فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره ۲، پائیز ۱۳۸۴، صفحات (۱۸۷ – ۲۲۴)

معنـــا شنـاســی حسن و قبــح

احمد حسین شریفی*

Sharifr @ Qahas.net

چکیده

معنای حسن و قبح اخلاقی، به عنوان کلیدی ترین مفاهیم اخلاقی، دیدگاههای متعددی را در میان اندیشمندان به میان آورده است. در این مقاله ضمن دسته بندی و توضیح انواع دیـدگاه ها، به بررسی و نقد آنها می پردازیم. بر این اساس، ابتدا نظریه احساس گرایـی را، بـه عنـوان یکی از مشهورترین نظریات غیرشناختی، نقد کرده ایم و سپس به توضیح و نقد دیدگاه شهود گرایانه ج. ای.[۱۷۳] مور، پرداخته ایم. در ادامه نظریات تعریف گرایانه در باب حسن و قبح را بـه دو دسته طبیعت گرایی و متافیزیکی تقسیم کرده و ضمن معرفی و نقد دیدگاه های طبیعـت گرایانه، که طیف وسیعی از نظریـات اندیشـمندان مسـلمان و غربـی را شـامل مـی شـود، و همچنین ضمن نقد برخی از نظریات متافیزیکی، دیدگاه مورد قبول را ارائه کرده ایم.درنهایـت طرح و نقد مغالطه طبیعت گرایانه می آید. طراح این مغالطه، ج. ای. مـور، مـدعی اسـت کـه هرگونه تعریفی از حسن و قبح، اعم از تعاریف طبیعی یا متافیزیکی، تعریفی مغالطی است کـه وی آن را مغالطهٔ طبیعت گرایانه می نامد.

کلید واژه ها

غیر شناخت گرایی، اصل تحقیق پذیری، شهودگرایی، تعریف گرایی، امـر الهـی، مغالطه طبیعت گرایانه.

---

* عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

173 G.Moore

طرح مسأله

مفهوم خوب و بد مفاهیمی عینی اند یا ذهنی؟ واقعی اند یا اعتباری و قراردادی؟ از سنخ مفاهیم ماهوی اند یا از قبیل مفاهیم فلسفی؟ در باب معنا شناسی حسن و قبح دیدگاه ها و آراء بسیار متعدد و متنوعی از سوی اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان ابراز شده است. در این نوشتار برآنیم تا ضمن معرفی و نقد بررسی مهم ترین دیدگاه ها در این باب، دیدگاهی معقول و قابل دفاع ارائه دهیم.

درباره معنای حسن و قبح و تعریف پذیری یا تعریف ناپذیری آنها دیدگاه های مختلفی مطرح شده است. به طور کلی می توان انواع نظریات را به سه دسته نظریات غیرشناختی، نظریات شهودگرایانه و نظریات تعریف گرایانه دسته بندی کرد. هر یک از این دیدگاه ها طیف وسیع و گسترده ای را درون خود جای می دهد.

۱-نظریات غیر شناختی یا توصیف ناگرایانه[۱۷۴]

در این نظریات مفهوم خوب و بد، مانند سایر مفاهیم اخلاقی، اصولاً مفاهیمی بی معنا و غیر قابل تعریفند. این گروه برای مفاهیم اخلاقی، حیثیت شناختی قائل نبوده و آنها را ناظر به واقع نمی دانند (مک نوتن[۱۷۵]، ص ۸-۱۰). این دیدگاه طیف گسترده ای از نظریات اخلاقی در قرن ۲۰ م را شامل می شود. در این نوشتار صرفاً به معرفی و نقد مکتب احساس گرایی، به تقریر دو فیلسوف می پردازیم.

۱-۱- احساس گرایی ایر. آلفرد جولیس ایر[۱۷۶] (۱۹۸۹-۱۹۱۰ م) یکی از مشهورترین پوزیتیویستهای منطقی، تصریح می کند که گفتن جملهٔ «راستگویی خوب است» مانند آن است که گفته شود: «راست گویی هورا!» و یا جملهٔ «دزدی بد است» به معنای آن است که «دزدی اف!»؛ یعنی «خوب» و «بد» و سایر مفاهیم اخلاقی حاوی هیچگونه بار شناختی نبوده و دربارهٔ واقعیت خارجی اطلاعی به ما نمی دهند. ایر به منظور تقریر رأی خود، بحث خویش را

174. non- cognitivism theories
175. D. McNaughton
176. A. J. Ayer

با بررسی نظام متعارف علم اخلاق آغاز می کند. وی نظام متعارف علـم اخـلاق را آنگونه که در آثار فیلسوفان اخلاق مطرح شده اسـت، متشـکل از چهـار جـزء غیر مرتبط با هم می داند که اغلب در آن نوشته ها به هم آمیخته مـی شـوند و موجب خلط مباحث می گردند.

۱.قضایایی که بیان کنندۀ تعریف اصطلاحات اخلاقی اند.

۲.قضایایی که توصیف‌گر تجارب اخلاقی و بیـان کننـدۀ علـل و اسـباب اینگونه تجارب اند.

۳.دستورات و اوامری که فضائل اخلاقی خوانده می شوند.

۴.تصدیق های واقعی اخلاقی، یعنی احکامی که بر خوبی یا بـدی عمـل خاصی دلالت دارند.

از میان این چهار بحث، تنها بحث اول می تواند بـه عنـوان موضـوع فلسـفۀ اخلاق باشد. قضایای قسم دوم، توصیف تجربۀ اخلاقـی، در حقیقـت جـزو علـم روان شناسی یا جامعه شناسی محسوب می شوند. دسته سوم نیـز اصـلاً قضـیه نیستند تا متعلق به شعبه ای از علوم یا فلسفه باشند و قسم چهارم نیز چون نـه تعریف است، نه شرح بر تعاریف و نه نقل قول، به فلسفۀ اخلاق ارتباطی ندارنـد. از این رو هیچ کتابی دربارۀ فلسفۀ اخلاق نباید حاوی گفته های اخلاقـی باشـد. ولی با ارائۀ تحلیل اصطلاحات اخلاقی باید نشان بدهد که اینگونه گفتـه هـا بـه چه مقوله ای تعلق دارند.

ایر در تبیین دیدگاه خود می گوید مفاهیمی که در ناحیۀ محمـول جمـلات اخلاقـی به کار بـرده می شوند، در حقیقت، مفهوم نما[۱۷۷] یـا کـاذب انـد و نـه مفاهیم حقیقی و واقعی که به اوصاف قابل درک از طریق حواس، دلالت کنند و به همین دلیل قابل تحلیـل نیسـتند. «حضـور علامتـی اخلاقـی در قضـیه، بـه مضمون واقعی آن نمی‌افزاید. مثلاً اگر به کسی بگوییم «تو کار بدی کـردی کـه آن پول را دزدیدی»، با علاوه کردن «تو کار بدی کردی» خبـر دیگـری دربـارۀ آن نداده‌ایم و فقط عدم تصویب اخلاقی خود را اظهار داشته ایم. درسـت ماننـد آنکه با لحنی حاکی از وحشت گفته باشم «تو پول را دزدی» یا خبر را با علامت

177. Pseudo-concept

تعجب نوشته باشم. لحن وحشت یا علائم تعجب به معنی واقعی جمله نمی افزاید و فقط می رساند که اظهار این خبر نزد گوینده آن با پاره ای احساسات همراه بوده است» (نک: ایر، ص۱۳۷-۱۵۷).

به تعبیر ایر طرز نوشتن و به کاربردن علامت های تعجب، طبق مرسوم حاکی از آن است که عدم تصویب اخلاقی این عمل، احساسی است که بیان گردیده است. پیداست که اینجا مطلب قابل تصدیق یا تکذیب گفته نشده و با این جمله خبری واقعی داده نشده است حتی دربارهٔ وضع ذهنی خود. من تنها پاره ای عواطف اخلاقی را اظهار کرده ام و کسی که ظاهراً معارض گفته من است احساسات خودش را بیان داشته است. پس اینکه کدام یک درست می‌گوید بی معناست؛ زیرا هیچ یک از ما قضیه ای حقیقی را عنوان نمی‌کند. ... این نکته قابل توجه است که کلمات اخلاقی فقط به منظور ابراز احساسات به کار نمی روند، بلکه به منظور برانگیختن احساسات و تحریک به عمل نیز استعمال می شوند(همان، ص ۱۴۵-۱۴۶).

الف- تکیه بر اصل تحقیق پذیری. مهم ترین و اساسی ترین نقد این دیدگاه، نادرستی مبنا و پیش فرض آن، معیار معنا داری است. احساس گرایان اخلاقی، به تبع سایر پوزیتیویست ها، از آموزهٔ تحقیق پذیری در باب معنا و معناداری دفاع می‌کردند. بر اساس این آموزه تنها دو دسته از جملات را می توان معنادار دانست: نخست، احکام و قضایای تجربی یعنی جملاتی که بتوان به گونه‌ای از طریق تجربه و آزمون حسی درستی یا نادرستی آنها را نشان داد و البته این نوع احکام در حقیقت بیش از یک فرضیه نخواهند بود؛ زیرا به صورت احتمالی صادق اند، چون با تجربه نمی توان صدق قطعی یک امر را اثبات کرد. دیگری، جملاتی که محمول آنها به گونه ای در موضوع مندرج باشد، یعنی احکام تحلیلی. احکام و جملات تحلیلی به نحو ضروری صادق اند، هر چند ربطی به واقعیات تجربی ندارند (همان، ص۱۴۶-۱۴۷). بر اساس این نظریه جملاتی که نه تحلیلی اند و نه از راه تجربه تحقیق پذیر، بی معنا خواهند بود. قضایای ریاضی و منطقی، ذیل احکام تحلیلی جای می گیرند و قضایای

علمی و گزاره های روزمره، تا آنجا کـه صـرفاً بیـانگر واقعیـات باشـند، از جملـه قضایای تجربی به حساب می آیند (نک: وارنوک، ص ۱۰۴).

روشـن است که براساس ایـن آموزه، بسیاری از احکام و جمـلات، از جملـه جملات اخلاقی را نمی توان معنادار دانسـت. زیـرا احکـام اخلاقـی نـه از سـنخ احکام تحلیلی انـد و نـه قابلیـت تحقیـق پـذیری تجربـی را دارنـد. زیـرا حتـی شهودگرایانی مانند مور، ادعا نکرده اند کـه جملاتـی ماننـد «راسـتگویی خـوب است»، «باید به عدالت رفتار کرد» و امثال آن، از راه حس و تجربه به دست می آیند. در نتیجه نمی توان هیچ جایگاهی برای جملات اخلاقـی در نظـام فکـری پوزیتیویسم منطقی جستجو کرد.

اصل تحقیق پذیری مبتلا به اشـکالات زیـادی اسـت (نـک: مصـباح یـزدی، *آموزش فلسفه*، ۲۱۳/۱-۲۱۵). نخست، بر اساس این معیار، مهم ترین پایه هـای معرفت، یعنی معرفت حضوری و بدیهیات عقلی از دست می رود و بـا از دسـت دادن آنها نمی توان تبیین معقولی برای صحت شناخت و مطابقـت آن بـا واقـع ارائه داد.

دوم، پوزیتیویست ها با اتخاذ این اصل، نقطهٔ اتکاء خود را بـر ادراک حسـی قرار داده اند در حالی که شناخت حسی پیش از هر شناخت دیگری در معـرض خطا می باشد. با توجه به اینکه شناخت حسی در واقـع در درون انسـان تحقـق می یابد، اگر آن را پایهٔ سایر شناخت ها قلمداد کنـیم در آن صـورت راه اثبـات منطقی جهان خارج را بر خود مسدود کرده ایم.

سوم، این ادعا کـه مفـاهیم اخلاقـی و متـافیزیکی، پـوچ و فاقـد محتواینـد، ادعایی باطل است؛ زیرا اگر الفاظی که دلالت بر ایـن مفـاهیم دارنـد بـی معنـی بودند، در آن صورت با الفاظ مهمل تفاوتی نداشته و نفی و اثبـات آنهـا یکسـان بود. در صورتی که مثلاً آتش را علت حرارت دانستن، یا عدالت را خوب دانستن، هیچ گاه با عکس آنها یکسان نیست. حتی کسانی که اصـل علیـت را انکـار مـی کنند و یا عدالت را خوب نمی دانند در حقیقت منکر قضایایی اند کـه مفهـوم و معنای آنها را درک کرده اند.

چهارم، براساس این مبنا، جایی برای هیچ قانون علمی بـه عنـوان قضـیه ای کلی و قطعی و ضروری باقی نمی ماند؛ زیرا این ویژگی ها بـه هـیچ وجـه قابـل اثبات حسی نیست و در هر موردی که تجربهٔ حسی انجام گرفت، حـداکثر تنهـا می توان همان مورد را پذیرفت و جـایی کـه تجربـهٔ حسـی انجـام نگیـرد بایـد سکوت کرد و مطلقاً از نفی و اثبات خودداری نمود.

ب- جامع نبودن. احساس گرایان همهٔ مفاهیم و احکام اخلاقی را حاوی بـار احساسی می پندارند. در حالی که حتی اگر بپذیریم که معنای احساسی داشتن در واژه ها و مفاهیم اخلاقی وجود دارد، به طور قطع و یقین همهٔ صـورت هـای بیان حکم اخلاقی، حاوی بار احساسی نیستند. بـه عنـوان مثـال، در جـایی کـه گزاره های اخلاقی را در قالب جملات شرطی بیان می کنیم، نمـی تـوان گفـت که بیانگر احساسات و عواطف گوینده اند. مثلاً اگر کسی بگوید: «اگـر دزدی بـد است، پس هیچکس نباید دزدی کند» ، عبارت «دزدی بد است» در این جملـه مستقیماً بیانگر احساس نیست؛ زیرا کسی که این جملهٔ شرطی را بر زبـان مـی آورد ممکن است خودش احساسی منفی نسبت بـه دزدی نداشـته باشـد (نـک: ایر،).

ج- پلورالیسم اخلاقی. ایراد دیگر همهٔ نظریـات غیـر شـناختاری، از جملـه نظریهٔ احساس گرایی ایر ایـن اسـت کـه جـایی بـرای مشـاجرات و گفتگوهـای اخلاقی باقی نمی گذارد. (همانجا) و به نوعی پلورالیسم افراطـی اخلاقـی دامـن می زنند.

د- نادیده گرفتن مسؤولیت اخلاقی. همچنـین براسـاس ایـن نـوع دیـدگاه نمی توان از مسؤولیت اخلاقی سخن گفت (همانجـا). روشـن اسـت کـه هرگـاه فردی را مورد بازخواست اخلاقی قرار دهیم که چرا فلان کار را انجام دادی و یـا چرا از انجام بهمان کار خودداری نمودی، او به راحتی و صرفاً با تکیه بر عواطـف و احساسات خودش می تواند از زیر بار مسؤولیت شانه خالی کند.

۲-۱- احساس گرایی استیونسن

نظریهٔ احساس گرایی توسط دیگر فیلسوفان اخلاق مورد بررسی مجدد قـرار گرفت و برخی از نقاط ضعف آن برطرف شد. یکی دیگر از مشهورترین مـدافعان

این نظریه چارلز لسلی استیونسن[۱۷۸] (۱۹۷۹-۱۹۰۸ م) است؛ بدون تردید نام وی مهم ترین نام در تاریخ تحول این نظریه است (وارنوک، ص ۱۱۷). نظریه وی در فیلسوفان پس از او نیز تأثیر فراوان داشته است. به گونه ای که نظریه توصیه گرایی هیر را می توان دنباله همین رأی تلقی کرد.

استیونسن ابتدا شرایطی را بیان می کند که هرگونه تعریفی از واژهٔ «خوبی» باید واجد آنها باشد. شرط اول، هر تحلیلی از این واژه باید راه اختلاف را درباره اینکه امری خوب است یا نه، باز نگه دارد. شرط دوم، «خوبی» باید واجد جاذبه و کشش خاصی باشد و گفتن اینکه چیزی خوب است دست کم باید حاوی گرایشی به وادار ساختن شخص به عمل بر طبق آن باشد. شرط سوم، حضور و غیبت «خوبی» در چیزی نباید با استفاده از هیچ روش علمی تحقیق پذیر باشد (وارنوک، همانجا؛ نک: استیونسن، ۱۹۳۷). سپس می گوید معنایی واحد برای کلمه «خوبی» هست که همهٔ شرایط را استیفا می‌کند و آن همان است که به کمک واژهٔ «احساسی» و «تحریکی» تحلیل می شود.

وی برای توجیه پذیر کردن اختلافات اخلاقی، معتقد است که «نخست باید سعی کنیم خط تمایزی میان اعتقادات و جهت‌گیری ها بکشیم» (وارنوک، ص ۱۵۴). دو گونه اختلاف وجود دارد : اختلاف در باور[۱۷۹] و اختلاف در جهت‌گیری و طرز تلقی[۱۸۰]. مثلاً اگر شخص الف گزارهٔ «زید دزدی کرده است» را باور دارد و شخص ب معتقد است که «زید دزدی نکرده است»، اختلاف آنها در باور است و روشن است که در چنین مواردی دست کم یکی از دو باور نادرست است. اما ممکن است شخص الف و ب در باور به یک مسأله ای هم عقیده باشند؛ مثلاً ممکن است هر دو درباره پیامدهای زیان بار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی وجود اسلحهٔ گرم در دست افراد عادی هم رأی باشند در عین حال شخص الف بگوید «باید اسلحه گرم را از سطح مردم عادی جمع آوری کرد» و بگوید «باید مردم را در داشتن اسلحه گرم آزاد گذاشت». یعنی هر دو در اینکه کنترل اسلحه موجب کاهش جرم و جنایت و افزایش درصد امنیت اجتماعی می شود

178. Ch. L. Stevenson
179. belief
180. attitude

دارای باوری مشترک اند؛ اما جهت گیری آنها نسبت به کنترل اسلحه و جمع آوری آن از سطح جامعه متفاوت است. به هر حال، «اختلاف در جهت‌گیری، به وضوح، با اختلاف در اعتقاد فرق دارد، اگر چه در عمل ممکن است تشخیص دقیق یک نوع اختلاف از نوع دیگر بسیار دشوار باشد» (همان، ص ۲۹).

استیونسن بر این باور است که اختلافات اخلاقی غالباً از نوع «اختلاف در طرز تلقی و نگرش» اند و این نوع از اختلافات خود مبتنی بر «اختلاف در باور» اند. و اختلاف در باور را می توان به وسیلهٔ دلیل رفع کرد. به عنوان مثال، شخص الف ممکن است این نگرش اخلاقی را بیان کند که «رانندگان اخلاقاً موظفند کمربند ایمنی را ببندند». این طرز تلقی با این باور تأیید می شود که آمارهای دولتی دربارهٔ تصادفات مرگ بار بر اثر نبستن کمربند ایمنی، صحیح است. اما اگر شخص ب بتواند اثبات نماید که این آمارها صحیح نیستند و یا علل تلفات تصادفات رانندگی امور دیگری غیر از نبستن کمربند ایمنی است، در آن صورت ممکن است که الف نظرش تغییر نماید و از ادعای اخلاقی اولیه اش برگردد. دراینجا از راه اثبات نادرستی باور الف، نگرش اخلاقی او را تغییر داده است (نک: پالمر[۱۸۱]،).

استیونسن لزوم تفکیک کاربرد توصیفی کلمات را از کاربرد تحریکی و احساسی آنها خاطر نشان می کند. ممکن است کلمات دارای دو نوع نقش و کاربرد متفاوت باشند: برخی از آنها حامل «معنایی احساسی» اند و برخی دیگر صرفاً جنبهٔ توصیفی دارند. معنای احساسی یک واژه در حقیقت گرایش آن کلمه به تولید پاسخ های منفعلانه در انسان هاست؛ گرایشی که در طی تاریخ استعمال آن واژه پدید آمده است (وارنوک، ص ۱۱۹). به عنوان مثال، کلماتی مانند «بوش»، به جای «آلمانی»، «یانکی» به جای «آمریکایی» و «عجمی» به جای «ایرانی» وقتی در مورد شخصی به کار برده می شوند، افزون بر جنبهٔ توصیفی، بار احساسی نیز دارند. واژه های «آلمانی»، «آمریکایی» و «ایرانی» را می توان خنثی و بی رنگ و بی جهت خواند. اینها صرفاً عضویتِ شخص را در ملتی خاص نشان می دهند. اما کلمات «بوش»، «یانکی» و «عجمی» افزون بر

181. M. Palmer

دلالت بر عضویت در ملتی معین، نشـان دهنـدهٔ جهـت گیـری خـاص گوینـده دربارهٔ آن ملت نیز است که همان حالت خصومت و تحقیر باشد. «به طور کلـی، کلماتی معنای «احساسی» دارند که علاوه بر دلالـت وضـعی و بـی رنـگ و بـی جهت، اگر چنین دلالتی در کار باشد، نسبت به مدلول خود، یـک بیـان وضـعی دیگری در جهت گیریهای موافق یا مخالف نسبت به شیء مـورد اطـلاق داشـته باشد» (همان، ص ۳۰). البته برخی از کلمات یا اصلاً معنای وضعی ندارنـد و یـا معنای وضعی آنها بسیار ناچیز است و برعکس دارای معنایی صرفاً احساسی اند.

استیونسن پس از بیان این مقدمات می گوید: وجه ممیزهٔ حکـم اخلاقـی در این نیست که حامل اعتقاداتِ گوینده است، بلکه در این است که نشـان دهنـدهٔ جهت گیریهای او است؛ هم چنین در این نیست کـه بـــر اعتقـادات مخـــاطب خـود بیفـزایـد یـا آنها را تغییـر دهـــد، بلکه در ایـن است که در جهت گیـری های وی و در نتیجه، به احتمال زیاد، در رفتار او اثر بگذارد (همانجا).

الف- **نادیده گرفتن نقش توصیفی مفاهیم و احکام اخلاقی**. توضیح ارتباط میان احکام اخلاقی و رفتار و جهت گیری افراد، از مهم ترین نکات قوت نظریـهٔ احساس گرایی استیونسن است. این دیدگاه به شـیوهٔ معقـول و روشـنی احکـام اخلاقی را با رفتار مربوط می سازد. همچنین توجه به نقـش و کـارکرد جمـلات اخلاقی نیز از نکات مثبت است (اتکینسون، ص ۳۲). به تعبیـر دیگـر، احسـاس گرایان در ایـن ادعـا کـه جمـلات اخـلاقـی را نبایـد گـزاره هـایی صرفـاً تـوصیفی و اخبـاری دانست، کامـلاً درست می اندیشیدند؛ اما توجه افراطی بـه کارکرد گفتارهای اخلاقی، آنان را به طـور کلـی از معنـای توصـیفی و اخبـاری اخلاقیات غافل نمود.

ب- **جامع و مانع نبودن**. براساس این نظریه «فایـدهٔ اصـلی احکـام اخلاقـی گزارش و بیان حقایق نیست، بلکه ایجاد اثر اسـت»؛ یعنـی هـدف از ابـراز یـک حکم اخلاقی، تغییر موضع گیری های شنونده است نه باورهای وی. حـال آنکـه این ویژگی نه مانع است و نه جامع. به عبـارت دیگـر، بسـیاری از مـوارد را مـی توان برشمرد که مسلماً حکم اخلاقی نیسـتند امـا ایـن ویژگـی را دارنـد و هـم چنین موارد فراوانی را می تـوان نشان داد که مسلماً حکم اخلاقی اند، اما دارای

این ویژگی نیستند. «پوسترهای تبلیغاتی، برنامه های تبلیغاتی تلویزیون، سخنرانی های سیاسی، تهدیدها، آثار «متعهد» ادبی، رشوه ها و ... همگی، همین کار ا انجام می دهند» (وارنوک، ص ۳۲). بنابراین، چنین نیست که «ایجاد تأثیر» در دیگران صرفاً مشخصهٔ احکام اخلاقی باشد. پس نمی توان با ویژگی «ایجاد تأثیر» گفتار اخلاقی را از امور دیگر تمییز داد. افزون بر این اصولاً گفتار اخلاقی ضرورتاً و دائماً چنین هدفی را دنبال نمی کند. وقتی می توانیم با ابراز یک گفتار اخلاقی، «ایجاد اثری» بکنیم که از قبل این امور را فرض کرده باشیم: (۱) مخاطب تاکنون آن جهتی را که گفتارمان باید به او بدهد ندارد. (۲) مایل باشیم که او نیز همان موضع گیری خاص را دارا باشد و (۳) حداقل حدس بزنیم که این گفتار اخلاقی، در او تأثیر می گذارد. روشن است که بر زبان آوردن یک گفتار اخلاقی به مورد یا مواردی که شرایط یاد شده محقق شده باشد، اختصاص ندارد. زیرا ممکن است با کسی وارد صحبت شویم که می دانیم جهت گیری های وی عین جهت گیری های ماست و یا هدف صرفاً شناساندن جهت‌گیری‌های ما به کسی باشد که می دانیم اصلاً به عقاید ما توجه ندارد و یا عکس العمل او نسبت به جهت‌گیری های ما کاملاً برایمان بی اهمیت باشد. در نتیجه «آن هدف تحریکی گفتارهای اخلاقی، که ادعا شده است، نه فقط صفت خاص آنها نیست، بلکه گفتارهای ما، حتی اگر به کلی فاقد این صفت نیز باشند، می توانند همچنان اخلاقی باشند» (همان، ص ۳۲-۳۴).

از طرف دیگر، مفاهیمی مانند باید، درست، نادرست و مانند آن، این بار معنایی را ندارند (اتکینسون، ص ۱۴۱). «در گفتارهای اخلاقی، ابراز و برانگیختن احساسات امری است عرضی و کاملاً نادر، همانگونه که اِعمال تأثیر در مورد احکام اخلاقی امری است عرضی و اغلب اصلاً وجود ندارد»(وارنوک، ص ۳۵). با گفتن جمله ای مانند «انجام دادن این کار بی رحمی است» نه تنها احساسات خود را نشان می دهد، ممکن است احساسات شما را نیز برانگیزد؛ اما گفتن «انجام دادن این کار خطا است» بعید است که هیچیک از این دو مقصود را برآورده کند. این عبارت صرفاً بیانگر یک عقیده است و نه ابراز یک تهییج

احساسی (همانجا). یک توصیهٔ اخلاقی را می توان با جملاتی بیـان کـرد کـه از هرگونه معنای احساسی تهی باشند. همان طور که یک گفتار غیراخلاقی را مـی توان با جملاتی کاملاً احساسی ابراز کرد.

۲- نظریات شهود گرایانه، طبیعت ناگرایی[۱۸۲]

شهودگرایان[۱۸۳] بر این باورند که مفهوم خوب و بد، مفـاهیمی بسـیط، بـدیهی، شهودی و تعریف نشدنی اند. جورج ادوارد مـور (۱۹۵۸-۱۸۷۳ م)، پـدر فلسـفهٔ اخلاق در غرب، از مدافعان جدی این نظریه است. وی بـر ایـن بـاور اسـت کـه مفهوم خوب و بد از جمله مفاهیم بدیهی و شهودی بوده، و به هـیچ وجـه قابـل تعریف نیستند. به تعبیر دیگر، مفهوم خوب و بد را از نوع بدیهیات مطلق و غیـر قابل تعریف، مانند مفهوم وجود، می داند و نه از نوع بدیهیات نسبی و بی نیاز از تعریف.

براساس نظریات شهودگرایانه، مفهوم خوب و بد ما به ازاء و محکی واقعـی و خارجی دارند. اگر بخواهیم براساس اصطلاحات فلسفه اسـلامی سـخن بگـوئیم، شهودگرایان، مفهوم خوب و بد را از سنخ مفاهیم ماهوی می دانند و بـرای آنهـا مابه ازای عینی و خارجی قائلند. بر ایـن اسـاس، برخـی از افعـال آدمـی ماننـد عدالت، امانتداری و راستگویی یک صفت عینی و واقعی به نام «خـوب» دارنـد و برخی دیگر مانند ظلم، خیانت و دروغگویی یک صفت و ویژگی خارجی بـه نـام «بد» دارند و هر چند از سنخ بوییدنی ها و شنیدنی نیست تا بتوان آن را توسط قوای حسی درک نمود، اما قوهٔ عاقله بدون هیچ گونه فعالیت و تـأملی، بـه مـدد قوای حسی، آن را شهود می کند.

مفهوم خوب و بد، از مفاهیم بدیهی و شهودی است و از ایـن رو نمـی تـوان آنها را تعریف کرد. البته تعریف ناپذیربودن مفهوم خوب و بد «نه از آن است که

182. Intutionist, non-naturalistic theories

۱۸۳. شهود گرایی دو کـاربرد عـام و خـاص دارد: در کـاربرد عـام بـه نظریـهٔ حـس اخلاقـی (moral sense) به معنای اعتقاد به حس اخلاقی علاوه بر حواس دیگر، و نیز به معنای بداهت گرایی گفته مـی شود. منظور از شهود گرایی در اینجا نوع دوم است. بر اساس نظریهٔ حـس اخلاقـی، مفـاهیم اخلاقـی از قبیل مفاهیم حسی و مأخوذ از تجربه خواهد بود، اما شهود گرایی آنها را مفاهیمی مقدم بر تجربـه مـی داند.

خوب کیفیتی مرموز، غریب و ناشناختنی است بلکه از آن رو است که مفهوم «خوب» یک مفهوم بسیط است، نظیر مفهوم «زرد». تعریفاتی که ماهیت حقیقی یک امر را توصیف می کنند فقط در صورتی ممکن اند که آن امر مرکب باشد. وقتی موضوع بسیط باشد، هرگز چنین تعریفی ممکن نیست. لذا خوب تعریف ناپذیر است ...» (کاپلستون، ۴۴۵/۸). مور می گوید: «اگر از من پرسیده شود که «خوب کدام است» در جواب خواهم گفت خوب خوب است و این غایت مطلبی است که می توان گفت؛ و اگر از من سؤال شود که «خوب را چگونه باید تعریف کرد» جواب این خواهد بود که خوب قابل تعریف نیست و این تمام کلامی است که می توانم در مورد آن بگویم» (وارنوک، ص ۱۱). براساس این رأی، وقتی کسی می گوید «لذت خوب است»، در حقیقت باید اینگونه معنا شود که منظور او این است که «لذت ممکن است یکی از اموری باشد که خصوصیت خوب بودن را داراست»؛ اما اگر چنین پنداشته شود که گوینده می خواهد با آن جمله، مفهوم «خوب» را تعریف کند، در آن صورت سخن او درست نیست. زیرا اگر مفهوم «خوب» یک ویژگی و صفت تعریف ناپذیر است، معنای آن این است که ما نمی توانیم صفت و ویژگی دیگری یعنی «لذیذ بودن» را جانشین آن کنیم. وگرنه مرتکب مغالطهٔ طبیعت گرایانه خواهیم شد (کاپلستون، ۴۴۵/۸-۴۴۶).

مفهوم خوب و بد از مفاهیم پایه[۱۸۴] برای تعریف و شناخت سایر مفاهیم اخلاقی است و مفاهیمی مانند باید و نباید، درست و نادرست و امثال آن را باید با ارجاع به آنها تعریف نمود. به عنوان مثال، «صحیح بودن» قابل تعریف است، یعنی برحسب خوبی می توان آن را تعریف نمود. زیرا در هر موقعیتی شیوهٔ صحیح عمل برای هر عاملی که باید آن را بگزیند اینگونه تعریف می گردد: شیوهٔ عملی که در حقیقت امر، بیشترین مقدار خوبی ممکن را در شرایط حاضر ایجاد نماید (وارنوک، ص ۱۱). و یا در تعریف مفهوم «وظیفه» می گوید: «عملی است که بیشتر از هر بدیل ممکن دیگری باعث ایجاد خوبی در جهان می شود» (نک: کاپلستون، ۴۴۵/۸-۴۴۸) و یا وقتی کسی می پرسد. «چه

184. basic

کاری باید انجام داد؟» در حقیقت سؤال او قابل تحلیل به دو سؤال است: نخست، «فلان کار چه عواقب و نتایجی در بردارد؟» و دوم، «آیا این نتایج بهترین نتایج ممکن اند؟» و به عبارت دیگر، «آیا بیشترین مقدار خوبی را ایجاد خواهند کرد؟» (وارنوک، ص ۱۹۰).

برخی مدعی شده اند که «همهٔ سخنان مور که در پوشش تبیین مفاهیم خوب و بد صورت می گیرد، به سهولت و به طور مستقیم به باید و نباید قابل ترجمه و تحویل اند» (سروش، ص۲۵۶-۲۵۷). اما این برداشت به هیچ وجه درست نیست. افزون بر این مور، در مقدمهٔ کتاب *مبانی اخلاق* می گوید: «در این کتاب سعی بر آن داشته ام که دو نوع پرسش را دقیقاً از هم جدا سازم، دو نوع پرسشی را که همواره فلاسفه اخلاق مدعی جوابگویی آن بوده اند. همانطور که سعی نموده ام نشان دهم، آنها همواره آن دو را با هم و با دیگر پرسش ها خلط نموده اند. این دو نوع پرسش را می توان چنین بیان کرد: اولی را به شکل چه نوع اشیائی صرفاً برای خود باید وجود یابند؟ و دومی را به شکل چه نوع افعالی را باید انجام دهیم؟ کوشش نموده ام تا به وضوح نشان دهم که وقتی در مورد اشیائی می پرسیم که آیا باید برای خود وجود یابند یا فی حد ذاته خوب اند یا ارزش ذاتی دارند، در واقع در مورد چه مطلبی سؤال می کنیم. و وقتی در مورد فعلی می پرسیم که آیا باید آن را انجام داد یا آیا فعل صحیحی است یا وظیفه است، دقیقاً در مورد چه مطلبی جستجو نموده ایم» (نک: وارنوک، ص ۱۸۵). مور صراحتاً می گوید که نباید میان این دو نوع قضیه یا سئوال خلط کرد و آنها را یکی دانست.

مفهوم خوب و بد از سنخ مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی است و نه از نوع مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی. ویژگی اصلی مفاهیم ماهوی این است که ما به ازای خارجی و عینی دارند؛ در حالی که با اندکی دقت به خوبی دانسته می شود مفهوم خوب و بد اینگونه نیستند. وقتی یک فعل را متصف به «خوبی» می کنیم، در حقیقت ظاهر آن فعل ممکن است با زمانی که آن را به «بدی» متصف می کنیم یکسان باشد. به عنوان مثال، اگر ببینیم فردی به صورت دیگری سیلی می زند، آنچه در خارج مشاهده می شود صورت و سیلی و

صداست. اما گاهی همین عمل را متصف به «خوب» می کنیم و آن زمان است که از روی قصاص صورت گرفته باشد و گاهی نیز آن را متصف به «بد» می کنیم، هنگامی که از روی ظلم و ستم و بی جهت صورت گرفته باشد. بنابراین آن عمل، فی نفسه نه خوب است و نه بد. خوبی یا بدی زمانی است که آن را با هدف مطلوب از آن کار می سنجیم.

حتی اگر بپذیریم که مفهوم خوب و بد از نوع مفاهیم ماهوی اند، نمی توان آنها را از مفاهیمی بدیهی و غیر قابل تعریف دانست. به راستی اگر مفهوم خوب و بد از نوع مفاهیم شهودی و غیرقابل تعریف اند، پس این دیدگاه های مختلف و متعدد دربارهٔ تعریف و حقیقت این دو مفهوم چیست؟

۳- نظریات تعریف گرایانه[۱۸۵]

وجه مشترک این دسته از نظریات، که طیف وسیعی را به خود اختصاص می دهند، تعریف پذیر و قابل تحلیل دانستن مفهوم «خوب و بد» است. اینان برخلاف نظریات غیرشناختی، همهٔ مفاهیم اخلاقی را تعریف پذیر می دانند؛ و برخلاف نظریات شهودگرایانه معتقدند که مفاهیم اخلاقی را بدون ارجاع به سایر مفاهیم اخلاقی و تنها براساس مفاهیم غیراخلاقی می توان تعریف کرد (، ۱۲۷/۳).

این نظریات در یک تقسیم بندی کلی به دو دسته تقسیم می شوند: تعریف طبیعت گرایانه و تعاریف مابعدالطبیعی. هر یک از این دو، طیف وسیع و گسترده ای از نظریات را در خود جای می دهند.

۱-۳- تعاریف طبیعت گرایانه[۱۸۶]. طبیعت گرایان بر این باورند که مفهوم خوب و بد را با ارجاع به مفاهیم طبیعی و تجربی می توان تعریف کرد. البته در اینکه مفهوم خوب و بد را با کمک کدامیک از مفاهیم طبیعی می توان تعریف کرد، نظر واحدی ندارند و به همین دلیل به دسته های متفاوتی قابل تقسیم اند که به دو دسته از آنها اشاره می کنیم:

185. Definist theories
186. naturalistic definition

الف- تعاریف روان شناختی[۱۸۷].این گروه بـرای تعریـف و تحلیـل مفهـوم خوب و بد از مفاهیم روان شناختی استفاده می کنند. طیـف بسـیار وسـیعی از نظریات در باب معنای حسن و قبح را می توان در این دسته جای داد.

۱.حسن و قبح به معنای ملایمـت و منـافرت بـا طبـع. عمـوم متکلمـان مسلمان، اعم از اشاعره، معتزله و امامیه، به هنگام بحث از حسن و قبح عقلـی و شرعی، ابتدا، به منظور تعیین محل نزاع، معانی مختلف حسـن و قـبح را مـورد بررسی قرار می دهند و به چهار معنا اشاره می کنند: حسـن و قـبح بـه معنـای کمال ونقص؛ حسن و قبح به معنای ملایمت با طبع و منافرت با طبع؛ حسـن و قبح به معنای موافقت و مخالفت با غرض؛ و حسن و قبح به معنای مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم. معنای دوم، یعنی ملایمت و منافرت با طبع از سنخ معـانی و تعاریف روان شناختی برای حسن و قبح است. معنای سوم نیز به یـک تفسـیر (موافقت و مخالفت با اغراض فردی فاعل)، از سنخ تعاریف روان شناختی است.

الف- مبهم بودن معنای طبع. نکتـهٔ اصـلی ایـن اسـت کـه منظـور «طبـع» کیست؟ انسان یا همهٔ جانداران و حیوانات؟ و اگر منظور، طبع انسان اسـت، آیـا طبع حیوانی و سِفلی منظور است یا طبع انسـانی و عِلـوی؟ منظـور متکلمـان و اندیشمندان مسلمان که ملایمت و منافـرت بـا طبـع را از معـانـی حسـن و قبـح برشمرده اند، طبع انسان است و نه طبع مطلق حیوان، مشترک میان همهٔ جانوران و حیوانات. زیرا «هدف از طرح این مسأله، شناخت کیفیت افعال الهی، و لااقل افعال انسان بوده است که بتوان از آن به عنوان مبـانی اخـلاق و فلسـفه بهره گرفت» (سبحانی، ص ۳۲). اما صرف نظر از خاسـتگاه بحـث، ایـن معنـا از حسن و قبح دارای ابهام است.

علامه حلی، در نقد این معنا از حسن و قبح می آورد: لازمهٔ این معنـا انکـار وجود قبح و متصف ساختن همهٔ امور به حسن است. زیرا طبع شخص ظالم بـه ظلم میل دارد در حالی که عقل او از ظلم نفرت دارد و اگر ملایمـت بـا طبـع را ملاک قرار دهیم در آن صورت بسیاری از کارهـایـی را که از لحاظ عقلی قبـیح اند باید حسن به حساب آوریم (نک: حسینی تستری، ۳۴۷/۱).

187. psychological definition

ب- نسبی بودن. این تعریف مستلزم پذیرش نسبیت حسن و قبح خواهد بود. «لو کان الحسن و القبح عین النفره و المیل الطبیعیین لوجب اختلاف العقلاء فی ذلک» (نک: همانجا).

ج- مخالف با فهم متعارف از حسن و قبح. برطبق این معنا اگر کسی در توجیه ارتکاب عمل قبیح بگوید که آن کار هماهنگ و مطابق با طبعش بوده است، عقلاء باید عذر او را بپذیرند و کار او را قبیح و سزاوار سرزنش ندانند! «لوکان کذلک لسقط ذم العقلاء عمن فعل قبیحاً اذا اعتذر بموافقته لغرضه» (نک: همانجا).

۲.**ملایمت و منافرت با قوهٔ عاقله**. آخوند خراسانی در رسالهٔ کوتاهی دیدگاه خویش را در باب معنای حسن و قبح و همچنین عقلی و ذاتی بودن آنها بیان کرده است. خلاصهٔ دیدگاه او در باب معنای حسن و قبح اینگونه است که حسن و قبح عبارت است از ملایمت و منافرت با قوهٔ عاقله. وی برای تبیین این تعریف مقدماتی را توضیح می دهد:۱.افعال نیز مانند سایر اشیاء از حیث سعه و ضیق وجودی مختلف و متفاوتند و با توجه به نوعی اختلاف وجودی که دارند، آثار مختلفی را، اعم از خیر و شر، در پی دارند. همانطور که چوب و درخت و سنگ و سایر جمادات و نباتات از حیث سعه و ضیق وجودی متفاوتند، افعال نیز اختلافات فاحشی دارند؛ زدن یک فرد که موجب حزن و درد می شود کجا و احسان به او که موجب شادی و خوشحالی می شود کجا!

۲.همانطور که اشیاء و افعال برای تأثیر گذاری در جلب یا اشمئزاز قوا مختلفند، خود قوا هم به لحاظ التذاذ و اشمئزاز، متفاوتند. یعنی قوای ما اعم از حواس ظاهری، قوای باطنی و همچنین طبایع و غرایز، از حیث ملایمت و منافرت با اشیاء و افعال مختلفند. چه بسا قوهٔ بینایی یا شنوایی از امری لذت می برد و با آن احساس ملایمت می کند؛ اما همان امر با قوه ای دیگر منافرت دارد.

۳. قوهٔ عاقله نیز که یکی از قوای باطنی، بلکه رئیس قوای باطنی است، از برخی از مدرکاتش لذت می برد، به این دلیل که ملایم با آنند، و نسبت به برخی دیگر از مدرکاتش، به دلیل منافرت با آن، حالت اشمئزاز دارد.

۴.ملاک ملایمت و منافرت یک امر با قوۀ عاقله، میزان شدت و ضعف و سعه و ضیق وجودی آن امر است. اگر آن فعل یا شیء دارای سعه وجودی باشد، با قوۀ عاقله که به سبب برخورداری اش از تجرد، از سعه وجودی فراوانی بهره مند است، سنخیت و هماهنگی بیشتری خواهد داشت، و هر اندازه که از میزان سعۀ وجودی آن کاسته شود، از میزان سنخیت آن با قوۀ عاقله نیز کاسته خواهد شد.

۵. نتیجه آنکه قوۀ عاقله با هر امری که بهره بیشتری از وجود دارد، ملایمت و سنخیت بیشتری خواهد داشت و با هر چه که بهره کمتری از وجود داشته باشد، تنافر بیشتری خواهد داشت. «اذا عرفت ذلک فقد عرفت انه لا مجال لانکار اختلاف الافعال بحسب خصوصیات وجودها سعه و ضیقا و خیرا و شرا الموجب لاختلافها بحسب المنافره و الملائمه للقوه العاقله و مع ذا لا یکاد ان یبقی مجال لانکار الحسن و القبح عقلا اذ لا نعنی بها الاکون الشیء فی نفسه ملائماً للعقل فیعجبه او منافراً فیغربه»(نک: *فرائد الاصول*، ص ۳۳۰-۳۳۱).

الف- شأن قوۀ عاقله ادراک است و بس. همانگونه که برخی مانند محمد حسین اصفهانی، گفته اند شأن قوۀ عاقله ادراک و تعقل است نه التذاذ و اشمئزاز: «عقل قوه ای ادراکی است که مشخصۀ اصلی آن ادراک کلیات است» و هیچ گونه میل و گرایشی در آن نیست و اصولاً قوۀ عقل از سنخ تمایلات و غرایز نیست (۳۱۱/۲)، و اگر هم گاهی میل و گرایشی، مثل التذاذ و اشمئزاز، به عقل نسبت داده می شود، نسبتی مجازی و «اسناد الی غیر ما هو له» است. چنانکه گاهی می گوییم چشم من از دیدن فلان منظره لذت می برد، در حالی که لذت بردن، در حقیقت، مربوط به چشم نیست. کار چشم تنها دیدن است و لذت بردن مربوط به نفس و روح انسان است. به هرحال، عقل هیچ گونه بعث و زجر و نهی و امری ندارد، و فرمان دادن و به حرکت درآوردن مربوط به عقل نیست. عشقی که انسان به فهمیدن حقایق دارد، او را به دنبال کشف و درک آنها می کشاند و پس از یافتن راه حل مسایل پیچیده، نشاط و شادی خاصی برای انسان حاصل می شود.

ممکن است کسی بخواهد با توجه به سخن اخوان الصفا دربارهٔ عقل و مقام عقل به دنبال توجیه سخن آخوند خراسانی باشد. اخوان الصفا مقام عقل را همان مرتبهٔ روح و نفس ناطقهٔ انسانی دانسته اند و آن را قوه خاصی از قوای درونی انسان به حساب نمی آورند(۴۵۷/۳). اما این مطلب، از اساس، درست نیست؛ زیرا حقیقت روح بالاتر از درک مفاهیم است. حقیقت نفس کارش مشاهدهٔ حضوری است و درک مفاهیم به وسیلهٔ قوه ای از قوای نفس انجام می گیرد که در مرتبه ای پایین تر از مرتبهٔ عالی نفس قرار دارد و اصطلاحاً آن را قوهٔ عاقله می گوییم (مصباح یزدی، *فلسفه اخلاق*، ص ۹۸). برخی اینگونه پاسخ داده اند که «... محور اشکال تعبیر «عقل» است و اینکه قوهٔ عاقله شأنی جز ادراک ندارد. ولی با اندک تأملی روشن می شود که هیچ نیازی نیست که حسن و قبح و باید و نباید اخلاقی را به قوهٔ عاقله، به این معنا، نسبت دهیم. در انسان مرتبه ای از نفس وجود دارد که این حسن و قبح ها و این باید و نباید ها به آن مستند است و این مرتبه غیر از قوهٔ خیال و حس و شهوت و غضب است؛ مرتبه ای که می توان از آن به «من علوی» تعبیر کرد. اطلاق «عقل» بر چنین مرتبه ای از نفس، شایع است. در روایتی از *اصول کافی* آمده است خداوند عقل را مخاطب قرار می دهد و می فرماید: «اقبل فاقبل ثم قال أدبر فادبر». این عقل طبعاً باید عقلی باشد که قبول امر می کند و اطاعت و امتثال در آن معنا دارد. در حالی که «عقل»، به معنای مصطلح فلسفهٔ نظری، همانطور که بعث و زجر ندارد، اطاعت امر و امتثال آن هم نسبت به وی، بی معناست»(اصفهانی، ص ۱۵۹).

اما باز اشکال به جای خود باقی است. زیرا آخوند خراسانی تعبیر ملایمت و منافرت با عقل را ذکر کرده و معنای شایع عقل در اینگونه اصطلاحات همان عقل متعارف (قوهٔ عاقله) است و نیز حتی اگر منظور وی همین معنای مورد نظر باشد باز هم معنا و ملاکی مبهم و ناواضح خواهد بود. زیرا دربارهٔ رابطهٔ نفس و قوای نفس، مبانی مختلف و دیدگاه های مختلفی وجود دارد. براساس یک مبنا (مشائیان)، (نک: ابن سینا، شفا، ص ۲۷، *شرح اشارات*، ۳۰۶/۲) نفس به خودی خود هیچ کاری نمی تواند انجام دهد و بنابراین، هیچگونه ملایمت یا

منافرتی نیز نمی توان به آن نسبت داد. بلکه هر کاری را با واسطهٔ قوه ای از قوای خود انجام می دهد. ادراک کلیات را با کمک عقل و ادراک جزئیات را با استعانت از حواس ظاهری و باطنی و ... ؛ براساس این مبنا نقش نفس فقط مدیریت و ادارهٔ قواست. براساس مبنای ملاصدرا که «النفس فی وحدتها کل القوی»، هرچند این حرف قابل توجیه است، اما خود این مبنا محل کلام است. افزون بر این، تعبیر «من علوی» نیاز به تفسیر و توضیح و ارائهٔ ملاک دارد. «من» باید چگونه باشد که به آن «من علوی» بگوییم؟ ملاک تمایز و تشخیص «من علوی» از «من سفلی» چیست؟

ب- یگانه علت اختلاف آثار پدیده ها، سعه و ضیق وجودی آنها نیست. سبحانی می گوید: «این سخن که «اختلاف آثار پدیده ها مربوط به درجهٔ وجودی آنهاست...،کلام استواری است؛ ولی مربوط به افعالی است که از نظر درجهٔ وجودی در طول یکدیگر قرار گیرند. مانند فعل موجود مجرد و فعل موجود مادی و فعل واجب و فعل ممکن، نه افعالی که همگی از نظر درجهٔ وجودی یکسانند و گاهی از یک فاعل در یک لحظه یا دو لحظهٔ پیاپی صادر می شوند، مانند نوازش یتیم و ایذاء آن. شکی نیست که فعل نخست معنون به حسن و فعل دوم موصوف به قبح می باشد؛ ولی هرگز این نوع اختلاف را نمی توان از طریق اختلاف درجهٔ وجودی دو فعل توجیه کرد» (ص ۲۹).

ج- ملایمت و منافرت با وجدان. برخی از اندیشمندان مغرب زمین نخستین بار این مسأله را مطرح کردند که افزون بر نیروی عقل و اندیشه و افزون بر قوای حسی، آدمیان یک نیروی شناختی و تحریکی بسیار مهم دیگری به نام «وجدان» دارند که خدمات فراوانی برای انسان انجام می دهد. از وجدان اخلاقی هم می توان به عنوان میزان و معیاری مطمئن، دقیق و خطاناپذیر برای تشخیص کار خوب از کار بد استفاده کرد، و هم به عنوان یک مربی و راهنمای اخلاقی دلسوز. زیرا وجدان اخلاقی هم انسان را به انجام کارهای خوب و پرهیز از کارهای بد دستور داده و راه صحیح تکامل را به او می نمایاند و هم به هنگام صدور گناه او را مورد مؤاخذه قرار داده و به جبران آن وادار می کند. به تعبیر دیگر، وجدان اخلاقی هم دارای کارکرد شناختی و معرفتی بوده و خوب و

بد را به ما می شناساند و هم نقش تحریکی دارد، یعنی پس از شناخت خوب و بد ما را به سوی انجام کارهای خوب سوق داده و از ارتکاب زشتی ها منع می کند و هم پس از انجام کار در مقام یک قاضی و داور منصف و بی طرف به ارزیابی کارهای انجام گرفته می پردازد و پس از سنجش و ارزیابی در جایگاه تشویق کننده و تنبیه گر قرار گرفته ودر ازای انجام کارهای خوب، تشویق و به خاطر ارتکاب کارهای ناپسند و زشت، تنبیه می کند. براین اساس حسن و قبح اخلاقی را می توان به مطابقت و منافرت با وجدان معنا کرد. حسن یعنی آنچه مطابق و سازگار با وجدان اخلاقی انسان باشد و در مقابل، قبیح یعنی آنچه مطرود و منفور وجدان اخلاقی باشد.

بنیانگذار و طراح اصلی این دیدگاه، ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲ م)، فیلسوف و متفکر برجسته فرانسوی، می گوید: «کافی است ببینیم چه می خواهم بکنم. آنچه را حس می کنم خوب است حتماً خوب است، و آنچه را حس می کنم بد است، یقیناً بد است. بهترین قاضی ها وجدان ماست» (*امیل*، ص ۲۰۱). در اعماق همهٔ روح ها یک اصل فطری عدالت و تقوا یافت می شود که به رغم قوانین و عادات، اعمال خود و دیگران را از روی آن قضاوت می نماییم؛ و خوب و بد آن را معلوم می کنیم. این اصل همان است که من وجدان می نامم ... ای وجدان! ای وجدان! ای غریزهٔ ملکوتی! ای صدای جاویدان و آسمانی! ای راهنمای مطمئن این موجودات نادان و کم عقل! تو که عاقل و آزاد هستی! ای آنکه نیکی و بدی را بدون خطا قضاوت می کنی! تو که انسان را به خدا نزدیک می کنی! تو هستی که طبیعت او را نیک می گردانی؛ و اعمال او را با قوانین اخلاقی وفق می دهی. اگر تو نبودی من در خودم چیزی حس نمی کردم که مرا فوق بهائم قرار دهد و تنها امتیازی که بر آنها داشتم این بود که به وسیلهٔ فهم نامرتب و عقل نامنظم خودگمراه شوم و از خطایی به خطایی دیگر بیفتم» (همان، ص ۲۰۵-۲۰۷).

وی معتقد بود انسان طبیعتاً خوب آفریده شده است و اگر سیر طبیعی خودش را طی کند به گونه ای که عوامل اجتماعی او را از سیر طبیعی زندگی است منحرف نکنند، به صورت طبیعی انسانی اخلاقی خواهد بود و به ارزش ها

و فضایل اخلاقی عمل خواهد کرد. به تعبیر خود وی «هـر چـه از دسـت خـالق عالم جل شأنه بیرون می آید از عیب و نقص مبری است. ولی به محض رسیدن به دست اولاد آدم، فاسد می شود»(همان، ص ۵). دربارهٔ مبـانی دیـدگاه روسـو گفته ند: «طبیعت، انسان را نیک خلق کرده ولی جامعه او را شریر تربیت نموده است. طبیعـت انسـان را آزاد آفریـده ولـی جامعـه او را بنـده گردانیـده اسـت. طبیعت، انسان را خوشبخت قـرار داده و جامعـه او را بـدبخت و بیچـاره نمـوده است. این سه قضیهٔ به هم مربوط، بیان یک حقیقت می باشد: نسبت اجتماع به عالم طبیعت مانند نسبت شر است به خیر. تمام استدلالات روسو متکی به ایـن اصول است» (نک: روسو، *قراردادهای اجتماعی*، ص ۱۶).

اثبات وجود وجدان اخلاقی. دلیل روسو برای وجـود وجـدان اخلاقـی در درون همه انسان ها چنین است که «مگر نمی بینید که عموم جهانیـان کـه در هر موضوعی با هم اختلاف نظر دارند فقط در باب وجـدان کـاملاً متفـق الـرأی می باشند؟ ... آیا در دنیا مملکتی یافت می شود که در آن پایبند بودن به ایمان و عقیده، حفظ قول، ترحم، خیرخواهی، جـوانمردی جنایـت باشـد؟ آدم خـوب منفور باشد و آدم بد محترم؟» (*امیل*، ص۲۰۶).

تأثیر دیدگاه روسو در تعلیم و تربیت. وجدان اخلاقی تا آنجا نیرومنـد و مؤثر است که با آن انسان نیازمند مربی اخلاق نیست. به همین دلیل روسـو در مباحث اخلاقی و تربیتی بر ایـن بـاور اسـت کـه وظیفـهٔ اولیـاء و مربیـان، آزاد گذاردن کودکان است تا براساس طبیعت اولیهٔ خود رفتـار کننـد و لازم نیسـت تربیت اخلاقی خاصی را به کودکان تعلیم دهند، طبیعت این کار را کـرده اسـت و همهٔ نیازهای اخلاقی افراد انسانی را، همهٔ اموری که بـرای کمـال انسـان لازم است، درون او تعبیه کرده است. تنها کار مربیان و اولیاء ایـن اسـت کـه تـلاش نمایند مفاسد اجتماعی و موانع محیطی موجب انحراف کودک از سـیر طبیعـی زندگی اش نشوند.

علل ناکارآمدی وجدان اخلاقی در بعضی از آدمیان

«اگر او با همهٔ قلب هـا سـخن مـی گویـد، پـس چـرا کمتـر دلـی صـدای او را می شنود، و سخن او را گوش می کند؟ علت این است که او بـه زبـان طبیعـت

حرف می زند، ولی هرچه در اطراف ماست ما را وا می دارد طبیعت را فراموش کنیم. وجدان محجوب است، و انزوا و آرامش را دوست دارد، از مجامع و محافل، و قیل و قال وحشت دارد. ... از بس که وجدان را طرد می کنیم، بالاخره دلسرد می شود و دیگر با ما سخن نمی گوید، به ما پاسخ نمی دهد، و به واسطهٔ این همه توهینی که به او شده است، به همان اندازه احضار او اشکال دارد که طرد او اشکال داشت» (همان، ص ۲۰۸).

الف- نادرستی دلیل. دلیل روسو برای وجود وجدان اخلاقی قابل خدشه است. زیرا اثبات عمومیت چنان اموری ناممکن و ناشدنی است و بر فرض پذیرش عمومیت نمی توان آن را دلیلی بر وجدانی بودن آن مسائل دانست. یعنی تنها تحلیلی معقول برای تبیین عمومیت، وجدانی دانستن آنها نیست. و نیز حتی اگر عمومیت را نشانهٔ وجدانی بودن بدانیم نمی توان نتیجه گرفت که هر چه ملایم و متناسب با وجدان بود، خوب و هرچه منافر با آن بود بد است. به تعبیر دیگر، وجدانی بودن یک حکم دلیل بر درستی آن نیست. مگر نه اینکه روسو می گفت ممکن است وجدان ما کارآیی خود را از دست داده باشد و به انحراف کشیده شده باشد، بنابراین فرد از کجا و بر اساس چه معیاری می تواند از صحت و سلامت وجدان خود مطمئن شود.

ب- نسبت دادن کار قوای دیگر به یک قوه. برخی گفته اند که نیروی خاصی به نام وجدان نداریم. اگر وجدان را تحلیل کنیم، وجدان اخلاقی در جهتی که مربوط به شناخت خوب و بد است، همان عقل است. شناخت، مقام عقل است. اما اینکه انسان را پس از انجام کاری ستایش یا سرزنش می کند، یک تحلیل روانشناختی دیگری دارد. انسان ملکاتی دارد که با کمک علم و عمل برای او حاصل می شوند. ارزش هایی را که شناخته و در عمل نیز آنها را به کار گرفته است، آرام آرام برای او ملکه شده اند بنابراین در اثر کاری برخلاف آنها، ناراحت می شود. ملکاتی حاصل شده براساس شناخت ارزش ها، اقتضا دارند طرد نمایند. علت ندامت پس از انجام کار بد این است که انسان می فهمد کمالی را از دست داده و نقصی در انسانیتش پدید آمده است. همانطور که در مراحل پایین تر این حالت رخ می دهد. مثلاً زمانی که انسان سرمایه ای را از

دست می دهد، ناراحت می شود. در مسائل اخلاقی نیز وقتی فـرد متوجـه مـی شود سرمایهٔ معنوی عظیمی را از دست داده است، ناراحت مـی شـود و خـود را سرزنش می کند که چرا خود را از کمالی محروم کرده است کـه بـرایش فـراهم بود. اینها در صورتی است که آن ارزش ها را پذیرفته باشد و چنان ملکه ای نیـز برای او به وجود آمده باشد اما اگر ارزش های دیگری را برای خود تعریف کـرده باشد و بنیان معرفتی و شناختی او از ابتدا خطا باشد و در محیطی رشـد کـرده باشد که ارزش های انحرافی را بـه او تعلـیم داده باشـند، در آن صـورت هرگـز وجدانش از برخی اموری که آنها را گناهان بزرگی می دانیم آزرده نخواهد شـد. اینکه وجدان امری است که هم درک می کند و هم دادگاه تشکیل مـی دهـد و افراد را مورد ستایش یا سرزنش قرار می دهد، بیشتر برای خطابه و شـعر مفیـد است؛ اما هیچ مبنای فلسفی و عقلانی ندارد (نک: مصباح یزدی، *فلسفه اخـلاق*، ص ۸۴-۸۵).

ب. تعاریف جامعه شناختی[۱۸۸]

برخی از اندیشمندان و جامعه شناسان غربی در تعریف حسن و قـبح از مفـاهیم جامعه شناختی بهـره جسته اند. در ایـن قسـمت یکـی از مشهـورتـرین ایـن تعاریف را مورد بـررسـی قرار می دهیم.

امیل دورکیم، جامعه شناس مشهور فرانسوی (۱۹۱۹-۱۸۵۸ م)، خوب و بد و سایر ارزش های اخلاقی را براساس خواست جامعه تعریف می کنـد. دورکـیم، همه مفاهیم منطقی و فلسفی و اخلاقی و دینی را زاییدهٔ روح جمعـی و جامعـه می پندارد و تأکید می کند که «اخلاق از آنجا آغاز می شـود کـه وابسـتگی بـه یک گروه آغاز گردد، حال این گروه هر چه می خواهد باشد» (*فلسـفه و جامعـه شناسی*، ص ۲-۳). اگر فرض کنیم انسانی در جایی جدا از اجتماع زندگی کنـد، و یک زندگی فردی برای خود برگزیند در آن صورت، هیچ مفهـومی از خـوب و بد اخلاقی نخواهد داشـت و در نتیجـه افعـال او در حکـم احکـام اخلاقـی قـرار نخواهند گرفت. بر این اساس، خوب معنایی جز مطابقت با خواست جامعه و بـد معنایی جز مخالفت با خواست جامعـه و میـل جمعـی نخواهـد داشـت. دربـارهٔ

188. sociology theories

اخلاق فردی می گوید:«اگر مقصود مجموعهٔ تکالیفی است که فرد، در عین حال، عامل و موضوع آنهاست و فقط رابطه او را با خودش معین می کند و در نتیجه هنگامی که تنها است باقی و برقرار می ماند، چنین مفهومی، تجریدی و انتزاعی است و هیچ امری در واقعیت تناظر ندارد» (*تقسیم کار اجتماعی*، ص۴۵۸-۴۵۹).

دورکیم علاوه بر اینکه جامعه را زایندهٔ اخلاق و مفاهیم اخلاقی می داند، آن را علت غایی و نهایی اخلاق و اخلاقیات نیز می پندارد: « جامعه غایت عالی هرگونه فعالیت اخلاقی است» (*فلسفه و جامعه شناسی*، ص ۷۴؛ نک: مصباح یزدی، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*).

الف- نفی اصالت جامعه. جامعه، حقیقتی غیر از حقیقت افراد ندارد و دارای یک واقعیت عینی مستقل نیست. البته این سخن به معنای آن نیست که هرگونه مسؤولیتی را از جامعه و گروه های اجتماعی سلب کنیم. بدون تردید وقتی عده ای از انسان ها اجتماع یا گروه یا حزبی را تشکیل می دهند، تشکل آنان بار حقوقی و اخلاقی خاصی را نیز متحمل خواهد شد اما گروه صرف نظر از وجود افراد دارای یک حقیقت مستقل نیست.

ب- مستلزم نسبی گرایی. این نظریه مستلزم نسبی گرایی اخلاقی است. زیرا هر جامعه ای می تواند مدعی احکام اخلاقی خاصی برای خودش شود.

ج- مستلزم نادرست شمردن کار مصلحان و پیامبران. براساس دیدگاه جامعه گرایی، همهٔ مصلحان و پیامبران را باید تخطئه و تکذیب کرد؛ زیرا با هنجارهای اجتماعی زمان خود مبارزه کردند و حرمت روح جمعی و وجدان جمعی را شکستند.

۲-۳- تعاریف متافیزیکی[۱۸۹]

۱) نظریه امر الهی (حسن و قبح شرعی). این دسته از تعریف گرایان می کوشند تا در تحلیل و تعریف مفاهیم اخلاقی از مفاهیم کلامی و الهیاتی بهره گیرند. بر این اساس، خوب به معنای مطابقت با خواست و طلب خداوند است و بد به معنای امری است که مورد طلب خداوند نیست. «عدالت خوب است»

189. metaphysical theories

یعنی «عدالت مورد امر و طلب خداوند است» و «ظلم بد است»، به معنای آنکه «ظلم مورد نهی خداونداست». تعریف «خوبی» به سزاواری برای پاداش اخروی و تعریف «بدی» به استحقاق عقاب، همان معنای مورد اختلاف عدلیه و اشاعره، نیز از قبیل تعاریف متافیزیکی و الهیاتی به حساب می آید.

این دیدگاه مبتلا به اشکالات عدیده ای است که از نقد و بررسی آن صرف نظر می کنیم.

۲) حسن و قبح به معنای تناسب و عدم تناسب با هدف. حسن و قبح گاهی به معنای موافقت و مخالفت با اغراض و اهداف است. از این معنا گاهی به مصلحت و مفسده نیز تعبیر می شود (ایجی، ۱۸۲/۸). این معنا تاب دو نوع تفسیر مختلف را دارد: موافقت و مخالفت با اغراض، اهداف، سلایق و امیال شخصی و یا اغراض و امیال و خواسته های نوعی و جمعی. براساس این تفسیر، این معنا نیز از جمله معانی و تعاریف روان شناختی و جامعه شناختی خواهد بود و این معنای حسن و قبح، معنایی نسبی است. مثلاً کشتن زید از نظر دوستانش کاری زشت و ناپسند است؛ زیرا خلاف مصالح و اهداف آنان می باشد؛ اما از دیدگاه دشمنانش کاری پسندیده و نیکو است؛ زیرا با مصالح و اغراض آنان هماهنگی و سازگاری دارد. نه تنها می توان اخلاق را بر پایهٔ این معنا استوار دانست بلکه در مباحث کلامی نیز این معنا جایگاهی ندارد. زیرا اتصاف افعال الهی به حسن و قبح، به این معنا، نادرست است. یعنی خداوند در کارهایش، به این معنا، هدف ندارد.

تفسیر دیگری که از این معنا می توان ارائه داد، تناسب و عدم تناسب با هدف به معنای یک حقیقت بیرونی است. در این صورت از نوع تعاریف روان شناختی یا جامعه شناختی نخواهد بود. اگر میان فعل یا شیء و هدف مورد نظر رابطهٔ مثبت برقرار باشد، فعل یا شیء متصف به صفت خوب می شود و اگر رابطه منفی باشد، آن را متصف به صفت بد می کند؛ مثلاً «تیشه برای نجاری خوب است ولی برای ساعت سازی بد است». حسن و قبح به این معنا هرچند نسبی است؛ اما نسبی بودن این معنا دقیقاً مانند نسبی بودن علیت و معلولیت است؛ یعنی به تفاوت متعلق، متفاوت می شود و نه به تفاوت نظر و

سلیقهٔ فردی یا جمعی که اموری نفسانی و قراردادی اند. همانطور که یک شیء نسبت به شیء دیگر و از جهتی خاص واقعاً علت است و معلول نیست، یک کار نیز برای یک هدف و از جهتی خاص واقعاً خوب است و بد نیست؛ گر چه ممکن است همان کار نسبت به هدفی دیگر، بد باشد. چنانکه همان علت نسبت به شیء دیگر می تواند معلول باشد؛ ولی هیچ کدام وابسته به طبع و سلیقهٔ آدمی نیستند.

۳) **ملایمت و منافرت با کمال مطلوب**. برخی در تعریف خوب چنین معتقدند «خوب»، یعنی فعلی که با کمال مطلوب ضرورت بالقیاس دارد. مفهوم خوبی هر چند مفهومی عینی و ماهوی نیست، اما مفهومی اعتباری و قراردادی هم نیست؛ بلکه از سنخ مفاهیم فلسفی و انتزاعی است. به تعبیر دیگر، هرچند ما به ازای خارجی وجود ندارد اما دارای منشأ انتزاع خارجی است. (نک: مصباح یزدی، ص ۳۳ ـ ۳۷). بر اساس این نظریه برای انتزاع مفهوم خوبی، باید تناسب و تلایمی میان دو وجود داشته باشد. البته روشن است که این تناسب باید میان دو حقیقت عینی و خارجی باشد. هر چند ممکن است یکی از طرفین، خود انسان باشد اما نه به آن دلیل که دارای سلیقه خاصی است بلکه از آن جهت که کمالی برای او در خارج متحقق می شود. یک طرف، کار اختیاری انسان است و طرف دیگر، کمال واقعی و عینی او. هر کاری که منتهی به آن کمال مطلوب شود و در خدمت رسیدن به آن قرار گیرد، خوب؛ و هر کاری که انسان را از آن دور سازد، بد است. به تعبیر دیگر، اینها مفهوم خوب و بد را از مصادیق مفهوم علیت می داند. همانگونه که علیت و معلولیت از اشیای عینی و خارجی انتزاع می شوند و به درستی می توان آنها را به اشیای خارجی نسبت داد و اشیای خارجی را به آنها متصف کرد، خوبی و بدی نیز از رابطه علیت و معلولیتی که میان فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب او برقرار است، انتزاع می شوند و به درستی می توان افعال آدمی را به آنها متصف کرد(نک: همان، ص ۸۰-۸۱).

مغالطه طبیعت گرایانه

مور، فیلسوف اخلاق انگلیسی، که از شهودگرایان است، بر این باور است که هر گونه تعریفی از مفهوم خوب، تعریفی مغالطی خواهد بود. وی در کتاب *مبانی*

اخلاق در سال ۱۹۰۳م مدعی شد که همه نظریات تعریف گرایانه، اعم از تعاریف طبیعی و متافیزیکی، مغالطی اند. مور در این جهت که اوصاف اخلاقی در خارج وجود دارند با طبیعت گرایان موافق است؛ اما بر این باور است که اگر برای تعریف اوصاف اخلاقی از مفاهیم و اوصاف طبیعی یا غیر طبیعی استفاده کنیم مرتکب مغالطه ای شده ایم که وی آن را مغالطه طبیعت گرایانه[۱۹۰] می نامد. این مغالطه از سوی فیلسوفان مختلف، عموماً با ذکر شواهد و مؤیداتی از کلام مور، به انحاء متعددی تفسیر شده است(ص ۱۲۱۵ ـ۱۲۱۷).

۱.تعریف یک مفهوم غیر طبیعی با یک مفهوم طبیعی. اشیا و صفات «طبیعی» یعنی اشیا و صفاتی که در زمان وجود دارند(همان، ص۱۲۱۶). معنای دیگری که می توان برای واژه «طبیعی» در این ترکیب ارائه داد این است که صفت طبیعی یا صفت تجربی[۱۹۱] است، صفتی که بتوان آن را به وسیله حواس و یا با ابزارهای علمی اثبات کرد(همانجا). بر این اساس، مغالطه طبیعت گرایانه این است که در تعریف و تحلیل یک مفهوم غیر طبیعی مانند «خوب»، یک مفهوم طبیعی مانند «لذت بخش» را به کار گیریم.

۲.تعریف یک مفهوم غیر طبیعی با یک مفهوم طبیعی یا غیر طبیعی (وارنوک، ص ۱۷۹). برخی از محققان با استناد به سخنانی از مور، گفته اند که مغالطه طبیعت گرایانه، براساس تعریف مور عبارت است از «جایگزینی صفات دیگر شیء به جای صفت «خوبی» آن»(همان، ص ۱۷۹).«مغالطه طبیعت گرایان در نظر مور عبارت است از یکی دانستن صفت «خوبی» با صفات دیگر. به عبارت دیگر، هر گاه ما «خوبی» را که صفتی است از صفات اشیاء با صفات دیگر مفهوماً متحد بدانیم مثلاً «خوبی» را به معنای «لذت» بپنداریم مرتکب مغالطه ای شده ایم که مور آن را مغالطه طبیعت گرایان می نامد» (همان، ص۱۷۹). «هر کس که خوبی را با چیز یا کیفیت دیگر اعم از لذت یا ادراک نفس یا فضیلت یا عشق یکی بداند و بگوید که مراد از «خوب» این است، مرتکب این مغالطه شده است» (کاپلستون، ۴۴۶/۸) وی می‌گوید: «مغالطه

190 naturalistic fallacy
191 empirical

طبیعت گرایان همیشه مضمونش این است: وقتی فکر می کنیم «این شیء خوب است» در حقیقت آنچه که به ذهن ما خطور کرده است این است که شیء مذکور یک رابطه معینی با شیء دیگری دارد. لکن این شیء دیگر که با مراجعه بدان خوبی تعریف می شود گاهی ممکن است به نوعی باشد که من آن را شیء طبیعی می خوانم شیئی که وجودش مسلماً قابل ادراک و تجربه است. گاه ممکن است شیئی باشد که صرفاً ثابت شده است که در یک جهان واقعی فوق احساسی وجود دارد ... تئوری های نوع دوم را می توان به تناسب «متافیزیکی» خواند ... در این فصل و فصل آینده، تئوری هایی را مورد تأمل قرار می دهیم که رواج خود را مدیون این نکته اند که خوبی می تواند به وسیله مراجعه به یک شیء طبیعی تعریف شود. و این تئوری ها همان اند که من آنها را «اخلاق طبیعت گرا» نام نهاده ام. این نکته را باید مورد توجه قرار داد که مغالطه ای که برحسب آن «اخلاق متافیزیکی» را مشخص می کنیم، نیز درست از همان نوع است. من برای این نوع مغالطه جز نام واحدی اختیار نمی کنم: «مغالطه طبیعت گرایان». (نک: وارنوک، ص۱۸۱).

۳.تعریف مفاهیم بسیط و غیر مرکب. تعریف فقط در مفاهیم مرکب، یعنی مفاهیمی که محکی آنها دارای چند جزء سازنده است، امکان دارد. اما مفاهیمی مانند مفهوم خوبی که محکی آنها بسیط است قابل تعریف نیستند. حال اگر مفاهیم دسته دوم را تعریف کنیم مرتکب این نوع مغالطه شده ایم (هیدسون[۱۹۲]، ص۶۶-۶۸). بنابراین، مغالطه طبیعت گرایانه عبارت است از تعریف مفاهیم بسیط«خوب» مانند تمام الفاظ اخلاقی، غیر قابل تعریف است و خوبی یک صفت بسیط و غیر قابل تحلیل است. کوشش برای تعریف آن گرفتار شدن به «مغالطه مبتنی بر اصالت طبیعت» است(پاپکین، ص ۶۷).

۴.خلط گزاره های ترکیبی یا گزاره های تحلیلی. از مهم ترین تقسیمات برای قضایا در میان اندیشمندان غربی، تقسیم قضیه به تحلیلی و ترکیبی است. البته در اینکه منظور از این دو اصطلاح دقیقاً چیست، اختلافات زیادی در میان آنان وجود دارد. این تقسیم برای نخستین بار در آثار لایب نیتز هر چند نه با

192 Hudson

این عنوان (نک: کاپلستون، ۳۴۷/۴ ـ ۳۵۸) و هیوم (نک: همـان، ۲۹۲/۵-۲۹۵) صورت گرفت و سپس توسط کانت با تأکید و وضوح بیشتری مطرح شـد. البتـه تعاریف متعدد و متنوعی، از سوی اندیشمندان مختلف برای این دو نوع قضیه و وجه امتیاز آنها مطرح شده است. برخـی گفتـه انـد قضـایای تحلیلـی، از سـوی اندیشمندان مختلف برای این دو نوع قضیه و وجه امتیاز آنها مطرح شده اسـت. برخی گفته‌اند است تحلیلی، از سوی اندیشـمندان مختلـف بـرای ایـن دو نـوع قضیه و وجه امتیاز آنها مطرح شده اسـت. برخـی گفتـه انـد قضـایای تحلیلـی، قضایایی اند که مبنای آنها معنای قضیه بوده و هیچگونه وابستگی با امور واقعـی ندارند و در مقابل قضایای ترکیبی به قضایایی گفته مـی شـود کـه صـدق آنهـا مبتنی بر واقعیات است. در حقیقت در این تعریـف، مقسـم تحلیلـی و ترکیبـی، «صدق» است و نه «قضیه». یکی دیگر از تعاریفی که برای ایـن دو قضـیه ذکـر شده است این است که قضیه تحلیلی به قضیه ای گفته می شـود کـه انکـار آن تناقض گویی است.

کانت در تعریف گزاره تحلیلی می گوید: گزاره ای کـه در آن محمـول عـین موضوع است؛ مثل«انسان انسان است» یا «انسان حیوان ناطق است» . بـر ایـن اساس قضـیه تحلیلـی منحصـر بـه قضـایای حملیـه مـی شـود. صـدق چنـین گزاره هایی از راه تعریف معلوم می شود و نه از راه مطابقت یا سازگاری با واقـع. در مقابل، گزاره ترکیبی به گزاره ای گفته می شود که صدق آن از راه تجربـه و ملاحظه جهان خارج و امثال آن معلوم می شود.

به هر حال، اگر کسی یک گزاره ترکیبـی را تحلیلـی بدانـد و بـالعکس یـک گزاره تحلیلی را ترکیبی تلقی کند، مرتکب چنین مغالطـه ای شـده اسـت. اگـر کسی گزاره «خوب لذت بخش است» را، که گزاره ای ترکیبـی اسـت و مطلـب جدیدی را درباره عالم واقع به ما می گویـد، تحلیلـی بپنـدارد، مرتکـب مغالطـه طبیعت گرایانه شده است(جوادی، ۹۱-۹۲).

۵. مغالطه نهفته در هر گونه اخلاق علمی: مغالطه باید هست. دیویـد هیـوم، فیلسوف تجربه گرای انگلیسی، سال ها پیش ا ز مور، فیلسوفان اخلاق را مـتهم به ارتکاب مغالطه باید هست کرد. وی مدعی بود که در استدلال هـای اخلاقـی

نتیجه ای که گرفته می شود تناسبی با مقدمات استدلال ندارد. زیرا مقدمات همگی مربوط به هست ها و امور واقع اند و مفاد آنها «است» و «نیست» است؛ اما نتیجه، حکم یا توصیه ای اخلاقی است و مشتمل بر «باید». در حالی که از گزاره های علمی و واقعی هرگز نمی توان گزاره های ارزشی و اخلاقی را نتیجه گرفت.

برخی از فیلسوفان اخلاق مدعی شده اند که منظور مور از مغالطه طبیعت گرایانه همین مغالطه است. هر چند هرگز نامی از هیوم به میان نیاورده است و کشف این مغالطه بزرگ را، صرفاً با تعویض نام، به اسم خود زده است. برخی نیز همین رأی را برگزیده و گفته اند «غرض وی از این مغالطه «همان مغالطه نهفته در هر گونه اخلاق علمی است»(سروش، ص۲۴۵؛ وارنوک، ص ۲۳۸). منظور از اخلاق علمی، اخلاقی است که آگاهانه یا ناآگاهانه مرتکب مغالطه باید هست می شود. کتاب *کلیات فلسفه* پس از آنکه می گوید، نظریات اخلاقی کلاسیک مانند لذت انگاری، سود انگاری، مذهب رواقی، اخلاق مسیحی و امثال آن در قرن بطلانشان معلوم شده است و پس از بررسی های جدید فیلسوفان قرن۲۰م معلوم شده است که نظریه پردازان کلاسیک سعی محال می کردند می گوید: فیلسوفی که مسؤول و متعهد این انقلاب در دستیابی به فلسفه اخلاقی است ج. ای. مور است که در کتاب *اصول اخلاق* خود که در سال ۱۹۰۳م انتشار یافت ادعا نمود که در نظریات متعارف سعی بر این بوده است که احکام و دستورهای اخلاقی را از مقدمات کلامی یا فلسفی یا علمی استنتاج کنند و حال آنکه چنین دلایلی مغالطه آمیز است؛ زیرا کسی نمی تواند از مقدمات یک نوع منطقی (احکام توصیفی) برای نتایج یک نوع دیگر منطقی (احکام دستوری) استدلال کند. این نکته ای است که دیوید هیوم خیلی پیشتر به آن اشاره کرده بود، و لیکن مور آن را پرورانید تا نشان دهد که اخلاق متعارف متضمن کوششی بوده است برای تعریف اصطلاحات اخلاقی مانند «خوب» و «بد» و غیره با اصطلاحات غیر اخلاقی، برحسب بیان های توصیفی درباره خدا یا درباره وجودی مابعد الطبیعی موسوم به خیر یا درباره طبیعت انسانی، یعنی «خوب» را مترادف «خداپسند» و «رساننده بزرگترین

سعادت به بیشترین عده» و مانند آن، قرار دادن. به نظر وی این کار، بی توجهی به عنصر اساسی اخلاق یا دستور دهی در معنای چنین کلماتی است. این است منظور وی وقتی می گوید که «خوب» مانند تمام الفاظ اخلاقی، غیر قابل تعریف است و خوبی یک صفت بسیط و غیر قابل تحلیل است. کوشش برای تعریف آن گرفتار شدن به چیزی است که وی «مغالطه مبتنی بر اصالت طبیعت» می نامید، زیرا هر تعریفی که درباره الفاظ اخلاقی بشود فقط بر حسب مبنای توصیفی آنهاست و عنصر اخلاقی، که سر و کار ما اصولاً با آن است، مفقود خواهد بود»(پاپکین، ص۶۷).

اما این تفسیر به ما لایرضی به صاحبه است. زیرا اولاً، « مور این مغالطه را در مورد تعریف مفهومی بسیط همچون زردی به مفهوم دیگر هم تطبیق کرده است». بنابراین، قطعاً منظور او از این مغالطه هرگز نمی تواند مغالطه باید و هست باشد؛ «زیرا در تعریف رنگ زرد به مفهوم دیگر، اصلاً بحث استنتاج مطرح نیست، اما مغالطه طبیعت گرایی به آن اطلاق شده است» (هیدسون، ص۸۰).

ثانیاً، باید توجه داشت که مور مفهوم خوب را از قبیل مفاهیم واقعی و ماهوی می داند هر چند درک آن را کار شهود دانسته و نه قوای حسی و امثال آن، و آن را مرجع تعریف وتحلیل سایر مفاهیم اخلاقی نظیر مفهوم، باید و وظیفه و مانند آن می داند. آیا چنین کسی می تواند بگوید که بایدها به هست ها برنمی گردند و استنتاج باید از هست مغالطه است؟

ثالثاً، « مور به عنوان یک فیلسوف تحلیلی، به تعریف و تحلیلی مفاهیم بیش از استنتاج جمله ها از یکدیگر دلبسته است. به عبارت دیگر، مسأله فلسفی در اخلاق برای او و دیگر فیلسوفان تحلیلی، توجیه جمله های اخلاقی نیست تا با مسأله باید و هست درگیر شوند، بلکه تحلیل معانی اخلاقی است و به همین دلیل با مغالطه ای که مربوط به تعریف و تحلیل است ـ مغالطه طبیعت گرایی ـ سر و کار دارند» (جوادی، ص۹۴). به تعبیر دیگر، مغالطه باید ـ هست مربوط به مقام استدلال و استنتاج و تصدیق است؛ اما مغالطه طبیعت گرایانه مربوط به مقام تعریف و تصور و تحلیلی مفاهیم. البته این درست است

که اگر کسی تعریفی را مغالطه بداند، همه استدلال ها و استنتاج های مبتنی بر آن را نیز مغالطی خواهد دانست. زیرا تصدیق فرع بر تصور است. به هر حال، تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه یا شرط تصدیق است (طبق نظر فخر رازی و طباطبائی) و یا شرط تصدیق است (براساس نظریه مشهور) و در هر صورت تصدیق فرع بر تصور خواهد بود و روشن است که اگر تصور موضوع یا محمول و امثال آن تصوری مغالطی باشد، تصدیقات مبتنی بر آنها نیز مغالطی خواهد بود. اما این هرگز به معنای یکسان دانستن این دو مغالطه نیست. یک مدعا را می توان با استناد به ادله مختلف و متفاوت اثبات کرد؛ اما وحدت مدعا هرگز به معنای وحدت دلایل مختلفی که برای اثبات آن اقامه می شود نخواهد بود.

اثبات «مغالطه طبیعت گرایانه»

دلیلی که مور برای اثبات مغالطه بودن مغالطه طبیعت گرایانه، از یک طرف، و اثبات تعریف ناپذیری مفهوم خوب، از طرف دیگر، اقامه کرده است، به «برهان پرسش گشوده» مشهور است. توضیح آنکه درباره هر تعریفی از مفهوم «خوب»، اعم از تعاریف طبیعی یا مابعد الطبیعی، این پرسش را می توان مطرح کرد که آیا خودش خوب است یا نه. به عنوان مثال، اگر کسی مانند لذت گرایان، «خوب» را به «امر لذت بخش» تعریف کند، می توان از او پرسید که «آیا امر لذت بخش خوب است؟» معقول بودن طرح این سؤال نشان می دهد که آن مفهوم غیر از مفهوم خوبی است و این قضیه که «خوب یعنی لذت بخش» قضیه ای توتولوژیک نیست. در حالی که اگر این تعریف درست می بود، این دو مفهوم یکی بودند و طرح چنین سؤالی نامعقول بود؛ زیرا توتولوژیک بودن ویژگی همه تعاریف حقیقی است و سؤال از صدق عکس آنها نامعقول و بی معناست. به هر حال معقول بودن طرح این پرسش درباره تعریف خوبی نشان می دهد که تعریف خوبی ممکن نیست.

به تعبیر روشن تر، شیوه پرسش گشوده به این صورت است که مثلاً برای اثبات اینکه دو مفهوم «خوبی» و «لذت بخش» با هم معادل اند یا نه، دو پرسش زیر را مطرح می کنیم:

۱.آیا فلان چیز خوب است؟

۲.آیا فلان چیز لذت بخش است؟

اگر خوب و لذت بخش مترادف و هم معنا باشند، هر پاسخی که به پرسش نخست بدهیم، پاسخ پرسش دوم نیز خواهد بود. در حالی که می بینیم چنین نیست. بلکه این دو سؤال کاملاً از یکدیگر مستقل اند. به گونه ای که پاسخ پرسش اول، پرسش دوم را از میان بر نمی دارد. بلکه حتی اگر پاسخ نخست مثبت باشد باز هم جای چنین پرسشی باقی است که آیا آن لذت بخش است؟

برخی از اندیشمندان، این روش را، که به منظور اثبات مغالطی بودن نظریات تعریف گرایانه طراحی شده است، روشی مغالطی و نادرست دانسته (وارنوک، ص۱۱۰) و برای اثبات نادرستی آن چنین استدلال کرده اند: أ.فهم دو سؤال« آیا x خوب است؟» و « آیا x لذت بخش است؟» مبتنی بر دو مفهوم «خوب» و «لذت بخش» است.

ب.دانستن این دو مفهوم به معنای دانستن اتحاد یا عدم اتحاد آنها با یکدیگر نیز است.

ج. بنابراین برای فهم اتحاد یا عدم اتحاد آنها با یکدیگر نیازی به دورکردن راه و طرح پرسش مزبور نیست و اگر این دو مفهوم پیش ما معلوم نباشند یعنی الفاظی را که به کار می بریم مجمل باشند و مفهوم دقیق آنها مشخص نباشد دو سؤال طرح شده هیچ کمکی به حل این اجمال نمی کنند. به عبارت دیگر، اگر کسی پاسخ پرسش اول را یافت «فرجام یافته» بودن یا «نافرجام» بودن پرسش دوم مبتنی بر رابطه مفهوم لذت بخش و مفهوم خوب است. اگر این دو عین یکدیگر باشند در آن صورت پرسش دوم فرجام یافته خواهد بود وگرنه پرسشی گشوده به حساب می آید. بنابراین برای تعیین کردن اینکه سؤال دوم سؤالی گشوده است یا بسته، لازم است از پیش بدانیم «خوب» از لحاظ مفهومی همان «لذت بخش» است یا نه (نک: وارنوک، همانجا). در حالی که این اتحاد مفهومی یا عدم آن عین نزاعی است که برای حل آن به روش مذکور یعنی طرح سؤالات تمسک شده است.

برخی از نویسندگان این نقد را نادرست شمرده و گفته انـد: «درک اتحـاد و دوگانگی مفاهیم به مجرد تصور آنها حاصل نمـی شـود و بسـیار مـی شـود کـه مفهومی را تصور می کنیم، اما ویژگی هـای آن، از جملـه اتحـاد و تعـدد آن بـا دیگر مفاهیم را نمی دانیم». اصولاً پذیرش این مدعا مستلزم آن است که تعریف مفاهیم را نیز مغالطه بدانیم، و در نتیجه طرح مباحث مفصل مربوط بـه تعریـف را در کتابهای فلسفی و منطقی مسامحی بدانیم! زیرا براین اساس بایـد بگـوییم: « اگر مفهومی را دقیقاً تصور کرده باشیم اجزای آن را هم تصور کرده ایم و اگـر آن مفهوم مجمل باشد، یعنی اجزایش معلوم نباشند، تعریـف آن مفهـوم و درک درستی و نادرستی تعریف های پیشنهادی نیز ممکن نخواهـد بـود. ... پیداسـت که اگر امکان تصور یک مفهوم را همراه با ابهام اجزای آن بپذیریم، بـه سـهولت بیشتر باید امکان تصور آن مفهوم همراه با ابهـام رابطـه آن بـا مفـاهیم دیگـر را بپذیریم. مفهوم واحد می تواند از جهاتی روشن و از جهات دیگری مبهم باشد و تصور اجمالی به معنای این نیست که مفهوم تصور شده مطلقاً مـبهم اسـت، تـا بگوییم اگر مفهوم خوبی و مفهوم لذت بخش مجمل باشند معنای آن دو سـؤال نامعلوم خواهد بود. بدین ترتیب، می توان ادعا کرد کـه تصـور اجمـالی مفهـوم خوبی و مفهوم لذت بخش هر دو در ذهن حاضـرند و معنـای سـؤال از اتحـاد و دوگانگی این دو مفهوم نیز معلوم است و در عین حال، اتحاد و دوگـانگی آن دو مفهوم نامعلوم و مبهم است و برای درک آن راهی به جـز طـرح سـؤالاتی هـم چون سؤال گشوده در برابر ذهن وجود ندارد ...»

در عین حال، پرسش گشوده مور راه درسـتی بـرای اثبـات شـهودی بـودن مفهوم خوبی و مغالطی بودن تعریف آن نیست. مور و پیروانش میـان دو معنـا و کاربرد متفاوت واژه «خوب»، یعنی «خوب اخلاقی» و «خـوب وجـودی» خلـط کرده اند. وقتی گفته می شود «راستگویی خوب است» و زمانی کـه گفتـه مـی شود «امر لذت بخش خوب است»، در حقیقت دو معنای کـاملاً متفـاوت از واژه خوب، اراده شده است. در جمله اول، خوب وصـف فعـل اختیـاری انسـان قـرار گرفته است و به همین دلیل، آن را «خوبی اخلاقی» مـی نـامیم؛ امـا در جملـه دوم، «خوب» وصف هدف یا غایت فعل اخلاقی قرار گرفته است و نه وصف خود

فعل، و از این رو می توانیم آن را «خوب وجودی» بنامیم. بنـابراین «امـر لـذت بخش خوب است»، قضیه ای توتولوژیک و بیهوده و بی فایده نیست.

نتیجه

از میان نظریات متعددی که در این نوشتار مورد بحث قرار گرفتند، نظریات غیر شناختی از اساس و بنیان نادرست اند و مبنای آنهـا در بـاب معیـار معنـاداری، مبنایی نادرست و باطل است. بنـابراین، بنـایی کـه روی آن گذاشـته شـود نیـز نادرست و باطـل خواهـد بـود. افـزون بـر ایـن، دیـدگاه احسـاس گرایـی ایـر و استیونسن، پیامـدهای نادرسـتی چـون مسـؤولیت گریـزی، نسـبیت گرایـی و پلورالیسم اخلاقی را در پی دارند. دیـدگاه شـهودگرایانه جـورج ادوارد مـور نیـز دیدگاهی نادرست است. اولاً مفاهیم اخلاقی از سنخ مفـاهیم فلسـفی انـد و نـه مفاهیم ماهوی کـه دارای مابـه ازای عینـی و خـارجی باشـند؛ و ثانیـاً از قبیـل مفاهیم بدیهی و غیر قابل تعریف نیستند. ایـن همـه اخـتلاف در بـاب حقیقـت حسن و قبح خود بهترین نشانه بدیهی نبودن این مفاهیم است.

هیچ یک از تعاریف طبیعی برای حسن و قبح، نه تعاریف روان شناختی و نه تعاریف جامعه شناختی، نیز نتوانستند از تیغ نقد مصون بمانند و هـر کـدام بـه گونه ای مورد نقد قرار گرفتند. همچنـین برخـی از تعـاریف متـافیزیکی ماننـد تعریف اشاعره و مدافعان نظریه امر الهـی نیـز دارای اشکـالات عدیده ای اسـت که به برخی از آنها اشاره شد.

به هر حال، مفهوم حسـن و قـبح، تمـام ویژگـی هـا و خصوصـیات مفـاهیم فلسفی یا بـه اصـطلاح معقـولات ثانیـه فلسـفی را داراسـت. بنـابراین، بـه نظـر می رسد که بهترین و دقیق ترین دیدگاه در این باره دیدگاهی است که مفهـوم حسن و قبح را از سنخ مفاهیم فلسفی دانسته و آنها را حـاکـی از نـوع رابـطه میـان افعـال اختیاری انسان یا صفات برخاسـته از آنهـا و هـدف مطلـوب مـی داند.

کتابشناسی

آخوند خراسانی، محمد کاظم، «فائده فی اقتضاء الافعال للمدح و الذم»، *فرائد الاصول*، قم، بصیرتی، بی تا.

اتکینسون، آر. اف، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹ش.

اصفهانی، محمد حسین، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، *نقد و نظر*، سال چهارم، شماره اول و دوم.

ایر، آ. ج. *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف، بی تا.

پاپکین، ریچارد و آوروم، استرول، کلیات فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۱ش.

الجرجانی، السید الشریف، *شرح المواقف*، قم، منشورات الشریف الرضی، بی تا.

جوادی، محسن، مسأله باید و هست، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ش.

الحسینی التستری، نورالله، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، تهران، کتابفروشی اسلامیه، بی تا.

دورکیم، امیل، *فلسفه و جامعه شناسی*، ترجمه فرناز خمسه ای، تهران، ۱۳۶۰ش.

همو، *تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه حسن حبیبی، تهران، ۱۳۵۹ش.

رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، بیروت، دار صادر، بی تا.

روسو، ژان ژاک، *امیل یا آموزش و پرورش*، ترجمهٔ غلامحسین زیرک زاده، تهران، انتشارات چهر، ۱۳۶۰ش.

همو، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زیرک زاده.

سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸ش.

سروش، عبدالکریم، دانش و ارزش، تهران، انتشارات یاران، ۱۳۶۱ش.

شفاف علم النفس، فصل ۴، قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی،۱۴۰۶ق.

الطوسی، نصیر الدین، *شرح الاشارات و التنبیهات*، بی جا، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ق.

غریوی اصفهانی، محمد حسین، *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، تحقیق رمضان قلی زاده مازندرانی، قم، سید الشهداء، ۱۳۷۴ش.

کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایب نیتس)*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۸۰ش.

همو، *تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی)*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵ش.

همو، *تاریخ فلسفه، (از بنتام تا راسل)*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۶ش.

مصباح یزدی، محمد تقی، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۳ش.

همو، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۴ش.

همو، *آموزش فلسفه*، تهران، نشر بین الملل، ۱۳۸۲ش.

همو، *فلسفه اخلاق*، تحقیق احمد حسین شریفی،تهران، نشر بین الملل، ۱۳۸۱.

وارنوک، مری، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنائی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.

همو، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه صادق لاریجانی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۸ش.

McNaughton,David, *Moral Vision;*U.S.A: Blackwell, 1991.

Ayer, Alfred Jules, by Graham MacDonald, in Rutledge, *Encyclopedia of Philosophy*.

Stevenson, Charles Leslie, by James Dreier, , in Rutledge, *Encyclopedia of Philosophy*.

Palmer Michael, *Moral Problems,* Cambridge, The Lutterworth Press, 1791.

"Naturalistic fallacy", *Encyclopedia of Ethics*, second edition.

Kant Immanual Norman Smith, trans."Critiqe of Pure Reason",

.