

## توجیه بر مبنای بدیهیات (بدیهیات اخلاقی و غیر اخلاقی)

علی احمدی امین / دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

ali\_20750@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰

### چکیده

از بین مکاتب اخلاقی میناگرا، برخی مکاتب معتقدند که گزاره‌های پایه در استدلال‌های اخلاقی، گزاره‌هایی بدیهی هستند. میان کسانی که گزاره‌های پایه اخلاقی را بدیهی می‌دانند، این اختلاف نظر وجود دارد که برخی، گزاره‌های پایه بدیهی را اموری اخلاقی می‌دانند و برخی، این گزاره‌ها را امور غیر اخلاقی قلمداد می‌کنند. چگونگی تبیین بدهت گزاره‌های پایه اخلاقی در بین اندیشمندان معرکه آراء است. برخی جانب شهود را در این حوزه گرفته‌اند. برخی چون کانت، آنها را مدرک پیشینی عقل عملی دانسته‌اند. برخی صرفاً تصور موضوع و محمول را برای حکم به بدهت آن کافی دانسته‌اند. برخی دیگر، با تبیین عقلانی بدهت آن را نشان داده‌اند. همچنین در این مورد، دو حوزه ارزش و الزام، نزد فیلسوفان اخلاقی بهره یکسانی ندارند. برخی، صرفاً حوزه ارزش را دارای گزاره‌های پایه بدیهی می‌دانند. برخی این شأن را تنها برای الزامات اخلاقی قائلند. برخی دیگر نیز، در هر دو حوزه به یکسان عمل کرده‌اند. در این نوشتار سعی شده تا مهمترین نظریات بدهت‌گرا در فرااخلاق، از جهت توجیه گزاره‌های اخلاقی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند.

**کلیدواژه‌ها:** توجیه، بدیهیات، بدیهیات اخلاقی، بدیهیات غیر اخلاقی.

## مقدمه

بحث از توجیه گزاره‌های اخلاقی، از مباحث مهم در حوزه فلسفه اخلاق و مربوط به شاخه فرائی اخلاق می‌باشد. در این بحث، نظریات متعددی وجود دارد: از کسانی که گزاره‌های اخلاقی را غیرقابل توجیه می‌دانند، تا کسانی که آنها را توجیه‌پذیر می‌دانند. گروه دوم، خود به بخش‌های مختلفی چون انسجام‌گرا و مبنای تقسیم می‌شوند. ما در این مقاله سعی داریم بر نظریات اسلامی و غربی مربوط به توجیه مبنای گزاره‌های اخلاقی که این گزاره‌ها را مبتنی بر بدیهیات می‌داند نظری بیفکنیم و آنها را مورد بحث و بررسی قرار دهیم. تبیین واژگان اساسی مسئله پژوهش نخستین گام در بررسی مسئله مورد نظر به شمار می‌آید. از این رو، در ادامه به تشریح آنها خواهیم پرداخت.

## توجیه

بی‌شک همه معارف بشری، معارفی بدیهی و مورد اتفاق همگان نیستند. انسان‌ها در امور زیادی اختلاف نظر پیدا می‌کنند و سعی می‌کنند که برای اعتقادات و دانش‌های خود، دلایلی ارائه کنند. فارغ از اینکه چگونگی اقامه دلایل چگونه باید باشد و اینکه این دلایل چه میزان اطمینان و یقین برای ما ایجاد می‌کنند، می‌توان گفت: توجیه دانش‌ها، نشان دادن اعتبار آن دانش‌ها می‌باشد. بنابراین، توجیه را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «نشان دادن وجه اعتبار معرفت. بر این اساس، توجیه معرفت عبارت است از: نشان دادن اعتبار آن بر اساس معرفت‌های معتبر» (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸).

از نظر فیلسوفان مسلمان، مفهوم «توجیه»، مفهومی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است. هر انسانی در درون خود، این حقیقت را می‌یابد که برای رسیدن به وجه صدق دانش‌های خود، نیازمند دلیلی معتبر است. این فرایند را برای رسیدن به صدق دانش خود طی می‌کند. از این رو، مفهوم توجیه که مدلل کردن دانش‌های بشری است، امری بدیهی به نظر می‌رسد. با این وجود، در برخی آثار غربی تکلف‌هایی در تعریف توجیه وجود دارد که بعضاً به جهت نوع نگرش آنها در مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، به وجود آمده است. نظریاتی چون اصالت سوژه یا اصالت ذهن در هستی‌شناسی، یا نظریاتی که معتقد به عدم امکان رسیدن به یقین منطقی و کفایت به دلایل اطمینانی هستند، مواردی می‌باشند که بر برخی نظریات غربی، در تعریف توجیه سایه افکنده‌اند. اما آنچه در تعریف توجیه می‌تواند مورد توافق باشد، این است که فرد وقتی باور موجهی دارد که باور او مدلل باشد. به عبارت دیگر، برای پذیرش آن قضیه، دلیل معتبر در اختیار داشته باشد. ما نیز در تعریف خود، مفهوم عامی را در نظر گرفتیم که این تعریف را دربر بگیرد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۳۶). در ادامه، با معتبر بودن دلایل در نظریات مختلف بیشتر آشنا خواهیم شد.

## مبناگروی

مبناگرایان معتقد به وجود گزاره‌های پایه می‌باشند. در نگاه مبناگرایان، توجیه وقتی به صورت صحیح صورت می‌گیرد که گزاره‌های غیر پایه، به گزاره‌های پایه ارجاع داده شوند. البته در اینکه چه گزاره‌هایی، پایه و بی‌نیاز از توجیه هستند، در میان مبناگرایان اختلاف نظر وجود دارد. در مبناگروی گزاره پایه، گزاره‌های دیگر را توجیه می‌کند (فولی، ۱۹۹۸، ص ۱۵۷-۱۶۰). افزون بر مبناگروی، روش‌های دیگری برای توجیه ذکر شده است. انسجام‌گروی و وثاقت‌گروی، دو روشی هستند که در کنار مبناگروی مطرح شده‌اند که به اعتقاد اندیشمندان اسلامی، این روش‌ها نادرست هستند و از طریق آنها نمی‌توان گزاره‌های غیرموجه را توجیه کرد.

## بدیهیات

بدیهی در بین فیلسوفان غربی و در اصطلاح معرفت‌شناسانه، معادل self-evident می‌باشد. self-evident یا خود آشکار، به قضیه‌ای گفته می‌شود که درست است و نیازی به اثبات ندارد. در نگاه اینان، self-evident یا بدیهی، با واژه obvious به معنی روشن و آشکار تفاوت دارد؛ زیرا ممکن است قضیه‌ای برای فردی روشن باشد، ولی درست نباشد. همچنین ممکن است قضیه‌ای درست و بدیهی باشد، اما برای کسی روشن نباشد (نیکولاس بنین و جی یوان، ۲۰۰۴، ص ۶۲۸). بنابراین، می‌توان گفت: که بدیهی یا self-evident در اصطلاح فیلسوفان غرب، دو ویژگی «درست بودن» و «بی‌نیازی از استدلال» و «اثبات شدن» را به همراه هم دارا می‌باشد.

گاهی بدیهی، معادل axiom به کار گرفته شده است. این اصطلاح، اگرچه به معنای بدیهی نیز استفاده می‌شود، اما در کاربردهای فلسفی معادل self-evident نمی‌باشد. واژه axiom معمولاً کاربردهایی چون اصل متعارف (بدیهی) و اصل موضوع را دارد و در منطق، فلسفه و ریاضیات به کار رفته است. این واژه، گاهی به صورت مضاف به کار می‌رود و کاربرد خاص‌تری پیدا می‌کند. برای نمونه، اصل انتخاب، (axiom of choice) یا اصل عدم تناهی (axiom of infinity) یا اصل تحویل‌پذیری (axiom of reducibility)، یا اصل موضوعی (axiomatic method)، یا اصل سیستم موضوعی (axiomatic system)، و یا اصول شهود (axioms of intuition)، ترکیب‌هایی هستند که واژه axiom در آنها استفاده شده است.

یکی دیگر از واژگانی که معمولاً به هنگام سخن از احکام بدیهی به کار می‌رود، واژه Common-sense است. این واژه با عبارتهای متفاوتی ترجمه شده است. عقل سلیم، فهم متعارف از جمله این ترجمه‌ها

می‌باشد. این واژه، به فهم مشترک و متعارف مردم عادی اشاره می‌کند. اعتبار این واژه در بین فیلسوفان، دارای اختلاف نظر بالایی است. کسانی مانند افلاطون و آکویناس معتقدند: فهم عادی مردم باید در محک آزمایش نظری قرار بگیرد و به گونه‌ای مورد هدایت واقع شود. درحالی‌که کسانی چون ارسطو، کانت، هگل و حس‌گرایان اخلاقی سنتی انگلیسی و شهودگرایان و راولز و نظریه‌پردازان اخلاق عملی، معتقدند: اخلاق مورد قبول باید در درجه اول، توسط احکام اخلاقی فهم متعارف ما سازمان بیابد. در نگاه اینان، اگر یک حکم یا نظریه اخلاقی با فهم متعارف در تعارض باشد، باید نظریه‌ای مخدوش تلقی شود (نیکولاس بنین و جی‌یوان، ۲۰۰۴، ص ۶۲۸). روشن است که این واژه، معادل دقیق بدیهی (self-evident) نمی‌باشد، اگر چه در نگاه برخی فیلسوفان مرجع قضاوت‌های اخلاقی قرار گرفته است.

بدیهی در اصطلاح فیلسوفان اسلامی نیز قریب به همین معنا به کار رفته است. منطق‌دانان مسلمان، به تبع ارسطو تصورات بدیهی را در بحث از تصورات و قضایای بدیهی را در بحث از انواع استدلال و ذیل باب برهان به بحث می‌گذارند. در نگاه منطق‌دانان، استدلال برهانی، استدلالی است که هم به جهت صورت و هم به جهت ماده، بدیهی باشد. بدیهی بودن در بحث از مواد استدلال، به این معنا است که آن قضیه نیازی به فکر کردن نداشته باشد، تا بتوان قضایای نظری را با استفاده از آن قضایا، برهانی و مستدل کرد.

اگر چه در مصادیق بدیهی بین فیلسوفان اسلامی، اتفاق نظر وجود ندارد، اما فیلسوفان و منطق‌دانان، مصادیق بدیهیات را عام‌تر از قضایای تحلیلی در نظر گرفته‌اند. بیشتر منطق‌دانان، بدیهیات را به شش دسته اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات تقسیم می‌کنند. در یک تقسیم‌بندی، این شش دسته به دو بخش بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه تقسیم می‌شوند. اولیات، همان بدیهیات اولیه می‌باشند. سایر موارد بدیهیات ثانویه به شمار می‌آیند. راز اینکه اولیات را از بدیهیات ثانویه جدا ساخته‌اند، این است که اولیات قضایایی هستند که عقل برای تصدیق به آنها، به چیزی جز تصور موضوع و محمول نیازی ندارد. در واقع با تصور درست موضوع و محمول، اتصاف موضوع به محمول امری بدیهی خواهد بود. علت آن این است که در این گزاره‌ها، با تحلیل موضوع، محمول به دست می‌آید. قضیه‌ای مانند کل از جزء خود بزرگتر است، از این قبیل است. صرف تصور درست موضوع و محمول اتصاف موضوع، که در اینجا کل است، به محمول که بزرگتر بودن از جزء است، به دست می‌آید، در حقیقت، با تحلیل مفهوم کل بزرگتر بودن از جزء به دست می‌آید، بدون نیاز به هیچ چیز دیگری.

همان‌طور که بیان شد، در مصادیق بدیهی میان اندیشمندان اسلامی توافق نظر وجود ندارد. به عنوان

مثال، برخی از فیلسوفان صرفاً اولیات و وجدانیات را از مصادیق بدیهی به حساب می‌آورند. اولیات همان‌طور که گذشت، با توجه و تحلیل موضوع و محمول قضیه به دست می‌آیند. وجدانیات نیز انعکاسات علوم حضوری در ذهن هستند که خطا در آنها راه ندارد.

... اما حقیقت این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می‌توان بدیهی به معنای واقعی دانست: یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند و حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند. اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی کرد (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۲۳۷).

### بدیهیات اخلاقی و بدیهیات غیر اخلاقی

در بین مبنایان در فلسفه اخلاق، این اختلاف نظر وجود دارد که آیا گزاره‌های پایه، باید بدیهی باشند یا اینکه این می‌توان گزاره‌های غیر بدیهی را به عنوان گزاره پایه پذیرفت. کسانی که گزاره‌های پایه را الزاماً بدیهی می‌دانند، می‌توان در حوزه فلسفه اخلاق به گروه‌هایی تقسیم کرد. برخی، از مبنایان که قائل به بدیهی بودن گزاره‌های پایه هستند، شهودگرا هستند. این افراد، گزاره‌های پایه را شهودی می‌دانند. برخی دیگر، همچون کانت آنها را مبتنی بر خود آیینی و مربوط به عقل عملی می‌دانند. برخی از ایشان، گزاره‌های بدیهی اخلاقی را مانند گزاره‌های بدیهی نظری می‌دانند که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم به بدهت آنها کافی است. برخی دیگر، با ارجاع گزاره‌های اخلاقی نظری، به گزاره‌های بدیهی غیر اخلاقی، جزو مبنایان هستند که گزاره‌های پایه را بدیهی می‌دانند. بنابراین، کسانی که گزاره‌های پایه را الزاماً بدیهی می‌دانند، می‌توان در حوزه فلسفه اخلاق به دو گروه تقسیم کرد: گروه اول، کسانی هستند که گزاره‌های بدیهی پایه در احکام اخلاقی را گزاره‌هایی از سنخ امور اخلاقی می‌دانند. گروه دوم، کسانی که گزاره‌های پایه را از امور غیر اخلاقی می‌دانند.

### شهودگروی

«شهودگروی»، که گاهی «طبیعت ناگروی» نیز نام گرفته است، در مقابل طبیعت‌گرایان، مفاهیم اصلی اخلاقی چون خوب یا صواب (در این مفاهیم بین شهودگرایان اختلاف وجود دارد) را معادل مفاهیم طبیعی و یا ماوراء طبیعی نمی‌گیرند و معتقدند: این مفاهیم بدیهی و بسیط و غیرقابل تعریف هستند. برخی از شهودگرایان، از جهتی مقابل تعریف‌گرایان قرار می‌گیرند؛ زیرا معتقدند: برخی از مفاهیم اخلاقی، غیرقابل تعریف هستند. اینان مفاهیم پایه‌ای در اخلاق را مانند مفاهیمی چون زردی یا خوشایندی می‌دانند که نمی‌توان آنها را با مفاهیم دیگر تعریف کرد. البته،

شهودگرایان یک تفاوت بین مفاهیم اخلاقی بدیهی و دیگر مفاهیم بدیهی، چون زردی و خوشایندی قائل هستند و آن این است که مفاهیم بدیهی، اخلاقی مفاهیمی طبیعی نیستند. به عبارت دیگر، آنها خصایص طبیعی و تجربی جهان نیستند. نمی توان آنها را معادل خصایص طبیعی مانند لذت، تکامل یا ... گرفت. البته شهودگرایان، منکر این نیستند که مفاهیم اخلاقی می توانند در طبایع و روابط اشیا ریشه داشته باشند، اما این به معنای آن نیست که مفاهیم بدیهی اخلاقی، معادل و مساوی آن طبایع و روابط باشند (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵-۲۱۶).

شهودگرایان در بحث از توجیه احکام اخلاقی معتقدند: برخی از احکام اخلاقی، که نقش پایه برای دیگر احکام اخلاقی دارند، توسط شهود به دست می آیند. این احکام، بی نیاز از استدلال و بلکه در نگاه برخی غیرقابل استدلالند و تنها از طریق شهود به دست می آیند. بنابراین، شهودگرایان نیز مانند تعریف گروان احکام اخلاقی را متصف به در ست یا نادر ست می دانند، با این تفاوت که شهودگرایان احکام اخلاقی را بیان کننده واقعیات طبیعی نمی دانند و معتقدند: نمی توان این احکام را به احکام طبیعی ارجاع داد و با استدلال یا تجربه بر درستی یا نادرستی آنها حکم کرد (همان).

بسیاری از فیلسوفان چون باتلر، سیجویک، رشدال، مور، پریچارد، راس، کریت، هارتمان، اوینگ شهودگرایی را به عنوان نظریه خود برگزیده اند. درباره مفاهیم پایه و بدیهی، اخلاقی در بین شهودگرایان اختلاف نظر وجود دارد. سیجویک، باید را مفهومی می داند که بسیط و بدیهی می باشد. مور، مفهوم خوب را چنین می داند و راس، هر دو مفهوم را دارای این ویژگی می داند. در این نوشتار، به جهت اهمیت نقش مور در دفاع و تبیین شهودگروی و راس، در پرورش و توسعه آن، به اختصار به نظریات آنها خواهیم پرداخت.

### جورج ادوارد مور

مور معتقد است: خوب مفهومی بسیط و تحلیل ناپذیر است. هرگونه تلاشی برای تعریف خوب، با ارجاع آن به دیگر مفاهیم یک مغالطه است. در نگاه مور، چون مفهوم خوب یک شیء طبیعی نیست، ارجاع آن به هر امر طبیعی، افتادن در دام مغالطه است. وی این مغالطه را مغالطه طبیعت گرایانه می نامد (مور، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳-۱۱۴). مور، که این بحث را در رد طبیعت گروان و مارواءالطبیعه گروان نقل می کند، معتقد است: کسانی که مرتکب این مغالطه شده اند، به دو بخش کلی تقسیم می شوند: بخش اول، کسانی هستند که خوب را با یک واقعیت فراحی و مابعدالطبیعی معادل می گیرند. بخش دوم، کسانی هستند که خوب را معادل یک شیء طبیعی می گیرند. وی بخش دوم را به لذت گرایان و

طبیعت گرایان تقسیم می‌کند. منظور او از «طبیعت گرایان»، همه مکاتب طبیعت‌گرا بجز لذت‌گرایان هستند (همان، ص ۱۴۳). مور، مغالطه طبیعت‌گرایانه را این‌گونه بیان می‌کند: اینان خاصه یک شیء طبیعی، یا یک امر ماوراء طبیعی را با معنای خوب معادل و یکی گرفته‌اند. از جمله دلایل مور در بیان مغالطه‌آمیز بودن این‌گونه دیدگاه‌ها، این است که اگر خوب معادل یک شیء باشد، در این صورت باید سؤال از اینکه آیا آن شیء خوب است، یا نه سؤالی بی‌معنا باشد. مثلاً اگر خوب، معادل لذت بردن باشد، در این صورت این سؤال که آیا لذت خوب است، باید مساوی با این سؤال باشد که آیا لذت، لذت است. درحالی‌که سؤال از خوب بودن یا خوب نبودن لذت، یک همان‌گویی نیست (همان، ص ۱۱۴-۱۱۶).

اینکه مور مفهوم خوب را تعریف ناپذیر می‌داند، نباید این فهم نادرست را ایجاد کند که نمی‌توان از لوازم طبیعی آن سخن گفت. به عنوان نمونه، اینکه مفهوم رنگ زرد برای ما مشخص باشد، با این منافاتی ندارد که بدانیم رنگ زرد از ارتعاشات نوری خاصی برخوردار است. اما این به این معنا نیست که تعریف رنگ زرد آن، ارتعاش نوری خاص باشد. همچنین، تعریف ناپذیر بودن مفهوم خوبی، به این معنا نیست که نتوان مصادیق خوبی را مشخص کرد. به مثال رنگ زرد توجه کنید. غیرقابل تعریف بودن رنگ زرد، به معنای این نیست که ما نتوانیم رنگ زرد را در اشیاء تشخیص دهیم. درباره مفهوم خوبی نیز امر به همین صورت است؛ همان‌طور که مفهوم خوبی را بدون نیاز به تعریف به دست می‌آوریم، مصادیق خوبی را نیز به بدهات و بدون نیاز به استدلال به دست می‌آوریم. بنابراین، مور در حوزه تصدیقات نیز مانند حوزه تصورات راجع به مفهوم خوبی شهودگرا می‌باشد (موری، ۱۳۸۷، ص ۵۲-۵۳).

مور، همان‌گونه که با تجربه‌گرایی و ارجاع مفاهیم اخلاقی چون خوب، به تجربه و طبیعت مخالف است، با ایدئالیسم نیز مخالفت کرده است. مور، به جای تجربه‌گرایی و ایدئالیسم شکلی، واقع‌گرایی را بر می‌گزیند که برخی از مفاهیم و احکام اخلاقی را با حقایق ریاضی مقایسه می‌کند. وی معتقد است: آنها حقایق ضروری و انتزاعی هستند که از ارزش ذاتی اشیاء حکایت می‌کنند. تنها تفاوت آنها با حقایق دیگر بدیهی و شهودی، این است که آنها از سنخ امور طبیعی نیستند (بالدوین، ۱۹۹۸).

خود مور، یک متافیزیک افلاطونی را برای تبیین خوبی پیشنهاد می‌کند که به موجب آن، خوبی به عنوان یک صفت غیرطبیعی بسیط، که با اوصاف طبیعی ارتباط علی دارد، مطرح است و ما می‌توانیم آن را توسط شهود تمییز دهیم (همان).

وی تحت تأثیر استاد خویش، هنری سیجویک، سه آموزه را در فلسفه اخلاق مورد تأکید قرار می‌دهد:

۱. فلسفه اخلاق از رهگذر موضوع خویش، یعنی امور مربوط به خوبی، از دیگر علوم جدا می‌شود.

۲. واقعیاتی که خوبند عمدتاً اموری وجدانی‌اند.

۳. وصف خوبی، که واقعیات خوب به وسیله آن از واقعیات خست یا بد جدا می‌شوند، به هیچ وصف دیگری قابل تحویل نیست. بنابراین، این وصف، غیرقابل تعریف است (بکر، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵).

او درباره مفاهیمی چون درستی و صواب، راهی متفاوت در پیش می‌گیرد. وی در مفهوم درستی، آن‌گونه که جی. ام. آتسکوب نامگذاری کرده، فردی نتیجه‌گرا است. وی افعالی را دارای وصف درست و صواب می‌داند که نتایج آنها، دست‌کم به مقدار نتایج هر عمل بدیلی خوب باشد (همان، ص ۲۰۶). بنابراین، مور درباره درستی اعمال در اخلاق هنجاری رویکردی سودگرایانه دارد. نظریه مور به دلیل تفسیری خاص از سودگرایی نیز مورد توجه قرار گرفته است. براین اساس که پایان آرمانی عمل، رسیدن به حداکثر خوبی است، نه لذت. به هر حال، خوبی غیرقابل تعریف است، اما به اعتقاد وی در لذت‌های حاصله از هنر و عشق یافت می‌شود (بالدوین، ۱۹۹۸).

مور دیدگاه کسانی که در حوزه وظایف و عمل، از شهودگرایی دفاع می‌کنند، این‌گونه می‌گوید:

روشن است آن‌گونه که معمولاً مکتب شهودی اخلاقیون قائل بوده، هیچ قانون اخلاقی بدیهی نیست. رأی شهودی در فلسفه اخلاق عبارت است از: این فرض که قواعد معینی را که بیان می‌دارند فلان عمل باید همواره انجام گیرد و یا ترک شود، می‌توان به عنوان مقدماتی بدیهی اخذ کرد. من درباره احکام مربوط به اینکه چه چیزی فی نفسه خوب است نشان داده‌ام که این درست است و درباره آنها نمی‌توان هیچ دلیلی اقامه کرد. اما جوهره شهودگرایی، این فرض است که قواعد عمل - گزاره‌هایی که بیان می‌کنند ما چه باید بکنیم، نه اینکه چه باید باشد - نیز به همان معنا قطعیت شهودی دارند (مور، ۱۳۸۸، ص ۲۶۸).

همان‌گونه که بیان شد، مور درباره درستی وظایف از دیدگاه شهودگرایی دور می‌شود و به سودگرایان نزدیک می‌شود. مور معتقد است: عملی وظیفه است که بیشترین خوبی را به بار می‌آورد. به طور طبیعی، سنجش بیشترین خوبی هر عمل، در گرو بررسی روابط علی اعمال و نتایج آن می‌باشد. مور در سودگرایی خود، به گونه‌ای قاعده‌نگر عمل می‌کند و مانند میل معتقد است: ما در وظایف باید از اصولی کلی تبعیت کنیم. البته مور تصریح می‌کند که این اصول هرگز یقینی نخواهند بود؛ زیرا این اصول از ارتباط با نتایج به دست می‌آیند و نتایج همیشه احتمالی هستند. از این رو، هرگز در رابطه نتایج نمی‌توان به یقین رسید (موری، ۱۳۸۷، ص ۷۵-۷۶).

پس از آنکه درستی وظایف در دیدگاه مور، از حوزه امور شهودی خارج شدند، از نگاه او



امکان استدلال در آنها راه پیدا می‌کند. مور، که درستی اعمال را در مقایسه با نتایج خوب آنها ارزشگذاری می‌کند، امکان استدلال را بر درستی اعمال می‌پذیرد.

... با این وجود این احکام بدیهی نیستند. نمی‌توان آنها را به عنوان مقدمات اخلاقی تلقی کرد، چه همان‌گونه که نشان داده شده این احکام با پژوهش در باب علت‌ها و معلول‌ها قابل رد و قبول هستند. در واقع، امکان آن هست که برخی از شهودهای بی‌واسطه ما صادق باشند، اما از آنجاکه چیزی که ما شهود می‌کنیم، چیزی که وجدان به ما می‌گوید، این است که اعمالی معین همواره بزرگترین مقدار از خیری را که تحت اوضاع و احوالی امکان‌پذیر است به بار می‌آورد، روشن است که دلایلی می‌توان اقامه کرد که نشان دهد احکام وجدان غلط یا صحیح هستند (مور، ۱۳۸۸، ص ۲۶۸).

### ویلیام دیوید راس

وظیفه‌گرا بودن، یکی از ویژگی‌هایی است که راس دارا می‌باشد. راس را می‌توان مهم‌ترین وظیفه‌گرای پس از کانت دانست. راس، در نظریه خود سعی دارد که علاوه بر دفاع از وظیفه‌گرایی، اشکالات وارد بر کانت را در بحث تعارض بین وظایف بر طرف سازد. راس، با رد نظرات غایت‌گرایانه، مانند خودگروری و سودگروری معتقد است: وظایف فارغ از نتایجی که به بار می‌آورند، مورد ارزیابی و شناخت واقع می‌شوند.

راس در دیدگاه اخلاقی خود، یک رئالیست (واقع‌گرا) است که معتقد است: اولاً، مفاهیم اخلاقی از عینیت‌های خارجی حکایت می‌کنند. ثانیاً، برخی احکام اخلاقی درست هستند. وی مفاهیم اخلاقی را چون او صاف دیگری مانند حجم‌ها و رنگ‌ها، او صاف جهان عینی می‌داند. وی چنین استدلال می‌کند که اگر مفاهیم اخلاقی از جهان عینیت حکایت نکنند، آنگاه گزاره‌های اخلاقی همگی خطا خواهند بود. درحالی‌که به نظر وی، ما می‌دانیم که برخی از احکام اخلاقی درست است. بنابراین، احکام اخلاقی از جهان عینی حکایت می‌کند. «نظم اخلاقی ... درست به اندازه ساختار فضایی یا عددی بیان شده در اصول موضوعه هندسه یا ریاضیات، بخشی از ذات بنیادین جهان است» (راس، ۲۰۰۲، ص ۲۹-۳۰).

راس واقع‌گرا، به تبع ارسطو یک فیلسوف مبنی‌گرا نیز به شمار می‌رود. وی معتقد است: اگر گزاره‌هایی نیازمند به استدلال داشته باشیم، بی‌شک باید گزاره‌هایی پایه و بدون نیاز به اشتقاق، از گزاره‌های دیگر نیز داشته باشیم. وی این گزاره‌های پایه را گزاره‌هایی بدیهی می‌داند که از طریق شهود به دست می‌آید. البته این نظر راس، مربوط به همه گزاره‌های اخلاقی نیست، بلکه وی صرفاً گزاره‌های بنیادین اخلاقی را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند. وی گزاره‌های غیرپایه و مخصوصاً احکام ناظر به عمل را احکامی بدیهی و بی‌نیاز از استدلال نمی‌داند (اترک، ۱۳۷۸).

واقع‌گرایی راس، همچون مور، یک واقع‌گرایی ناطبیعت‌گروانه است؛ به این شکل که راس مخالف این است که احکام اخلاقی با مراجعه صرف به تجارب به دست می‌آید. راس معتقد است: نباید مفاهیم اخلاقی را با ارجاع به مفاهیم طبیعی تعریف کرد.

نکته دیگر در نظریه اخلاقی راس، قول به تکثرگرایی و پلورالیسم در اصول اخلاقی است. این دیدگاه، در مقابل کسانی است که می‌خواهند همه احکام اخلاقی را به یک اصل باز گردانند. به عنوان نمونه، سودگرایی بتنام سعی بر این دارد که همه احکام اخلاقی را به اصل سود بازگرداند، یا اصالت لذت در نگاه لذت‌گرایان، تنها اصلی است که مرجع احکام اخلاقی در ارزشیابی قرار می‌گیرد. راس بر خلاف وحدت‌گرایان معتقد است: ما می‌توانیم اصول متعددی را برای احکام اخلاقی در نظر بگیریم. فضیلت، لذت، علم، صداقت هر یک می‌توانند خوب‌هایی باشند که ارزش آنها از چیزی منشق نشده باشد (همان).

پلورالیسم راس را می‌توان در سه ادعا بیان کرد: ۱. اصول اولیه و اساسی اخلاق متکثر هستند. ۲. این اصول قابل تعارض با یکدیگر هستند. ۳. نظم دقیقی از اولویت و تقدم برای حل تعارضات میان آنها وجود ندارد (همان).

راس مانند سایر شهودگرایان، مفاهیم اخلاقی را بدیهی و بسیط و بی‌نیاز از تعریف می‌داند. مور، درباره مفهوم خوب این نظر را قائل بود و پریچارد مفهوم خوب و درست را چنین می‌بیند. راس، به تبع وی مفاهیم خوب و درست را مفاهیم بسیطی می‌داند. بنابراین، این مفاهیم در نگاه راس، مرکب از چند مفهوم یا وصف و یا بیانگر یک تناسب، یا تأیید خاصی نمی‌باشند. راس معتقد است: اوصاف بسیط، غیرقابل تعریف هستند. بنابراین، این اوصاف را غیرقابل تعریف می‌داند (همان).

راس، درباره مفهوم درست، با رد ادعای کانت که مفهوم درست را به معنای اخلاقاً خوب می‌گیرد، و همچنین با رد نظر مور، که درست را به معنای ایجاد بیشترین مقدار ممکن از خوبی می‌گیرد (راس، ۲۰۰۲، ص ۱۱-۳). همچنین با رد نظریه طبیعت‌گروان، که درست را به لذت، تکامل، خوشایند فاعل یا جامعه تعریف می‌کنند، معتقد است: مفهوم درست مفهومی بدیهی و غیرقابل تعریف است. وی این اختلاف‌ها را شاهد کلام خود، بر غیرقابل تعریف بودن مفهوم درست بیان می‌کند.

راس در مقام یافت مصداق مفهوم خوب نیز معتقد است: خوب‌های غیرقابل تعریفی وجود دارد. وی با تقسیم خوب به ذاتی و ابزاری، معتقد است: اجزای ذاتاً خوب اقسامی دارند (همان، ص ۶۹). راس اجزای ذاتاً خوب را به سه خوب بسیط و یک خوب مرکب تقسیم می‌کند. در نگاه راس، فضیلت

و لذت و علم سه خوب ذاتی بسیط هستند و توزیع سعادت به تناسب فضیلت خوب مرکبی است که نمی‌تواند به ارزش اجزایش تحویل رود.

او علاوه بر مفاهیم اخلاقی خوب و بد، گزاره‌های اخلاقی بنیادین را نیز بدیهی می‌داند.

[بدیهی بودن وظیفه در نگاه نخست] به معنای این نیست که از آغاز زندگی ما بدیهی بوده است، یا به محض اینکه برای اولین بار با آن قضیه مواجه می‌شویم، بدیهی می‌شود، بلکه به این معنا بدیهی است که اگر ما به بلوغ ذهنی کافی رسیده باشیم، و توجه کافی به آن قضیه مبذول کنیم، بدون نیاز به هیچ برهانی، یا شاهدهی و رأی خودش بدیهی می‌شود (همان، ص ۲۹).

در نگاه راس، برخی از احکام اخلاقی مانند احکام زیر از طریق شهود به دست می‌آیند: ۱. باید راستگو باشیم؛ ۲. باید به عهد خویش وفا کنیم؛ ۳. باید تاوان خطاهایی که مرتکب شدیم را بپردازیم؛ ۴. باید بکوشیم سعادت را مطابق با قابلیت و لیاقت توزیع کنیم؛ ۵. باید به دیگران خیر برسانیم؛ ۶. نباید به دیگران گزند وارد کنیم. بنابراین، صدق آنها از راه شهود مکشوف می‌گردد (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۷۸). اما این احکام از نگاه وی احکام در نگاه نخست است. وی بین احکام در نگاه نخست و احکام در مقام عمل، تفاوت قائل شده و معتقد است: در مقام عمل، امکان به وجود آمدن تعارض در احکام وجود دارد. راس گزاره‌های بنیادین اخلاقی را بدیهی می‌داند، اما میزان الزام یا ضرورت آنها را بدیهی نمی‌داند. علاوه بر این، راس وظایف در نگاه فعل و عمل را با توجه به سه دلیل بدیهی نمی‌داند: اول اینکه، ملاحظات در مقام عمل قابل احصا نیستند. دوم اینکه، هر عملی در طول زمان در ایجاد خوبی و بدی برای دیگران نقش ایفا می‌کند که هر یک از آنها، در نگاه نخست حکم خاصی دارد. سوم اینکه، به فرض اینکه ما به همه ملاحظات در نگاه نخست علم داشته باشیم، باز هم نمی‌توانیم در مقام ترجیح آنها به قطع برسیم (اترک، ۱۳۷۸).

## کانت

کانت، عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم کرد. وی با این کار، قلمرو دانش را از ارزش جدا ساخت. او معتقد بود: نظام اخلاقی بر قضایای اخلاقی پیشینی بنا نهاده شده است. این گزاره‌ها کلی و مطلق است و از تجربه به دست نیامده است؛ زیرا کلیت و ضرورت از تجربه به دست نمی‌آید. گزاره‌های اخلاقی، نه از طبیعت گرفته می‌شوند و نه از ما بعد الطبیعه، بلکه فاعل اخلاقی خود را در قلمرو اخلاقیات ناظر بر قانون اخلاقی خویش می‌بیند. در نگاه کانت، آن چیزی که ذاتاً خیر است، اراده نیک می‌باشد. وی می‌گوید: «محال است که چیزی بجز اراده خیر را در جهان و حتی خارج از آن تصور

کرد که بدون قید و شرط خیر باشد. کانت همچنین اراده‌ای را نیک می‌داند که برای ادای تکلیف انجام گیرد» (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۴). وی می‌گوید: «اراده نیک، اراده‌ای است که برای ادای تکلیف عمل نماید. اگر اراده‌ای برای ادای تکلیف، طبق قانون کلی اخلاقی عمل نماید، اراده نیک است و می‌توان آن را نیک مطلق نامید» (همان، ص ۱۷).

کانت گزاره‌های پیشینی و مطلق را در فرمول‌هایی ارائه می‌کند.

فرمول اول: خود آیینی یا فرمول قانون عام: هرگز نباید به شیوه‌ای عمل کنم که نتوانم همچنین اراده کنم که ضابطه رفتاری من به صورت قانون عام در آید.

فرمول دوم: احترام به کرامت اشخاص: چنان عمل کن که انسان، خواه شخص خودت و خواه دیگران، را همواره غایت بدانی، نه هرگز صرفاً وسیله.

فرمول سوم: قانون‌گذاری برای جامعه اخلاقی: همه ضابطه‌های ناشی از قانون‌گذاری خود ما، باید با یک ملکوت غایات چنان هماهنگ باشند که گویی آن ملکوت ملک طبیعت است (سالیوان، ۱۳۸۰، ص ۶۲).

کانت، به عنوان یک وظیفه‌گرا در حوزه اخلاقیات، توجیه گزاره‌های اخلاقی را بر مبنای غایات و نتایج نمی‌پذیرد. مبنای نظریه کانت را باید در نوع نگاه وی به انسان و جهان جست‌وجو کرد. کانت در بحث از اخلاقیات، ابتدا به اثبات آزادی اراده و استقلال می‌پردازد. وی اراده انسان را خارج از قواعد علی و قائم به ذات می‌داند. در نگاه وی، این اراده است که به قانون کلی اخلاقی قوام می‌دهد. اراده تابع هیچ چیزی نیست، جز قانون اخلاقی که خودش وضع کرده است. خود آیینی در نگاه کانت، منشأ قوانین اخلاقی را از همه چیز سلب می‌کند و آن را در انحصار اراده آزاد قرار می‌دهد. وی می‌گوید: «حتی اگر برای تبیین احکام اخلاقی به اراده خداوند تمسک جوئیم، باز این پرسش وجود دارد که چرا باید مطابق اراده خداوند عمل کرد. اما اگر حاکمیت اراده را بپذیریم، قوانین اراده از ذات آن نشأت می‌گیرد و حاکمیت اراده به معنای آزادی آن است» (ماهورزاده، ۱۳۸۴).

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، غلبه فاعل شناسا، بر عین در عقل عملی کانت نیز مشهود است. در واقع، نظریه‌ای که به ایدئالیسم استعلایی شهرت یافت، سایه خود را بر اخلاقیات کانت نیز گستراند، به گونه‌ای که انسان و اراده او نه تنها به عین معنا می‌بخشد، بلکه منشأ اخلاقیات نیز خود اوست.

### نظریات مبتنی بر بدیهیات در نگاه دانشمندان اسلامی

اندیشمندان اسلامی نیز در رابطه ابتدای گزاره‌های اخلاقی، بر بدیهیات و عدم آن، به چند بخش تقسیم می‌شوند: یک گروه، مانند محقق / صفهانی و مرحوم مظفر، این گزاره‌ها را مشهوری صرف می‌دانند و

آنها را غیرمبتنی بر گزاره‌های بدیهی قلمداد می‌کنند. به عبارت دیگر، در نگاه ایشان، مفاد گزاره‌های اخلاقی چیزی نیست جز تطابق آراء و این قضایا از واقعیتی عینی حکایت نمی‌کند. اگر چه اینان سعی دارند که نظر خود را با تأییداتی از بوعلی سینا و خواجه نصیر طوسی تقویت کنند، اما واقع این است که در فهم اینان از کلام بوعلی و خواجه نصیر، مناقشات فراوانی صورت گرفته است (لاریجانی، ۱۳۷۲).

گروه دیگر، کسانی هستند که گزاره‌های اخلاقی را بیانگر واقع می‌دانند. اینان گزاره‌های اخلاقی نظری را به گزاره‌های اخلاقی بدیهی ارجاع می‌دهند. گروه دوم، خود به دو بخش تقسیم می‌شوند: بخش اول، کسانی هستند که گزاره‌های بدیهی و پایه در توجیه گزاره‌های نظری اخلاقی را از سنخ گزاره‌های اخلاقی می‌دانند. افرادی چون محقق لاهیجی، مرحوم سبزواری، استاد سبحانی، شهید صدر و آیت‌الله لاریجانی، گزاره‌های پایه و بدیهی را در این حوزه گزاره‌های اخلاقی می‌دانند. گروه دوم، کسانی هستند که گزاره‌های پایه و بدیهی، که به وسیله آنها گزاره‌های نظری اخلاقی توجیه می‌شوند، از گزاره‌های غیر اخلاقی به حساب می‌آورند. استاد مصباح، این نظریه را مورد تأیید قرار داده‌اند. در ادامه، با ذکر نظریات دو بخش از گروه دوم بحث ابتدای گزاره‌های اخلاقی بر بدیهیات را پی می‌گیریم.

## بخش اول

محقق لاهیجی، از جمله کسانی است که گزاره‌های پایه اخلاقی را گزاره‌هایی بدیهی می‌دانند. وی بیان می‌کند که قضایای اصلی اخلاق نظیر قبیح ظلم و حسن عدل و امثال آن، بدیهی و ضروری است. اینکه حکما آن را جزو مشهورات دانسته‌اند، منافاتی با این جهت ندارد. ایشان در بیان این اشکال، که حکما قضایای اخلاقی را مشهوری و غیربرهانی می‌دانند، می‌فرمایند:

«اشکال دوم آنکه "العدل حسن" و "الظلم قبیح"، را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است، و اتفاق را در آن بنا بر مصلحت عامه و مفسده عامه شمرده‌اند. پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهانند، در آن مسموع نباشد و اتفاق جمهور عقلا دلالت بر آن نکند.

و جوابش این است که ضروری بودن حکمین مذکورین، و عدم توقف آن به نظر و فکر در ظهور به مرتبه‌ای است که انکار آن مکابره محض است، و قابل جواب نیست. غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخلی باشد، از عقل نظری به اعانت عقل عملی، که مزاوول اعمال و مباشر افعال است، صادر می‌گردد. ضروری آن نیست که موقوف به هیچ چیز نباشد، بلکه آن است که موقوف به نظر که ترتیب امور معلومه است، لایصال الی المجهول، نباشد. همچنانکه محتاج بودن م شاهدات مثل «النار حارة» و «الشمس مضيئة» به اعانت حواس، منافی ضروری بودنش نیست. کذلک احتیاج احکام مذکور به اعانت عقل عملی، منافی ضرورت نباشد.

اما عد حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه، غرض ایشان نیست، مگر مجرد تمثیل به مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخلیت دارند. اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره، منافی ضرورت نتواند بود. چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینات باشد و از جهتی دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان وجدل هر دو، اعتبار توان کرد در هر کدام به جهتی... (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۱).

این نظریه، در بین حکمای اسلامی طرفدارانی پیدا کرده است. از جمله آنها، محقق سبزواری نیز در کتاب شرح الاسماء می باشد.

استاد جعفر سبحانی، با بیان اینکه در حوزه مدرکات عقل عملی، مانند مدرکات عقل نظری، باید گزاره‌های بدیهی وجود داشته باشند، تا گزاره‌های نظری به آنها بازگشت کنند، بیان می‌دارند که انکار گزاره‌های بدیهی عقل عملی، به دور یا تسلسل می‌انجامد. ایشان، سپس در بدیهی اولی یا ثانوی بودن مدرکات بدیهی عقل عملی می‌فرمایند:

از نظر ما قضایای مربوط به حسن و قبح از قضایای خود معیار و بدیهی اولی است که تصور قضیه، کافی در اذعان به نسبت می‌باشد. در همین مرحله، انسان به حسن عدل و مشتقات آن و قبح ظلم و فروع آن اذعان پیدا می‌کند و هرگز در تحصیل اذعان به این دو قضیه نیازی به ملاحظه مسائل برون مرزی از قبیل مصالح و مفاسد اجتماعی ندارد (سبحانی، ۱۳۶۵).

ملاحظه می‌شود که استاد سبحانی، علاوه بر مبتنی دانستن گزاره‌های نظری عقل عملی بر بدیهیات، این گزاره‌های بدیهی را گزاره‌هایی اخلاقی می‌دانند. لذا تصدیق به گزاره‌های اخلاقی را غیرمبتنی بر گزاره‌های بدیهی غیراخلاقی و به تعبیر ایشان، مسائل برون مرزی می‌دانند.

شهید صدر از دیگر اندیشمندانی است که قضایای اخلاقی را مبتنی بر قضایایی بدیهی می‌داند. وی، در تعریف قضایای مربوط به عقل عملی، از واقعی بودن آنها سخن می‌گوید. «... آنها قضایا واقعیه، دور العقل فیها دور المدرک الکاشف علی حدّ القضايا النظرية الأخری، غایة الأمر ان هذه القضايا واقعیه تحققها بنفسها لا بوجودها الخارجی؛ نظیر مقولات الإمكان والإستحالة والإمتناع من مدرکات العقل النظری...» (صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۴۰).

وی ابتدای قضایای اخلاقی را بر امور غیراخلاقی، چون مصلحت و مفسده نفی می‌کند: «أقول: أما ربطهم لدرک الحسن و القبح بالمصلحة و المفسدة فغیر صحیح سواء أريد المصلحة و المفسدة الشخصیتان أو النوعیتان» (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۵۲۵).

همچنین، غیربدیهی بودن قضایای اصلی اخلاقی را رد کرده، بیان می‌دارد: «و الواقع: ان أصل الحسن

و القبح لا يمكن البرهنة عليها لا بعقل التجربة، ولا يعقل البرهان، ولا بالبداهة. ... و اما الثالث: فلوضوح انه لا يمكن البرهنة على أى بدیهی بداهته» (همان، ص ۵۵۲).

شهید صدر، در نهایت با بیان مناقشات زیاد و رد نظر اشاعره و رد مشهوری صرف بودن قضایای اخلاقی و با رد نظری بودن همه قضایای اخلاقی، به جهت محذور دور و تسلسل، به این اعتقاد می‌رسد که در باب عقل عملی، عقل عملی به دو قسم تقسیم می‌شوند: یک، عقل که قابل اعتماد است و حقانیت آن قطعی و ضمانت شده است. عقل دیگری، شک به آن راه دارد و به باب تزاحمات اخلاقی و ترجیح موارد متزاحم اختصاص می‌یابد.

و الواقع ان العقل العملى على قسمين: عقل أول مضمون الحقیة، یدرك أصل الحسن و القبح. فتحکم به بحسن الصدق، و قبح الكذب، و حسن العفو و قبح الإیذاء بلا تقصیر، الى غير ذلك من القضايا التفصیلیة للعقل العملى. و عقل ثان یكثر فیه الخطأ یكون حاکما فی باب التزاحم و تغلب جانب الحسن أو القبح (همان، ص ۵۵۳-۵۵۴).

آیت‌الله لاریجانی نیز از کسانی به شمار می‌رود که احکام اخلاقی را مبتنی بر بدیهیات می‌داند. ایشان، که به نوعی شهودگرایی قائل است معتقد است:

انسان الزامات اخلاقی را شهود می‌کند. مفاد «باید و نباید» ضرورت و الزام است؛ ولی نه ضرورت اعتباری و نه ضرورت بالغیر، بلکه ضرورت و لزومی که انسان درون خود به علم حضوری می‌یابد. باید و نیاید های اخلاقی، بیانگر این الزام‌های نفسانی و درونی هستند. به طور مثال، «باید به عدالت رفتار کرد»، بیانگر الزام درونی انسانی به عدالت است، پس باید و نیاید های حاکمی از الزام‌های درون نفس هستند (لاریجانی، بی تا، ص ۶۴-۶۵).

## بخش دوم

بخش دوم، به کسانی اختصاص دارد که قضایای نظری اخلاقی را بر بدیهیات غیر اخلاقی مبتنی می‌دانند. آیت‌الله مصباح را می‌توان از قائلان به این دیدگاه دانست. در نگاه ایشان، ملاک صدق در قضایای اخلاقی، تأثیر یا عدم تأثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب، که همان کمال است، می‌باشد. ایشان قضایای اخلاقی را در دو بخش قضایای الزامی و قضایای هنجاری بررسی می‌کنند. ایشان در باب الزام می‌فرمایند: باید و نباید اخلاقی از ارتباط ضروری بین کار اختیاری و نتیجه آن به دست می‌آیند. به عبارت دیگر، از آنجاکه هر کاری با نتیجه خود ارتباط علی دارد، با توجه به مطلوب بودن یا نبودن نتیجه، از الزام و باید سخن خواهیم گفت؛ یعنی اگر نتیجه مطلوب باشد، انجام کار منتهی به آن نتیجه بایدی می‌شود. اگر نتیجه نامطلوب باشد، انجام کار منتهی به نتیجه نیایدی می‌شود. بنابراین،

آن گونه که ایشان فرموده‌اند: «حق آن است که مفاد اصلی بایدهای ارزشی نیز همان بیان رابطه علیت است. علیتی که میان فعل اختیاری و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد» (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۵۹).

ایشان بین دو کاربرد اخباری و انشایی، تفاوت قائل شده و معتقد هستند: بایدهای اخلاقی اخباری هستند و از یک رابطه ضروری بین فعل و نتیجه حکایت می‌کنند. رابطه‌ای ضروری که واقعیتی نفس الامری دارد.

آیت‌الله مصباح، در رابطه خوبی و بدی اخلاقی نیز راهی مشابه را طی کرده، می‌فرماید: «ملاک خوبی بعضی افعال، تناسب و تلائم میان آنها و هدف مطلوب است و معیار بدی پاره‌ای دیگر از کارهای آدمی مبادیت و ناسازگاری آنها با کمال مطلوب او است» (همان، ص ۸۱).

برای روشن شدن چگونگی توجیه قضایای اخلاقی در نظریه استاد مصباح، باید بین دو امر تفکیک کرد: ۱. نتیجه، مطلوب و هدف؛ ۲. افعالی که ما را به هدف می‌رساند.

استاد مصباح، هدف در اخلاق را کمال می‌داند و بالاترین کمال را قرب الهی بیان می‌کند. مطلوبیت کمال، که مفهومی غیر اخلاقی است، از نگاه ایشان بدیهی و لازمه حب ذات می‌باشد. بنابراین، این امر غیر اخلاقی و بدیهی، مبنای شناخت باید و نباید اخلاقی و خود اصل و ریشه در بیان مطلوب، ارزش و خوب اخلاقی خواهد بود.

از سوی دیگر، افعال اخلاقی و ارتباط آنها، به نتیجه در نگاه استاد اگر چه اموری اخلاقی هستند، اما بدیهی نمی‌باشند. برای اثبات ارتباط آنها، با نتیجه ما نیازمند به توجیه داریم. لذا اموری نظری به حساب می‌آیند. استاد مصباح، گاهی از بدیهی بودن برخی گزاره‌ها، مانند حسن عدالت سخن گفته‌اند. اما در تبیین آن، بدیهی بودنش را به تحلیلی بودن توجیه کرده‌اند؛ به این معنا که عدالت به گونه‌ای در نظر گرفته شده باشد که حسن و نیکویی در معنای آن گنجانده شود. مثلاً، اگر عدالت را به قرار دادن شی در معنای نیکو و مناسب آن تعریف کنیم، آنگاه معنای حسن و نیکویی در آن قرار گرفته است. ایشان می‌فرمایند: «به نظر ما حسن عدالت و لزوم رعایت آن، در ادراکات عملی، از جمله قضایای تحلیلی است. راز بدیهی بودنش نیز در تحلیلی بودن آن نهفته است» (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۸).

قضایای تحلیلی، مانند قضیه فوق، اگر چه بدیهی هستند اما مصداق خود را نشان نمی‌دهند. از این رو، برای پیدا کردن مصداق در قضایای اخلاقی، طبق دیدگاه استاد مصباح ما نیازمند استدلال هستیم و باید آنها را به امور بدیهی ارجاع دهیم. این استدلال باید به گونه‌ای باشد که ارتباط ضروری



بین فعل و نتیجه آن، که کمال نهایی است اثبات کند. در این صورت، قضیه اخلاقی نظری به امری غیراخلاقی و بدیهی مستدل خواهد شد.

از دیدگاه استاد مصباح، اثبات معمول برای موضوع در گزاره‌های اخلاقی، همیشه به وسیله یک کبرای کلی حاصل می‌شود. کبرا این است: هر فعلی که منجر به نتیجه مطلوب (یعنی سعادت حقیقی یا قرب به خدا) شود، خوب است. اما تطبیق این کبرای کلی بر مصادیق، از سه طریق انجام می‌گیرد: یا به وسیله خود عقل و تحلیل‌های ذهنی است. در این صورت، گزاره اخلاقی به هیچ چیز ماورای عقل نیاز ندارد و مصداق اتم مستقلات عقلیه است. گاهی به کمک تجربه انجام می‌گیرد. یعنی عقل به کمک تجربه، آن کبرای بدیهی را بر مصادیق خاص تطبیق می‌کند. در اینجاست که حکم اخلاقی نیاز به تجربه دارد. گاهی عقل به کمک تجربه هم موفق نمی‌شود تا مصداق آن کلی را تعیین کند. اینجاست که احتیاج به وحی دارد (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۸۲).

### نتیجه‌گیری

توجیه گزاره‌های اخلاقی با رویکرد میناگروانه و بر پایه گزاره‌های بدیهی، شامل طیفی از نظریات می‌شود. تقسیمات در این نظریه‌ها، گاهی به جهت نوع گزاره‌های پایه است. مثلاً، برخی آنها را از نوع گزاره‌های اخلاقی و برخی، آنها را از سنخ گزاره‌های اخلاقی می‌دانند. نمونه آشکار نوع دوم را در نظریه استاد مصباح یافتیم. جهت دیگر در تقسیم این نظریات، به روش یافت گزاره‌های پایه باز می‌گردد. برخی، مانند مور و راس و آیت‌الله لاریجانی، شهود را راه شناخت گزاره‌های پایه دانستند. برخی دیگر چون کانت، آنها را گزاره‌های پیشینی، کلی و مطلق دانستند که به مشاهده عقل عملی در می‌آید. برخی دیگر، چون استاد سبحانی و شهید صدر، بر این عقیده بودند که گزاره‌های بدیهی وجود دارند؛ چون اعتقاد به گزاره‌های نظری غیرمتمهی به بدیهیات، به تسلسل و دور می‌انجامد.

در بحث از الزام و ارزش نیز رویکردها متفاوت بود. برخی چون مور، فقط خوبی و خیر را بدیهی و قابل شهود می‌دانستند. برخی چون سیجویک، این شأن را برای الزام و باید قائل است. اندیشمندان زیادی این تفکیک را نمی‌پذیرند و برای ارزش و الزام یک حکم صادر می‌کنند.

## منابع

- اترک، حسین، ۱۳۸۷، «وظایف اخلاقی از دیدگاه دیوید راس»، *آینه معرفت*، ش ۱۷، ۱۲۳-۱۵۰.
- جورج ادوارد مور، ۱۳۸۸، *مبانی اخلاق*، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۲، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سالیوان، راجر، ۱۳۸۰، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- سیحانی، جعفر، ۱۳۶۵، «حسن و قبح عقلی یا پایه ارزش‌های عقلی جاویدان»، *نورعلم*، دوره دوم، ش ۷، ص ۲۲-۳۷.
- صدر، محمدباقر، ۱۴۰۸ق، *مباحث الاصول*، قم، نشر مقرر.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الاصول*، قم، مؤسسه دائرةالمعارف الاسلامی.
- فرانکنکا، ویلیام کی، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، نشر طه.
- لارنس سی. بکر، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه گروهی از مترجمان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لاریجانی، محمدصادق، ۱۳۷۲، «حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی»، *معرفت*، ش ۷، ص ۲۷-۳۴.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *دروس فلسفه اخلاق*، بی‌جا.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *سرمايه ايمان در اصول اعتقادات*، به تصحیح صادق لاریجانی، تهران، الزهراء.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- ماهروزاده، طیه، ۱۳۸۴، «دین و ارزش‌ها از دیدگاه کانت و فیلسوفان نو کانتی»، *اندیشه نوین تربیتی*، ش ۱، ص ۷-۲۴.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۰، *احتمال معرفت‌شناختی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۷، *آموزش فلسفه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *اخلاق در قرآن*، ج ۳، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *فلسفه اخلاق*، قم، بین‌الملل.
- وارنوک، مری، ۱۳۸۷، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم، بوستان کتاب.
- هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۲، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- Baldwin, Thomas, 1998, "Moore, George Edward" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, cd, London and New York.
- Foley, Richard, 1998, "justification" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, cd, London and New York.
- Nicholas Bunnin & Jiyuan Yu, 2004, "*The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*", Blackwell.
- T.M.Scanlon, ۱۹۹۸, "Moral justification" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, cd, London and New York.
- Ross, W.D, 2002, *The Right and The Good*, Oxford University Press.