

## عینیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه اعتبار‌گرایی جان راولز و توصیه‌گرایی هیر

مهدی زمانی \*

(نویسنده مسئول)

رضا تقیان ورزنده \*\*

### چکیده

جان راولز و ریچارد مروین هیر در دیدگاه‌های فرااخلاقی خود که به ترتیب با عنوان‌های: «اعتبار‌گرایی» و «توصیه‌گرایی» شناخته می‌شوند، از موضعی ضد واقع‌گرایانه به نقد دیدگاه سنتی درباره‌ی عینیت پرداخته‌اند. هر دو اندیشمند وجود حقایقی اخلاقی که مستقل از فاعل اخلاقی در عالم خارج وجود داشته باشد را انکار می‌نمایند؛ و با شهودگرایی به عنوان نماینده‌ی این تلقی از عینیت مخالفت می‌ورزند. در عین حال این دو اندیشمند خود را معتقد به عینیت اصول اخلاقی معرفی می‌کنند. به اعتقاد آنان قابلیت صدق و کذب، تعمیم‌پذیری و امکان استدلال اخلاقی از شرایط لازم عینیت در اخلاق هستند و نظریات آنان این شرایط را برآورده می‌سازد. این شرایط در نظریه‌ی راولز از طریق نقش کلیدی «بی‌طرفی» و «انصاف» و در نظر هیر با تأکید بر «فرض خویشتن در موقعیت دیگران» حاصل می‌گردد. بدین‌سان آنان برای گریز از «سوئیچتیویسم» از مفهوم دیگری از عینیت دفاع می‌کنند که ویژگی اصلی آن کلیت و همگانی بودن است؛ و در اندیشه‌های کانتی ریشه دارد. هر چند این دو دیدگاه ضد واقع‌گرایانه هستند اما نظریه‌ی راولز شناخت‌گرایانه و توصیف‌گرایانه است و در مقابل هیر از ناشناخت‌گرایی و توصیف‌ناگروی دفاع می‌کند. هدف گفتار حاضر پژوهش در موارد تشابه و اختلاف این دو دیدگاه در موضوع عینیت در اخلاق است.

**واژگان کلیدی:** عینیت، گزاره‌ی اخلاقی، اعتبار‌گرایی، جان راولز، توصیه‌گرایی، هیر

\*. دانشیار دانشگاه پیام نور، zamani108@gmail.com

\*\* استادیار دانشگاه پیام نور، r.taghian33@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۴؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۰۹/۰۹]

### مقدمه

معمولا مباحث اخلاقی<sup>۱</sup> در سه بخش: فرااخلاق<sup>۲</sup>، اخلاق هنجاری<sup>۳</sup>، و اخلاق توصیفی<sup>۴</sup> دسته‌بندی می‌شوند. اساسی‌ترین و مهم‌ترین مسائل مطرح در اخلاق در بخش نخست یعنی فرااخلاق جای می‌گیرند. این مسائل شامل معناشناسی الفاظ و مفاهیم اخلاقی، تحلیل گزاره‌های اخلاقی و معرفت‌شناسی اخلاقی می‌شود. از این میان معرفت‌شناسی اخلاقی به بحث از حقیقت، عینیت، صدق و کذب، توجیه و تعمیم‌پذیری در اخلاق توجه نشان می‌دهد. آیا حقایق اخلاقی وجود دارند؟ آیا حقایق اخلاقی، عینی هستند؟ آیا می‌توان گزاره‌های اخلاقی را به صدق و کذب متصف نمود؟ آیا این گزاره‌ها را می‌توان موجه یا مستدل دانست؟ روش توجیه و استدلال در اخلاق چیست؟

در پاسخ به پرسش‌های بالا توجه به دو نکته ضرورت دارد: نخست آن که موضوعات مطرح در این پرسش‌ها به یکدیگر مربوط هستند. از این‌رو تفکیک و طرح جداگانه هر یک از آن‌ها بسیار دشوار است. دوم آن که پاسخ ما به مسائل مطرح در معرفت‌شناسی اخلاقی، از طرفی به نوع نگرش ما به مسئله معناشناسی مفاهیم اخلاقی و نیز تحلیل گزاره‌های اخلاقی مربوط می‌شود؛ و از طرف دیگر با دیدگاه مابعدالطبیعی ما در هستی‌شناسی<sup>۵</sup> و معرفت‌شناسی<sup>۶</sup> پیوندی اساسی دارد. مسئله عینیت در اخلاق نیز از این قاعده مستثنا نیست و طرح آن تنها با اشاره به مبانی و دیگر مسائل مربوط ممکن خواهد شد.

### طرح مسئله

مسئله عینیت<sup>۷</sup> از دیرباز در کانون مسائل فلسفه و مبحث معرفت‌شناسی قرار داشته و واژه‌های سوژه<sup>۸</sup> و ابژه<sup>۹</sup> از کلیدی‌ترین واژه‌های مابعدالطبیعی به شمار می‌آیند. در تعریفی اولیه مراد از «سوژه» فاعل شناخت و مقصود از «ابژه» متعلق و موضوع شناسایی است. بدین‌سان در جریان فعل شناخت آن چه به فاعل شناسا مربوط می‌شود، سوژکتیو<sup>۱۰</sup> و آن چه به موضوع و متعلق شناخت بازمی‌گردد، ابژکتیو<sup>۱۱</sup> نامیده می‌شود. از این‌رو واژه‌های «سوژه» و «ابژه» فرع بر مسئله معرفت است؛ و اگر آن‌ها را به ذهن و عین ترجمه کردیم، توجه داریم که ذهن در جریان شناخت و ارتباط با عین است که فاعل شناسا می‌شود؛ و عین نیز تنها هنگامی به این نام خوانده می‌شود که فرض شود ذهنی آن را شناخته است. بدون فعل شناختن نه سوژه‌ای وجود دارد و نه ابژه‌ای.

اما سهم فاعل شناسا و متعلق شناخت، هر یک در جریان شناسایی چه اندازه است؟ به دیگر سخن، آن چه می‌شناسیم تا چه حد مربوط به واقعیت شیء مورد شناخت یا ابژکتیو می‌شود و تا چه اندازه مرهون ذهن و قوای شناختی یا سوژکتیو است؟ در پاسخ به این پرسش طیفی از دیدگاه‌های گوناگون مطرح شده است که در یک سوی آن‌ها «مکتب اصالت فاعل شناسا»<sup>۱۲</sup>، و در سوی دیگر «مکتب اصالت متعلق

شناخت<sup>۱۳</sup> قرار دارند. دیدگاه‌هایی که بین این دو مکتب قرار دارند، ممکن است به یکی از این دو قطب نزدیک‌تر یا دورتر باشند.

در اخلاق هم هنگامی که در گفتارهای خود درباره «خوب» یا «بد» بودن کنش‌ها و منش‌ها اظهارنظر می‌کنیم، همین مسئله مطرح می‌شود. آیا ما در اظهارات اخلاقی خود درباره واقعیاتی عینی سخن می‌گوییم یا ویژگی‌هایی ذهنی و شخصی مثل میل، سلیقه و خواست خود را بیان می‌داریم؛ و یا اساساً درباره هیچ امری، چه ذهنی و چه عینی، سخن نمی‌گوییم؟ آیا بیرون از ذهن ما نظامی اخلاقی وجود دارد که نظام اخلاقی ما برگرفته از آن بوده و برای صادق بودن باید با آن منطبق باشد؛ یا این نظام برساخته‌ی علایق، امیال و حاصل وضع، قرارداد یا اعتبار عقل ماست؟ واقع‌گرایان<sup>۱۴</sup> و ضد واقع‌گرایان<sup>۱۵</sup> در این باره چه می‌گویند؟ چه نسبتی میان عین‌گرایی و ذهن‌گرایی با واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی می‌توان تصور کرد؟

این مقاله در پی بررسی پاسخ‌هایی است که دو فیلسوف معاصر آمریکایی، جان راولز<sup>۱۶</sup> و ریچارد مروین هیر<sup>۱۷</sup>، به این پرسش‌ها داده‌اند و به ترتیب با عنوان‌های: «اعتبارگرایی»<sup>۱۸</sup> و «توصیه‌گرایی»<sup>۱۹</sup> شناخته می‌شوند.

### عینیت در مکتب اعتبارگرایی جان راولز

شهرت جان راولز (۲۰۰۲-۱۹۲۱) در فلسفه اخلاق مرهون نظریه وی درباره عدالت است. کتاب او با عنوان *نظریه عدالت*<sup>۲۰</sup> از تأثیرگذارترین آثار در زمینه اخلاق و سیاست در قرن بیستم است. نظریه او در این کتاب به «عدالت به منزله انصاف»<sup>۲۱</sup> مشهور است؛ و همین موضوع، عنوان کتاب دیگری از وی شد که در ۱۹۸۵ انتشار یافت. از دیدگاه راولز اصول و قواعد هر جامعه حاصل وضع و قرارداد افراد آن جامعه است. اما هر نوع قراردادی نمی‌تواند مورد پذیرش و درست تلقی شود؛ و در واقع هم بسیاری از قراردادها نادرست، ظالمانه و وحشتناک هستند. این اصول و قوانین هنگامی عادلانه و مورد قبول خواهند بود که در شرایطی منصفانه و بی‌طرفانه وضع و اعتبار شوند و تنها در چنین شرایطی است که می‌توان این اصول و قوانین را عینی دانست.

راولز برای تأمین شرایط انصاف و بی‌طرفی در وضع، تعیین و اعتبار قوانین، الگوی «وضعیت نخستین»<sup>۲۲</sup> را پیشنهاد می‌دهد. وضعیت نخستین، حالتی فرضی است که در آن افرادی که به تعیین و اعتباربخشیدن اصول و قراردادها می‌پردازند در «پشت پوششی از بی‌خبری»<sup>۲۳</sup> قرار دارند (Rawls, 1971, 136). افراد در این وضع نسبت به موقعیت خویش در جامعه بی‌خبرند و بنابراین نمی‌توانند منافع خویش را در نظر بگیرند. از این‌رو هنگام تعیین حقوق و تکالیف و وضع و اعتبار قوانین، بی‌طرفانه و منصفانه تصمیم می‌گیرند. برای مثال اگر بخواهیم تقسیم یک کیک عادلانه صورت پذیرد، باید تقسیم‌کنندگان از این‌که کدام تکه از آن نصیبشان می‌شود، بی‌اطلاع باشند (داروال و دیگران، ۱۳۸۰: ۵۹). رعایت نکردن اصل انصاف یا بی‌طرفی باعث می‌شود که داوری اخلاقی ما در موارد مشابه یکسان

نباشد؛ و نتیجه چنین امری ناسازگاری درونی و نامعقول بودن است. زیرا عقل در موارد مشابه یکسان حکم می‌کند (راولز، ۱۳۸۳، ۱۴۵-۱۴۸).

راولز نظریه اخلاقی خود را اعتبارگرایی<sup>۲۴</sup> یا اعتبارگرایی کانتی<sup>۲۵</sup> می‌نامد که بر اساس آن اصول اخلاقی توسط افراد در شرایطی بی‌طرفانه و منصفانه جعل و یا اعتبار می‌شوند. او نظریه خود را برداشتی کاملتر از نظریه قرارداد اجتماعی می‌داند که پیش از وی لاک، روسو و کانت به آن معتقد بوده‌اند. (Rawls, 1971, 11) هرچند به اعتقاد برخی، نوآوری‌های راولز باعث شده حاصل کار وی، نظریه‌ای بدیع اما مبتنی بر سنت فلسفی قرارداد اجتماعی باشد. (تلیس، ۱۳۸۵، ۷۸)

واژه اعتبار<sup>۲۶</sup> در حوزه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی، ادبی و غیره به معانی مختلفی به کار می‌رود؛ اما مراد راولز از این تعبیر نوعی موضع ضد واقع‌گرایانه درباره اصول اخلاقی است. او معتقد است که مفاهیم، صفات و اصول اخلاقی در بیرون از ما دارای ما به ازای واقعی نیستند تا ما آن‌ها را کشف کنیم؛ بلکه آن‌ها توسط آدمیان وضع، جعل و اعتبار می‌شوند. بنابراین اگر وجه مشترک همه دیدگاه‌های واقع‌گرایانه در اخلاق، پذیرش عینیت اصول اخلاقی به معنای استقلال آن‌ها از فاعل اخلاقی باشد، راولز با آن مخالف است. او وجود واقعیات اخلاقی طبیعی یا فراطبیعی را که بتوانند توسط ما کشف یا شهود شوند انکار می‌کند (O'Neill, 2002, 347). بدین‌سان راولز با انواع مکاتب واقع‌گرا، و در رأس آن‌ها با شهودگرایی، مخالفت می‌ورزد. او در ۱۹۸۹ در مقاله‌ای با عنوان «مباحثی در فلسفه اخلاق کانت»<sup>۲۷</sup>، اصول نخستین<sup>۲۸</sup> را رد می‌کند. مقصود وی از اصول نخستین، همان اصول برگرفته از نظام اخلاقی ارزش‌هاست که فرض شده از مفاهیم فرد و جامعه مستقل هستند؛ و بدون لحاظ نقش اجتماعی و عمومی می‌توان آن‌ها را صادق یا کاذب دانست (Rawls, 1999, 49)

نقش عقل در اخلاق کشف یا شهود حقایق بیرون از ذهن نیست؛ بلکه سرچشمه اعتبار، وضع، جعل و قرارداد اصول اخلاقی است. بنابراین هرچند راولز همانند دیگر مکاتب ضد واقع‌گرا عقل را به عنوان قوه شهود حقایق اخلاقی رد می‌کند؛ اما برخلاف آن‌ها نقش عقل در تعیین اصول اخلاقی را می‌پذیرد؛ و به همین دلیل استدلال اخلاقی را امکان‌پذیر می‌داند. به دیگر سخن، اعتبارگرایی اصول اخلاقی را دارای قابلیت توجیه دانسته و اثبات صدق آن‌ها را ممکن می‌داند. راولز معتقد است که دیدگاه وی می‌تواند رهنمودها و توصیه‌هایی برای هدایت کردار تعیین کند؛ و از طریق توجیه آن‌ها، عینیت اخلاق را تضمین نماید. بدین‌سان هرچند عقل اصول اخلاقی را «تشخیص» نمی‌دهد، بلکه آن‌ها را «تعیین» می‌کند؛ اما به دلیل آن که این تعیین در شرایطی بی‌طرفانه و منصفانه صورت می‌گیرد مطلق و مورد پذیرش همگان بوده و بنابراین «عینی» است.

### نقد دیدگاه شهودگرایانه درباره عینیت حقایق اخلاقی

راولز دیدگاه اعتبارگرایانه خود را در نقطه مقابل شهودگرایی عقلی<sup>۲۹</sup> قرار می‌دهد. (Rawls, 2000, 239) درست است که واژه شهودگرایی به طور خاص به دیدگاه جی ای مور<sup>۳۰</sup> و سر دیوید راس<sup>۳۱</sup> اطلاق

عینیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه اعتبارگرایی جان راولز و توصیه‌گرایی هیر  
(The Objectivity of moral statements from Rawls' constructivist view . . .)

می‌شود؛ اما مقصود راولز از شهودگرایی عقلی دیدگاه واقع‌گرایانه سنتی در اخلاق است که پیشینه آن به سقراط و افلاطون باز می‌گردد. به اعتقاد راولز دیدگاه شهودگرایی عقلی به دیدگاهی اطلاق می‌شود که به دو امر باور داشته باشد:

۱. وجود نظامی پیشین و مستقل شامل واقعیات؛ خواه این واقعیات را همانند مور غیرطبیعی<sup>۳۲</sup> بدانیم و یا همانند افلاطون آن‌ها را فراطبیعی<sup>۳۳</sup> در عالم برین یا نزد خدا تصور کنیم.
  ۲. وجود نیروی بینش و شهود عقلی که آن حقایق را بی‌واسطه تشخیص دهد.
- بنابراین از دیدگاه شهودگرایی عقلی، اصول اخلاقی عینی هستند؛ و عینیت آن‌ها به این معناست که مستقل از ذهن ما در عالم بیرون وجود دارند و حقیقی هستند. راولز در مقابل هر دو باور شهودگرایانه می‌ایستد. او هم وجود مستقل حقایق اخلاقی را انکار می‌نماید؛ و هم وجود نیروی تشخیص و شهود مستقیم عقلانی برای درک آن‌ها را رد می‌کند. افزون بر این به باور راولز، شهودگرایی عقلی با اشکال سومی نیز مواجه است و آن این که اصل استقلال فردی و خودمختاری اراده در این دیدگاه تضعیف شده و رنگ می‌بازد. (O'Neill, 2002, 348)

اما مخالفت با شهودگرایی عقلی و دیگر دیدگاه‌های واقع‌گرایانه باعث نمی‌شود که راولز تسلیم ذهن‌گرایی و شخص‌انگاری<sup>۳۴</sup> گردد؛ بلکه به صراحت اعتبارگرایی را معتقد به عینیت احکام اخلاقی و بر همین اساس «حقیقت اخلاقی» می‌داند. او برای توضیح دیدگاه خویش در سخنرانی «اعتبارگرایی اخلاقی» دو معنای عینیت را از یکدیگر جدا می‌کند: (Rawls, 2000, 243-246)

۱. تصور واقع‌گرایانه از عینیت: ویژگی این تصور آن است که عینیت را مقدم بر معیار «عقلانیت»<sup>۳۵</sup> یا «معقولیت»<sup>۳۶</sup> در نظر می‌گیرد. به دیگر سخن ارزش‌های اخلاقی مستقل از ادراک و اراده اشخاص در یک جامعه وجود دارند و افراد می‌توانند آن‌ها را تشخیص داده و مطابق با آن‌ها رفتار نمایند. از این منظر نظام اخلاقی ارزش‌ها بر عقلانیت (یا معقولیت) و نیز تعهد و استقلال فردی تقدم دارد.
۲. تصور غیر واقع‌گرایانه و کانتی از عینیت: از این دیدگاه، گزاره‌ها و اصول اخلاقی در صورتی عینی هستند که با اصول پذیرفته شده اشخاص کاملاً آگاه، عاقل و بی‌طرف مطابق باشند. از نظر کانت ملاک عینی بودن گزاره‌ها، انطباق آن‌ها با معیارها و مقولات عقلی؛ و معیار عینیت احکام اخلاقی نیز مطابقت آن‌ها با «امر مطلق»<sup>۳۷</sup> است.

راولز «امر مطلق» کانتی را یک رویه<sup>۳۸</sup> می‌داند و با علامت اختصاری C.I. Procedure به آن اشاره می‌نماید. هرچند خود کانت امر مطلق را به شکل‌های گوناگونی صورت‌بندی کرده است؛ (Kant, 1964, 141) ما دغدغه اساسی او این است که حکم اخلاقی باید مطابق با قانون کلی و عام باشد: «چنان عمل کنید که گویی قاعده عمل شما به وسیله اراده شما قانون عمومی طبیعت گردد» (Ibid). بنابراین در نظریه کانتی مفهوم عینیت به معنای کلیت احکام و مطلق بودن آن‌هاست. ملاک عینی بودن احکام اخلاقی نیز این است که اشخاص عاقل، آزاد و برابر که در به‌کارگیری قوای عقلی کاملاً آگاه هستند، با آن‌ها موافق باشند. به دیگر سخن حکمی عینی است که شخصی و سلیقه‌ای و جانب‌دارانه نبوده بلکه عام و همگانی باشد.

البته بعضی میان تصور راولز از عینیت در اثر بعدی‌اش یعنی *لیبرالیسم سیاسی*<sup>۳۹</sup> با تصور او در کتاب *نظریه عدالت* تفاوت قائل شده‌اند. (واعظی، ۱۳۸۴، ۲۳۰) راولز در *لیبرالیسم سیاسی* نظریه اعتبار‌گرایانه خویش را به کارکرد محدود و سیاسی اصول عدالت محدود ساخته و آن‌ها را مصداق و تبلور عینی عدالت اجتماعی به عنوان یک فضیلت و ارزش اخلاقی- اجتماعی نمی‌داند. به نظر می‌رسد که در این کتاب نظریه خود را راه حلی سیاسی برای مشکل جوامع لیبرال معاصر می‌داند. تفاوت این نظریه با نظریه کانتی در این است که به جای افراد عقلانی<sup>۴۰</sup> از افراد معقول<sup>۴۱</sup> سخن می‌رود. ویژگی این افراد آن است که برای آنان همکاری اجتماعی منصفانه اهمیت دارد و برای حفظ اصول جوامع دموکراتیک به آزادی و برابری شهروندان احترام می‌گذارند. از نظر راولز معقول بودن برای درست بودن کفایت می‌کند و ضامن عینیت است.

بدین سان نظریه راولز درباره عینیت مبتنی بر ارائه ملاک و معیاری برای صدق و کذب اصول و قوانین است؛ اما این معیار نه مطابقت با واقع، بلکه روند معقول میان افراد است. روند معقول در کتاب *نظریه عدالت* (راولز متقدم) جنبه عام و جهانی دارد و به نظریه کانت درباره وضع امر مطلق توسط آدمیان عاقل، آزاد و برابر نزدیک است. اما در کتاب *لیبرالیسم سیاسی* (راولز متأخر) قلمرو این روند معقول، محدودتر است و بر اساس پذیرش همگانی در یک جامعه مدنی و موجه بودن آن برای افرادی که بر اساس قرارداد اجتماعی در کنار هم زندگی می‌کنند شکل می‌گیرد؛ و از این جهت به دیدگاه روسو نزدیک‌تر است (O'Neill, 2002, 353)

### عینیت از دیدگاه مکتب توصیه‌گرایی هیر

مکتب توصیه‌گرایی در اخلاق پس از احساس‌گرایی و توسط ریچارد مروین هیر پایه‌گذاری شد. دل‌مشغولی اصلی هیر در فلسفه اخلاق فراهم آوردن ساز و کار استدلال در اخلاق بود. او معتقد بود که احساس‌گرایان، هرچند با توجه به نقش تحریکی احکام اخلاقی، به فاعل اخلاقی و اراده آزاد انسان جایگاه مناسبی اختصاص داده‌اند؛ اما از تبیین استدلال اخلاقی و امانده‌اند. هیر درباره کارکرد احکام اخلاقی نیز با احساس‌گرایان هم‌عقیده نیست؛ و به جای نقش تحریکی، بر نقش توصیه‌ای احکام اخلاقی تأکید نموده است. او در کتاب *زبان اخلاق*<sup>۴۲</sup> با تشریح نقش و کارکرد واژه‌ها و گزاره‌های اخلاقی و استخراج قواعد حاکم بر آن‌ها، از جمله سازواری و استلزام منطقی، به توضیح راهکار خود در باره استدلال اخلاقی پرداخته است. هیر، سپس در کتاب *آزادی و عقل*<sup>۴۳</sup>، تحت تأثیر کانت و با داخل نمودن قاعده «تعمیم‌پذیری»<sup>۴۴</sup> در نظام اخلاقی خود، رویکرد تازه‌ای نسبت به مسائل اساسی فلسفه اخلاق پیدا کرده است. او در این کتاب با توضیح نقش توصیفی واژه‌های اخلاقی در کنار نقش توصیه‌ای آن‌ها، به تبیین ساز و کار استدلال اخلاقی از طریق اصل تعمیم‌پذیری پرداخته است. هیر برآن است که با تفکیک سطوح و روش‌های تفکر اخلاقی، که در کتاب *تفکر اخلاقی*<sup>۴۵</sup> آن را مطرح کرده است، راهی نو در حل مشکلات پیچیده اخلاقی پیدا کرده و نظامی اخلاقی پدید آورده است که هم به جایگاه فاعل اخلاقی توجه کافی نموده و هم عقلانیت احکام اخلاقی را تضمین کرده است.

عینیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه اعتبارگرایی جان راولز و توصیه‌گرایی هیر ۱۰۳  
(The Objectivity of moral statements from Rawls' constructivist view . . .)

پیش از بررسی مسأله عینیت از دیدگاه هیر توجه به این مهم ضروری است که این مسأله در مراحل مختلف سیر فکری او جایگاه یکسانی نداشته است. مطالعه آثار هیر به این نتیجه رهنمون می‌شود که سیر فکری او در پرداختن به این موضوع را می‌توان به سه مرحله تقریباً متمایز تقسیم کرد. مرحله اول که بیشتر تحت تأثیر فلسفه تحلیل زبانی است، با نوشتن مقالاتی در باب مفاهیم و واژه‌های اخلاقی شروع و به کتاب *زبان/اخلاق* ختم می‌شود. ساز و کار هیر، برای حل مسائل مطرح علم اخلاق در این مرحله، توسل به قواعد منطقی حاکم بر احکام اخلاقی از طریق بررسی ویژگی‌های منطقی واژه‌های اخلاقی است. (هیر، ۱۳۸۳، ۱۵۸) در مرحله دوم که با نگارش کتاب *آزادی و عقل* شروع می‌شود؛ به پاسخ‌گویی سوالات مطرح شده از سوی منتقدان و تشریح قاعده تعمیم‌پذیری پرداخته و تحت تأثیر استیونسن<sup>۴۶</sup> به این واقعیت تن می‌دهد که احکام اخلاقی، جدا از سایر عناصر، در بردارنده محتوایی توصیفی نیز هستند (Hare, 1963, 6). در این دو مرحله مسأله عینیت به گونه‌ای جدی برای هیر مطرح نبوده و طرح چنین مسائلی را ناشی از عدم توجه به پیچیدگی‌ها و ابهام در ساختار زبان می‌داند (Ibid, 12).

هیر در مرحله سوم سیر فکری خود، که با نگارش کتاب *تفکر/اخلاقی* شروع می‌شود، مسأله عینیت و ذهنیت در اخلاق را در فصلی جداگانه بررسی می‌کند؛ اما هم‌چنان در بررسی این مسأله به ساختار زبان و کارکردهای مختلف آن توجه اساسی دارد.

هیر در مواضع مختلف بر این نکته تأکید کرده است که اگر احکام اخلاقی بخواهند راهنمای عمل باشند و نقش توصیه‌گری خود را به خوبی ایفا نمایند؛ باید مشتمل بر عناصری باشند که هم آزادی فاعل اخلاقی را تأمین کنند؛ و هم عقلانیت آن احکام را تضمین نمایند. این دو ویژگی ظاهراً جمع‌ناشدنی‌اند؛ و هیر مدعی است هر یک از مکاتب اخلاقی از فقدان یکی از این دو ویژگی رنج می‌برند. بعضی از مکاتب اخلاقی با تأکید بر عنصر آزادی فاعل اخلاقی، از عقلانیت احکام اخلاقی صرف نظر کرده‌اند؛ و بعضی دیگر با تأکید بر امکان استدلال عقلانی در اخلاق، آزادی انسان در انتخاب عمل را زیر سؤال برده‌اند.

هیر این وضعیت متعارض‌نما<sup>۴۷</sup> را سرچشمه مباحث محوری فلسفه اخلاق می‌داند. (Hare, 1963, 2) و می‌گوید: «بسیاری از فلاسفه با تأکید بر یکی از این عناصر، حقایق مهمی را که در نظر مقابل وجود دارد انکار کرده‌اند. بعضی حراست از آزادی اخلاقی را چنان با اهمیت دانسته‌اند که عقلانیت امور اخلاقی را زیر سؤال برده‌اند. زیرا به اشتباه فکر کرده‌اند تن دادن به عقلانیت احکام اخلاقی، آزادی انسان را محدود می‌کند. بیشتر فیلسوفان طرفدار اصالت فاعل<sup>۴۸</sup> و نیز احساس‌گرایان<sup>۴۹</sup> این گونه می‌اندیشند. عده‌ای دیگر حضور عقلانیت در تفکر اخلاقی را، که در ظاهر با آزادی ناسازگار است، چنان با اهمیت یافته‌اند که آزادی انسان در شکل‌دهی نظرات اخلاقی را انکار کرده‌اند. توصیف‌گرایان<sup>۵۰</sup> و به طور خاص طبیعت‌گرایان<sup>۵۱</sup>، در این طبقه جای دارند» (Hare, 1963, 3). از نظر هیر انگیزه طبیعت‌گرایان از تأکید بر مسأله عینیت، تأمین امکان استدلال در اخلاق است؛ و در مقابل انگیزه طرفداری از ذهنیت، در مکاتبی هم‌چون احساس‌گرایی، تضمین آزادی فاعل اخلاقی است.

برای دستیابی به عمق دیدگاه هیر در مسأله عینیت در اخلاق بهتر است به دیدگاه او نیز در خصوص شهودگرایی توجه کنیم. شهودگرایی معتقد است که حقایق اخلاقی عینی هستند و ما با نیروی شهود عقلی می‌توانیم آن‌ها را تشخیص دهیم. به اعتقاد هیر ادعای عینیت‌گرایی در مکتب شهودگرایی کاملاً بی‌اساس است. فرض کنید دو نفر بر سر یک مسأله اخلاقی با یکدیگر اختلاف دارند و هر دو مدعی باشند که درستی دیدگاه خود را شهود می‌کنند. مطابق با دیدگاه شهودگرایانه هیچ راهی برای فیصله بخشیدن به این اختلاف وجود ندارد. زیرا هریک از آن دو نفر، دیگری را به خطای در شهود متهم می‌سازند. بدین سان هیچ راهی برای استدلال اخلاقی وجود نخواهد داشت. هیر با این انتقاد نشان می‌دهد که مکتب واقع‌گرایی مثل شهودگرایی از تأمین شرط عینیت اخلاقی، یعنی استدلال بر صدق و کذب ناتوان هستند. «در واقع شهودگرایان که اغلب مدعی عینی‌گرا بودن هستند، ادعای خود را با توسل به قوه شهود که به نحو اجتناب‌ناپذیری ذهنی است، تکذیب می‌کنند. (هیر، ۱۳۷۲، ۱۱۶) همان‌گونه که خواهیم دید هیر معتقد است که نظریه خود وی با تأمین عقلانیت در اخلاق از طریق تعمیم‌پذیری می‌تواند از سقوط در ذهنیت‌گرایی<sup>۵۲</sup> مصون بماند.

هیر اتصاف احکام اخلاقی به عینی یا ذهنی را بدون توضیح معانی و کاربردهای گوناگون آن‌ها خطا می‌داند، خطایی اساسی که در میان فیلسوفان اخلاق رواج دارد (Hare, 1981, 6). درست به همین دلیل او مسأله عینیت و ذهنیت را با بررسی ویژگی‌های منطقی سه جمله زیر آغاز می‌کند:

(۱) قد او بیش از ۲ متر است.

(۲) من او را دوست دارم.

(۳) لطفاً قبل از ساعت ۴ بیایید.

از یک نظر جمله‌های (۱) و (۲) از واقعیاتی عینی خبر می‌دهند؛ در صورتی که جمله (۳) چنین نیست. معانی جملات اول و دوم را با آگاهی از شرایط صدق آن‌ها می‌فهمیم. زیرا هر دو جمله توصیفی هستند. اما از نظر دیگر جمله (۱) عینی ولی جمله (۲) ذهنی است؛ چراکه جمله (۲) حالت ذهنی مرا بیان می‌کند. برای این که چیزی به این معنی عینی باشد، باید قابل مشاهده باشد؛ اما مهم این است که معنی «عینی» در این دو کاربرد یکسان نیست (Hare, 1981, 207).

تعبیر سوپژکتیویسم یا ذهنیت‌گرایی نیز به دو معنای محدود و گسترده به کار می‌رود. از منظر سوپژکتیویسم در معنی محدود کلمه، جمله (۱) که به واقعیتی موجود در عالم خارج اشاره دارد، عینی؛ و جمله (۲) که بیان‌گر واقعیتی در باره اذهان دیگران است، ذهنی است. هرچند هر دو جمله توصیفی هستند. هیر سوپژکتیویسم به این معنی را می‌پذیرد. اما اگر منظور از سوپژکتیویسم معنای وسیع آن باشد؛ یعنی این که احکام اخلاقی بیان‌گر هیچ‌گونه واقعیتی -چه درباره عالم خارج و چه درباره حالات ذهنی- نیستند؛ او خود را عین‌گرا می‌داند (Ibid, 208). چرا که به اعتقاد وی سخنان اخلاقی درباره اموری بیرون از ذهن هستند و نه درباره حالات ذهنی.

درمورد توصیف‌گرایی و غیرتوصیف‌گرایی نیز وضع به همین منوال است. اگر منظور از توصیف‌گرا کسی باشد که احکام اخلاقی را حکایت‌گر واقعیات خارج از ذهن و نیز قابلیت استنتاج آن‌ها از امور واقعی



عینیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه اعتبارگرایی جان راولز و توصیه‌گرایی هیر ۱۰۵  
(The Objectivity of moral statements from Rawls' constructivist view . . .)

بداند، او خود را غیرتوصیف‌گرا می‌داند. اما اگر منظور کسانی باشد که نقش واقعیات را در صدور احکام اخلاقی در نظر می‌گیرند، او خود را توصیف‌گرا می‌داند. بنابراین اگر عینیت‌گرایی را به معنی پذیرش نقش واقعیات در صدور احکام اخلاقی بدانیم، هیر عینیت‌گرا است. هیر در جای جای آثار خود هدف اصلی مطالعات اخلاقی را حل مسائل عملی زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌داند (Hare, 1963, 1). بنابراین طبیعی است که او توجه به واقعیات را نخستین جزء استدلال عقلانی در اخلاق به شمار آورد (Ibid, 93).

هیر در بحث از شرایط صدق گزاره‌ها و نیز عناصر احکام اخلاقی، تحت تأثیر استیونسن قرارداد. استیونسن برای واژه‌ها و احکام اخلاقی، در کنار نقش تحریکی آن‌ها نقشی توصیفی نیز قائل بود (Stevenson, 1937, 14-31). هیر نیز بر آن است که هرچند عنصر اساسی احکام اخلاقی-یعنی تحسین-امری توصیه‌ای و غیرتوصیفی است؛ اما افزون بر این در احکام اخلاقی عنصری توصیفی نیز وجود دارد که بخشی از معنای آن‌ها را تشکیل می‌دهد.

یکی از لوازم دیگر عینیت در اخلاق، پذیرش این مطلب است که ما در گفتارهای خود درباره واقعیاتی مشخص اظهارنظر می‌کنیم و این کار صرف بیان احساسات ذهنی نیست. به عنوان مثال درست است که نتیجه تنه زدن عمدی و غیرعمدی، صدمه دیدن طرف مقابل است؛ اما در مورد اول می‌گوییم کار بدی صورت گرفته در حالی که در مورد دوم چنین قضاوتی نمی‌کنیم. روشن است که این قضاوت درباره امری واقعی است و صرفاً بیان حالات ذهنی نیست. در این جاست که هیر دیدگاه احساس‌گرایان و از جمله ایر<sup>۵۳</sup> را سوژکتیویستی می‌داند. زیرا احساس‌گرایان احکام اخلاقی را صرف بیان احساسات و عواطف شخصی می‌دانند. هیر، ضمن مخالفت با این دیدگاه، خود را عین‌گرا می‌داند (Hare, 1981, 210).

همچنین به اعتقاد هیر از لوازم دیگر عینیت‌گرایی در اخلاق رعایت اصل بی‌طرفی<sup>۵۴</sup> در صدور احکام اخلاقی است. هیر به این معنا نیز خود را عین‌گرا می‌خواند (Ibid). رعایت اصل بی‌طرفی براساس اصل سازگاری و عقلانیت شکل می‌گیرد. رعایت این اصل برای پرهیز از ناسازگاری در داوری‌ها ضرورت دارد و شرط معقول بودن آن‌ها است.

در مقاله «فلسفه اخلاق» نیز هیر برای روشن شدن معنای ذهن‌گرایی، این مکتب را با مکاتب دیگر از جمله نسبی‌گرایی، طبیعت‌گرایی و غیرتوصیف‌گرایی مقایسه می‌کند. به اعتقاد وی «ذهن‌گرایی» نوعی نظریه طبیعت‌گرایانه است که اخلاقیات را توصیف‌کننده و ویژگی‌های ذهنی و نه حقایق عینی قلمداد می‌کند. بر اساس این مکتب «او مرد خوبی است» به این معناست که او حالتی روانی (مثل احساس ستایش) در من ایجاد می‌کند. بدین‌سان ذهن‌گرایی نوعی نظریه توصیف‌گرایانه است که جملات اخلاقی را توصیف‌گر حالات ذهنی می‌داند. این نظریه از این جهت که جمله‌های اخلاقی را توصیف‌گر واقعیات عینی نمی‌داند، عینیت در اخلاق را انکار می‌کند؛ هرچند از آن جهت که خود ذهن و حالات ذهنی نوعی واقعیت هستند عینیت‌گرا خواهد بود. هیر با توجه به نکته اخیر تأکید می‌کند که اصطلاح ذهن‌گرایی را به

همان معنای نخست محدود کنیم؛ یعنی آن را به نظریاتی اختصاص دهیم که سخنان اخلاقی را گزاره‌های توصیف‌گر حالات ذهنی می‌دانند. در مقابل اگر کسی جملات اخلاقی را قضیه نداند و برای آن‌ها نقشی نظیر جملات انشائی قائل باشد، نمی‌تواند ذهن‌گرا نامیده شود. عبارت امری «در را ببند» در باره حالات ذهنی گوینده نیست، بلکه در باره در است. به همین ترتیب عبارت «او مرد خوبی است» در باره آن مرد است و نه حالات ذهنی گوینده. بنابراین نظریات غیرتوصیف‌گرایانه در اخلاق را نمی‌توان ذهن‌گرایانه نامید. هیر تلاش می‌کند تقسیم‌بندی ذهن‌گرایی-عین‌گرایی را در اقسام توصیف‌گرایی بگنجانند (هیر، ۱۳۷۲، ۱۱۸).

### ملاک‌های عینیت در اخلاق از دیدگاه هیر

هیر برای عینیت‌گرایی در اخلاق سه شاخصه معرفی می‌کند. به اعتقاد وی هر نظام اخلاقی عین‌گرا باید هر سه را داشته باشد. از دیدگاه او توصیه‌گرایی هر سه شاخصه را داراست.

۱- یکی از شرایط عینیت در نظام‌های اخلاقی آن است که احکام اخلاقی از موضعی غیر شخصی صادر شوند. هیر معتقد است وجود شرط تعمیم‌پذیری، که ستون خیمه و مرکز ثقل نظام اخلاقی توصیه‌گرایی است؛ این ضرورت را برآورده می‌سازد (Hare, 1981, 211).

۲- از دیگر ملاک‌های مهم عینیت، فراهم بودن امکان استدلال در یک نظام اخلاقی است (Ibid). هیر معتقد است احکام صادر شده در نظام‌های اخلاقی مبتنی بر اوامر الهی، هرچند به این دلیل که از موضعی غیرشخصی صادر می‌شوند شرط نخست را استیفا می‌کنند؛ اما چون استدلال‌پذیر نیستند، عینی نیستند.

حال سؤال این است که منظور هیر از استدلال در اخلاق چه نوع استدلالی است؟ هیر معتقد است استدلال اخلاقی باید مشتمل بر دو ویژگی اساسی باشد: ۱- تضمین آزادی فاعل اخلاقی ۲- تأمین عقلانیت احکام اخلاقی. به باور او در روش استدلال قیاسی، ویژگی اول؛ و در روش استدلال استقرایی، ویژگی دوم سامانی مناسب نمی‌یابند.

هیر در کتاب *زبان اخلاق* روش قیاسی، یعنی استنتاج اصول رفتاری خاص از اصول کلی بدیهی را اصطلاحاً «روش دکارتی» نامیده، و آن را محکوم به شکست دانسته است (هیر، ۱۳۸۳، ۸۵-۸۸). زیرا در این روش با تعیین چند اصل در اخلاق و وادار نمودن افراد به پیروی از آن‌ها به نقش فاعل اخلاقی درگزينش شیوه رفتاری خود بی‌توجهی می‌شود، و در نتیجه ریشه اخلاق فرد می‌خشکد و فرد در اتخاذ تصمیمات مهم زندگی فردی و اجتماعی خود ناتوان بار می‌آید (همو، ۱۳۱). اما از طرف دیگر عقلانیت اخلاق، در گرو پای‌بندی به اصل یا اصول خاصی است. هیر برای حل این مشکل بر رابطه متقابل اصول و انتخاب تأکید می‌کند. درست است که ما اصولی را می‌پذیریم؛ اما در حین عمل، آن اصول را با انتخاب‌های صحیح خود اصلاح می‌کنیم. انتخاب «براساس اصول» و نه «از روی اصول» صورت می‌گیرد (همو: ۱۲۱).

عینیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه اعتبارگرایی جان راولز و توصیه‌گرایی هیر ۱۰۷  
(The Objectivity of moral statements from Rawls' constructivist view . . .)

همچنین از نظر هیر روش استقرایی رایج در علوم نیز کارآمد نیست (Hare, 1963, 86). زیرا این روش از تأمین ضرورت مورد نیاز در استدلال اخلاقی ناتوان است و به نسبی‌گرایی می‌انجامد (Hare, 1997, 69). پس از رد روش قیاسی و استقرایی، هیر روش ابطال‌پذیری پوپر<sup>۵۵</sup> را اختیار می‌کند (Hare, 1963, 88-95). زیرا در این روش به نقش تخیل، فرض، حدس، کشف و ابداع، در استنتاج توجه خاصی می‌شود؛ و این همان چیزی است که او برای توجیه نقش اصل تعمیم‌پذیری در صدور احکام اخلاقی، و پاسخ به اشکالات وارد بر آن، سخت به آن نیازمند است. هیر بر این نکته تأکید می‌کند که: «در استدلال اخلاقی فرض قرار گرفتن خود در جای دیگران مهم است، نه این که واقعا در جای او قرار بگیریم» (Ibid, 108). زیرا در جهان هستی، هیچ‌گاه دو پدیده از هر جهت یکسان نیستند (Hare, 1978, 177) و تصریح می‌کند نوع استدلالی که پیشنهاد کرده، بیشتر مبتنی بر فرض، حدس و اکتشاف است (Ibid, 193).

هیر در بحث از لوازم استدلال عقلانی نیز، تخیل قوی را یکی از اجزاء مهم آن دانسته است. زیرا برای نقض و ابرام یک حکم اخلاقی نیاز به بیان موارد واقعی نیست؛ بلکه موارد فرضی ابطال‌کننده حکم، برای آزمودن صحت و سقم آن کافی است. روشن است که برای فرض موارد ابطال‌کننده، داشتن قوه تخیل قوی، به شدت مورد نیاز است. از نظر هیر «اینکه موارد فرضی<sup>۵۶</sup> به اندازه موارد واقعی<sup>۵۷</sup> می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، مسئله‌ای مهم است» (Hare, 1963, 193). او اهمیت دادن به نقش حدس و فرض را اساس تفاوت میان روش استدلالی خود با روش علمی رایج می‌داند (Ibid).

۳- ارائه ملاکی کاربردی برای تشخیص درستی یا نادرستی اعمال خود و دیگران، از دیگر شرایط لازم برای عینیت هر نظام اخلاقی است (Hare, 1981, 212). هیر با تفکیک سطوح تفکر اخلاقی به شهودی<sup>۵۸</sup> و نقدی<sup>۵۹</sup>، تلاش می‌کند تا این شرط را برای عین‌گرایی در مکتب خود احراز نماید. تفکر شهودی شاید تنها برای حل مسائل ساده اخلاق به کار آید؛ اما حل مشکلات پیچیده تنها از طریق تفکر انتقادی ممکن است. به همین دلیل او فراهم‌آوردن ساز و کار تفکر و تأمل انتقادی را از نشانه‌های مهم یک نظام اخلاقی کارآمد می‌داند. زیرا در سطح تفکر نقدی، فرد همه قدرت فکری خود را برای حل مشکل بوجود آمده به کار می‌گیرد. از نظر هیر عینیت‌گرایی مستلزم ورود به سطح تفکر نقدی است و این به معنی ارائه ملاکی برای کاربردی بودن یک نظام اخلاقی است (Ibid, 212).

### مقایسه و نتیجه‌گیری

۱. راولز و هیر تلاش دارند تا از طریق احراز بعضی از لوازم و نشانه‌های عینیت‌گرایی در نظریات خود از ذهن‌گرایی پرهیز کنند. این کار در هر دو اندیشمند از طریق تأکید بر استدلال‌پذیری، تعمیم‌پذیری و قابلیت صدق و کذب در جملات و اصول اخلاقی پی‌گیری می‌شود.

۲. هر دو اندیشمند بر اساس موضعی ضد واقع‌گرایانه به نقد دیدگاه سنتی درباره عینیت می‌پردازند و وجود عینی حقایق یا نظامی اخلاقی در عالم خارج را که مستقل از قرارداد و توصیه‌های فاعل اخلاقی

باشد، انکار می‌نمایند. در نقد عینیت به معنای سنتی واژه، نوک پیکان اعتراضات و حملات هر دو متوجه شهودگرایی است.

۳. از دیدگاه راولز و هیر، شهودگرایی امکان استدلال اخلاقی را از بین می‌برد و حوزه اخلاق را به شهودهای شخصی و غیر قابل اثبات محدود می‌نماید. بدین‌سان این دیدگاه هر چند مدعی عینیت و واقعیت حقایق اخلاقی است، اما به سوژکتیویسم ختم می‌شود و از عهده ارائه نظامی عام در اخلاق بر نمی‌آید.

۴. از دیدگاه هر دو اندیشمند اعتقاد به معنای سنتی عینیت که به ویژه مورد ادعای شهودگرایی است، اصل انتخاب و استقلال فردی در اخلاق را از بین می‌برد و جایی برای آزادی فاعل اخلاقی باقی نمی‌گذارد.

۵. هر دو نظریه میان عینیت و عقلانیت پیوند وثیقی برقرار می‌کنند. هر چند مفهوم و لوازم عقلانیت نه نزد هر دو کاملاً یکسان است و نه در سراسر حرکت فکری هر یک از آن‌ها ثابت مانده است. آنچه از مفهوم عقلانیت، مخصوصاً در رابطه با عینیت، در هر دو اندیشمند مشترک است؛ اصالت کارکرد عقل به عنوان ابزار درک سازگاری، استلزام و استدلال است. هر چند این کارکرد گاهی نقش انفعالی‌تری پیدا می‌کند و به معقولیت محدود می‌گردد.

۶. هر دو نظریه علاوه بر عقلانیت، برابری و آزادی را نیز از لوازم کلیت، ضرورت و عینیت اخلاقیات می‌دانند. بدون پذیرش اصل آزادی و برابری آدمیان، در داوری‌های اخلاق خویش دچار ناسازگاری، نسبی‌نگری و ذهن‌گرایی خواهیم شد.

۷. هر دو نظریه برای تأمین اصل سازگاری، تعمیم‌پذیری و عینیت نقش نیروی حدس و تخیل را لازم می‌بینند. راولز این کار را از طریق موقعیت نخستین و فرض افراد در پوشش بی‌خبری انجام می‌دهد؛ اما هیر با تأکید بر فرض خود در موقعیت دیگران و داوری مشابه درباره همه.

۸. موضع هیر در مخالفت با واقع‌گرایی و شهودگرایی آشکارا ناشناخت‌گرایانه و توصیه‌گرایانه است. اما راولز را می‌توان با توجه به تأکید بر عقلانی بودن منشأ اعتبار اصول و نسب‌نامه کانتی نظریه‌اش، شناخت‌گرا و توصیف‌گرا دانست. بدین‌سان به باور راولز اصول اخلاقی هر چند اموری را توصیف می‌کنند و درباره آن‌ها شناختی عرضه می‌دارند، اما آن امور چیزی جز قراردادهای اعتبارهای عقل آدمیان نیست؛ و بنابراین نظریه او را می‌توان «غیر واقع‌گرایی شناخت‌گرا» یا «ضد واقع‌گرایی توصیف‌گرا» نامید.

۹. اگرچه تأکید این دو اندیشمند بر امکان استدلال در اخلاق را می‌توان از نکات مثبت نظام اخلاقی آن‌ها دانست؛ اما به دلیل مبانی ضد واقع‌گرایانه، از فراهم‌آوردن ساز و کار استدلال عقلانی در اخلاق وامانده‌اند. می‌توان به طرح اعتبار اصول اخلاقی در نظریه راولز چنین اشکال کرد که اولاً فرض آدمیان در وضعیت نخستین و پوشش بی‌خبری بسیار مهم و دشوار است؛ و ثانیاً در همان شرایط نیز نمی‌توان از نقش عقل به عنوان نیروی تشخیص و کشف واقعیات چشم‌پوشی کرد. در مورد دیدگاه هیر نیز نظیر این اشکالات مطرح است. یکی از اشکالات مهمی که بر نظریه تعمیم‌پذیری وارد کرده‌اند؛ وجود ابهام در آموزه «شرایط مشابه» است. همچنین برای صدور احکام اخلاقی در شرایط مشابه رعایت اصل «بی‌طرف

بودن» ضروری است. اما شرط بی طرف بودن شرط روشنی نیست. آیا این شرط مستلزم این است که همه را یکسان ببینیم؟ و اگر این طور است آیا این نوع نگاه خوب است؟ و اگر مستلزم این نیست، دقیقاً مستلزم چه چیزی است؟ (گنسلر، ۱۳۸۵، ۷۳)

هم‌چنین یکی از لوازم رعایت اصل بی طرفی در احکام اخلاقی «خود را به جای دیگری فرض کردن است»، و هیر معتقد است با پرورش قوه تخیل این مهم قابل حصول است. اما چون تأثیر یک عمل بر دیگران بسیار گوناگون است و از راه‌های مختلف انجام می‌شود؛ هیچ‌کس نمی‌تواند به گونه ای معقول، خود را در جای دیگران تخیل کند. زیرا تخیل دقیق ویژگی‌های شخصیتی دیگران غیرممکن است (Silverstein, 1972, 448).

فرض خود به جای دیگران از طریق قوه تخیل امری ممکن است؛ اما هیچ‌کس نمی‌تواند مطمئن باشد که ویژگی‌های شخصیتی دیگران را به طور کامل درک کرده است. به علاوه تخیل انسان، تحت تأثیر مراتب آگاهی، عقاید، باورها و پیش فرض‌ها، امری تشکیکی و ذومراتب است. در این صورت وحدت احکام صادر شده توسط افراد مختلف امری غیرممکن است و نسبت در اخلاق که هیر به شدت از آن دوری می‌جوید، گریزناپذیر می‌نماید. هم‌چنین ممکن است تخیل انسان تحت تأثیر نتیجه‌ای که از عملی حاصل می‌شود، قرار بگیرد. در این صورت، حکم صادر شده رنگ خودخواهی به خود می‌گیرد؛ و این درست همان چیزی است که هیر معتقد است با به‌کارگیری قوه تخیل، در فرایند استدلال اخلاقی، می‌توان از آن پرهیز کرد (Hare, 1963, 93).

افزون بر این‌ها، درک «شرایط مشابه» نیز مستلزم پذیرش کارکرد عقل در کشف و تشخیص واقعیت است. اما این امر با مبانی غیر واقع‌گرایانه و ناشناخت‌گرایانه هیر منافات دارد.

#### پی نوشت ها

1. philosophy of ethics
2. meta-ethics
3. normative ethics
4. descriptive ethics
5. ontology
6. epistemology
7. objectivity
8. subject
9. object
10. subjective
11. objective
12. subjectivism
13. objectivism

14. realists
15. anti-realists
16. John Rawls
17. Richard Mervin Hare
18. constructivism
19. prescriptivism
20. A Theory of Justice
21. justice as fairness
22. original position
23. the veil of ignorance
24. constructivism
25. Kantian- constructivism
26. construction
27. Themes in kant's moral philosophy
28. first principle
29. rational intuitionism
30. G. E. Moore
31. D. Ross
32. non natural
33. super natural
34. subjectivism
35. rationality
36. reasonableness
37. categorical imperative
38. procedure
39. political liberalism
40. rational
41. reasonable
42. The Language Of Morals
43. Freedom and Reason
44. Principle of Universalizability
45. Moral thinking
46. Stevenson
47. antinomy
48. subjectivists
49. emotivists
50. descriptivists
51. naturalists

- 52. subjectivism
- 53. Ayer
- 54. unbiased
- 55. Popper
- 56. hypothetical
- 57. actual
- 58. intuitive
- 59. critical

### فهرست منابع

- تلیس، رابرت بی. (۱۳۸۵). *فلسفه راولز*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- داروال، استیون و دیگران. (۱۳۸۰). *نگاهی به فلسفه اخلاق در سده بیستم*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: سپهروردی.
- راولز، جان. (۱۳۸۳). *عدالت به منزله انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
- گنسلر، هری. جی. (۱۳۸۵). *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، برگردان حمیده بحرینی، تهران: نشرآسمان خیال.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۴). *جان راولز، از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی*، قم: بوستان کتاب.
- هیر، ریچارد مروین. (۱۳۸۳). *زبان اخلاق*، ترجمه امیر دیوانی، قم: طه.

- Hare, R.M. (1963). *Freedom and Reason*, University of Oxford.
- Hare, R. M. (1981). *Moral Thinking, It's Levels, Method, and Point*, Oxford University, New York.
- Hare, R.M. (1997). *Sorting Out Ethics*, Oxford University, New York.
- Kant Immanuel (1964). *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Trans. H.I. Paton, New York.
- O'Neill, Onora. (2002). *The Cambridge Companion to Rawls*, Ed. Samuel Freedman, Cambridge University Press.
- Rawls, John. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Ed. Barbara Herman, Cambridge.
- Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge.
- Rawls, John. (1999). *Collected Papers*, S. Freeman ed., Cambridge MA: Harvard University Press.

- Stumpf, S.E. (1987). *Elements of Philosophy*, McGraw - Hill. International Editions, Second Edition, McGraw - Hill Book Co ., Singapore
- Stevenson.C.L. (1937). *The Emotive of Ethical Terms*, Mind, New Series, Vol.46, No.181.(Jan.,1937), PP.14-31. Oxford University Print
- Silverstein, S. Harry. (1972). *A Note on Hare on Imaging Oneself in the Place of Others*, Oxford University Press, Mind, New Series, Vol.81, No. 323