

## معناشناسی حسن و قبح

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 دیدگاه ها، به بررسی و نقد آنها می پردازیم. بر این اساس، ابتدا نظریه احساس گرایی را، به عنوان یکی از مشهورترین نظریات غیرشناختی، نقد کرده ایم و سپس به توضیح و نقد دیدگاه شهود گرایانه ج. ای.<sup>۱۷۳</sup> مور، پرداخته ایم. در ادامه نظریات تعریف گرایانه در باب حسن و قبح را به دو دسته طبیعت گرایی و متافیزیکی تقسیم کرده و ضمن معرفی و نقد دیدگاه های طبیعت گرایانه، که طیف وسیعی از نظریات اندیشمندان مسلمان و غربی را شامل می شود، و همچنین ضمن نقد برخی از نظریات متافیزیکی، دیدگاه مورد قبول را ارائه کرده ایم. در نهایت طرح و نقد مغالطه طبیعت گرایانه می آید. طراح این مغالطه، ج. ای. مور، مدعی است که هرگونه تعریفی از حسن و قبح، اعم از تعاریف طبیعی یا متافیزیکی، تعریفی مغالطی است که وی آن را مغالطه طبیعت گرایی می نامد.

### کلید واژه ها

غیر شناخت گرایی، اصل تحقیق پذیری، شهودگرایی، تعریف گرایی، امر الهی، مغالطه طبیعت گرایانه.

---

\* عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

## 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 دیدگاه‌ها 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 مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این باب، دیدگاهی معقول و قابل دفاع ارائه دهیم.

درباره معنای حسن و قبح و تعریف پذیری یا تعریف ناپذیری آنها دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. به طور کلی می‌توان انواع نظریات را به سه دسته نظریات غیرشناختی، نظریات شهودگرایانه و نظریات تعریف‌گرایانه دسته‌بندی کرد. هر یک از این دیدگاه‌ها طیف وسیع و گسترده‌ای را درون خود جای می‌دهد.

### ۱- نظریات غیر شناختی یا توصیف‌ناگرایانه<sup>۱۷۴</sup>

در این نظریات مفهوم خوب و بد، مانند سایر مفاهیم اخلاقی، اصولاً مفاهیمی بی‌معنا و غیر قابل تعریفند. این گروه برای مفاهیم اخلاقی، حیثیت شناختی قائل نبوده و آنها را ناظر به واقع نمی‌دانند (مک‌نوتن<sup>۱۷۵</sup>، ص ۸-۱۰). این دیدگاه طیف گسترده‌ای از نظریات اخلاقی در قرن ۲۰ م را شامل می‌شود. در این نوشتار صرفاً به معرفی و نقد مکتب احساس‌گرایی، به‌تقریر دو فیلسوف می‌پردازیم.

۱-۱- احساس‌گرایی ایر. آلفرد جولیس ایر<sup>۱۷۶</sup> (۱۹۸۹-۱۹۱۰ م) یکی از مشهورترین پوزیتیویستهای منطقی، تصریح می‌کند که گفتن جمله «راستگویی خوب است» مانند آن است که گفته شود: «راست‌گویی هورا!» و یا جمله «دزدی بد است» به معنای آن است که «دزدی اف!»؛ یعنی «خوب» و «بد» و سایر مفاهیم اخلاقی حاوی هیچگونه بار شناختی نبوده و درباره واقعیت خارجی اطلاعاتی به ما نمی‌دهند. 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 می‌کند. وی نظام متعارف علم اخلاق را آنگونه که در آثار فیلسوفان اخلاق مطرح شده است، متشکل از چهار جزء غیر مرتبط با هم می‌داند که اغلب در آن نوشته‌ها به هم آمیخته می‌شوند و موجب خلط مباحث می‌گردند.

۱. قضایایی که بیان‌کننده تعریف اصطلاحات اخلاقی‌اند.

۲. قضایایی که توصیف‌گر تجارب اخلاقی و بیان‌کننده علل و اسباب اینگونه تجارب‌اند.

۳. دستورات و اوامری که فضائل اخلاقی خواننده می‌شوند.

۴. تصدیق‌های واقعی اخلاقی، یعنی احکامی که بر خوبی یا بدی عمل خاصی دلالت دارند.

از میان این چهار بحث، تنها بحث اول می‌تواند به عنوان موضوع فلسفه اخلاق باشد. قضایای قسم دوم، توصیف تجربه اخلاقی، در حقیقت جزو علم روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی محسوب می‌شوند. دسته سوم نیز اصلاً قضیه نیستند تا متعلق به شعبه‌ای از علوم یا فلسفه باشند و قسم چهارم نیز چون نه تعریف است، نه شرح بر تعاریف و نه نقل قول، به فلسفه اخلاق ارتباطی ندارند. از این رو هیچ کتابی درباره فلسفه اخلاق نباید حاوی گفته‌های اخلاقی باشد. ولی با ارائه تحلیل اصطلاحات اخلاقی باید نشان بدهد که اینگونه گفته‌ها به چه مقوله‌ای تعلق دارند.

اگر در تبیین دیدگاه خود می‌گوئید مفاهیمی که در ناحیه محمول جملات اخلاقی به کار برده می‌شوند، در حقیقت، مفهوم نما<sup>۱۷۷</sup> یا کاذب‌اند و نه مفاهیم حقیقی و واقعی که به اوصاف قابل درک از طریق حواس، دلالت کنند و به همین دلیل قابل تحلیل نیستند. «حضور علامتی اخلاقی در قضیه، به مضمون واقعی آن نمی‌افزاید، مثلاً اگر به کسی بگوییم «تو کار بدی کردی» که آن پول را دزدیدی»، با علاوه کردن «تو کار بدی کردی» خبر دیگری درباره آن نداده‌ایم و فقط عدم تصویب اخلاقی خود را اظهار داشته‌ایم. درست مانند آنکه با لحنی حاکی از وحشت گفته باشم «تو پول را دزدی» یا خبر را با علامت

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، ص ۱۳۷-۱۵۷).

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 درباره 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 می گوید بی معناست؛ زیرا هیچ یک از ما قضیه ای حقیقی را عنوان نمی کند. ... 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 آموزه تحقیق پذیری در باب معنا و معناداری دفاع می کردند. بر اساس این آموزه تنها دو دسته از جملات را می توان معنادار دانست: نخست، احکام و قضایای تجربی یعنی جملاتی که بتوان به گونه ای 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، ص ۱۴۶-۱۴۷). 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 که صرفاً بیانگر واقعیات باشند، از جمله قضایای تجربی به حساب می آیند (نک: وارنوک، ص ۱۰۴).

روشن است که براساس این آموزه، بسیاری از احکام و جملات، از جمله جملات اخلاقی را نمی توان معنادار دانست. زیرا احکام اخلاقی نه از سنخ احکام تحلیلی اند و نه قابلیت تحقیق پذیری تجربی را دارند. زیرا حتی شهودگرایی مانند مور، ادعا نکرده اند که جملاتی مانند «راستگویی خوب 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 اخلاقی در نظام فکری پوزیتیویسم منطقی جستجو کرد.

اصل تحقیق پذیری مبتلا به اشکالات زیادی است (نک: مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۲۱۳/۱-۲۱۵). نخست، بر اساس این معیار، مهم ترین پایه های معرفت، یعنی معرفت حضوری و بدیهیات عقلی از دست می رود و با از دست دادن آنها نمی توان تبیین معقولی برای صحت شناخت و مطابقت آن با واقع ارائه داد.

دوم، پوزیتیویست ها با اتخاذ این اصل، نقطه اتکاء خود را بر ادراک حسی قرار داده اند در حالی که شناخت حسی پیش از هر شناخت دیگری در معرض خطا می باشد. با توجه به اینکه شناخت حسی در واقع در درون انسان تحقق می یابد، اگر آن را پایه سایر شناخت ها قلمداد کنیم در آن صورت راه اثبات منطقی جهان خارج را بر خود مسدود کرده ایم.

سوم، این ادعا که مفاهیم اخلاقی و متافیزیکی، پوچ و فاقد محتوایند، ادعایی باطل است؛ زیرا اگر الفاظی که دلالت بر این مفاهیم دارند بی معنی بودند، در آن صورت با الفاظ مهممل تفاوتی نداشته و نفی و اثبات آنها یکسان 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 اصل علیت را انکار می کنند و یا عدالت را خوب نمی دانند در حقیقت منکر قضایایی اند که مفهوم و معنای آنها را درک کرده اند.

چهارم، براساس این مبنا، جایی برای هیچ قانون علمی به عنوان قضیه ای کلی و قطعی و ضروری باقی نمی ماند؛ زیرا این ویژگی ها به هیچ وجه قابل اثبات حسی نیست و در هر موردی که تجربه حسی انجام گرفت، حداکثر تنها می توان همان مورد را پذیرفت و جایی که تجربه حسی انجام نگیرد باید سکوت کرد و مطلقاً از نفی و اثبات خودداری نمود.

ب- جامع نبودن. احساس گرایان همه مفاهیم و احکام اخلاقی را حاوی بار 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 همه صورت های بیان حکم اخلاقی، حاوی بار احساسی نیستند. به عنوان مثال، در جایی که گزاره های اخلاقی را در قالب جملات شرطی بیان می کنیم، نمی توان گفت که بیانگر احساسات و عواطف گوینده اند. مثلاً اگر کسی بگوید: «اگر دزدی بد است، پس هیچکس نباید دزدی کند»، عبارت «دزدی بد است» در این جمله مستقیماً بیانگر احساس نیست؛ زیرا کسی که این جمله شرطی را بر زبان می آورد ممکن است خودش احساسی منفی نسبت به دزدی نداشته باشد (نک: ایر،).

ج- پلورالیسم اخلاقی. ایراد دیگر همه نظریات غیر شناختاری، از جمله نظریه احساس گرایی ایر این است که جایی برای مشاجرات و گفتگوهای اخلاقی باقی نمی گذارد. (همانجا) و به نوعی پلورالیسم افراطی اخلاقی دامن می زند.

د- نادیده گرفتن مسؤولیت اخلاقی. همچنین براساس این نوع دیدگاه نمی توان از مسؤولیت اخلاقی سخن گفت (همانجا). روشن است که هرگاه فردی را مورد بازخواست اخلاقی قرار دهیم که چرا فلان کار را انجام دادی و یا چرا از انجام بهمان کار خودداری نمودی، او به راحتی و صرفاً با تکیه بر عواطف و احساسات خودش می تواند از زیر بار مسؤولیت شانه خالی کند.

## ۲-۱- احساس گرایی استیونس

نظریه احساس گرایی توسط دیگر فیلسوفان اخلاق مورد بررسی مجدد قرار گرفت و برخی از نقاط ضعف آن برطرف شد. یکی دیگر از مشهورترین مدافعان

این نظریه چارلز لسلی استیونسن<sup>۱۷۸</sup> (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 واژه «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 همه شرایط را استیفا می کند و آن همان است که به کمک واژه «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 جهت گیری ها بکشیم» (وارنوک، ص ۱۵۴). دو گونه اختلاف وجود دارد: اختلاف در باور<sup>۱۷۹</sup> و اختلاف در جهت گیری و طرز تلقی<sup>۱۸۰</sup>. مثلاً اگر شخص الف گزاره «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 اسلحه 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 جهت گیری، 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 وسیله 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 درباره 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. در اینجا از راه اثبات نادرستی باور الف، نگرش اخلاقی او را تغییر داده است (نک: پالمر<sup>۱۸۱</sup>).

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 جنبه 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 جنبه توصیفی، بار احساسی نیز دارند. واژه های «آلمانی»، «آمریکایی» و «ایرانی» را می توان خنثی و بی رنگ و بی جهت خواند. اینها صرفاً عضویت شخص را در ملتی خاص نشان می دهند. اما کلمات «بوش»، «یانکی» و «عجمی» افزون بر



دلالت بر عضویت در ملتی معین، نشان دهنده جهت گیری خاص گوینده درباره آن ملت نیز است که همان حالت خصومت و تحقیر باشد. «به طور کلی، کلماتی معنای «احساسی» دارند که علاوه بر دلالت وضعی و بی رنگ و بی جهت، اگر چنین دلالتی در کار باشد، نسبت به مدلول خود، یک بیان وضعی دیگری در جهت گیریهای موافق یا مخالف نسبت به شیء مورد اطلاق داشته باشد» (همان، ص ۳۰). البته برخی از کلمات یا اصلاً معنای وضعی ندارند و یا معنای وضعی آنها بسیار ناچیز است و برعکس دارای معنایی صرفاً احساسی اند.

استیونسن پس از بیان این مقدمات می گوید: وجه ممیزه حکم اخلاقی در این نیست که حامل اعتقادات گوینده است، بلکه در این است که نشان دهنده جهت گیریهای او است؛ هم چنین در این نیست که بر اعتقادات مخاطب خود بیفزاید یا آنها را تغییر دهد، بلکه در این است که در جهت گیری 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 نظریه احساس گرایی استیونسن است. این دیدگاه به شیوه معقول و روشنی احکام اخلاقی را با رفتار مربوط می سازد. همچنین توجه به نقش و کارکرد جملات اخلاقی نیز از نکات مثبت است (اتکینسون، ص ۳۲). به تعبیر دیگر، احساس گرایان در این ادعا که جملات اخلاقی را نباید گزاره هایی صرفاً توصیفی و اخباری دانست، کاملاً درست می اندیشیدند؛ اما توجه افراطی به کارکرد گفتارهای اخلاقی، آنان را به طور کلی از معنای توصیفی و اخباری اخلاقیات غافل نمود.

ب- جامع و مانع نبودن. براساس این نظریه «فایده اصلی احکام اخلاقی گزارش و بیان حقایق نیست، بلکه ایجاد اثر است»؛ یعنی هدف از ابراز یک حکم اخلاقی، تغییر موضع گیری های شنونده است نه باورهای وی. حال آنکه این ویژگی نه مانع است و نه جامع. به عبارت دیگر، بسیاری از موارد را می توان برشمرد که مسلماً حکم اخلاقی نیستند اما این ویژگی را دارند و هم چنین موارد فراوانی را می توان 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 را انجام می دهند» (وارنوک، ص ۳۲). بنابراین، چنین نیست که «ایجاد تأثیر» در دیگران صرفاً مشخصه 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 جهت گیری های ما به کسی باشد که می دانیم اصلاً به عقاید ما توجه ندارد و یا عکس العمل او نسبت به جهت گیری 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 اعمال 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 توصیه اخلاقی را می توان با جملاتی بیان کرد که از هرگونه معنای احساسی تهی باشند. همان طور که یک گفتار غیراخلاقی را می توان با جملاتی کاملاً احساسی ابراز کرد.

## ۲- نظریات شهود گرایانه، طبیعت ناگرایی<sup>۱۸۲</sup>

شهودگرایان<sup>۱۸۳</sup> بر این باورند که مفهوم خوب و بد، مفاهیمی بسیط، بدیهی، شهودی و تعریف نشدنی اند. جورج ادوارد مور (۱۹۵۸-۱۸۷۳ م)، پدر فلسفه اخلاق در غرب، از مدافعان جدی این نظریه است. وی بر این باور است که مفهوم خوب و بد از جمله مفاهیم بدیهی و شهودی بوده، و به هیچ وجه قابل تعریف نیستند. به تعبیر دیگر، مفهوم خوب و بد را از نوع بدیهیات مطلق و غیر 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 واقعی و خارجی دارند. اگر بخواهیم براساس اصطلاحات فلسفه اسلامی سخن بگوئیم، شهودگرایان، مفهوم خوب و بد را از سنخ مفاهیم ماهوی می دانند و برای آنها مابه ازای عینی و خارجی قائلند. بر این اساس، برخی از افعال آدمی مانند عدالت، امانتداری و راستگویی یک صفت عینی و واقعی به نام «خوب» دارند و برخی دیگر مانند ظلم، خیانت و دروغگویی یک صفت و ویژگی خارجی به نام «بد» دارند و هر چند از سنخ بوییدنی ها و شنیدنی نیست تا بتوان آن را توسط قوای حسی درک نمود، اما قوه عاقله بدون هیچ گونه فعالیت و تأملی، به مدد قوای حسی، آن را شهود می کند.

مفهوم خوب و بد، از مفاهیم بدیهی و شهودی است و از این رو نمی توان آنها را تعریف کرد. البته تعریف ناپذیربودن مفهوم خوب و بد «نه از آن است که

### 182. Intuitionist, non-naturalistic theories

۱۸۶. شهود گرایی دو کاربرد عام و خاص دارد: در کاربرد عام به نظریه حس اخلاقی (moral sense) به معنای اعتقاد به حس اخلاقی علاوه بر حواس دیگر، و نیز به معنای پداهت گرایی گفته می شود. منظور از شهود گرایی در اینجا نوع دوم است. بر اساس نظریه حس اخلاقی، مفاهیم اخلاقی از قبیل مفاهیم حسی و مأخوذ از تجربه خواهد بود، اما شهود گرایی آنها را مفاهیمی مقدم بر تجربه می داند.

خوب کیفیتی مرموز، غریب و ناشناختنی است بلکه از آن رو است که مفهوم «خوب» یک مفهوم بسیط است، نظیر مفهوم «زرد». تعریفات 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 خواهیم 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 «لذت بودن» را جانشین آن کنیم. وگرنه مرتکب مغالطه طبیعت گرایانه خواهیم شد (کاپلستون، ۴۴۵/۸-۴۴۶).

مفهوم خوب و بد از مفاهیم پایه<sup>۱۸۴</sup> 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 شیوه صحیح عمل برای هر عاملی که باید آن را بگزیند اینگونه تعریف می گردد: شیوه 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

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 «همه 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، ص ۲۵۶-۲۵۷). اما این برداشت به هیچ وجه درست نیست. افزون بر این مور، در مقدمه 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 سؤال 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» می‌کنیم و آن زمان است که از روی قصاص صورت گرفته باشد و گاهی نیز آن را متصف به «بد» می‌کنیم، هنگامی که از روی ظلم و ستم و بی‌جهت صورت گرفته باشد. بنابراین آن عمل، فی‌نفسه نه خوب است و نه بد. خوبی یا بدی زمانی است که آن را با هدف مطلوب از آن کار می‌سنجیم.

حتی اگر بپذیریم که مفهوم خوب و بد از نوع مفاهیم ماهوی اند، نمی‌توان آنها را از مفاهیمی بدیهی و غیر قابل تعریف دانست. به راستی اگر مفهوم خوب و بد از نوع مفاهیم شهودی و غیر قابل تعریف اند، پس این دیدگاه‌های مختلف و متعدد درباره تعریف و حقیقت این دو مفهوم چیست؟

### ۳- نظریات تعریف گرایانه<sup>۱۸۵</sup>

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

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

۳-۱- تعاریف طبیعت گرایانه<sup>۱۸۶</sup>. طبیعت گرایان بر این باورند که مفهوم خوب و بد را با ارجاع به مفاهیم طبیعی و تجربی می‌توان تعریف کرد. البته در اینکه مفهوم خوب و بد را با کمک کدامیک از مفاهیم طبیعی می‌توان تعریف کرد، نظر واحدی ندارند و به همین دلیل به دسته‌های متفاوتی قابل تقسیم اند که به دو دسته از آنها اشاره می‌کنیم:

185. Definit theories

186. naturalistic definition

**الف- تعاریف روان شناختی<sup>۱۸۷</sup>.** این گروه برای تعریف و تحلیل مفهوم خوب و بد از مفاهیم روان شناختی استفاده می کنند. طیف بسیار وسیعی از نظریات در باب معنای حسن و قبح را می توان در این دسته جای داد.

۱. **حسن و قبح به معنای ملایمت و منافرت با طبع.** عموم متکلمان مسلمان، اعم از اشاعره، معتزله و امامیه، به هنگام بحث از حسن و قبح عقلی و شرعی، ابتدا، به منظور تعیین محل نزاع، معانی مختلف حسن و قبح را مورد بررسی قرار می دهند و به چهار معنا اشاره می کنند: حسن و قبح به معنای کمال ونقص؛ حسن و قبح به معنای ملایمت با طبع و منافرت با طبع؛ حسن 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 معانی و تعاریف روان شناختی برای حسن و قبح است. معنای سوم نیز به یک تفسیر (موافقت و مخالفت با اغراض فردی فاعل)، از سنخ تعاریف روان شناختی است.

الف- مبهم بودن معنای طبع. نکته اصلی این است که منظور «طبع» چیست؟ انسان یا همه جانداران و حیوانات؟ و اگر منظور، طبع انسان است، آیا طبع حیوانی و سفلی منظور است یا طبع انسانی و علوی؟ منظور متکلمان و اندیشمندان مسلمان که ملایمت و منافرت با طبع را از معانی حسن و قبح برشمرده اند، طبع انسان است و نه طبع مطلق حیوان، مشترک میان همه 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 مبانی اخلاق و فلسفه بهره گرفت» (سبحانی، ص ۳۲). اما صرف نظر از خاستگاه بحث، این معنا از حسن و قبح دارای ابهام است.

علامه حلی، در نقد این معنا از حسن و قبح می آورد: لازمه این معنا انکار وجود قبح و متصف ساختن همه امور به حسن است. زیرا طبع شخص ظالم به ظلم میل دارد در حالی که عقل او از ظلم نفرت دارد و اگر ملایمت با طبع را ملاک قرار دهیم در آن صورت بسیاری از کارهایی را که از لحاظ عقلی قبیح اند باید حسن به حساب آوریم (نک: حسینی تستری، ۱/۳۴۷).

ب- نسبی بودن. این تعریف مستلزم پذیرش نسبت حسن و قبح خواهد بود. «لو كان الحسن والقبح عين النفره والميل الطبيعيين لوجب اختلاف العقلاء في ذلك» (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! «لو كان كذلك لسقط ذم العقلاء عمن فعل قبيحاً اذا اعتذر بموافقته لغرضه» (نک: همانجا).

۲. ملایمت و منافرت با قوه عاقله. آخوند خراسانی در رساله کوتاهی دیدگاه خویش را در باب معنای حسن و قبح و همچنین عقلی و ذاتی بودن آنها بیان کرده است. خلاصه دیدگاه او در باب معنای حسن و قبح اینگونه است که حسن و قبح عبارت است از ملایمت و منافرت با قوه 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 اشمزاز قوا مختلفند، خود قوا هم به لحاظ التذاذ و اشمزاز، 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 قوه 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. قوه 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 آنهاست، و نسبت به برخی دیگر از مدرکاتش، به دلیل منافرت با آنها، حالت اشمزاز دارد.



۴. ملاک ملایمت و منافرت یک امر با قوه عاقله، میزان شدت و ضعف و سعه و ضیق وجودی آن امر است. اگر آن فعل یا شیء دارای سعه وجودی باشد، با قوه 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 سعه وجودی آن کاسته شود، از میزان سنخیت آن با قوه عاقله نیز کاسته خواهد شد.

۵. نتیجه آنکه قوه 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 ذلك فقد عرفت انه لا مجال لانكار اختلاف الافعال بحسب خصوصيات وجودها سعه و ضيقا و خيرا و شرا الموجب لاختلافها بحسب المنافره و الملائمه للقوه العاقله و مع ذا لا يكاد ان يبقى مجال لانكار الحسن و القبح عقلا اذ لا نغنى بها الاكون الشىء فى نفسه ملائماً للعقل فيعجبه او منافراً فيغريه» (نک: فرائد الاصول، ص ۳۳۰-۳۳۱).

الف- شأن قوه عاقله ادراک است و بس. همانگونه که برخی مانند محمد حسین اصفهانی، گفته اند شأن قوه عاقله ادراک و تعقل است نه التذاذ و اشمئزاز: «عقل قوه ای ادراکی است که مشخصه اصلی آن ادراک کلیات است» و هیچ گونه میل و گرایشی در آن نیست و اصولاً قوه 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 گوئیم 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 هر حال، 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 درباره عقل و مقام عقل به دنبال توجیه سخن آخوند خراسانی باشد. اخوان الصفا مقام عقل را همان مرتبه روح و نفس ناطقه 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 مشاهده حضور است و درک مفاهیم به وسیله قوه ای از قوای نفس انجام می گیرد که در مرتبه ای پایین تر از مرتبه عالی نفس قرار دارد و اصطلاحاً آن را قوه عاقله می گوئیم (مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ص ۹۸). برخی اینگونه پاسخ داده اند که «... محور اشکال تعبیر «عقل» است و اینکه قوه 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 قوه 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 قوه 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: «قبل فاقبل ثم قال ادبر 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 فلسفه 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 (قوه عاقله) است و نیز حتی اگر منظور وی همین معنای مورد نظر باشد باز هم معنا و ملاکی مبهم و ناواضح خواهد بود. زیرا درباره رابطه 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 واسطه 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 اداره 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 ارائه 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 درجه وجودی آنهاست... کلام استواری است؛ ولی مربوط به افعالی است که از نظر درجه 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 درجه وجودی یکسانند و گاهی از یک فاعل در یک لحظه یا دو لحظه پیاپی صادر می شوند، مانند نوازش یتیم و ایداء 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 درجه 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 و در 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، قبح 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 همه 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 غریزه 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 وسیله فهم نامرتب و عقل نامنظم خودگمراه شوم و از خطایی به خطایی دیگر بیفتیم» (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 «هر چه از دست خالق عالم جل شانه بیرون می آید از عیب و نقص مبری است. ولی به محض رسیدن به دست اولاد آدم، فاسد می شود» (همان، ص ۵). درباره مبانی دیدگاه روسو گفته شد: «طبیعت، انسان را نیک خلق کرده ولی جامعه او را شریر تربیت نموده است. طبیعت انسان را آزاد آفریده ولی جامعه او را بنده گردانیده است. طبیعت، انسان را خوشبخت قرار داده و جامعه او را بدبخت و بیچاره نموده است. این سه قضیه به هم مربوط، بیان یک حقیقت می باشد: نسبت اجتماع به عالم طبیعت مانند نسبت شر است به خیر. تمام استدلالات روسو متکی به این اصول است» (نک: روسو، قراردادهای اجتماعی، ص ۱۶).

**اثبات وجود وجدان اخلاقی.** دلیل روسو برای وجود وجدان اخلاقی در درون همه انسان ها چنین است که «مگر نمی بینید که عموم جهانیان که در هر موضوعی با هم اختلاف نظر دارند فقط در باب وجدان کاملاً متفق الرأی می باشند؟ ... آیا در دنیا مملکتی یافت می شود که در آن پایبند بودن به ایمان و عقیده، حفظ قول، ترحم، خیرخواهی، جوانمردی جنایت باشد؟ آدم خوب منفور باشد و آدم بد محترم؟» (میل، ص ۲۰۶).

**تأثیر دیدگاه روسو در تعلیم و تربیت.** وجدان اخلاقی تا آنجا نیرومند و مؤثر است که با آن انسان نیازمند مربی اخلاق نیست. به همین دلیل روسو در مباحث اخلاقی و تربیتی بر این باور است که وظیفه اولیاء و مربیان، آزاد گذاردن کودکان است تا براساس طبیعت اولیه خود رفتار کنند و لازم نیست تربیت اخلاقی خاصی را به کودکان تعلیم دهند، طبیعت این کار را کرده است و همه نیازهای اخلاقی افراد انسانی را، همه اموری که برای کمال انسان لازم است، درون او تعبیه کرده است. تنها کار مربیان و اولیاء این است که تلاش نمایند مفاسد اجتماعی و موانع محیطی موجب انحراف کودک از سیر طبیعی زندگی اش نشوند.

**علل ناکارآمدی وجدان اخلاقی در بعضی از آدمیان**

«اگر او با همه قلب ها سخن می گوید، پس چرا کمتر دلی صدای او را می شنود، و سخن او را گوش می کند؟ علت این است که او به زبان طبیعت

حرف می زند، ولی هرچه در اطراف ماست ما را او می دارد طبیعت را فراموش کنیم. وجدان محبوب 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 واسطه 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 نشانه 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 کارایی 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 فرد متوجه می شود سرمایه معنوی عظیمی را از دست داده است، ناراحت می شود و خود را سرزنش می کند که چرا خود را از کمالی محروم کرده است که برایش فراهم بود. اینها در صورتی است که آن ارزش ها را پذیرفته باشد و چنان ملکه ای نیز برای او به وجود آمده باشد اما اگر ارزش های دیگری را برای خود تعریف کرده باشد و بنیان معرفتی و شناختی او از ابتدا خطا باشد و در محیطی رشد کرده باشد که ارزش های انحرافی را به او تعلیم داده باشند، در آن صورت هرگز وجدانش از برخی اموری که آنها را گناهان بزرگی می دانیم آزوده نخواهد شد. اینکه وجدان امری است که هم درک می کند و هم دادگاه تشکیل می دهد و افراد را مورد ستایش یا سرزنش قرار می دهد، بیشتر برای خطابه و شعر مفید است؛ اما هیچ مبنای فلسفی و عقلانی ندارد (نک: مصباح یزدی، *فلسفه اخلاق*، ص ۸۴-۸۵).

#### ب. تعاریف جامعه شناختی

برخی از اندیشمندان و جامعه شناسان غربی در تعریف حسن و قبح از مفاهیم جامعه شناختی بهره جسته اند. در این قسمت یکی از مشهورترین این تعاریف را مورد بررسی 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 کند. دورکیم، همه مفاهیم منطقی و فلسفی و اخلاقی و دینی را زاینده روح جمعی و جامعه می پندارد و تأکید می کند که «اخلاق از آنجا آغاز می شود که وابستگی به یک گروه آغاز گردد، حال این گروه هر چه می خواهد باشد» (فلسفه و جامعه شناسی، ص ۲-۳). اگر فرض کنیم انسانی در جایی جدا از اجتماع زندگی کند، و یک زندگی فردی برای خود برگزیند در آن صورت، هیچ مفهومی از خوب و بد اخلاقی نخواهد داشت و در نتیجه افعال او در حکم احکام اخلاقی قرار نخواهند گرفت. بر این اساس، خوب معنایی جز مطابقت با خواست جامعه و بد معنایی جز مخالفت با خواست جامعه و میل جمعی نخواهد داشت. درباره

اخلاق فردی می گوید: «اگر مقصود مجموعه 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، تجربیدی و انتزاعی است و هیچ امری در واقعیت تناظر ندارد» (تقسیم کار/ اجتماعی، ص ۴۵۸-۴۵۹).

دورکیم علاوه بر اینکه جامعه را زاینده 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، شکل 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، همه 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<sup>۱۸۹</sup>

(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»



یعنی «عدالت مورد امر و طلب خداوند است» و «ظلم بد است»، به معنای آنکه «ظلم مورد نهی خداوند است». 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 (ایچی، ۱۸۲/۸). این معنا تاب دو نوع تفسیر مختلف را دارد: موافقت و مخالفت با اغراض، اهداف، سلابق 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 پایه 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 رابطه 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

سلیقه 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 سلیقه 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، هر چند ما به ازای خارجی وجود ندارد اما دارای منشأ انتزاع خارجی است. (نک: مصباح یزدی، ص ۳۳ - 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 ۱۹۰۳ م 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<sup>۱۹۰</sup> می نامد. این مغالطه از سوی فیلسوفان مختلف، عموماً با ذکر شواهد و مؤیداتی از کلام مور، به انحاء متعددی تفسیر شده است (ص ۱۲۱۵-۱۲۱۷).

۱. تعریف یک مفهوم غیر طبیعی با یک مفهوم طبیعی. اشیا و صفات «طبیعی» یعنی اشیا و صفاتی که در زمان وجود دارند (همان، ص ۱۲۱۶). معنای دیگری که می توان برای واژه «طبیعی» در این ترکیب ارائه داد این است که صفت طبیعی یا صفت تجربی<sup>۱۹۱</sup> 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 اشیا با صفات دیگر مفهوماً متحد بدانیم مثلاً «خوبی» را به معنای «لذت» بینداریم مرتکب مغالطه ای شده ایم که مور آن را مغالطه طبیعت گرایان می نامد» (همان، ص ۱۷۹). «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 می گوید: «مغالطه

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، ص ۱۸۱).

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<sup>۱۹۲</sup>، ص ۶۶-۶۸). 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

این عنوان (نک: کاپلستون، ۳۴۷/۴ - ۳۵۸) و هیوم (نک: همان، ۲۹۲/۵-۲۹۵) صورت گرفت و سپس توسط کانت با تأکید و وضوح بیشتری مطرح شد. البته تعاریف متعدد و متنوعی، از سوی اندیشمندان مختلف برای این دو نوع قضیه و وجه امتیاز آنها مطرح شده است. برخی گفته اند قضایای تحلیلی، از سوی اندیشمندان مختلف برای این دو نوع قضیه و وجه امتیاز آنها مطرح شده است. برخی گفته اند قضایای تحلیلی، از سوی اندیشمندان مختلف برای این دو نوع قضیه و وجه امتیاز آنها مطرح شده است. برخی گفته اند قضایای تحلیلی، قضایایی اند که مبنای آنها معنای قضیه بوده و هیچگونه وابستگی با امور واقعی ندارند و در مقابل قضایای ترکیبی به قضایایی گفته می شود که صدق آنها مبتنی بر واقعیات است. در حقیقت در این تعریف، مقسم تحلیلی و ترکیبی، «صدق» است و نه «قضیه». یکی دیگر از تعاریفی که برای این دو قضیه ذکر شده است این است که قضیه تحلیلی به قضیه ای گفته می شود که انکار آن تناقض گویی است.

کانت در تعریف گزاره تحلیلی می گوید: گزاره ای که در آن محمول عین موضوع است؛ مثل «انسان انسان است» یا «انسان حیوان ناطق است». بر این اساس قضیه تحلیلی منحصر به قضایای حملیه می شود. صدق چنین گزاره هایی از راه تعریف معلوم می شود و نه از راه مطابقت یا سازگاری با واقع. در مقابل، گزاره ترکیبی به گزاره ای گفته می شود که صدق آن از راه تجربه و ملاحظه جهان خارج و امثال آن معلوم می شود.

به هر حال، اگر کسی یک گزاره ترکیبی را تحلیلی بداند و بالعکس یک گزاره تحلیلی را ترکیبی تلقی کند، مرتکب چنین مغالطه ای شده است. اگر کسی گزاره «خوب لذت بخش است» را، که گزاره ای ترکیبی است و مطلب جدیدی را درباره عالم واقع به ما می گوید، تحلیلی بپندارد، مرتکب مغالطه طبیعت گرایانه شده است (جوادی، ۹۱-۹۲).

۵. مغالطه نهفته در هر گونه اخلاق علمی: مغالطه باید هست. دیوید هیوم، فیلسوف تجربه گرای انگلیسی، سال ها پیش از مور، فیلسوفان اخلاق را متهم به ارتکاب مغالطه باید هست کرد. وی مدعی بود که در استدلال های اخلاقی

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، ص ۲۴۵؛ 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 قرن ۲۰م 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» (پاکین، ص ۶۷).

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، ص ۸۰).

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 و تحلیل سایر مفاهیم اخلاقی نظیر مفهوم، باید و وظیفه و مانند آن می داند. آیا چنین کسی می تواند بگوید که باید‌ها به هست‌ها بر نمی گردند و استنتاج باید از هست مغالطه است؟

ثالثاً، «مور به عنوان یک فیلسوف تحلیلی، به تعریف و تحلیلی مفاهیم بیش از استنتاج جمله‌ها از یکدیگر دلبسته است. به عبارت دیگر، مسأله فلسفی در اخلاق برای او و دیگر فیلسوفان تحلیلی، توجیه جمله‌های 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 - مغالطه طبیعت گرایی - سر و کار دارند» (جوادی، ص ۹۴). به تعبیر دیگر، مغالطه باید - 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 بدانند، همه استدلال‌ها و استنتاج‌های مبتنی بر آن را نیز مغالطی خواهد دانست. زیرا تصدیق فرع بر تصور است. به هر حال، تصور موضوع و محمول و نسبت حکمی 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 تصویری مغالطی باشد، تصدیقات مبتنی بر آنها نیز مغالطی خواهد بود. اما این هرگز به معنای یکسان دانستن این دو مغالطه نیست. یک مدعا را می‌توان با استناد به ادله مختلف و متفاوت اثبات کرد؛ اما وحدت مدعا هرگز به معنای وحدت دلایل مختلفی که برای اثبات آن اقامه می‌شود 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 مابعدالطبیعی، این پرسش را می‌توان 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، می‌توان از او پرسید که «آیا امر لذت بخش خوب است؟» معقول بودن طرح این سؤال نشان می‌دهد که آن مفهوم غیر از مفهوم خوبی است و این قضیه که «خوب یعنی لذت بخش» قضیه‌ای توتولوژیک نیست. در حالی که اگر این تعریف درست می‌بود، 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 بی‌معناست. به هر حال معقول بودن طرح این پرسش درباره تعریف خوبی نشان می‌دهد که تعریف خوبی ممکن نیست.

به تعبیر روشن‌تر، 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 می‌کنیم:



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، ص ۱۱۰) و برای اثبات نادرستی آن چنین استدلال کرده اند: «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 دور کردن 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 اند: «درک اتحاد و دوگانگی مفاهیم به مجرد تصور آنها حاصل نمی شود و بسیار می شود که مفهومی را تصور می کنیم، اما ویژگی های آن، از جمله اتحاد و تعدد آن با 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 به تعریف را در کتابهای فلسفی و منطقی مسامحی بدانیم زیرا بر این اساس باید بگوییم: «اگر مفهومی را دقیقاً تصور کرده باشیم اجزای آن را هم تصور کرده ایم و اگر آن مفهوم مجمل باشد، یعنی اجزایش معلوم نباشند، تعریف آن مفهوم و درک درستی و نادرستی تعریف های پیشنهادی نیز ممکن نخواهد بود. ... پیداست که اگر امکان تصور یک مفهوم را همراه با ابهام اجزای آن بپذیریم، به سهولت بیشتر باید امکان تصور آن مفهوم همراه با ابهام رابطه آن با مفاهیم دیگر 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 مبهم است، تا بگوییم اگر مفهوم خوبی و مفهوم لذت بخش مجمل باشند معنای آن دو سؤال نامعلوم خواهد بود. بدین ترتیب، می توان ادعا کرد که تصور اجمالی مفهوم خوبی و مفهوم لذت بخش هر دو در ذهن حاضرند و معنای سؤال از اتحاد و دوگانگی این دو مفهوم نیز معلوم است و در عین حال، اتحاد و دوگانگی آن دو مفهوم نامعلوم و مبهم است و برای درک آن راهی به جز طرح سؤالاتی هم چون سؤال گشوده در برابر ذهن وجود ندارد...»

در عین حال، پرسش گشوده مور راه درستی برای اثبات شهودی بودن مفهوم خوبی و مغالطی بودن تعریف آن نیست. مور و پیروانش میان دو معنا و کاربرد متفاوت واژه «خوب»، یعنی «خوب اخلاقی» و «خوب وجودی» خلط کرده اند. وقتی گفته می شود «راستگویی خوب است» و زمانی که گفته می شود «امر لذت بخش خوب است»، در حقیقت دو معنای کاملاً متفاوت از واژه خوب، اراده شده است. در جمله اول، خوب وصف فعل اختیاری انسان قرار گرفته است و به همین دلیل، آن را «خوبی اخلاقی» می نامیم؛ اما در جمله دوم، «خوب» وصف هدف یا غایت فعل اخلاقی قرار گرفته است و نه وصف خود

فعل، و از این رو می‌توانیم آن را «خوب وجودی» بنامیم. بنابراین «امر لذت بخش خوب است»، قضیه‌ای توتولوژیک و بیهوده و بی‌فایده نیست.

### نتیجه

از میان نظریات متعددی که در این نوشتار مورد بحث قرار گرفتند، نظریات غیر شناختی از اساس و بنیان نادرست‌اند و مبنای آنها در باب معیار معناداری، مبنایی نادرست و باطل است. بنابراین، بنایی که روی آن گذاشته شود نیز نادرست و باطل خواهد بود. افزون بر این، دیدگاه احساس‌گرایی ایر و استیونسن، پیامدهای نادرستی چون مسؤولیت‌گریزی، نسبت‌گرایی و پلورالیسم اخلاقی را در پی دارند. دیدگاه شهودگرایانه جورج ادوارد مور نیز دیدگاهی نادرست است. اولاً مفاهیم اخلاقی از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند و نه مفاهیم ماهوی که دارای مابه‌ازای عینی و خارجی باشند؛ و ثانیاً از قبیل مفاهیم بدیهی و غیر قابل‌تعریف نیستند. این همه اختلاف در باب حقیقت حسن و قبح خود بهترین نشانه بدیهی نبودن این مفاهیم است.

هیچ‌یک از تعاریف طبیعی برای حسن و قبح، نه تعاریف روان‌شناختی و نه تعاریف جامعه‌شناختی، نیز نتوانستند از تیغ نقد مصون بمانند و هر کدام به گونه‌ای مورد نقد قرار گرفتند. همچنین برخی از تعاریف متافیزیکی مانند تعریف اشاعره و مدافعان نظریه امر الهی نیز دارای اشکالات عدیده‌ای است که به برخی از آنها اشاره شد.

به هر حال، مفهوم حسن و قبح، تمام ویژگی‌ها و خصوصیات مفاهیم فلسفی یا به اصطلاح معقولات ثانیه فلسفی را داراست. بنابراین، به نظر می‌رسد که بهترین و دقیق‌ترین دیدگاه در این باره دیدگاهی است که مفهوم حسن و قبح را از سنخ مفاهیم فلسفی دانسته و آنها را حاکی از نوع رابطه میان افعال اختیاری انسان یا صفات برخاسته از آنها و هدف مطلوب می‌داند.

### کتابشناسی

آخوند خراسانی، محمد کاظم، «فائده فی اقتضاء الافعال للمدح و الذم»،

فرائد الاصول، قم، بصیرتی، بی‌تا.

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، السيد 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 اسلامیة، 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، ترجمه 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 والتنبيهات، بی جا، دفتر نشر الكتاب،

- غریبوی اصفهانی، محمد حسین، *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، تحقیق رمضان قلی زاده مازندرانی، قم، سید الشهداء، ۱۳۷۴ ش.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایب نیتس)*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۸۰ ش.
- همو، *تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی)*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵ ش.
- همو، *تاریخ فلسفه (از بنتام تا راسل)*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۶ ش.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۳ ش.
- همو، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
- همو، *آموزش فلسفه*، تهران، نشر بین الملل، ۱۳۸۲ ش.
- 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، ۱۳۸۰ ش.
- همو، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه صادق لاریجانی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۸ ش.

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",



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

