

آیا پایه‌های اخلاق عقلانی‌اند؟ نقدی بر نگرش گنسلر در باب عقلانیت اخلاقی

مینو حجت*

چکیده

در قلمروی اخلاق، از طرفی مناقشات فراوانی در جریان است، و از طرفی، رسیدن به اجماع نهایت اهمیت را دارد. هری جی. گنسلر سعی می‌کند با الگوبرداری از منطق صوری، اصولی صوری را در اخلاق بارشناسد و طرحی را برای عقلانیت اخلاقی پی افکند تا اخلاق را بر عقلانیت مبتنی سازد و راهی به سوی این اجماع باز کند. به نظر می‌رسد که این تلاش، در عین سودمندی، قرین توفیق نیست: اولاً، دعوی استنتاج قاعده زرنین بر اساس اصولی صوری و برآمده از عقل محض و پیشین و بنابراین مقبول همگان، پذیرفتنی نیست. ثانیاً، هیچ تقریری از قاعده زرنین دقیق و خالی از هر نوع عیب و ایراد و کاستی نیست، و ثالثاً، این قاعده برای حل اختلافات مهمی که در اخلاق وجود دارد کارآیی ندارد. قاعده زرنین برای اخلاق بسیار اساسی است، لکن با همه ابهام‌هایی که در آن هست؛ ابهام‌هایی که اختلافات در اخلاق را ممکن می‌سازند.

واژگان کلیدی: نقد نگرش گنسلر، اصول صوری اخلاق، قاعده زرنین، عقلانیت

اخلاقی.

*. استادیار دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران minoo.hojjat@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۰۴/۱۲]

مقدمه

اخلاق در عین این که یکی از مهم‌ترین نهادهای زندگی انسان است واز بی‌واسطه‌ترین راه‌ها شناخته می‌شود، حوزه‌ای روشن و دقیق نیست. مفاهیم اخلاقی مثل «خوب» و «باید» مفاهیمی کیفی و مبهم‌اند و غالب مفاهیم دیگری که در اخلاق با آن‌ها سروکار داریم هم همین‌طوراند. حتی خود مفهوم «اخلاق» هم واضح نیست و نمی‌توانیم تعریف دقیقی از آن به دست دهیم؛ ظاهراً کاربرد این مفهوم در زبانمان این اجازه را به ما نمی‌دهد. مناقشات بی‌پایانی در مورد احکام اخلاقی و سرشت آن‌ها و نحوه توجیه آن‌ها و ملاک فعل اخلاقی در جریان است که تا حد زیادی، مرتبط با همین ابهام‌ها است. از این رو اگر اتفاق نظری هم در حوزه اخلاق وجود داشته باشد، گرفتار همین ابهام است. این در حالی است که حاصل آمدن وفاق در اخلاق، برخلاف برخی حوزه‌های دیگر، امری مهم و حیاتی در زندگی ما انسان‌ها است. حال، از آنجا که بیشترین اشتراک ما آدمیان در عقلانیت است، اگر بتوانیم اخلاق را با عقلانیت پیوند دهیم، به این معنا که الگوهای عقلانی موجود در اندیشه اخلاقی‌مان را جویا شویم و تمیز دهیم و آن‌ها را مبنایی برای ارزیابی احکام اخلاقی قرار دهیم، شاید بتواند ما را در رسیدن به وفاق در اخلاق یاری دهد. هری چی. گنسلر بر این گمان است که چنین کاری شدنی است. او در کتاب *اخلاق صوری سعی می‌کند، با الگوبرداری از منطق صوری، اصول صوری‌ای را در اخلاق بازشناسد که، برخلاف اصول مادی اخلاق، و همچون اصول منطق صوری، «از عقل محض و پیشین به دست می‌آیند»* (Gensler, 1986: 126) و بنابراین مورد مناقشه نیستند؛ و با استنتاج قضایایی از جمله قاعده زین (GR) از آن‌ها، نظامی را در اخلاق بنا نهد که ساختار اصل موضوعی دارد. او، ضمن بحث‌های مفصلی، می‌کوشد تا تقریرهایی از این اصول و قضایا را ارائه دهد که دقیق‌اند و به امور نامعقول نمی‌انجامند.

وی در کتابی که بعداً تحت عنوان *درآمدی بر فلسفه اخلاق*، به عنوان کتابی درسی نگاشته است، نیز به این مطلب می‌پردازد. در ابتدا به طرح و نقد دیدگاه‌های مختلف فرااخلاقی، خصوصاً در مورد تعریف «خوب» می‌پردازد و هدف از کشف معنای «خوب» را این می‌داند که به سرشت اخلاق پی ببریم و بدانیم که هنجارهای اخلاقی را از چه منبعی باید دریافت کنیم و به این صورت راهی بیابیم برای رسیدن به هنجارهایی که مورد اجماع و قبول همگان باشد. پس از بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره تعریف «خوب» ملاحظه می‌کنیم که هر یک از آن‌ها با مشکلاتی مواجه‌اند که اتفاق نظر را دشوار می‌سازد. اما در نظر گنسلر برای رسیدن به آن مقصود و خروج از این بن‌بست راه دیگری وجود دارد. او بر این گمان است که می‌توان در اخلاق از عقلانیت کمک گرفت. به نظر وی، هنجارهای معدودی وجود دارند که، فارغ از این که از چه منبعی به دست آمده‌اند و قبول آن‌ها چگونه توجیه می‌شود، همه آن‌ها را قبول دارند.^۲

مطالب این دو کتاب کاملاً منطبق با یکدیگر به نظر نمی‌رسند. در کتاب دوم تعبیر «اخلاق صوری» به کار نمی‌رود. در عین حال، اصولی که در این کتاب به عنوان اصول پایه‌ای عرضه می‌گردند با

اصولی که در کتاب اول به عنوان اصول موضوع مطرح می‌گردند متفاوت‌اند. در کتاب دوم، بنا به اظهار نگارنده، چیزی که ضرورت آن از سوی همگان پذیرفته است سازگاری^۳ می‌باشد. و انواع مختلفی از سازگاری‌ها وجود دارند که وی آن‌ها را در قالب چهار اصل پایه‌ای سازگاری بیان می‌کند، عبارتند از: سازگاری میان باورهای ما (منطقی بودن)؛ سازگاری میان خواست و عمل ما (سازگاری هدف-وسيله) سازگاری خواست و عمل ما با باورهامان (باوجدان بودن)؛ سازگاری میان داوری‌های ما. داوری مشابه در موارد مشابه (بی‌طرفی) (گنسلر، ۱۳۸۵: ۱۶۳ به بعد). اما در کتاب اول اصول موضوعه اخلاق عبارت از چهار اصل توصیه‌گری، تعمیم‌پذیری، عقلانیت، و هدف-وسيله‌اند و پنج قضیه از این چهار اصل به دست می‌آیند عبارت‌اند از: منطقی بودن؛ قانون جهانشمول؛ قاعده طلایی؛ بی‌طرفی؛ و باوجدان بودن (گنسلر، ۱۳۹۱: ۶۳-۶۴).^۴ من از آنجا که روایت کتاب دوم را پخته‌تر می‌یابم و چیزی که در اینجا مورد نقد قرار گرفته در دو کتاب تقریباً مشترک است، عمدتاً با توجه به کتاب دوم سخن خود را مطرح می‌سازم.

در عین حال که اهمیت GR ابدأ مورد تردید نیست و توجه به این قاعده بسیار مهم و پرورش نوعی عقلانیت اخلاقی سودمند است، به گمان من، در این فرآیند استدلالی چندین نکته قابل نقد وجود دارد. البته باید توجه داشت که قصد گنسلر این نیست که اخلاق را بر عقلانیت صرف مبتنی سازد، بلکه عقلانیت را یکی از مؤلفه‌های سازنده اخلاق (در کنار مؤلفه‌های دیگری چون امیال، اطلاع از واقعیت‌ها، و تخیل) می‌داند (Gensler, 1986: 261)؛ همچنین، او نمی‌خواهد همه اخلاق را به GR فروکاهد (Gensler, 2013: 174ff).

۱. استنتاج GR با تکیه بر اصول پایه‌ای سازگاری

غالباً گفته می‌شود که GR به نحوی گسترده از سوی صاحبان انواع فرهنگ‌ها و ادیان پذیرفته است، و معمولاً این امر دال بر آن دانسته شده که این قاعده هسته اصلی اخلاقیات مشترک میان انسان‌ها است.^۵ در عین حال، گفته می‌شود که متناقض‌ترین دعاوی هم در باب آن صورت گرفته است (Wattles, 1996:125). اما چیزی که برای ما در دنیای امروز اهمیت دارد این است که این اصل چه میزان می‌تواند ما را در حل مسائل اخلاقی و بنا نهادن اخلاقی جهانی یاری دهد. به نظر می‌رسد که تدابیر گنسلر نیز می‌خواهد همین مشکل را حل کند.

او در ابتدا اصولی پایه‌ای را مطرح می‌سازد که از پیش نزد همه پذیرفته‌اند، و سپس GR را از آن‌ها نتیجه می‌گیرد. آنگاه GR را تعمیم می‌دهد و اصول بیشتری به دست می‌آورد، و در انتها طرحی را برای عقلانیت اخلاقی بر اساس رعایت این اصول و برخی شروط دیگر پی می‌افکند. البته باید توجه داشت که بنا بر این نیست که این اصول برای ما نظامی اخلاقی فراهم آورند؛ زیرا، اولاً، این اصول، همان‌طور که گنسلر هم اشاره می‌کند، «به‌طور مشخصی نمی‌گویند چه کار بکنیم و یا به چه معتقد باشیم»^۶ (گنسلر، ۱۳۸۵: ۱۸۰)، بلکه شاید فقط به ما می‌گویند که چه نکنیم. و ثانیاً، در غالب موارد، این اصول فقط وقتی به کار می‌آیند که ما از پیش باورهایی داشته باشیم. مثلاً منطقی بودن به ما نمی‌گوید که به چه چیزی

باور داشته باشیم یا به چه چیزی باور نداشته باشیم، اما می‌گویند که اگر باوری داشته باشیم، نمی‌توانیم در عین حال باور متناقض با آن را هم داشته باشیم. یا بی‌طرفی می‌گویند که اگر باور داشتیم که کاری درست است، نمی‌توانیم در عین حال باور داشته باشیم که کاری مشابه آن نادرست است. بنابراین این اصول به کسی که هنوز نمی‌داند باورهای اخلاقی‌اش را از کجا به دست آورد کمکی نمی‌کند، سؤالی که جستجوی معنای مفاهیم اخلاقی به دنبال پاسخ آن بود و گنسلر می‌خواست راهی برای خروج از این بن‌بست بیابد.^۷

اگر ادعای گنسلر را مبنی بر این که چهار اصل پایه‌ای سازگاری مقبول همگان‌اند پذیرفته باشیم، او به ما نشان می‌دهد که GR را نیز بر اساس دو اصل باوجدان بودن و بی‌طرفی می‌توان اثبات کرد:

۱-۱. استدلال گنسلر برای اثبات GR

استدلالی که ما را از دو اصل باوجدان بودن و بی‌طرفی به GR می‌رساند این است: اگر من کاری را نسبت به دیگری انجام دهم، بر اساس اصل باوجدان بودن باور دارم که انجام آن کار در مورد دیگری درست است. اما اصل بی‌طرفی می‌گوید که اگر انجام آن کار در مورد دیگری درست است پس انجام آن از سوی دیگران در مورد من نیز درست است. و در این صورت بنا بر اصل باوجدان بودن من می‌خواهم که دیگران آن کار را در مورد من انجام دهند.^۸ حاصل این استدلال این است که، با قبول دو اصل باوجدان بودن و بی‌طرفی، اگر من کاری را با دیگران انجام می‌دهم، می‌خواهم که دیگران هم، در همان شرایط، آن کار را با من انجام دهند. عکس نقیض این سخن چنین خواهد بود: اگر نخواهم دیگران کاری را با من انجام دهند، در همان شرایط، آن کار را با دیگران انجام نمی‌دهم. به لحاظ منطقی، این قضیه معادل است با این که: فقط در صورتی که بخواهم دیگران با من رفتاری را انجام دهند، در همان شرایط، آن رفتار را انجام خواهم داد. و این همان توصیه GR است که: با دیگران فقط آن گونه رفتار کن که دوست می‌داری دیگران، در همان شرایط، با تو آن گونه رفتار کنند. پس این حکم حاصل ملتزم بودن به آن دو اصل سازواری است که، به ادعای گنسلر، همه به آنها ملتزم اند. پس به این اصل نیز همه باید ملتزم باشند.

۱-۲. پیشنهادی بدیل برای استنتاج GR

گنسلر در استدلال خود سه بار از اصول پایه‌ای مذکور استفاده می‌کند. دو بار از اصل باوجدان بودن و یک بار از اصل بی‌طرفی. بر اساس اصل باوجدان بودن، یک بار از این که کاری را انجام می‌دهم نتیجه می‌گیرد که باور دارم آن کار درست است (بنا بر سازگاری باور با عمل)، و یک بار از این که کاری را درست می‌دانم نتیجه می‌گیرد که انجام آن را خواهانم (بنابر سازگاری خواست با باور). اما این امکان هم وجود دارد که از سازگاری باور با خواست و سازگاری عمل با باور استفاده کنیم؛ و اتفاقاً با این صورت جدید هم به نحو سراسر تری به GR می‌رسیم و هم، چنان که بعداً خواهیم دید، از تقریر معقول‌تری از اصول سازگاری استفاده کرده‌ایم. می‌توان به این صورت استدلال کرد: اگر من نخواهم به گونه‌ای خاص با من رفتار شود، اصل باوجدان بودن می‌گوید باور من هم این است که انجام آن کار با من بی‌اشکال

نیست. و بر اساس اصل بی‌طرفی از این باور نتیجه می‌شود که باور من باید این باشد که انجام آن کار از سوی من نسبت به دیگران هم بی‌اشکال نیست. و بر اساس اصل باوجدان بودن از این باور نتیجه می‌شود که من نباید آن کار را نسبت به دیگران انجام دهم. در این صورت از این که نمی‌خواهم با من به گونه‌ای رفتار شود می‌رسم به این که نباید با دیگران آن گونه رفتار کنم. و این تعبیر دیگری از GR که به لحاظ منطقی معادل آن است. اساساً چیزی که GR می‌خواهد بگوید این است که بین چه کاری را دوست نداری در مورد تو انجام دهند، و آن کار را با دیگران انجام مده. پس ما هم در استدلال خود بهتر است همین طریق را پی بگیریم.

دستیابی به GR به عنوان قاعده‌ای که هیچ عاقلی مفردی از قبول آن ندارد مستلزم مقبولیت عام اصول پایه‌ای اخلاق است. باید دید که آیا چنین مقبولیتی وجود دارد.

۲. بررسی مقبولیت عام اصول پایه‌ای سازگاری

گنسلر می‌خواهد نشان دهد که «بخش صوری اخلاق به سختی و انعطاف‌ناپذیری منطبق است و اصول اخلاق صوری سزاوار آن مقبولیت عامی هستند که اصول منطقی صوری از آن برخوردارند» (گنسلر، ۱۳۹۱: ۳۸). باید دید که آیا آن اصول عملاً چنان مقبولیتی را دارند یا نه، و اگر ندارند چرا چنین است. در مورد دو اصل اول می‌توان پذیرفت که پذیرش آن‌ها اقتضای عقلانیت است، سازگاری میان باورها مقتضای عقلانیت نظری و سازگاری میان خواست و عمل مقتضای عقلانیت عملی است. اما GR از دو اصل دیگر؛ یعنی بی‌طرفی و باوجدان بودن نتیجه می‌شود. آیا پذیرش اصل بی‌طرفی هم اقتضای عقلانیت است؟

گنسلر خود تأیید می‌کند که این امر تناقضی منطقی دربر ندارد تفاوت نظر خود با رأی هر (R. M. Hare) را در همین می‌داند، ولی به نظر او این اصل بر اساس هر دیدگاهی پذیرفتنی است. وی در توضیح اصل بی‌طرفی می‌گوید: «مبنای این وظیفه بی‌طرفی هم می‌تواند قرارداد اجتماعی باشد یا آرمان شخصی یا امر الهی و یا حقیقتی بدیهی. بر اساس این دیدگاهها نقض بی‌طرفی ممکن است مستلزم تضاد میان ارزش‌گذاری‌های اخلاقی ما باشد...» (گنسلر، ۱۳۸۵: ۱۸۱) (تأکید از من است). اگر چنان که در این عبارت آمده است ادعا صرفاً این باشد که هر یک از مراجع مذکور صرفاً/مکان دارد که حکم به بی‌طرفی کنند، پس قبول داریم که این هم ممکن است که این مراجع به بی‌طرفی حکم نکنند. اما اگر سخن این باشد (چنان که ادعای اولیه همین بود) که همه این دیدگاهها مؤید اصول سازگاری‌اند، جای تعجب خواهد داشت؛ چرا که مثلاً قراردادهای اجتماعی نژادپرستانه ظاهراً به بی‌طرفی حکم نمی‌کنند، یا لاقلاً شرایط دخیل در حکم را به صورت متفاوتی تعریف می‌کنند؛ و روشن است که چنانچه ما در باب شرایط دخیل در حکم اختلاف داشته باشیم، دیگر اتفاقاً در قبول اصل بی‌طرفی بی‌ثمر خواهد بود. خود این که چه شرایطی در حکم دخیل‌اند و مخصوصاً این که، چگونه در حکم دخالت می‌کنند می‌تواند برآمد حاصل از به کار بردن این اصل را کاملاً وارونه سازد.

دیدگاه آرمان شخصی هم معلوم نیست که به بی‌طرفی حکم کند. اتفاقاً ندهایی که به این دیدگاه وارد می‌شود عمدتاً از این حیث است که این دیدگاه با داور غیربیطرفانه جور در می‌آید. البته می‌توان

گفت که حتی با دیدگاهی خودگزینانه^۹ و نگاهی هابزی هم ممکن است عمل بر اساس این اصل را اختیار کنیم،^{۱۰} چون در بسیاری از موارد به نفعمان است که چنین کنیم؛ اما سخن بر سر موارد بسیار نیست، اتفاقاً سخن بر سر موارد اندکی است که نگاه‌های مختلف با هم سازگار نمی‌شوند. اگر کسانی که نسبی‌نگر یا شخصی‌انگارند وجود داشته باشد (که هستند) پس هستند کسانی که این اصل را یک اصل مسلم تلقی نمی‌کنند و این اصل نمی‌تواند به وفاق ما با آنان کمکی بکند.

قطعاً نمی‌خواهم بگویم که اصل بی‌طرفی اصل قابل‌قبولی نیست یا حتی این که از طرف غالب انسان‌ها و نگرش‌ها پذیرفته نیست. بی‌طرفی اصل اخلاق و مبنای بعضی نظریات مهم فلسفی است. اما آنجا که اختلافات ناشی از زیر پا گذاشتن اصل بی‌طرفی است، تن ندادن به آن جهت حل اختلاف هم ممکن است. مضاف بر این، غالباً اختلاف در این است که اقتضای بی‌طرفی چیست و غالب اختلافات به شرایط دخیل در حکم مربوط اند؛ و این شرایط آن قدر پیچیده و متنوع اند که تعیین کیفیت دخالت آن‌ها در حکم چندان ساده نیست. گنسلر وقتی مشکل امکان دخیل شمردن بعضی امور بی‌ربط به حکم را در حکم مطرح می‌سازد، برای حل آن پیشنهاد می‌کند که خود را با همه مشخصاتی که آن‌ها را در حکم دخیل می‌دانیم به جای طرف مقابل قرار دهیم. اما معلوم نیست که این رویه نیز، به فرض، وقتی می‌خواهیم خود را به جای یک جنین، یا به جای یک همجنس‌گرا بگذاریم تا در این موارد داوری کنیم امکان‌پذیر باشد و برای فیصله دعوا کارایی کافی داشته باشد.^{۱۱}

مضاف بر این، بسیاری از اوقات باورهای غیر اخلاقی در این میان مداخله می‌کنند و بر باورهای اخلاقی سایه می‌افکنند. درست است که در این صورت دعوا در اخلاق نیست، لکن گاه جدا کردن اخلاق و غیر اخلاق هم چندان آسان نیست. فراوان‌اند انسان‌هایی که اعتقاداتی دارند که نه تنها مشوق بی‌طرفی نیست، بلکه آن را برنمی‌تابد، فراوان هستند دیندارانی که دین و آیین متفاوت را موجه رفتار متفاوت می‌انگارند، خصوصاً از آن رو که افراد را از این بابت مقصر قلمداد می‌کنند، فراوان هستند. آیا باید گفت که این افراد بی‌طرفی را اصلی مسلم نمی‌دانند، یا خود را بی‌طرف می‌شمارند لکن شرایط دخیل در حکم را همانند دیگران لحاظ نمی‌کنند؟ و شاید نتوان با اصل مسلم بی‌طرفی به مقابله با این نگرش رفت. در این صورت، می‌توان گفت که این امور اختلافی را میان اصل بی‌طرفی و اصول صوری منطق باعث می‌شوند.

در مورد اصل دیگری که مسلم فرض می‌شود؛ یعنی اصل باوجدان بودن، ابتدا لازم است که مضمون آن روشن گردد. این اصل می‌گوید که خواست و عمل ما باید با باورهای اخلاقی مان سازگار باشد. باید دید این سخن دقیقاً به چه معناست. (باید توجه داشت که در این جا تعبیر «خواستن» به معنای «دوست داشتن» و «پسندیدن» و «راضی بودن» است.)

«باوجدان بودن عبارت از این شرط است که ما کارها، تصمیم‌ها و خواسته‌هایمان را با باورهای اخلاقی مان هماهنگ نگه داریم.» (گنسلر، ۱۳۸۵: ۱۶۹) و اگر باورها و کارهای ما با هم منافات داشته باشند، یکی از آن دو نادرست است. (گنسلر، ۱۳۸۵: ۱۷۰) اولاً، باید دید که این اصل در عمل چگونه به ما کمک می‌کند. اگر در موردی تعارضی میان دوتا از این‌ها وجود داشت، از کجا بفهمیم که در کدامیک

خطا کرده‌ایم؟ مسئله این است که ما هنوز راهی برای تصمیم‌گیری در مورد باور یا خواست و یا عمل اخلاقی‌مان در دست نداریم. در این صورت می‌توان پرسید که روش معقول‌تر این است که کدام را حفظ و دیگری را با آن سازگار کنیم. این سؤال مهمی است، زیرا وقتی دو امر با هم ناسازگارند یکی از آن‌ها قطعاً خطا است، و در اینجا تنها مسئله مهم سازگار شدن این دو نیست، چرا که ممکن است امر درست را با امر نادرست هماهنگ سازیم و از این راه به خطای بیشتری گرفتار آییم. حال باید دید که آیا خواست‌مان را با باورمان هماهنگ کنیم، یا باورمان را با خواست‌مان؟ باورمان را با عمل‌مان هماهنگ کنیم یا عمل‌مان را با باورمان؟^{۱۲} البته به گفته گنسلر، این اصل قرار نیست در این باره چیزی به ما بگوید. همه چیز که این اصل می‌گوید این است که چه چیزی را با چه چیز ترکیب نکنیم. اما مسئله مهم این است که گاه برای همین کار؛ یعنی برای گریز از ناسازگاری، یک راه بیشتر وجود ندارد؛ یعنی سازگار کردن فقط از یک سو امکان‌پذیر است.

با وجدان بودن از اصل توصیه‌گری نتیجه می‌شود و آن اصل این است که «اگر باید A را انجام دهی، آن‌گاه A را انجام بده». با توجه به این که تالی این گزاره امری است و نه اختیاری، بیشترین چیزی که از آن اصل می‌توان نتیجه گرفت، اگر بتوان، این است که «چنین نباش که وقتی باور داری که باید A را انجام دهی، آن را انجام ندهی»؛ یعنی از اصل توصیه‌گری لزوم هماهنگ شدن عمل با باور به دست می‌آید و نه لزوم هماهنگ بودن عمل و باور. و اما در مورد هماهنگی خواست و باور، چیزی که روشن است این است که خواست یا دوست داشتن چیزی ارادی نیست و بنابراین تصمیم به تغییر آن هم بی معنا است. این که چیزی برای ما دوست داشتنی است به اراده ما قابل تغییر نیست. بنابراین نمی‌توانیم خواست خود را با چیزی هماهنگ سازیم. در این صورت برای هماهنگ شدن باور و خواست، به ناچار، این باور است که در این ناسازگاری کنار گذاشته می‌شود. اگر چنین باشد، همه آنچه اصل با وجدان بودن می‌گوید سازگار کردن باورها با خواست و سازگار کردن اعمال با باورها است. اما همان‌طور که دیدیم، اتفاقاً گنسلر در استدلال خود دقیقاً از دو سوی دیگر این اصول استفاده می‌کند. و این ضعفی برای استدلال گنسلر به نظر می‌رسد.

حال اگر فرض کنیم که آنچه اصل با وجدان بودن می‌گوید سازگار کردن باورها با خواست و سازگار کردن اعمال با باورهاست، باید دید آیا قبول آن‌ها از سوی همگان مسلم است. در مورد قسمت دوم، یعنی هماهنگ کردن عمل با باور، مشکلی که به نظر می‌رسد همان است که قبلاً هم بدان اشاره‌ای شد، و آن این است که ما هنوز راهی مطمئن برای رسیدن به باورهای اخلاقی نداریم. پس چگونه به درست بودن باورهای اخلاقی خود اعتماد داشته باشیم تا عمل‌مان را با آن سازگار کنیم؟ اگر من در خانواده‌ای نژادپرست تربیت شده باشم و به نژادپرستی کاملاً باور داشته باشم، هنوز ممکن است بر خطا باشم. من می‌خواهم راهی برای تعیین همین‌گونه باورها را به دست آورم.

در این صورت قابل‌استفاده‌ترین صورت این اصل این است که باورمان را با خواست‌مان تطبیق دهیم؛ یعنی این که از این که چیزی را می‌خواهم یا نمی‌خواهم (دوست دارم یا دوست ندارم) نتیجه بگیرم که آن کار درست یا نادرست است. مثلاً از این که دوست دارم به من کمک شود نتیجه بگیرم که کمک

کردن خوب است، و از این که دوست ندارم شکنجه شوم نتیجه بگیرم که شکنجه کردن بد است. در واقع دوست‌داشته‌های من باورهای اخلاقی‌ام را شکل دهند.

اما آیا به صورت کلی می‌توان گفت که هر چه من دوست داشته باشم خوب (به معنای اخلاقی آن) است؟ آیا این امری مورد اتفاق همه است؟ اگر چنین نباشد، این صورت از اصل باوجدان بودن هم قابل قبول نخواهد بود. اما مسئله این است که ما در اینجا در واقع می‌خواهیم از دوست‌داشته‌های خود به دوست‌داشته‌های دیگران راه یابیم و دوست‌داشته‌های آنان را ملاک رفتارمان با آنان قرار دهیم. و نباید فراموش کرد که دوست‌داشته‌های ما در تعیین بد و خوب اخلاقی نقش مهمی به عهده دارند. اما بعداً درباره این گذار هم می‌پرسیم که آیا همواره می‌تواند درست باشد یا نه.

اگر به GR باز گردیم که می‌گوید «با دیگران فقط آن‌گونه رفتار کن که دوست می‌داری دیگران با تو آن‌گونه رفتار کنند»، و به عبارت دیگر، با دیگران آن‌گونه که دوست نمی‌داری دیگران با تو آن‌گونه رفتار کنند رفتار نکن، و باز به عبارت دیگر، کاری که تو را رنج می‌دهد با دیگران انجام نده، می‌بینیم که در این قاعده چیزی جز این نمی‌خواهد بیان شود که با دیگران کاری که موجب رنج آنان است نکن، به علاوه این که نشان می‌دهد از کجا بفهمیم که چه کاری موجب رنج دیگران است؟ با رجوع به دوست‌داشته‌های خود، یعنی همان چیزی که موجب رنج خودت می‌شود. این بخش دوم فقط با این فرض صحیح است که دوست‌داشته‌های انسانها مشابه باشند؛ و در این محدوده چیزی چون یک گزاره‌ی هم‌انگویانه مطرح می‌کند، یعنی این که وقتی در موردی دوست‌داشته‌های همه انسان‌ها مشابه است، از روی دوست‌داشته‌های یکی می‌توان دوست‌داشته‌های دیگری را فهمید. بخش هنجاری و توصیه‌گر قاعده تنها «به دیگران رنج نرسان»^{۱۳} است.

۳. توجیه شروط عقلانیت اخلاقی

گنسلر با تعمیم GR قواعد دیگری هم به دست می‌آورد و همه آن‌ها را تحت عنوان شروط عقلانیت اخلاقی جمع می‌کند؛ و علاوه بر اصولی که آن‌ها را از اصول پایه‌ای سازگاری استنتاج می‌کند سه شرط دیگر را هم لازم می‌شمارد: یکی «آگاهی» دوم «به کار گرفتن قوه‌ی تخیل» و سوم «چند ویژگی دیگر»^{۱۴}. در واقع چیزی که توصیه می‌شود آگاهی هر چه بیشتر و قوه‌ی تخیل هر چه بیشتر و به دست آوردن آن ویژگی‌ها است. قوه‌ی تخیل چیزی است که به ما امکان می‌دهد خود را در جای دیگری حس کنیم. اما افزودن این شروط نیاز به توجیه دارد، زیرا قرار بود بر اساس اصولی که مورد قبول همگان اند احکامی به دست آوریم، در حالی که فقط اصول سازواری مورد قبول همگان بودند و این‌ها از اصول سازواری به دست نیامده‌اند. نکته اول در مورد این شروط این است که ویژگی‌هایی که به عنوان شرط سوم اضافه می‌گردند می‌توانند به عنوان ابزار و لوازم فراهم آوردن آن دو شرط دیگر، و خصوصاً آگاهی، در نظر گرفته شوند، و بنابراین نباید در کنار آن دو شرط مطرح گردند. مثلاً یکی از این توصیه‌ها گفت‌وگو با دیگران است؛ و در گفت‌وگوی با دیگران، آنان به گفته گنسلر، «ما را از چیزهایی باخبر

می‌سازند که اگر این گفت‌وگوها نباشد از آنها بی‌خبر می‌مانیم.» (گنسلر، ۱۳۸۵: ۲۲۱). اگر وظیفه ما آگاه‌تر شدن از واقعیات است، هر کاری هم که برای آگاه‌تر شدن لازم است جزو وظایف ما است. اما در توجیه دو شرط دیگر گنسلر آن‌ها را حاصل به کار بردن خود قاعده زربین و از لوازم سازواری می‌داند؛ یعنی همان طور که ما از دیگران انتظار داریم آگاهانه و بی‌طرفانه عمل کنند، خود نیز باید چنین کنیم. اما به نظر می‌رسد که این توجیه کافی نباشد، زیرا ما انتظارات دیگری هم از دیگران داریم. انتظار داریم که عادلانه، صادقانه، بدون غرض‌ورزی، بدون پیشداوری و امثال اینها عمل کنند. آیا باید این‌ها را هم جزو شروط عقلانیت بیاوریم؟

به نظر می‌رسد که می‌توان توجیه بهتری برای افزودن این شروط آورد. می‌توان گفت که این شروط به عنوان شروط امکان به کارزدن قاعده زربین مطرح اند؛ زیرا به محض این که بخواهیم GR را به کار ببریم، باید ببینیم که اگر جای طرف مقابل بودیم دوست داشتیم چگونه با ما رفتار شود. برای اینکه بتوانیم خود را به جای طرف مقابل بگذاریم، به قوه تخیل نیازمندیم؛ و برای این که بتوانیم وقتی در جای او قرار گرفتیم دوست داشته‌های خود را تشخیص دهیم، به آگاهی نیازمندیم. خصوصاً با توجه به این که یکی از قیود مهم برای این که GR به امور یاوه نیانجامد این است که این تشخیص بر اساس نگرش و آگاهی‌های فعلی خود شخص فاعل باشد. بنابراین ممکن است بگوییم که این شرایط توصیه دیگری را به GR اضافه نمی‌کنند، بلکه فقط توجه می‌دهند که عمل به GR لوازمی دارد. اما اساساً لزوم آگاهی نیاز به توجیه ندارد، زیرا آگاهی فراهم‌آورنده بخشی از مقدمات استدلال اخلاقی است زیرا در این استدلال‌ها همواره از ضم احکام اخلاقی با واقعیات احکام اخلاقی دیگری را به دست می‌آوریم. بدون این مقدمات اصلاً استدلال اخلاقی ناممکن است. اگر این شرط را در کنار قاعده «رنج (بالمال) نرسان» در نظر بگیریم، ضرورت آن بهتر معلوم می‌شود؛ چون لازمه رنج نرساندن این است که بدانیم چه کاری بالمال موجب رنج می‌گردد، و این واقعیتی است که از راه آگاه شدن به دست می‌آید.

۴. مشکلات GR

اولین مشکلی که ممکن است با GR داشته باشیم، این است که این قضیه به همان صورتی که نتیجه شد، جنبه‌های ایجابی فعل اخلاقی را پوشش نمی‌دهد.^{۱۵} از این رو راهنمایی برای همه اعمال ما نمی‌تواند بود.

اما این که عمل به GR لوازمی دارد، و مخصوصاً این که فراهم آوردن این لوازم ممکن است کار ساده‌ای هم نباشد، باز هم GR را با مشکلاتی مواجه می‌کند. درست است که مشکلاتی که بر سر راه عمل به یک قاعده وجود دارند به معنای نادرستی آن قاعده نیستند، اما در صورتی که صرفاً مشکلات عملی باشند و نظری نباشند.

اساساً به نظر می‌رسد که اگر GR را به توصیه «به دیگران رنج نرسان» تقلیل ندهیم و آن را به همان صورتی که مطرح شد؛ یعنی «با دیگران فقط آن‌گونه رفتار کن که دوست می‌داری دیگران در همان شرایط با تو آن‌گونه رفتار کنند»، حفظ کنیم، مشکلاتی پیش روی خواهیم داشت. در توضیح این

قاعده گفته شده که برای به کار بستن آن باید خود را به جای دیگری بگذاریم، و دوست‌داشته‌ها مان را در آن موقعیت در نظر بگیریم، و مطابق با آن با دیگری رفتار کنیم. این مقتضای اصل بی‌طرفی است که داوری در موقعیت یکسان انجام گیرد. گنسلر در توضیح این قاعده متذکر می‌شود که در عین حال که ما خود را به لحاظ میل و احساس در جای دیگری می‌گذاریم، لکن به لحاظ آگاهی‌هایی که در تصمیم دخیل‌اند خود ما هستیم که داوری می‌کنیم و نباید گمان کرد که در اینجا تصمیم را باید به فرد مقابل واگذار کنیم تا او به ما بگوید که با او چگونه رفتار کنیم. در واقع من هستم که تصمیم می‌گیرم و آگاهی‌های من جزئی از من است. به نظر می‌رسد که در این هر دو قسمت هم در نهادن خود به لحاظ احساسی در جایگاه دیگری، و هم در داوری در باره رفتارمان با دیگری بر اساس آگاهی‌های خود، تنگناهایی وجود دارد.

نهادن خود به جای دیگری تصمیم به کار و انجام آن نیست. این تصمیم ما ممکن است کم یا بیش قرین توفیق نباشد. اولاً، در بسیاری از موارد ما نسبت به موقعیت دیگری علم و اطلاع کافی نداریم. اگر نگوئیم که، به تعبیر دقیق، هیچگاه علم و اطلاع کامل از احوال او نداریم. و ثانیاً، از هر یک از شرایطی هم که خبر داریم قرار دادن خودمان در آن شرایط کار آسان و شاید حتی ممکن نیست. این البته صرفاً مشکلی عملی است و GR را زیر سؤال نمی‌برد. اما مضاف بر این، این مشکل هم وجود دارد که ممکن است حتی در شرایط کاملاً یکسان دوست‌داشته‌های دو فرد متفاوت باشند؛ یعنی مسأله، مسأله اوضاع و احوال متفاوت نیست، بلکه مسأله افراد متفاوت است. ممکن است گفته شود که خود را به تمامه در جای دیگری گذاشتن به این معنا است که من همه خصائص و تمایلات او را پیدا کنم. گنسلر، با اشاره به مثال‌های متعددی، این تمایلات متفاوت را مربوط به شرایط متفاوت و در نظر گرفتن آن را اقتضای بی‌طرفی می‌داند (Gensler, 2013: 11-15). اما خصائص من نیز مانند آگاهی‌های من جزئی از من بودن من اند؛ و نه تقویت قوه تخیل به این معناست که دوست‌داشته‌های دیگران را حدس بزنییم یا به چنین چیزی می‌انجامد و نه اساساً چنین چیزی می‌تواند به شکل یک توصیه درآید. مسئله این است که اگر قرار نیست که رجوع به دوست‌داشته‌های خودم کارگشا باشد، GR از این حیث ترجیحی بر «به دیگران رنج نرسان» ندارد؛ در حالی که می‌خواهد داشته باشد.

اما در مورد داوری من در باب رفتار دوست‌داشتنی بر اساس آگاهی‌های خودم مشکل بزرگتری وجود دارد. می‌دانیم که آگاهی‌های ما نیز (مثل قوه تخیلمان) هیچگاه حالت آرمانی پیدا نمی‌کند. بنابراین من در عین حال که دائماً باید آگاهی‌های خود را ارتقاء دهم، می‌دانم که خطا در آن‌ها راه دارد، ولی چاره‌ای هم ندارم جز این که بر اساس این آگاهی‌ها عمل کنم. اما سؤال این است که اگر فعل من عمدتاً فقط بر شخصی که در مورد او این کار را انجام می‌دهم اثر دارد، چرا همان‌گونه که او بر اساس آگاهی‌های خودش می‌پسندد با او رفتار نکنم. خصوصاً اگر مسئله، مسئله‌ای باشد که در مورد آن دیدگاه‌های متنوعی وجود دارد، یا دیگری کسی باشد که می‌دانم از من خردمندتر است. نکته مهمی نیز وجود دارد که در اینجا میل و آگاهی تا حد زیادی در هم آمیخته می‌شوند، به صورتی که تفکیک آن‌ها از یکدیگر گاه چندان ساده نیست. هر یک از ما چیزی را می‌پسندد. این پسند تا حدی به دانسته‌ها و آگاهی‌های او و تا

حدی به ترجیحات شخصی او وابسته است. حال چه ترجیحی وجود دارد که من همان‌طور که خودم می‌پسندم با دیگری رفتار کنم؟ مثلاً ممکن است من پزشکی باشم که بنا بر آگاهی‌های خود میزان خاصی از سلامتی را ارزشمندتر از میزان خاصی از ثروت بدانم. پس آیا حق دارم که بدون جویا شدن نظر بیمارم برایش دارویی را تجویز کنم که آن میزان از ثروتش را می‌گیرد و آن میزان سلامتی به او می‌دهد؟ یا مثلاً ممکن است من مسیحی بسیار معتقدی بوده و از این که والدینم در کودکی این تعالیم دینی را به من آموخته‌اند بسیار خشنود باشم و هرگز راضی به این نباشم که والدینم مرا از این حیث به حال خود وا می‌نهادند و به تعلیم دینی من همت نمی‌گماردند. این خواست من بر اساس آگاهی‌ها و باورهای من است. اما آیا می‌توانم از این نتیجه بگیرم که من هم باید به تعلیم این دین به فرزندم بپردازم؟ اگر من نژادپرست باشم چه؟ آیا باید بر اساس باورهای خود با دیگران رفتار کنم؟ نمی‌خواهم بگویم باید بنا بر آگاهی‌های طرف مقابل عمل را گزینش کنیم، بلکه می‌خواهم بگویم این را که باید با دیگری بر اساس آگاهی خود عمل کنیم نمی‌توان به وضوح پذیرفتنی قلمداد کرد.^{۱۶}

ممکن است گفته شود که همین لوازمی که استفاده از GR دارد را قاعده «به دیگران رنج نرسان» هم دارد. لازم است بدانیم دیگری از چه چیزی رنج می‌برد و چگونه درباره آن داوری کنیم. اما مهم این است که در این قاعده هیچ ادعایی در این باره که چگونه می‌توان دانست که رنج دیگری در چیست و راه درست داوری در باره آن چیست نشده است. بر خلاف GR که می‌گوید از روی دوست‌داشته‌های خود و بنا بر آگاهی‌های خود تصمیم بگیر. و چنین نیست که این راهنمایی همواره نشان دهنده راه درست باشد.

نتیجه گیری

در مجموع، به نظر نمی‌رسد بتوان تلاش گنسلر را برای رسیدن به قاعده اخلاقی‌ای مهم از طریق اصولی پذیرفته نزد همگان توفیقی جدی تلقی کرد. اگر می‌خواهیم بگوییم که این قضایا، به طور مختصری، در غالب فرهنگ‌ها و بر اساس غالب مکاتب اخلاقی پذیرفته اند، این حرف تازه‌ای نخواهد بود. اما اگر خواسته باشیم این قضایا را، نه اجمالاً بلکه با تقریری دقیق و نیز از راه استدلالی محکم، آن گونه که قضایای ریاضی را بر اساس برخی اصول موضوعه اثبات می‌کنیم اثبات کنیم، تا اجماعی چون اجماعی که در ریاضیات حاصل می‌شود را برای آن‌ها حاصل آوریم، و خصوصاً اگر بخواهیم اختلافاتی را که در حوزه اخلاق مطرح است از این راه حل کنیم، به نظر نمی‌رسد به مقصود رسیده باشیم. هم اصول اولیه و هم نتیجه به دست آمده با مشکلاتی مواجه‌اند. و مهم این است که به نظر نمی‌رسد تلاش صورت گرفته برای به اثبات رساندن این قاعده باعث اقبال بیشتری به آن شود. در مجموع، با این فرآیند نه اصل ناشناخته‌ای مکشوف می‌گردد و نه اصل شناخته شده‌ای پذیرفتنی‌تر می‌گردد. و در مجموع، این همه مقدمه‌چینی و استدلال برای رسیدن به GR بی‌فایده و غیرضروری است. چرا که خود GR از مقدماتی که قرار است ما را به آن قاعده برساند مبهم‌تر و پذیرش آن دشوارتر نیست. در عین حالی که

حتی این قاعده نیز هم ابهام‌ها و مشکلاتی دارد و هم توانایی فیصله دادن اختلافات اخلاقی را ندارد. در واقع تا آنجا که این اصول مربوط به کارکرد کلی عقل‌اند قابل قبول همه‌اند، ولی وقتی عنصری اخلاقی وارد کار می‌شود دیگر از آن اتقانی که اصول عقلی دارند خبری نیست و نوعی ابهام در کار می‌آید. این ابهام از خصایص اخلاق است. و با رفع ابهام موارد استثناء و نقض پیش می‌آیند، مثلاً هرچند گنسler می‌کوشد تا جز از مفاهیمی چند (نظیر باور داشتن یا عمل کردن یا هدف-وسیله) استفاده نکند، ولی در GR مفهوم «دیگری» کاملاً روشن نیست، و از این حیث نمی‌تواند دعوی میان کسانی را که اخلاق را محدود به حوزه روابط انسان‌ها می‌دانند و کسانی که این قواعد را شامل رفتار با حیوانات نیز می‌دانند حل کند؛ و جا برای تفسیرهای مختلف از آن باز است. شکی نیست که اگر عقلانیت انسان قوام‌بخش اوست، از انسان و نیز از هیچ‌یک از وجوه زندگی او و از جمله اخلاق، جداشدنی نیست. اما این که ما در اخلاق هم از عقلانیت سود می‌جوئیم به این معنا نیست که خود اخلاق امری عقلانی در خود دارد، که طبعاً مورد وفاق است. در عین حال، چیزی که ما بدان سخت محتاجیم اصولی‌اند که بتوانند اختلافات ما را در اخلاق فیصله دهند. و سؤال این است که این قاعده چه میزان در حل اختلافات ما گره‌گشاست. این قاعده، از سویی، بی‌عیب و ایراد نیست، و از سوی دیگر، صرفاً حداقلی‌ترین توصیه‌های اخلاقی را به دوش می‌گیرد و به حوزه‌ای که محل اصلی نزاع‌های اخلاقی است وارد نمی‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. از این به بعد، به جهت اختصار، به جای «قاعده زرین» از GR استفاده می‌شود.
۲. ویرایش دوم این کتاب نیز در سال ۲۰۱۱ منتشر شده، که در آن دو فصل به کتاب افزوده شده است، لکن فصول مربوط به عقلانیت اخلاقی تغییری نکرده‌اند.
3. consistency
۴. البته در استنتاج این قضایا از آن اصول اصل هدف-وسیله به کار گرفته نمی‌شود؛ و وی در مقاله‌ای که سالها پیش از این کتاب نوشته است این اصل را جزو اصول موضوعه نمی‌آورد. (Gensler, 1986: 254-256)
۵. در این مورد رجوع کنید به: (Anderson, 2009: par.5-6).
۶. سینگر به این جهت ترجیح می‌دهد که GR را «قاعده‌ای» اخلاقی بنامیم، بلکه اصلی اخلاقی بدانیم (Singer, 1963: 294).
۷. بعداً خواهیم دید که آیا ممکن است از همین سازگاریها به باوری اخلاقی دست یابیم.
۸. در همه این موارد و موارد دیگری که از GR سخن می‌گوییم قید «در همان موقعیت» مفروض گرفته می‌شود.

9. egoistic

۱۰. در این مورد رجوع کنید به (Wattles, 1996: 77)

۱۱. گنسلر خود در بخش هنجاری کتاب سعی می‌کند که مسئله سقط جنین را از راه عقلانیت اخلاقی حل و فصل کند، اما تقریباً روشن است که راهکار او و پاسخی که برای این مسئله می‌یابد مورد قبول همه نیست. و مسئله مهم این است که جایی که قرار است از این اصول کمک گرفته شود همان جایی است که اختلاف وجود دارد، وگرنه جای تردید نیست که اتفاق نظرهای فراوانی در اخلاق وجود دارد. برای استدلالی در رد استدلال گنسلر برای غیراخلاقی دانستن سقط جنین رجوع کنید به: (Boonin-vail, 1997: 187-198).

۱۲. گنسلر تأکید می‌کند بر این که سازگاری باورها را نباید به این صورت تفسیر کرد که اگر یکی را پذیرفتی نباید دیگری را بپذیری، بلکه باید آن را به این صورت فهمید که باور به هر دو را نباید با هم جمع کرد (گنسلر، ۱۳۹۱: ۲۲-۲۳). و در یکی از مقالاتش به تفصیل به این مطلب می‌پردازد (Gensler, 1985: 159-166). این سخن خود پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد و حتی در منطق صوری هم این دو با هم معادل تلقی می‌شوند. اساساً در ارزیابی تقریرهای مختلف از سوی گنسلر نکات قابل نقد عدیده‌ای به نظر می‌رسد که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست.

۱۳. باید توجه داشت که در این گزاره مراد از رنج نرساندن نرساندن چیزی است که نهایتاً و در مجموع موجب رنج می‌شود. بر این اساس کشیدن دندان فاسد (که البته با درد همراه است) مصداق رنج رساندن نخواهد بود.

۱۴. این ویژگی‌ها در کتاب/اخلاق صوری فهرست طولانی‌تری را تشکیل می‌دهد که به نظر گنسلر نیاز به اضافات و اصلاحات دارد، ولی در کتاب بعدی این ویژگیها به پنج ویژگی تقلیل یافته‌اند. (گنسلر، ۱۳۹۱: ۲۱۴-۲۱۵ و گنسلر، ۱۳۸۵: ۲۲۷-۲۲۸)

۱۵. البته در/اخلاق صوری به صور ایجابی و سلبی این قاعده اشاره‌ای می‌شود، ولی بدون این که بدانیم صورت ایجابی چگونه به دست می‌آید. در عین حال، صورت ایجابی این‌گونه تقریر شده: «اگر می‌خواهی $A \rightarrow X$ را در قبال تو انجام دهد، آن‌گاه A را در قبال X انجام بده» (ا.ص. ۱۵۲)، که حکمی نامعقول به نظر می‌رسد، چون کارهای فراوانی هست که ما می‌خواهیم (دوست داریم) دیگری در مورد ما انجام دهد، ولی هرگز نمی‌توانیم آنها را در مورد دیگران انجام دهیم. بهتر بود این قاعده به این صورت تقریر شود: «اگر اشکالی ندارد که A در قبال تو انجام شود، آن‌گاه می‌توانی A را در قبال X انجام دهی».

۱۶. گاه اصل دیگری که می‌گوید: «با دیگران آن‌گونه رفتار کن که آنان دوست می‌دارند با آنان آن‌گونه رفتار کنی» تحت عنوان قاعده‌ی پلاتینی شناخته شده و مکمل GR دانسته شده است (Rönneidal, 2015: 221-236). هرچند ترجیح GR بر این قاعده روشن است، مواردی هست که این قاعده قابل توصیه باشد. سینگر نیز این تقریر را تحت عنوان «وارونه» (Inversion) با GR مقایسه می‌کند و تفسیر خاصی از GR را ارجح می‌شمارد (Singer, 1963: 296-313).

فهرست منابع

گنسلر، هری جی. (۱۳۸۵). *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*. ترجمه حمیده بحرینی. تهران: نشر آسمان خیال.

گنسلر، هری جی. (۱۳۹۱). *اخلاق صوری*. ترجمه محمد اخوان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Anderson Stephen L. (2009). *The Golden Rule: Not So Golden Anymore*. <https://philosophynow.org>

Boonin-vail David. (1997). «Against the Golden Rule Argument Against Abortion». *The Journal of Applied Philosophy*. vol 14: 2, 187-198.

Gensler Harry J. (1985). «Ethical Consistency Principles», *Philosophical Quarterly*. vol. 35, pp. 156- 170.

Gensler, Harry J. (1986), «Ethics is based on Rationality», *The Journal of Value Inquiry*, 20: 251-264.

Gensler, Harry J. (2013), *Ethics and the Golden Rule*, New York & London: Routledge.

Rönnedal Daniel. (2015). «The Golden Rule and the Platinum Rule», *The Journal of Value Inquiry*.vol 49: 221- 236.

Singer Marcus G. (1963). «The golden rule. Philosophy», *Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol 38 (146): 293-314.

Wattles Jeffrey. (1996). *The golden Rule*. New York: Oxford University Press.