

معطوف بودن اخلاق به عینیت و عینی‌گرایی درباره‌ی اخلاق

سید علی اصغری^۱

چکیده

بستر کاوش مقاله‌ی پیش رو، بحث عینیت اخلاق است که در حوزه‌ی فرااخلاق مطرح می‌شود. اتخاذ موضع درباره‌ی این که آیا اخلاق عینی است یا نه (و اگر عینی است، از چگونه عینیتی برخوردار است) کانون بحث‌های هستی‌شناختی فرااخلاق بوده است. تحلیل تجربه‌ی اخلاقی متعارف (شهودها و دریافته‌های افراد غیر فیلسوف) درباره‌ی عینیت اخلاق، نزد متفکران فرااخلاق جایگاه ویژه‌ای دارد و ایده‌های فلسفی خود را بر زمینه‌ی این تحلیل بنا می‌کنند؛ اما در این سیر و تحلیل، معمولاً مرز تجربه‌ی اخلاقی متعارف با ایده‌های فیلسوفان مبهم است. مقاله‌ی پیش رو تلاشی است در تفکیک «معطوف بودن اخلاق به عینیت (مباع)» به عنوان جهت‌گیری تجربه‌ی اخلاقی متعارف، از «عینی‌گرایی درباره‌ی اخلاق» به عنوان یک جهت‌گیری نظری در فرااخلاق. این تفکیک، اولاً معلوم می‌کند که مباع به چه معنی و چگونه در فرااخلاق نقش ایفا می‌کند؛ زیرا هم رابطه‌ی آن با نظریه‌ی فرااخلاقی به‌طور کلی روشن خواهد شد و هم این که چگونه

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۹/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۲۰

۱. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، گروه مطالعات کاربردی اخلاق، drghobar@gmail.com

عینی‌گرایی را در موقعیت اولیه‌ی بهتری نسبت به نظریه‌های رقیب قرار می‌دهد. نقشی که برای مباح تبیین خواهیم کرد، بر اساس برخی مطالعات حوزه‌ی روان‌شناسی فرااخلاق به چالش کشیده شده است. از این بحث کرده‌ایم که چرا این چالش نمی‌تواند مباح را زیر سؤال برد. ناعینی‌انگاران برای وانهادن مباح و غلبه بر موقعیت اولیه‌ی بهتر عینی‌گرایی ناگزیرند استدلال (های) قوی اقامه کنند. خواهیم دید که دو استدلال علیه وجود امور واقع عینی اخلاقی، به هدفشان دست نمی‌یابند.

واژگان کلیدی: تجربه‌ی اخلاقی، اختلاف نظر اخلاقی، مباح، امور واقع عینی اخلاقی، ناعینی‌گرایی .



مقدمه

در این مقاله بر آن هستیم که فهم دقیقی از نسبت میان «معطوف بودن اخلاق به عینیت» و «عینی گرایی درباره‌ی اخلاق» حاصل کنیم. برای این منظور باید ابتدا تمایز این دو را تبیین کنیم. اولی، مربوط است به این که دارنده‌ی تجربه‌ی اخلاقی آن را از درون چگونه می‌فهمد. ایده‌ی اصلی در دومی، وجود امور واقع عینی اخلاقی است.^۱ این تفکیک اولاً به‌خودی‌خود سودمند است؛ زیرا به فهم فرااخلاق معاصر کمک می‌کند. ثانیاً به فهم نسبت «عینی گرایی اخلاقی افراد عادی» — که حوزه‌ای نوظهور در روان‌شناسی است — با هریک از این دو کمک می‌کند. بسیاری از روان‌شناسان معتقدند برخلاف تلقی سنتی متفکران فرااخلاق، افراد عادی به نحو یکدست حکم‌های اخلاقی را عینی نمی‌دانند و نظریه‌پردازی فرااخلاقی باید با این یافته هماهنگ شود. در قسمت نخست مقاله، معطوف بودن اخلاق به عینیت، تفاوت آن با عینی گرایی، ربط آن با نظریه‌ی فرااخلاقی، موقعیت آغازین بهتر که برای عینی گرایی ایجاد می‌کند و نیاز به استدلال قوی برای رد این موقعیت تحلیل می‌شود. در قسمت دوم، به بررسی و نقد مطالعات روان‌شناسی اخلاق درباره‌ی عینیت اخلاق می‌پردازیم و بحث خواهیم کرد از این که چرا این مطالعات، خدشه‌ای بر معطوف بودن اخلاق به عینیت وارد نمی‌کنند. در قسمت پایانی، پس از بیان چستی عینی گرایی و شروط چهارگانه‌ی آن، قوت دو استدلال مهم علیه وجود امور واقع عینی اخلاقی را بررسی و نقد خواهیم کرد.

۱. معطوف بودن اخلاق به عینیت (مباع)

آنچه در این مقاله تحت عنوان معطوف بودن اخلاق به عینیت (به‌اختصار: مباع^۲) مطرح می‌کنیم، نتیجه‌ی پدیدارشناسی تجربه‌ی اخلاقی از درون است. در اینجا مقصود از اخلاق، تجربه‌ی اخلاقی است که خود شامل گفتمان اخلاقی، ارزیابی‌های اخلاقی،

۱. به نظر می‌رسد فرق این دو معمولاً مورد توجه قرار نگرفته است (مثلاً نگاه کنید به: Swineburne, 1976).

۲. متشکل از حروف اول کلمه‌های عبارت «معطوف بودن اخلاق به عینیت».

اختلاف نظر اخلاقی، تأمل اخلاقی و قس علی هذا است. مقصود از مباح، آن چیزی است که با عباراتی چون در پی عینیت بودن، یا در هوای عینیت بودن، یا دعوی عینیت داشتن، نیز قابل بیان است.

مباح، به انحاء مختلف و از زوایای گوناگون اما مرتبط، تحلیل و توصیف شده است. برخی گفته‌اند حکم‌های اخلاقی مستقل از منافع و خواست‌های ما به نظر می‌رسند؛ گویی نیروی آن‌ها از بیرون یعنی از وضعیت اخلاقی مربوطه ناشی می‌شود که بر ما اعمال فشار می‌کند تا به نحوی خاص عمل کنیم (Mandelbaum, 1955: 54, 67-68). برخی گفته‌اند موضوع حکم‌های اخلاقی «از مقوله‌ی انتخاب» نیست و «بیشتر از مقوله‌ی شناخت است و کمتر از مقوله‌ی تصمیم است» (Mackie, 1977: 33). برخی گفته‌اند از منظر فاعل، احکام اخلاقی مسلط و مطلق احساس می‌شوند؛ «در انتخاب اخلاقی ما در تلاشیم که جواب درست را بیابیم. ... نگرانی ما این است که ممکن است گزینه‌ی نادرست را انتخاب کنیم» (Dancy, 1998: 232). برخی گفته‌اند حکم‌های اخلاقی، متضمن «دعوی عینیت» هستند و از طریق آن قاعده‌ی اخلاقی مربوطه، مستقل از پذیرش ما دارای اعتبار به نظر می‌رسد (Gibbard, 1992: 155, 171).

توصیف‌های فوق به علت اختصار و پراکندگی، کمک شایانی به فهم مباح نمی‌کنند. برای توضیح مباح، باید بینیم کسی که عملی را ارزیابی اخلاقی می‌کند خودش آن را چگونه می‌بیند (اصغری، ۱۳۹۱: ۳ و بعد). فرض کنیم شما در اخبار شنیده‌اید که مردان مسلح یکی از قبائل کشور آفریقایی رواندا به یکی از روستاهای قبیله‌ی رقیب حمله کرده‌اند و زنان و کودکان را به طرز فجیعی کشته‌اند. هدفشان این بوده که از طریق ایجاد رعب روحیه‌ی مردان قبیله‌ی رقیب را (که درگیر نبرد مسلحانه با آن‌ها هستند)، در هم شکنند. شما ممکن است احساس وحشت و تنفر و غم کنید و حتی از آینده‌ی بشر احساس نومیدی کنید؛ اما در میان واکنش‌های شما ممکن است حس دیگری نیز وجود داشته باشد و آن حس خشم و انزجار است. شما ممکن است این احساس را این‌گونه ابراز کنید: چه کار پست و پلیدی کرده‌اند. فرض می‌کنیم شما این

جمله را ابراز کرده‌اید. حال شما با کس دیگری روبرو می‌شوید که همه‌ی اخباری را که شما درباره‌ی قتل عام زنان و کودکان در رواندا می‌دانید، می‌داند؛ اما نظر اخلاقی وی درباره‌ی حادثه با نظر اخلاقی شما خیلی متفاوت است. او نظرش این است که تأسف آور است که این همه انسان‌های بی‌گناه و بی‌دفاع به نحوی فجیع کشته شده‌اند؛ اما حمله‌ی آن مردان مسلح کار درستی بوده است؛ چون برای غلبه‌ی طرف برحق در اختلاف قبیله‌ای، لازم بوده است. در چنین مواجهه‌ای شما درباره‌ی ارزیابی اخلاقی خودتان در مقابل ارزیابی اخلاقی شخص مذکور چه نظری خواهید داشت؟ شما دو نفر درباره‌ی امری اختلاف دارید. شما معتقدید حمله، کار پستی بوده است؛ اما او فکر می‌کند کار درستی بوده است. این اختلاف، از نگاه شما که درگیر آن هستید، چگونه به نظر می‌رسد؟ آیا شما معتقد نخواهید بود که نمی‌شود هر دو بر صواب باشید و باید حق با یکی‌تان باشد؟ اگر درنهایت شما با این که همه‌ی مطالبی را که فرد مقابل می‌تواند در دفاع از ارزیابی‌اش بگوید شنیده‌اید، به ارزیابی اخلاقی خودتان معتقد بمانید، آیا ارزیابی او را «اشتباه» نخواهید دانست؟ و آیا او نیز ارزیابی شما را اشتباه نخواهد دانست؟ حمله یا کار درستی بوده است یا کار پستی بوده است.

مقایسه‌ی اختلاف اخلاقی با «اختلاف سلیقه» به روشن شدن مطلب کمک می‌کند. من و شما بر سر مزه‌ی شیرین در غذا اختلاف داریم: من می‌گویم غذای شیرین خوب است و شما می‌گویید بد است. ما دو نفر چه نظری درباره‌ی اختلافمان خواهیم داشت؟ به احتمال بسیار زیاد، پاسخ‌های متفاوتمان به مزه‌ی شیرین را صرف اختلاف سلیقه خواهیم دانست. اختلاف در اینجا چیزی جز بیان سلیقه‌ی خود و حداکثر، تلاش برای تغییر سلیقه‌ی طرف مقابل، به نظر ما دو نفر نمی‌رسد. در این صورت، اصلاً پاسخ‌هایمان را درست یا نادرست نخواهیم دانست. ریشه‌ی این نگاه به اختلاف‌های سلیقه، این است که آن‌ها را کلاً شخصی می‌دانیم. آیا وقتی شما نسبت به کشتار در رواندا ابراز انزجار می‌کنید نیز آن را سلیقه‌ی شخصی‌تان می‌دانید؟ محتمل به نظر نمی‌رسد شما بتوانید اختلافتان در این مورد را صرفاً این بدانید که دل شما رضایت نمی‌دهد (بدتان می‌آید، یا

... برای پیروزی در نزاع قبیله‌ای چنین کارهایی انجام شود؛ اما دل طرف دیگر رضایت می‌دهد. در مورد کشتار در رواندا وقتی می‌گویید به نظر من نادرست است؛ اما به نظر او نادرست نیست، آنچه شما معتقدید و آنچه او معتقد است در تعارض هستند. پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که وقتی نظر اخلاقی یا ارزیابی اخلاقی - دست کم نظرات اخلاقی‌ای مانند مورد کشتار در رواندا - داریم، آن نظرمان یا ارزیابی‌مان را در پی عینیت یا معطوف به عینیت می‌دانیم.

علاوه بر اختلاف نظر اخلاقی، تأمل اخلاقی نیز معطوف به عینیت است. در اینجا تأمل، تصمیم‌گیری فرد است درباره‌ی این که در یک موقعیت چه کند. تأمل به نظر خودِ فاعلی که درگیر آن است - نه به نظر ناظر بیرونی - چگونه پدیدار می‌شود؟ بازهم مقایسه‌ی تأمل اخلاقی با تأمل سلیقه‌ای مفید است. شما به‌عنوان مثال می‌خواهید تصمیم بگیرید که غذای شیرین سفارش دهید یا نه. پرسش‌هایی که می‌پرسید درباره‌ی خودتان و آنچه بیشتر دوست دارید است. در تأمل اخلاقی، شما به‌عنوان مثال می‌خواهید تصمیم بگیرید که از بیمارستان طبق تعرفه ویزیت بگیرید یا بیش از آن. پرسش شما این است که آیا بیش از تعرفه پول گرفتن نادرست است یا نه. آیا این شبیه پرسش درباره‌ی سلیقه‌های خودتان به نظر شما می‌رسد یا شبیه پرسش‌هایی که جواب درست و نادرست دارند؟ اگر شبیه پرسش‌هایی به نظرتان می‌رسد که جواب درست و نادرست دارند، پدیدارشناسی تأمل اخلاقی هم نشان می‌دهد که اخلاق معطوف به عینیت است.

برخی اندیشمندان جنبه‌هایی برای مباح مطرح کرده‌اند که من معتقدم خلط دیگر جنبه‌های تجربه‌ی اخلاقی متعارف با مباح است. دیوید ایناک این جنبه را مطرح می‌کند که ما در تجربه‌ی اخلاقی‌مان، درست‌ها و نادرست‌های اخلاقی را تابع تغییر باورها و رسوم نمی‌دانیم. وی می‌پرسد اگر همه‌ی ما طرفدار تبعیض نژادی می‌بودیم، آیا این باعث می‌شد تبعیض نژادی درست باشد؟ هرچند اگر همه‌ی ما طرفدار تبعیض نژادی می‌بودیم، باورمان این می‌بود که نادرست نیست؛ اما نادرست می‌بود. حال این را با حکم‌های عرفی مقایسه کنیم. مثلاً این حکم که استفاده از کلاه امروزه ناجور است. آیا

اگر رسوم لباس ما غیر از آنچه الآن هست می‌بود و همه کلاه استفاده می‌کردند، باز هم استفاده از کلاه ناجور می‌بود؟ به نظر می‌رسد که ما به راحتی در پاسخ خواهیم گفت دیگر ناجور نمی‌بود (Enoch, 2018: 212-213). به اعتقاد من، استقلال از باورها و رسوم، ربطی به «معطوف» بودن اخلاق به عینیت ندارد؛ بلکه آنچه به آن ربط دارد این است که هر کس تبعیض نژادی را نادرست می‌داند، معتقد است کسانی که تبعیض نژادی را مجاز می‌دانند، دچار اشتباه‌اند.

مثال‌هایی که در شرح مباح استفاده کردیم، به نحوی انتخاب شده‌اند که موافقت مخاطب (شما) را برانگیزند. هدفمان این بوده است که به تجربه‌ی اخلاقی خود شما نزدیک باشد. ممکن است اشکال شود که این مثال‌ها با استفاده از وفاقی که اکثریت در پاسخ به آن‌ها دارند، مباح را القاء می‌کنند؛ در حالی که اگر مثال‌هایی مطرح شود که واقعاً در پاسخ به آن‌ها اختلاف نظر وجود داشته باشد، یا اگر در خود این مثال‌ها موضع طرف مقابل را هم جدی بگیریم، مباح را القاء نخواهند کرد.

پاسخ این اشکال این است که مباح از وفاق متمایز است. مباح محدود به آن موضوعات اخلاقی که افراد در پاسخ به آن‌ها هم نظرند نیست. مثال کشتار در رواندا به خوبی این را روشن می‌کند؛ زیرا بر «اختلاف» مبتنی است. حتی اگر مثال‌های دیگری را در نظر بگیریم که احتمال اختلاف در آنها بیشتر است، باز هم این نکته به قوت خود باقی است. مثلاً از منظر کسانی که با قانونی شدن درخواست طلاق از جانب زنان مخالف‌اند، این گونه به نظر می‌رسد که چنین قانونی واقعاً نادرست خواهد بود و به نظر می‌رسد مخالفت‌های آنان با کسانی که موافق چنین قانونی هستند، درباره‌ی این است که کدام نظر صحیح است.

۱-۱. تفاوت مباح با عینی‌گرایی درباره‌ی اخلاق چیست؟

پاسخ به این پرسش، جلوی برخی سوءفهم‌ها را می‌گیرد. برای پاسخ به این پرسش باید ببینیم پدیدارشناسی تجربه‌ی اخلاقی چه چیزی را می‌تواند به عنوان التزام‌های تجربه‌ی اخلاقی نشان دهد و چه چیزی را نمی‌تواند؟ آنچه می‌تواند نشان دهد این است که در

اخلاق برای افراد، صحیح و اشتباه معنی دارد و در ارزیابی‌های اخلاقی، به دنبال پاسخ صحیح هستند؛ اما نمی‌توان ادعا کرد که پدیدارشناسی تجربه‌ی اخلاقی نشان می‌دهد که اگر حکم‌های اخلاقی قرار است «صادق» باشند، جهان باید چنان باشد که «چیزها ارزش داشته باشند، انسان‌ها حقوق و وظائف داشته باشند و زندگی خوب و زندگی بد وجود داشته باشد» و همه‌ی این‌ها باید «به نحو عینی» تحقق داشته باشد (مقایسه کنید با: Enoch, 2018: 214-215). این‌ها، «تفسیر» تجربه‌ی اخلاقی متعارف است نه خود آن. تجربه‌ی اخلاقی به این پایبند نیست که امور واقع عینی اخلاقی وجود دارند. این، مدعایی متافیزیکی یا هستی‌شناختی است. مجاز نیستیم این تزه‌ای فلسفی را که به هستی‌شناسی یا متافیزیک اخلاق مربوط‌اند، التزام‌های تجربه‌ی اخلاقی متعارف قلمداد کنیم. این تزه‌ها جزء نظریه‌ی عینی‌گرایی درباره‌ی اخلاق هستند که در قسمت ۴ از آنها سخن خواهیم گفت.

۲-۱. چه ارتباطی میان مباع و نظریه‌ی فرااخلاقی وجود دارد؟

گاهی می‌شنویم که افراد در این لحظه می‌گویند اخلاق به‌جز سلیقه‌ها یا خوشایندها نیست؛ اما در لحظه‌ی بعد نظر اخلاقی‌شان را درباره‌ی موضوعی با شدت و حدت بیان می‌کنند. وقتی این دومی را انجام می‌دهند، چنین می‌نماید که به صحیح بودن نظرشان معتقدند. باین حال، افراد ممکن است نظریه‌ای فلسفی را قبول داشته باشد که بر اساس آن نظرات اخلاقی هرچند معطوف به عینیت هستند، اما عینی (توضیح در قسمت ۴) نیستند. چنین نظریه‌ی فلسفی‌ای، با مباع ناسازگار است و ناگزیر خواهد بود که مباع را غلط‌انداز یا مغشوش بداند. باورهای عموم مردم ممکن است اشتباه باشد و گفتمان عامه ممکن است ناقص باشد؛ به همین دلیل نمی‌تواند برای فیلسوف خط قرمز به حساب آید. بهترین نظریه‌ی فرااخلاقی ممکن است ما را ناگزیر از تغییر این باورها کند؛ بنابراین، تصور خودِ فاعلان اخلاقی از تجربه‌ی اخلاقی‌شان، منطقی‌تر از بهترین نظریه‌ی فرااخلاقی درباره‌ی این تجربه است.

باین حال، باورهای فاعلان اخلاقی عادی درباره‌ی مباع، چه در نهایت تأیید شود؛

چه تأیید نشود، متفکر فرااخلاق باید آن‌ها را در سطح نظریه پوشش دهد؛ زیرا فکر و گفتمان عادی اخلاق، از زمره‌ی پدیدارهایی هستند که متفکر فرااخلاق باید مورد ایضاح نظری قرار دهد. سایمن بلکبرن می‌گوید هدف متفکران فرااخلاق این است که توضیح دهند «چرا گفتمان ما شکلی را که دارد، دارد، دارد؟» (Blackburn, 1984: 180). در نهایت، وجاهت چارچوب نظری یک متفکر فرااخلاق، وابسته خواهد بود به این که این چارچوب تا چه حد با فهم ما از قلمرو اخلاق با لحاظ همه‌ی جنبه‌ها همخوانی دارد. کنار گذاشتن لوازم تجربه‌ی اخلاقی عادی، بدون زحمت نیست؛ یعنی به فرض برابری شرایط دیگر، یک متفکر فرااخلاق که ادعا می‌کند بخش زیادی از تجربه‌ی اخلاقی عادی باید اصلاح شود، نیاز به استدلال بیشتری برای نظرش دارد تا متفکر دیگری که بر تجربه‌ی اخلاقی صحنه می‌گذارد. اگر بین یک نظریه‌ی فرااخلاق و یک جنبه از تجربه‌ی اخلاقی همخوانی وجود داشته باشد، این همخوانی، نظریه را تحکیم می‌کند و آن جنبه را موجه می‌کند؛ مگر این که و تا زمانی که استدلال‌های مخالف مطرح شوند. مباح نیز از این قاعده مستثنا نیست. اگر در نظر بسیاری از مردم، حکم‌های اخلاقی معطوف به عینیت باشد و متفکر فرااخلاق بتواند عینیت آن‌ها را تأیید کند، بین تجربه‌ی اخلاقی و نظریه همخوانی وجود دارد. در مقابل، اگر بسیاری از مردم حکم‌های اخلاقی را عینی بدانند؛ اما متفکر فرااخلاق عینیت آن‌ها را رد کند، او کار دشوارتری پیش رو دارد و آن توضیح غلط‌انداز، مغشوش، یا اشتباه بودن شهودهای مردمان بسیار درباره‌ی عینیت اخلاق است. نظریه‌ی فرااخلاقی می‌تواند به ما بگوید مباح لغو است و توضیح دهد که چرا با این که امور واقع عینی اخلاقی وجود ندارد، ما گرایش داریم که فکر کنیم اخلاق عینی است و چرا نشانه‌های عینیت از خود بروز می‌دهد؛ اما نمی‌تواند به این پدیدار قوی بی‌توجه باشد.

۳.۱. لازمه‌ی مباح برای نزاع عینی‌گرایی و ناعینی‌گرایی دقیقاً چیست؟

این که وضعیت قبل از نظریه‌پردازی فرااخلاقی، یعنی شهودها یا دریافت‌های عادی ما در یک موضوع (مثلاً، مباح)، چیست برای فیلسوفان و از جمله برای متفکران فرااخلاق (مثلاً نگاه کنید به: McNaughton, 1988: 40) اهمیت دارد. با این حال، نباید مباح را استدلال بر وجود امور واقع عینی اخلاقی دانست؛ بلکه باید آن را فقط زمینه‌ی بحث

قبل از شروع بحث فلسفی به شمار آورد. اگر، چنان که پدیدارشناسی تجربه‌ی اخلاقی نشان می‌دهد، شهود ما این است که اخلاق معطوف به عینیت است، عینی‌گرایی درباره‌ی اخلاق فقط در موقعیت آغازین بهتری در مقایسه با ناعینی‌گرایی قرار خواهد داشت؛ به نحوی که اگر ناعینی‌گرایان دلیل یا دلایلی قوی علیه عینی‌گرایی و به بیان دقیق‌تر علیه وجود امور واقع عینی اخلاقی اقامه کنند، عینی‌گرایی نادرست خواهد بود.

در ادامه ابتدا چالش‌هایی را که مطالعات حوزه‌ی روان‌شناسی فرااخلاق برای معطوف بودن اخلاق به عینیت مطرح کرده است، مورد بررسی و نقد قرار خواهیم داد. سپس شرط‌های چهارگانه‌ی عینی‌گرایی اخلاقی و دو استدلال علیه وجود امور واقع عینی اخلاقی طرح و بررسی خواهد شد.

۲. مطالعات روان‌شناختی: یک‌دست نبودن مباح

در قسمت قبل، تجربه‌ی اخلاقی، با تحلیل فلسفی، معطوف به عینیت دانسته شد. تا همین اواخر، عمدتاً متفکران فرااخلاق به این شهودها توجه داشتند؛ البته از نگاه فلسفی و نه با روش‌های پژوهش تجربی. عمده‌ی متفکران فرااخلاق، چه ناعینی‌گرا چه عینیت‌گرا، بر این اتفاق نظر داشته‌اند که نزد افراد عادی ارزیابی‌های اخلاقی معطوف به عینیت است (Mackie, 1977: 33; Smith, 1994; Enoch, 2018). پژوهش‌های روان‌شناختی بسیاری وجود دارد که به نحو غیرمستقیم مؤید مباح هستند. به‌عنوان مثال مطالعات نظریه‌ی قلمروهای شناخت اجتماعی نشان داده‌اند که افراد اعم از کودک و بزرگ‌سال نادرستی تخلف‌های اخلاقی را مستقل از قواعد و مستقل از مراجع مسلط می‌دانند^۱. حدوداً از دو دهه‌ی پیش برخی روان‌شناسان (از جمله: Goodwin & Darley, 2008; Wright et al., 2013) مطالعاتی انجام داده‌اند که مستقیماً با مباح در ارتباط است. آن‌ها با روش‌های تجربی روان‌شناختی، درصدد سنجش التزام‌های فرااخلاقی افراد، برآمده‌اند؛ یعنی این که افراد عادی درباره‌ی عینیت حکم‌های اخلاقی

۱. برای آشنایی با این حوزه از روان‌شناسی اخلاق نگاه کنید به: اصغری، ۱۳۹۸: فصل سوم.

چگونه می‌اندیشند. در این دسته از پژوهش‌های تجربی، «عینیت» معمولاً در قالب التزام افراد به دو مؤلفه عملیاتی سنجیده می‌شود: صادق یا کاذب بودن جمله‌های اخلاقی؛ و اشتباه یکی از طرفین در اختلاف اخلاقی. به‌عنوان مثال، اگر پاسخگو جواب دهد که جمله‌ی «تبعیض آگاهانه علیه کسی بر اساس نژاد، مردود است» صادق است و در صورت اختلاف حتماً یکی از طرفین دچار اشتباه است، او به‌عنوان عینی‌گرا طبقه‌بندی می‌شود. اگر پاسخگو جواب دهد که این جمله نظر شخصی است و در صورت اختلاف هر دو طرف می‌توانند بر صواب باشند، او به‌عنوان ناعینی‌گرا طبقه‌بندی می‌شود. شُن نیکلز در یکی از اولین مطالعات (Nichols, 2004)، به این یافته رسید که شمار قابل توجهی از افراد می‌گفتند در صورتی که بین طرفین درباره‌ی درستی و نادرستی یک تخلف، اختلاف وجود داشته باشد، هر دو طرف می‌توانند بر صواب باشند. گودوین و دارلی به این یافته رسیدند که افراد حکم‌های اخلاقی را تقریباً به‌اندازه‌ی حکم‌های مربوط به واقعیت‌های علمی، عینی می‌دانند. یافته‌ی دیگر آن‌ها این بود که شهودهای عینیت، هم از فردی به فرد دیگر گوناگون بود و هم از یک موضوع اخلاقی به موضوع اخلاقی دیگر گوناگون بود. به این صورت که فقط برخی از موضوعات اخلاقی از نظر افراد عینی بود و برخی دیگر از نظر آن‌ها غیر عینی بود (Goowin & Darley, 2008). رایت و همکاران معتقد بودند که ممکن است این گوناگونی ناشی از این باشد که افراد برخی از موضوعات اخلاقی مطرح‌شده در مطالعه‌ی گودوین و دارلی را اصلاً اخلاقی نمی‌دانند و برای بررسی این که آیا این عامل دخالت دارد یا نه، چند مطالعه انجام دادند. یافته‌ی آن‌ها باز این بود که افراد برخی از موضوعاتی را که اخلاقی می‌دانند، عینی می‌دانند و برخی از آن‌ها را ناعینی می‌دانند. مثلاً فقط پانزده درصد پاسخگویان (غیر) قابل قبول بودن سقط جنین در سه‌ماهه‌ی اول بارداری را موضوعی عینی دانستند؛ اما شصت تا هشتاد درصد آن‌ها (غیر) قابل قبول بودن دزدی از بانک برای تأمین هزینه‌های

سفر تعطیلات را موضوعی عینی دانستند (Wright et al., 2013).^۱ یافته‌های این مطالعات، دال بر این است که در شهودهای افراد عادی، اخلاق به نحو یک‌دست معطوف به عینیت نیست؛ بلکه با گوناگونی مواجه هستیم. برخی پژوهشگران مربوطه این نتیجه را با توجه به تکرار آن، تثبیت شده می‌دانند و از آن با عنوان «کثرت‌گرایی فرااخلاقی مردم» یاد می‌کنند (Pözlner, 2017).

در یک سو، بر اساس پدیدارشناسی و به اعتقاد اغلب متفکران فرااخلاق، تجربه‌ی اخلاقی معطوف به عینیت است که وضعیت پیش از نظریه‌پردازی فلسفی نیز هست. در سوی دیگر، مطالعات روان‌شناسی به ما می‌گویند مطالعه‌ی جدی و دقیق به ما نشان می‌دهد این گونه نیست که برای افراد همه‌ی ارزیابی‌های اخلاقی و تأمل‌های اخلاقی و غیره‌شان معطوف به عینیت باشد. طبیعتاً بر اساس این مطالعات، وضعیت موجود پیش از نظریه‌پردازی فلسفی را نیز باید ترکیبی از مباح و عدم مباح بدانیم. برخی از پژوهشگران علاقه‌مند به این حوزه از روان‌شناسی تلویحاً و برخی از آن‌ها (Hopster, 2017: 1-2; Pözlner & Wright, 2019: 768) تصریحاً معتقدند که این مطالعات تجربی با توجه به دقت روشی‌شان باطل‌کننده‌ی آنچه پدیدارشناسی تجربه‌ی اخلاقی به ما می‌گوید هستند.

آیا واقعاً این یافته‌ها باطل‌کننده‌ی مباح هستند؟ نکات و نقدهایی که در دو فقره‌ی زیر طرح می‌کنیم نشان می‌دهد که چنین نیست.

۱. قابل‌تردید جدی است که پژوهش‌های تجربی توانسته باشند واقعاً مباح را مورد بررسی قرار دهند. دقت به یافته‌ها و داده‌های برخی از این مطالعات تجربی درباره‌ی موضوعات «جهان‌فیزیکی»، این نگرانی را به وجود می‌آورد که ممکن است پاسخ‌دهندگان اساساً به مفهوم عینیت به آن معنایی که در بحث‌های فرااخلاق مدنظر است، توجه نداشته‌اند یا جنبه‌های دیگری را با آن خلط کرده باشند.

۱. برای آشنایی مفصل‌تر با این حوزه از مطالعات روان‌شناسی، علاوه بر چند پژوهشی که تا اینجا به آن‌ها ارجاع داده‌ایم، می‌توانید به آثار نام‌برده در مقاله‌ی هپستر (Hopster, 2019: 831) نگاه کنید.

بیبی و سکریس (Beebe & Sackris, 2016) چند جمله درباره‌ی جهان فیزیکی به شرکت کنندگان ارائه کردند: «ورزش مداوم معمولاً در کاهش وزن به افراد کمک می‌کند؛ علت عمده‌ی گرم شدن جهانی آب و هوا، فعالیت‌های انسان است؛ شهر نیویورک، شمالی‌تر از لس‌آنجلس است؛...» و سپس درباره‌ی هر کدام از آن‌ها پرسیدند «اگر کسی با شما درباره‌ی این که [این جمله صادق است] مخالف باشد، آیا ممکن است که هردوی شما درست بگویید یا یکی از شما باید در اشتباه باشد؟». یافته‌ی آن‌ها این بوده که جملاتی که مطلبشان بیشتر مورد اختلاف بوده، تعداد کمتری از پاسخ‌دهندگان آن‌ها را عینی دانسته‌اند. مثلاً، گرم شدن جهانی آب و هوا، از نظر پاسخ‌دهندگان عینیت بسیار پایینی داشته است. بی‌شک، درباره‌ی تأثیر و یا عدم تأثیر فعالیت‌های انسان بر گرم شدن جهانی، نهایتاً پاسخ صحیحی وجود دارد؛ هرچند هنوز توافقی بر سر آن وجود ندارد. هدف سؤال بیبی و سکریس، فقط بررسی این بوده که آیا شرکت کنندگان معتقدند پاسخ درست وجود دارد یا نه، نه بررسی این که آیا شرکت کنندگان مطمئن هستند که پاسخ درست کدام است. این پاسخ‌دهندگان، «معطوف بودن به عینیت» را با «وفاق» خلط کرده‌اند.

یک احتمال این است که شرکت کنندگانی که جمله‌های اخلاقی و جمله‌های فیزیکی را عینی نمی‌دانند، دقت نمی‌کنند که معنی این نوع پاسخ چیست؛ اما اگر دقیق‌تر به قضیه فکر کنند، جمله را عینی خواهند دانست. سؤال کلیدی مربوط به عینیت که در مطالعات فوق (رایت و همکاران و...) به کار رفته است، اطمینان حاصل نمی‌کند که آیا شرکت کنندگانی که پاسخ می‌دهند «ممکن است که هردوی ما درست بگوییم»، فهم درستی از پاسخشان دارند.

یافته‌ی بیبی و سکریس در مورد جمله‌های اخلاقی نیز مشابه جمله‌های فیزیکی بوده است. ممکن است شرکت کنندگان در مطالعات مذکور، در حوزه‌ی اعمالی که همیشه درست و یا نادرست هستند، اخلاق را معطوف به عینیت دانسته باشند و در حوزه‌ی اعمالی که درستی و یا نادرستی‌شان وابسته به موقعیت است، اخلاق را معطوف به عینیت

ندانسته باشند. این می‌تواند باعث شود شرکت‌کننده پاسخ ناعینی را انتخاب کند بدون این‌که مخالف عینی بودن حکم اخلاقی مطرح شده باشد. این، خلط مباح با «تأثیر موقعیت» است. به‌عنوان مثال، فرض کنید در یک فرهنگ، تعدد زوجات به دلیل وضعیت زنان مناسب‌ترین گزینه است و در فرهنگ دیگر گزینه‌ی مناسبی نیست. مشاهده‌کنندگان ممکن است معتقد باشند که تعدد زوجات برای اهل فرهنگ نخست نادرست است؛ اما برای اهل فرهنگ دوم درست است و باین‌حال اخلاق در نظر آن‌ها معطوف به عینیت باشد.

در مطالعه‌ی بیبی و سکریس، شرکت‌کنندگان حکم اخلاقی «اهداء بخش قابل توجهی از درآمد خود به خیریه به‌صورت ناشناس، اخلاقاً خوب است» را کمتر از همه‌ی حکم‌های اخلاقی دیگر معطوف به عینیت دانسته‌اند. در این حکم، وظیفه‌ای اخلاقی مطرح شده است که به انحاء متعددی قابل انجام است. این‌که یک حکم اخلاقی مربوط به یک وظیفه‌ی قابل انجام به انحاء متعدد، بسیار کمتر معطوف به عینیت دانسته شده تا حکم‌های مربوط به وظیفه‌های مشخص، ممکن است ناشی از توجه (ضمنی) شرکت‌کنندگان به تفاوت این دو نوع وظیفه باشد نه این‌که شرکت‌کنندگان بعضی حکم‌ها را معطوف به عینیت می‌دانند و بعضی دیگر را نه. جمله‌ی فیزیکی‌ای که شرکت‌کنندگان آن را کمتر از همه‌ی جمله‌های فیزیکی دیگر معطوف به عینیت دانستند، جمله‌ی «ورزش مداوم معمولاً به کاهش وزن کمک می‌کند» بوده است. شرکت‌کنندگان احتمالاً اطلاع داشته‌اند که ورزش تنها عامل مرتبط با افزایش و کاهش وزن نیست و همیشه منجر به کاهش وزن نمی‌شود. هدف کاهش وزن قابل حصول به انحاء گوناگون است. گوناگونی وسایل و تعدد عوامل دخیل در کمک به خیریه و در کاهش وزن، ممکن است سبب شده باشد که شمار کمتری از شرکت‌کنندگان اختلاف در این دو موضوع را معطوف به عینیت بدانند.

یک تبیین احتمالی دیگر برای گوناگونی پاسخ‌ها درباره‌ی جمله‌های فیزیکی، نظرات شرکت‌کنندگان درباره‌ی تفاوت استحکام شواهد برای هر یک از جمله‌هاست.

پاسخ‌دهندگان جمله‌هایی را که شواهد ضعیف‌تری برایشان دارند، معمولاً معطوف به عینیت نمی‌دانند. دلایل پاسخ‌دهندگان برای نسبت جای شهر نیویورک و لس‌آنجلس، شک‌ناپذیرتر از دلایلی است که برای ادعاهای مربوط به برآیش^۱ انسان دارند. در موضوعات اخلاقی نیز دلایل برای نادرستی تبعیض نژادی و وارد آوردن ضرر بی‌دلیل بر دیگران، شک‌ناپذیرتر از دلایلی است که می‌توان برای نادرستی سقط جنین و مرگ‌یاری^۲، مطرح کرد.

۲. نکته‌ی دوم مربوط است به وضعیت موجود پیش از نظریه‌پردازی فلسفی. ساختار کلی استدلال برخی از روان‌شناسانِ فرااخلاق و برخی از علاقه‌مندان این حوزه، در این زمینه، این است: مجموع یافته‌های پژوهش‌های تجربی دلالت بر این دارد که در «شهود»های ما حکم‌های اخلاقی به نحو یک‌دست معطوف به عینیت نیستند؛ بلکه در برخی موارد معطوف به عینیت و در برخی موارد معطوف به ذهنیت هستند (Pölzler, 2016)؛ بنابراین نه عینی‌گرایان در موقعیت اولیه‌ی بهتری هستند و نه ناعینی‌گرایان؛ و متفکران فرااخلاق باید این گوناگونی را تبیین کنند نه مباع را (Hopster 2017: 768).

ساختار کلی مطالعات روان‌شناختی مربوطه این است که از شرکت‌کنندگان پرسش‌هایی درباره‌ی نمونه‌هایی پرسیده می‌شود و از آن‌ها خواسته می‌شود پاسخی به پرسش‌ها بدهند. شرکت‌کننده، به پرسشی (معمولاً صریح) درباره‌ی نمونه‌ها، پاسخی را — احتمالاً از میان چند گزینه — انتخاب می‌کند. می‌توان چنین پاسخی را — که یک شرکت‌کننده به چنین پرسشی می‌دهد — پاسخ خواسته‌شده نامید. مطالعات روان‌شناسی فرااخلاق، از مشاهداتشان درباره‌ی «پاسخ‌های خواسته‌شده»ی شرکت‌کنندگان به صورت تلویحی به «شهودها»ی شرکت‌کنندگان گذر می‌کنند. پس فرضشان این است که پاسخ‌های خواسته‌شده‌ی شرکت‌کنندگان، بیانِ شهودهای شرکت‌کنندگان است^۳؛ اما بر

1. evolution
2. euthanasia

۳. مقایسه کنید با: Bengson, 2013.

اساس تحلیل زیر، این فرض قابل قبول نیست:

گاهی، افراد در برابر پرسش، شهودی دارند (چیزی بر ایشان خطور می کند)، اما پاسخی که می دهند لزوماً بیان آن شهود نیست؛ یعنی گاهی شهودشان یک چیز می گوید اما پاسخی که می دهند چیز دیگری است. به عنوان مثال، می شود کسی این شهود را داشته باشد که اخلاقاً مجاز است که به سرکوبگران دروغ بگوید تا یک معترض را از ضرب و شتم آن‌ها در امان نگاه دارد؛ اما قبول داشته باشد و اگر از او خواسته شود، پاسخ دهد. که این دروغ مجاز نیست (شاید به این علت که او نظریه‌ی کانتی خاصی را قبول دارد). ممکن است اشکال شود این مثال، پاسخی است که تحت تأثیر نظریه، از شهود فرد فاصله می گیرد، در حالی که پاسخ‌هایی که در مطالعات روان‌شناسی فرااخلاق از شرکت‌کنندگان دریافت می شود، معمولاً تحت تأثیر نظریه نیستند؛ بنابراین، این مثال‌ها ربطی به امکان جدا بودن پاسخ از شهود در مطالعات ندارد. جواب این است که پاسخ‌های عادی و غیرمتأثر از نظریه هم ممکن است که از شهودها فاصله بگیرند. این امکان را جیمز بنگسن با مثال زیر توضیح می دهد (نگاه کنید به: Bengson, 2013: 15، با تغییرات و تصرفات):

دانشجویی در حال ارائه‌ی یک سمینار درسی است و برای آن یک جزوه‌ی مفصل آماده کرده است. استاد جزوه را در سطل زباله می اندازد. دانشجو چند ساعت به دوستش می گوید هر چند به نظرش هدف اصلی استاد خودشیفته نه تحقیر او بلکه مخالفت با موضوع سمینار بوده است، اما عمل استاد موجب تحقیر او شده است. آن دوست می پرسد: آیا فکر می کنی استاد عمداً تو را تحقیر کرده است؟ دانشجو درنگی می کند. به نظر او می رسد که احتمالاً استاد او را عمداً تحقیر نکرده است. او درعین حال معتقد است که استاد مسؤول تحقیر او است؛ بنابراین، شاید تحقیر نهایتاً عمدی بوده است. دانشجو به دوستش می گوید: «اگر ناگزیر باشم بگویم عمدی بوده یا نه، خواهم گفت عمدی بوده».

شهود دانشجو این است که استاد او را عمداً تحقیر نکرده است؛ اما وقتی همین از او

پرسیده می‌شود، پاسخ می‌دهد که احتمالاً عمدی کرده است. علتش هم این است که دانشجو یک سیر فکری کوتاه را طی می‌کند که نتیجه‌اش این است که از قصد بوده است. این مثال، متضمن فکر و رسیدن به نتیجه‌ای است که از شهود فاصله می‌گیرد.

آنچه درباره‌ی تفاوت پاسخ و شهود گفته شد، ادعا نمی‌کند پاسخ‌های خواسته‌شده‌ی شرکت‌کنندگان هرگز شهودهای آنان را بیان نمی‌کنند؛ بلکه ادعا می‌کند پاسخ‌ها همواره بیان شهودها نیستند. پاسخ‌ها، گاهی بیان فرض‌ها، یا حدس‌ها، یا عواطف، یا فکرهای افراد هستند و این‌ها بر افراد «خطور» نمی‌کنند. پاسخ‌های خواسته‌شده گاهی بیان شهودها هستند. ممکن است روان‌شناس تجربی در دفاع از موضع خود بگوید که فرض او «پاسخ‌ها بیان شهودها هستند» نیست؛ بلکه «پاسخ‌های شرکت‌کنندگان معمولاً بیان شهودهای آنان است» می‌باشد. اشکال این دفاع این خواهد بود که گویی مثال‌هایی که در بالا درباره‌ی تفاوت شهود و پاسخ مطرح شد، غیرمعمول هستند. حال آن‌که این مثال‌ها نه غیرمعمول هستند نه غیرعادی، بلکه زیاد اتفاق می‌افتند؛ بنابراین نمی‌توان بدون استدلال فرض کرد که پاسخ‌های خواسته‌شده‌ی شرکت‌کنندگان معمولاً بیان شهودهای آن‌ها هستند.

ربط مطلبی که در این فقره‌ی ۲ مطرح شد با کل مقاله چیست؟ در یک سو، بحث فلسفی و فرااخلاقی درباره‌ی معطوف بودن تجربه‌ی اخلاقی به عینیت، اولاً ناظر به شهودهای افراد است و ثانیاً اغلب متفکران فرااخلاق این شهودها را معطوف به عینیت می‌دانند. در سوی دیگر، فرض مطالعات روان‌شناسی فرااخلاق این است که پاسخ‌های شرکت‌کنندگان، بیان شهودهای آنان است و چون پاسخ‌ها مشتمل بر گوناگونی نظر افراد درباره‌ی عینیت حکم‌های اخلاقی است، پس برخی شهودهای افراد معطوف به عینیت است و برخی شهودهای ایشان معطوف به عینیت نیست. آنچه در فقره‌ی ۳ بیان شد، نشان داد که پاسخ‌های شرکت‌کنندگان لزوماً شهودهای آنان نیست؛ بنابراین یافته‌های مطالعات تجربی لزوماً درباره‌ی شهودهای افراد (از جمله، مباح) نیست و نمی‌توان با این یافته‌ها مباح را با اطمینان رد کرد.

بر اساس دلایلی که در دو فقره‌ی فوق مطرح شد، یافته‌های مطالعات روان‌شناسی فرااخلاق نمی‌توانند مباح را باطل کنند.

۳. عینی‌گرایی درباره‌ی اخلاق

اگر در نتیجه‌ی پدیدارشناسی تجربه‌ی اخلاقی، مباح را بپذیریم و اگر بر اساس دلایل قسمت ۳ بپذیریم که یافته‌های روان‌شناسی نمی‌توانند مباح را زیر سؤال ببرند، عینی‌گرایی در مقابل ناعینی‌گرایی، موقعیت آغازین بهتری خواهد داشت؛ چون با مباح سنخیت دارد. این سنخیت به‌ویژه ناشی از شرط چهارم عینی‌گرایی است که در ادامه بیان خواهد شد.

عینی‌گرایی درباره‌ی اخلاق به بیان مجمل، عبارت است از اعتقاد به این‌که «حکم‌های اخلاقی، تصدیق‌گزاره‌هایی هستند که دست‌کم گاهی به نحو عینی صادق هستند»؛ به بیان مفصل‌تر، شرط‌های عینی‌گرایی اعتقاد به این چهار تراز است: ۱. احکام اخلاقی صادق و کذب می‌پذیرند ۲. برخی از این احکام صادق هستند ۳. امور واقع، حکم‌های اخلاقی را صادق می‌کنند ۴. امور واقعی که حکم‌های اخلاقی را صادق می‌کنند، مستقل از مواضع انسان‌ها درباره‌ی آن‌ها هستند^۱. شرط سوم برای این است که اگر حکم‌های اخلاقی را امور واقع یا واقعیت‌ها صادق نکنند؛ بلکه مثلاً سازگاری حکم با حکم‌های دیگر صادق کند (نظریه‌ی انسجامی صادق)، حکم‌های اخلاقی صادق خواهند بود؛ اما عینی نخواهند بود. شرط چهارم برای این است که اگر امور واقع اخلاقی، وابسته به مواضع انسان‌ها درباره‌ی آن‌ها (از قبیل باورها، خواست‌ها، عرف‌ها، قراردادها و...) باشند، عینیت را به نحو ناقص برآورده خواهند کرد^۲.

این چهار تراز، چرا و چگونه با «عینیت»‌گرایی ارتباط دارند؟ وقتی می‌گوییم چیزی «عینی» است منظور این است که «در عین» مربوطه قرار دارد. به‌عنوان مثال، کسی که

۱. برای اطلاع از این که هر کدام از این شرط‌ها نفی کدام دیدگاه فرااخلاقی است نگاه کنید به: اصغری، ۱۳۹۱: فصل اول.

۲. چون بیان تفاوت عینی‌گرایی با دیدگاه‌های دیگر، ارتباطی با هدف این مقاله ندارد، وارد آن نمی‌شویم. در جای دیگری (اصغری، ۱۳۹۱: ۴۰ و بعد)، این تفاوت و دسته‌بندی‌های مربوط را توضیح داده‌ام.

می‌گوید «رنگ‌ها عینی هستند»، می‌گوید رنگ‌ها «در عین دارای رنگ» قرار دارند. در اینجا معنی «در» این است که خود آن عین‌ها — و نه هیچ چیز دیگر — رنگشان را تعیین می‌کنند. به همین ترتیب، کسی که می‌گوید اخلاق عینی است، می‌گوید درست بودن یک عمل از خود آن عمل ناشی می‌شود؛ خوب بودن یک انسان از خود آن انسان ناشی می‌شود. در مقابل، وقتی می‌گوییم چیزی عینی نیست، منظور این است که در عین مربوطه قرار ندارد که به چهار صورت می‌تواند باشد: (۱) در صورتی که جمله‌هایی که آن چیز یا کیفیت را به موضوعی نسبت می‌دهند، پذیرای صدق و کذب نباشند. برخی اندیشمندان معتقد بوده‌اند جمله‌های اخلاقی، اظهار برخی احساسات گوینده هستند و بنابراین نه صدق و کذب می‌پذیرند و نه کیفیتی را به خود عمل (عین مربوطه) نسبت می‌دهند. تز اول عینی‌گرایی، نفی این صورت ناعینی‌گرایی است. (۲) در صورتی که جمله‌هایی که آن چیز یا کیفیت را به موضوعی نسبت می‌دهند، صدق و کذب بپذیرند اما هیچ کدام صادق نباشند. این بدان معنی است هیچ عینی دارای آن کیفیت (مثلاً سبزی، درستی، خوبی) نباشد. اگر هیچ چیز خوبی وجود نداشته باشد، خوبی عینی یا در عین نخواهد بود. تز دوم عینی‌گرایی، نفی این صورت ناعینی‌گرایی است. (۳) در صورتی که جمله‌های صادقی که آن چیز یا کیفیت را به موضوعی نسبت می‌دهند، صدقشان به موجب حکایت امور واقع مربوط به یک عین مرتبط با آن نباشد، بلکه مثلاً به موجب سازگاری با جمله‌های دیگر باشد. تز سوم عینی‌گرایی، نفی این صورت ناعینی‌گرایی است. (۴) در صورتی که برخی عین‌ها دارای آن کیفیت باشند؛ اما این فقط ناشی از خود آن عین نباشد بلکه به واقعیت‌های مربوط به ذهن شناسنده نیز وابسته باشد. اگر سبز بودن اشیاء، تنها به ماهیت عین وابسته نباشد بلکه به ماهیت مشاهده‌کننده نیز وابسته باشد، عینی نخواهد بود؛ بلکه ذهنی یا در ذهن خواهد بود. تز چهارم عینی‌گرایی، نفی این صورت ناعینی‌گرایی است.

در پایان قسمت اول گفتیم برای این که شهود مباع را وانهم، باید ناعینی‌گرایان استدلال (های) قوی علیه عینی‌گرایی و به‌ویژه علیه وجود امور واقع عینی اخلاقی — که

فصل ممیز عینی‌گرایی درباره‌ی اخلاق است— اقامه کنند. از همین رو، به بررسی قوت دو استدلال مهم علیه وجود امور واقع عینی اخلاقی می‌پردازیم.

۱-۳. استدلال بر اساس اختلاف فرهنگی و تاریخی در اخلاق

بخش اول این استدلال ناعینی‌گرایان (Blackburn, 1993; Mackie 1977: 36-38; Wong, 1986; Gowans, 2000) این است که بین جوامع و فرهنگ‌ها، بین دوره‌های تاریخی و حتی بین مردم یک جامعه، اختلاف‌های گسترده و عمیقی در حکم‌های اخلاقی وجود دارد که قابل حل و فصل «عقلانی» نیستند^۱ (به بیان ساده‌تر، حتی اگر افراد کاملاً عاقل و کاملاً آگاه باشند، اختلاف‌های اخلاقی باقی خواهند ماند). باور رایج این است که یافته‌های انسان‌شناسی فرهنگی نشان می‌دهد که بخش اول استدلال ناعینی‌گرایان تا حد زیادی درست است. به عنوان مثال، قربانی کردن انسان‌ها برای خدایان، در برخی فرهنگ (مثلاً آزتک‌ها) مرسوم بوده است. تا همین سده‌های اخیر برده‌داری، رسم غالب بود؛ در حالی که اکنون غیرانسانی قلمداد می‌شود. اعدام جانین، هم بین جوامع مختلف و هم در یک جامعه، هنوز هم به شدت مورد اختلاف است. بخش دوم استدلال این است که اختلاف در اخلاق، نشانه‌ی عدم عینیت است؛ زیرا دقیقاً در آن حوزه‌هایی شاهد اتفاق هستیم که شناخت عینی حاصل می‌شود؛ مثلاً علوم طبیعی. اگر امور واقع عینی اخلاقی وجود دارد، چرا در اخلاق این همه اختلاف هست؛ در حالی که در موضوعاتی که عینیتشان مورد مناقشه نیست، این همه اختلاف وجود ندارد؟! بنابراین بعید است که امور واقع عینی اخلاقی وجود داشته باشد. افزون بر این، اختلاف در اخلاق با فرض عدم وجود امور واقع عینی اخلاقی (که مانع اختلاف‌ها شود یا مورد موافقت قرار گیرد) و با فرض‌های ناعینی‌گرایانه بهتر تبیین می‌شود. نتیجه: هرچند تجربه‌ی اخلاقی متعارف، معطوف به عینیت است، اما بعید است امور واقع عینی اخلاقی وجود داشته باشند.

۱ برای مثال در درون حوزه دینی شیعی مسئله‌ی ارتباط میان فقه و تصوف با کارکردهای اخلاقی آن بسیار مورد اختلاف بوده است. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: Asghari, forthcoming.

آیا این استدلال برای زیر سؤال بردن وجود امور واقع عینی اخلاقی از قوت لازم برخوردار است؟ نکات زیر نشان می‌دهد که پاسخ منفی است.^۱ (درباره‌ی بخش اول استدلال که مربوط به داده‌های اختلاف در اخلاق است، نقدهای زیادی مطرح شده است که می‌گویند گستره و عمق اختلاف در اخلاق بسیار کمتر از آن چیزی است که در استدلال ادعا شده است؛ اما ما در اینجا بر نقد بخش اول تمرکز نمی‌کنیم؛ زیرا هر چه باشد اختلاف در اخلاق وجود دارد.) نخست: بخش اول استدلال با قیدی که دارد (و شاید با افزودن قیدهای مکمل مشابه)، قابل قبول به نظر می‌رسد؛ اما مشکل، نشان دادن وجود اختلاف‌های اخلاقی غیر قابل حل عقلانی است؛ زیرا هر چند انسان‌شناسی نشان می‌دهد که اختلاف‌های زیادی در اخلاق وجود دارد، اما پیدا کردن انسان‌هایی که کاملاً عاقل و آگاه باشند بسیار دشوار یا حتی غیرممکن است. انسان‌ها به‌انحاء مختلف که اکثراً در اخلاق شایع هستند، ممکن است اشتباه کنند. ما چگونه می‌خواهیم مطمئن شویم که دو طرف اختلاف، موضوع مورد اختلاف را درست و کامل فهمیده‌اند و هیچ اشتباهی نکرده‌اند؟!!

دوم: در بخش دوم این استدلال، ناعینی‌گرایان میزان اختلاف را در موضوعاتی که عینیتشان را مورد مناقشه نمی‌دانند، دست کم می‌گیرند. به‌عنوان مثال، عینیت موضوع تأثیر و یا عدم تأثیر فعالیت‌های انسان بر گرم شدن جهانی، مورد مناقشه نیست؛ اما با این حال میزان اختلاف در آن بالاست. این سؤال پیش می‌آید که چرا ناعینی‌گرایان اختلاف‌ها در این موضوع و در موضوعاتی از قبیل تاریخ، زیست‌شناسی و کیهان‌شناسی را دال بر نبود امور واقع عینی در این حوزه‌ها نمی‌دانند. سوم: اختلاف، منحصر به اخلاق نیست؛ بلکه در فلسفه و در هر حوزه‌ای که برای انسان‌ها مهم باشد مانند متافیزیک، سیاست، حقوق، تاریخ، دین و... به چشم می‌خورد. مثلاً به نظر می‌رسد انسان‌ها نمی‌توانند درباره‌ی وجود یا عدم خدا به اتفاق نظر برسند و هیچ دلیل قاطعی که بتواند همه را قانع کند وجود ندارد.

۱. پاسخ‌های دیگری هم به این استدلال داده شده؛ از جمله نگاه کنید به: Shafer-Landau, 1994;

Hurley, 1985; Brink, 1989: 197-209; McNaughton, 1988: 147-16

آیا این نشان می‌دهد که هیچ امر واقعی دربارهی وجود یا عدم خدا وجود ندارد؟! این استدلال، این لازمه یا تالی فاسد را دارد.

چهارم: مطالبه‌ی تبیین برای اختلاف، اشکالی ندارد^۱؛ اما منحصر کردن تبیین اختلاف در اخلاق به «نبود امور واقع عینی اخلاقی» (یا فرض‌های ناعینی گرایانه‌ی مستلزم آن)، اشکال دارد؛ زیرا اختلاف در اخلاق، علل بسیاری می‌تواند داشته باشد. یک علت این است که برای انسان‌ها اخلاق و ارزش‌ها خیلی مهم و هویت‌بخش است. وقتی ارتباط انسان‌ها با چیزی این گونه باشد، احتمال این که نظرات جزئی و سفت‌وسخت دربارهی آن اتخاذ کنند و اجازه دهند که عواطفشان بر درک و تشخیصشان پیشی بگیرد بالا می‌رود. علت دیگر این است که انسان‌ها گرایش دارند حکم‌های اخلاقی‌ای را بپذیرند که به نفعشان است. احتمالاً به همین علت است که اقشار ضعیف سیاست‌های حمایتی دولت را خوب می‌دانند؛ اما اقشار ثروتمند این سیاست‌ها را بد می‌دانند. علت دیگر این است که انسان‌ها گرایش دارند حکم‌های اخلاقی‌ای را بپذیرند که زندگی و رفتارهایشان را مثبت جلوه می‌دهد (مرد چند همسر، چندهمسری را درست می‌داند). این علت‌ها می‌توانند سبب شوند حکم‌های افراد در حوزه‌ی اخلاق، بر امور واقع عینی اخلاقی اتفاق نکنند؛ بنابراین این تبیین‌ها با وجود امور واقع عینی اخلاقی سازگار هستند.

پنجم: دو نکته‌ی قبلی ما را به این نکته آگاه می‌سازد که اختلاف‌ها لزوماً دلیلی علیه وجود امور واقع عینی در یک حوزه (اخلاق، دین و...) نیستند؛ بنابراین معیاری لازم است که اختلاف‌های نافی عینیت را از اختلاف‌های غیر نافی عینیت تفکیک کند و سپس استدلالی لازم است که نشان دهد اختلاف اخلاقی از نوع اول است. تا آنجا که سراغ داریم تا کنون چنین استدلالی مطرح نشده است. ششم: اگر این تفکیک انجام نشود، این استدلال خودش را زیر سؤال می‌برد. چگونه؟ اختلاف‌های فلسفی، بسیاری از ویژگی‌های اختلاف اخلاقی را دارا هستند؛ اختلاف‌های فرااخلاقی (اختلاف آراء

۱. مقایسه کنید با نظر مخالف هیومر: Huemer, 2008: 137.

متفکران فرااخلاق) نیز همین‌گونه است؛ از جمله اختلاف ناعینی‌گرایان با عینی‌گرایان درباره‌ی این که اختلاف اخلاقی، نافی عینیت اخلاق است یا نه. اگر اختلاف اخلاقی، نافی عینیت نتایج اخلاقی است، اختلاف فرااخلاقی نیز نافی عینیت نتایج فرااخلاقی است؛ از جمله نتیجه‌ی فرااخلاقی این استدلال. در اینجاست که این استدلال خودش را زیر سؤال می‌برد.

۲-۳. استدلال بر اساس لوازم غیر قابل قبول معرفت‌شناختی

ما به امور واقع عینی اخلاقی چگونه یا با کدام توانایی دسترسی شناختی پیدا می‌کنیم؟ برخی از ناعینی‌گرایان^۱ استدلال کرده‌اند که اگر امور واقع عینی اخلاقی («ارزش‌های عینی») وجود داشته باشند، آگاهی ما به آن‌ها ناگزیر باید از طریق یک توانایی مخصوص یعنی شهود یا ادراک^۲ اخلاقی باشد؛ اما این توانایی مخصوص، کاملاً متفاوت با شیوه‌های معمول ما برای شناخت هر چیز دیگر است، شیوه‌هایی از قبیل ادراک حسی، درون‌نگری، تنظیم و تأیید فرضیات تبیینی، استنتاج، ساخت منطقی، تحلیل مفهومی، یا ترکیبی از این‌ها. مثلاً به امور واقع عینی علمی (مثلاً تأثیر اجرام منظومه‌ی خورشیدی بر حرکت یکدیگر)، از طریق ادراک حسی، فرضیات تبیینی و روش علمی، دسترسی شناختی داریم. چنین توانایی عجیبی، غیر قابل قبول است؛ بنابراین ما نمی‌توانیم به امور واقع عینی اخلاقی دسترسی شناختی داشته باشیم؛ بنابراین نمی‌توانیم معتقد باشیم چنین امور واقعی وجود دارد.

نکات ذیل تبیین می‌کند که این استدلال ما را ناگزیر از رد امور واقع عینی اخلاقی نمی‌کند.

نخست: عینیت‌گرایان «طبیعی‌انگار» معتقدند امور واقع عینی اخلاقی به امور واقع عینی طبیعی که قابل کشف با ادراک حسی و روش تجربی هستند، قابل فرو کاستن هستند. ارزش، جنبه‌ای از طبیعت است. مثلاً، گروهی از نظریه‌های طبیعی‌انگار معتقدند خوب

۱. مکی مشهورترین قرائت این استدلال را مطرح می‌کند: Mackie, 1977: 38-41.

بودن چیزی همان متعلق خواست بودن است. خوبی سلامت عبارت است از این که انسان‌ها می‌خواهند سالم باشند. خواست‌های انسان‌ها، به صورت تجربی در دسترس شناخت ماست. بر اساس برخی دیدگاه‌های طبیعی‌انگار^۱، «نادرستی» عمل بچه‌هایی که گربه‌ای را آتش می‌زنند عبارت است از این که «وارد کردن رنج غیر لازم» است. چون این دو کیفیت یکی هستند، ما وقتی داریم ادراک حسی می‌کنیم که عمل بچه‌ها موجب رنج غیر لازم شده است، داریم نادرستی آن را ادراک حسی می‌کنیم البته نه مستقیم بلکه به نحو استنباطی. اگر این دیدگاه درست باشد^۲، مشاهده‌های اخلاقی واقعاً ادراک حسی هستند.

دوم: اگر، چنان که عینیت‌گرای «ناطبیعی‌انگار»^۳ معتقد است، امور واقع عینی اخلاقی قابل فرو کاستن به امور واقع عینی طبیعی نباشند و در نتیجه ادراک حسی و روش‌های تجربی در اخلاق منتفی باشند، آیا استدلال فوق، دلیلی قوی علیه وجود امور واقع عینی اخلاقی خواهد بود؟ مقدمتاً باید توجه کنیم که در ریاضیات و فلسفه دسترسی شناختی از طریق ادراک حسی و روش تجربی یا علمی نیست، بلکه عقلی است؛ اما این سبب نمی‌شود شناخت ریاضی و فلسفی را غیر عینی بدانیم. در ضمن، اگر شناخت فلسفی را غیر عینی بدانیم، لازم می‌آید که نتیجه‌ی استدلال فوق — که یک استدلال فلسفی است — شناختی غیر عینی باشد. در این صورت، این استدلال خودش را رد می‌کند.

در این حوزه‌هایی که ادراک حسی و روش تجربی جایی ندارد، نظریه‌ای عام برای توضیح شناخت‌های «پیشین»^۴ مورد نیاز است. اولین گام چنین نظریه‌ای این است که ما به گزاره‌های صادق «ضروری»^۵ به صورت پیشین شناخت پیدا می‌کنیم. امور واقع، صادق

۱. برای تبیین طبیعی‌انگارانه‌ی شناخت اخلاقی نگاه کنید به: اصغری، ۱۳۹۶.

۲. اصغری، ۱۳۹۶: ۸۹-۹۰.

۳. برای آشنایی با ناطبیعی‌انگاری نگاه کنید به: اصغری، ۱۳۹۱.

کننده‌ی گزاره‌های صادق هستند؛ بنابراین به امور واقع ضروری نیز به صورت پیشین شناخت پیدا می‌کنیم. ضروری بودن گزاره‌ها و امور واقع، به این معنی است که به گونه‌ی دیگری نمی‌توانستند باشند. گزاره‌های صادق ریاضی ضروری هستند، به عنوان مثال این که 3 به علاوه‌ی 2 می‌شود 5 ، صادق است فارغ از هر وضعیتی که چیزها در طبیعت داشته باشند. به همین دلیل شناخت گزاره‌های صادق ریاضی، پیشین یا مستقل از تجربه است (پرورش توانایی‌های عقلی انسان‌ها وابسته به تجربه است، اما شناخت ریاضی، مانند $3+2=5$ ، مبتنی بر تجربه نیست چون آزمون‌های تجربی در آن موضوعیت ندارند). گام دوم این است که گزاره‌های صادق ضروری را «عقل» «شهود» می‌کند. شهود، «پدیدار» عقلی است. شهود‌گرای اخلاقی^۱ معتقد است که گزاره‌های صادق و امور واقع اخلاقی پایه، ضروری هستند و با شهود عقل قابل شناخت پیشین هستند. گزاره‌های صادق طبیعی و امور واقع طبیعی، «ممکن» هستند، مثلاً این امر واقع که ضرب و شتم دردآور است. اگر انسان‌ها طور دیگری می‌بودند ضرب و شتم دردآور نمی‌بود؛ اما چنین چیزی در مورد گزاره‌های صادق و امور واقع اخلاقی پایه، منتفی به نظر می‌رسد، مثلاً این امر واقع که ضرب و شتم و کشتار بی‌گناهان برای در هم شکستن روحیه‌ی مردان رقیب، نادرست است. انسان‌ها و جهان هر طور دیگری می‌بودند، ضرب و شتم و کشتار بی‌گناهان...، نادرست می‌بود. درست است که ما فقط از طریق ادراک حسی و تجربه است که می‌فهمیم —مثلاً— ضرب و شتم و کشتار بی‌گناهان برای در هم شکستن روحیه‌ی مردان رقیب اصلاً چه هست، اما این حکم که همچو رفتاری حتماً دارای کیفیت اخلاقی نادرست بودن است، خودش حکمی تجربی نیست؛ بلکه حکمی است درباره‌ی رابطه‌ی ضروری کیفیت‌های طبیعی با کیفیت اخلاقی. ما این رابطه را مستقیماً با عقل درک می‌کنیم. این، شهود اخلاقی است که امور واقع اخلاقی پایه را درک می‌کند. شهود اخلاقی، یک قوه‌ی خاص ادراکی نیست؛ بلکه قوه‌ی عام عقل است که در موضوع خاصی به کار بسته می‌شود؛ همان گونه که شهود ریاضی یک قوه‌ی ادراکی نیست؛ بلکه

۱. نگاه کنید به: Stratton-Lake, 2016.

قوه‌ی عقل است که در موضوع خاصی یعنی اعداد به کار بسته می‌شود. اگر تردید داریم که چیزی به‌عنوان شهودهای اخلاقی وجود دارد، بهتر است به نمونه‌های ذیل توجه کنیم: «لذت از رنج بهتر است»، «اگر الف بهتر از ب باشد و ب بهتر از ج باشد، آنگاه الف از ج بهتر است»، «عادلان نیست که کسی برای جرمی که مرتکب نشده است، مجازات شود»، «شجاعت، نیکوکاری و امانت‌داری از جمله‌ی فضائل هستند». پیش از آن که استدلالی له یا علیه هر یک از این گزاره‌ها مطرح شود، درست به نظر می‌رسند؛ و به نظر عقل می‌رسند^۱. البته همه‌ی احکام یا دعاوی اخلاقی، شهود نیستند حتی برای کسانی که باورشان دارند. به‌عنوان مثال، این حکم که «آمریکا نباید جنگ عراق را راه می‌انداخت» وابسته است به این باورها: «پیش از شروع جنگ، قابل پیش‌بینی بود که جنگ چقدر تلفات انسانی خواهد داشت»، «تلفات انسانی، بد است» و... تردیدی نیست که شهود نیز در رسیدن به این نتیجه که آمریکا نباید جنگ عراق را راه می‌انداخت، نقش دارد؛ زیرا ما با شهود می‌فهمیم که فرستادن انسان‌ها به کام مرگ، به‌خودی‌خود نادرست است. علاوه بر این، شهود در هم‌سنجی ارزش‌هایی که در یک مورد با هم در تعارض قرار می‌گیرند، نقش دارد. به‌عنوان مثال، احتمالاً ما درباره‌ی این که آیا کشته شدن انسان‌های بسیار (مردم عراق) بدتر است یا باقی ماندن یک دیکتاتور ستمگر (صدام) در قدرت، شهودهایی داریم^۲.

بر اساس نکات فوق، شهود اخلاقی، جزء خانواده‌ی شهودهای عقلی است. تفاوت آن با دیگر انواع شهودهای عقلی، متعلق آن است که گزاره‌های اخلاقی هستند؛ بنابراین، عجیب بودن و غیرقابل قبول دانسته شدن شهود اخلاقی در استدلال دوم، اصولاً باید به

۱. در این تلقی، شهود، پدیدار عقلی است (Chudnoff, 2013) یعنی آنچه قبل از هرگونه فکر و استدلال به نظر عقل می‌رسد. ریچارد پرایس، تلقی مشابهی را از شهود مطرح کرده است مبنی بر این که «درک بی‌واسطه توسط فاهمه» است. همان‌گونه که پدیدارهای حسی داریم، پدیدارهای عقلی هم داریم. همان‌گونه که برخی چیزها در حس طور خاصی (مثلاً رنگی، همگرا،...) به نظر می‌رسند، برخی گزاره‌ها صادق به نظر می‌رسند یا به‌بیان‌دیگر، خودشان را به ذهن، صادق می‌نمایند.

۲. نگاه کنید به: اصغری، ۱۳۹۱: ۱۴ و بعد.

دلیل شهود بودن آن باشد نه به دلیل اخلاقی بودن آن^۱. در این استدلال، تنها مبنایی که برای عجیب بودن شهود ارائه شده است، «متفاوت» بودن آن با شیوه‌های دیگر شناخت است. متفاوت بودن شهود را به خودی خود، نمی‌توان استدلالی علیه آن به حساب آورد (Sterling, 1994: 67)، و گرنه، می‌توان استدلال کرد که ادراک حسی نیز چون با درون‌نگری، تحلیل مفهومی، شهود، یا استنتاج متفاوت است، عجیب و غیرقابل قبول است! پس این استدلال در شهود هیچ جنبه‌ی مسأله‌دار مشخصی را شناسایی نکرده است.

نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل‌های قسمت نخست، اخلاق معطوف به عینیت است. مباح، عبارت است از این که کسی که ارزیابی اخلاقی می‌کند، تأمل اخلاقی می‌کند، با کسی اختلاف اخلاقی دارد و...، به دنبال پاسخ «صحیح» یا درست هر مسأله‌ی اخلاقی است و از نظر او - که به جد درگیر آن مسأله است - نمی‌شود دو پاسخ متعارض به آن هر دو صحیح باشند. مباح، وابسته به اتفاق نظر یا وفاق نیست؛ زیرا حتی در اختلاف‌های اخلاقی نیز وجود دارد. در مخالفت با برخی عینیت‌گرایان که گرایش (ضمنی) دارند، ایده‌های فلسفی‌شان را در مباح اشراب کنند، اولین تز مقاله‌ی حاضر این است که مباح و عینی‌گرایی، نه تنها غیر از هم هستند بلکه مباح ما را حتی ناگزیر از اختیار نظریه‌ی عینی‌گرایی نمی‌کند. این از آن روست که هر نظریه‌ی فرااخلاقی از جمله عینی‌گرایی باید جنبه‌های دیگر تجربه‌ی اخلاقی را نیز توضیح دهد. دومین تز این مقاله این است که مباح عینی‌گرایی را در مقابل نظریه‌های ناعینی‌گرا در موقعیت اولیه‌ی بهتری قرار می‌دهد. چرا؟ به این دلیل که مباح (این که افراد در تجربه‌ی اخلاقی به دنبال پاسخ صحیح هستند)، با عینی‌گرایی (وجود امور واقع عینی اخلاقی) سنخیت دارد نه با ناعینی‌گرایی (نفی این امور واقع). از اینجا به تز سوم این مقاله می‌رسیم مبنی بر این که ناعینی‌گرایان باید برای این که ما مباح را وانهم علیه عینی‌گرایی استدلال(های) قوی ارائه کنند.

۱. در فهرست مکی از شیوه‌های معمول شناخت، شهود به چشم نمی‌خورد (Mackie, 1977: 39).

این شبکه‌ی روابط و نسب در حوزه‌ی فرائخلاق را برخی مطالعات روان‌شناسی فرائخلاق مورد تردید قرار داده‌اند؛ زیرا بر اساس یافته‌های آن‌ها، مباح صادق نیست؛ چون اخلاق همواره یا به‌طور یک‌دست معطوف به عینیت نیست؛ اما یافته‌های مطالعات روان‌شناسی فرائخلاق نمی‌توانند مباح را باطل کنند و بنابراین روابط مذکور پابرجا هستند، به سه دلیل: یکم، معلوم نیست این مطالعات، دقیقاً مباح و مفهوم عینیت فرائخلاقی را مطالعه کرده باشند؛ زیرا احتمال تداخل مفاهیم دیگر وجود داشته است. دوم، روش این مطالعات، یعنی روش پیمایش، نمی‌تواند مباح را که محتوای شهوهای جدی افراد است، تأیید و یار د کند. سوم، یافته‌های این مطالعات مبتنی بر پاسخ‌ها هستند که لزوماً بیان مباح (که شهود است) نیستند. چون مباح به قوت خود باقی است، تز دوم و سوم این مقاله، به قوت خود باقی هستند.

مهم‌ترین شرط عینی‌گرایی، قول به وجود امور واقع عینی اخلاقی، یعنی امور واقع اخلاقی «مستقل از مواضع انسان‌ها درباره‌ی آن‌ها»، است. یک استدلال مهم ناعینی‌انگاران علیه وجود امور واقع عینی اخلاقی، این است که اختلاف‌ها در اخلاق گسترده و عمیق‌اند و به نظر می‌رسد قابل حل عقلانی نیستند؛ این نشانه‌ی عدم وجود امور واقع عینی اخلاقی است؛ از سوی دیگر، اختلاف مذکور با فرض‌های ناعینی‌گرایانه (از جمله، نسبی‌گرایی فرهنگی) بهتر قابل تبیین است تا فرض عینیت‌گرایانه‌ی وجود امور واقع عینی اخلاقی؛ بنابراین بعید است امور واقع عینی اخلاقی وجود داشته باشند. این استدلال دچار خلل‌ها و ضعف‌های مهمی است. اولاً ممکن است اختلاف‌ها در اخلاق ناشی از این باشد که اختلاف‌کنندگان کاملاً عاقلانه و آگاهانه، در صدد رفع اختلاف بر نمی‌آیند. ثانیاً اختلاف، لزوماً نشانه‌ی عدم عینیت نیست، چنان که ناعینی‌گرایان اختلاف در علوم را نشانه‌ی عدم عینیت نمی‌دانند. پس معیاری لازم است که مشخص کند چه نوع اختلافی نشانه‌ی عدم عینیت است و چه نوع اختلافی نشانه‌ی عدم عینیت نیست. ثالثاً تبیین‌های بسیاری برای اختلاف در اخلاق قابل طرح است که با وجود امور واقع عینی اخلاقی قابل جمع است. استدلال مهم دیگر این است که اگر امور واقع عینی اخلاقی وجود داشته

باشند، آگاهی انسان به آن‌ها نمی‌تواند جز از طریق شهود اخلاقی باشد؛ شهود اخلاقی پذیرفتنی نیست؛ پس نمی‌توانیم معتقد باشیم امور واقع عینی اخلاقی وجود دارد. هر یک از دو مقدمه‌ی این استدلال، قابل رد هستند. مقدمه‌ی اول بر اساس طبیعی‌انگاری قابل رد است: آگاهی ما به امور واقع عینی اخلاقی می‌تواند از طریق ادراک حسی و روش تجربی باشد چون آن‌ها همان امور واقع عینی طبیعی هستند. مقدمه‌ی دوم نیز قابل رد است؛ زیرا برای آگاهی ما به گزاره‌های صادق و امور واقع «ضروری» (مثلاً $3+2=5$)، شهود عقلی نه تنها پذیرفتنی است بلکه ناگزیر است؛ چون به این دسته از گزاره‌ها و امور واقع، به نحو پیشین (مستقل از تجربه) آگاهی می‌یابیم. شهود اخلاقی، شهود عقل است نسبت به گزاره‌های صادق و امور واقع اخلاقی پایه که ضروری هستند (مثلاً، لذت از رنج بهتر است) و بنابراین تفاوتی با شهودهای عقلی دیگر ندارد جز در متعلقش. شهودی بودن گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی، به معنی خطاناپذیر بودن آن‌ها نیست؛ بلکه به این معنی است که در نگاه نخست به نظر عقل درست می‌رسند. برخلاف ادعای استدلال دوم، تفاوت شهود با دیگر شیوه‌های شناخت، آن را مسأله دار نمی‌کند. این ملاحظات نشان می‌دهد بر اساس این دو استدلال نمی‌توان وجود امور واقع عینی اخلاقی را رد کرد.

منابع

- اصغری، سیدعلی. (۱۳۹۱). واقع‌انگاری اخلاقی و مسأله‌ی رابطه‌ی ملاحظات اخلاقی با عمل. رساله‌ی دکتری. دانشگاه شهید بهشتی.
- اصغری، سیدعلی. (۱۳۹۶). کاستی‌های تبیین طبیعی‌انگارانه شناخت اخلاقی. متافیزیک. ۹(۲۳): ۸۳-۱۰۰.
- اصغری، سیدعلی. (۱۳۹۸). بررسی قالب‌های منظر قلمروهای شناخت اجتماعی به‌مثابه‌ی چارچوب تبیین وضعیت اخلاق در ایران. طرح پژوهشی در پژوهشگاه علوم انسانی.
- Asghari, S.A. (forthcoming). Replacing Sharia, Ṭarīqah and Ḥaqīqah with Fiqh, Akhlāq, and Tawḥīd: Some Notes on Shaykh Muḥammad Bahārī (D.1325/1908). *Journal of Sufi Studies (Brill)* 9(2).
- Beebe, J. R., and Sackris, D. (2016). Moral Objectivism Across the Lifespan. *Philosophical Psychology*. 29(6):1-18.
- Bengson, J. (2013). Experimental attacks on intuitions and answers. *Philosophy and Phenomenological Research*. 86, 495–532.
- Blackburn, S. (1984). *Spreading the word*. Oxford University Press.
- Blackburn, S. (1993). Errors and the Phenomenology of Value. In Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*. Oxford University Press.
- Brink, D. (1989). *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge University Press.
- Chudnoff, E. (2013). *Intuition*. Oxford University Press.
- Dancy, J. (1998). Two Conceptions of Moral Realism. In: J. Rachels (ed.) *Moral Theory*. Oxford University Press.
- Enoch, D. (2018). Why I Am an Objectivist about Ethics (And Why You Are, Too). In: R. Shafer-Landau (ed.), *The Ethical Life*. Oxford University Press.
- Gibbard, A. (1992). *Wise Choices, Apt Feelings*. Harvard



- University Press.
- Goodwin, G. P., & Darley, J. M. (2008). The psychology of meta-ethics: Exploring objectivism. *Cognition*. 106:1339–1366.
 - Gowans, C. (ed.) (2000). *Moral disagreements*. Routledge.
 - Hopster J. (2019). The meta-ethical significance of experiments about folk moral objectivism. *Philosophical Psychology*. 32(6): 831-852.
 - Hopster, J. (2017). Two Accounts of Moral Objectivity: from Attitude-Independence to Standpoint-Invariance. *Ethical Theory and Moral Practice*. 20:763–780.
 - Huemer, M. (2008). *Ethical intuitionism*. Palgrave MacMillan.
 - Hurley, S. (1985). Objectivity and Disagreement. In T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity*. Routledge & Kegan Paul.
 - Kauppinen, A. (2007). The rise and fall of experimental philosophy. *Philosophical Explorations*. 10:95–118.
 - Mackie, J.L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.
 - Mandelbaum, M. (1955). *Phenomenology of Moral Experience*. Free Press.
 - McNaughton, D. (1988). *Moral Vision*. Blackwell.
 - Nadelhoffer, T. & Nahmias, E. (2007). The Past and Future of Experimental Philosophy. *Philosophical Explorations*. 10(2):123–149.
 - Nichols, S. (2004). After objectivity: An empirical study of moral judgment. *Philosophical Psychology*. 17, 5–28.
 - Pölzler, T., & Wright, J. C. (2019). Empirical research on folk moral objectivism. *Philosophy Compass*. 14, 1-15.
 - Pölzler, T. (2016). Revisiting Folk Moral Realism. *Review of Philosophy and Psychology*. 8(2): 455–476.
 - Pölzler, T. (2017). Revisiting folk moral realism. *Review of Philosophy and Psychology*. 8: 455–476.
 - Shafer-Landau, R. (1994). Ethical Disagreement, Ethical

Objectivity and Moral Indeterminacy. *Philosophy and Phenomenological Research*. 54: 331-44.

- Smith, M. (1994). *The Moral Problem*. Blackwell.
- Sterling, G. (1994). *Ethical Intuitionism and Its Critics*. Peter Lang.
- Stratton-Lake, P. (2016). Intuitionism in Ethics. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/intuitionism-ethics/> (Accessed on: 1 Jan 2020).
- Swinburne, R. (1976). The Objectivity of Morality. *Philosophy*. 51(195):5-20.
- Wong, D. (1986). On moral realism without foundation. *The Southern Journal of Philosophy*. 24(Supp.):95–113.
- Wright, J. C., Grandjean, P. T., & McWhite, C. B. (2013). The meta-ethical grounding of our moral beliefs: Evidence for metaethical pluralism. *Philosophical Psychology*. 26: 336–361.