



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هجدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۲

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 2, summer, 2013

تبیین درون‌گرایانه شهود‌گرایی اخلاقی (مبنتی بر مبنای غیراعتقادی)

بهروز محمدی‌منفرد*

چکیده

این نوشتار درصدد تبیین درون‌گرایانه شهود‌گرایی اخلاقی با استفاده از الگوی مبنای‌گرایی غیراعتقادی فومرتن و بونجور است؛ بدین معنا که می‌کوشد توجیه باورهای اخلاقی را به اموری وجودی منتهی کند که برای فرد درونی‌اند و نزد وی حاضر هستند. به بیان دیگر، امور وجودی را به‌عنوان مبنا قرار دهد تا در نتیجه سلسله توجیه باور اخلاقی را متوقف سازد. بر این اساس، حالات آگاهی و معرفت اخلاقی شهودی از سه ضلع برخوردارند و این سه حالت آگاهی برای تعیین مبنای سلسله توجیه باور اخلاقی کافی هستند: الف) آگاهی مستقیم از درستی نسبت امری مثل خوبی به کلی عدالت؛ ب) آگاهی مستقیم از باور متعلق به درستی آن نسبت؛ ج) آگاهی مستقیم از نسبت میان آن دو حالت. برای این منظور، نخست به تبیین توجیه شهود اخلاقی پرداخته می‌شود. در ادامه، تبیینی درون‌گرایانه از شهود‌گرایی اخلاقی ارائه می‌شود که از حیث معرفت‌شناختی بر قرائت مبنای‌گرایی غیراعتقادی مبنتی است و در نهایت، به اشکالاتی همچون تسلسل، ناآگاهی و معرفت‌داشتن بسیاری از عوام از شهودات اخلاقی پاسخ داده شده است.

کلیدواژه‌ها

استدلال تسلسل، شهود اخلاقی، توجیه باور اخلاقی، تبیین درون‌گرایانه، اعتماد‌گرایی.

۷۶



سال هجدهم، شماره ۷۰، تابستان ۱۳۹۲

مقدمه

شهودگرایی اخلاقی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق^۱ یکی از نظریه‌های مهم در مقابل استدلال‌های بر شکاکیت توجیه باور اخلاقی است که از نظر بسیاری از معرفت‌شناسان اخلاق به‌عنوان یک الگوی مناسب برای توجیه باورهای اخلاقی به‌شمار می‌آید، زیرا شهود اخلاقی می‌تواند توجیهی به نسبت قوی برای احکام ارزشی اخلاقی فراهم آورده و به‌عنوان مبنای اخلاقی، تسلسل توجیه باورهای اخلاقی را متوقف سازد.

براساس شهودگرایی اخلاقی - خواه در صورت‌بندی کلاسیک و خواه در صورت‌بندی معاصر^۲ - می‌توانیم دست کم برخی واقعیت‌های اخلاقی عینی خاص و عام را با یک مدل غیراستنتاجی بشناسیم و سلسله توجیه گزاره‌های اخلاقی را به باورهایی برسانیم که توجیه آنها بر باورهای دیگر مبتنی نیستند تا تسلسل با این باورهای پایه و مبنایی متوقف شود.

این نوشتار درصدد است با وام‌گیری از الگوی مبنایگرایی غیراعتقادی فومرتن و بونجور، تبیینی درون‌گرایانه از شهودگرایی اخلاقی ارائه دهد تا بتواند به توقف تسلسل مبنایگرایانه توجیه باورهای اخلاقی یاری رساند؛ بدین معنا که درصدد است توجیه باورهای اخلاقی را به واقعیت‌هایی منتهی کند که برای فرد درونی‌اند و نزد وی حاضر هستند تا در نتیجه با منتهی شدن سلسله توجیه باورهای اخلاقی به این واقعیت‌ها از توجیه باور دیگری بی‌نیاز باشد.

مسئله اساسی این نوشتار آن است که نحوه‌ای از توجیه شهودی ارائه دهد که با چالش‌های دیگر قرائت‌های شهودگرایی اخلاقی مواجه نباشد.

۱. شهودگرایی اخلاقی در درجه اول عنوانی معرفت‌شناسانه است، اما نظریه‌های شهودگرایی اخلاقی از حیث وجودشناختی ذیل واقع‌گرایی اعم از طبیعت‌گرایی یا ناطبیعت‌گرایی - در مقابل ناواقع‌گرایی از قبیل نظریه خطا و ابزارگرایی - قرار می‌گیرند و از حیث معناشناختی، شناخت‌گرا - در مقابل ناشناخت‌گرا - به‌شمار می‌آیند.
۲. شهودگرایی اخلاقی در صورت‌بندی کلاسیک، را شماری از نظریه‌پردازان اخلاقی اوائل قرن بیستم ارائه کرده‌اند که از جمله آنها می‌توان به اوینگ (Ewing, 1929: 159-167)، پرچارد (Prichard, 1912: 8) سیجویک (Sidgwick, 1907: 100-102) و راس (Ross, 2002: 8) اشاره کرد که معتقدند اولاً شهودهای اخلاقی تردیدناپذیرند و ثانیاً ممکن نیست کاذب باشند (Braude, 2012: 26)، اما فیلسوفان اخلاق معاصر مانند آئودی (Audi, 1997: 33-42)، هیومر (Huemer, 2005: 99-105) با بازنگری نسبت به دیدگاه شهودگرایان کلاسیک، توجه جدی‌تری به شهودات اخلاقی دارند و معتقدند انتقاد از شهودگرایی به سبب عدم فهم درست از شهودات اخلاقی است. ایشان برخلاف شهودگرایان کلاسیک، شهودات اخلاقی را خطاپذیر، اصلاح‌پذیر و قابل تجدیدنظر می‌دانند.





برای این منظور، نخست به تبیین ماهیت توجیه شهود اخلاقی پرداخته‌ایم و در ادامه، تبیینی درون‌گرایانه از شهود‌گرایی اخلاقی ارائه داده‌ایم که از حیث معرفت‌شناختی بر قرائت مبنای‌گرایی غیراعتقادی فومرتن و بونجور مبتنی است^۱ و گونه‌ای از واقع‌گرایی اخلاقی را نیز به‌عنوان پیش‌فرض تأیید می‌کند. در نهایت، اشکالاتی مانند تسلسل و عدم آگاهی و معرفت بسیاری از عوام از شهودات اخلاقی مطرح شده است که نگارنده درصدد پاسخ به آنهاست.

۱. توجیه‌شناسی شهود اخلاقی

واژه شهود در فلسفه، مشترک لفظی است و در معانی مختلفی به کار رفته است. معنای عام آن «دریافت بی‌واسطه، اعم از احساس، کشف و معرفت» است. واژه بی‌واسطه نیز به انحای مختلفی به کار رفته که از جمله آنها می‌توان به بی‌واسطگی در استنتاج، توجیه و یا علت اشاره کرد. اما از منظر معرفت‌شناسانه، برای شهود اخلاقی تعریف‌های متفاوتی ارائه شده است که غالباً از نگرش‌های متفاوت در مورد چیستی شهود معرفت‌شناسانه ناشی می‌شود. برخی مانند آئودی شهودها را به‌منزلهٔ باور تصور می‌کنند (Audi, 2004:33-36). برخی دیگر همانند سوسا و ون‌اینواگن معتقدند: شهود همان گرایش به باور است (Sosa, 1998) (Van, 1997:309) اما از نظر هیومر شهودات، نمودها و ظهورات^۲ اولیهٔ عقلانی هستند که به طور پیشینی بر عقل ما ظاهر می‌شوند (Huemer, 2005: 99-101). شهود به این معنا – بسته به موضوع آن – حوزه‌هایی مانند منطق، ریاضی و اخلاق به کار رفته است. برای نمونه، وقتی من در ذهنم قاعده‌ای مانند «کوتاه‌ترین مسیر میان دو نقطه، خط مستقیم است» و یا نسبت « $۲+۲=۴$ » را تصور می‌کنم، در واقع چنین نسبت‌هایی در نگاه نخست «به نظرم درست می‌رسند» و این نسبت برای من ظاهر است. با این توضیح، شهودات اخلاقی را می‌توان ظهورات اولیهٔ عقلانی در مورد موضوعات

۱. مناقشه‌های بسیاری در مورد قرائت‌های مختلف مبنای‌گرایی وجود دارد که مجال برای پرداختن به آنها نیست، اما در کل به نظر می‌رسد مبنای‌گرایی غیراعتقادی – که در واقع بازگشتی به مبنای‌گرایی سنتی است – در توجیه باور از بسیاری چالش‌های مبنای‌گرایی اعتقادی برکنار است.

۲. ظهور مقوله گسترده‌ای است که شامل وضعیت‌های ذهنی می‌شود و حوزه ادراک، فهم، درون‌نگری و حافظه را در بر می‌گیرد (Huemer, 2005: 99).



اخلاقی دانست که محتوای ارزشی دارند و بدون نیاز به استدلال، «درست به نظر می‌رسند». اما توجیه شهودی به معنای توجیه باور به چیزی به سبب شهود درونی فرد است. در مورد نظریه‌های اخلاقی نیز به این معناست که موجه بودن یک گزاره اخلاقی به سبب ظهور عقلانی اولیه همراه با محتوای ارزشی آن باشد. پس می‌توان توجیه شهودی را به شکل گزاره (A) بیان کرد:

(A) اگر حامد P - درستی نسبت محمول به موضوع - را شهود کند، یعنی P برای او ظهور عقلانی اولیه داشته باشد و برای او عقلانی به نظر برسد،^۱ آن‌گاه فرد صرفاً از این طریق، توجیه در نگاه نخستین برای باور به P دارد (Huemer, 2001: 99)

به عبارت دیگر، اگر یک محتوای ارزشی اخلاقی برای فردی ظهور عقلانی اولیه داشته باشد، آن‌گاه آن فرد تنها از این طریق، توجیه در نگاه نخستین برای باور به آن محتوای ارزشی اخلاقی دارد.

مراد از عبارت «به نظر رسیدن P یا محتوای ارزشی اخلاقی برای فرد» این است که آن فرد در بدو امر P را چنین مشاهده می‌کند یا از آن آگاه است؛ بدین صورت که تجربه‌ای شهودی دارد که مضمون P برایش پدیدار می‌شود و به سبب همین تجربه شهودی به آن باور پیدا می‌کند.^۲

بنابراین، ممکن است توجیه باور به گونه‌ای نقض شود. در واقع، اگر P به طور شهودی برای فردی به نظر برسد، اما دلیلی قوی برای نقض آن داشته باشد، باور به P برای او موجه نیست. برای نمونه، در مورد یک وضعیت جزئی اگر ببینیم فردی بچه‌ای را تنها برای تفریح و سرگرمی کتک می‌زند، در لحظه اول درستی «نسبت خطا بودن به کتک زدن» برای تو به نظر می‌رسد و یا خطای آن فعل برای تو ظاهر می‌شود. یا اینکه اگر واگن قطار به سمت ده نفر در حرکت است و ما می‌توانیم با هل دادن اهرم آن، مسیر واگن قطار را تغییر دهیم و در

۱. ممکن است «به نظر رسیدن» فریبده باشد؛ چنان که ممکن است یک خط از خط دیگر بلندتر به نظر برسد، در حالی که در واقع به یک اندازه هستند. همچنین ممکن است برخی ظهورات قوی‌تر از دیگری باشند، به این جهت که افزون بر «به نظر رسیدن» عقلانی نیز باشند.

۲. ممکن است یک تجربه ادراکی داشته باشید که شما را متمایل می‌کند که به P باور داشته باشید؛ به یک معنا برای شما به نظر می‌رسد که P و این باور به خاطر تجربه ادراکی شماست.



عوض سبب کشته شدن یک نفر شویم، در این مورد شهودی در نگاه نخست به درستی نسبت خوبی به هل دادن اهرم دارم، اما ممکن است باوری قوی علیه آن بیابیم. برای نمونه کشتن یک نفر با کشتن ده ها نفر فرقی نمی کند و هل دادن اهرم نیز قتل بوده و خطاست. در این صورت، چنین شهودی توجیه کننده نیست. بنابراین، چنین شهودی توجیه کننده نیست و بهتر است تعریف توجیه شهودی را به صورت زیر اصلاح کنیم:

(B) اگر درستی نسبت معمول اخلاقی به موضوع آن برای حامد ظهور عقلی اولیه داشته باشد، آن گاه به عنوان یک امر وجودی نزد فرد حاضر است و می تواند به عنوان مبنایی برای توجیه دیگر باورهای اخلاقی به شمار آید، در حالی که خود نیازی به توجیه ندارد.

البته ممکن است مصالح شخصی یا اجتماعی و یا احساسات و هیجانات و ترس و یا توهمات و خطای ادراک در شهود فرد اثر گذارد و سبب شود شهود فرد نیازمند تأیید باشد. در این صورت، همان گونه که اگر عینک قرمز به چشم بزنیم، همه رنگ ها را قرمز می بینیم و نمی توانیم به قوه بینایی اعتماد کنیم، در اینجا نیز نمی توان به آنچه شهود می شود اعتماد کرد، زیرا چنین اموری مانع از شهود صحیح هستند. غالباً مصالح و وضعیت های اجتماعی سبب می شوند فرد امری را شهود کند، غافل از اینکه شهود وی باز خوردی از مصالح و وضعیت های جامعه است. پس بهتر است با افزودن قیدی دیگر، تعریف توجیه شهودی را به شکل زیر اصلاح نهایی کنیم؛

(C) اگر P به صورت شهودی برای فردی به نظر برسد، ولی ناقضی نداشته باشد و اموری همانند سوگیری و مصلحت سنجی منشأ آن نباشد، آن فرد صرفاً از این طریق دست کم مقداری توجیه در نگاه نخست برای باور به P دارد.

۲. تبیین درون گرایانه شهودگرایی اخلاقی

نخست باید توجه داشت که برخی مانند آیر (Ayre) معتقدند که هیچ گاه معرفت به واقعیت های غیرطبیعی اخلاقی امکان پذیر نیست و در نتیجه، شهودات اخلاقی در مورد واقعیت های غیرطبیعی اخلاقی نیز توجیه کننده نیستند. به عبارت دیگر، می توان استدلالی به شکل زیر در مقابل توجیه شهودی ارائه کرد:

مقدمه اول: تنها راه برای معرفت به واقعیت‌های غیرطبیعی اخلاقی، شهودات اخلاقی است؛

مقدمه دوم: هیچ‌گاه معرفت به واقعیت‌های غیرطبیعی اخلاقی امکان‌پذیر نیست؛ نتیجه: شهودات اخلاقی در مورد واقعیت‌های غیرطبیعی اخلاقی توجیه‌کننده نیستند.

اسمیت با طرح نقد آیر بر مدل ناطیعت‌گرایانه می‌گوید: «پرسش اصلی آیر این است که در صورت ناطیعت‌گرایی، چگونه می‌توانیم به معرفت اخلاقی برسیم. این پرسشی معقول است، زیرا وقتی در وجودشناسی خود به ناطیعت‌گرایی برسیم، به طبع فرض ما این است که به واقعیت‌های غیرطبیعی معرفت داریم که درباره‌شان نظر می‌دهیم. پس باید بتوانیم درباره‌ چگونگی معرفت به آن واقعیت‌ها هم نظر بدهیم، اما ناطیعت‌گراها نمی‌توانند پاسخ درخوری دهند» (Smith, 1994: 21-25).

البته اصل بحث آیر این است که می‌خواهد ناطیعت‌گرایی اخلاقی را انکار کند، اما در ضمن آن معرفت شهود اخلاقی را نیز انکار می‌کند.

باید توجه داشت که قرائت‌های مختلفی در مورد حیث توجیه‌کنندگی شهودات اخلاقی وجود دارد که با پذیرش هر یک از آنها معرفت اخلاقی نیز حاصل می‌آید. اگر وجه توجیه‌کنندگی شهود اخلاقی را اعتماد‌پذیری آن بدانیم، براین اساس، توجیه‌باور اخلاقی نتیجه نوعی پیوند علی قوی بین ظهورات عقلانی و صدق آن‌هاست (Smith, 1998: 216).

براین اساس، اگر میزان باورهای صادق حاصل از شهودات اخلاقی بیش از باورهای کاذب باشد، نوع شهود اخلاقی به‌عنوان فرایندی علی و قابل اعتماد به‌شمار می‌آید که می‌تواند توجیه‌کننده باورهای اخلاقی شهودی باشد. در این تصویر، توجیه‌باور می‌تواند حاصل فرایندی قابل اعتماد باشد، حتی اگر باورمند دلیلی برای قابلیت اعتماد آن باور نداشته باشد (Shafer - Landau, 2003: 279 - 80).

نیز اگر اعتماد‌گرایی در مورد باورهای اخلاقی به کار رود، لازم نیست فرد در مورد باورهای اخلاقی خود تأمل کند یا حتی باور کند که باورهای اخلاقی او، برای مواجه‌شدن قابل اعتماد هستند.

سینوت - آرمسترانگ با انتقاد از مدل اعتماد‌گرایی اخلاقی می‌گوید:

مدل نخستین اعتماد‌گرایی عبارت از دیدن است. مردم معمولاً دلیل دارند بر اینکه دیدن قابل اعتماد است، زیرا به خاطر می‌آورند که باورهای دیداری آنها





در شرایط خاص در گذشته توسط دیگر حواس او و یا دیگر مردم اثبات شده است. برای آزمودن اینکه آیا قابلیت اعتماد به خودی خود برای توجیه بسنده است یا خیر؟ لازم است نمونه‌ای آورده شود که در آن، باورمند دلیلی ندارد که منع باور تحت این شرایط قابل اعتماد باشد. اگر فرد باور نداشته و دلیلی نداشته باشد که باور کند، باورهای اخلاقی او (یا فرایندهای شکل دهنده باور اخلاقی) قابل اعتماد هستند، باورهای اخلاقی او موجه نیستند، اگرچه قابل اعتماد باشند. البته اگر فرد در باورهای اخلاقی خود با دیگر مردم اتفاق نظر داشته باشد و اعتماد او حاصل تجربه گذشته باشد، در این صورت چه بسا باورهای او به سبب اعتماد به دیگران موجه باشد. اما وی در غیاب دیگر باورهای مردم و به طور پیشین، موجه نیست. علت اصلی آن است که این فرد دلیل ایجابی کافی برای موجه بودن در باور اخلاقی خود ندارد (Sinnott - Armstrong, 1996: 28).

آنچه بیان شد تبیین و نقدی اجمالی از مدل اعتماد گرایانه توجیه شهود اخلاقی بود. در ادامه می‌کشیم با این پیش فرض که شهودات اخلاقی به منزله ظهورات عقلی اولیه هستند که محتوای ارزشی دارند و همچنین با این فرض که آرای اخلاقی از حقایقی خبر می‌دهند، تبیینی درون گرایانه از شهودگرایی اخلاقی ارائه دهیم تا به کمک آن بتوان آرای اخلاقی مبنایی را توجیه کرد و سلسله توجیه باورهای اخلاقی را متوقف ساخت.

باید توجه داشت که این نوشتار برای تبیین درون گرایانه شهودگرایی اخلاقی در مورد توجیه باور اخلاقی، به خوانش فومرتن و بونجور از مبنایگرایی توجه دارد که به نظر می‌رسد برای تبیین درون گرایانه شهودگرایی اخلاقی موفق است.^۱

از نظر فومرتن و بونجور میناها، حالت‌هایی غیراعتقادی به شمار می‌آیند که از حالت‌های آشنایی یا آگاهی مستقیم تشکیل یافته‌اند و باورهای مربوط به ادراک‌ها را توجیه می‌کنند و از این باورها نیز می‌توان در توجیه دیگر باورها بهره برد، ولی از آنجا که این حالت‌ها جنبه وجودی دارند، نیازی به توجیه ندارند، ولی می‌توانند توجیه کننده باشد.

اصل پیشنهادی فومرتن این است که:

حامد در باور به P به طور غیراستنتاجی موجه است، اگر او از آگاهی‌های ذیل برخوردار باشد: الف) آگاهی و آشنایی مستقیم از واقعیت P (صدق‌ساز)؛ ب)

۱. در این نوشتار درصدد مقایسه آرای مبنایگرایان نیستیم، بلکه مبنایگرایی غیراعتقادی را به عنوان دیدگاه مفروض می‌پذیریم.



آگاهی مستقیم از باور متعلق به واقعیت P (حامل صدق)؛ ج) آگاهی مستقیم از نسبت صدق ساز با حامل صدق؛ یعنی مطابقت باور به واقعیت P با واقعیت P. وقتی کسی با یک واقعیت آشناست و بدان آگاهی مستقیم دارد، آن واقعیت در برابر آگاهی او حاضر است و چیزی بین شخص و آن واقعیت واسطه نمی شود. البته باید توجه داشت فعل آشنایی به تنهایی معرفت یا باور موجه به دست نمی دهد، ولی اگر دارای اندیشه مربوط باشیم، سه فعل یادشده با هم توجیه غیراستنتاجی را می سازند. وقتی همه آنچه یک اندیشه را صادق می سازند، به طور مستقیم در برابر آگاهی باشد، برای توجیه یک باور به چیز دیگری نیاز نیست. حالتی که توجیه غیراستنتاجی را می سازد، حالتی است که به عنوان اجزای سازنده خود، هم حامل ارزش صدق و هم صدق ساز را دارد (Fumerton, 2001: 13, 14).

از نظر فومرتن برای متوقف ساختن تسلسل توجیه باور لازم است با صدق مواجهه مستقیم داشته باشیم و برای تحقق این مواجهه باید به طور مستقیم از صدق ساز (واقعیتی که صدق مطابق با آن است)، حامل صدق (باور و اندیشه) و مطابقت بین صدق ساز و حامل صدق آگاه باشیم. پس در واقع، فومرتن از نقش توجیهی نوعی آگاهی حضوری دفاع می کند که بر معرفت قضیه ای مقدم است و در حقیقت، شرط تحقق آن است. پس گرچه باورها در تحقق آشنایی مستقیم نقشی ندارند، باید نسبت به واقعیتی ساخته شوند تا نیازمند توجیه باشند. فومرتن از نمونه «درد» سخن می گوید که در مورد آن هر آنچه برای توجیه مورد نیاز است، در برابر آگاهی فرد حاضر است؛ یعنی فرد از همه عناصر سازنده صدق، یعنی صدق ساز (احساس درد)، حامل صدق (اندیشه و باور متعلق به درد) و نسبت مطابقت بین این دو آگاهی مستقیم و حضوری دارد. حالت آگاهی مشکل از این سه آگاهی امری وجودی است که برای توجیه باور به احساس درد کافی است و به دیگر باورها نیازی نیست. بونجور نیز می گوید باور مبنایی باوری تجربی است که اولاً، دارای توجیه معرفتی مناسبی است؛ ثانیاً، توجیه معرفتی آن بر استنتاج از باورهای تجربی دیگری که خود باید به شکلی موجه باشند، مبتنی نیست (Bonjuor, 2001: 22).

وی معتقد است ادراک حالتی آگاهانه است؛ بدین معنا که به خودی خود متضمن آگاهی غیردریافتی «ذاتی» یا سازنده از نوعی مضمون تجربی یا حسی است. این آگاهی سازنده از مضمون حسی نیازی به توجیه ندارد و البته خطاپذیر است (Bonjuor, 2001: 28).



البته باید توجه داشت که بونجور در نظریه توجیه خود به داده تجربی بسنده نمی‌کند و با نقشی که برای شهود عقلی در ساختار معرفت قائل می‌شود، مسیر خود را به طور کامل از تجربه‌گرایان معاصر جدا می‌سازد (بونجور، ۱۳۸۲). بنابراین ادعای او این است که اولاً، هرگاه ادراکی داریم از مضمون آن نیز آگاه هستیم و ثانیاً، این آگاهی غیر مفهومی است.

حال با اتخاذ موضع مبنای‌گرایی غیر اعتقادی، به تطبیق این موضع بر حیث معرفت‌شناختی شهودگرایی اخلاقی پرداخته می‌شود. برای نمونه، اگر سلسله توجیه باورهای اخلاقی به این باور اخلاقی بینجامد که «عدالت خوب است» و یا «ظلم بد است» و همچنین بپذیریم که «درستی نسبت خوبی به عدالت» یا «درستی نسبت بدی به ظلم» نزد نفس من حاضر است و برای من ظهوری عقلی همراه با محتوای ارزشی دارد، توجیه دیگر باورهای اخلاقی بر این دو گزاره اخلاقی مبتنی است، در حالی که توجیه این باورها به عنوان پایه بر اساس مبنای‌گرایی فومرتن تبیین می‌شود.

بر این اساس، حالات آگاهی و معرفت اخلاقی شهودی از سه ضلع و حالت برخوردارند که برای تعیین مبنای سلسله توجیه باور اخلاقی کفایت می‌کنند: الف) آگاهی مستقیم از امری وجودی مانند «درستی نسبت خوبی به عدالت» (صدق‌ساز) به سبب ظهور عقلی آن نزد نفس؛ ب) آگاهی مستقیم از باور به آن امر وجودی (حامل صدق)؛ ج) آگاهی مستقیم از نسبت میان آن امر وجودی و باور به آن.

در مجموع، حالت‌های آگاهانه سه ضلعی برای متوقف ساختن تسلسل توجیه باور اخلاقی کافی هستند، زیرا این حالت سه‌گانه - که فرد به عنوان مبنای باور اخلاقی به شکل حضوری از آن آگاهی دارد - نیز امری وجودی است که برای توجیه باور اخلاقی متعلق به واقعیت اخلاقی کافی است. در این صورت، اگرچه نقش توجیهی نسبت به آن باور اخلاقی دارد، خود چون امری وجودی است، توجیه‌پذیر نیست.

۳. تبیین حالت‌های سه‌گانه آگاهی مستقیم

اکنون اگر برای نمونه سلسله توجیه باورهای اخلاقی به دو باور پایه و مبنا همچون «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» بینجامد، می‌توان به تبیین سه ضلع حالت آگاهانه - که به عنوان مبنا برای باور غیراستنتاجی به‌شمار می‌آید - در مورد هر یک از خوبی عدالت و بدی ظلم پرداخته شود:



۳-۱. حالت آگاهانه نخست، آگاهی مستقیم از امری اخلاقی مثل «درستی نسبت خوبی به عدالت» یا «درستی نسبت بدی به ظلم» است. حال باید پرسید که این امر چگونه ممکن است؟ به بیان دیگر، چگونه ممکن است درستی این نسبت نزد من حاضر باشد و من نسبت به آن آگاهی مستقیم داشته باشم. برای روشن شدن این امر لازم است رویکردی وجودشناختی ارائه شود که بتواند با این حالت نخست منطبق باشد.

براساس شهودگرایی اخلاقی، محمولات اخلاقی مانند خوبی و بدی و نیز موضوعات اخلاقی مثل عدالت و ظلم از حقایق حکایت می‌کنند و اگر برای نمونه، «خوبی» را وصف عدالت بدانیم و به آن نسبت دهیم، گزاره حاکی از باور به آن نسبت نیز حاکی از حقیقتی است. البته در مورد نحوه وجودی ویژگی‌های اخلاقی، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد:

بسیاری از شهودگرایان اخلاقی ناطبیعت‌گرا هستند و معتقدند ارزش‌های اخلاقی همانند واژگان ریاضی به‌عنوان یک واقعیت غیرفیزیکی و غیرطبیعی تصور می‌شوند. به‌دلیل شباهت بین این دیدگاه و نظریه مشهور افلاطون - فرم و صورت - گاه چنین واقع‌گرایانی را افلاطونیان می‌نامند. از جمله مدافعان این تفسیر از واقع‌گرایی اخلاقی می‌توان به مور (Moore, 1903)، راس (Ross, 1930)، هادسون (Hudson, 1967) و ریگان (Regan, 1986) اشاره کرد.

برخی از شهودگرایان اخلاقی از جمله دیوید برینک نیز طبیعت‌گرا هستند (Brink, 1989: 100). که از نظر آنها آرای اخلاقی بیان‌های تغییر شکل‌یافته‌ای درباره واقعیت‌های تجربی به‌شمار می‌آیند و تشابهاتی بین ویژگی‌های اخلاقی و ویژگی‌های فیزیکی و علمی مانند جاذبه، سرعت و شتاب وجود دارد.

صرف‌نظر از مناقشه‌های فیلسوفان اخلاقی، در اینجا شهودگرایی اخلاقی به نحوی طرح می‌شود که براساس آن می‌توان نوعی ویژگی اخلاقی را فرض کرد که نزد نفس فرد حاضر باشد و در نهایت، فرد به‌درستی نسبت آن به موضوع اخلاقی نیز آگاهی مستقیم داشته باشد.

استاد جوادی آملی برای مسأله جاودانه‌بودن اخلاق به عبارتی از ابن‌سینا اشاره نموده که در تبیین حل مسئله خود از آن وام می‌گیرم. وی نخست به نقل از ابن‌سینا بیان می‌دارد که با بررسی اموری جزئی مانند محبت‌ها، صداقت‌ها، کذب‌ها و امانت‌ها، معانی کلی و جامعی به نام اصل محبت، عاطفه، ایثار، صدق و امانت تصور می‌شود که متمایز از افراد جزئی مندرج در زیر پوشش آنهاست. ایشان در ادامه می‌گوید:



حال اگر برای نمونه هزار مورد محبت دیدیم، هزار قضیه تشکیل می‌دهیم که دارای هزار موضوع و یک محمول‌اند. جمع معانی حاصل از موضوع‌های هزارگانه به اضافه معنای جامع محمول، هزار و یک معنا خواهد بود که هزار معنای آن جزئی و خارجی است و یک معنای آن کلی، و مفهوم مجرد ذهنی است. پس ما با بررسی هر یک از مسائل اخلاقی، بخشی از مسائل کلی را در ذهن داریم و معلوم است که کلی را روح مجرد درک می‌کند و روح مجرد امری جاودانه است و اگر امری جاودانه شد، برای تطهیر و تهذیب یک امر جاودانه مسائل جاویدان لازم است. از این جهت، اخلاق یک مسئله جاودانه یعنی یک امر ثابت و «لا یتغیر» می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۷: ۱۲۰-۱۲۱).

با این توضیح، موضوعی اخلاقی مانند «کلی محبت» را می‌توان تصور کرد که یک کلی مجرد ذهنی است و نفس آن را ادراک می‌کند و این قابلیت را دارد که نزد روح و نفس مجرد انسان حاضر باشد. اما این امر کفایت نمی‌کند، بلکه در حوزه واقع‌گرایی اخلاقی آنچه اهمیت دارد آن است که محمولات اخلاقی مانند خوبی، بدی، باید و نباید نیز از نحوه‌ای وجودی و واقعیت‌های خارجی برخوردار باشند و همان‌گونه که خواهد آمد می‌توان با تصور نوعی واقع‌گرایی اخلاقی حداقلی مسئله را حل کرد.^۱

اما چگونه ممکن است درستی نسبت خوبی به مفهوم کلی عدالت یا محبت، نزد نفس مجرد حاضر بوده، انسان بدان آگاهی مستقیم داشته باشد؟ می‌توان گفت ویژگی‌هایی در آن کلی مجرد جامع - یعنی کلی اخلاقی مانند کلی عدالت یا ظلم - وجود دارد که سبب شده است تحسین (خوب‌دانستن) یا تقبیحی (بد دانستن) از سوی فرد به آن تعلق بگیرد؛ یعنی خوبی را به آن نسبت داده، وصف آن قرار دهد. در این تصویر اگر بپذیریم که آن کلی مجرد نزد نفس حاضر است، اولاً، باید پذیرفت که اوصاف آن کلی مجرد - یعنی ویژگی‌هایی که سبب می‌شوند فرد آن کلی را تحسین کند و عنوان خوبی به آن نسبت دهد -

۱. باید توجه داشت که رویکردهای متعددی در مورد نحوه واقعیت‌های اخلاقی وجود دارد که ما درصدد بررسی مناقشات در این مورد نیستیم، بلکه تنها درصدد بیان این امر هستیم که می‌توان با نوعی واقع‌گرایی، تبیینی درون‌گرایانه از شهودگرایی اخلاقی ارائه کرد که با ارتکازات اولیه اخلاقی نیز سازگار است. بنابراین بیان این نظریه به معنای تأیید نهایی آن نیست، بلکه ما درصدد بیان این نکته‌ایم که برای تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی غیراعتقادی و رسیدن به معرفت اخلاقی، رویکرد مناسبی به شمار می‌آید.

نیز نزد نفس مجرد حاضر است؛ ثانیاً، تحسین و تقبیح آن کلی مجرد ذهنی - یعنی نسبت دادن خوبی و بدی به آن - نیز اموری درونی بوده، نزد نفس انسان حاضر هستند. همچنین حاضر بودن آنها نزد نفس به این امر می‌انجامد که درستی نسبت خوبی به عدالت نیز ظهوری عقلی داشته باشد. بنابراین، کلی عدالت - که در نفس مجرد فرد حاضر است - به دلیل ویژگی ذاتی نهفته در آن سبب شده است درستی نسبت خوبی و تحسین به آن نیز ظهوری عقلی برای فرد پیدا کند.

با این توضیح می‌توان خوبی (تحسین) را وصفی وجودی برای معانی کلی اخلاقی مانند کلی عدالت و محبت به‌شمار آورد و حال که خود آن کلی اخلاقی در نفس انسان حاضر است، آن خوبی و نسبت آن به کلی اخلاقی نیز در نفس انسان حاضر است و فرد به درستی نسبت خوبی به عدالت نیز آگاهی مستقیم دارد و به هیچ واسطه‌ای در عروض خوبی بر عدالت نیازی نیست. برای نزدیکی به ذهن، با تشبیه مورد فوق به رنگ‌ها می‌توان گفت ویژگی‌ای در قرمزی وجود دارد که موجب می‌شود اشیا نزد مشاهده‌گران عادی در شرایط مناسب قرمز به نظر برسند. در این صورت، برای عروض قرمزی بر آن قرمز و درستی نسبت قرمزی به قرمز، به هیچ واسطه‌ای برای مشاهده‌گر نیازی نیست.

البته سخن فوق به این معنا نیست که از مفهوم عدالت خوبی و عدالت را انتزاع کنیم، زیرا مفاهیم خوبی و عدالت لازم و ملزوم هم نیستند. نیز به این معنا هم نیست که من حد خوبی را برای عدالت اعتبار می‌کنم، بلکه حقیقت و وجود کلی عدالت به گونه‌ای است که به محض آنکه در نفس و روح مجرد فرد قرار می‌گیرد، انسان خوبی آن را می‌یابد و آن را تحسین می‌کند و در این صورت، درستی نسبت خوبی به عدالت نیز برای وی ظهور عقلی دارد.

تبیین فوق از نسبت خوبی به کلی عدالت با ارتکازات مورد توجه اسمیت نیز سازگار است. توضیح اینکه اسمیت از چند ارتکاز سخن می‌گوید که باید نسبت به هر نظریه‌ای مسلم فرض شوند و مشاهده می‌کنیم که در مورد نظریه فوق، امکان این ارتکازات وجود دارد:

۱-۱-۳. ارتکازاتی که تصور عملی بودن احکام اخلاقی را ایجاد می‌کنند؛ مانند اینکه «اگر کسی حکم کند که انجام دادن Q توسط او درست است، در این صورت او گرایش به Q دارد».





اگر خوبی عدالت به عنوان امری وجودی در نفس مجرد انسان حاضر باشد، فرد به انجام دادن مصادیق عدالت گرایش دارد.

۳-۱-۲. ارتکازاتی که تصور عینیت احکام اخلاقی را ایجاد می کنند، مانند اینکه «وقتی A می گوید انجام دادن Q درست است و B می گوید انجام دادن Q نادرست است، حداکثر یکی از این دو نفر می توانند درست گفته باشند».

از آنجا که نوعی عینیت در مورد خوبی وجود دارد، گرچه ممکن است یک نفر «درستی نسبت خوبی به عدالت» و دیگری «درستی نسبت بدی به عدالت» را نزد خود حاضر ببیند، ولی با این حال تنها یکی از این دو ظهور می تواند درست باشد.

۳-۱-۳. ارتکازاتی که ناظر به بند بودن صفات اخلاقی به صفات طبیعی هستند؛ از جمله: «اعمال فرد بر حسب صفات غیر اخلاقی روزمره عادی مانند وفاداری یا بی وفایی به یک دوست، منتهی شدن یا نشدن عمل به سعادت، عملی که به شخص نسبت به دیگران امتیازی یا عیبی می دهد، درست یا نادرست هستند». در این صورت، ظهور درستی نسبت معمول به موضوع اخلاقی نیز بر حسب ویژگی های روزمره و معمولی فرد است (Smith, 1994: 39).

با پذیرش نوع نگاه فوق، «درستی نسبت خوبی به عدالت» یک واقعیت درونی است که نزد من حاضر است و من به آن دسترسی معرفتی مستقیم دارم. البته نباید این موضع را با احساس گرایی اخلاقی خلط کرد و خوبی را عبارت از گرایش فرد به نمونه کلی عدالت دانست.

احساس گرایان اخلاقی معتقدند آرای اخلاقی حالات غیرشناختی ذهن همچون تمایلات و احساسات را اظهار می کنند و صرفاً نوعی نمایش احساسات موافق یا مخالف می باشند. در نتیجه، هیچ واقعیت اخلاقی وجود ندارد و آرای اخلاقی بی معنایند و تنها ابرازکننده احساساتی مانند «آه» و «به به» هستند. اما در اینجا کلی عدالت از ویژگی هایی ذاتی برخوردار است که سبب می شود خوبی به آن نسبت داده شود. در این صورت، گزاره «عدالت خوب است» نیز معنادار است، اما شباهت آنها در این است که هم تمایلات و هم خود خوبی و نسبت آن به عدالت در نفس انسان حاضر است و فرد به آنها آگاهی مستقیم دارد.

۲-۳. دومین آگاهی عبارت است از حالت آگاهی از باوری که به درستی نسبت خوبی به عدالت تعلق گرفته است؛ زیرا باور فرد از جمله گرایش‌های گزاره‌ای است که در ذهن فرد حاضر است و فرد بدون نیاز به هیچ استدلالی از آن آگاه است. این باور را می‌توان به شناسایی با قوه حافظه تشبیه کرد که براساس آن، ما اغلب آنچه را دیده و شنیده و یا به نحو دیگری نزد ما حاضر است به خاطر می‌آوریم. در این موارد نسبت به آنچه به یاد می‌آوریم آگاهی مستقیم داریم و آنها را به علم حضوری مشاهده می‌کنیم؛ هرچند در نظر ما به عنوان گذشته جلوه کند (راسل، ۱۳۶۷: ۶۸).

۳-۳. حالت آگاهی سوم از آگاهی از نسبت بین دو حالت فوق به دست می‌آید. با آگاهی مستقیم از درستی نسبت خوبی به موضوع کلی اخلاقی و همچنین آگاهی از باور متعلق به درستی نسبت، آگاهی از نسبت بین آنها نیز خودبه‌خود حاصل می‌شود؛ چون هر دو اموری درونی‌اند و نزد فرد حاضر هستند؛ زیرا به محض اینکه علتی محقق شود، معلول آن و نسبت بین علت و معلول نیز حاصل می‌شود.

اکنون با توجه به عبارتهای فوق اگر حالت آگاهی مستقیم از درستی نسبت معمول به موضوع، باور متعلق به آن درستی و همچنین آگاهی مستقیم از نسبت بین آنها محقق شود، صرف همین آگاهی از سه ضلع برای توجیه باور اخلاقی کافی است. در واقع، وقتی این سه حالت آگاهی برای فرد حاصل شد، فرد باور اخلاقی را شهود می‌کند؛ یعنی باور اخلاقی برای وی ظهور عقلانی اولیه دارد و وقتی باوری نزد فرد ظهور عقلانی داشته باشد، موجه بالذات است. در این صورت، چنین باور اخلاقی نقش توجیهی دارد، ولی خودش از باور اخلاقی دیگری استنتاج نشده است. البته لازم نیست باوری که موجه می‌شود، به یقین صادق هم باشد، بلکه ممکن است در واقع، برخی باورهای اخلاقی موجه خطا باشند.

اینجاست که شهودات اخلاقی به‌عنوان مبنا به‌شمار می‌آیند، زیرا ممکن نیست همه باورهای اخلاقی از باورهای کاملاً غیر اخلاقی استنتاج شوند. پس ما باید با برخی از باورهای اخلاقی شروع کنیم که از باورهای اخلاقی دیگر استنتاج نمی‌شوند. اما این باورهای اخلاقی شروع‌کننده از کجا می‌آیند؟ بی‌تردید آنها را تصادفی نفهمیده‌ایم، بلکه مبنایی برای آنها وجود دارد. مبنای آنها حالت‌های آگاهی سه‌گانه است که باعث توجیه باور اخلاقی می‌شوند و در ادامه باور اخلاقی نقش توجیهی برای دیگر باورهای اخلاقی دارد.





۴. تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی بر اساس مبنای اعتقادی

آنچه تاکنون بیان شد براساس مبنای اعتقادی غیراعتقادی فومرتن و بونجور بود. اما براساس مبنای اعتقادی، موضع شهودگرایی درون‌گرای اخلاقی این است که فرد با آگاهی از وجه توجیه شهود، دست کم به برخی از اصول و یا وضعیت‌های خاص اخلاقی، دسترسی معرفتی دارد و آن اصول و یا موارد جزئی به واسطه آن شهود موجه می‌شوند. در نتیجه، فرد باور برخاسته از آنها را نیز موجه می‌داند. پس اگر یک گزاره اخلاقی به نام «راست‌گویی خوب است» را بر اساس یک اصل اخلاقی به نام «عدالت خوب است» پذیرفته‌ام و برای من موجه است، از این رو است که به طور مستقیم و یا حتی غیرمستقیم و صرفاً با تأمل، آن اصل اخلاقی برای من شهود شده و من از آن آگاهی یافته‌ام. در این صورت، ممکن است شهودگرایی درون‌گرا بگوید: فرد با شهود عقلی، حکمی اخلاقی را ادراک می‌نماید.^۱ برای همین، آن باور اخلاقی برایش حاضر و در نتیجه موجه است. البته باید توجه داشت که موضع آئودی به راحتی نمی‌تواند مشکل تسلسل را حل کند.

برای این موضع دو شرط ضروری است: اول آنکه فهمیدن آن گزاره برای توجیه باور به آن گزاره کافی باشد؛ دوم اینکه اگر فاعل شناسا گزاره را براساس اینکه فهمیده است باور کند، بدان معرفت می‌یابد، به این صورت که داده‌های اخلاقی نزد ذهن فاعل شناسا حاضر باشند و آدمی بدون نیاز به عامل بیرونی به آنها دسترسی معرفتی بیابد.

نتیجه عبارت‌های فوق این است که با توجه به تبیین درون‌گرایانه از شهودگرایی اخلاقی می‌توان این موضع را تهدیدی برای برون‌گرایی دانست. پس گرچه لازم نیست شهودگرایان، درون‌گرا باشند، به نظر می‌رسد در بدو امر درون‌گرا باشند (Audi, 2004: 57-59).

۵. ارزیابی موضع تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی

چه بسا در ارزشیابی این موضع اشکالاتی به اصل شهودات اخلاقی وجود داشته باشد که مجال برای پرداختن به آنها نیست، اما آنچه در اینجا اهمیت دارد بررسی ایرادهایی است که به تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی مربوط می‌شوند:

۱. باید توجه داشت که شهود به منزله حکم نیست و در واقع، حکم از شهود سلب می‌شود، ولی می‌تواند به حکم بینجامد. گفتنی است بیشتر کسانی همانند آئودی که شهود را برابر با باور می‌دانند، آن را به منزله حکم نیز می‌دانند.

۵-۱. براساس این موضع نمی‌توان توضیح داد که چگونه اشخاص عادی می‌توانند دسترسی معرفتی به واقعیت اخلاقی داشته باشند. به بیان دیگر، چگونه یک کلی مجرد مثل کلی عدالت و همچنین خوبی آن نزد آنها حاضر است تا آگاهی مستقیم از درستی نسبت خوبی به عدالت نیز برای آن اشخاص حاصل شود؟

در پاسخ می‌توان گفت: این اشکال ناشی از تعیین نشدن دو سطح فلسفی و روزمره برای آگاهی مستقیم است. بی‌تردید یک فرد عادی نمی‌تواند به خوبی و نسبت آن به آن کلی مجرد ثابت آگاهی مستقیم داشته باشد، اما این امر برای یک فیلسوف به راحتی امکان‌پذیر است. بنابراین تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی تنها در سطح فلسفی قابل ارائه است، زیرا برای مثال، ممکن است همگان نتوانند خوبی یک کلی مجرد اخلاقی مانند کلی عدالت را فهم کنند و از درستی نسبت خوبی به عدالت آن آگاهی مستقیم داشته باشند. در این صورت، فرد درون‌گرا نمی‌تواند سخت‌گیرانه بگوید همه مردم باید بتوانند آگاهی مستقیم داشته باشند؛ چون این امر تکلیف مالایطاق است و از عهده همگان بر نمی‌آید. در این صورت، در سطح توجیه روزمره و عرفی شهودگرایی اخلاقی به‌عنوان فرایندی قابل اعتماد فرض می‌شود که دارای ارزش معرفتی است.

۵-۲. بی‌تردید مبناگرایی اخلاقی به‌عنوان یکی از راه‌های حل تسلسل و دور در توجیه باور اخلاقی ارائه شده است. توضیح اینکه اگر هر باور اخلاقی از یک یا چند باور اخلاقی دیگر استخراج شده باشد، مستلزم تسلسل یا دور است. پس باید به باورهایی برسیم که استنتاجی نیستند، بلکه با شهود مستقیم به دست آمده‌اند. اما چه بسا خود این شهود مستقیم نیز خطا باشد - چنان‌که همواره شاهد خطای حسی نیز هستیم - در این صورت، آن باور شهودی نیز نیازمند توجیه‌کننده‌ای دیگر است و مشکل تسلسل همچنان باقی است.

علت این امر آن است که آزمون درستی و خطای شهود اخلاقی امکان‌پذیر نیست و ما تنها با تکیه بر شهود دیگری می‌توانیم بررسی کنیم که آیا شهود اخلاقی درست است یا خیر؟ در حالی که باورهای تجربی غالباً با دیگر ابزار بررسی می‌شوند. برای نمونه، خطای دید را می‌توان با حس لامسه آزمود. اگر من در واقعی بودن میزی که می‌بینم تردید داشته باشم، می‌توانم با لمس کردن یا پرسش از دیگرانی که آن را دیده‌اند آنرا بیازمایم، ولی در مورد شهود اخلاقی چنین تصویری درست نیست و ابزار دیگری برای تأیید آن وجود ندارد.





در پاسخ به این پرسش باید گفت اگر ما باورهایی داریم که در نگاه نخستین بر اساس ظهورات و آگاهی از واقعیت‌های اخلاقی موجه هستند، ضرورتی ندارد که باورهای شهودی - با فرض نبود ادله مطمئنی برای تردید در آنها - مستلزم بررسی باشند. نیز اگر برای ما ممکن نباشد چیزی برای تأیید داشته باشیم، هیچ چیزی نمی‌تواند به‌عنوان تأییدکننده چیزی به حساب آید (Huemer, 2005: 109).

در واقع، اگر اشکال فوق را بپذیریم هیچ‌گونه معرفت بدون تجربه حسی امکان‌پذیر نیست. باید توجه داشت که شهود اخلاقی نیز به خودی خود نوعی تجربه پیشین عقلی است و همان‌گونه که خود حس به ابزار نیاز ندارد، خود شهود هم نیاز به ابزار ندارد. وجه اشتراک حس و تجربه این است که هر دو به واقعیت‌ها تعلق گرفته‌اند، اما حس به واقعیتی تعلق گرفته است که با ابزار علمی قابل بررسی است، ولی شهود به واقعیتی تعلق گرفته است که با ابزارهای علمی بررسی نمی‌شود، بلکه تنها با ابزارهای عقلی تبیین‌پذیر است.

با این توضیحات و بر اساس تبیین درون‌گرایانه شهودگرایی اخلاقی مبتنی بر مبناگرایی غیراعتقادی می‌توان گفت که حالت آگاهانه فرد از درستی نسبت، باور به این درستی است که نسبت بین آنها مبنای کافی برای توجیه باور اخلاقی ما را فراهم می‌آورد. در این صورت، باور اخلاقی مبتنی بر آگاهی مستقیم از امور وجودی است و چون امور وجودی نیازی به توجیه ندارند، این امور به‌عنوان جزء دلیل توجیه‌کننده، نسبت به باور اخلاقی نقش توجیهی دارد، ولی خودش به توجیه نیاز ندارد. چنان‌که همین پاسخ در مورد اموری همانند حافظه نیز طرح می‌شود که فرد، مورد یادآوری را به علم حضوری مشاهده می‌کند و نسبت به آن حالتی آگاهانه دارد.

۳-۵. این نوع تبیین به اختلاف اخلاقی و نسبی‌گرایی فردی می‌انجامد. در این صورت، نمی‌توان به یک توافق جمعی برای ارائه یک نظام اخلاقی صحیح نائل آمد. علت این امر آن است که چه‌بسا فردی یک کلی مجرد اخلاقی را خوب بداند و تحسین کند و دیگری همان کلی را بد بداند و تقبیح نماید. در این صورت، نزد هر یک از آن دو، نحوه وجودی متفاوت از دیگری حاضر است، با اینکه آن کلی مجرد نزد هر دو حاضر بوده است و هر دو از آن آگاهی مستقیم دارند. بر این اساس، هر یک از دو نفر دیگر باورهای اخلاقی را بر مبناهایی بنا می‌نهند که با دیگری متفاوت است. از این رو، این امر به ارائه دو نظام اخلاقی

متفاوت می‌انجامد که هر یک آن را نظام صحیح اخلاقی می‌دانند. این امر ممکن است برای فرد سوم به شکاکیت توجه باور اخلاقی بیانجامد، زیرا شاهد اختلاف نظرهای بسیار اخلاقی است.

در پاسخ باید گفت دانستیم که تحسین و تقبیح به دلیل ویژگی‌ای ذاتی است که در آن کلی مجرد وجود دارد و اگر یکی از افراد خوبی را به آن کلی مجرد نسبت دهد و آن را تحسین کند و دیگری آن را تقبیح نماید، تنها به سبب این است که آن کلی مجرد به‌درستی نزد فرد حاضر نیست و از ویژگی‌های ذاتی آن نیز به‌درستی مطلع نیست. در نتیجه، به خطا پنداشته است که آن کلی مجرد نزد وی حاضر است. در این صورت، تنها یکی از افراد صحیح می‌اندیشد و نظام اخلاقی مبتنی بر آن نیز صحیح است.

اکنون باید در پی معیاری برای تمییز شهود اخلاقی صحیح از غیر صحیح باشیم. بی‌گمان یکی از معیارهای تشخیص این است که شهود اخلاقی ما متأثر از عواملی مانند سوگیری، هیجان، احساسات و تربیت فرهنگی نباشد، زیرا هر یک از این امور ممکن است سبب خطای شهود اخلاقی شود و حسن و قبح یک رفتار اخلاقی را مطابق میل و یا جامعه شهود کنند. حتی برخی از راه‌های بسیار عجیب و غریب باور اخلاقی خود را توجیه می‌کنند و می‌پندارند مبنایی موجه برای باور خود دارند و از دسترسی معرفتی درباره باور خود نیز برخوردارند. برای نمونه، اگر آنها تردید دارند که اذیت کردن انسان بی‌گناه برای سرگرمی نادرست است، چه بسا به دلیل گفته‌های رهبران و الگوهای ناشایستی (که قابل اعتماد نبودن آنها را می‌توانیم تشخیص دهیم) باشد و یا اینکه آنها در جامعه‌ای ناشایست زندگی می‌کنند که سبب می‌شود چنین شهودی داشته باشند. به بیان دیگر، ممکن است زمینه‌ساز این شهود، عاملی بیرونی باشد، حال آنکه ما صرفاً در پی یک عامل درونی هستیم و از سویی کسی که از الگوی ناشایست و جامعه ناشایست سخن می‌گوید، برخی ارزش‌های اخلاقی را پیش‌فرض گرفته است و این مصادره به مطلوب است.

معیار دیگر این است که فرد اخلاقی از ذهن سلیمی برخوردار باشد، زیرا در هر حال ممکن است کسانی که ذهن سلیمی ندارند نیز تصور کنند آن کلی مجرد و ویژگی‌های ذاتی آن نزد نفس آنها حاضر است و تحسین و تقبیح آنها نیز شایسته است. در نتیجه، شهود اخلاقی خود را توجیه‌کننده دانسته و براساس آن عمل می‌کنند.





پس اگر شهودی اخلاقی فاقد معیارهای فوق باشد، نیازمند تأیید است. حال می توان تأییدکننده آن را آموزه های وحیانی دانست و یا اینکه به افراد سلیم النفس رجوع کرد. در اینجا پای نخبه سالاری به میان می آید که البته در این صورت، نباید تصور کنیم به اجبار خود را به یک نخبه سالاری ملزم ساخته ایم که ادعا می کند تنها اندیشمندان و خردمندان می توانند واقعیت های اخلاقی را شهود کنند، زیرا در این صورت امری به نام شهود اخلاقی معنا ندارد و باید بپذیریم بیشتر فاعل های عادی که ادعا می کنند گزاره ای مانند «دروغ گویی خطا است» موجه است، به دروغ سخن می گویند.

البته لازم نیست ما نسبت به همه باورهای اخلاقی، معرفت شهودی داشته باشیم، بلکه تنها شهود برخی امور مانند حُسن عدالت و قُبْح ظلم کفایت می کند و می توان دیگر مصادیق اخلاقی را با کمک اموری دیگر همچون آموزه های وحیانی ذیل این دو قرار داد.

نتیجه گیری

۱. بر اساس مبناگرایی غیراعتقادی می توان تبیینی درون گرایانه از شهودگرایی اخلاقی ارائه داد. در این تصویر، من آگاهی مستقیم از درستی نسبت خوبی به یک کلی مجرد اخلاقی دارم که به دلیل ویژگی ذاتی یک کلی اخلاقی به آن تعلق گرفته است، زیرا آن معنای کلی در نفس موجود است و وصف و ویژگی آن هم موجود در نفس بودن است و آگاهی مستقیم چیزی غیر از این علم حضوری نیست. همچنین ما از باور متعلق به این درستی و نسبت بین آن دو نیز آگاهیم و همین مقدار آگاهی کافی است برای اینکه این باور برای من ظهوری عقلانی داشته و موجه بالذات باشد؛ یعنی برای دیگر باورهای اخلاقی مبنا ایجاد کند، ولی خودش نیازی به توجیه نداشته باشد و تسلسل توجیه باور اخلاقی را متوقف سازد.

۲. تبیین درون گرایانه شهودگرایی اخلاقی در صورتی ارزش معرفتی دارد که توجیه شهودی را در سطح فلسفی طرح کنیم. اما با بررسی چالش های پیش روی تبیین درون گرایانه از شهودگرایی اخلاقی مانند اینکه برای همه عوام مقدور نیست که آگاهی مستقیم از واقعیت اخلاقی داشته باشند، اعتمادپذیری شهود اخلاقی در سطح روزمره و عرفی طرح می شود.

۳. تبیین درون گرایانه شهودگرایی اخلاقی، مسئولیت اخلاقی را در دو سطح فلسفی و

روزمره و متعارف تحت الشعاع قرار می‌دهد. یک انسان تنها در صورتی مسئول عملی اخلاقی دانسته می‌شود که آگاهانه آن را انجام دهد و افزون بر توجیه عملی، توجیه معرفتی نیز به باور اخلاقی داشته باشد. وقتی توجیه معرفتی در دو سطح طرح شود، مسئولیت اخلاقی نیز در دو سطح بیان می‌شود. از این رو، قلمرو مسئولیت اخلاقی فیلسوف از مسئولیت اخلاقی یک انسان معمولی متمایز است.

۴. اگرچه بین شهود اخلاقی و علم حضوری تفاوت است، باید توجه داشت که با کمک علم حضوری مورد نظر فیلسوفان اسلامی مانند ملاصدرا نیز می‌توان به نحوی تبیینی درون‌گرایانه از شهود‌گرایی اخلاقی ارائه کرد. البته این امر زمانی محقق می‌شود که اولاً، ثابت شود واقعیت‌های اخلاقی‌ای وجود دارند که نزد فرد حاضر هستند؛ ثانیاً، باور و اندیشه‌ای به آن حقیقت اخلاقی تعلق گرفته است که فرد از آن نیز آگاه است و در نهایت، آگاهی از نسبت بین آنها وجود دارد.



کتابنامه

1. Ewing, A. C. (1929), *The Morality of Punishment*, New York: Routledge and KeganPaul.
2. Adams, Robert (1987), *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford University Press.
3. Alston, William P. (1998), *Internalism and Externalism in Epistemology*, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, U.S.A and Canada, Vol. 4.
4. Audi, Robert (2004), *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton University Press.
5. _____ (1997), *Moral Knowledge and Ethical Character*, New York: Oxford University Press.
6. Bonjour, Laurence (1992), "A Rationalist Manifesto," *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Vol. 18.
7. Braude, Hillel D. (2012), *Intuition in Medicine*, London: University of Chicago Press.
8. Brink, David (1989), *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press.
9. Fumerton, Richard (2001), "Classical Foundationalism," *Resurrection Old – Fashioned Foundationalism*, Michael R. Depaul (ed.), Boston: Rowman & Littlefield Publishers.
10. Huemer, Michael (2005), *Ethical Intuitionism*, New York: Palgrave Macmillan.
11. _____ (2001), *Skepticism and the Veil of Perception*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
12. _____ (2007), "Compassionate Phenomenal Conservatism," *Philosophy and Phenomenological Research* 74.
13. Prichard, H. A. (1912), "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?," *Mind* 21



14. Ross, W.D. (2002), *The Right and the Good*, Oxford University Press. (Reprinted by Hackett Pub. Co, ed. Philip Stratton.Lake, oxford press).
15. Shafer.Landau, R. (2003), *Moral Realism: A Defence*, Oxford: Clarendon Press.
16. Sidgwick, Henry (1907), *The Methods of Ethics*, (7th ed.), London: Macmillan and Co.
17. Sinnott-Armstrong, Walter (2006), *Moral Skepticisms*, Oxford University Press.
18. Smith, Michael (1994), *The Moral Problem*, Oxford: Blachwell Publishing.
19. Sosa, E. (1998), "Minimal Intuition," Michael Bepaul and William Ramsey (eds.), *Rethinking Intuition*, Rowman and Littlefield.
20. Van Inwagen, P. (1997), "Materialism and the Psychological.Continuity Account of Personal Identity," *Philosophical Perspectives* 11.

۹۷



تبیین درون‌گرایانه شهیددگرایی اخلاقی

۲۱. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۵)، *نهایة الدراية في شرح الكفاية*، ج ۳، تحقیق: ابوالحسن قائمی، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۲۲. بونجور، لورنس (۱۳۸۲)، *دفاع از خرد ناب، تبیین عقل‌گرایانه از توجیه پیشین*، ترجمه رضا صادقی، قم: انتشارات مهر خوبان.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *مبایة اخلاق در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۴. راسل، برتراند (۱۳۶۷)، *مسائل فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۵. محمدی منفرد، بهروز (بهار ۱۳۹۲)، «واقع‌گرایی اخلاقی با تأکید بر اندیشه صدرایی»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۱۹.
۲۶. مروارید، محمود و احمدرضا همتی مقدم (۱۳۸۹)، *خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.