررسی شده است. در مقاله «نظریات مبتنی بر امرالهی درباره اخلاق» به طور خاص، نظریه‌ای که همواره به شکل‌های مختلف مورد اعتقاد خداپاواران بوده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. برطبق چنین نظریه‌ای حُسن و قبح اخلاقی وابسته به اراده خداوند است که از طریق امر و نهی او در متون دینی به بشر اعلام شده است. (نظریه «حُسن و قبح الاهی شرعی» اشاعره نمونه‌ای از این نظریه نزد ما مسلمانان است).

گفتیم که در اخلاق هنجاری، علاوه بر حُسن فعلی، حُسن فاعلی نیز مطرح می‌شود. منظور از حُسن فاعلی بر حقیقت کمالاتی است که در خود فاعل و نه در فعل، تحقق می‌یابد. بحث درباره حُسن فاعلی مترتب بر بحث کلی‌تری است که می‌توان از آن به ارزش‌شناسی^۱ تعبیر کرد. در دو مقاله ارزش‌شناسی^۲ و «ارزش و ارزشیابی (پیوست)» مقدماتی برای این بحث تمهید شده است. در اینجا پس از بحث درباره ارزش و به‌طور کلی انواع و طبقات ارزش، می‌توان به‌طور کلی ارزش‌ها را به دو طبقه کلی ارزش‌های اخلاقی و ارزش‌های غیراخلاقی تقسیم کرد. بحث درباره هر دو گونه ارزش، بر فلسفه اخلاق موضوعیت دارد، گو اینکه موضوعیت ارزش‌های اخلاقی برای آن به مراتب بالذات است و موضوعیت ارزش‌های غیراخلاقی به صورت ثانیاً و بالعرض.

منظور از ارزش‌های اخلاقی، احوالی است که نسبت به حسن و قبح می‌شوند. این احوال و اوصاف از آن خود فاعل‌اند و به‌طور سستی از آنها فضائل و رذائل تعبیر می‌شود. آن بخش از اخلاق که به فضائل و رذائل می‌پردازد، به «اخلاق فضیلت» موسوم است. در «اخلاق تکلیف» مسأله اصلی این است که «چه باید کرد (چه فعلی باید انجام داد)؟» ولی در اینجا مسأله اصلی این است که «چگونه باید بود؟». به یک معنا اخلاق تکلیف مبادی عامه است و اخلاق فضیلت مقام باطن. در فلسفه اخلاق متجدد به نوعی اخلاق تکلیف عرصه راسخ اخلاق فضیلت تنگ کرده و آن را به محاق فراموشی افکنده بود. ولی در دوران معاصر برخی فیلسوفان اخلاق درصدد احیاء اخلاق فضیلت یا بازگشت به آن برآمده‌اند. این فیلسوفان از سویی اخلاق فضیلت را به دلیل غفلت از اخلاق فضیلت مورد انتقاد قرار می‌دهند و بر نقصان‌هایی که به دلیل این غفلت پدید آمده است تأکید می‌ورزیدند و از سوی دیگر از طریق توجه به فضائل و رذائل، برنامه‌ای تأسیسی با هدف تکمیل اخلاق متجدد را دنبال می‌کنند. در دو مقاله «اخلاق فضیلت» و «فضائل و رذائل» تصویری از این مباحث ارایه شده است.

اگر چه این ارزش‌های اخلاقی است که در وهله اول برای اخلاق هنجاری موضوعیت دارد ولی این رشته ناگزیر باید به ارزش‌های غیر اخلاقی نیز بپردازد. زیرا نه تنها نظریات غایت‌گرایانه بلکه نظریات وظیفه‌گرایانه نیز به نوعی در پرتو غایت برتری معنا می‌یابند. به عبارت دیگر، پاداش حقیقی فضیلت، سعادت است. بنابراین باید غایتی بیرون از اخلاق برای آن وجود داشته باشد. به این اعتبار بحث درباره ارزش‌های غیر اخلاقی، موضوعیت پیدا می‌کند. در مقاله «خیر»، ماهیت «خیر و شر / خوبی و بدی» به طور کلی مورد بحث قرار گرفته است. از آنجا که آن خیر اخلاقی که غایت اخلاق است، به طور مشخص به نام «سعادت» شناخته می‌شود، در مقاله‌ای با همین عنوان ماهیت سعادت و دیدگاه‌های مختلف درباره آن بررسی شده است. هم در مقام تحلیل خیر و هم در مقام تحلیل سعادت، نزاع اصلی دائر بر این است که آیا خیر ذاتی فقط عبارت از لذت است یا امور دیگری غیر از لذت نیز می‌تواند خیر ذاتی باشد. مقاله «لذت‌گرایی» عمدتاً این موضوع را بررسی می‌پردازد.

در دوره معاصر علاوه بر احیاء اخلاق فضیلت، تحولات دیگری نیز در اخلاق هنجاری رخ داده است. برخی از این تحولات به نوعی چالشی در برابر اخلاق هنجاری سنتی‌اند و برخی دیگر را می‌توان توسعه و تکمیل آن، در نظر گرفت. کتاب چارلز داروین با عنوان *منشأ انواع*، به نوعی منشأ نظریات علم طبیعت و تکاملی در حوزه‌های مختلف قرار گرفت. در حقیقت نظریات تکاملی را می‌توان نوعی نیاز علمی تاریخ جهان دانست. کسانی خواسته نتیجه بگیرند که در پرتو این نوع بازخوانی باید در بسیاری از ارزش‌های تفکرهای سنتی تجدیدنظر کرد و تبیین تکاملی جایگزینی درباره آنها عرضه داشت. حوزه اخلاق هنجاری نیز از این تبیین‌های تکاملی بی‌نصیب نمانده است. نظریه‌پردازان اخلاق تکاملی که ایده‌اند تبیین‌های مبتنی بر تکامل صورت‌های حیات، در خصوص قواعد و معیارهای اخلاق ارائه می‌کنند. مقاله «اخلاق تکاملی» تصویری از این مباحث به دست می‌دهد.

اخلاق‌شناسان فمینیست، به شیوه دیگری، اخلاق هنجاری سنتی را به چالش کشیده‌اند. اینان معتقدند که در جریان اصلی اخلاق هنجاری، آنچه به عنوان آرمان بشردار مینا قرار گرفته، عمدتاً تلقی مردانه و مذکرانه‌ای از آن وجود داشته است. در نتیجه منظر زنانه در اخلاق نادیده گرفته شده است و به همین دلیل تلقی سنتی از اخلاق دچار دو نقصان اساسی است. یکی اینکه زنان، نیازها و آرمان‌های اخلاقی آنان و به طور کلی منظر زنانه از اخلاق کنار نهاده شده است. دیگر اینکه اگر حقیقت اخلاق را همدردی، ترحم و تیمارداری انسان‌ها نسبت به یکدیگر بدانیم، چنین چیزی به منظر زنانه نزدیک‌تر است تا به منظر مردانه. بنابراین در صورت کنار نهادن منظر زنانه از اخلاق، فهم ما از حقیقت اخلاق، دچار نقصان فاحشی خواهد بود. در مقاله «اخلاق فمینیستی» چنین مباحثی مورد بحث قرار گرفته است.

هدفی که مخصوصاً اخلاق در عرصه زندگی اجتماعی دنبال می‌کند، ایجاد برابری میان انسان‌ها از جهات مختلف است. در حقیقت برابری زن و مرد که به نوعی مبنای اخلاق فمینیستی قرار گرفته است، فقط یکی از ابعاد آن است. برابری به عنوان یک آرمان اخلاقی، اجتماعی و سیاسی همواره مطمح نظر بشر بوده و به خصوص در دوران متجدد مبنای نهضت‌ها و انقلاب‌های بسیاری قرار گرفته است. ولی تعریف برابری، تعیین معیار برای آن و حتی دقیق‌تر از این تعیین اینکه «برابری در چه چیزی؟» و «برابری نسبت به چه کسی؟» در مدّ نظر است، همواره موضوعاتی تأمل برانگیز بوده است. در دو مقاله «برابری اخلاقی و اجتماعی» و «برابری اخلاقی و اجتماعی» (پیوست) حاصل این تأملات و به‌طور کلی مباحث مربوط به این موضوع عرضه شده است.

اما تبیین اساسی دیگری نیز که در دوران معاصر در اخلاق هنجاری رخ داده است، این بار نه از جنس چالش با «برابری» بلکه با «توسعه» است. با گسترش علوم و «توانمندی» علاوه بر مسائل عام اخلاقی که برای انسان‌ها در هر موقعیتی مطرح است، مسائل خاص و بزرگ نیز مطرح می‌شود که مختص افراد قرار گرفته در موقعیت‌های شغلی و تخصصی مختلف است و نمی‌توان با صرف مراجعه به اخلاق هنجاری سنتی، لااقل به پاسخ روشنی برای آنها دست یافت. اگرچه با تعمیم دادن اصول اخلاقی هنجاری به حوزه‌های نوظهور، تغییری در محتوای اخلاق ایجاد می‌شود، ولی کاریست (تطبیق) آن اصول، در این حوزه‌ها نیازمند تأملات تفصیلی‌تر و تخصصی‌تر و یک معنا نیازمند مطالعات بین‌رشته‌ای (بین رشته مورد نظر و فلسفه اخلاق) است. برای پاسخگویی به چنین نیازی، نوعی «اخلاق هنجاری کاربردی» شکل گرفته است. نمی‌توان «اخلاق هنجاری کاربردی» را صرف کاربرد «اخلاق هنجاری» در حوزه‌های تخصصی دانست، و این همانی را که «گفت عزیزم گاه آن، همان دستاوردهای اخلاق هنجاری سنتی است. اخلاق پزشکی، اخلاق تجارت، اخلاق روزنامه‌نگاری و... از مصادیق این بخش از اخلاق هنجاری است. مقاله «اخلاق کاربردی» نیز تصویری کلی از این توسعه در اخلاق هنجاری به دست می‌دهد. در مقالات «اخلاق پزشکی» و «اخلاق مهندسی» دو شاخه این پژوهش که شاید بتوان گفت، بسیار مورد ابتلای بشر امروز است، معرفی شده‌اند.

دو مقاله «اخلاق زیست محیطی» و «حقوق و بهروزی حیوانات»، وضعیت نسبتاً متفاوتی دارند. از سویی می‌توان مباحث این دو مقاله را ذیل اخلاق کاربردی قرار داد و از سوی دیگر می‌توان آنها را همانند مباحث اخلاق تکاملی و اخلاق فمینیستی، چالشی در برابر اخلاق هنجاری سنتی دانست. این مباحث نیز مبتنی بر نقدی مبنایی به اخلاق هنجاری سنتی‌اند به این لحاظ که چون عموماً فرض بر این بوده است که «اخلاق برای انسان است و نه انسان برای اخلاق» نوعی انسان‌محوری افراطی در اساس آن، ریشه دوانیده و جایی برای تأمل در حقوق و بهروزی

سایر موجودات زنده باقی نگذاشته است. در نتیجه بحران‌های زیست محیطی و اوضاع ناگوار بسیاری از گونه‌های موجودات زنده را می‌توان تا حدی معلول این تلقی انسان‌محورانه دانست. بنابراین باید با اصلاح این نگاه انسان‌محورانه، زمینه‌ای برای کاربرست قواعد اخلاقی، در مورد طبیعت و موجودات زنده فراهم ساخت.

همانطور که قبلاً گذشت، یکی دیگر از رشته‌های فلسفه اخلاق، روان‌شناسی اخلاق است. نهاد اخلاق، نهادی مطالبه‌گر است به این معنا که از آدمی در مقام فاعل اخلاقی می‌خواهد که به زشت و زیادهای اخلاقی، به شایست و ناشایست‌های آن ملتزم باشد و لاف‌ها را در قبال التزام به آنها در خور مدح و در قبال عدم التزام به آنها، درخور ملامت می‌داند. ولی از جمله دغدغه‌ای فیلسوفان اخلاق، که در طول تاریخ نیز همواره مورد بحث قرار گرفته است، این است که اساساً مقدرات و قابلیت‌های انسان برای داشتن چنین التزامی تا چه حد است. به طور کلی مسأله‌ای که به بحث و سرشت انسان، تا آنجا که به برآوردن مطالبات اخلاق مربوط می‌شود، پی‌رویه است. در مقاله «روان‌شناسی اخلاق» تصویر کلی از این بحث ارائه شده و در مقالات دیگری که آن‌ها نیز بخشی از این نحوی ذیل همین عنوان کلی قرار می‌گیرند، ابعاد مختلف موضوع بررسی شده است.

سه مقاله «خویش‌کامی و غیرگرای» و «خودگرایی و غیرگرایی» را می‌توان ناظر به این پرسش دانست که آیا انسان ذاتاً خودگراست یا نه؟ منظور از خودگرایی در اینجا «خودگرایی روان‌شناختی» است، به این معنا که ساختار روانی انسان به گونه‌ای است که نمی‌تواند هیچ قدمی بردارد و هیچ کار خیری انجام دهد، مگر اینکه در نهایت نفعی از آن عاید خودش شود. انسان به گونه‌ای سرشته شده است که فقط مصلحت خودش را می‌جوید. با توجه به این اصل بدیهی که «باید» مستلزم «توانستن» است» (تالیف فطرت طاق‌محال است) چگونه می‌توان از موجودی که به چیزی جز مصلحت شخص خودش ملتزم نمی‌تواند بود، توقع نوع‌دوستی (غیرگرایی) که مطالبه اصلی اخلاق است، داشت. برخلاف فیلسوفان در این مبنا مناقشه کرده و سعی کرده‌اند که اثبات کنند، بشر سرشتی یکسره خودگراانه ندارد و گرایش‌های نوع‌دوستانه‌ای نیز در سرشت او موجود است. ولی صرف‌نظر از اینکه بشر سرشتی خودگرایانه داشته باشد یا نه، موضوع دیگر این است که اعمال اخلاقی ما ریشه در تصمیم‌گیری‌های ما دارند. تصمیم‌گیری ما هم می‌تواند متأثر از ساحت عقلی روان ما باشد و هم متأثر از ساحت عاطفی و ارادی آن. حال سؤال این است که در تصمیم‌گیری اخلاقی کدامیک از این دو ساحت تفوق دارد. به عبارت دیگر آیا ناکامی فاعل اخلاقی در حفظ التزام خویش به اخلاق، ریشه در عقل او دارد یا معلول ضعف اراده اوست. در سه مقاله «احساسات اخلاقی»، «ضعف اراده» و «اراده‌گرایی» به این مباحث پرداخته شده است. ولی فارغ از اینکه سهم هریک از عقل و اراده در تصمیم اخلاقی

چگونه و تا چه حد است، در همیشه تاریخ این پرسش اساسی مطرح بوده است که آیا فعل بشر موجب است یا نه؟ (منظور از «موجب بودن فعل» این است که اسباب و شرایط مقدم بر فعل - طبیعی، مابعدالطبیعی، روانی و... - تحقق آن را ضروری می‌سازند.) و در هر صورت آیا می‌توان از اختیاری بودن فعل بشر دفاع کرد. در مقاله مبسوط «موجوبیت‌گرایی»، این موضوع در قالب تقریرهای عدیده‌ای که از آن وجود دارد، مورد بحث قرار گرفته است.

در ذیل بحث موجوبیت و اختیار، موضوع دیگری مطرح می‌شود که ارتباط وثیق‌تری با اخلاق دارد و آن موضوع «مسئولیت اخلاقی» است. در چه صورتی می‌توان انسان‌ها را در قبال اعمالشان مسئول دانست و مورد مواخذه اخلاقی و حتی حقوقی قرار داد. این موضوع در مقاله «مسئولیت اخلاقی و حقوقی» به تفصیل بررسی شده است. برای ژرف‌کاوی بیشتر در خصوص نسبت میان انسان بشر و قابلیت‌های روانی او با فعل اخلاقی و اساساً برای دستیابی به فهم عمیق‌تری در خصوص فرایند صدور فعل از انسان، می‌توان دو مقاله «توانستن» و «انتخاب، تصمیم و عمل» در مجله گرفت. هر دو مقاله، به ویژه مقاله اخیر، مباحثی مبسوط و البته قندی دشوار و دیرپا را در این خصوص به دست می‌دهند و می‌توان آنها از تحلیلی‌ترین مقالات این دانشنامه دانست.

اما پژوهش دیگری که در فلسفه اخلاق وجود دارد، فرااخلاق یا اخلاق تحلیلی است. در این رشته، دیگر فعل یا فاعل اخلاقی موضوع بحث نیست، بلکه موضوع بحث آن نفس مباحثی است که درباره فعل یا فاعل اخلاقی مطرح می‌شود. می‌توان گفت فرااخلاق نوعی دانش درجه دو است که موضوع بحث آن اخلاق هنجاری است و از این روی نمی‌توان از این رشته توقع رهنمود عملی در خصوص فعل اخلاقی داشت. در حقیقت نوعی پژوهش معرفت‌شناختی منطقی و معناشناختی درباره اخلاق هنجاری است. هرگز نباید به اخلاق هنجاری و مبانی آن ژرف می‌اندیشیم، ناگزیر مواجه خواهیم شد با پرسش‌های فرااخلاقی‌ای مانند اینکه آیا گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌هایی معرفت‌بخش (شناختاری) است؟ یا اصول مبنایی اخلاقی هنجاری را می‌توان به شیوه منطقی توجیه کرد؟ و آیا مفاهیم اخلاقی، قابل توجیه است؟ به طور کلی می‌توان مباحث فرااخلاق را ذیل سه عنوان اصلی طبقه‌بندی کرد: معرفت‌شناختی اخلاق، توجیه گزاره‌های اخلاقی و تعریف مفاهیم اخلاقی. در مقاله «فرااخلاق»، این مباحث بررسی شده است.

همانطور که در روانشناسی اخلاق، مقدورات بشر به لحاظ عمل اخلاقی مورد بحث قرار می‌گیرد، در معرفت‌شناسی اخلاق مقدورات بشر به لحاظ معرفت اخلاقی بررسی می‌شود. صرف‌نظر از اینکه احوال روانی آدمی چگونه است، مسأله این است که آیا اساساً امکان شناخت اخلاقی برای او وجود دارد یا نه. در پاسخ به این پرسش هم باید معرفت اخلاقی را به اعتبار عالم

(Subject) در نظر گرفت و هم به اعتبار معلوم (Object). از سویی این بحث مطرح می‌شود که معمولاً معرفت را «باور صادق موجه» تعریف کرده‌اند. حال آنکه لاقبل برطبق برخی نظریات فرااخلاقی مانند ناشناخت‌گرایی، گزاره‌های اخلاقی (و به‌طور کلی گزاره‌های ارزشی) قابل صدق و کذب نیستند. تا تعریف معرفت درباره آنها صدق کند. در مقاله «معرفت‌شناسی اخلاق» این موضوع به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است و به خصوص نویسنده نشان می‌دهد که برطبق تلقی موسع‌تری درباره معرفت، می‌توان از معرفت‌شناسی اخلاق نیز سخن گفت.

اما اگر در معرفت‌شناسی اخلاق به اعتبار عالیم نظر کنیم. این پرسش مطرح می‌شود که آیا قوام معرفتی انسان به گونه‌ای هست که بتواند صاحب معرفت اخلاقی بشود و اگر آری چه قوامی متعالی اکتساب این معرفت است. از این روی شبیه همان بحثی که در معرفت‌شناسی به‌طور کلی مطرح است در خصوص اینکه آیا حس حجیت دارد (تجربه‌گرایی) یا عقل (عقل‌گرایی). در این پرسش این است که آیا منبع شناخت احکام اخلاقی قوه حس است یا قوه عقل. در مقاله «عقل اخلاقی» دیدگاهی مورد بحث قرار گرفته است که در امتداد سنت تجربه‌گرایانه معتقد است حس اخلاقی قوه‌ای در نهاد بشر است که به کمک آن درست و نادرست اخلاقی تشخیص داده می‌شود.

ولی عموماً در طول تاریخ فلسفه باسوفان به دو عقل، نظری و عملی، قائل بوده‌اند. عقل نظری به چیزی مربوط می‌شود که باید به‌طور عقلانی استقفا و ورزید. و عقل عملی به چیزی می‌پردازد که باید بدان عمل کرد. اینکه آیا چنین تمایزی. معیار واقعیت دارد یا نه صرفاً نوعی توسع و تجوز در کلام است، موضوعی است که در مقاله «عقل عملی» مورد بحث قرار گرفته است. کسانی که عقل عملی را دارای هویتی متمایز از عقل نظری می‌دانند، میان فلسفه اخلاق و رشته‌های نظری که هدفشان توصیف واقعیات طبیعی است، تمایز قائل می‌شوند، بر ماهیت عملی اخلاق تأکید می‌ورزند و از این تمایز اخلاق را تأمین می‌کنند. در دو مقاله «عقل‌گرایی در فلسفه اخلاق (رویکردهای عقل عملی)» و «عقل‌گرایی در فلسفه اخلاق (پیوست)» این موضع شرح و بسط یافته است. با تأمل در معرفت‌شناسی اخلاق معلوم می‌شود که نه فقط امکان این نوع معرفت‌شناسی وجود دارد، بلکه میان معرفت‌شناسی فلسفه اخلاق، همانندی‌های ژرفی موجود است تا جایی که شاید بتوان معرفت‌شناسی را به فلسفه اخلاق تأویل کرد. در مقاله «تشابه فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی»، این همانندی‌ها مورد بحث قرار گرفته است.

گفتیم دو مسئله اصلی دیگر در فرااخلاق یکی مسئله تعریف و دیگری مسئله توجیه است. ولی این دو، در حقیقت دو روی سکه واحد و بنابراین مسئله واحدی هستند. یکی وجه تصویری آن است و دیگری وجه تصدیقی آن. مسئله این است که آیا مفاهیم و احکام اخلاقی، مبنایی در

واقعیت مستقل از خود آنها، خواه واقعیت طبیعی و خواه واقعیت مابعدالطبیعی، دارند یا نه. نظام‌های اخلاق هنجاری سستی، مفاهیم اخلاقی را برطبق واقعیات طبیعی یا مابعدالطبیعی تعریف و احکام اخلاقی را برطبق آن واقعیات توجیه (اثبات) کرده‌اند. ولی برخی فیلسوفان در صحت این رویه مناقشه کرده‌اند. جورج ادوارد مور بر آن بود که همه کسانی که مفاهیم اخلاقی را بر مبنای مفاهیم غیراخلاقی تعریف می‌کنند، مرتکب «مغالطه طبیعت‌گرایانه» می‌شوند و پیش از وی دیوید هیوم همه استدلال‌هایی از این دست، یعنی استدلال‌هایی را که گزاره‌های اخلاقی را از گزاره‌های واقعگو استنتاج می‌کنند، نمونه‌هایی از «مغالطه استنتاج 'باید' از 'هست'، دانسته بود. بنابراین مسأله ارتباط اخلاق با واقعیت و به‌طور خاص مسأله عینیت اخلاق مطرح می‌شود. در مقاله «عینیت» در فلسفه اخلاق» تلقی‌های عدیدیه‌ای از عینیت مورد بحث قرار گرفته است تا معلوم شود کدام تلقی از عینیت در اینجا محل نزاع است.

در مقاله «نسبیت اخلاقی غایی» این مسأله مورد بحث قرار گرفته است که چگونه می‌توان مبنایی بین اصل یا اصول اخلاق را به گونه‌ای توجیه کرد که شکاف میان احکام ارزشی و واقعگو پر شود و عینیت اصول اخلاق تأمین گردد. «شکاکیت اخلاقی» به بررسی موضعی پرداخته است که معتقد است راه‌های شناخت حقایق اخلاقی و توجیه (اثبات) آنها وجود ندارد و بنابراین نباید هیچ ادعایی برای عینیت اخلاقی قائل شد و در مقاله «نظریه خطامدار درباره اخلاق» مدعایی بررسی شده است که می‌گوید با توجه به اینکه واقعیات غربی چون واقعیات اخلاقی وجود نمی‌تواند داشت، بنابراین همه گزاره‌های اخلاقی که مخبر از این واقعیات فرض شده‌اند، گزاره‌هایی کاذب‌اند. ولی حتی اگر بپذیریم که راهی برای شناخت این احکام وجود دارد، مسأله این است که آیا احکام اخلاقی نسبی است یا مطلق. آیا این احکام به نسبت افراد، فرهنگ‌ها و جوامع متفاوت می‌شود یا نه. بر مبنای نسلی اعتبار یکسان دارند. در مقاله «نسبیت‌گرایی اخلاقی» این موضوع به تفصیل مورد بحث قرار گرفته و انواع مختلف نسبیت‌گرایی و نسبت آنها با یکدیگر بررسی شده است. مقاله «نسبیت‌گرایی اخلاقی (پیوست)» تحولات اخیر این بحث را که در مقاله قبلی مطرح نشده است، مرور می‌کند. اینک دو مقاله در خصوص نسبیت‌گرایی مواضع متقابلی دارند.

ولی اگر احکام اخلاقی را مطلق بدانیم، مسأله این است که آیا این احکام ذهنی است یا عینی. آیا احکام اخلاقی قائم به فاعل اخلاقی‌اند یا نه جدای از فاعل اخلاقی نیز معتبرند و به نوعی تحقق و تقرری مستقل از او دارند. ذهنی‌گرایی اخلاقی شق نخست را اختیار می‌کند. این دیدگاه در مقاله‌ای با همین عنوان به تفصیل بررسی شده است. عاطفه‌گرایی در تقریرهای مختلف آن، در انکار عینیت اخلاق با ذهنی‌گرایی مشترک است و حتی از آن هم فراتر می‌رود به این معنا که برای احکام احکام مابه‌ازایی حتی در ذهن هم قائل نیست و همه تحسین و تقبیح‌های اخلاقی را از

جنس ابراز احساس و عاطفه می‌داند. این موضع در مقاله «نظریه عاطفی در فلسفه اخلاق» به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

در مقاله «عینی‌گرایی» این موضع بررسی شده است که احکام اخلاقی قائم به فاعل اخلاقی نیستند و صحت آنها را می‌توان برطبق واقعیات مستقل نشان داد و بنابراین چنین احکامی در مورد هر کس، در هر جا و در هر زمانی صادق‌اند. در مقاله «واقع‌گرایی اخلاقی» موضعی بررسی شده است که می‌توان آن را مکمل عینی‌گرایی اخلاقی دانست، به این معنا که برطبق این نظریه واقعیات اخلاقی وجود دارد و به اعتبار آن واقعیات است که احکام اخلاقی به‌طور عینی یا صدق‌اند یا کاذب و اینک این پرسش مطرح می‌شود که آیا این واقعیات اخلاقی، از جنس واقعیات طبیعی‌اند یا واقعیات ناطیعی. طبیعت‌گرایی اخلاقی که در مقاله‌ای با همین عنوان مورد بحث قرار گرفته است، به شق نخست قائل است و بر آن است که صدق و کذب احکام اخلاقی، مستقلاً بر روش تجربی نشان داد. در مقابل ناطیعت‌گرایی، واقعیات اخلاقی را واقعیات ناطیعی قابل شناخت از راه «شهود» می‌داند. «شهودگرایی اخلاقی» به این موضوع پرداخته است.

سپاس بی‌حد به درگاه ایزد متعالی که هر آن فضلی که در این کار بنده ناجیز هست، ز لطف او و مرهون سبب‌انگیزی و جاهدسازی اوست. و لطفاً شکر این نعمت و همه نعمات او چنان که سزای اوست، از چون منی ساخته نیست. بهره‌گیری از محضر فرزانه‌ای متضلع در علم اخلاق و متخلق به عمل اخلاق چون دکتر مصطفی ملکیان و اهتمام او به کار این اثر و نکته‌سنجی‌های آموزنده‌اش را از مصادیق لطف و کرمی می‌دانم و همین‌طور است در مورد همه کاردانی و صبر و حوصله و حُسن خلقی که جناب آیت‌الله مصطفی قدرت‌آبادی در کار حروفچینی و صفحه‌آرایی آن به خرج داده است.

الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً

انشاء الله رحمتی

تهران، دهم اسفندماه ۱۳۹۲