

## بررسی و نقد نظریه احساس‌گرایی آلفرد آیر

محمدعلی عبداللهمی\*

محسن شیراوند\*\*

### چکیده

نظریه احساس‌گرایی یکی از مهم‌ترین و در عین حال افراطی‌ترین نظریات غیرشناختی در حوزه اخلاق محسوب می‌شود. این نظریه از طرف آلفرد آیر (۱۹۱۰ - ۱۹۸۹) و تحت تأثیر آموزه‌های حلقه وین و فلاسفه تحلیلی کلاسیک دوره اول نظیر: فرگه، راسل، مور و ویتگنشتاین به مهم‌ترین نظریه اخلاقی قرن بیستم مبدل شد. این نظریه معتقد است که اخلاق چیزی جز ظهور احساسات و عواطف فردی نیست. چنین نگرشی به اخلاق صرف نظر از ازاله عقلانیت و سوق دادن احساسات در وادی معرفت‌شناسی به نسبی‌گرایی اخلاقی منجر خواهد شد. در این پژوهش ما صرفاً به بررسی و نقد احساس‌گرایی در پرتو توجه به اصل تحقیق‌پذیری به‌عنوان مهم‌ترین آموزه حلقه وین خواهیم پرداخت. این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی به این نتیجه نائل شده که نظریه احساس‌گرایی چیزی غیر از آموزه تحقیق‌پذیری حلقه وین ندارد. در واقع با نقد این اصل، عملاً نظریه احساس‌گرایی فاقد هرگونه وجهت علمی در حوزه اخلاق قلمداد می‌شود.

### واژگان کلیدی

آلفرد آیر، احساس‌گرایی، اخلاق، اصل تحقیق‌پذیری.

\*. دانشیار فلسفه، دانشگاه تهران.

\*\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان، پژوهشگر دوره پسادکتری فلسفه تحلیلی، دانشگاه تهران.

m.shiravand23@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲

**طرح مسئله**

احساس‌گرایی با توجه به مختصاتی که برای آن تعریف شده است ذیل نظریات غیرشناختی جای می‌گیرد. این طیف از نظریات معتقد است احکام اخلاقی، اظهارات یا گزاره‌هایی نیستند که اوصافی را به افعال، اشخاص، یا اشیا نسبت دهند یا از آنها سلب کنند. طرفداران این نظریات علی‌رغم اختلاف نظرانی که در این باب دارند، همگی بر این آموزه که «مفاهیم اخلاقی بی‌معنا و غیرقابل شناخت هستند» متفق‌اند. نظریه احساس‌گرایی همانند هر نظریه دیگری مسبوق به سابقه است. صرف‌نظر از بررسی تاریخی این نظریه در آراء پیشینیان، احتمال تأثیر آیر از اثر معروف «معنای معنا»<sup>۱</sup> می‌رود که تنها سیزده سال قبل از انتشار اثر معروف آیر زبان، صدق و منطق منتشر شده است. آنچه در این بین حائز اهمیت است و احتمال تأثیرپذیری آیر از این اثر را تقویت می‌کند، تعریف واژه «احساس» است که دقیقاً به همان معنایی به کار رفته که بعدها آیر به کار می‌برد. اما آنچه مبرهن است تأثیر شگرف فلاسفه حلقه وین بر آیر است. در این پژوهش برآنیم که نظریه احساس‌گرایی را در دامان اصل تحقیق‌پذیری بررسی و نقد نماییم. نظام حاکم بر این پژوهش بدین صورت است که ابتدا به مبانی معرفت‌شناختی احساس‌گرایی پرداخته شده سپس به بررسی وضعیت اخلاق و گزاره‌های اخلاقی و دیگر شئون این نظریه همانند مابعدالطبیعه - که خارج از چارچوب مورد تأیید احساس‌گرایی است - می‌پردازیم. در ادامه به مهم‌ترین نقدهای وارده بر این نظریه پرداخته خواهد شد.

**مبانی معرفتی نظریه احساس‌گرایی**

احساس‌گرایی از مشهورترین نظریات غیرتوصیفی و غیرشناختی دربارهٔ احکام اخلاقی است که در اواسط قرن بیستم توسط آلفرد آیر اندیشمند معروف انگلیسی مطرح گردید. این نظریه که در خصوص معناداری و بی‌معنایی گزاره‌ها اظهار نظر می‌کند، دارای مبانی معرفت‌شناسانه خاصی است که توسط پوزیتیویست‌های منطقی پی‌ریزی شده است. پوزیتیویسم منطقی معتقد است هر گزاره معناداری در یکی از این دو مقوله مندرج است:

الف) گزاره‌های تحلیلی که به‌نحوی ضروری صادق هستند. نظیر گزاره‌های منطقی و ریاضی؛

ب) گزاره‌هایی که معنا و صدق آن را تحقیق‌پذیری تجربی آشکار می‌سازد.

این رویکرد خاص به معناداری بسیاری از موضوعات نظیر اخلاق و مابعدالطبیعه را با چالش جدی مواجه می‌ساخت. به بیان دیگر گزاره‌های اخلاقی نه همانند گزاره‌های ریاضی و منطقی تحلیلی‌اند و نه

---

1. The meaning of meaning.

خوبی و بدی یک عمل از سنخ قضایای تجربی به‌شمار می‌آید. پوزیتیویسم منطقی گزاره‌های اخلاقی را بی‌معنا می‌داند و فقط حیث انگیزشی و انگیزش‌ناپذیری برای آن قائل است. بر این مبنا احساس‌گرایی آیر در حوزه معناشناختی خوب و بد اخلاقی را مفاهیم بی‌معنا و تعریف‌ناپذیر می‌داند. امری که خود از مبنای هستی‌شناسانه برخوردار بوده است. بر اساس مبانی هستی‌شناسانه احساس‌گرایی، گزاره‌های اخلاقی را صرفاً به احساسات شخصی تفسیر می‌کند و هیچ‌گونه حیثیت‌شناختی و معرفتی برای مفاهیم مزبور قائل نیست. (مک ناوتن، ۱۳۸۶: ۳۰ - ۲۹) بر همین اساس، «خوب» و «بد» و «گزاره‌های اخلاقی» حاوی و حاصل معنای مستقلی از انسان نمی‌باشد. لذا واقعیت‌های خارجی و عینی، آگاهی خاصی در اختیار شنونده نمی‌گذارد و حداکثر می‌توان از طریق آنها احساسات، عواطف و امیال گوینده را درباره یک فعل فهمید. بر اساس این احکام اخلاقی نه خوبند و نه بد، بلکه صرفاً بیان‌کننده احساسات کسانی است که آنها را ادا می‌کنند. (اتکینسون، ۱۳۶۹: ۱۳۹؛ پاپکین و استرول، ۱۳۸۹: ۱۰۹) از نظر احساس‌گرایان ارزش اخلاقی، شامل آنچه که با احساس مطابق است و برای آن خوشایند باشد. لذا آنچه که ملائم با احساس نباشد، ضد ارزش است. از آنجا که گزاره‌های اخلاقی بیانگر واقع نیستند، لذا ارزش واقعی هم نمی‌توان برای آنها در نظر گرفت. با این وصف مشخص است که داوری‌های اخلاقی نیز معنای به خصوصی را در این نظریه دارا می‌باشد. در واقع داوری‌های اخلاقی بیان احساسات است نه گزاره‌هایی که واقعاً صادق یا کاذب باشند. داوری‌های اخلاقی از جنس «فریاد» است: «الف خوب است» یعنی «آفرین به الف!» و «الف بد است» یعنی «نفرین بر الف!». بر اساس این می‌توان این‌گونه گفت که:

الف) از آنجا که بانگ و فریاد، حاوی هیچ واقعیتی نیست، بنابراین صادق یا کاذب هم نیستند؛

ب) داوری‌های اخلاقی هم که از جنس بانگ و فریاد هستند، پس نه حقایق اخلاقی وجود دارد و نه معرفت اخلاقی. داوری‌های اخلاقی درحالی‌که احساسات شخصی ما را بیان می‌کنند کارکردهای اجتماعی هم دارند: با وجود این کاربست داوری‌های اخلاقی انسان بدین منظور است که عواطف افراد را تحت تأثیر قرار دهد و در آنان انگیزه انجام کاری را فراهم آورد. (گنسلر، ۱۳۸۷: ۱۲۶) پیرامون این نظریه آراء فراوانی شکل گرفته است:

دسته‌ای از اندیشمندان فلسفه اخلاق گزاره‌ها و احکام اخلاقی همانند «الف اخلاقاً خوب است» را گزاره‌ای خبری می‌دانند که دارای مفادی هستند که تطابق و عدم تطابق با آن، صدق و کذب آن گزاره‌ها را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، گزاره اخلاقی خبر از چیزی می‌دهد که در عالم وجود دارد و تطابق این گزاره با آن چیز محکی، صدق آن گزاره را می‌رساند.

عده‌ای دیگر آن گزاره‌ها را گزاره‌هایی انشایی تلقی و آنها را فاقد مفادی که در وراء آن گزاره‌ها باشد

می‌دانند. در نتیجه گزاره‌های اخلاقی فاقد قابلیت صدق و کذب محسوب می‌شوند. زیرا در وراء آنها چیزی نیست که تطابق یا عدم تطابق با آن، صدق و کذب گزاره‌ها را تعیین کند. برخی از کسانی که گزاره‌های اخلاقی را اخباری می‌دانند، معتقدند که این گزاره‌ها خبر از اموری در عالم خارج از وجود ما آدمیان می‌دهند. به گونه‌ای که آدمیان به‌عنوان مُدرک این احکام وجود داشته باشند و یا نه، این حقایق و اوصاف در عالم خارج وجود خواهند داشت. به این بیان که انسان صرفاً نقش کاشف از حقیقت را عهده‌دار است. اما گروه دیگر کسانی هستند که گزاره‌های اخلاقی را گزاره‌هایی اخباری دانسته و معتقدند که خوب بودن یا بد بودن چیزی منوط به خواسته‌ها، امیال و نفسانیات خود آدمی است. این عده نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته اول معتقدند که این گزاره‌ها خبر از یک حالت نفسانی می‌دهند. مثلاً، وقتی می‌گوییم «الف خوب است» یعنی «الف لذت‌آور است» و خبر از حالتی نفسانی می‌دهیم که در درون ما آدمیان وجود دارد. یعنی آن چیز برای ما لذت‌آور است و لذت بردن هم حالتی نفسانی است. اما گروه دوم معتقدند که این گزاره‌ها از نوعی طرز تلقی خبر می‌دهند. برای مثال، هنگامی که می‌گوییم: «الف خوب است» یعنی «من موافق الف هستم»؛ یعنی نوعی جهت‌گیری و نگرش مثبت و موافق با «الف» دارم. اکنون این دو شاخه اخیر، یا خبری خصوصی می‌باشند؛ به این معنا که این الف تنها برای من لذت بخش است، یا تنها موافق با خواست و نگرش من است و یا اینکه آن خبر، خبری عمومی است و بیانگر خواست و نگرش دیگر افراد نیز می‌باشد. (حسینی، ۱۳۸۸: ۱۰ - ۳)

بنابراین گزاره‌های اخلاقی سه نوع تفسیر مختلف دارند:

(الف) اینکه خبر از عالم خارج می‌دهند و وابسته به خواست و سلیقه ما نیستند؛

(ب) خبر از سلیقه و امیال و خواست آدمیان می‌دهند؛

(ج) اساساً خبری نیستند، بلکه از امور انشایی‌اند که یا ابراز و انشاء احساسات و یا انشاء امر مستقیم هستند و یا اینکه گزاره اخلاقی، جمله‌ای است که مستلزم امر است.

اکنون براساس تعریفی که از واقع‌گرایی ارائه می‌شود، تنها می‌توان نوع اول را در زمره دیدگاه‌های واقع‌گرایانه در نظر آورد. نوع دوم و سوم، بالطبع واقع‌گرایانه خواهند بود و از آن جهت که گزاره‌های نوع اول و دوم خبر از حقیقتی می‌دهند و قابلیت صدق و کذب دارند، شناختی نامیده می‌شوند و گزاره‌های نوع سوم چون خبری نیستند، غیر شناختی تلقی می‌گردند. (ناوتن، ۱۳۸۰: ۴۲ - ۴۱) و براساس دیدگاه دیگر، تفسیر اول را عینیت‌گرایانه و تفسیر دوم و سوم را ذهنیت‌گرایانه و متکی بر فرد قلمداد می‌کنند. (Harrison, 1998: 71) امری که به نسبی‌گرایی منجر خواهد شد. واضح است که با این نگرش افراطی احساس‌گرایی نوعی ذهن‌گرایی است که به عدم منشأ عینی اخلاق تصریح و انسان را مبدأ، منشأ و مبدع

اخلاق می‌پندارد. این پندار هرچند در قرن بیستم به آیر منسوب شد، لکن پیش از وی راسل و حتی هیوم آنرا مطرح ساخته بودند. (ریچلز، ۱۳۸۷: ۵۷)

### ارکان علم اخلاق

آیر ارکان علم اخلاق را متشکل از چهار عنصر می‌داند:

۱. قضایایی که دال بر تعریف اصطلاحات اخلاقی یا تمرینات در باب جواز یا امکان برخی تعاریفات دارد؛

۲. قضایایی که وصف امور تجارب اخلاقی و علل و اسباب آنها را به عهده دارد؛

۳. اوامر و دستوراتی که از آنها به «فضایل اخلاقی» یاد می‌شود؛

۴. تصدیقات واقعی اخلاقی.<sup>۱</sup> (Ayer, 1982: 63-64)

آیر پس از ذکر این دسته‌بندی، از عدم توجه به تمایز و تفارق بین آنها توسط فیلسوفان اخلاق شکوه می‌کند و می‌گوید: «موجب تأسف است که تمایز بین این چهار رقم با همه وضوح آنها معمولاً از جانب فیلسوفان اخلاقی نادیده گرفته می‌شود؛ و در نتیجه اغلب بسیار مشکل است که از آثار و تألیفات آن بتوان فهمید که چه چیزی را می‌خواهند کشف یا اثبات نمایند؟!». (Ibid: 63)

مسئله است که آیر به ارزش‌گذاری این تقسیم‌بندی می‌پردازد و آنها را از صافی فلسفه خویش عبور می‌دهد و صرفاً به آن دسته از این چهارگانه‌ها بها می‌دهد که با آموزه‌های پوزیتیویسمی حلقه وین همخوانی داشته باشد. با این نگرش به خوبی می‌توان دریافت که صرفاً قسم نخست یعنی قضایایی که در باب تعریف اصطلاحات اخلاقی است را موضوع فلسفه اخلاق می‌خواند. قضایای قسم دوم یعنی آنهايي که به وصف امور تجربه اخلاقی و عمل آن می‌پردازد از حوزه فلسفه اخلاق خارج و به حوزه روان‌شناسی و یا جامعه‌شناسی واگذار می‌گردد. آیر با تیغ اُکامی به حذف شق سوم از حوزه فلسفه اخلاق پرداخته و ابراز داشته که اوامر و دستورات اخلاقی که ترغیب‌کننده شخص به فعالیت‌های انسانی است، یعنی همان جملاتی که از آنها به فضایل اخلاقی یاد می‌شود در واقع قضیه نیستند، بلکه در عداد جملات قصار و اوامری محسوب می‌شوند که مخاطب را وادار به عمل معینی می‌کنند. آیر تصدیقات واقعی اخلاقی را نیز در شمار آنچه که موضوع فلسفه اخلاق قرار می‌گیرد نپذیرفته و اظهار می‌دارد که این قسم نه مربوط به تعریف می‌شوند نه شرح بر تعاریفات و نه نقل قول، بنابراین از حوزه فلسفه اخلاق خارج می‌شوند. (Ayer, 1982: 65)

1. We may divide them, indeed, in to four main classes. There are first of all, propositions which express of ethical terms, or judgments about the legitimacy or possibility of certain definitions. Secondly, there are propositions describing the phenomena of moral experience and their causes. Thirdly, exhortations to Moral virtue. And, Lastly, there are actual ethical judgments ”.

آنچه در تقسیم‌بندی عناصر علم اخلاق مورد توجه است این است که آیر این تقسیم‌بندی و تأکید بر قسم تجربی آن را با پارادایم مورد پذیرش ویتگنشتاین و راسل انجام داده است، امری که بی‌تأثیر از آموزه‌های تجربه‌گرایان متقدمی نظیر بارکلی و هیوم نیست.

### آیر و گزاره‌های اخلاقی

فصل ششم کتاب *زبان*، حقیقت و منطق به اخلاق و الهیئت اختصاص دارد. دیدگاه کلی آیر به اجمال چنین است که هر گزاره معناداری باید در ذیل یکی از دو مقوله مندرج شود. یعنی یا باید تحلیلی باشد که در این صورت ضرورتاً صادق خواهد بود، هرچند نسبت به واقعیات بی‌اعتنا باشد، یا باید تجربی باشد که در این صورت صرفاً می‌تواند محتمل باشد. چنین گزاره‌ای درحقیقت یک فرضیه است. معنا و احتمال صدق یک فرضیه، هر دو از طریق تحقیق‌پذیری تجربی قابل اثبات‌اند. یعنی اگر قرار است گزاره‌ای از مقوله دوم به حساب آید، باید از طریق تجربه حسی قابل تحقیق باشد. بنابراین طبق این نظریه گزاره‌هایی که نه تحلیل است و نه تجربی کاملاً بی‌معناست. در واقع گزاره‌های علمی و روزمره تا آنجا که نمایانگر واقعیات باشند (یعنی در مقوله دوم جای بگیرند) قابل قبول هستند. (وارنوک، ۱۳۸۰: ۱۰۴) پر واضح است که چنین نگرشی نسبت به معناداری گزاره‌ها وضعیت اخلاق و الهیئت را با مشکل مواجه ساخته و عملاً آنها را از هر گونه نقش‌آفرینی واقعی در عرصه زندگی انسان خارج کرده و تنها اعتباری که برای این حوزه‌ها قائل است بیان احساسات گوینده و بروز احساسات و عواطف شنونده است. آیر معتقد است بدین دلیل مفاهیم اصلی اخلاقی غیرقابل تحلیل هستند، بنابراین ملاکی که بتوان با آن صحت احکامی را که ضمن آنها مندرج است آزمود، موجود نمی‌باشد. در واقع صحت عدم تحویل مفاهیم اخلاقی به حوزه تحلیل را می‌بایست به کاذب بودن این مفاهیم نسبت دهیم. (Ayer, 1982: 66) آیر بر این اعتقاد است که ابراز گزاره‌های اخلاقی در واقع ابراز هیچ است. چه اینکه چیزی گفته نشده است که قابل تصدیق و یا تکذیب باشد. این نوع نگرش دقیقاً به این مسئله برمی‌گردد که آیر سخت تحت‌تأثیر آموزه‌های تجربه‌گرایی حلقه وین است که ستون فقرات آن را می‌بایست در سنجه تجربه فحص نمود. (Ayer, 1982: 3-4)

### ملاک سنجش صحت گزاره‌های اخلاقی

آیر صریحاً اعلام می‌کند محمولاتی که در احکام ارزش به کار می‌روند، محمول واقعی نیستند و بر اوصافی که از طریق حواس قابل درک باشند دلالت نمی‌کنند. بنابراین اگر در هر گزاره اخلاقی مفروض

چیزی به جز اینکه عملی نادرست است بیان نشده باشد نتیجه این خواهد شد که اساساً در این قضایا هیچ چیزی بیان نشده است. به‌عنوان مثال اگر من دست‌کم در جایی که قضیه «شما آن پول را دزدیده اید» برحسب فرض صادق است، نگوئیم «شما در سرقت آن پول کار نادرستی کرده‌اید» بلکه بگوئیم «دزدی کاری نادرست است» هیچ گزاره صدق و کذب‌پذیری را ابراز نکرده‌ام؛ من «هیچ کاری» غیر از ابراز ناخرسندی اخلاقی خودم نکرده‌ام و بدین ترتیب مسئله صدق و کذب مطرح نخواهد شد. از این سخنان چنین بر می‌آید که براساس نظریه‌های تحقیق‌پذیری، یک حکم ارزشی محض، اساساً واجد شرایط گزاره‌های معنادار نیست؛ روشن است این حکم نه تحلیلی است و نه تجربی و نمی‌توان یک معنای خبری از آن استفاده کرد و به همین دلیل سؤال از صدق و کذب آن هم بی‌معناست. (وارنوک، ۱۳۸۰: ۱۰۷) سؤال مهمی که ممکن است برای مخاطب آیر پیش آید این است که چرا ممکن نیست ملاکی پیدا کرد که برحسب آن بتوان صحت احکام اخلاقی را تعیین نمود؟ آیا این عدم امکان از این جهت است که احکام اخلاقی دارای اعتباری «مطلق» هستند؟ پاسخ آیر به این سؤال حتماً منفی خواهد بود. وی به‌هیچ‌وجه قائل نیست که حکم اخلاقی از اعتباری مطلق برخوردار باشد، به‌نحوی که مستقل از تجربه حسی و به‌صورت مرموز باشد. در واقع آیر معتقد است عدم امکان کشف ملاکی برای سنجش حکم اخلاقی بدین دلیل است که آنها از هویتی عینی و خارجی برخوردار نیستند. (Ayer, 1982: 68) وی در این باره می‌گوید: «اگر جمله‌ای هیچ خبری از خارج ندهد کاملاً بی‌معناست که درباره آن از «صادق یا کاذب بودن آن» سؤال کنیم» (Ibid, 70) حوزه اخلاق در نظر آیر صرفاً ابزار احساسات است، از این‌رو داخل در مقوله صدق و کذب نمی‌شود.

### آیر و نسبیت اخلاق

بحث دیگری که با توضیحات آیر در باب گزاره‌های اخلاق ایجاد می‌شود این است که اگر آن‌طور که آیر معتقد است اخلاق، یعنی حوزه‌ای که صرفاً به ابراز احساسات شخصی می‌پردازد و مبین محکی خارجی نیست، مع‌الوصف این به نسبیت اخلاقی انجامیده است و هرکس هر مفهوم اخلاقی را می‌تواند به «خوبی» و «بدی» حمل نماید. در واقع چنین تلقی از اخلاق باب هرگونه مشاجره اخلاقی را الی‌الابد می‌بندد. پاسخی که می‌توان بر مبنای آموزه‌های آیر بدین سؤال داد، این است که وقتی می‌توان «عدالت» و «ظلم» را مستند به خوبی و بدی نماییم که این مفاهیم از حوزه احساسات شخصی فراتر رود و قائل به واقعیتی عینی برای آنها باشیم. صرفاً با پذیرش عینیت مفاهیم اخلاقی است که می‌توان راجع به آنها برهان و استدلال اقامه نمود. تخلیه محتوای اخلاق از هویت خارجی و ارجاع آن به حوزه

احساسات و عواطف عملاً باب هرگونه استدلال را خواهد بست. پر واضح است که رویکرد آیر به اخلاق، آن را یکسره از هویت ارزشی و انسانی خود خالی کرده است و آن را به جرگه احسنه اکذبه خواهد کشاند. آیر به هیچ‌وجه علم اخلاق را بیان تفضیلی نظامی حقیقی برای اخلاق محسوب نمی‌کند و حتی پرسش از چنین سؤالی را نیز کاملاً بی‌معنا می‌داند. (Ibid, 71)

### مابعدالطبیعه در مسلخ

یکی از اساسی‌ترین دستاوردهای معرفتی آیر حذف مابعدالطبیعه با تکیه بر آموزه‌هایی نظیر تحلیلی نبودن، تجربی نبودن و بالطبع عدم وجود ملاکی برای سنجش آن است. آیر با عقیده راسخ بر این قول که «هر چیزی که حاصل تجربه باشد قابل قبول است» همه گزاره‌های متعالی را به مسلخ می‌کشد. او سخت به این آموزه برخاسته از دامان اندیشمندان فلاسفه تحلیلی پایبند است که «هیچ قضیه یا خبری که مربوط به یک «حقیقت» متعالی، یعنی ماوراء حدود کل تجربه حسی ممکن باشد، دارای معنی حقیقی نیست» (Ayer, 1982: 5). چنین نگرشی طبعاً به حذف همه گزاره‌های دینی و متافیزیکی خواهد انجامید. آیر با همان مبنایی که اخلاق را بی‌معنا و مهمل اعلام نمود، دین و گزاره‌های دینی و متافیزیکی ناشی از آن را نیز بی‌اعتبار و خالی از حقیقت می‌داند. (Ayer, 1982: 4-14) شایسته است در اینجا گریزی به تأثیرات فلاسفه تحلیلی بر این اندیشه آیر داشته باشیم. او مصرانه با همان تیغی که اخلاق را سلاخی کرد حوزه متافیزیک و اندیشه‌های الهیاتی را نیز ذبح می‌کند. ملاک وی برای انسلاخ متافیزیک «قابلیت تحقیق‌پذیری» است. براساس این هر جمله‌ای فقط وقتی نسبت به شخص معینی دارای معنی است که این شخص بتواند صحت و سقم قضیه مندرج در آن جمله را تحقیق و آن را اثبات کند. به بیان دیگر بدانند چه مشاهداتی در تحت چه شرایطی مؤدی به این می‌شود که قضیه مزبور را به‌عنوان حقیقت، تصدیق یا به‌عنوان بطلان، رد نماید. (Ibid, 4) وی بر این عقیده است که سخنان فیلسوف مابعدالطبیعی فقط از این لحاظ که فاقد مضمون واقعی است مهمل و بی‌معنا به‌شمار نمی‌رود، بلکه امر بر بی‌معنایی این قبیل سخنان از این جهت است که در عین عدم وجود مضمون واقعی، پیشینی<sup>۱</sup> نیز نیستند.

### نقد نظریه احساس‌گرایی

اکنون که از زوایای مختلف آرا آیر مورد بررسی واقع شد، ضروری است به نقد آنها پرداخته شود. در اینجا سعی خواهیم کرد این نقد را در دو حوزه اصلی پی بگیریم. نظریه احساس‌گرایی بر پایه اصل

1. a prior.



تحقیق‌پذیری استوار است. لذا نخست به نقد این اصل می‌پردازیم آنگاه به نقد رأی آیر در باب گزاره‌های همان‌گویانه و گزاره‌ای ترکیبی مورد نظر وی خواهیم پرداخت. این نوع پردازش ما را قادر به نقد مبانی نظریه احساس‌گرایی خواهد کرد. پیش از هر نقدی ضروری است اهمیت و مجاری اصل تحقیق‌پذیری روشن شود.

## اصل تحقیق‌پذیری

### ۱. اهمیت و اعتبار

پیش از بررسی و نقد اصل تحقیق‌پذیری ضروری است به نکات مهمی در خصوص اصل مذکور توجه داشت. برای درک اعتبار اصل تحقیق‌پذیری توجه به مطالب زیر لازم است:

پوزیتیویست‌های منطقی مدعی بودند یکی از تفاوت‌های ماهوی میان مسلک تجربی‌شان با مذهب تجربی هیوم، میل و ماخ آن است که پوزیتیویسم فقط بر ملاحظات و احکام اخلاقی بنا شده است نه بر مصادرات و مدعیات روان‌شناختی. ممکن است آنان این‌گونه می‌پنداشتند که داشتن ادراکاتی که از بُن با ادراکات کنونی ما متفاوت باشد، برای ما عملاً ناممکن است، لکن اصل تحقیق‌پذیری را مطابقت و الزاماً بدین معنا نمی‌گرفتند. حال اگر امکان تجربه‌ها و دریافت‌های دینی و عرفانی پذیرفته شود، لاجرم پاره‌ای از عبارات متافیزیکی، تحقیق‌پذیر و لذا معنادار خواهند شد. (سروش، ۱۳۸۸: ۳۱۸)

می‌توان مانند آیر چنین استدلال کرد که ما منکر ادراکات و تجارب عرفانی نیستیم، لکن فرض ارتباط آن تجارب با صدق و کذب عبارتی از عبارات خبری، برای ما فرضی بی‌دلیل است، چون بیان «متعلق» آن تجارب به زبان تجربی متعارف، معلوم نیست میسر باشد. در واقع عبارتی مانند عارفان تجربی دارند که با این جمله از آن حکایت می‌کنند: «حقیقت واحد است»، لکن خود عبارت «حقیقت واحد است» به‌نحو متعارف قابل تحقیق تجربی نیست. پاسخ عارفان می‌تواند این باشد که ما آداب و ریاضیات مخصوص برای حصول آن تجارب را می‌توانیم به زبان متعارف تجربی بیان کنیم و اگر کسی نمی‌خواهد به آن عمل نماید از اصل تحقیق‌پذیری جز ادراکات کنونی ادراکی از جنس دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان داشت. (همان: ۳۱۹)

برخی از پوزیتیویست‌ها نظیر آیر مدعی بودند که اصل تحقیق‌پذیری معنای متعارف «فهمیدن» و «معنای محصل خبری» را به دست می‌دهد. مثلاً شلیک بر آن بود که اصل تحقیق‌پذیری «چیزی جز بیان‌گری نحوه استفاده معنا به قضایا» نیست، خواه در علم خواه در زندگی متعارف. «معنا» فاقد هرگونه معنای دیگری است. لذا اگر کسی چنین گمان برد که ما معنای مضاعفی بر معنا افزوده‌ایم، خطای بزرگی مرتکب شده است. همه سخن در این است که اگر اصل مذکور چیزی جز عبارتی ممکن‌الصدق در باب

استعمال لفظی خاص نباشد، این همه ارادتی که طرف‌داران این اصل بدان دارند، با آن منزلت منطقی سازگار نخواهد بود. (همان: ۷۸)

بالاخره اینکه گفته‌اند که آن اصل جز توصیه‌ای یا عزمی برای استعمال تعبیر «عبارت واجد معنای خبری» نیست. گفته‌اند که این عزم از بروز سرگشتگی‌های اساسی فکری پیشگیری می‌کند و موجب وضوح بسیاری از بحث‌های فلسفی می‌گردد. آیر از قائلان به این رأی در باب اصل تحقیق‌پذیری است. واضح است که مدلول این سخن این نیست که آن اصل عبارتی ضروری الصدق است و یا اینکه اصلی توتولوژیک محسوب می‌شود. (همان)

برجسته‌ترین آموزه این اصل این است که جمله‌ها در صورتی معنای اخباری قابل درکی دارند که حاکی از عبارتی تحلیلی و تحقیق‌پذیر تجربی باشند. اصل تحقیق‌پذیری هم به معنای اثبات صدق و هم به معنای آزمودن صدق یک عبارت است. لذا به نظر می‌رسد این آموزه علاوه بر تحقیق‌پذیری بر اثبات‌پذیری نیز سرایت کند. برخی جملات که «عاطفی»‌اند، یعنی بیان حال می‌کنند نظیر اینکه بگوییم «چه هوای لطیفی!» یا «لطفاً در را ببندید». یا سؤالی نظیر «فلان خیابان کجاست؟» در اصطلاح انشایی محسوب می‌شوند. به بیان دیگر با آنکه تجربه‌ناپذیر و تحقیق‌ناپذیرند، لکن دارای معنا هستند. اما از آنجاکه معنی معرفت‌بخش اخباری ندارند، محتمل معنای صدق و کذب نمی‌شوند. علاوه بر گزاره‌های تحلیلی، بقیه گزاره‌ها یا دارای معنای شناختاری<sup>۱</sup> می‌باشند. یا دارای معنای تجربی، واقعی، وصفی یا حقیقی. به عنوان مثال گزاره: «زمین از ماه بزرگ‌تر است» یا عملاً و با تجربه‌ای بالفعل و یا اصولاً قابلیت تعیین صدق و کذب دارد. اما آیا گزاره‌های متافیزیکی (الهیاتی، اخلاقی) نیز قابل استناد به این هویت هستند؟ روشن است که گزاره «حقیقت مطلق همان خیر مطلق است» معنای مستقیم معرفت‌بخشی ندارد. مطابق این آموزه گزاره‌ها و عبارات متافیزیکی اعم از الهییت، اخلاق، عرفان، هنر، زیبایی‌شناسی در انواع ایدئولوژی‌های علوم انسانی اموری مهم، بی‌هویت و بی‌معنا تلقی می‌شوند. (خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۲۵ - ۳۴)

## ۲. مجرای اصل

می‌توان اصل تحقیق‌پذیری را در پاره‌ای از صورت‌بندی‌های آغازینش، به منزله ضابطه‌ای برای تفکیک قضایای معنادار از بی‌معنا عنوان کرد. لکن، بنابر استعمال رایج و مقبول نزد فیلسوفان، قضیه آن است که صادق یا کاذب باشد و لذا هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند بی‌معنا باشد. برای دفع این اشکال پاره‌ای از طرف‌داران بعدی اصل چنین گفته‌اند که هر جمله اسنادی که از نظر دستوری درست ساخته شده باشد، خواه معنادار

1. cognitive meaning.

و خواه بی‌معنا، مفید «عبارتی» است و اصطلاح قضیه مخصوص مفاد جملات خبری معنادار است. لذا قضایا اخص از عبارات‌اند. (سروش، ۱۳۸۸: ۳۰۵) حال اصل تحقیق‌پذیری، معیاری است برای تفکیک عبارات با معنا از بی‌معنا. البته این تعریف خود مبتنی است بر استعمال «جمله خبری معنادار» که در واقع همان جملاتی هستند که برحسب عادت بامعنا و بی‌معناخوانده می‌شوند. برای دفع این اشکال، می‌توان جمله «عبارت» و «قضیه» را بدین نحو از یکدیگر تمیز داد: هر جمله به‌معنایی که ما به کار خواهیم برد به زبانی خاص تعلق دارد و می‌تواند معنادار یا بی‌معنا باشد، لکن صدق و کذب در آن راه ندارد و اثبات‌پذیر و ابطال‌پذیر هم نیست و میان جملات هم نسبت منطقی برقرار نمی‌شود. اما عبارت، همان مفاد جمله اسنادی است و جملات گوناگون در زبان‌های گوناگون می‌توانند واجد مفاد یکسان باشند. در واقع عبارات هم صدق و کذب بردارند هم اثبات‌پذیر و هم نسبت‌های منطقی میان‌شان برقرار می‌شود. قضایا همه اوصاف سلبی و ایجابی عبارات را دارا هستند، با این تفاوت که نمی‌توانند بی‌معنا باشند. بر اساس این مدعای اصل تحقیق‌پذیری این است که معنای خبری یا معناداری جملات درگرو اثبات عباراتی است که مفاد آن جملات هستند. (همان: ۳۰۶)

### ۳. خفت و شدت تحقیق‌پذیری، ایرادهای وارده

واقعیت آن است که اصل تحقیق‌پذیری نزد پوزیتیویست‌ها و آیر یکسان به کار نمی‌رود. (Ayer, 1982: 65) برخی از اندیشمندان این حوزه معرفتی قائل به پذیرش حداقلی و برخی دیگر پذیرش حداکثری آن را مراد می‌کنند. در تحقیق‌پذیری حداکثری یا شدید هر گزاره‌ای که تحقیق‌پذیر نباشند کاملاً بی‌معنا و مهمل است. برخی ایرادهای وارده بر این شق از تحقیق‌پذیری عبارت است از:

الف) یک گزاره کلی یعنی گزاره‌هایی که تعداد نامعینی از نمونه‌های خاص را شامل می‌شود، منطقیاً معادل با اقتران هیچ تعدادی از گزاره‌های مشاهداتی نیست، لذا نمی‌توان آن را مستند به تحقیق‌پذیری قطعی نمود.

ب) هر گزاره جزئی راجع به اشیا طبیعی می‌تواند مبنای تعداد نامحدودی پیش‌بینی قرار گیرد و از این جهت نمی‌توان آن را تحقیق‌پذیری قطعی خطاب نمود.

ج) گزاره‌هایی که مربوط به حوادث گذشته یا آینده است، همچنین آنهایی که به تجربه‌های دیگران مربوط است، دارای تحقیق‌پذیری قطعی نیستند.

د) حتی اگر گزاره‌های وجودی<sup>۱</sup> نظیر «اشیا سرخ وجود دارند» به‌معنایی که از تحقیق‌پذیری حداکثری مراد است، تحقیق‌پذیر باشند، دیگر نفی و نقیض آن به این معنا تحقیق‌پذیر نیست: مثلاً عبارت پیشین

1. Existential statements.

می‌شود: «اشیا سرخ وجود ندارند.» چراکه این گزاره‌ها کلی‌اند. (سروش، ۱۳۸۸: ۳۰۷) مشاهده می‌شود که تحقیق‌پذیری شدید دارای تالی فاسد است، بدین معنا که انکار یک گزاره وجودی هرگز معنادار نخواهد بود. این خود نقض یکی از چند اصل اساسی موجود در منطق است که اگر گزاره الف صادق باشد، در این صورت گزاره نا الف (نقیض آن) کاذب است و اگر الف کاذب باشد، نقیض آن صادق است. (خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۲۸ - ۲۷) اما تحقیق‌پذیری حداقلی دارای چه آموزه‌هایی است؟ آیر تمایز بین این دو آموزه را در قطعیت صدق از طریق مشاهده تجربی قلمداد می‌کند. بر اساس این هر قضیه‌ای که صدق و اثبات آن نه به وسیله تجربه قطعی، بلکه از طریق احتمال صحت آن از راه تجربه باشد را تحقیق‌پذیری خفیف می‌نامند. (Ayer, 1982: 60) اگر بخواهیم در اینجا جمع‌بندی داشته باشیم می‌بایست براساس معیار تأییدپذیری حوزه‌های معرفتی به چهار دسته اصلی تقسیم می‌شوند و درباره معناداری آنها این‌گونه قضاوت می‌شود: (صادقی، ۱۳۹۴: ۵۷)

۱. گزاره‌های تجربی تأییدپذیر و در نتیجه معنادار هستند. آیر و به‌طور کلی اعضای حلقه دین، علم تجربی را منحصر در علم فیزیک می‌دانند، بر این باورند که علوم دیگر در صورتی مشروعیت دارند که قابل تحویل به علم فیزیک باشند. در واقع شناخت فیزیکی پسین و ترکیبی است و ترکیبی است؛
۲. گزاره‌های متافیزیکی نیز به دلیل آنکه از راه تجربه قابل تأیید نیستند بی‌معنی محسوب می‌شوند. در چارچوب معرفتی آیر و همه اندیشمندان حلقه وین متافیزیک شامل الهیئت، اخلاق و عرفان، علوم انسانی است؛
۳. گزاره‌های ریاضی و منطقی تحلیلی و پسین هستند، یعنی در این گزاره‌ها موضوع در برگزیده محمول است، لذا تنها نسبت این همانی بین موضوع و محمول را بیان می‌کنند. از نظر آنها این نوع گزاره‌ها درباره جهان خارج سخن نمی‌گویند و می‌توان پیش از تجربه از صدق آنها آگاه شد؛
۴. پوزیتیویست‌ها درباره گزاره‌های اخلاقی اختلاف نظر دارند و بیشتر بر این باورند که این گزاره‌ها تنها برای ابراز احساس به کار می‌روند. بنابراین براساس معیار معناداری حلقه وین، همه حوزه‌های تجربی در نهایت به فیزیک تحویل می‌شوند و فیزیک نه تنها هیچ قرابت و تعاملی با متافیزیک ندارد، بلکه از یک سو از منطق ریاضی و از سوی دیگر از اخلاق جدا می‌شود.

#### ۴. تحقیق‌پذیری و نقد آن

احساس‌گرایی آیر را می‌توان از دو منظر کلی مورد نقد قرار داد: یک. نقد اصل تحقیق‌پذیری؛ دو. نقد خود نظریه احساس‌گرایی. بر این باور هستیم که با پردازش و تحلیلی که در این دو نقد انجام می‌پذیرد شمای کلی از این نظریه فراروی مخاطب قرار خواهد گرفت. با این توضیح، در این نقدها عملاً میزان

تأثیرپذیری آموزه‌های آیر از اسلاف تحلیلی خویش نمودار خواهد شد.

**نقد نخست:** مهم‌ترین نقد بر اصل تحقیق‌پذیری، خودشکن بودن آن است. (Black, 1934: 2 \ 1-6; Wolenski, 1990: 30 / 183-192) توضیح آنکه اولاً گزاره‌های معنادار گاه صادق و گاه کاذبند و در واقع گزاره صادق لزوماً معنادار نیست. گزاره‌ای نظیر «اصفهان پایتخت ایران است» گرچه گزاره‌ای معنادار است، لکن کاذب است. با عطف به نکات پیش‌گفته می‌توان این‌چنین گفت که اصل تحقیق‌پذیری، یعنی هر گزاره معناداری تحقیق‌پذیر است؛ یا خود تحقیق‌پذیر است یا نه. اگر این اصل تحقیق‌پذیر باشد نقیض آن، یعنی «بعضی گزاره‌های معنادار تحقیق‌پذیر نیستند» نیز تحقیق‌پذیر است. واضح است که با پیگیری چنین رویکردی فرض وجود گزاره‌های معنادار و در عین حال تحقیق‌ناپذیر محال نیست. نتیجه آنکه، اصل تحقیق‌پذیری ستون سست، لرزان و غیر قابل اتکایی در معادلات معرفتی خواهد بود. اگر گفته شود اصل تحقیق‌پذیری خود تحقیق‌ناپذیر است یا باید بی‌معنایی آن را پذیرفت یا اینکه وجود یک گزاره تحقیق‌ناپذیر و در عین حال معنادار را که خود اصل تحقیق‌پذیری است قبول کرد. در هر دو صورت آنچه حاصل می‌شود، نفی این اصل در پژوهش‌های معرفتی را نشان خواهد داد. گیلبرت رایل (Gilbert Ryle, 1900-1976) از پوزیتیویست‌هایی است که نقد فوق را همانند بسیاری دیگر از اندیشمندان مطرح نمود. وی در این زمینه اعلام می‌کند که پوزیتیویسم منطقی و آیر یک پیامد کاملاً ناخواسته دارد. به این شرح که چون متافیزیک را معادل «مهمل»<sup>۱</sup> می‌دانست و صرفاً علم را واجد معنا بر می‌شمرد، این سؤال جدی پیش می‌آید که حالا ما فلاسفه مهمل‌ستیز به کدام حوزه تعلق داریم؟ جملاتی که خود مجله «شناخت»<sup>۲</sup> ارگان پوزیتیویست‌های منطقی از آنها تشکیل یافته متافیزیک‌اند؟ اگر نیستند آیا فیزیک‌اند یا نجوم یا جانورشناسی؟ ... (پایا، ۳۳ - ۳۱)

**نقد دوم:** در این قضیه که «چیزی معنادار است که دارای امکان تجربی است» نیز خدشه وارد است. سؤال مهمی که در اینجا ظهور می‌کند مربوط به «مفاد» این قضیه است و آن این است که آیا مراد آن است که مفاد قضیه بی‌واسطه قابل تجربه حسی است یا آنکه اگر با واسطه هم قابل تجربه حسی باشد بدون مانع است؟ اگر مدعی، شق نخست را برگزیند قطعاً به انکار بسیاری از حقایق جهان مادی و گزاره‌های علمی مربوط به آن ختم خواهد شد. مثلاً با چه حسی می‌توان امواج رادیویی را مستقیماً تجربه کرد؟ بار مثبت و منفی الکترون‌ها و پروتون‌ها با چه وسیله‌ای قابل مشاهده است و ... در واقع اینها از طریق آثاری که از خود بروز می‌دهند اثبات شده است، حتی بسیاری از حقایق جهان را در ابتدا به واسطه اندیشه به دست آوردند، و بعدها توانستند آزمایش‌هایی را که مؤید مطلب است، انجام دهند.

1. Nonsense.  
2. Rkenntis.

اما اگر شق دوم پذیرفته شود، یعنی اگر ملاک اعم از تجربه حسی بی‌واسطه یا باواسطه باشد، دیگر با معیار اعم می‌توان بسیاری از حقایق متافیزیکی را معنادار دانست و اثبات نمود. زیرا عالم محسوس و تغییرات آن همگی آثار آن عالم است و چون فرض بر آن است که تجربه حسی باواسطه برای اثبات هدف مورد نظر کافی است، پس متافیزیک حتی بنا به سخن پوزیتیویست‌ها دارای معنی می‌شود و در نتیجه قابل اندیشیدن را اثبات که در رأس همه، اثبات وجود خالق برای عالم می‌باشد که همه جهان محسوس، مخلوق اوست.

**نقد سوم:** با طرح اصل پوزیتیویستی برای معناداری، حتی علم نیز از سلک معنادار خارج و در سنخ مهملات محسوب می‌شود. چه اینکه داده‌های حسی استدلال‌های یقینی را در علم فراهم نمی‌کنند. در این صورت آنها نیز از نظر مفهومی از پیش سازمان‌یافته و انباشته از نظریه‌اند. براساس این تمام تعمیم‌های علمی نیز همانند: اخلاق، دین و متافیزیک، بی‌معنا خواهند شد. می‌توان حتی این ادعا را نیز مورد تأکید قرار داد که انکار متافیزیک از سوی پوزیتیویسم منطقی و آیر، خود به پرورش متافیزیک خاصی (ماده‌گرا) شد. (باربور، ۱۳۹۴: ۲۸۱) از نکات جالب، توجه نظریه‌پردازان پوزیتیویسم است که پس از گذشت زمان و تأملات جدید اظهار شده است. از نمونه‌های این گویه‌ها سخن آیر است که در پاسخ برایان مگی در درباره مهم‌ترین نتیجه پوزیتیویسم منطقی گفت: «فکر کنم مهم‌ترین نقیصه‌اش این بود که یکسره عاری از حقیقت بود». (Magee, 1982: 107)

**نقد چهارم:** یکی دیگر از نقدهایی که می‌توان به اصل تحقیق‌پذیری وارد ساخت این است که آیر و حلقه وین میان معناداری و نظریه معنا خلط کرده‌اند. توضیح اینکه سعی پوزیتیویسم منطقی این بود که آنها با بهره‌گیری از عبارت نظریه تحقیق‌پذیری تلویحاً بیان کردند که در پی عرضه نظریه خاصی در باب معنا هستند. اما توضیحات آنها در مورد این اصل نشان می‌داد که نزاع بیشتر بر سر ملاک معناداری است تا ارائه یک نظریه در باب معنا. سؤال این است که آیا فهم روش اثبات یک جمله می‌تواند به آن جمله معنا دهد؟ نمی‌توان گفت که تحقیقاتی که در آینده برای بررسی یک گزاره تاریخی انجام خواهد شد، معنای کنونی آن را تبیین می‌کند.

**نقد پنجم:** یکی دیگر از اشکالاتی که بر این اصل وارد است می‌توان به این مورد اشاره نمود که اصل مذکور بین دو سؤال خلط می‌کند. یکی سؤال از معنادار بودن جمله و دیگری سؤال از اینکه آیا تشخیص صدق و کذب عبارتی که آن جمله افاده می‌کند ممکن است یا نه؟ این انتقادات در بیشتر بحث‌هایی که پس از ویتگنشتاین در باب معنا در نظر گرفته است به چشم می‌خورد و خلاصه مفیدی از آنها را ایوانس<sup>۱</sup>

1. J.L. Evans.

در «درباره معنا و اثبات صدق» آورده است.

نقد ششم: نقد بعدی که بر اصل تحقیق‌پذیری مورد نظر آیر وارد است اینکه انکار اموری که در چارچوب علم فیزیک نمی‌گنجد حاصل نوعی جزم‌اندیشی است که در دیدگاه پوزیتیویست‌ها وجود دارد. این سخن ویتگنشتاین در رساله که «معما (رازی) وجود ندارد» نمادی از این جزم‌اندیشی است که متأسفانه برخی از اعضا حلقه وین آن را به‌عنوان «نظر افتخارآمیز همه توانی علم عقلی» ستوده‌اند. (پوپر، ۱۳۶۸: ۳۳۶) این جزم‌اندیشی در فلسفه مدرن ابعاد بسیار گسترده‌ای دارد. انواع دیدگاه‌های ماتریالیستی همگی برای انکار هرگونه امر خارج از حوزه شناخت و رازداری از جهان هستی طرح شده‌اند.

نقد هفتم: بر مبنای آموزه‌های پوزیتیویستی آیر، بین حوزه «دانش‌ها و ارزش‌ها» مرز عمیقی ایجاد می‌شود. منتقدان آموزه دانش فارغ از ارزش نیز در نقدهای خود بیشتر به تزلزل مبنای معرفتی پوزیتیویسم اشاره کرده‌اند. برای نمونه پاتنم که دوئیت دانش و ارزش را نمی‌پذیرد، انگیزه اصلی طراحان چنین آموزه‌ای را ضدیت با متافیزیک می‌داند و تأکید می‌کند که «بدترین چیز درباره دوئیت واقعیت از ارزش آن است که در عمل همچون متوقف‌کننده بحث، و نه تنها متوقف‌کننده بحث، بلکه متوقف‌کننده اندیشه عمل می‌کند ...». (پاتنم، ۱۳۸۵: ۸۸) پاتنم در ادامه به توضیح این مطلب می‌پردازد که این دیدگاه که خوب به معنای «میل» یا «ترجیح ذهنی» است انسان را از مسائل بنیادینی نظیر خودشناسی و امور پیرامونی این نوع مسائل باز می‌دارد. با این حال خطر اصلی نسبی‌گرایی اخلاق در این است که با تکیه بر آن می‌توان هر نوع جنایتی را به‌عنوان یک خیر اخلاقی توجیه کرد. (صادقی، ۱۳۹۴: ۳۷۷) به‌رحال پاتنم در نقد خود قائلان به چنین اندیشه‌ای را به جزم‌اندیشی متهم می‌کند و ابراز می‌دارد که «آنها وقتی می‌گویند اخلاق از واقعیت جداست، به‌گونه‌ای سخن می‌گویند که کانه واقعیت را می‌شناسند». (پاتنم، ۱۳۸۵: ۶۰) همچنین از نظر پاتنم همه استدلال‌های قائلان به این آموزه برای اثبات نسبییت اخلاق شامل ارزش‌های علمی نیز می‌شود. (همان: ۲۰۷) لذا نسبی‌گرایی اخلاقی موجبات نسبییت علوم تجربی را نیز فراهم می‌آورد. اخلاق علم به‌عنوان یکی از بحث‌های جدی در همه شاخه‌های فلسفه اخلاق نظیر، فرا اخلاق، اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی مورد تأکید جدی است. (Rensik, 1998: 68) اصولی نظیر دقت در پژوهش، کاهش خطا، گزارش همه یافته‌های (تجربی) آزادی دسترسی به منابع و ابزارهای پژوهش، نمونه‌هایی از توصیه‌های مشترک در دو حوزه دانش و ارزش است. در مجموع باید این حقیقت را پذیرفت که تولید علم فعالیتی است که از امتزاج همه قوای بینشی انسان حکایت کرده و نمی‌توان بین این دو مرز و فاصل مشخصی را تعبیه نمود. (Worrall, 1988: 75-26; Laudan, 1974: 45)

یک. تحلیلی بودن گزاره‌ها، بررسی و نقد

آیر چندین تقریر مجزا از تحلیلی بودن ارائه داده است. وی از وجوه گوناگونی چنین تعاریفی از گزاره‌های تحلیلی به دست می‌دهد:

۱. گزاره‌ای که اعتبار آن صرفاً به تعاریف نمادهای مندرج در آن بستگی دارد؛ (Ayer, 1982: 27)<sup>۱</sup>

۲. گزاره‌ای که با انکار آن به یک تناقض می‌رسیم؛ (Ibid: 41)

۳. گزاره توتولوژیک؛ (Ibid: 48)

۴. گزاره‌ای که می‌توان مستقل از تجربه بدان معرفت پیدا نمود. (Ibid: 47)

این تعاریف دارای ایرادهایی است که به شرح ذیل می‌باشد:

پیش از هر چیز باید توجه داشت که تعریف (۴) به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند آنچه را آیر مد نظر دارد تعریف کند. تمایز میان آنچه می‌توان مستقل از تجربه به آن معرفت پیدا نمود و آنچه که این‌گونه نیست، تمایز معرفت‌شناختی میان امر پسینی و امر پیشینی است و این تمایز با تمایز تحلیلی - ترکیبی تفاوت دارد. تعاریف (۲) و (۳) هم با مشکلاتی مواجه هستند. پیداست که آیر در این دو تعریف به صدق منطقی می‌اندیشیده است، اما اصطلاحات وی مبهم و غیر دقیق هستند، زیرا صدق منطقی دقیقاً با گزاره‌ای توتولوژیک یکی نیست، همچنین انکار هر صدق منطقی‌ای یک تناقض (ترکیب عطفی یک خبر و نقیض آن) نیست. (مارتین، ۱۳۹۰: ۷۶)

در تعریف (۱) یعنی گزاره‌ای که اعتبار آن (صدق) صرفاً به تعاریف نمادهای مندرج در آن بستگی دارد. این تعریف آن قدر جامع است که همه مثال‌های مورد نظر آیر را شامل شده و چیزی هم صادره به مطلوب نکند. این سخن که گزاره‌هایی از قبیل «هر چشم پزشکی دکتر چشم است» صرفاً به‌واسطه تعاریف نمادهایی که در بردارند صادق هستند، سخن قابل قبولی می‌نماید. اما آیر باید این ادعا که چندان هم قابل قبول نمی‌نماید دلیل بیاورد که گزاره‌های علوم ریاضی، هندسه و منطق هم از این قبیل هستند. (همان: ۷۷)

دو. ترکیبی بودن گزاره‌ها، بررسی و نقد

جدی‌ترین چالشی که دیدگاه آیر با آن روبه‌روست تکیه این نظریه بر اصل تحقیق‌پذیری است. البته آیر در پیش‌گفتار طبع دوم که بعدها در ارتباط با همین اصل بر کتاب زبان، حقیقت و منطق اضافه نمود،

1. We define a symbol explicitly when we put forward another symbol, or symbolic expression which is synonymous with it. And the word 'synonymous' is here used in such a way that two symbols belonging to the same language can be said to be synonymous if, and only if, the simple substitution of one symbol for the other, in any sentence in which either can significantly occur, always yields a new sentence which is equivalent to the old ".



اعلام کرد که نباید نظریه احساس‌گرایی را محصول این اصل تلقی نمود. چه اینکه حتی اگر اصل تحقیق‌پذیری رد شود باز هم می‌توان از نظریه احساس‌گرایی در باب اخلاق دفاع نمود. با این سنجه ناصواب، اخلاق به‌عنوان یکی از موضوعات مهم فلسفه از جرگه علم خارج شد. چون پیش‌تر با استدلال‌های فراوان این گزاره‌گویی را رد کردیم، جهت جلوگیری از اطناب کلام از توضیح بیشتر آن خودداری می‌کنیم.

احساس‌گرایی قائل است محتوای حکم اخلاقی بیان احساسات و یا برانگیختن عواطف است. به فرض که حکم اخلاقی بیانگر احساس خوشایند یا ناخوشایند گوینده یا دیگران است، لکن جای این سؤال باقی می‌ماند که آیا این احساس، خود برآمده از حکم به درستی یا نادرستی فعل نیست و درنهایت به یک واقعیت عینی رجوع نمی‌کند؟ اگر چنین است احساس تحسین نسبت به یک فعل غیر از حکم به درستی آن فعل است که واقعیتی عینی و خارجی است. (ادواردز، ۱۳۷۸: ۱۹۴)

احساس‌گرایی که شعبه‌ای از ذهنی‌گرایی است، قابلیت تبیین صائبی از اختلاف اخلاقی را ندارد؛ اخلاق با این نظریه به یک مفهوم بی‌استفاده تبدیل خواهد شد؛ چراکه براساس این نظریه اندک نقد یا داوری غیر شخصی به‌طور منطقی ممکن نخواهد بود. (پویمان، ۱۳۷۸: ۵۶) لازمه چنین نظریه‌ای آن است که بین دو کس یا دو گروه که در مسایل اخلاقی دارای یک نظر نیستند هیچ‌گونه تقابل و اختلافی وجود نخواهد داشت، حال آنکه چنین چیزی خلاف واقع است.

یکی دیگر از اشکالات عمده بر رویکرد آیر اشاره به‌معنایی است که رویکردی تفکیکی به گزاره‌ها اتخاذ می‌کند. تقریر این اشکال که از کواین است، بر این استوار است که آیر گزاره‌ها را به‌گونه‌ای در نظر می‌گیرد که گویی می‌توان آنها را از شبکه درهم‌تافته معانی که در واقع در آن جای گرفته‌اند جدا نمود. به‌عنوان مثال آیر می‌گوید من می‌توانم صدق یا کذب این حکم را مجزا از سایر احکام مشخص کنم: «نیروی جاذبه باعث شد که فضاپیما به جانب زمین سقوط کند.» ولی برای اینکه مشخص کنم، آیا این حکم، حکمی مابعدالطبیعی است یا نه؟ لازم است از نظریه‌ای علمی و مجموعه‌ای از فرضیه‌های دیگر که بسیاری از آنها در نحوه کاربرد زبان نزد ما وارد شده‌اند، استمداد بگیریم.

**ایراد از اله عقلا نیت:** مطابق نظریه احساس‌گرایی حق عقلا نیت در اخلاق نادیده گرفته می‌شود. به‌عنوان مثال گاهی اوقات در امور اخلاقی تصمیم می‌گیریم یا حکمی صادر می‌گردد و اگر پرسیده شود «چرا این حکم را صادر کردید؟» به یک سری از حقایق در جهان خارج استناد می‌شود. مثلاً اگر بگوییم: «شرب خمر بد است» و دلیل این حکم را جويا شوند در پاسخ به «زایل شدن عقل توسط شراب‌خواری» استناد می‌کنیم. زایل شدن عقل به‌خاطر شراب‌خواری یک حقیقت خارجی تلقی می‌گردد. در واقع استناد

ما در حقایق اخلاقی، جهان خارجی است و اگر آن‌چنان که احساس‌گرایی مدعی است خوبی و بدی صرفاً انشائیات محسوب می‌شوند استدلال به حقایق در جهان خارج نیز بی‌وجه خواهد بود. (Macdonald, 1998: 20-45; Gaita, Clark, 1984: 20)

**ایراد تلازم اخلاق و ایپستمولوژی:** بدون شک سوق دادن احساسات در وادی اخلاق منجر به ورود همین انگاره در ایپستمولوژی خواهد شد. در واقع اگر احساس‌گرایی در اخلاق امری صائب تلقی گردد، همین را باید در حوزه شناخت‌شناسی وارد نمود. چه اینکه معرفت امری ارزشی است و اگر از زاویه دید عاطفه‌نگری سخن گفته شود حوزه شناخت را نیز درگیر خواهد نمود. این امر به‌نوبه خود به نسبت‌گرایی در همه امور منجر خواهد شد.

یکی دیگر از اشکالات وارده بر نظریه آیر این است که آیر و به‌طور کلی احساس‌گرایان بر این باورند که پس از ارجاع گزاره‌های اخلاقی به ابراز عواطف و احساسات، آنها را ورای نقد تصویر می‌کنند. به بیان دیگر از آنجاکه هرکس دارای احساسات و عواطف خود بوده و عواطف نیز با همدیگر تعارضی ندارند، لذا نقد عقلانی را برنمی‌تابند. البته این بحث مورد چالش افرادی نظیر میخائیل اسمیت که به بحث پیرامون ماهیت اخلاقیات پرداخته قرار گرفته است. (Smith, 1998: 10; Also Ibid, 1994: 16-59)

پیتر گیچ به نظریه آیر این‌گونه اشکال می‌کند (مک اینتایر، ۱۳۸۵: ۳۰۰) که اگر گزاره‌های اخلاقی ابراز احساسات و انشاء عواطف باشد، چگونه باید این گزاره‌ها را وقتی مقدم یک قضیه شرطیه قرار گرفته‌اند معنا نمود؟ از آنجاکه مقدم شرطیه الزاماً مورد قبول گوینده نیست، چه رسد به اینکه دیگران را نیز همراه خود سازد. مثلاً ممکن است فردی که از دزدی بدش نمی‌آید بگوید «اگر دزدی کار خطایی باشد، پس حتی اگر دزد دستگیر نشود نیز کار او خطاست» در این حال مطابق نظر احساس‌گرایی نمی‌توان معنای درستی به این گزاره نسبت داد. (Geach, 1965: 449-465)

## نتیجه

آنچه احساس‌گرایی بر آن تأکید می‌کند این است که صرفاً گزاره‌های تجربی و تحلیلی از ارزش بررسی برخوردار می‌باشند و گزاره‌های متافیزیکی نظیر اخلاق که از چنین ویژگی نابرخوردارند، اموری شخصی محسوب می‌شود و به حوزه احساسات و عواطف ارجاع داده می‌شود. براساس نقدهای جدی که در سه حوزه اصل تحقیق‌پذیری، ترکیبی و تحلیلی بودن گزاره‌ها بر نظریه احساس‌گرایی وارد شد، این نظریه هرچند در دو حوزه فلسفه تحلیلی و نقد گزاره‌های اخلاقی حائز اهمیت است، لکن از آنجاکه غیر واقع‌گرایی اخلاقی را مورد تأکید قرار داده دارای ایرادهای فراوانی است. براساس این نظریه باب هرگونه

«قضاوت اخلاقی» بسته و هیچ‌جایی برای «مشاجرات اخلاقی» باقی نمی‌ماند. همچنین به دلیل تأکید این نظریه بر «نسبی‌گرایی» کلیه مشکلات مترتب بر نسبیت اخلاقی بر نظریه احساس‌گرایی نیز وارد خواهد شد.

### منابع و مآخذ

۱. اتینکسون، آر.اف، ۱۳۶۹، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۲. ادواردز، پل، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی تبیان.
۳. باربور، ایان، ۱۳۹۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی.
۴. پاپکین، استرول و ریچارد و اوروم، ۱۳۸۹، *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت.
۵. پانتم، هیلری، ۱۳۸۵، *دوگانگی واقعیت / ارزش*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
۶. پوپر، کارل، ۱۳۶۸، *حدس‌ها و ابطال‌ها: رشد شناخت علمی*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۷. پویمان، لویی، ۱۳۷۸، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه شهرام ارشد نژاد، بی‌جا، گیل.
۸. چالمرز، آلن آن، ۱۳۹۴، *علم و تولید آن*، ترجمه مصطفی تقوی، تهران، پژوهشگاه حوزه دانشگاه.
۹. حسینی، سید اکبر، ۱۳۸۸، «کاوشی در توصیه‌گرایی از دیدگاه فلسفه اخلاق»، *مجله معرفت*، شماره ۵۴، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۸.
۱۰. خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۸، *پوزتیویسم منطقی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. ریچلز، جیمز، ۱۳۸۷، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت.
۱۲. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۸، *علم‌شناسی فلسفی، گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی*، تهران، صراط.
۱۳. صادقی، رضا، ۱۳۹۴، *آشنایی با فلسفه علم معاصر*، تهران، نشر سمت.
۱۴. گنسلر، هری، ۱۳۸۷، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، نقد قلم.
۱۵. مارتین، رابرت، ۱۳۹۰، *فلسفه آیر*، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران، نشر نی.
۱۶. مدرسی، سید محمدرضا، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق*، قم، نشر سروش.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه امام خمینی.

۱۸. مک اینتایر، السدیر، ۱۳۸۵، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک اینتایر*، ترجمه حمید شهریاری، تهران، سمت.
۱۹. مک ناوتن، دیوید، ۱۳۸۰، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۰. وارنوک، ج، ۱۳۶۱، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. وارنوک، مری، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم، بوستان کتاب قم.
22. Ayer, A. J. language truth and logic, (<http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/ayerLTL.pdf>)
23. Barnes, B. and Bloor, D., "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge" In M. Hollis and S. Lukes (Eds), *Rationality and Relativism*. Oxford, Basil Blackwell. 1982.
1. Black, M. the principle of verifiability", vol.2. No.1/2, published by: oxford university press. 1934.
24. Gaita, and Stephen R. L. Clark, ' After virtue, a study in Moral theory, Notre Dame University, Notre Dame press, 1984.
25. Geach , peter, "Assertion ", *Philosophical Review*, 74, 1965.
26. Laudan, L. *Science*, University Of California Press. 1974.
27. Macdonald, Graham, "Ayer, Alfred Jules, *Routledge Encyclopedia. Of philosophy*, version 10 Landon, 1998.
28. Magee, Bryan. *Men of Ideas*, Oxford, 1982.
29. Ogden. C. K. I. A. Richards, *the Meaning of Meaning*, a Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc. New York
30. Rensik, D. *the Ethics of Science*, Routledge, New York. 1998.
31. Ryle, edited by Oscar p. Wood and George pitcher, introduce Hon by Gilbert Ryle, London, Macmillan, 1971.
32. Smith, Michael, "Emotivism", *Routledge Encyclopedias of philosophy*, version 10, London, 1998.
33. Smith, Michael, *The moral problem*, Oxford, Black well, 1994.
34. Wolenski, T. "The verifiability Principle: Variation on in garden s criticism", Vol.30, *Kluwer academic publishers*. 1990.
35. Worrall, T. *The Value of a Fixed Methodology*, *British Journal for the Philosophy of Science*, 39, 1988.

#### پی‌نوشت‌ها

2. "The view that the physician to reckoned among the poets appears to rest on the assumption that both talk nonsense".