

# اخلاق و واقعیت

تاریخ دریافت: ۸۰/۱۰/۱۷

تاریخ نایید: ۸۱/۵/۲۷

سیدمرتضی حسینی شاهرودی\*

## چکیده

مسئله ارتباط احکام اخلاقی با واقعیت از مسائل مهم فلسفه اخلاق است. گروهی که اکثریت فیلسوفان اخلاق مغرب زمین را تشکیل می‌دهند، به نفی آن پرداخته و در مقابل، گروهی نیز آن را پذیرفته‌اند. در این نوشتار با مطرح نمودن انتقادهای و پیامدهای نادرست نفی رابطه اخلاق و واقعیت بر ارتباط آن دو، تأکید شده است. مهمترین پیامد نفی رابطه میان آن دو، مسأله نسبیّت اخلاقی و در نتیجه نفی هر گونه بحث و تبادل نظر درباره آن است؛ چیزی که هیچ عالم صاحب گفتاری در عمل بدان پای بند نیست. دیگر پیامد مهم نفی رابطه یاد شده، انشایی بودن احکام اخلاقی است که این امر به نوبه خود پیامدهای ناپذیرفتنی بسیاری به دنبال دارد. از نظر نگارنده، گزاره‌های اخلاقی ضرورت دارد و ضرورت آن از ملاحظه تأثیر فعل اخلاقی در کمال فاعل آن به دست می‌آید و این نظریه را می‌توان بطور غیر مستقیم از گفته‌های همه فیلسوفان اخلاق که فعل اخلاقی را هدفمند می‌دانند، به دست آورد.

واژگان کلیدی: واقعیت اخلاقی، نسبیّت، هدف.

## اخلاق و واقعیت

یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق رابطه میان اخلاق و واقعیت است. پرسشهای اساسی که در این باره مطرح می‌شود به قرار زیر است: آیا تکلیفهای اخلاقی مانند باید راست گفت؛ نباید دروغ گفت، حقایقی عینی است و درخارج از ذهن و احساسات متکلم وجود دارد؛ یا اموری ذهنی است اگر چه بطور غیر مستقیم از خارج حکایت می‌کند و یا اموری ذهنی است که هیچ گونه حکایت خارجی ندارد یعنی اعتباری است؟ به بیان دیگر، سرچشمه حکمهای اخلاقی چیست؟ آیا واقعیت و عینیت خارجی یا آنچه بدان مربوط است منشأ پیدایش حکمهای اخلاقی است و یا ذهنیت، احساسات و سلیقه‌ها و بالاخره اعتبارهای مربوط به متکلم علت پیدایش آنها است؟

این پرسشها پرسش دیگری را به دنبال دارد و آن این است که آیا گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌های اخباری است یا انشایی؟ به تعبیر دیگر، آیا گزاره‌های اخلاقی مانند گزاره‌های علوم توصیفی هم چون فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و نجوم است یا مانند گزاره‌های علوم دستوری هم چون منطق، دستور زبان، حقوق، زیبایی‌شناسی است؟ این پرسش نیز، پرسش دیگری را به دنبال دارد و آن این است که اگر گزاره‌های اخلاقی با گزاره‌های دیگر علوم تفاوت دارد، تفاوت آن در موضوع است یا محمول و یا رابطه آن؟ به دیگر سخن، موضع قضایای اخلاقی، اموری عینی و واقعی است یا ذهنی و اعتباری؟ و نیز محمول آن گزاره‌ها چگونه است؟ و همین طور، رابطه آنها؟ این پرسش نیز به نوبه خود به پرسش دیگر بستگی دارد و آن این است که موضوع گزاره‌های اخلاقی چیست تا درباره واقعیت یا اعتبار آن سخن بگوییم و نیز محمول چنین گزاره‌هایی چیست؟ حاصل پرسش‌های مطرح شده به ترتیب اولویت بدین قرار است:

۱- موضوع و محمول و رابطه گزاره‌های اخلاقی چیست؟

۲- آیا موضوع و محمول و رابطه این گونه گزاره‌ها واقعی است یا اعتباری؟

۳- تفاوت گزاره‌های اخلاقی با دیگر گزاره‌ها در چیست و آیا مانند گزاره‌های علوم

توصیفی است یا دستوری؟ و آیا گزاره‌های اخباری است یا انشایی؟

۴- پرسش مهم و آخر این که رابطه اخلاق با واقعیت چیست؟

در پاسخ به پرسش نخست می‌توان پرسش دیگری را جایگزین آن ساخت تا پاسخ به آن، اندکی روشن‌تر باشد و آن این است که آیا گزاره‌های اخلاقی از نظر موضوع محدودیت دارد؟ اگر چه در تفکر سنتی اخلاقی، غالب یا همه گزاره‌های اخلاقی، موضوعاتی مانند راستی، دروغ، قتل، کینه، زیان رسانی، فداکاری و مانند آن محدودیت دارد، ولی آیا این

امر بدان معناست که موضوعات دیگر را نمی‌توان در گزاره‌های اخلاقی به کار برد؟ حتی همان تفکر سنتی اخلاقی نیز چنین گمانی ندارد. چنانکه خواجه طوسی (۸-۳۷) در تعریف اخلاق می‌گوید: «حکمت منقسم شود به دو قسم: یکی علم و دیگر عمل. علم، تصور حقایق موجودات بود و تصدیق به احکام و لواحق آن، چنانکه فی نفس الامر باشد، به قدر قوت انسانی، و عمل ممارست حرکات و مزاولت صناعات از جهت اخراج آنچه در حیز قوت است به حد فعل، به شرط آن که مؤدی بود از نقصان به کمال بر حسب طاقت بشری... و چون علم حکمت، دانستن همه چیزهاست، چنان که هست، پس به اعتبار انقسام موجودات، منقسم شود به حسب آن اقسام. و موجودات دو قسمند: یکی آنچه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد، و دوم آنچه وجود آن منوط به تصرف و تدبیر این جماعت بود؛ پس علم به موجودات نیز دو قسم بود: یکی علم به قسم اول و آن را حکمت نظری خواندند، دیگر علم به قسم دوم و آن را حکمت عملی خواندند.»

حکمت عملی، عهده دار شناختن موجوداتی است که بود و نبود آنها به انسان بستگی دارد، مانند: حسادت، کینه توزی، بخشندگی، فداکاری، اگر چه موضوع اخلاق همین گونه امور است، ولی مجموعه رفتارهای آدمی که به نوعی به این موجودات یا صفات ارتباط داشته باشد و در بود و نبود آنها تأثیر داشته باشد، در همین علم مورد بحث قرار می‌گیرد.

بنابراین گزاره‌های «باید راستگو بود»، «نباید دروغ گفت» و مانند آن، از مسائل همین علم است. پس می‌توان گفت که مجموعه رفتارهای انسان که در پیدایش یا زدایش صفات اخلاقی تأثیرگذار باشد، کارهای اخلاقی است و تعابیر و گزاره‌های مربوط به آنها گزاره‌های اخلاقی است. «بدان که نفس انسانی را چگونه خلقی اکتساب توان کرد که جملگی افعالی که به ارادت او از او صادر شود جمیل و محمود بود، پس موضوع این علم نفس انسانی بود از آن جهت که از افعال جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد به حسب ارادت او...» (همان: ۴۸) و به گفتهٔ اتکینسون (۶۵) «اخلاق ملاحظه رفاه دیگران و یا همه مردم (از جمله خویشتن) است. پس در گزاره‌های اخلاقی علاوه بر راست و دروغ و مانند آن می‌توان هر عنوان دیگری را که با صفات انسان ارتباط داشته باشد نهاد. می‌توان گفت: کار و تلاش خوب است: جنگ بد است؛ آبادی جهان مطلوب است؛ تخریب محیط زیست؛ نامطلوب است افزایش کمیت نسل آدمی پسندیده یا ناپسند است.

بنابراین موضوع گزاره‌های اخلاقی محدودیتی ندارد. تنها مفاهیمی که به صفات انسان ارتباط ندارد، به عنوان موضوع گزاره‌های اخلاقی به کار نمی‌رود. از این جهت

گزاره‌های اخلاقی با گزاره‌های غیر اخلاقی تفاوتی ندارد؛ یعنی موضوع گزاره‌های اخلاقی امری عینی و خارجی است و حتی اگر امری ذهنی مانند انگیزه یانیت، هم موضوع گزاره‌ای اخلاقی باشد، آن هم از آن جهت که کار انسان است و نیز از آن جهت که در ذهن موجودی عینی وجود دارد، امری عینی است.

موجودات عینی که به رفتار انسان ارتباطی نداشته باشند، موضوع گزاره‌های اخلاقی قرار نمی‌گیرد، ولی همان موجود عینی از جهتی که به رفتار انسان ارتباط دارد، موضوع گزاره اخلاقی است؛ به عنوان نمونه دریا به عنوان موجودی خارجی و عینی، موضوع اخلاق نیست و از جهت دخالت انسان در آن و ارتباط آن با انسان، توسعه دریا، تخریب دریا، پاکسازی دریا، موضوع گزاره‌های اخلاقی است. حاصل آن که موضوع گزاره‌های اخلاقی اغلب، عینی و واقعی اند نه اعتباری و ذهنی.

نکته دیگر این که بطور کلی موضوع گزاره‌های اخلاقی، همیشه امری انتزاعی هستند و تا امری انتزاعی لحاظ نشود، موضوع حکم اخلاقی نخواهد بود، حتی اگر یک امر عینی هم متصف به حسن و قبح اخلاقی شود، «آن جا هم آن امر عینی، از آن جهت که مصداق یک عنوان انتزاعی است، محکوم یک حکم اخلاقی قرار می‌گیرد، یعنی مثلاً ممکن است، بگویم راه رفتن تو ظلم بود، چون در زمین مردم بود و تجاوز به حق دیگران، راه رفتن یک حقیقت خارجی است، ولی وقتی دقت می‌کنیم، می‌بینیم که راه رفتن، حقیقتاً موضوع خیر و شر نیست؛ بلکه راه رفتن از آن جهت که مصداق غصب است، متصف به شر می‌شود. پس اگر به یک امر حقیقی هم حسن و قبح اخلاقی را نسبت دهیم بالعرض است، حکم ذاتاً مال عنوان انتزاعی است.» (مصباح یزدی: ۳-۱۲).

این که هر کاری را مورد دقت قرار دهیم و از آن عنوانی انتزاعی به دست آوریم و آنگاه آن را موضوع احکام اخلاقی قرار دهیم، نه لازم است و نه ممکن؛ زیرا چنانکه گفتیم، می‌توانیم موضوع احکام اخلاقی را افعال انسان از جنبه‌ای ویژه قرار دهیم. از این گذشته انتزاع مفهومی از یک عمل و قرار دادن آن به عنوان موضوع حکم اخلاقی، تغییری در مسأله پدید نمی‌آورد.

### محمول قضایای اخلاقی

محمول قضایای اخلاقی غالباً واژه‌هایی مانند خوب، بد، پسندیده، ناپسند، خیر، شر، دارای حسن، دارای قبح، زیبا، نازیبا، مطلوب، نامطلوب، بجا، نابجا، نیک، زشت، ستوده و نکوهیده است. آیا این عناوین، امری عینی است یا اعتباری؟ برای ارائه پاسخ

به این پرسش، دو راه پیش رو داریم: نخست، فرو کاهش عناوین یاد شده به واژه‌های شناخته شده‌تر و بسیط و دوم، تحلیل عینی و تبیین معرفت شناختی آن دو (هر چند در سطحی ابتدایی و به دور از پیچیدگیهای معرفت شناختی آن).

نخست برگردان عناوین یاد شده به واژه‌های شناخته شده‌تر:

۱- می‌توانیم به جای توصیف کارهای غیر اخلاقی به بد، ناپسند، شر، زشت و... آن را به «مجازات پذیری» (اتکینسون: ۷۴) توصیف نماییم و بگوییم چنین کاری که غیر اخلاقی است، مجازات‌پذیر است (البته مجازات در درجات مختلف). در این صورت آسان‌تر می‌توان به عینیت معمولهای گزاره‌های اخلاقی، حکم کرد. چه مجازات بویژه اقسام قابل توجه آن اموری اعتباری نیست؛ بلکه امری کاملاً عینی است.

۲- چنانکه می‌توانیم آن را به مسئولیت پذیری برگردانیم و فعل غیر اخلاقی را فعلی بدانیم که می‌توان درباره آن، از فاعل سؤال نمود، فعلی است که فاعل آن، باید پاسخی برای آن «دست و پا» کند. این برگردان نیز مانند مجازات پذیری، از سادگی بیشتری برخوردار است و می‌توان راحت‌تر دربارهٔ واقعی یا اعتباری بودن آن حکم کرد. ۳- همین گونه است اگر ما دیدگاهی شناخت گرایانه داشته باشیم. شناخت گرای

اخلاقی این است که ما حکم اخلاقی را خبری از امر واقع تلقی کنیم. (همان: ۷۴)

۴- معمولهای اخلاقی را به زشتی و زیبایی برگردانیم و زشتی و زیبایی را امری عینی و خارجی بدانیم؛ هر چند به خاطر نداشتن حس زیبایی‌شناسی آن را با عقل یا آثار عینی آن بشناسیم و به وجود آن پی ببریم، به تعبیر دیگر زشتی و زیبایی را معقول اول بدانیم؛ خواه بوسیله حس ادراک‌پذیر باشد، خواه به وسیله عقل. در این صورت نیز می‌توان به واقعی بودن آن دست یافت.

۵- معمولهای اخلاقی را به کمال و نقص برگردانیم، اگر چه برخی از کمالات و نیز برخی از نقصها، ممکن است سلیقه‌ای و مربوط به عواطف و احساسات باشد و در نتیجه اثبات واقعی بودن آن خالی از ابهام نباشد، ولی بسیاری از کمالات این چنین نیستند؛ مانند علم، قدرت، بینایی و مانند آن که اموری عینی و واقعی اند و نیز بسیاری از نقصها نیز همین گونه‌اند. پس با ارجاع معمولهای اخلاقی به کمال و نقص، می‌توان به واقعی بودن آنها دست یافت. اگر چه ممکن است، گفته شود معمولهای اخلاقی، از کمالها و نقصهای اعتباری و سلیقه‌ای‌اند و نه واقعی و یا دست کم مردد بین آن دو است ولی با اندک تأملی در مثال‌های یاد شده می‌توان از این تردید گذر کرد.

۶- معمولهای اخلاقی را به معنای تناسب یا عدم تناسب چیزی با هدف مورد نظر

آن، تفسیر کنیم؛ در این صورت، به همان اندازه که هدف و ابزار آن واقعی باشند، تناسب میان آن دو نیز واقعی خواهد بود؛ زیرا تناسب امری اضافی است و ظرف وجودی آن، ظرف وجودی دو طرف اضافه است. اگر ابزار و هدف عینی و واقعی باشند، تناسب نیز همان گونه است و اگر اعتباری باشند، تناسب نیز اعتباری است. (صدرالدین شیرازی، ۲۰۳-۷).

شکی نیست که ابزار و هدف در بسیاری از موارد عینی و واقعی هستند پس تناسب نیز عینی و واقعی است بنابراین محمولهای اخلاقی نیز که به تناسب کاهش یافته‌اند، عینی و واقعی هستند. در دو معنای اخیر از محمولهای اخلاقی، میان متکلمان نیز اختلافی وجود ندارد. «گفته شده که حسن و قبح در نظر متکلمین سه معنا دارد. در دو معنای آنها، اختلافی میان اشاعره و معتزله نیست اولین معنا حسن را مساوی با کمال و قبح را مساوی با نقص دانسته‌اند... معنای دوم، ما رابطه‌ای بین یک شیء و غرض خودمان در نظر می‌گیریم... اگر این شیء با آن غرض، تناسب دارد، می‌گوییم: خوب است و اگر تناسب ندارد، می‌گوییم: بد است (مصباح یزدی، صص ۳۷-۳۶)

لازم به یادآوری است، آنچه که در پی اثبات آن هستیم، بسیار گسترده‌تر از چیزی است که جنسلر (Gensler) در دفاع از واقع‌گرایی اخلاقی می‌گوید. وی در توضیح این که حقایق اخلاقی وجود دارد که به اندیشه یا احساس آدمی بستگی ندارد، می‌گوید: «نفرت خطا است» نمونه‌ای از حقیقت اخلاقی است. خطا بودن نفرت به اندیشه یا احساس کسی بستگی ندارد. نفرت، فی نفسه خطا است. نفرت خطا است حتی اگر همه آن را بپسندند. «نفرت خطا است»، یک حقیقت انکارناپذیر است؛ - مانند  $x \times x$  است، یا  $2+2=4$  است.

اعتقاد به ارزشهای عینی و واقعی، فهمی متداول است. همه ما در زندگی خود، می‌پذیریم که پاسخ درست به پرسشهای اخلاقی وجود دارد و می‌پذیریم که حقیقتی درباره درست و خطا وجود دارد که باید کشف شود. البته برخی از نظریه پردازان فلسفه اخلاق، ارزشهای عینی را انکار کرده‌اند. برخی از آنها می‌گویند: خوب و بد، به آنچه ما می‌پسندیم وابسته است (ذهن‌گرایی اخلاقی Moral idealism) و برخی دیگر خوب و بد را به آنچه که مورد تصویب جامعه است وابسته می‌دانند. (نسبی‌گرایی فرهنگی) (cultural relativism)؛ ولی دلایل مور، دیدگاه‌های آنها را رد می‌کند.

او می‌نویسد: «من به همان اندازه که می‌توانم وجود یک جهان واقعی را اثبات کنم، می‌توانم به اثبات وجود ارزشهای واقعی بپردازم (و ما واقعاً در خواب یا تخیلات نیستیم). همه باورهایی که بخشی از فهم متداول است، آشکارا درستند و نیاز به هیچ

دلیلی ندارند. بگذاریم آنها که حقایق عینی اخلاقی را انکار می‌کنند، به اثبات ادعای خودشان بپردازند تا من آنها را ابطال کنم. بنابراین به اعتقاد من، حقایق اخلاقی بنیادین، حقایق ضروری است که به خاطر ماهیت خودشان صادق اند و محال است که کاذب باشند. اجازه دهید اضافه کنم که این رهیافت عینی، در حالی که به لحاظ فلسفی، سنتی است، به لحاظ سیاسی، تندروی است. مردمانی که دست به انقلاب می‌زنند، معمولاً نادرستی واقعی وضع موجود را پذیرفته‌اند.» (49-50)

دو احتمال نخست، گستره لازم را ندارند و در نتیجه همه مصادیق محمولهای اخلاقی را در بر نمی‌گیرند. چه بسیار کارهایی که می‌تواند اخلاقی باشد، ولی نه مجازات‌پذیر است، نه مسئولیت‌پذیر (اتکینسون: ۸۹-۷۳) اما دیدگاه شناخت گرایانه که بر این اساس استوار است که مفاهیم گزاره‌ها و احکام اخلاقی می‌تواند متعلق شناسایی انسان قرار گیرد، نظریه‌ای است که شواهد متعددی در تأیید آن وجود دارد. به عنوان نمونه:

الف - شکی نیست آن گاه که ما با چنین گزاره‌هایی رو به رو می‌شویم، با مجهول مطلق یا با الفاظ مهمل یا اسامی قراردادی رو به رو نمی‌شویم. آن گاه که گفته می‌شود «ستم ناپسند یا بد است» یا گفته می‌شود «احترام به پدر و مادر پسندیده یا خوب است.» این گونه نیست که هیچ گونه درکی از آن نداشته باشیم و گویی با مجهول مطلق رو به رو باشیم و شنونده با شنیدن آن، گویی هیچ چیزی نشنیده باشد یا الفاظ بی معنایی شنیده باشد. البته این به معنای «بدهت گرای» که «ادوارد مور» بدان گرایش دارد نیست. این نظریه نمی‌گوید که شناخت ما از گزاره‌های اخلاقی همانند شناخت ما از بدیهیات است بلکه می‌گوید: ما از آن نوعی شناخت داریم و چنین گزاره‌هایی برای ما مجهول مطلق نیست.

ب - تفاوت مفاهیم اخلاقی با دیگر مفاهیم در چیست که بتوان ادعا نمود که ما توانایی شناخت آنها را نداریم؟ قطع نظر از عینیت و ذهنیت، چه تفاوت اساسی می‌توان میان مفاهیم اخلاقی و غیر اخلاقی یافت یا نهاد؟ تفاوتی که نشان دهنده تفاوت ساختاری میان آنها باشد، وجود ندارد و دست کم کسی چنین تفاوتی را به گونه‌ای مدلل بیان نکرده است.

ج - مگر نه این است که مفاهیم اخلاقی «مفهوم» هستند؟ آیا می‌توان گفت که کاربرد مفهوم در مورد مفاهیم اخلاقی به صورت اشتراک لفظی است؟ اگر نیست، پس هر چیزی مفهوم باشد و اطلاق مفهوم بر آن صادق باشد، فهم پذیری و قابل شناسایی بودن آن حتمی و ضروری است.

د- مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی هر گونه که باشد، خواه عینی باشد خواه ذهنی، حتی اگر بیانگر احساسات و عواطف درونی انسان باشد، باز هم معرفت‌پذیر است؛ زیرا اگر این مفاهیم از نوع مفاهیم فلسفی باشد، در حوزه شناخت فلسفی قرار می‌گیرد و اگر همانند مفاهیم منطقی یا حتی مانند مفاهیم قراردادی یا بیانگر عواطف نیز باشد، باز هم در حوزه همان مفاهیم قابل شناسایی است. مگر مفاهیم اخلاقی جزو کدام دسته از مفاهیم است که فهم‌پذیر نیست؟

ه- اگر هیچ گونه شناسایی به گزاره‌های اخلاقی تعلق نگیرد، انجام کار اخلاقی ممکن نخواهد بود و دست کم انجام کار با انگیزه اخلاقی امکان‌پذیر نخواهد بود؛ کاری که فهم‌پذیر نباشد، هدف و غایت و انگیزه آن روشن نخواهد بود و در این صورت تصور و تصدیق که از ارکان کار اختیاری است، تحقق نخواهد یافت، در چنین صورتی کاری انجام نخواهد شد و حال آن که بسیاری از مردم، بلکه همه آنها تا اندازه‌ای کار اخلاقی و با انگیزه اخلاقی انجام می‌دهند. وقوع کار اخلاقی نشان دهنده شناخت آن کار پیش از انجام آن است.

و- اگر گزاره‌های اخلاقی قابل شناسایی نبود، به یقین داوری اخلاقی نیز ممکن نبود و حال آن که همه افراد کم و بیش داوری اخلاقی دارند و به توبیخ و تشویق دیگران به خاطر کارهای اخلاقی آن‌ها می‌پردازند.

هر کدام از نظریه‌های دیگر شواهدی له و علیه خود دارند که بررسی بیشتر آنها متوقف بر بحث دقیق درباره زیبایی، زشتی، کمال و نقص است که از گنجایش این نوشتار بیرون است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رساله علم علوم انسانی

### هدف از فعل اخلاقی

مقصود از هدف که تناسب ابزارها با آن، محمول گزاره‌های اخلاقی است، چیزی نیست که به این گمان بیانجامد که: «هدف وسیله را توجیه می‌کند» زیرا در این صورت، نخست احکام اخلاقی با یکدیگر برخورد خواهد داشت و در مرحله بعد، به تناقض می‌انجامد، یعنی چیزی که توجیه کننده اخلاقی است، آن را نفی می‌کند و به این گمانه می‌انجامد که خود اخلاق با برخی از اهداف، تناسب ندارد؛ از این رو فاقد محمول اخلاقی است، یعنی اخلاق دچار تناقض درونی می‌شود. به تعبیر دیگر، مقصود از فعل اخلاقی که تناسب ابزارها با هدف است، این است که نخست و قطع نظر از ابزارها، هدف‌هایی، خواه مربوط به جنبه‌های فردی انسان باشد، خواه شناسایی ابزارها باشد، پس از



شناسایی هدفها اینک هر کاری که با آنها تناسب داشته باشد، اخلاقی است و این غیر از توجیه وسیله با هدف است؛ زیرا در فعل اخلاقی هر کاری که با توجه به ساختار آن تأمین کننده هدف است، اخلاقی است، ولی در توجیه وسیله چنین نیست.

در اخلاقی بودن کار اخلاقی سه نکته باید مورد توجه باشد: ۱- شناسایی دقیق هدفها. ۲- شناسایی ساختار کار و نتایجی که برآیند آن است. ۳- شناسایی ربط و پیوند تخلف‌ناپذیر هدفها و کارها. با توجه به نکات یاد شده، آنچه که اخلاقی است، تحت تأثیر فرآیندهای بیرونی قرار نمی‌گیرد و در واقع هیچ یک از امور یاد شده دچار تغییرات هدفمند نمی‌شود؛ از این رو کارهای معینی ابزار دستیابی به هدفهای ثابت و شناخته شده‌ای است. این مهمترین تفاوت میان این دیدگاه و گمانه توجیه‌پذیری وسیله است.

در این گمانه مهمترین چیزی که مورد توجه قرار نمی‌گیرد این است که هدف باید کمال شایسته انسان باشد. در واقع تأثیرناپذیری هدفها از ابزارها و نیز از علایق و کشش‌های غیر مدلل، نادیده گرفته شده است؛ از این رو آنچه که به عنوان تناسب ابزار و هدف در مرتبه متأخر از شناسایی هدف، اخلاقی تصور شده بود، اینک بر هدف تأثیرگذار شده است و در نتیجه بر هدف تقدم یافته است و بنابراین آنچه که ملاک اخلاقی بودن کار است، سبب سلب جنبه اخلاقی آن شده است، به همین خاطر است که کاری که اخلاقی لحاظ شده است، می‌تواند غیر اخلاقی نیز باشد.

پس مقصود از هدف چیزی که به توجیه وسیله بیانجامد نیست؛ بلکه منظور از هدف چیزی است که آن را با اصلاحاتی از این قبیل بتوان بیان کرد: ملاحظه رفاه دیگران یا همه مردم (اکینسون ۶۵)، بیشترین خیر (Greatest Good)، خیر عمومی (Common Good)، سعادت (Welfare)، خودگرایی (Egoism)، انجام فرایض اخلاقی (Fulfilment of deontological)، ملاحظه انسان (Philanthropy)، تعادل قوا و استعدادهای انسان افلاطون (Human distraint)، (Gensler: 57 و مطهری: ۲۰۵) باروری عقل ملاصدرا (همان)، نفع‌طلبی هوشیارانه و دور اندیشانه راسل (همان) قدرت برتر نیچه (higher power)، (macintyre, P.2-4) محبت به همگان هندی - مسیحی، (مطهری: ۴۲-۲۸) رسیدن به آرزوها (Fulfilment of desires) (Griffing, p.39)، تعمیق لذتهای کیفی، (Archive to depth quality of pleasure) (Ibid, P.38) رفع نیازها، (Ibid, P.40) رفع نیازهای اساسی (Basic needs) (Ibid, P.42) آرمان اخلاقی (Moral ideal) (Ibid, P.50)، پرهیز از تحریف اندیشه‌های اخلاقی (Ibid) و مانند آن.

اضافه کنم، هدف انسان عبارت است از رسیدن به هر آنچه که می‌جوید، می‌خواهد، از آن لذت می‌برد؛ به صورتی که کامل‌تر از آن در گمانش نگنجد، نگارنده این نکته را نیز

بطور غیر مستقیم، ولی مکرر در «کوی نیکنامان» (صص ۱۸۴، ۱۲۲، ۷۸) نشان داده است. اینک با توجه به آن چه گفته شد، محمولهای اخلاقی را شرح می‌دهیم:

اگر گفته می‌شود راستگویی خوب است، فداکاری پسندیده است، گذشت زیبا است و نیز مفاهیم مقابل آن بد است، بدین معناست که راستگویی با هدفهای انسان تناسب دارد و همین‌طور فداکاری و گذشت نیز چنین است. در مقابل دروغ بد است یا حسادت ناپسند است و کینه‌جویی زشت است، یعنی این‌گونه افعال یا صفات با هدف‌های انسانی تناسب ندارد. بنابراین چون این کارها با هدف تناسب دارد، خوب، پسندیده و زیباست و این افعال یا صفات چون با هدف تناسب ندارد، بد، ناپسند و زشت است. در هر صورت از آن‌جا که تناسب امری اضافی است و وابسته به دو طرف اضافه است و نیز از آن‌جا که کارهای انسان و نیز هدفهای او امری عینی و واقعی است، تناسب نیز به تبع در دو طرف اضافه (افعال و اهداف) امری عینی است (عینیت هدفهای انسان به این خاطر است که خود انسان موجودی عینی و واقعی است و علت پیدایش هدفهای خود است. به حکم سنخیت میان علت و معلول، عینی بودن انسان عینیت اهداف را به دنبال دارد. عکس آن نیز دلیل دیگری بر عینیت اهداف است.) و نیز از آن‌جا که رابطه قضایا خواه در قضایای منطقی، خواه فلسفی و خواه طبیعی، همان انتساب، اتصاف یا حکم است، بنابراین قضایای اخلاقی از نظر رابطه با دیگر قضایا تفاوتی ندارد. پس پاسخ پرسش دوم این است که موضوع و محمول و رابطه گزاره‌های اخلاقی، اموری واقعی است و نه اعتباری. توضیح دیگری در پاسخ به پرسش سوم خواهد آمد که برای این موضوع نیز سودمند است. در اینجا دو پرسش زیر مطرح می‌شود:

### تفاوت گزاره‌های اخلاقی با غیراخلاقی

- ۱- آیا گزاره‌های اخلاقی از نظر ساختاری با گزاره‌های غیراخلاقی متفاوت است؟
  - ۲- آیا گزاره‌های اخلاقی از نظر محتوا با گزاره‌های غیراخلاقی متفاوت است؟
- با توجه به آنچه که درباره موضوعها و محمولهای گزاره‌های اخلاقی گفته شد، پاسخ به این پرسش روشن می‌شود. اضافه می‌کنم که برخی از گزاره‌های علمی از چنین ساختار واقع‌گرایانه‌ای بی‌بهره‌اند؛ مانند گزاره‌های مربوط به حوزه ذره‌بینی (Microscopic) و نیز گزاره‌های مربوط به حوزه فراترهای (Macroscopic) و در عین حال از نظر ساختاری پذیرفته شده‌اند به عنوان نمونه گزاره «الکترونها نامتعینند» گزاره‌ای است که به لحاظ ساختاری، خدشه‌ای بر آن وارد نشده است، در عین حال که

موضوع و محمول آن، ما بازاء عینی ندارند و اگر دارند، به خاطر محدودیتهای تجربی یا مفهومی، (ایان باریور، صص ۸-۲۳۷) بیرون از حوزه حکم و تصدیق انسان هستند.

یادآوریهای گذشته، این حکم جزمی «حلقه وین» (Vienna Circle) را مبنی بر این که احکام متافیزیکی، همانند خنده فاقد مضمون عینی هستند (همان: ۲۷۹) سخت مورد تردید قرار می‌دهد؛ بدین سبب که مضمون و محتوای قضیه و یا ساختار ذهنی آن فرع ساختار زبانی و لغوی آن است و تمامیت ساختار لفظی آن به این است که به نوعی دارای ما بازاء باشد. (چنانکه بعد از این خواهیم گفت)؛

بنابراین گزاره‌های اخلاقی از نظر ترکیب نحوی با گزاره‌های علمی تفاوتی ندارد. اگر گفته شود: ۱- برای رسیدن به رفاه باید، کوشش کرد. ۲- برای ایجاد امنیت باید بزهکاری را ریشه کن کرد. ۳- برای حفظ تندرستی باید ورزش کرد. ۴- برای رسیدن به سعادت باید راستگو بود، گزاره‌های یاد شده از نظر ساختاری، همانند یکدیگرند؛ اگر چه گزاره‌های اول و چهارم اخلاقیند و گزاره‌های دوم و سوم غیر اخلاقی. البته پیداست که شماری از دانشمندان، گزاره‌های اخلاقی را ذهنی می‌دانند؛ همانند دانشمندان حلقه وین و پیروان آنان. برخی می‌گویند: X خوب است، یعنی من X را دوست دارم، (Gensler: P.22) و دوست دارم، بیان‌کننده احساس من است، نه امری عینی، می‌گویند: گزاره‌های اخلاقی برای توصیف احساسات است. (ibid)

علاوه بر این که احساسات امری عینی است، چون از ویژگیهای موجود عینی است و به حکم مناسبت بین صفت و موصوف، اگر یکی از آن دو، عینی یا ذهنی باشد، دیگری نیز همین گونه خواهد بود. موصوف عینی، تنها صفات عینی دارد و برعکس، چنان که موصوف ذهنی، تنها صفات ذهنی دارد و برعکس. در هر صورت تفاوت ساختاری گزاره‌های اخلاقی و غیر اخلاقی فاقد توجیه عقلی - نحوی است.

بر فرض که ذهنی بودن خوب و بد را بپذیریم، ذهنی بودن تمام مفاهیم اخلاقی قابل پذیرش نیست. همانطور که گفته شد، رفاه از نظر برخی دیدگاه‌ها، یک هدف اخلاقی است، چنانکه در نیازهای اساسی انسان این چنین است، آیا می‌توان همه گزاره‌های مربوط به آنها را به باز نمود عواطف و احساسات برگرداند؟ اگر این گونه باشد باید بگوییم: این همه سیاستمدارانی که درباره امنیت سخن می‌گویند، اقتصاد دانهایی که درباره رفاه عمومی حرف می‌زنند، مردمانی که درباره تقویت یا تضعیف دولت، برنامه و رفتارهای عمومی یا شخصی نظر می‌دهند، به راستی درباره چه چیز سخن می‌گویند؟ آیا سخن آنان بروز عواطف و احساسات است؟! مقوله‌های یاد شده دست کم در برخی از

نظریه‌های اخلاقی، به عنوان اهداف و رفتارهای اخلاقی توصیف شده است. گمان نمی‌کنم که بتوان به طرز خردپذیری در ساختارهای اخلاقی و همسانی آنها با ساختارهای گزاره‌های غیر اخلاقی، تردید کرد.

در این جا به تفاوت آنها از نظر محتوا و مضمون می‌پردازیم. آیا با قطع نظر از ساختار نحوی از نظر محتوا نیز با یکدیگر تفاوت دارند؟ این همان مغز سخن نسبت گزایی اخلاقی است و چنانکه اشاره کردیم، گاهی به شکل بحثهای ساختاری مطرح شده است. در واقع در بن تفکر تفاوت ساختاری، همین تفاوت محتوایی نهفته است. به نظر اینان با قطع نظر از ساختار گزاره‌های اخلاقی، این گزاره‌ها مدلول عینی صدق‌پذیر یا کذب‌پذیر ندارند؛ «خوب بودن و بد بودن، امری وابسته به فرهنگها است» (Genster) و امری وابسته به ذهن افراد و محیط و عادات و رسوم آنها است؛ از این رو محتوای گزاره‌های اخلاقی به سلیقه‌ها برمی‌گردد. به همین خاطر است که «غالباً عبارتهای «من آن را دوست دارم»، «آن خوب است» به یک معناست و عبارتهای «آیا X را دوست داری»، «آیا به نظر شما X خوب است»، به یک معنا است. و ازگان متفاوت است، ولی محتوا یکی است (ibid) گزاره‌های اخلاقی مانند «قتل بد است» در واقع تنها بیانگر سلیقه فردی است. من از قتل بدم می‌آید، مانند این است که از اسفناج بدم می‌آید (آیان باربور: ۲۷۹) به تعبیر دیگر، گزاره‌های اخلاقی، انشایی اند نه اخباری.

### پیامدهای انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی

این فرضیه، پیامدهای متعددی را به همراه دارد و دست کم بسیاری از آنها مورد انتقادهای جدی قرار می‌گیرد که به شماری از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- اگر گزاره‌های اخلاقی امری عینی و اخباری نباشد باید، انشاء کننده داشته باشد. اینک این بحث مطرح می‌شود که انشاء کننده احکام اخلاقی کیست؟ به نظر برخی، انشاء کننده خداست و به نظر برخی دیگر، انشاء کننده عقل هر انسان است؛ به نظر گروهی دیگر انشاء کننده روح جمعی است و به نظری دیگر وجدان درونی فرد انشاء کننده احکام اخلاقی است. (مصباح ۲۱ و ۲۹، Resnik, P. 29)

۲- لازمه این فرضیه این است که هر چه با سلیقه شخصی سازگار باشد، خوب است. به این تمثیل هری جنسler توجه کنید: من X را دوست دارم، پس X خوب است؛ من دوست دارم مشروب بنوشم و در حالت مستی به دیگران آزار رسانم، پس مشروب نوشیدن و آزار مردم خوب است. (Genster: P.25) و همچنین هیتلر آن گاه که از کشتن

سخن می‌گوید، گفته‌هایش لزوماً درباره اخلاق باشد. (Ibid)

۳- لازمه این امر این است که تربیت اخلاقی نه تنها لازم نباشد، بلکه خلاف اخلاق باشد. به گفته جنسلر: اگر ما این نظریه را بپذیریم، باید بچه‌هایمان را چگونه تربیت کنیم؟ آیا به آنها بگوییم که به دنبال سلیقه‌ها و میله‌های خود باشند ۰۰۰۰ آیا به آنها خواهیم گفت که من از مردم آزاری خوشم می‌آید پس مردم آزاری خوب است؟ (Ibid)، آیا مردم فرزندان خود را همین‌گونه تربیت می‌کنند؟ و آیا بطور کلی، از تربیت آنها صرف نظر می‌کنند؟ آیا مراکز آموزش و پرورش، برخلاف اخلاق تأسیس شده است؟ مقررات اجتماعی چگونه؟

۴- اگر احکام اخلاقی، امری عاطفی و مربوط به احساسات باشد، باید محتوای همه گزاره‌های اخلاقی تشویق یا توبیخ باشد و هیچ معنای دیگری را در بر نداشته باشد؛ به گفته هری جنسلر: X خوب است، یعنی هورا! (Ibid: p26) آیا در مورد همه گزاره‌های اخلاقی می‌توان گفت: یعنی هورا!

۵- در این صورت باید نسبی‌گرایی مطلق بر اخلاق حاکم باشد و هیچ حکمی اخلاقی فراتر از احساسات و عواطف، مطلق نباشد و چون بنا بر این فرضیه، انسان‌های اخلاق‌گرا، پیرو احساسات و عواطف خود هستند، تخلفات آنان از احکام اخلاقی (که کم هم نیست) نباید تخلف اخلاقی به حساب آید؛ بلکه به خاطر پیروی از عواطف، این خود نوع دیگری از اخلاق است. آیا نسبیت اخلاقی به لحاظ نظری و نیز رفتاری برای کسی قابل پذیرش است؟ آیا کسی هست که نسبیت اخلاقی را در عمل بپذیرد؟ آیا کسی هست که رفتار یک مزاحم خانوادگی را بدین خاطر که مورد پسند آن مزاحم است، اخلاقی بداند؟ آیا می‌توان گفت X مورد پسند فرد یا گروهی است، پس خوب است؟

در این صورت، برخورد با مزاحم، برخورد با خوبها خواهد بود؟ اضافه می‌کنم که فرضیه انشایی بودن اخلاق دچار تناقض درونی است؛ زیرا اگر X برای کسی خوب است و اگر نظر دیگران محترم است، در موردی که X و نظر دیگران، یک مصداق داشته باشد، به تناقض می‌انجامد؛ زیرا در این مورد من یا با نظر دیگران مخالفت می‌کنم بویژه مخالفت عملی. (که در برخی موارد چاره‌ای نیست و چنین می‌شود) یا چنین نمی‌کنم. اگر مخالفت کنم، نظر دیگران را محترم ندانسته‌ام و حال آن که نظر دیگران محترم است و اگر مخالفت نکنم، نظر خودم را محترم ندانسته‌ام و حال آن که نظر خودم نیز به عنوان یک فاعل اخلاقی، محترم است. تناقض عملی آن، روشن است. علاوه بر این که موضوعات و مباحث و ارزشهای اخلاقی در هر عصری و هر نسلی بلکه هر جامعه‌ای و

هر گروهی باید متفاوت باشد؟ بلکه اخلاق برای هر فردی متفاوت از اخلاق برای فرد دیگری باشد. (resnik: P27).

هر ادعایی که در مورد اخلاق علم مطرح شود، تنها در مورد فرهنگ یا جامعه‌ای که آن را پذیرفته باشد به کار می‌رود و نه بیشتر. پیامد چنین دیدگاهی این است که هر که می‌خواهد، در مورد مسأله‌ای اخلاقی سخن بگوید یا بنویسد، نخست باید مخاطبان خود را بشناسد و باورهای اخلاقی آنها را بداند، آن گاه همان اعتقادات و باورها را دوباره تنها برای همانها، تکرار کند. یعنی یک تکرار رقت آور، (Tautology) تفاوت فرهنگها و عادات و رسوم، دلیل بر تفاوت ارزشهای اخلاقی و در نتیجه نسبییت نیست. «از این واقعیت که فرهنگهای مختلف، عادات اجتماعی مختلف دارند، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که آن فرهنگها باید آن عادات را داشته باشند» (Ibid: P.31) زیرا عادات و رسوم با اخلاق برابر نیست. چنانکه توسل به مدارا و تساهل نیز نمی‌تواند، دلیل بر نسبییت اخلاقی باشد؛ زیرا از نسبییت اخلاقی، تسامح اخلاقی به دست نمی‌آید و دست کم نسبییت اخلاقی و تحکیم تسامح اخلاقی در حوزه رفتار، شکست خورده است.

به گفته پازمن: تمسک به تسامح برای تأیید نسبییت مورد انتقاد جدی قرار دارد؛ زیرا نسبییت گرایی، تسامح را به دنبال ندارد. (Ibid). علاوه بر این که، دلیلی بر درستی تسامح اخلاقی وجود ندارد تا هر چه زمینه ساز آن باشد، از درستی آن برخوردار باشد. خود تسامح اخلاقی نیز، حکمی اخلاقی است و بر فرض درستی، بر نسبییت اخلاقی تکیه زده است؛ از این رو، نسبییت نمی‌تواند بر آن استوار باشد (دور وجود شناختی اخلاقی).  
۶- از این گذشته، اگر نسبییت اخلاقی و نتیجه آن یعنی مدارا و تسامح اخلاقی را بپذیریم، به یقین آن را غیر اخلاقی خواهیم شناخت. پس دست کم یک اصل اخلاقی مطلق و فراگیر را پذیرفته‌ایم و آن اصل نسبییت مطلق و تسامح مطلق است. یعنی اولین قربانی نسبییت و تسامح اخلاقی، خودشان هستند و این شبه تناقض (paradox) است و از پذیرش نسبییت، نفی نسبییت لازم می‌آید.

۷- اشکال دیگری که بر این فرضیه وارد می‌شود، این است که در این صورت، اخلاق با صدق و کذب متصف نمی‌شود، در نتیجه حقیقت و خطا ندارد؛ زیرا کاری که درستی و نادرستی یا اعتبار آن با انشاء افراد یا... است، هر گونه که انشاء شود، درست خواهد بود. حداکثر می‌توان گفت، درستی آن وابسته به میل و سلیقه انشاء کننده است و اگر خلاف میل و سلیقه او باشد نادرست است. نتیجه این مطلب این است که یک معیار واقعی و فراگیر نمی‌توان برای درستی و نادرستی آن ارائه کرد که در این صورت،

نمی‌توان یک نظام اخلاقی را بر یک نظام دیگر ترجیح داد؛ بلکه همه نظامهای اخلاقی با هم برابرند؛ از این رو وابستگی به نظام اخلاقی خاصی، ناممکن است. بویژه این که استدلال و توجیه کردن یک نظام، ناممکن است. پس طرفدار این فرضیه باید از بحث درباره اخلاق پرهیز کرده و تنها درباره سلیقه‌های شخصی خود سخن بگوید، آن هم برای کسانی که به علائق شخصی او دل بستگی دارند؛ نه برای کسانی که در پی شناخت مسائلی هستند که به برخی از پرسشهای اساسی آنها پاسخ می‌دهد.

۸- این فرضیه نقد موردی دارد زیرا چنانکه بیان شد، اخلاق انشایی، به نسبیّت می‌انجامد و نسبیّت، احکام و قوانین کلی اخلاقی را بطور مطلق نفی می‌کند، حال آن که دیدگاه‌های واقع‌گرایانه، نمونه‌هایی از این نوع احکام و قوانین را ارائه می‌کند. «واقع‌گرایی بر این باور است که اولاً برخی قوانین کلی اخلاقی وجود دارد و ثانیاً این قوانین، استثنایزیر نیستند.» (Ibid) احترام به پدر و مادر از جهت پدر و مادر بودن آنها، نه از جهت‌های دیگر و سپاسگزاری از ولی نعمت آن هم از جهت ولی نعمت بودن، از این موارد است.

## رابطه اخلاق با واقعیت

آخرین پرسش قابل طرح که از بخشهای گذشته تا اندازه‌ای روشن شده است، این است که رابطه اخلاق با واقعیت چیست؟

به عقیده برخی فیلسوفان اخلاق در مغرب زمین، با تکیه بر گفته‌های منطق دانان، باید هر گونه رابطه‌ای میان اخلاق و واقعیت انکار شود و واقعیت را خاستگاه اخلاق ندانست. «به نظر بیشتر منطق دانان، استنتاج «باید» از «هست» یا «ارزش» از «واقع»، نادرست است.» (Ibid) نکته قابل توجه این است که این نظریه، اصالتاً نظریه بیشتر منطق دانان است و حتی فیلسوفان اخلاق هم که بدان رأی داده‌اند، با توجه به ساحت منطقی آنان است، از این رو دو نکته را می‌توان در این باره مورد توجه قرار داد:

۱- چرا بیشتر منطق دانان درباره ارتباط ارزش و واقع چنین رأی داده‌اند؟

۲- آیا رأی دادن در چنین مواردی، در حوزه منطق قرار دارد؟ و اصولاً وظیفه منطق

دانان چیست؟

برای تبیین پرسش نخست، اقسام مفاهیم و از جمله، مفاهیم منطقی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم، مفاهیم در نگاه اولیه بر دو دسته تقسیم می‌شود: ۱- مفاهیم حقیقی، مفاهیمی که کاشف و حکایتگر از امری عینی و خارجی باشد و ما به ازاء عینی داشته

باشد. به تعبیر دیگر بی واسطه بر امری عینی دلالت کند. ۲- مفاهیم اعتباری یا مفاهیمی که همانند مفاهیم حقیقی نیست.

اعتباریات را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱- موهومات: مفاهیمی که هیچ‌گونه ارجاعی به واقع ندارد، نه ما بازاء عینی دارد و نه از ما بازاء عینی به دست می‌آید؛ بلکه صرفاً ساخته ذهن است و قابل انطباق بر هیچ امر واقعی نیست. این‌گونه مفاهیم، چون هیچ جنبه حکایتگری ندارد، در حوزه مفاهیم مربوط به آگاهی قرار ندارد، به همین خاطر در هیچ علمی مطرح نمی‌شوند.

۲- مفاهیمی که به گونه‌ای به خارج ارتباط دارند. اگر چه نه بطور مستقیم، ولی با خارج بی ارتباط نیستند و به گونه‌ای از واقعیت‌های خارجی حکایت می‌کنند. این مفاهیم خود بر دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف - مفاهیمی که با واسطه از خارج حکایت می‌کند؛ مانند مفاهیم منطقی، مثلاً نوع یا جنس، اگر چه در خارج بطور مستقیم وجود ندارد، ولی همانند موهومات نیز نیست؛ بلکه اشیاء یا موجوداتی در خارج وجود دارند که با نگاه به آنها می‌توان نوع را انتزاع کرد. این مفاهیم، هم در ذهن وجود دارند و هم اتصاف آنها به مصادیق خود در ذهن است. حیوان که جنس است، هم مفهومی ذهنی است و هم اتصاف مصادیق آن بدان نیز در ذهن است. این مفاهیم را معقول ثانی منطقی می‌نامند.

ب - مفاهیمی که از مفاهیم دسته قبلی، ارتباط بیشتری با خارج دارند؛ مفاهیمی هستند که در خارج از ذهن وجود ندارند و جایشان در ذهن است؛ ولی اتصاف مصادیق آنها، بدانها در خارج انجام می‌شود. این مفاهیم نه مانند معقول اول است که ما بازاء عینی مستقل از ذهن در خارج داشته باشد و نه مانند معقول ثانی منطقی است که عروض و اتصاف آن تنها در ذهن باشد. این مفاهیم در ذهن وجود دارند و عارض بر ذهنند، ولی اتصاف آنها در خارج است؛ یعنی مصداق خارجی دارد، ولی خود آن مفهوم از این مصداق خارجی حکایت نمی‌کند. مانند علیت؛ برای نمونه چیزی به نام آتش در خارج وجود دارد که سبب پیدایش گرما است. سببیت پیدایش گرما در خارج وجود ندارد؛ بلکه در ذهن وجود دارد و این آتش که سببیت بدان مربوط است، در خارج وجود دارد؛ یعنی آتش در خارج از ذهن به علیت متصف می‌شود. همین‌گونه است معلول، امکان، وجوب، ضرورت، خارجی ذهنی و مانند آن.

۳- مفاهیم استعاری، کنایی و مجازی مانند زوجیت، مالکیت و ریاست قسم دیگری از

اعتباریات است که به بحث ما ارتباط ندارد. (طباطبایی: ۲۳۱-۱۳۱)



از دیدگاه برخی از منطق دانان در مورد نفی ارتباط باید و هست، می‌توان پی برد که آنان مفاهیم اخلاقی را یا از مفاهیم منطقی می‌دانند و یا از موهومات و یا از اعتباریات عرفی - ادبی مانند ملکیت و ریاست و جز آن و شکی نیست که اگر مفاهیم اخلاقی از این دسته مفاهیم باشند، دیدگاه منطق دانان درست است؛ چنانکه اگر کسی مفاهیم اخلاقی را، معقول اول بداند، دیگر جایی برای بحث و گفتگو باقی نمی‌ماند، اینک بحث در این است که مفاهیم اخلاقی بویژه مفهوم «باید» چه نوع مفهومی است؟

در این که مفاهیم اخلاقی، معقول اول نیستند، اختلافی نیست. به گفته جولوس کاویسی، (Julius Kovesi) «خوب مانند زرد نیست، مفاهیم ارزشی مانند مفاهیم توصیفی نیست» (Kavesi. p.1)؛ ولی معقول اول نبودن و با مفاهیم توصیفی همسان نبودن، به معنای اعتباری صرف و وابسته به ذهن فاعل بودن نیست. به تعبیر دیگر، از این که مفاهیم اخلاقی مانند مفاهیم فیزیکی متعارف نیست. این نتیجه به دست نمی‌آید که مفاهیم یاد شده، از سنخ مفاهیم منطقی باشد و در نتیجه به همین دلیل نمی‌توان همه احکام و مفاهیم منطقی را بر مفاهیم اخلاقی حمل کرد. برخی از مفاهیم می‌تواند، نه فیزیکی باشد، نه منطقی؛ بلکه مفهومی میان آن دو باشد، یعنی فلسفی باشد. انتقادهایی که از انشایی بودن مفاهیم اخلاقی مطرح شد، هر کدام دلیلی بر رد همانندی مفاهیمی منطقی و مفاهیم اخلاقی است؛ از این رو به نظر می‌رسد که بدون هزینه اضافی می‌توان به همانندی مفاهیم اخلاقی و مفاهیم فلسفی، رأی داد. در عین حال، تحلیل برخی از مفاهیم اخلاقی، برای این منظور، سودمند است.

مفهوم «باید» در گزاره‌های اخلاقی در حکم لزوم، وجوب و ضرورت است، عبارت «باید از دروغ پرهیز کرد، بدین معناست که پرهیز از دروغ واجب است، لازم است و ضرورت دارد. واژه‌های باید، لازم است، واجب است و ضرورت دارد از نظر مفهوم و محتوا، همانند هستند؛ اگر چه یکی عرفی، دیگری شرعی، سومی منطقی یا فلسفی و سرانجام مفهوم «باید»، مفهومی اخلاقی است؛ اما همه بر انفکاک ناپذیری دو امر یا انفکاک پذیری زیان آور آن دو، دلالت می‌کنند. اینک می‌توان پرسید که آیا مفهوم محتوای این واژه‌ها ضرورت منطقی است یا فلسفی؟ در این باره یادآوری دو نکته لازم است.

الف: آیا ضرورت یاد شده، ضرورتی ذاتی، وصفی، وقتی و بالاخره به شرط محمول است یا غیر آن است؟

ب: آیا ضرورت یاد شده با قطع نظر از هر امری و تنها با توجه به خود قضیه بلکه صرفاً با توجه به موضوع قضیه، قابل درک است و یا چنین نیست؛ بلکه با مقایسه قضیه

با بیرون از آن قابل حصول است؟ به تعبیر دیگر آیا ضرورت یاد شده، تحلیلی است؟ مفاهیم منطقی از تحلیل منطقی به دست می‌آید.» در مورد تحلیل منطقی، مفهوم زیربنایی این است که شخص می‌تواند از طریق شرح صورت منطقی یک گزاره که، با شناختن وجود برخی نمادها «ثابت‌های منطقی» (Logical Constant) در گزاره، وی را قادر می‌سازد تا آن را با یک نظریه منطقی کلی منطبق سازد، این امر نشان می‌دهد که چگونه می‌توان برای آن و به واسطه آن استدلال کرد و معنای استنتاجی یک گزاره را توضیح دهد.» (Routledge, 224) آیا مفاهیم اخلاقی را بدین شیوه می‌توان به دست آورد؟

شکی نیست که مفاهیم منطقی اگر دارای ضرورت باشند، ضرورت آنها یا ذاتی است یا وصفی و یا به شرط محمول و بالاخره ضرورت منطقی به همین اقسام یاد شده محدود می‌شود. ویژگی این ضرورتها این است که اولاً با تحلیل موضوع به دست می‌آید (Ibid) و انتزاع آن وابسته به چیزی بیرون از موضوع نیست و ثانیاً از موضوع جدایی‌ناپذیر است. آیا مفاهیم اخلاقی نیز چنین‌اند؟

وقتی گفته می‌شود: «دروغ بد است»، «فداکاری خوب است»، آیا مفهوم خوب برای فداکاری امری ضروری و تحلیلی است و با تحلیل فداکاری و نه هیچ امر دیگر، می‌توان به مفهوم خوب دست یافت و مفهوم بد برای دروغ، همین‌گونه است؟ آن‌گاه که فداکاری را تحلیل می‌کنیم، به چیزی به نام خوبی یا ضرورت نمی‌رسیم و همین‌گونه وقتی گفته می‌شود: «باید فداکار بود» یعنی فداکاری ضرورت دارد. این فداکاری برای چه چیز ضرورت دارد؟

مطمئناً ضرورت فداکاری برای چیزی غیر ماهیت آن است؛ یعنی برای فاعل اخلاقی است. با به میدان آمدن فاعل اخلاقی، دیگر نمی‌توان گفت از تحلیل فداکاری به ضرورت رسیده‌ایم. ضرورت منطقی میان یک مفهوم و اجزای حدی و رسمی آن است، نه میان یک مفهوم و اموری بیرون از آن و چون از تحلیل مفاهیم اخلاقی به تنهایی به ضرورت نمی‌رسیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که مفاهیم اخلاقی از نوع ضرورت منطقی نیست؛ بلکه مفاهیم منطقی، تحلیل‌پذیری منطقی دارند و «تحلیل منطقی، به گفته راسل، اجزای سازنده قضیه‌ای را که با آن گزاره‌ای بیان شده است، آشکار می‌سازد و بس.» (Ibid)

مفاهیم منطقی که تحلیل‌پذیری منطقی دارد، کاملاً ایزوله شده و متفردند و با بیرون از خود سنجش‌پذیر نیستند، در حالی که مفاهیم اخلاقی این چنین نیست. هرگاه

دو شیء مثلاً فاعل و هدف یا فعل و هدف را با هم بسنجیم، ممکن است به نوعی ضرورت دست یابیم. این ضرورت که به اصطلاح، بالقیاس نامیده می‌شود، می‌تواند تبیینگر ضرورتهای اخلاقی باشد. تحلیل انسان به تنهایی ما را به تعاریف متعارف منطقی می‌رساند و ضرورت‌های منطقی را به دنبال دارد. همین طور تحلیل فداکاری به تنهایی ما را بیرون از قلمرو ضرورت منطقی نمی‌برد. بنابراین به باید اخلاقی دست پیدا نمی‌کنیم و در صورتی می‌توانیم، باید اخلاقی را انتزاع کنیم که انسان را با هدفهای او (یکی از هدفهایی که قبلاً نام برده شد، هر چه که باشد تفاوتی ندارد) در نظر بگیریم، آن گاه فعل را با آن دو مقایسه کنیم، اگر فعل یاد شده سبب یا زمینه رسیدن انسان به هدف خویش باشد یا تنها سبب و زمینه باشد و یا ترک آن سبب اختلال در وصول انسان به اهداف یاد شده باشد، می‌توان گفت که این کار برای این شخص ضرورت دارد و باید این کار را انجام دهد» و این یعنی ضرورت بالقیاس که مفهومی فلسفی است.

حاصل آن که مفاهیم اخلاقی مربوط به حوزه مفاهیم منطقی نیست و منطق دانان در این رأی که مفاهیم اخلاقی همانند مفاهیم فیزیکی متعارف نیست، راهی به صواب رفته‌اند، ولی در قلمداد کردن مفاهیم اخلاقی به عنوان مفاهیم منطقی به لغزش فرو افتاده‌اند. پس این رأی منطق دانان که: استنتاج «باید» از «هست» یا استنتاج «ارزش» از «واقع» نادرست است، (Restink, Ibid) در صورتی قابل پذیرش است که باید و ارزش، از مفاهیم منطقی باشد و حال آن که معلوم شد که چنین نیست.

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که رأی دادن در چنین مسائلی در حوزه نظریه‌های منطق قرار ندارد. تنها به این نکته اشاره می‌کنم که یکی از وظایف منطق دانان جدا ساختن و توضیح ساختارهای مرکب یا بازگرداندن آنها به اجزای ساده‌تر است (Routledge, Ibid)؛ به تعبیر دیگر، تحلیل گزاره‌ها از وظایف منطق دان است، منطق را می‌توان همان «هنر اندیشیدن» (La Logique ou L'Art de Penser) آرنولد (Arnauld) به حساب آورد، ولی تعیین کمیت و کیفیت ارتباط گزاره‌ها با بیرون از خود، خارج از وظایف منطق دان است؛ کاری که بطور گسترده‌ای در حوزه اخلاقی اهمیت دارد. با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان به امکان، بلکه ضرورت استنتاج گزاره‌های اخلاقی یا به تعبیر دیگر بایدها از واقعیت‌ها و هست‌ها دست یافت.

## خلاصه نوشتار

بر خلاف آنچه که در نگاه اولیه دریافت می‌شود، موضوع گزاره‌های اخلاقی تنها به امور انتزاعی و اعتباری محدود نمی‌شود؛ بلکه کار فاعل را از جنبه‌ای ویژه شامل می‌شود، خواه زیر مجموعه، امری انتزاعی باشد، خواه نباشد، همچنین محمولهای گزاره‌های اخلاقی، امور ذهنی و فاقد هر گونه ما بازاء نیست و تعابیر مختلفی برای ارجاع محمولهای یاد شده به امور عینی هر چند با واسطه، مطرح شد. در همین موضوع، اشاره‌ای به هدفهای اخلاقی شد، سپس به گزاره‌های اخلاقی و تفاوت آنها با گزاره‌های غیر اخلاقی پرداخته و اشاره‌ای به عدم تفاوت ساختاری آنها شد. تفاوت محتوایی آنها با طرح برخی از انتقادات بر انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی، نقادانه بررسی شد و بیان شد که انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی که مهمترین تفاوت محتوایی آنها با گزاره‌های دیگر است یا رای مقاومت در برابر نقدهای یاد شده را ندارد. و در پایان نظریه منطقی دان دربارۀ ارتباط باید و هست، مطرح شد و با تبیین مبانی نظریه آنها، بر واقعیت‌پذیری گزاره‌های اخلاقی و در نتیجه امکان بلکه ضرورت استنتاج باید‌ها از هست‌ها، پافشاری کردیم.

## منابع

- ۱ - اتکینسون، آر. اف. درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه: سهراب علوی‌نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹.
- ۲ - ایان باربور، علم و دین، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- ۳ - حسینی، سیدمرتضی، کوی نیک‌نامان، مشهد، انتشارات آفتاب دانش، آماده چاپ.
- ۴ - خواجه نصیر الدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی، تهران، انتشارات خوارزمی
- ۵ - صدر الدین شیرازی، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م، ج ۲
- ۶ - طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با توضیح و پاورقی مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، چ اول، ج ۲
- ۷ - مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰
- ۸ - مطهری مرتضی، فلسفه اخلاق، قم، انتشارات صدرا، چ دهم، ۱۳۷۱
- 9 - Macintyre, Alasdair, A short History of Ethics, Routledge, 1998.
- 10 - Resnik, David B., The Ethics of Science, London & Newyork, 1998.
- 11 - Gensler, Harry J., Ethics, London & Newyork, 1998
- 12 - Griffing, James, Well Being, Oxford, 1990.
- 13 - Kovesi, Julius, Moral Notions, Routledge, 1967
- 14 - Singer, Peter, A Companion to Ethics, Routledge, 1998.
- 15 - Routledge encyclopedia, Volues 1, 1998.