



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



A Comparative Analysis of Goodness in the Thought of George Edward Moore and Ayatollah Misbah Yazdi

Morteza Sakhravi¹, Rasool Barjeesian², Hamed Ameri Golestani³

¹. PhD Student, Department of Political Science, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran.

². Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Isfahan, Iran

³. Assistant Professor, Department of Political Science, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

 <https://doi.org/10.71908/rational.2025.1189081>

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

02/11/2024

Accepted:

06/01/2025

The nature of “goodness” has been a central topic in value theory and political philosophy. George Edward Moore, a prominent intuitionist, defines “good” as an indefinable, non-natural property, opposing reductionist approaches such as utilitarianism. In contrast, Ayatollah Misbah Yazdi, from an Islamic philosophical perspective, emphasizes intrinsic values and the inner perception of moral beauty and ugliness by the human soul. This study conducts a comparative analysis of these two thinkers, highlighting Moore's pluralistic and anti-utilitarian stance alongside Misbah Yazdi's theological grounding of values. The findings reveal fundamental differences in their epistemological foundations and implications for ethical and political thought.

Keywords: George Edward Moore; Goodness; Misbah Yazdi; Moral Intuition; Value Theory

***Corresponding Author: Rasool Barjeesian**

Address: Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Isfahan, Iran

E-mail: rslberjisian@cfu.ac.ir



پښتونستان د علومو او مطالعات فرېکونسي
پرتال جامع علوم انساني



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



تحلیل و بررسی تطبیقی خیر از دیدگاه آیه الله مصباح یزدی

و جرج ادوارد مور

مرتضی سخراوی^۱، رسول برجیسیان^۲، حامد عامری گلستانی^۳

^۱ دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران

^۲ استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران

^۳ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	ارزش شناسی خیر و خوبی همواره یکی از موضوعات مهم و اندیشه‌ای در حوزه فلسفه سیاسی بوده است که اندیشمندان بسیاری به آن پرداخته‌اند.. اندیشمند شهودگرا، جرج ادوارد مور معتقد است سود یا خیر یک امر آرمانی است که حاصل جمع ترکیب حالت‌های مختلف و ارزش‌های متکثر است و اخلاق مبتنی بر این است که چه امری «خوب» است و «خوب» امری بسیط و از این‌رو، غیرقابل تعریف است؛ زیرا تنها امور مرکب را می‌توان تعریف کرد، مور تکثرگرایی را در ارزش اخلاقی مطرح کرد و سودگرایی آرمانی را پیش نهاده است، در نظر او، پیشینه کردن سود، تنها به معنای ارتقای لذات نیست، بلکه تلاشی برای به بار آوردن و بالا بردن میزان ارزش‌های متکثری است که ذاتاً ارزشمند و لذت تنها یکی از آنهاست، در اندیشه اسلامی از دیدگاه آیه الله مصباح مجبور شناخت خیر را ارزش گذاری افعال انسان می‌دانند و معتقد به شناخت حسن و قبح عقلی افعال هستند بطوریکه قوه باطنی را متصور می‌شوند که درک زیبایی و درستی اعمال یا بالعکس درک قبح و زشتی اعمال توسط آن قوه درک و استنباط می‌گردد و این درک نسبت به کمال هر فعل قابل استنباط است در این مقاله با روش تحلیل تطبیقی به بررسی آرای دو اندیشمند پرداخته شده است.
دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۲	
پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷	
کلمات کلیدی: ارزش، خوب، قبح، مصباح یزدی، جرج ادوارد مور	

-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: rs1berjisian@cfu.ac.ir

۱- مقدمه

۱-۱ طرح مسئله

در تاریخ اندیشه سیاسی، موضوع ماهیت خیر همواره یکی از مباحث مهم و پُرچالش بوده است. فیلسوفان و اندیشمندان سیاسی در طول قرون متمادی، به بررسی و کنکاش در این موضوع پرداخته‌اند. ابتدا باید به این نکته اشاره کرد که درک و برداشت از "خیر" همواره متأثر از چارچوب مفهومی و نظام ارزشی حاکم بر هر جامعه و دوره تاریخی بوده است. بنابراین، تعریف و تفسیر خیر، تابع نگرش فلسفی، هستی‌شناختی و اخلاقی اندیشمندان در هر دوره بوده است. به طور کلی، می‌توان گفت که اندیشمندان در برخورد با مفاهیم فلسفی، از جمله خیر، بسته به نوع نگرش خود در حوزه هستی‌شناسی و نظام ارزشی، تعاریف متفاوتی را ارائه کرده‌اند. برخی، خیر را معنایی فراگیر و فرازمانی دانسته‌اند که تمام افعال و اقدامات را در بر می‌گیرد. در این دیدگاه، خیر به عنوان یک مقصد و هدف مشترک برای تمام افراد جامعه تلقی می‌شود. از سوی دیگر، گروهی دیگر از اندیشمندان، خیر را در پرتو نظام ارزشی حاکم بر هر دوره تاریخی تعریف کرده‌اند. به این معنا که مفهوم خیر، متأثر از مقتضیات زمانی و مکانی بوده و در طول تاریخ دستخوش تغییر و تحول بوده است. در این نگرش، ارزش‌گذاری و شناخت ماهیت خیر در برخورد با مسائل و پدیده‌های روز جامعه، امری ضروری است. این دو دیدگاه متفاوت در تعریف خیر، به نوبه خود، نقش مهمی در شکل‌گیری و تکامل نظریه‌های سیاسی و اجتماعی داشته‌اند. همچنین، آن‌ها در شیوه‌های شناخت خیر و خوبی از شر و بدی نیز تأثیرگذار بوده‌اند. در مجموع، می‌توان گفت که شناخت نظام ارزش‌ها و تشخیص خوبی از بدی، نقش اساسی در ارائه تشخیص درست از پدیده‌های اجتماعی و سیاسی دارد. این امر، در حوزه‌های سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری عمومی نیز اهمیت فراوانی دارد. در نهایت، فهم صحیح از ماهیت خیر و ارزش‌گذاری درست می‌تواند منجر به رشد و پیشرفت جامعه شود.

خیر به نظر فارابی عبارت است از هر آنچه که در آن صلاح و سود و لذت باشد و در مقابل شر مطرح می‌شود که واجد این خصوصیات نیست. «خیر غایتی است که هر چیز شوق حرکت به سوی آن را دارد و خواهان آن است که با کمک آن به مرتبه و حقیقت وجودی خود برسد و در حقیقت، خیر آخرین مرحله از کمال وجود است» خیر در تعبیر فارابی در معنی سعادت نهفته شده است بطوری که می‌گوید سعادت غایتی است که هر انسانی به آن مشتاق است، و این‌که هر کس به طریقی با تلاش خویش به سوی آن راه می‌پوید به این دلیل است که سعادت نوعی از کمال است، این مطلبی است که روشن شدن آن محتاج بیان نیست؛ چراکه در نهایت بدهاقت است. اندیشمندان اسلامی مانند علامه طباطبایی خیر را در راستای رسیدن انسان به سعادت و کمال نهایی تعریف می‌نمایند چنانچه می‌فرماید تعریف سعادت می‌گوید سعادت و شقاوت معنای متضاد دارند؛ سعادت هر چیزی به معنای رسیدن به خیر وجودش است کمال خود را یافته و از آن لذت ببرد. انسان

که موجودی مرکب از روح و بدن است سعادتش در رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی است و شقاوتش محروم بودن از آنها است. بنابراین سعادت و شقاوت از قبیل ملکه و عدم است. علامه معتقد است سعادت در مقابل شقاوت معنا پیدا می‌کند و اگر شقاوت نباشد سعادت نیز بی معناست (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۶).

هدف پژوهش حاضر تحلیل و بررسی مقایسه‌ای خیر از دیدگاه مصباح یزدی و جرج ادوارد مور است. و پرسش مقاله پیش رو عبارت است از این که عمده نقاط اشتراک و افتراق اندیشه سیاسی جرج ادوارد مور و آیه الله مصباح در خصوص خیر و لذت چیست؟ این مقاله فرضیه‌ای را ارائه می‌دهد که جرج مور و آیه الله مصباح بطور کلی در خصوص موضوعانی مانند تعریف ماهیت خیر و شناخت آن و نیز لزوم رعایت اخلاق در افعال و همچنین ضرورت تقسیم لذت‌ها بر اساس نوع کیفیت آن اشتراک نظر دارند ولی در خصوص در مورد تعریف اخلاق و معنی لذت‌ها و انگیزه انجام دادن افعال و چنین معیار ارزش گذاری افعال و دسته بندی آنها اختلاف نظر دارند. اهمیت اثبات این فرضیه در پژوهش ذیل در این است که به اثر تفاوت شناخت خیر و در نهایت منجر به شناخت چرایی تفاوت در رفتار انسان‌ها در جوامع دست پیدا خواهیم کرد که خود می‌تواند به شناخت ابعاد وجودی انسانی کمک نماید.

۲-۱ مفهوم شناسی

۱. خیر و نیکی

بسیاری از فلاسفه، به تبع ارسطو میان خیرهای ذاتی و خیرهای غیر ذاتی تمایز قائل شده‌اند. خیر ذاتی، چیزی است که بنفسه و در حد خود با ارزش است. خیر غیر ذاتی چیزی است که به اعتبار ارتباطش با یک خیر ذاتی با ارزش است خیرهای غیر ذاتی به انحای گوناگون طبقه بندی شده‌اند. آن خیر که همچون وسیله‌ای برای دستیابی به یک خیر ذاتی با ارزش است اغلب خیر ابزاری نامیده شده است. اگر برای نمونه سلامت همچون یک خیر ذاتی لحاظ شود در آن صورت طب و جراحی خیرهای ابزاری خواهند بود. سرانجام شماری از فلاسفه که معتقدند همه خیرهای ذاتی می‌باید تجارب موجودات حساس باشد اصطلاح خیر اصیل، معرفی شده توسط سی‌آی لوئیس را برای اشاره به ویژگی‌های عینی یا مادی هر آن چیزی که کما بیش همچون شرط بی واسطه خوب ذاتی به کار می‌آید اطلاق کرده‌اند اگر لذت حاصل از تأمل در یک چشم انداز زیبا خوب است در آن صورت جوانب زیبایی آن چشم انداز خود خیرهای اصیل‌اند. برای طبقه بندی خیرهای ذاتی اصطلاحاتی واضح و معیار وجود ندارد، اصطلاحات «خیر غایی» و «خیر اعلا» اغلب در مورد یک خیر ذاتی فرضاً برتر استعمال می‌شوند ولی این اصطلاحات مبهم‌اند. گاهی به معنای بالاترین ارزش در مقیاس یا سلسله مراتب ارزش‌ها استعمال می‌شوند. ارسطو آنجا که از تعمل عقلانی همچون خیر غایی سخن گفته است، و قدیس توماس آکویناس آنجا که سعادت را همچون غیر اهلا متمایز ساخته است، یقیناً همین معنا را در ذهن داشته‌اند. و اما، اغلب این اصطلاحات برای حکایت از یک ویژگی با خصیصه که میان همه

نمونه‌های خیر ذاتی مشترک است، و بدون آن، آن‌ها غیر ذاتی نخواهند بود، استعمال شده است. آنجا که ارسطو به اعمال قابلیت‌های نظری یا فعالیت مطابق با طبیعت همچون خیر غایی اشاره می‌کند و وقتی لذت گرایان از لذت همچون خیر غایی سخن می‌گویند. بی شک این معنای دوم در مدنظر است (ادواردز، ۱۳۷۸: ۲۹۹).

از نظر برخی منابع اسلامی در خصوص تعریف خیر و حسن افعال اینگونه آورده شده که گاهی می‌گوییم: «فلانی کار زیبایی انجام داد» یا «این عمل زشتی است» و در عربی گفته می‌شود: فلان فعل فعلاً حسناً یا «هذا عمل قبیح». می‌خواهیم در این نوع جملات حقیقت معنای «زیبایی» و «حسن» را بفهمیم. قبل از تحقیق این مفاهیم باید توجه نمود که گرچه ماده «حسن» (ح - س - ن) را به «زیبایی» ترجمه کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد در تمام مشتقات و کلمات همخانواده آن نمی‌توان دقیقاً «حسن» را به «زیبایی» ترجمه نمود در این آیات دقت کنید: «و وصینا الانسان بوالديه حسناً»، «انسان را به نیکی به والدین سفارش نمودیم» (عنکبوت، ۲۹)، «الا من ظلم ثم بدل حسناً بعد سوء فانی غفور رحیم»، «مگر کسی که ظلم نمود سپس بعد از بدی آن را به نیکی تبدیل نمود، همانا من آمرزنده مهر بانم» (نمل، ۱۱)، «نحن نقص علیک احسن القصص بما أوحینا الیک هذا القرآن»، «ما بر تو می‌خوانیم خوب‌ترین داستان‌ها را با این قرآن که به تو وحی نمودیم» (یوسف، ۳)، یا در این کلام نهج البلاغه که امیر المومنین (ع) می‌فرمایند: «وان احق من حسن ظنک به لمن حسن بلاؤک عنده» (نهج البلاغه: نامه، ۵۳). همانا سزاوارترین کس که تو به او گمان خوب بری کسی است که بیشتر به او احسان نموده و آزمایشی خوب نزد او داشته باشی. با ملاحظه این موارد و بسیاری از موارد مشابه انسان در می‌یابد اگر در ترجمه مشتقات «حسن» به جای «زیبایی»، «نیکویی» یا «خوبی بکار برده شود خیلی مناسب‌تر است چون زیبایی انصراف به مواردی دارد که همراه با نوعی ابتهاج و سرور نفس باشد به خلاف نیکویی» و «خوبی» که لازم نیست چنین معنایی همراه آن باشد و اساساً در هر مورد که بتوان مضاد «حسن» را «سوء» یا «شر» آورد ترجمه آن به «خوبی» مناسب‌تر است. بنابراین ترجمه تمام مشتقات «حسن» به «زیبایی» به نظر صحیح نمی‌آید. اما می‌توان در بیشتر موارد در ترجمه کلمات همخانواده «حسن»، «خوبی» را به کار برد، زیرا یا در بسیاری از موارد دقیقاً به معنی «خوبی بکار رفته و یا آنکه استعمال لفظ خوبی با مقداری تصرف صحیح است. مانند اینکه اگر گفته شود «غابه حسناء - جنگل زیبا نمی‌توان دقیقاً به جای آن گفت جنگل خوب». زیرا صحیح است که بگوییم این جنگل زیباست ولی خوب نیست اما اگر کلام را تغییر دهیم و در بیان جمله بگوییم: «جنگلی که دارای منظره خوب است»، به ترجمه جمله، کاملاً نزدیک شده‌ایم. زیرا صحیح نیست که بگوییم این جنگل دارای منظره خوب است ولی زیبا نیست سبب اینکه با تغییر کلام توانستیم «خوب» را به جای «زیبا» به کار ببریم این است که در پاره‌ای موارد به واسطه مناسبات خاصی که بین مبتدا و خبر برقرار است یا به دلیل قرائن، دیگر لفظ

«حسن» بیشتر جهات ظاهری و زیبایی‌هایی را که با چشم یا گوش درک می‌شود می‌رساند؛ در صورتی که خوبی مفهومی است که بیشتر بر جهات باطنی و حیثیاتی که با بصیرت فهمیده می‌شود دلالت دارد. مگر آنکه قرینه اصلی آن را به جهات ظاهری سوق دهد. رابطه میان معنای «قبح» و معنای «زشتی و بدی» نیز تقریباً به همین صورت است (مدرسی، ۱۳۹۷: ۴۹).

۲. شر و قبح

قرآن کریم از واژه‌هایی همچون «ضرر» که به معنای آسیب رساندن است و «اثم» که به معنای عمل نادرست و دور از پاداش است، در مقابل واژه‌های «نفع» و «منافع» استفاده کرده است. بنابراین قرآن در این زمینه در توضیح واژه ضرر اصطلاح و مفهوم خاصی ارائه نکرده است و این واژه‌ها را مطابق با معنای عرفی و لغوی به کار برده است؛ همان طور که در متون دینی و فقهی نیز به همین صورت به کار می‌روند. نکته‌ای که در اینجا مطرح می‌شود، مقایسه مفهومی واژه‌های «منفعت» و «مصلحت» است. آیا این دو واژه مترادف هستند یا تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ و اگر تفاوت دارند، این تفاوت در چیست؟ لغت شناسان معتبر عرب، از کاربرد واژه «نفع» و «منفعت» در تفسیر «مصلحت» پرهیز کرده‌اند و این امر دلیل خاصی دارد. تفسیر واژه «نفع» و «منفعت» به مفهوم «خیر» که معادل «مصلحت» است، این دو مفهوم را به هم نزدیک کرده و استفاده از هر یک به جای دیگری، با رعایت قواعد و ضوابط، مجاز است. اما در ذهن عموم، واژه‌های «مصلحت» و «مفسده» و مشتقات آن‌ها مفاهیم ارزشی و اخلاقی هستند، در حالی که «منفعت» و «ضرر» و مشتقات آن‌ها چنین نیستند. این تفاوت را می‌توان از رویکرد قرآن کریم و سایر متون دینی نیز استنباط کرد. هرچند لغت شناسان صریحاً «مصلحت» را به «منفعت» یا بالعکس ترجمه نکرده‌اند. به هر ترتیب، تفسیر «نفع» به «خیر» و «آنچه به نیکی کمک می‌کند»، بیان ویژگی برجسته آن است، نه مصداق انحصاری. بنابراین گاهی آن را به «آنچه به هدف مطلوب کمک می‌کند» تفسیر کرده‌اند. روشن است که مطلوب انسان گاهی نیک و گاهی غیر نیک است، در این نوشتار نیز، طبق همین رویکرد، واژه «مصلحت» در مقابل «مفسده» با لحاظ معنای ارزشی و واژه «منفعت» در مقابل «ضرر» بدون چنین مفهوم ارزشی به کار خواهد رفت.. (علی دوست، ۱۴۰۰: ۹۵).

واژه‌هایی مانند «قبح»، «بدی» و یا «شر» و یا دیگر منابع «ضرر و مفسده» در مقابل واژه مانند نیکی، خوبی، خیر، نفع و حسن قرار گرفته‌اند بدین معنی که هنگام تعریف واژه‌های با مضمون خیر، واژه‌های مخالف آن را معنی کرده‌اند به دیگر عبارت فارغ از اعمالی که نتیجه مانند خیر و شر ندارند، افعال سبب ضرر و ایجاد بدی می‌نمایند را شر و قبح تعریف کرده‌اند.

۳. ارزش افعال

واژه "ارزش" در زبان فارسی، ریشه در مصدر "ارزیدن" دارد و معانی گوناگونی چون قدر، مرتبه، شایستگی، برازندگی و قابلیت را در بر می‌گیرد. این واژه بیانگر ارزشمندی، ستودنی بودن و جایگاه شخص یا چیزی است. (معین ۱۳۶۲: ۱۹۹) ارزش‌های اجتماعی، نگرش‌ها و گرایش‌های فردی را شکل می‌دهند. این ارزش‌ها، همان چیزهایی هستند که در جامعه مورد توجه و احترام قرار دارند و می‌توانند نیازهای مادی و معنوی انسان را برآورده سازند، حتی اگر به نظر فرد مطلوب یا نامطلوب باشند. ارزش‌های اجتماعی، در واقع معیارهای پذیرفته‌شده‌ای هستند که افراد را در جهت‌گیری‌های مشخصی سوق می‌دهند و ادراکات، احساسات و رفتارهای آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این ارزش‌ها، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای در جامعه برخوردارند. (آگبرن و دیگران ۱۳۷۳). در تعریفی دیگر، «ارزش‌های اجتماعی را الگوهای کلی رفتار، احکام جمعی و هنجارهای کنشی می‌دانند که مورد پذیرش عمومی و خواست جامعه قرار گرفته‌اند. این ارزش‌ها، لزوماً از سایر انواع ارزش (شخصی، فرهنگی، قضایی و غیره) متمایز نیستند و شامل تمامی اقسام ارزش می‌شوند که افراد در زندگی اجتماعی خود با آنها سروکار دارند و اعضای یک جامعه در برابر آنها به نوعی هم‌رأی شده‌اند. به معنای محدودتر، گاه از ارزش‌های اجتماعی، تحت عناوینی چون ارزش‌های اخلاقی، فرهنگی یا دینی سخن به میان می‌آید که یکپارچگی اجتماعی را تقویت کرده و به گسترش پیوندهای مبتنی بر همبستگی می‌انجامند. بر این اساس، ارزش‌هایی چون عدالت، نوع‌دوستی، دیگرخواهی و مهربانی، در زمره ارزش‌های اخلاقی محسوب می‌شوند». (پیرو، ۱۳۷: ۳۸۴). و به عبارتی دیگر «ارزش عبارت است از اندیشه‌ها و تصورات از آنچه در یک فرهنگ خاص به آن‌ها به عنوان خوب یا بد، متمایل یا غیرتمایل توجه دارد، در تعریف دیگر ارزش عبارت است از ترکیبی از ایده‌ها، نگرش‌ها که طیف‌هایی را برای رجحان غرض‌ها و اعمالی که برای دست‌یابی به اهداف مورد نظر لازم است. در اختیار ما قرار می‌دهد» (محسنیان راد، ۱۳۷۹: ۴).

۲. چارچوب نظری مفهوم «خیر»

الف) مبانی نظری - از دیدگاه مور

در نظر جرج ادوارد مور، اخلاق مبتنی بر این است که چه امری خوب است؛ از این‌رو، سؤال از «خوب» مهم‌ترین سؤال و تعریف «خوب» اساسی‌ترین نکته در اخلاق است که یک اشتباه در مورد آن در قیاس با هر اشتباه دیگری مستلزم بیشترین احکام نادرست در اخلاق است. مور اعتقاد دارد که «خوب» امری بسیط و از این‌رو، غیرقابل تعریف است؛ زیرا تنها امور مرکب را می‌توان تعریف کرد. «خوب»، خوب است، همین و بس؛ از «خوب» نمی‌توان تعریفی به دست داد، همان‌گونه که نمی‌توان «قرمز» را تعریف کرد. مور بر آن است که هر تعریفی از «خوب» ارائه شود به دلیل بسیط و غیرقابل تعریف بودن آن، نوعی مغالطه خواهد بود. وی آن را «مغالطه طبیعت‌گرایانه» می‌خواند و به دلیل آنکه همه فیلسوفان اخلاق در پی تعریف «خوب»

بوده‌اند، تاریخ فلسفه اخلاق موزه‌ای از شکست‌های آنان است. بنتام هم با تعریف «خوب» به «لذت»، در دام این مغالطه افتاده است (جلیلی مقدم، ۱۳۸۹: ۹).

مور یک سودگرایی غیر لذت‌گرا بود که معتقد بود خوبی و بدی می‌تواند بر امور دیگری غیر از لذت و درد مانند کیفیات عقلی و زیبایی شناختی مبتنی باشد (اترک، ۱۳۷۳: ۱۱). مور معتقد بود غیر از لذت معیارهای دیگر نیز می‌توان نام برد که دارای ارزش‌ها ذاتی و جزو ملاک‌های خوب محسوس می‌شوند و تنها نمی‌توان معیار لذت را شرط ارزشمند بودن عمل در نظر گرفت از جهت این نوع لذت‌گرایی را سودگرایی غیرلذت‌گرا نامیدند. نظر مور یک دیدگاه آرمانی است که به جمع همه حالت‌های ارزشمند می‌پردازد. از نظر وی روابط اجتماعی و صمیمانه افراد، کسب دانش و معرفت و زیباشناسی افعال همه دارای ارزش ذاتی هستند، در نتیجه مور را می‌توان جزو کثرت‌گرایان در باب لذت‌گرایی قرار داد که به وجود ارزش‌های دیگر غیر از لذت معمولی کلاسیک معتقد است و سودگرایی را در تعریف دیگر ارزش‌ها معنی می‌نماید. ازسویی دیگر مور قائل به تفاوت کیفی بین سایر لذتها بود و بطور کلی بر این باور است که ممکن است فعلی از لحاظ کمی از لذت کمتری برخوردار باشد ولی از لحاظ ارزش‌های دیگر والاتر باشد و انجام فعل دوم بر فعل اول با لذت کمتر را ترجیح می‌داد. (فرانکنا، ۱۳۹۳: ۴۶).

مور لذت‌گرایی با گرایش تکثرگرایی را مطرح کرد، که با فلسفه مبانی کلاسیک بنتام و میل بطور کل متفاوت بود، و در مقابل آن موضعی اخلاق شهودگرایی را گرفت و بر این باور بود که در ارزش‌گذاری اخلاقی باید شهود درونی را در نظر گرفت و نه مانند بنتام برای محاسبه ارزش لذت‌های ماشین حساب لذت سنج بکار گرفت. البته برخی منتقدین گرایش تکثرگرایی را به دلیل رد شدن از مبانی نظریات کلاسیک سودگرایی، خارج از سودگرایی رایج در نظر گرفته‌اند و مدعی هستند که آن را باید نتیجه گرایی غیرسودنگر نامید. (حسینی، ۱۳۹۰: ۱۲۹).

بطور کلی از نظر مور بدی‌های بزرگ سه نوع‌اند: دوست داشتن امور زشت یا بد؛ تنفر از امور زیبا یا خوب و احساس رنج، مور نتیجه می‌گیرد که تنها دو مسئله‌ای که درباره هر موضوع مربوط به تحقیق اخلاقی باید پرسید این است که اولاً، آیا آن موضوع ارزش ذاتی دارد؟ و ثانیاً آیا آن موضوع وسیله‌ای برای بهترین نتیجه ممکن است؟ لذا می‌گوید: نتایج تلاش او برای تحویل مسائل مشروع فلسفه اخلاق به این دو مسئله فیلسوفان را شگفت زده خواهد کرد، اما امیدوار است آن نتایج مورد قبول عقل سلیم باشد (توکلی، ۱۳۸۵: ۳۵).

ب) مبانی نظری - از دیدگاه استاد مصباح

از نظر استاد مصباح یزدی به‌طور کلی می‌توان گفت درباره زیبایی سه نظریه عمده را در نظر گرفت:

۱. تحقق عینی و خارجی

بعضی ملاک زیبایی ارزش‌ها امری قابل دیدن با وجود مصداق خارجی می‌دانند، یعنی بر این باورند همانگونه که در دنیای واقعی مصدایقی مانند شکل، حجم و رنگ و امثال آن وجود دارد، اوصافی مانند زشتی و زیبایی نیز وجود دارد و عقل با استفاده از حواس بینایی متوجه می‌گردد که علاوه بر شکل و رنگ، صفتی دیگر بنام زیبایی در یکشی مانند گل یا درخت وجود دارد ولی حسی جداگانه‌ای به نام حس زیبا یابی نداریم. همین شناخت ملاک را در خصوص وجود جوهر موجودات در مباحث فلسفی نیز داریم و ما حسی جداگانه‌ای بنام حس جوهر یاب هم نداریم ولی با استمداد از ابزارهای عقلی، چیزی را درک می‌کنیم که تکیه گاه و تفویت کننده امور عرضی هستند و به وجود جوهر موجودات پی خواهیم برد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۹۱). استاد مصباح بر اساس این برداشت کاپلستون، معتقدند که عقل با ابزار حواسی خود به درک جوهر موجودات می‌رسد و به مانند تابلو نقاشی که اگر بگوییم «این اثر نقاشی زیباست» انسان را به اشتباه می‌اندازد و گویی که نقاش آن زیبایی خلق کرده در حالیکه هنرمند، زیبایی موجود در تابلو را نمایان کرده است و در واقع زیبایی را خلق نکرده است بلکه آن کشف کرده است.

۲. مفهوم فلسفی

استاد در خصوص زیبایی‌ها از لحاظ فلسفی معتقد است که ملاک زیبایی مانند مفاهیم فلسفی علت و معلولی باید در نظر گرفته شود بدین صورت که زیبایی با استفاده از تفکر عقلی و مقایسه با سایر موجودات از لحاظ شکل، حجم و رنگ که وجود مستقلاً ندارند، بدست می‌آید و در واقع حاصل تأمل و تحلیل فکری است در واقع تحلیل و واکنس ما در برابر ویژگی‌های ظاهری موجودات و وجود تناسبها میان حجم، شکل و رنگ و سایر عناصر دیگر سبب ایجاد احساس زیبایی یا زشتی در نظر ما می‌شود. در واقع، حس تشخیص تناسبها و رابطه‌های حس‌های متفاوت زشتی و زیبایی را به ما منتقل می‌نماید، بنابراین، از دیدگاه این زیباشناسان، زیبایی امری ذهنی و وابسته به درک انسان است و نه چیزی عینی و مستقل باشد (زرقاء، ۱۳۹۰: ۳۸۱).

۳. مفهوم احساسی و عاطفی

استاد مصباح در توضیح ملاک زیبایی از لحاظ احساسی و عاطفی معتقدند که ملاک زیبایی را می‌توان امری عقلی دانست که ارتباط مستقیمی با احساسات و سلیقه افراد دارد و واقعیت عینی و مستقلاً ندارد یعنی به عبارت دیگر نمی‌توان برای زیبایی وجود مستقل خارجی و با قابلیت عینی متصور شد بلکه یک تحلیل شخصی و درونی افراد است. ایشان ادامه می‌دهند که خلقت افراد به گونه‌ای است که هنگام برخورد با موجودات مفاهیم زیباشناسی و زشتی و سایر مفاهیم دیگر را درک می‌نماید و این درک به خصوصیات موجودات وابسته نیست بلکه مرتبط با سلیقه و احساسات شخصی افراد است بطوریکه ممکن است موجودی برای شخصی زیبا به نظر برسد و در نظر افراد دیگر زشت به نظر برسد و حتی ممکن است بر اثر گذر مدت و زمان و مقضیات ایام، معیار زیبایی برا افراد یا جامعه تغییر نماید و یا اینکه معیار زیبایی با تغییر موقعیت‌های

جغرافیایی در یک زمان متفاوت باشد بطور مثال چیزی که در فرانسه زیباست لزوم در چین زیبا محسوب نشود. بنابراین صدق و کذب در قضایای مشتمل بر زیبا و زشت بودن چیزی راه ندارد و آن‌ها صرفاً بیان سلیقه و احساس فرد هستند. بر اساس این دیدگاه زیبایی امری کاملاً ذهنی و وابسته به فردیت و سلیقه افراد است و واقعیت مستقلی ندارد (زرقاء، ۱۳۹۰: ۳۸۳).

با توجه به مباحثی که از نظر دو اندیشمند گذشت مبانی نظری مشترک مورد بحث دو اندیشمند را می‌توان در موضوعاتی همچون مفاهیم انواع خیرات، تعریف خوبی و بدی از منظر عقلی، دیدگاه طبیعت گرایی، درک خوبی و درستی افعال با شیوه سودگرایی تکثرگرایانه، مورد بررسی و تحلیل قرار داد. با این حال، این مفاهیم را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن زمینه‌های فکری و اندیشه‌ای دو اندیشمند مورد مطالعه و کنکاش قرار داد. علت رویکرد متفاوت این دو اندیشمند را باید در باورها و اعتقادات هستی‌شناسانه آن‌ها جست‌وجو کرد. این اعتقادات و باورهای بنیادین است که در برخورد با پدیده‌های اجتماعی، منجر به ایجاد نتایج متفاوتی می‌گردد. بطوریکه نظریه پردازان حوزه علوم اجتماعی بر این باورند که تأثیر شخصیت و باورهای محقق بر یافته‌های علوم اجتماعی غیرقابل انکار است.

۳. اخلاق از دیدگاه جرج ادوارد مور

الف) اثبات مفهوم خوبی

به نظر، مور، جهت تعریف خیر یا همان خوبی در آغاز باید بدانیم که:

۱. چه نوع چیزهایی ذاتاً خوبند، یعنی چه نوع چیزهایی را عموماً باید پدید آورد، پیش از اینکه بتوان به اثبات این موضوع پرداخت که نوع خاصی از عمل باید در پیش گرفته شود، زیرا دلیلی که برای تأیید عقیده اخیر اقامه می‌شود باید گزاره‌ای از نوع اول را در بر داشته باشد.

۲. بدین ترتیب، مور این کار یعنی تفکیک احکام اخلاقی را که با ارجاع به دلایل قابل اثباتند از آنهایی که چنین نیستند به عنوان هدف عمده کتاب خویش بر می‌گزیند.

۳. اولین گام در مقام اثبات این جدایی بررسی مفهوم خوبی به منظور اثبات بساطت و تعریف ناپذیری آن است.

مور در کتاب فلسفه اخلاق نظریه مشهورش را شرح می‌دهد که «تلاش برای تعریف خوبی به هر طریقی، مخصوصاً تلاش برای تعریف آن بر حسب وصفی طبیعی، مغالطه آمیز است» مور اقدام به تعریف "خوبی" را، که تعریف ناپذیر است مغالطه طبیعت گرایان می‌نامد. فیلسوفان اخلاق اغلب چنان سخن می‌گویند که گویا دل مشغولی مور چیزی به جز افشای مغالطه‌ای منطقی به دلیل خود آن نبوده است مور می‌گوید «این مهم نیست که چه نامی بر این مغالطه می‌نهیم به شرط اینکه در صورت برخورد آن را شناسایی کنیم. مغالطه حقیقی این است که تلاش کنیم امور تعریف ناپذیر را تعریف کنیم» مور در ادامه توضیح می‌دهد اگر از من

بپرسند خوبی چیست؟ پاسخ این است که خوبی، خوبی است و این منتهای مطلب است. یا اگر از من بپرسند چگونه باید خوبی را تعریف کرد؟ پاسخ من این خواهد بود که خوبی قابل تعریف نیست و این همه آن چیزی است که من باید درباره آن بگویم. اما پاسخهایی از این دست در نهایت درجه اهمیت‌اند، هر چند ممکن است مایوس‌کننده به نظر برسند. مور پس از بیان نظر خویش درباره خوبی استدلال می‌کند که شاید بتوانیم تعیین کنیم که همه چیزهای خوب سوای خوب بودن چه وصف دیگری دارند؛ مثلاً ممکن است معلوم شود که همیشه اگر چیزی خوب بوده است مطبوع یا مورد پسند هم بوده است اما این امر مستلزم آن نیست که وقتی درباره خوب بودن چیزی سخن می‌گوییم مقصودمان این باشد که آن چیز، مطبوع یا مورد پسند است (توکل، ۱۳۸۵: ۲۲).

مور، در کتاب اصول اخلاق خود تعریف مفصلی را از خوبی ارائه می‌دهد و می‌گوید که هر قضیه با حکمی که حاوی اصطلاحی از قبیل فضیلت، رذیلت، تکلیف، حسن، باید، خوب و بد باشد یعنی چنین محمولاتی یا مضامین مشابه و یا مشتق از آنها را در بر داشته باشد یک حکم اخلاقی است. کار عمده فلسفه اخلاق یافتن جواب این سؤال است که آنچه مشترک در تمام احکام اخلاقی است و خاص این احکام است، چیست؟ طرح این سؤال و کوشش در جهت یافتن جواب آن، عبارت است از سعی در تعریف دقیق موضوع اخلاق زیربنای تمام احکام اخلاقی به رفتار ما باز می‌گردد، و پرسش اصلی اخلاق این است که رفتار خوب را چگونه باید از رفتار بد تمیز داد؟ دقیق‌تر بگوییم: موضوع اخلاق این است که رفتار خوب چیست؟ اما قبل از تعیین رفتار خوب سؤال اساسی‌تری مطرح است و آن اینکه خوبی خیر (چیست؟ مقصود از این سؤال این نیست که چه چیزی خوب و چه چیزی بد است بلکه مقصود این است خیر با خوبی به چه معنی است. خوب و بد فقط صفت رفتار ما نیست بلکه به اشیاء نیز تعلق می‌گیرد، یعنی علاوه بر رفتار ما امور دیگری هم وجود دارد که می‌توانند خوب یا بد باشند. پس برای تعیین دقیق موضوع اخلاق هم باید رفتار را تعریف کرد و هم «خوب» را. اما بر سر تعریف «رفتار» ظاهراً مناقشه‌ای وجود ندارد، پس سعی ما باید این باشد که «خوب» را تعریف کنیم خوب را با توسل به مصادیق نمی‌توان تعریف کرد. زیرا اگر بگوییم مثلاً راستگویی خوب است و کمک به هموع خوب است و سعی و تلاش خوب است و مانند آن در اینجا در باب امور عرفی تحقیق کرده‌ایم. (صانع، ۱۴۰۰: ۳۴۴).

مور می‌گوید کوشش فیلسوفان برای تعریف «خیر» چیزی است که باید آن را مغالطه طبیعت گرایانه نامید. زیرا «خیر» یک مفهوم طبیعی مثل درخت یا حیوان نیست و فیلسوفان ضمن کوشش برای تعریف «خیر» آن را یک مفهوم طبیعی قلمداد کرده‌اند. حداکثر معنی خیر این است که بگوییم خیر مطلوب است یا خیر لذیذ است اما این بدان می‌ماند که بگوییم لذیذ لذیذ است با مطلوب مطلوب است یا خیر خیر است و از این عبارات معنایی که روشن گر مفهوم خیر باشد به دست نمی‌آید. واقعیت این است که خیر یک مفهوم طبیعی

نیست لذا نمی‌توان آن را مانند مفاهیم طبیعی تعریف کرد. تا اینجا حاصل تحقیق ما این است که هر کوششی برای تعریف خیر و تأسیس علم اخلاق محکوم به شکست است. (صانعی، ۱۴۰۰: ۳۴۶).

مور هدف خود از نوشتن کتاب مبانی اخلاقی را پاسخ به دو سؤال معرفی می‌کند: ۱. چه چیزهایی به دلیل خودشان خوبند (ارزش شناسی)؟ ۲. چه نوع کارهایی باید انجام دهیم؟ (وظیفه شناسی). او در جواب سؤال اول می‌گوید اگر تأمل کنیم یقیناً به چیزهایی خواهیم رسید که ذاتاً خوب هستند و آنها را به دلیل خودشان می‌خواهیم. این شناخت امری شهودی است و قابل اثبات نیست. از این رو، او را شهودگرا می‌خوانند. اما در جواب سؤال دوم می‌گوید باید کارهایی را انجام دهیم که بیشترین خوبی را پدید آورد. و این قابل اثبات و ابطال تجربی است چون مبتنی بر نتایج و پیامدهایی است که به دنبال خود دارد مور منتقد سودگرایی لذت گرای بنتام و میل بود و استدلال میل بر اصل سود را مغالطه می‌دانست. او یک سودگرای قاعده نگر بود و معتقد بود که قواعد کلی همانند (نباید کسی را کشت) به دلیل این که حکمت نسل‌های گذشته نشان داده است که نتایج قتل، در واقع، موجب بدبختی و فساد است و حتی در موارد استثنایی که به نظر می‌رسد قتل دارای نتایج خوبی است، باید این اصل و اصول سودمند دیگر حفظ شوند، زیرا نقض آنها در این موارد استثنایی هم، موجب تضعیف قاعده و نتایج بدی خواهد بود (اترک، ۱۳۷۳: ۱۵).

مور در کتاب مبانی اخلاق خود اذعان دارد که، من کوشیده‌ام دو نوع مسئله را به روشنی از یکدیگر جدا کنم که فیلسوفان اخلاق همواره مدعی پاسخگویی به آنها‌یند، اما تقریباً همیشه آن دو را با یکدیگر و با دیگر مسائل در هم می‌آمیزند. این دو مسئله عبارت است از این که: ۱. «چه نوع چیزهایی به خاطر خودشان باید ایجاد شوند؟» ۲. «ما چه نوع کارهایی باید بکنیم؟» مور می‌گوید: پس از دانستن پاسخهای این دو سؤال متفاوت می‌توان دریافت که چه نوع دلایلی، به فرض وجود برای تأیید احکام اخلاقی مناسب است و کدام نوع از گزاره‌های اخلاقی اثبات پذیر و کدام نوع اثبات ناپذیراند: پاسخ کلی مور به سؤالات چنین است:

۱. چیزهایی که به خاطر خودشان باید ایجاد شوند همان چیزهایی‌اند که خوب بالذات شان می‌خوانیم تعریف "خوبی" غیر ممکن است، زیرا این واژه نام یک ویژگی بسیط و تحلیل ناپذیر است اما این امر مستلزم آن نیست که ما نتوانیم چیزهایی را که ذاتاً دارای این ویژگی تحلیل ناپذیراند وقتی می‌بینیمشان تشخیص دهیم. مور بر این باور است که اگر به حد کافی عمیقاً در این باره بیندیشیم، یقیناً می‌توانیم چیزهای ذاتاً خوب را شناسایی کنیم. و در پایان این کتاب پاره‌ای از چیزهایی را که به گمان او ذاتاً خوبند، فهرست کرده است. اما این شناخت صرفاً نوعی تشخیص شهودی است؛ برای اثبات اینکه چیزی ذاتاً خوب است هیچ دلیلی نمی‌توان اقامه کرد؛ این شناخت صرفاً عبارت است از دیدن یا شهود این که آن چیز چنین است. اگر بگوییم چیزی ذاتاً خوب است هیچ دلیلی نمی‌تواند اثبات کند که آن چیز واقعاً نیز چنین است. در مقام جوابگویی به سؤالی

از این دست، تنها با مراقبت از اینکه تنها آن سؤال در مد نظر داشته باشیم نه سؤال یا سؤالاتی دیگر را، می‌توانیم از خط مصون بمانیم.

۳. پاسخ‌های سؤال دوم، که چه نوع کارهایی باید کرد قابل اثبات یا ابطال تجربی است، زیرا ما همیشه باید کاری را انجام دهیم که بیش‌ترین خوبی را پدید می‌آورد. بنابراین نوع دلیلی که برای اثبات درست بودن یک عمل پیشنهادی لازم است، دلیل علی است مبنی بر اینکه آن عمل فلان نتایج یا پی آمدهایی را به بار خواهد آورد. علاوه بر این لازم است بدانیم که آن پیامدها ذاتاً خوب‌اند (مور، ۱۳۹۸: ۴۷).

مور در کتاب مبانی اخلاق توضیح می‌دهد که علم اخلاق با مفهوم خوب و آنچه خوب است سروکار دارد. مور نگران نیست که چگونه ما واژه "خوب" را استفاده می‌کنیم، بلکه به دنبال تلاش‌هایی است که مفهوم "خوب" را تحلیل می‌کنند، مور معتقد است که قبل از هر پژوهشی در فلسفه اخلاق، باید به پرسش "خوب چیست؟" پرداخت. تا زمانی که پاسخ این پرسش روشن نشود، نمی‌توان هیچ حکم اخلاقی را توجیه کرد، مور می‌گوید پرسش "خوب چیست؟" می‌تواند به چند شکل مطرح شود:

- به صورت عام: مثلاً "کدام رستوران خوب است؟"

- به دنبال پاسخ عام: مثلاً "لذت خوب است"

- به دنبال تعریف "خوب": که مور آن را مهم‌ترین پرسش در اخلاق می‌داند.

در نهایت، مور بر این باور است که اخلاق نمی‌تواند با واقعیت‌های منحصر به فرد و جزیی سروکار داشته باشد، بلکه باید به دنبال پاسخ به پرسش اساسی "خوب چیست؟" باشد. از این رو، تعریف آن اساسی‌ترین نکته در اخلاق است. افزون بر این یک اشتباه در مورد آن مستلزم تعداد بسیار بیشتری از احکام اخلاقی نادرست است. مور به دو دلیل بحث از مفهوم خوب را بر همه مباحث فلسفه اخلاق مقدم می‌داند (ارجمند، ۱۳۹۴: ۴۶).

مور بر این باور است که اخلاق نمی‌تواند با موارد خاص و جزئی سروکار داشته باشد، بلکه باید به دنبال پاسخ به پرسش اساسی "خوب چیست؟" باشد. به عبارت دیگر، تعریف مفهوم "خوب" اساسی‌ترین موضوع در اخلاق است.

مور دو دلیل اصلی برای این ادعا ارائه می‌دهد اول اینکه مفهوم "خوب" مبانی است که تمام فلسفه اخلاق بر آن استوار است. بدون درک درست از معنای "خوب"، نمی‌توان اخلاقی بودن یا نبودن چیزی را صحیح تشخیص داد، دوم اینکه تا ماهیت مفهوم آنچه یک قضیه را اخلاقی می‌سازد شناخته نشود، نمی‌توان تشخیص داد که کدام قضیه اخلاقی است و کدام غیر اخلاقی. بنابراین شناخت مفهوم "خوب" مقدمه‌ای ضروری برای تمایز قضایای اخلاقی و غیر اخلاقی است، سوم بر این اساس، اولین گام در پژوهش فلسفی

درباره اخلاق از نظر مور، پرداختن به تعریف مفهوم "خوب" است. او معتقد است قبل از بررسی مسائل اخلاقی، باید معنای دقیق این مفهوم اساسی را روشن کرد.

ب) تفاوت میان امر خوب و وصف خوب در اندیشه مور

مور معتقد است وقتی می‌گوییم خوب تعریف ناپذیر است. مصورم این نیست که دامر خوب یعنی چیزی که خوب است. تعریف ناپذیر است. میان خوبه او امر خوبه تفاوت وجود دارد خوب صفت است، ولی امر خوب چیزی است که صفت بر آن اطلاق می‌شود. در این صورت باید موصوف غیر از صفت باشد و کل آن شیء متفاوت هر چه باشد، تعریف ما از امر خوب خواهد بود، ولی ممکن است همینشی دارای صفات دیگری افزون بر صفت خوب باشد که بر وی اطلاق می‌شوند. به همین سبب از آن حیث که در بر دارنده دیگر اوصاف است مورد تعریف واقع گردد. بنابر این امر خوب تعریف پذیر و خود جنوب تعریف تاپستریم است. از نظر صوره واژه خوب به مهم‌ترین معنای واژه تعریف، تعریف ناپذیر است و مهم‌ترین معنای تعریف، معنایی است که اجرای ثابت شکل دهنده یک کل معین را بیان می‌کند در این معنا خوب تعریف ناپذیر است، چون بسیط است و جزء ندارد (ارجمند، ۱۳۹۴: ۴۵).

مور در کتاب «پاسخ به انتقادهای من» مقصود خود را از لفظ تحلیل به صراحت بیان کرد (مور، ۱۹۵۹: ۱۴۲). به نظر وی، تحلیل شکلی از تعریف مفاهیم یا قضا یا است نه تعریف الفاظ سخن با مفهوم یا قضیه معینی تحلیل شونده آغاز می‌شود تا مجموعه مفاهیم یا قضایای دیگری تحلیل کننده به دست آید که منطقاً با مفهوم یا قضیه اصلی برابر است اگرچه مور خود را از بیان شرایط لازم و کافی یک تحلیل صحیح ناتوان می‌داند و در نتیجه تحلیل یا تعریفی از مفهوم تحلیل ارائه نمی‌کند دست کم سه شرط لازم تحلیل صحیح را مطرح کرده است. اگر باید درباره یک مفهوم تحلیلی ارائه کنیم که تحلیل شونده باشد، باید به عنوان تحلیل کننده مفهومی با شرایط زیر ارائه کنیم (اسکلیپ، ۱۱۴). هیچ کس قادر به آگاهی از کاربرد تحلیل شونده برای موضوع نباشد مگر این که به کاربرد تحلیل کننده برای آن آگاه باشد؛ هیچ کس قادر به اثبات کاربرد تحلیل شونده نباشد مگر این که کاربرد تحلیل کننده را نیز اثبات کرده باشد؛ تعبیر بیان بیان تحلیل کننده تحلیل شونده با تعبیر مترادف باشد. با این که طبق شرط سوم تحلیل با این که امری زبانی نیست کاربردی زبانی دارد از این رو مسأله مور، شیوه بیان یک تحلیل است برای مثال وی برای مفهوم برادر چهار شیوه را مطرح می‌کند (شاهرودی، ۲۰۱۵: ۱۳۵).

مور معتقد است که "خوب" یک مفهوم ساده و تحلیل ناپذیر است. به عبارت دیگر، نمی‌توان خوب را به مفاهیم ساده‌تری تجزیه و تحلیل کرد. مور به مثال رنگ زرد اشاره می‌کند. هر چند نمی‌توان واژه "زرد" را به طور دقیق تعریف کرد، اما می‌توان ویژگی‌های فیزیکی آن مانند طول موج نور را توصیف کرد. به همین ترتیب، مور معتقد است که نمی‌توان "خوب" را به طور دقیق تعریف کرد، اما می‌توان ویژگی‌های آن را

توصیف کرد. مور این دیدگاه را "مغالطه طبیعت گرایانه" می‌نامد. به این معنی که فیلسوفان اغلب تصور می‌کنند که با توصیف ویژگی‌های چیزهای خوب، در واقع در حال تعریف "خوب" هستند، در حالی که این ویژگی‌ها همان "خوب" نیستند، بلکه بخشی از آن هستند. در نهایت، مور نتیجه می‌گیرد که "خوب" یک مفهوم ساده، تحلیل ناپذیر و تعریف ناپذیر است.

ج) مغالطه طبیعت گرایانه از نظر مور

مور در کتاب مبانی اخلاق خود در خصوص مغالطه گرایی طبیعت گرایان معتقد است تلاش برای تعریف «خوبی» با استفاده از مفاهیم طبیعی یا فراطبیعی، مغالطه‌آمیز است. او بر این باور است که برخی فیلسوفان تلاش کرده‌اند تا «خوبی» را با مفاهیمی چون لذت یا مطابقت با خواست خدا تعریف کنند، مور این رویکرد را اشتباه می‌داند و آن را مغالطه‌آمیز می‌خواند، مور با طبیعت‌گرایان موافق است که اوصاف اخلاقی در جهان خارج وجود دارند. اما او معتقد است که اگر برای تعریف این اوصاف اخلاقی از مفاهیم طبیعی یا غیر طبیعی استفاده کنیم، دچار مغالطه طبیعت‌گرایانه شده‌ایم، به نظر مور، مغالطه طبیعت‌گرایانه یعنی یکی دانستن صفت «خوب» با سایر صفات طبیعی یا غیر طبیعی. به عبارت دیگر، خطای این رویکرد این است که یک مفهوم را کاملاً معادل با «خوب» فرض می‌کند، وی این گفته باتلر را تکرار می‌کند که هر شبلی همان چیزی است که هست، نه شینی دیگر مواد مور از این کلام آن است که نباید صفات دیگرشید، جانشین صفت خوب بودن آن گردند. مور می‌گوید این نوع تلاش برای تعریف «خوب» اشتباه است و باید به دنبال کشف سایر صفات اشیایی که «خوب» هستند، بود، اما نباید آن صفات را جایگزین «خوب» کرد (مور، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

د) شهودگرایی در اندیشه مور

اهمیت مور در اخلاق از دو جهت است ۱. پژوهش در مبانی اخلاق به مقدار زیاد و نوشتن کتاب در این باب و تحت این عنوان توجه به شهودگرایی و به یک معنا، ارائه نظریه شهودگرایی. مور به یک نکته اساسی توجه کرد که قبل از اینکه بدانیم چه چیزهایی و چه نوع رفتاری دارای خصلت خوب بودن یا بد بودن است، باید به این سؤال پاسخ دهیم که «خوب» چیست؟ یعنی علم به تعریف و معنا و مفهوم خوب از جهت منطقی مقدم است بر اینکه چه چیزی خوب است و در این مقام نیز صرفاً به دنبال تعریف لفظی نیستیم بلکه معنای واقعی خوب را می‌یابیم (وارنوک، ۱۳۶۸: ۸).

عبارت مور در این باره چنین است: «کار من صرفاً با این موضوع یا اندیشه است که به درست یا به خطا این کلمه ما به ازای آن قرار گرفته است. آنچه در صدد کشف آن هستم ماهیت آن موضوع یا اندیشه است». مور معتقد است که همه فلاسفه اخلاق در این قسمت دچار خلط شده‌اند؛ زیرا سعی کرده‌اند وصف «خوب» را با صفات دیگری که اشیای خوب دارند معادل گرفته و تعریف کنند در حالی که «خوب»، یک مفهوم بسیط است و مفاهیم بسیط غیر قابل تعریف هستند مثل مفهوم «زرد». پس خوب را معادل لذیذ بودن» و

یا «به غایت متکامل بودن و یا به فعلیت کامل رساندن دانستن، کار صحیحی نیست بلکه باید گفت «خوب، خوب است و این آخرین مطلبی است که می‌توان گفت»، عبارت مور چنین است: «مفهوم (خوب)، پذیرای هیچ گونه تعریفی نیست و مراد از تعریف، همانا مهم‌ترین معنای این کلمه است» (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۴۴۵). نکته دیگر اینکه خوبی نزد مور کیفیتی غیر طبیعی است. یعنی علاوه بر اینکه «خوب» را غیر قابل تعریف می‌داند، هر گونه فکری را که خوبی را با کیفیات طبیعی یکی می‌داند، مردود می‌شمارد و از آن به مغالطه طبیعت گرایانه تعبیر می‌کند. البته مور در اینکه خوب یک کیفیت طبیعی نیست و غیر طبیعی است. توضیح روشنی نداده و خود نیز بدان تصریح کرده است. عبارت او چنین است: «من در کتاب مبانی اخلاق تبیین موجه و محکمی از مرادم از این قول که خوب یک خاصه طبیعی نیست چیست، ارائه نکرده‌ام» (همان، ۴۴۶).

بعضی از محققین غیر طبیعی بودن در کلمات مور را به معنای انتزاعی می‌دانند و شواهدی برای آن ذکر کرده‌اند دلیلی که مور برای غیر قابل تعریف بودن مفهوم «ارائه می‌دهد این است که اگر کسی بگوید «خوب» یعنی «لذیذ بودن» یا «لذت بخش بودن» پس قضیه هر چه لذت بخش است، خوب است باید یک قضیه تحلیلی باشد و قضیه هر چه لذت بخش است، خوب نیست باید یک قضیه خود متناقض باشد در حالی که قطعاً این چنین نیست. حال به جای لذت بخش بودن هر چه بگذارید همین حال را پیدا می‌کند. به همین خاطر اگر سؤال شود که آیا لذیذ خوب است سؤالی معقول و منطقی است و سؤال لغوی به حساب نمی‌آید. در حالی که سؤال «آیا خوب، خوب است. سؤال لغوی است. البته مور می‌پذیرد که ممکن است چیزی هم خوب باشد و هم لذت بخش، ولی خوب بودن به معنای لذت بخش بودن نیست. مور، مفهوم صحیح " تکلیف (الزام و وظیفه را بر اساس مفهوم خوب تعریف می‌کند. عبارت او در این باره چنین است: بنابراین وظیفه ما را می‌توان به عملی تعریف کرد که بیش‌تر از هر بدیل ممکن دیگری باعث ایجاد خوبی در جهان شود. مسأله مهم بعد از بحث پیرامون مفهوم «خوب»، «بد»، «وظیفه» و... بحث پیرامون گزاره‌های اخلاقی است. یعنی اینکه خوبی و بدی مصادیق را چگونه می‌توان فهمید به عنوان مثال خوبی و بدی عدالت و ظلم را چگونه می‌توان درک کرد و بدان پی برد و یا آن را اثبات کرد؟ در واقع قدم اول مور فهم معنای خوب برای رسیدن به این قدم شناخت مصادیق و مرحله دوم است یعنی اول باید معنای خوب و بد را فهمید و سپس مصادیق آن را شناخت. مور در این مرحله نیز معتقد شد که خوبی و بدی امور را می‌توان شهود کرد. یعنی اینکه چه فعلی خوب است نیاز به استدلال ندارد، بلکه باید نسبت به آن حضور نام بیابیم و حتی الامکان آن را در ذهن خود از اشیای دیگر جدا کنیم و صفات متعدد آن را باز شناسیم آنگاه به سهولت خواهیم دید که آیا آنشی از خوبی برخوردار است یا نه؟ البته برای جلوگیری از بی بندوباری اخلاقی و اینکه هر کس خوبی را آن چنان که می‌خواهد تفسیر نکند رعایت قراردادهای حاکم بر جامعه را توصیه می‌کند. توجه به

این نکته ضروری است که مور در اتصاف قضایای اخلاقی به صدق و کذب و درست و غلط دو موضع دارد: موضعی که آنها را منصف به صدق و کذب می‌داند و موضعی که در این امر تردید می‌کند و تردید او بعد از انتقاد افرادی همچون پرفسور سی.آل. استیونسن است. (معلمی، ۱۳۹۴: ۱۲۷).

در این قسمت لازم است جهت ارتباط اخلاق مور و متافیزیک به چند نکته مهم توجه شود. اولاً مور تعبیر ما بعد الطبیعه را در مقابل «طبیعی» قرار می‌دهد مور در اینجا صریحاً تأکید می‌کند که «اندیشمندان ما بعد الطبیعه حداقل این هنر را داشته‌اند که تأکید کنند بر این که شناخت ما به اشیایی که آنها را لمس کرده می‌بینیم و حس می‌کنیم محدود نمی‌شود» این سخن صریح مور خود بر دل بستگی وی به اخلاق متافیزیکی و تنقیح اخلاق از تجربه گرایی حکایت دارد به بیان دیگر اخلاق مور را باید از سنخ اخلاق ما بعد الطبیعی قلمداد کنیم. نکته دیگر این است که تلقی مور از «خوب» به عنوان مفهوم اصلی اخلاق باز دقیقاً حول همین محور متافیزیکال در حرکت است. وی در بیانی این گونه به پردازش این موضوع می‌پردازد اندیشمندان متافیزیک نه تنها به آن دسته از اعیان طبیعی که عبارتند از واقعیات ذهنی بلکه همچنین به آن دسته از اعیان خارجی یا خاصه‌های آنها که قطعاً از وجود زمانی برخوردار نیستند و لذا اجزای طبیعت به شمار نمی‌آیند و به واقع اصلاً وجود ندارند نیز تعلق خاطر شدید داشته‌اند. آنچه از صفت خوب مد نظر داریم همان گونه که گفته‌ام متعلق به این دسته است (مور ۱۹۹۳: ۱۲۵).

شهودگرایی مور شهودگرایی مطلق نیست که در همه قضایای اخلاقی قائل به بدهات و شهود باشد بلکه این شهود را در مفهوم «خوب» و قضایای دارای محمول «خوب» می‌پذیرد و سایر مفاهیم و قضایای اخلاقی را بدان ارجاع می‌دهد. بحث از مفاد خوب و بد و تفکیک آن از بحث در باب قضایا و اعتقاد به بدهات مفهوم «خوب» و شهودی بودن پاره‌ای از قضایای اخلاقی از نکات مثبت کلام مور است، ولی روشن است که شهود مذکور بدون پشتوانه منطقی، شبهات موجود در فلسفه اخلاق باشد. چنان که بارها تذکر داده شده است و توصیه به رعایت قراردادهای حاکم بر جامعه برای نمی‌تواند پاسخگوی همه جلوگیری از بی بندوباری شاهد این مدعاست؛ زیرا این توصیه، علاوه بر اینکه نشانگر نقص نظریه شهودگرایی است فی نفسه منطقی به نظر نمی‌رسد.

۳. اخلاق از دیدگاه جرج ادوارد مور

الف) مفهوم خیر و کمال در اندیشه استاد مصباح یزدی

استاد مصباح معانی خوبی و بدی را در چهار دسته تقسیم بندی نموده‌اند که عبارتند از:

الف) کمال و نقص

در یک اصطلاح، «خوب» به معنای کمال، و «بد» به معنای نقص است. وقتی می‌گویند «علم خوب است» به معنای آن است که علم کمال است و یا وقتی می‌گوییم «جهل بد است» به معنای آن است که جهل

نقص و کمبود است. گفتنی است که در این اصطلاح ملایمت علم با کمال مطلوب و تنافر جهل با آن، و یا ممدوحیت علم و مذمومیت جهل از دیدگاه عقلا مورد لحاظ نیست. همچنین باید دانست که این معنای از حسن و قبح، اختصاصی به افعال آدمیان ندارد، بلکه شامل اشیا و اعیان خارجی نیز می‌گردد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «درخت میوه‌دار خوب و درخت خشکیده و آفت‌زده بد است» همین معنا از خوب و بد منظور است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۹۶).

(ب) ملایمت و منافرت با طبع

معنای دیگری که برای خوب و بد ذکر شده و مورد اتفاق همگان نیز قرار گرفته، این است که هرچیزی که با تمایلات و خواسته‌های انسان سازگار و متناسب باشد، خوب و هرچه که با آنها نامتناسب و ناسازگار باشد بد نامیده می‌شود. مثلاً سیگار کشیدن از نظر انسان‌های سیگاری خوب است؛ زیرا با طبیعت و ساختار جسمانی آنان سازگار شده است. شایان ذکر است که در این معنا، جهات کمال و نقص آن شیء یا فعل نسبت به نفس آدمی مورد لحاظ قرار نمی‌گیرد.

(ج) تناسب و عدم تناسب با هدف

معنای دیگری که برای خوب و بد ذکر شده، عبارت است از تناسب و عدم تناسب با غرض و هدف انسان. حسن و قبح به این معنا، برخلاف معنای پیشین که منشأ انتزاعی بیرون از نفس آدمی ندارد، از رابطه واقعی شیء یا فعل با غرض و هدف انسان انتزاع می‌شود. توضیح آنکه: اگر میان فعل یا شیء و هدف مورد نظر شخص رابطه مثبت برقرار باشد، آن فعل یا شیء متصف به صفت خوب می‌شود و اگر رابطه منفی باشد، آن را متصف به صفت بد می‌کند؛ مثلاً گفته می‌شود «تیشه برای نجاری خوب است ولی برای ساعت‌سازی بد است». از این معنا، گاهی به مصلحت و مفسدت نیز تعبیر می‌کنند، و همان طور که از مثال‌ها روشن می‌شود، اختصاصی به افعال آدمی ندارد؛ بلکه شامل اشیا نیز می‌شود. عقلی بودن این معنای حسن و قبح نیز مورد اتفاق همگان است. اشعریان نیز می‌پذیرند که عقل بدون نیاز به حکم شرع توانایی درک چنین صفاتی را دارد. گفتنی است با توجه به اختلاف اهداف و اغراض آدمیان، حسن و قبح به این معنا، صفاتی نسبی خواهند بود؛ مثلاً کشتن زید از نظر دوستانش کاری زشت و ناپسند است؛ زیرا خلاف مصالح و اهداف آنان می‌باشد؛ اما از دیدگاه دشمنانش کاری پسندیده و نیکوست؛ زیرا با مصالح و اغراض آنان هماهنگی و سازگاری دارد. به عبارت دیگر، نسبی بودن این معنا، دقیقاً مانند نسبی بودن علیت و معلولیت است؛ یعنی به تفاوت متعلق، متفاوت می‌شود و نه به تفاوت نظر و سلیقه، و طبع و امثال آن که اموری نفسانی‌اند. همان طور که یک شیء نسبت به شیء دیگر و از جهتی خاص، واقعاً علت است و معلول نیست، یک کار نیز برای یک هدف و از جهتی خاص واقعاً خوب است و بد نیست؛ گرچه ممکن است همان کار نسبت به هدفی دیگر، بد

باشد. چنان که همان علت نسبت به شیء دیگر می‌تواند معلول باشد؛ ولی هیچ‌کدام وابسته به طبع و سلیقه آدمی نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۹۷).

د) خوب در عرف عقلا

چهارمین معنایی که برای خوب و بد در کتاب‌های کلامی و اصولی ذکر شده، این است که «خوب» یعنی کاری که مورد مدح و ستایش همه عقلای عالم قرار گرفته و فاعل آن استحقاق ثواب اخروی را دارد، و «بد» یعنی کاری که مورد مذمت و نکوهش عقلا بوده، فاعل آن مستحق عقاب اخروی است. این معنای خوب و بد، که مختص افعال اختیاری انسان است، مورد اختلاف اشاعره و عدلیه واقع شده است. عدلیه معتقدند که عقل توانایی درک ملاک ستایش بعضی افعال و معیار نکوهش برخی دیگر را دارد؛ اما اشاعره بر این باورند که عقل توانایی چنین کاری را ندارد. به عقیده اینان افعال آدمی فی‌نفسه و بدون لحاظ اوامر و نواهی خداوند، نه خوب‌اند و نه بد، و اگر در مقام ثبوت، چنین اوصافی برای افعال آدمی وجود نداشته باشد، طبیعتاً عقل نیز نمی‌تواند در مقام اثبات چنین درکی از افعال اختیاری انسان داشته باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۹۶).

ملاً عبدالرزاق لاهیجی، دیدگاه عدلیه و اشاعره را در مورد این معنای حسن و قبح چنین بیان می‌کند: مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس‌الامری و مذمومیت نفس‌الامری بعضی از افعال را، اگرچه شرع بر آن وارد نشده باشد، و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی، اگر شرع وارد شده باشد... و مراد از شرعی بودن حسن و قبح آن است که عقل را نرسد، نه ادراک حسن و قبح و نه ادراک جهات حسن و قبح، در هیچ فعلی از افعال، نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن رابطه بین ارزش و لذت را بیان می‌کنند:

«مسائل ارزشی از جمله مسایلی است که در کارهای اختیاری مطرح می‌شود. ما برای بعضی از کارهای اختیاری خودمان امتیاز خاصی قائلیم و آن‌ها را با همه کارهای دیگر فرق می‌گذاریم. برای مثال هر انسانی به طور طبیعی کمک به محرومین را کار ارزشمندی می‌داند. این کار غیر از سیر کردن شکم خود انسان است و برجستگی دیگری دارد. این کارها را افعال ارزشی می‌گویند و انسان باید ارزشی برای آن‌ها قائل شود تا آن‌ها را انجام دهد. حال این پرسش مطرح می‌شود که انگیزه انسان برای این کار ارزشی چیست؟ در پاسخ باید گفت که در این‌جا انگیزه‌ها بسیار متفاوت است و سرچشمه برخی از اختلافات میان مکتب‌های فلسفه اخلاق نیز همین جاست. بعضی می‌گویند انسان در اصل به دنبال لذت است و هرچیز دیگری هم بگوید، به صورت غیر مستقیم به همین لذت برمی‌گردد. برای مثال وقتی انسان به کسی کمک می‌کند، از کار خودش لذت می‌برد؛ بنابراین دنبال لذت خودش است، اما راهش این است که به دیگری خدمت کند. از قدیم‌الایام

در بین صاحب‌نظران کسانی قائل بوده‌اند که اصل ارزش‌ها لذت است؛ البته این مکتب تحولاتی پیدا کرده است و در عصر جدید تعدیل شده و سر و شکل علمی و فلسفی پیدا کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۹۷). عده دیگری معتقدند که آدمیزاد دو جور قوه مدرکه و قوه فعاله دارد. یکی لذت را درک می‌کند و کارهایی برای لذت بردن انجام می‌دهد، و دیگری وقتی انسان بالغ‌تر و پخته‌تر می‌شود و کمال بیشتری پیدا می‌کند، عقلش به انجام کارهایی حکم می‌کند و انسان برای تبعیت از عقل آن را انجام می‌دهد، زیرا خودش را بالاتر از حیوانات می‌بیند. البته به یک معنا می‌توان گفت که این هم نوعی لذت است؛ زیرا وقتی انسان حس می‌کند که از حیوانات بالاتر است به این معناست که کامل‌تر است، و او کمال را دوست دارد و از داشتن کمال لذت می‌برد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۹۸).

ب) کاربرد خیر و شر در نظر مصباح

استاد مصباح در مباحث اخلاق و سیاست به این مطلب می‌پردازند، از نظر ایشان کاربرد معنی خیر را می‌توان به سه صورت به کار برد، ۱. خیر اصیل و فی نفسه ۲. خیر نسبی یا مقایسه‌ای ۳. خیر اخلاقی یا ارزشی.

۱. خیر اصیل و فی نفسه

خیر اصیل به این معناست که: اگر موجودی را فی نفسه در نظر بگیریم و وجود آن را مستقل وجدای از ارتباطش با سایر اشیاء و افراد بسنجیم، به «خیر بودن» آن حکم می‌کنیم و به قول فلاسفه الهی، وجود هر شیئی فی نفسه عین خیر است یا «الوجود خیر محض» در مقابل، عدم آن نیز شر به حساب می‌آید. این موضوع، علاوه بر استدلال‌ات عقلی و فلسفی، از پشتیبانی آیات قرآن نیز بهره‌مند است؛ مثلاً در آیه مبارکه سوره سجده آمده است «الذی أحسن کلّ شیء خلقه» (۱. سجده/ ۷). یعنی: «خدای متعال خلقت هر چیزی را نیکو قرار داد.» پس خیر به این معنا اصیل و فی نفسه است (مصباح، ۱۳۹۶: ۵۱۹).

۲. خیر نسبی یا مقایسه‌ای

مفهوم «خیر نسبی یا مقایسه‌ای» نیز در صورتی بدست می‌آید که دو شیء یا دو فردی را که وجود آنها با یکدیگر تزامن دارد، مقایسه کنیم. اگر بین دو موجود که وجود یکی از آنها به گونه‌ای با وجود دیگری تزامن دارد، مقایسه کنیم و موجودی را از آن جهت که سبب نقصان یا از بین رفتن دیگری می‌شود بسنجیم، در این صورت حکم می‌کنیم که وجود یکی از آنها برای دیگری شر است یا وجود یکی به دلیل کمک به رشد و کمال دیگری برای آن موجود خیر است. فرض این گونه خیر و شر، فقط در مواردی است که تزامن بین موجودات وجود داشته باشد. بنابراین، مجردات تام - که با یکدیگر هیچ تزامنی ندارند - مشمول این خیر و شر نمی‌گردند. این خیر و شر، به اصطلاح فلاسفه خیر و شر بالعرض است، خیر و شری است که ذاتی نیست، چون بعد از مقایسه موجودات، به خیر یا شر بودن آنها حکم می‌کنیم و البته فرض چنین خیری در اعدام هم ممکن است؛ مثلاً، امساک از غذا امری عدمی است، اما وقتی که امساک از غذا موجب سلامتی انسان شود،

همین امر عدمی (نخوردن) خیر خواهد بود. شاخ و برگ را که باغبان از یک درخت می‌زند در واقع برای درخت امری عدمی است، ولی خیر درخت در آن است، زیرا این کار موجب رشد آن می‌شود. پس فرض خیر و شر نسبی فقط در بین موجودات مادی است، زیرا ممکن است موجودی برای موجود دیگر خیر یا شر باشد و فرض خیر در اعدام هم از این جهت ممکن است که گاهی «عدم» زمینه پیشرفت خیری را فراهم می‌کند و در واقع موانع رشد و کمال موجودی را از بین می‌برد و لذا ممکن است خیر باشد (مصباح، ۱۳۹۶: ۵۲۰).

۳. خیر اخلاقی یا ارزشی

سومین کاربرد مفهوم خیر و شر در مورد خیر و شر اخلاقی یا ارزشی است. این بحث معرکه‌ای از آراء فلاسفه اخلاق است که ماهیت ارزش چیست و خیر و شر ارزشی کدام است. طبق نظر بزرگان فلسفه اخلاق اسلامی، خیر و شر اخلاقی فقط در امور اختیاری مطرح می‌شود. اگر عملی فاقد عنصر اختیار باشد؛ یعنی، دخالتی در پیدایش کار اختیاری نداشته باشد و خود آن هم نتیجه یک کار اختیاری نباشد، متصف به ارزش اخلاقی نمی‌شود و نمی‌توان گفت که خوب یا بد است. البته از نظر فلسفی ممکن است بگویند وجودش خیر است یا اینکه وجود آن برای وجود دیگری خیر است، اما از نظر اخلاقی چیزی که هیچ عنصر اختیاری در آن نباشد، به آن خیر یا شر گفته نمی‌شود؛ مثلاً می‌توان گفت سنگ یاقوت خیلی زیباست، برای کسی که از زینت آن استفاده می‌کند «خیر» است، اما مدح یاقوت مدح اخلاقی نیست و از آنجا که زیبایی یاقوت اختیاری نیست، مدح اخلاقی آن هم معنا ندارد، زیرا ارزش اخلاقی در جایی است که اختیاری در میان باشد و فاعل، قدرت فعل یا ترک آن را داشته باشد. فعلی از نظر اخلاقی خیر است که مقدمه رسیدن انسان به کمالی باشد - اینکه حقیقت کمال چیست، چه مراتبی دارد خود بحث گسترده‌ای است که جای آن در اینجا نیست - به طور اجمال می‌توان گفت: هر رفتار اختیاری، با مقدمات و مؤخراتش که موجب کمال نفس انسان می‌شود، از نظر اخلاقی ارزشمند است و هر رفتار اختیاری که موجب نقص در انسانیت انسان می‌شود و مانع رشد و کمال او می‌گردد، از نظر اخلاقی بی‌ارزش است (مصباح، ۱۳۹۶: ۵۲۱).

ج) گرایش‌های متزاحم انسان

موضوع دیگر که در راستای خیر و شر نسبی مطرح می‌شود، این است که گاهی بین قوای خدادادی و فطری انسان در مقام ارضا تزاحم ایجاد می‌شود، انسان تمایلات مختلفی دارد که بعضی از آنها مربوط به جنبه مادی و بدنی و بعضی دیگر مربوط به جنبه نفسانی و روحی اوست. گاهی گرایشهای نفس حیوانی با گرایشهای متعالی انسان در مقام ارضا تزاحم پیدا می‌کنند و هر جا تزاحمی باشد زمینه شر فراهم خواهد شد، زیرا در مقام عمل، بعضی از آنها مانع تکامل و ارضای دیگری می‌شود. با توجه به این وضعیت، حال قضاوت در مورد این مجموعه عواطف، احساسات، شهوات، غضب و عقل و ... چیست، آیا اینها برای انسان خیرند یا شر؟ جواب این است که: اولاً در یک مجموعه مرکب، قضاوت کلی به بر آیند آن مجموعه تعلق می‌گیرد؛ یعنی،

اینکه ممکن است در یک مجموعه چند عضوی، عناصری هم باشند که وجود آنها برای دیگران ضرر دارد، اما اگر روی هم رفته بسنجیم و نفع و ضررها را روی هم بریزیم، در مجموع به مفید بودن آن رأی می‌دهیم. ثانیاً از آنجا که انسان در به کارگیری هر یک از این قوا مختار است، این خود اوست که می‌تواند در عمل، از آنها ترکیبی متناسب، مفید و خیر یا غیر متناسب و شر بسازد. (مصباح، ۱۳۹۱: ۱۱۵).

برای روشن‌تر شدن مطلب، مثالی را ذکر می‌کنم: یک تابلوی نقاشی را در نظر بگیرید که رنگهای مختلفی در آن به کار رفته است، کاربرد رنگها در این تابلو ممکن است به چند صورت انجام گیرد: ۱. اینکه چندین رنگ را روی هم بریزند که در این صورت رنگها، بدون نما و زیبایی، اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند. ۲. رنگ‌های نامتجانس را به شکل نفرت‌آمیزی ترکیب کنند که نتیجه‌ای جز هدر رفتن رنگها نخواهد داشت. ۳. هر کدام از این رنگها به شکل متناسب توسط نقاش باسلیقه‌ای ترکیب شود و از کنار هم گذاشتن آنها، منظره‌ای زیبا و دلنشین به وجود آید. حال اگر کسی سؤال کند که مجموع این رنگها نسبت به تابلو خیر است یا شر، جواب این است که: بستگی به ترکیب رنگها دارد، اگر کیفیت و کمیت ترکیب رنگها کاملاً متناسب باشد، برای نقاش خیر است، زیرا می‌تواند برای نقاش ارزش و اعتبار را به ارمغان بیاورد، اگر رنگ نبود، او چگونه می‌توانست چنین عملی را انجام دهد. از طرف دیگر شخص ناوارد ممکن است به گونه‌ای رنگها را ترکیب کند که حتی قیمت اولیه رنگها را نیز از دست بدهد (مصباح، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

پس در پاسخ به این سؤال که تمایلات متزاحم انسان برای او خیرند یا شر، می‌توان گفت: خیر یا شر بودن آنها بستگی به نحوه ترکیب و استفاده از آنها دارد. باز اشاره کنم که وجود تمامی این تمایلات، از آن جهت که مخلوقند، خیر است. برآیند آنها نیز از آن جهت که موجب کمال آدمی می‌شود و به خدای متعال منسوب است خیر است، زیرا «احسن کل شیء خلقه» (سجده / ۷) اما خیر یا شر بودن آنها برای فرد انسان، بستگی به اختیار آدمی و چگونگی استفاده از آنها دارد؛ یعنی، در ابتدای امر نمی‌توان گفت که اینها برای انسان از نظر اخلاقی خیر یا شرند. تمایلات به لحاظ ارزش اخلاقی خنثی هستند؛ به این معنا که نمی‌توان گفت حتماً فرد را به سعادت می‌رسانند یا او را بدبخت می‌کنند. غرایز و تمایلات در انسان، به شمشیر دولبه‌ای می‌ماند که برای جنگجوی ماهر، خیر و برای آدم ناشی شر است. ناگفته نماند که در همین مورد نیز اتحاد نظر وجود ندارد؛ مثلاً گرایش‌هایی که در اخلاق مسیحیت و فلاسفه مشهور به «کلیون» مشاهده می‌شود، حاکی از این است که تمامی غرایز حیوانی در انسان را «شر» می‌دانند و شاید در فرهنگ ملی ما هم ردپایی از این تفکر باشد، اما حقیقت این است که دیدگاه اسلام با این تفکر، موافق نیست. درست است که وجود غرایز از لحاظ فلسفی، مطلقاً خیر است و ترکیب آنها نیز متناسب و خیر است. شهوت، غضب، تعقل، عواطف و احساسات، همه اینها مجموعه‌ای هستند که در تابلوی زیبایی به نام انسان ترکیب شده‌اند و تا جایی که مربوط به خلقت و خدای متعال است همه متصف به خیرند، اما جایی که از ارزش اخلاقی؛ یعنی، کیفیت

استفاده اختیاری تمایلات صحبت می‌شود و این سؤال پیش می‌آید که آیا اینها ارزش اخلاقی دارند یا نه، باید گفت قبل از اینکه اعمال اختیاری در کار باشد، اصلاً ارزش اخلاقی مطرح نیست. در آنجا اگر صحبت از خیر به میان می‌آید، مفهوم فلسفی آن مورد نظر است. جایی که اعمال اختیاری و به کارگیری این نعمتها مطرح می‌شود، ارزش اخلاقی مثبت یا منفی نیز مطرح است، پس خیر یا شر بودن رفتارها از نظر اخلاقی به کیفیت اعمال اختیار و نحوه استفاده انسان از نیروهای درونی خود بستگی دارد (مصباح، ۱۳۹۱: ۱۱۷).

(د) نسبی بودن یا مطلق بودن اخلاق در دیدگاه استاد مصباح یزدی

آیا اخلاق نسبی است یا مطلق؟ می‌دانید که یکی از مسائل مهم در فلسفه اخلاق این است که آیا اخلاق مطلق است یا نسبی؟ یعنی وقتی می‌گوییم فلان چیز خوب است آیا همیشه و در همه جا و برای همه کس خوب است یا خوب بودن آن نسبی است و در برخی مکان‌ها و زمان‌ها و برای بعضی افراد خوب است و در برخی مکان‌ها و زمان‌ها و برای برخی افراد دیگر خوب نیست. البته در نسبی بودن هم اتفاق نظر کامل نیست؛ بلکه در نسبی بودن اخلاق هم مذاهب و گرایش‌های متفاوت وجود دارد. بعضی می‌گویند مقصود از نسبی بودن، آن است که همه چیز از نظر خوب و بد بودن تابع مکان، زمان و شرایط است و هیچ خوب و بد مطلق نداریم. چیزی در نزد عده‌ای خوب و پسندیده است، در حالی که افراد دیگر همان را بد می‌دانند و نمی‌پسندند. کسانی که آن را خوب می‌دانند، برای آنها خوب است و کسانی که آن را بد می‌دانند، برای آنها بد است؛ یعنی هیچ معیاری برای تشخیص خوب و بد وجود ندارد. گروه دیگری می‌گویند یک معیار مطلق وجود دارد. البته آنهایی که می‌گویند این معیار مطلق است، در برخی موارد دچار مشکل می‌شوند؛ مثلاً طبق این نظریه اگر «راست گفتن» خوب است باید در تمام حالات، مکان‌ها و زمان‌ها خوب باشد، در حالی که می‌گویند اگر به واسطه دروغ گفتن جان مؤمنی از دست ظالمی نجات پیدا می‌کند، باید «راست گفتن» را کنار گذارد و دروغ گفت. از نظر اسلام در این جا باید دروغ گفت و جان نفر را از دست ظالم نجات داد. همین موارد استثنایی باعث می‌شود که عده‌ای گمان کنند اخلاق اسلامی یک اخلاق نسبی است؛ یعنی دروغ گاهی خوب است و گاهی بد. راست گفتن نیز گاهی خوب است و گاهی بد؛ در حالی که هرگز چنین نیست. البته توجیه دقیق علمی این بحث‌ها باید در جای دیگری انجام پذیرد و بیشتر مورد مذاقه قرار گیرد و در این مقام به توضیح اجمالی اکتفا می‌کنیم (مصباح، ۱۳۹۱: ۸۰).

در تبیین این‌گونه اعمال باید گفت: خوب یا بد بودن اعمال تابع یک سری معیارهای کلی‌تر است؛ مثلاً خوب یا بد بودن «راست گفتن» یا «دروغ گفتن» تابع مصالح و مفاسدی است که بر آنها مترتب می‌گردد. این‌گونه نیست که «راست گفتن» همیشه و در همه جا به طور مطلق واجب و پسندیده باشد و یا دروغ گفتن به طور مطلق در همه جا حرام و بد باشد؛ بلکه شرایط و قیودی وجود دارد که با آن قیود و شرایط، چیزی خوب یا بد شمرده می‌شود. بعضی از فلاسفه بزرگ اخلاق که این گرایش را داشتند گمان می‌کردند وقتی که می‌گوییم

چیزی خوب است، دیگر هیچ استثنا ندارد؛ از جمله وقتی می‌گوییم رفق، مدارا و ملایمت خوب است و یا وقتی در روایات زیادی مدارا کردن و با ملایمت رفتار نمودن مورد تحسین و تمجید واقع می‌شود، این توهم پیش می‌آید که این سخن هیچ استثنا ندارد و همیشه و در تمام حالات انسان باید خیلی با ملایمت رفتار کند و ذره‌ای خشونت به خرج ندهد. یا وقتی از حلم و بردباری به خوبی یاد می‌شود و در آیات و روایات زیادی مورد ترغیب قرار می‌گیرد، تصور می‌کنند که اصلاً غضب کردن کار غلطی است و هرگز نباید کسی غضب کند. در صورتی که این قواعد موارد استثنا دارد. درست است که موارد استثنا خیلی محدود است، ولی باید توجه داشت که چنین موارد خلاف قاعده‌ای، هر چند اندک، وجود دارد. به عنوان نمونه در سیره عملی امیرالمؤمنین (علیه السلام) و یا در نامه‌هایی که به ولات و مسؤولان حکومت نوشته‌اند مشاهده می‌کنیم که تعبیرات خیلی تند و خشن در حق متخلفان به کار گرفته‌اند و مسؤول متخلف را سخت و تند مورد عتاب قرار داده‌اند. در این جا حلم علی (علیه السلام) کجار رفته است؟ چرا خیلی با نرمی و آرامی با آنها صحبت نکرده، نفرموده‌اند: فرزندانم، پسرانم، عزیزانم! این کار را نکنید. عزیزانم! خواهش می‌کنم بیت المال، حقوق مردم و ضعفا را رعایت کنید و...؟! باید توجه داشت که در موارد متفاوت، کیفیت رفتار فرق می‌کند (مصباح، ۱۳۹۱: ۸۳).

در حالی که باید در معاشرت با دیگران با نرمی و ملایمت برخورد شود، ولی نسبت به افراد متخلف برخورد خشن و حاد لازم و شایسته است. وقتی با کسی به نرمی برخورد می‌شود در واقع به او فرصت داده می‌شود تا فکر کند و به آنچه مقتضای عقل است عمل نماید و به اشتباه خود پی ببرد و در مقام دفاع از کارهای خود با برهان عقلی دفاع کند و طبعاً وقتی به کسی با تندی و خشونت و برخورد خشن بگویند: تو بد کردی، نفهمیدی و...، علاوه بر این که خلاف ادب و اخلاق رفتار نموده‌اند فرصت یک فکر صحیح و عملکرد مطلوب را از وی سلب کرده‌اند. برای این که چنین وضعی پیش نیاید باید با نرمی صحبت نمود تا تعاملی عاقلانه بین افراد در اجتماع برقرار گردد. این گونه رفتار نمودن در همه جا درست نیست. وقتی پای مصالح جامعه در میان است و یا کسی نسبت به جامعه اسلامی و بیت‌المال خیانت می‌کند و اموال مسلمین را حیف و میل می‌نماید و... دیگر نباید با نرمی و آرامی با او صحبت کرد. در چنین موقعیت‌هایی اگر نرمی نشان دهیم، او تجرّی می‌نماید و به کارش ادامه می‌دهد. امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در این جا می‌فرماید: *وَأَنَّ كَانَ الرَّفْقُ خُرْقًا، كَانَ الْخُرْقُ رَفْقًا*؛ گاهی اوقات تندی و خشونت، اثر رفق و ملایمت را در پی دارد؛ یعنی آن نتیجه‌ای که از رفق انتظار می‌رود از ضدش، یعنی تندی، پدید می‌آید. در چنین جایی باید به شیوه وارونه عمل کنید؛ چراکه تندی و خشونت، همان نرمی است؛ یعنی آنچه باید به عنوان ملاطفت و ملایمت انجام دهید همان تندی است و برعکس. پس نباید تصور کرد که این تعریف و تمجیدهایی که از نرمی، ملایمت،

تواضع و تحمل حرف دیگران و... می شود هیچ استثنا ندارد؛ بلکه گاهی اوقات باید غضب و تندی نمود تا به مطلب رسید. (مصباح، ۱۳۹۴: ۲۰۸).

(ت) مصلحت و لذت

نکته دیگر این که گاهی ما در تعلیل انجام یا ترک کاری به مصلحت آن اشاره می کنیم؛ اما مصلحت چیست؟ منظور از مصلحت این است که نفع کاری که انجام گرفته، بیشتر است؛ نفع نیز به لذت برمی گردد. به عبارت دیگر مصلحت لذت با واسطه است. بر اساس این تعریف، دروغ مصلحت آمیز در این مثل معروف که می گوید دروغ مصلحت آمیز بهتر از راست فتنه انگیز است، به معنای دروغی است که نتیجه ای لذت بخش برای انسان داشته باشد. اما لذت منحصر به همین لذت های مادی نیست و لذت های دیگری به نام مصلحت عالی تر انسانی داریم که چه بسا لذتش بسیار عالی تر از لذت های حیوانی باشد. کسانی که آن لذت را چشیده اند گاهی یک لحظه از این لذت را از همه لذت های حیوانی برتر می دانند. حال این پرسش مطرح می شود که مصلحت در سیاست به چه معناست؟ این که گفته می شود: بین سیاست و اخلاق تراحم واقع شد و مصلحت سیاسی را بر اخلاق مقدم داشتیم به چه معناست؟ عموم مردم، به خصوص سیاستمداران، مصلحت را در چیزی می دانند که با آن هدف اولیه شان که برتری جویی بر سایر انسان هاست مناسب باشد. آیا اسلام هم این نظر را تأیید می کند؟ در اسلام ما می گوئیم احکام تابع مصالح و مفاسد است، این جا مصلحت به چه معناست؟ پاسخ به این سؤال به ما کمک می کند که نظر اسلام را درباره تقدم یا تأخر مصلحت سیاسی از مصلحت اخلاقی به دست بیاوریم. در یک کلمه، مصلحت هر چیزی به این است که در آن جایگاهی از نظام هستی واقع شود که بهترین کمال برایش حاصل شود. مصلحت این است که هر چیزی در آن مکان، زمان، و شرایط، و به آن شکل و اندازه ای قرار بگیرد که نتیجه اش بارورتر شدن کل نظام هستی باشد. اما اگر کاری باعث شود که گوشه ای از این کمال کاسته شود؛ اگرچه ممکن است موقتاً ما را به نفعی برساند اما برای آینده ما، و چه بسا برای آینده جامعه ای که در آن زندگی می کنیم یا حتی برای جامعه آیندگان ضرر داشته باشد، خلاف مصلحت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶).

۴. بررسی تطبیقی مقوله خیر در نظریات آیه الله مصباح یزدی و جرج ادوارد مور

۴-۱ تفاوت دیدگاه ها در مفهوم خیر در نسبیت قضایای اخلاقی

اولین تفاوت دیدگاه را می توان به تعریف معنی خیر اشاره کرد بنظر مور خوبی یا به تعبیر مترادف آن خیر، به چیز بدیهی و بسیط است که نیازی به تعریف مجدد ندارد و جمله معروف خود را در تکرار می کند که خوب، خوب است، چیزی که مور در تعریف خوبی بیان می کند و استاد مصباح نیز به آن اشاره می کند این است که قضایای اخلاقی باید شناخت و سپس حکم به خوبی یا بدی آن می توان اطلاق کرد بدین ترتیب که مور در پاسخ به جواب اینکه خوبی چیست سه پاسخ می دهد که شامل پاسخ اطلاق حکمی، ذکر فضیلت ها

و سومین پاسخ شناخت قضیه اخلاقی و صدور حکم به خوبی یا خوب نبودن است چنانچه می‌گوید چه بسا خوب بودن چیزی به گمان شود خوب است و اما بعداً ثابت شود چیز دیگری خوب است، این گزاره مور بسیار به سخنان استاد مصباح یزدی شباهت دارد که ایشان نیز در باب تشخیص مصلحت و نسبت قضایای اخلاقی بعد از بکارگیری عقل سلیم ممکن است حکمی را بر اساس مصلحت خوب تشخیص بدهند ولی بعداً مشخص شود خوب نبوده است که استاد مصباح در اینجا بیان می‌دارند که کار حتی برای کارشناسان یک حوزه تشخیص قضیه‌ای از لحاظ خوب یا بد بودن، سخت باشد یا در جای دیگر در خصوص گزاره خوب یا بد بودن دروغ معتقدند ممکن است دروغ گفتن در قاعده اخلاقی با موقعیت‌های عام خلاف و نادرست باشد اما در بین دروغ مصلحت آمیز و راست فتنه انگیز کدام را باید برگزید، مصباح ادامه می‌دهد ممکن است این دروغ‌گویی نتیجه بهتری برای انسان بیاورد اما نمی‌توان لذت را در فقط نتایج مادی منحصر کرد و باید به لذت‌های عالی‌تر انسانی نیز توجه کرد، اینگونه می‌توان نتیجه گرفت در نسی بودن قضایای اخلاقی مور و استاد مصباح هم نظر هستند.

۴-۲ تفاوت دیدگاه‌ها در مفهوم خوب بودن و مسئله کمال انسان

در تعاریف مفهوم خوب از مور در ابتدا صحبتی از رشد و کمال انسان مشاهده نمی‌کنیم و نسبت دادن خوب را جهت استفاده با گزاره‌های دیگر رد می‌کند، اما در توصیف امر خوب، آن را تعریف پذیر می‌داند، اگر تعریف مور را در خصوص تعریف پذیر بودن امر خوب بپذیریم می‌توانیم افعال خیری که استاد مصباح جهت رسیدن به کمال و رشد انسانی مطرح می‌نماید را در این تعریف مور قرار دهیم، اما بطور کلی در دیدگاه استاد مصباح خیر، عملی تعریف می‌گردد که در راستای رشد و کمال انسان عمل شود و عمل شر عملی است که عکس آن یعنی سبب نقص در کمال انسان شود که این نوع تعریف از منظر مور در تعریف خوب بودن، مورد قبول نیست که می‌توان به عنوان تفاوت نگرشی از لحاظ نگاه هستی‌شناسانه انسان به آن اشاره داشت. مور اساساً هر گونه تعریف طبیعی و فرا طبیعی و یا اینکه تعریفی که نسبت آن با اطاعت از خداوند سنجیده شود را رد می‌نماید که این نوع معنی را می‌توان در تضاد با معانی که استاد مصباح در تعریف خیر داده است در نظر بگیریم.

۴-۳ تفاوت دیدگاه‌ها در توصیف خیر و خوبی

مسئله دیگری که می‌تواند به آن به عنوان اختلاف دیدگاه بررسی کرد این است که مور معتقد است در تعریف خوبی اگر یک صفت را به تمامی خوب بودن اطلاق بکنیم ما دچار مغالطه شده‌ایم و نمی‌توان خوبی را با صفاتی دیگر از اشیا دیگر تعریف کرد و طبق تعریف قبلی خوبی تعریف ندارد و قابل تصور و جزو بدیهیات است اما این بعد از تعریف خوبی در دیدگاه استاد مصباح این امر متفاوت است ایشان خوبی را امری نسبی می‌دانند که بنا به سنجیدن شرایط و موقعیت شرایط می‌توان حکم به خوبی یا بدی شی یا مسئله داد،

از نظر ایشان گاهی مسئله‌ای در حالت عام مانند راست گفتن خوب باشد اما در شرایطی اصلاً مناسب نباشد و سبب ایجاد فتنه شود و در هر حال خوب بودن را تابعی از کمال یا نقص انسان می‌دانند که افعال خوب یا بد نیز نسبت به کمال انسان سنجیده می‌شود گاهی در راستای کمال انسانی با دروغ گفتنی افراد از مرگ نجات پیدا می‌کنند و با راست گفتنی سبب ایجاد کشتار زیادی می‌گردد ولی مسائل اخلاقی را در نگاه کلان‌تر که بنگریم همان دروغ گفتن نیز عین کار خیر و صواب محسوب می‌گردد، در حالیکه مور این دیدگاه را ندارد معتقد است که خوب بودن تعریف ناپذیر است و منتقدان نظریات مور مانند وارنوک، مسئله مغالطه مطرح شده توسط مور را نفع به مطلوب می‌دانند که مور به عنوان سلاخی علیه سایر گروه‌هایی که این نظریه قبول ندارند استفاده می‌نماید در حالیکه ممکن است سایر نظریات در خصوص تعریف خوب صحیح باشند.

۴-۴ تفاوت دیدگاه‌ها در مفهوم خیر و تفاوت دیدگاه در خصوص کارکرد اخلاق

در دیدگاه مور اساساً مهمترین کارکرد اخلاق فهمی از واژه خوب است و همه مفاهیم اساسی اخلاق بر روی شناخت «واژه» خوب تکیه داده است و از طرفی مور بر این امر اصرار دارد مفاهیم انتزاعی مانند خوب را همانند مفاهیم طبیعی مانند رنگ‌ها، حیوانات و سایر چیزهایی که مشاهده می‌کند و به اصطلاح از طریق شهودگرایی به آن دست پیدا می‌نماید برای مخاطب تحلیل نماید و سایر تعاریف طبیعی و فراطبیعی را در این نسبت به تعریف خوبی را انکار می‌کند در حالیکه در دیدگاه استاد مصباح در تبیین هدف دین و هدف اخلاق معتقدند که هدف دین خداگونه کردن آدمیان، تعالی بخشیدن به آنان و ارضای احساس وابستگی انسان‌ها به خداوند است؛ درحالی که هدف اخلاق، ارائه دستورالعمل‌هایی برای تصحیح روابط اجتماعی انسان‌هاست و در جایی دیگر در تبیین نظام احسن، هدف انسان و اخلاق را کمال و رسیدن به سعادت ابدی می‌دانند در حالیکه از منظر مور هدف فلسفه اخلاق تبیین مفهوم خوب به افراد است و این تفاوت دیدگاه ناشی از تفاوت نوع نگاه به جهان هستی است

۵. نتیجه گیری

طبق بررسی بعمل آمده در نظریات هر دو اندیشمند نوع نگاه در باب مسائل اخلاقی به بحث خوبی و خیر متفاوت است و عمده دلیل آن بسته به نوع نظام ارزشی از پیش مفروض گرفته شده بر می‌گردد، که از طریق آن به بررسی موضوعات مختلف پرداخته می‌شود، در نظریات مور مشاهده می‌شود آنچه به عنوان خواسته اصلی مور مطرح است تبیین نوعی روش تعریف از خوبی است و اثبات این قضیه که خوبی به دلیل بسیط بودن غیر قابل تعریف است و خوبی‌های دیگر ممکن است مرکب باشند که باید به اجزا تقسیم بشوند و اجزایشان مورد تحلیل قرار بگیرد تا به بسط ترین شکل ممکن برسد، اساساً در دیدگاه مور مسائل معنوی و اجتماعی از لحاظ خوبی و بدی دغدغه‌ای وجود ندارد و دلیل اصلی آن شهودگرایی است که مور به عنوان ایدئولوژی فکری پذیرفته است و اثر آن در ارائه نظریه کاملاً مشهود است، چنانچه طبق نظر استاد مصباح

جمالاتی مانند «راست‌گویی خوب است»، «باید به عدالت رفتار کرد» و امثال آن، از راه حس و تجربه به دست نمی‌آیند، سوالی که به وجود می‌آید این است این چگونه گزاره‌های اخلاقی مانند اشیا قابل تقسیم بندی می‌شوند که مور قائل به تحلیل قضایای اخلاقی هست اما واضح نکرده است که آیا در نهایت می‌توان قضایای اخلاقی تا نهایت ترین قسمت بسیط کرد، آنچه از نظریات هر دو اندیشمند می‌توان دریافت این است که اساساً نوع نگاه به فلسفه اخلاق و همچنین هدف و کاربرد اخلاق در زندگی انسان در نظر هر دو اندیشمند تفاوت ساختاری دارد و از سویی دیگر قیاس مسائل معنوی و اخلاقی از طریق بدست آوردن دلایل شهودی کاری غیرمنطقی است بطوریکه مور نیز در این خصوص ادعایی را نکرده است در نتیجه می‌توان گفت که در این خصوص استاد مصباح به بعد دیگر از قضایای اخلاقی پرداخته است که مور به آن اشاره نداشته است.

منابع

قران کریم

نهج البلاغه

ادواردز، پل، فلسفه اخلاق ترجمه انشاء الله، رحمتی، نشر مؤسسه فرهنگی انتشارات تبیان، تهران، ۱۳۷۸. ارجمند، فرشته و توکلی، غلامحسین، مغالطه طبیعت گرایانه از منظر جورج مور، فصلنامه فلسفه و الاهیات، سال بیستم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۴.

اگبرن ویلیام فیلدینگ و دیگران زمینه جامعه شناسی، ترجمه- امیر حسین آریان پور، تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۷.

اترک، حسین، سوداگرایی اخلاقی، نشریه علمی پژوهشی (حوزوی)، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، زمستان ۱۳۸۴.

حسینی، حسن و اکبری، عبدالله؛ واکاوی و ارزیابی مفهوم سعادت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی، مجله پژوهش‌های اخلاقی، سال ششم، شماره ۳، بهار ۱۳۹۵.

زرقاء، م. الف. تمایز اثباتی هنجاری و روش شناسی اقتصاد اسلامی مؤلف: عیوض □ لوح و حسینی س. ع. فلسفه اقتصاد اسلامی، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ۱۳۹۰.

صانعی دره بیدی، منوچهر، چ ۳، تهران، نشر سروش، ۱۴۰۰.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، نشر بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی، ج ۵، ۱۳۷۸. فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، هادی صادقی، نشر طه، ۱۴۰۲.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه: از بنام تا راسل، جلد هشتم، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، نشر شرکت علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی)، ۱۳۹۳.

- ، تاریخ فلسفه: یونان و روم، جلد یکم، ترجمه: سیدجلال الدین مجتبوی، نشر شرکت علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی)، ۱۳۸۸.
- مدرسی، سیدمحمدرضا، فلسفه اخلاق: پژوهش در بنیادهای زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی اخلاق، نشر صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۹۷.
- معین، محمد، فرهنگ معین تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- محسنیان راد، مهدی، انقلاب مطبوعات و ارزش‌ها تهران مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها ۱۳۷۲.
- مصباح، محمد تقی، فلسفه اخلاق؛ تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. نشر سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران، ۱۳۹۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی؛ تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، قم، ۱۳۹۱.
- ، پند جاوید: شرح وصیت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به فرزندش امام حسن مجتبی (علیه السلام)، نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، قم، ۱۳۹۱.
- ، آموزش فلسفه، ج ۲، چ ۱۷، نشر، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران، ۱۳۹۶.
- ، مباحث اخلاق و سیاست، جلسه چهارم: مصلحت و لذت، سایت اطلاع رسانی آثار آیت الله مصباح یزدی، قابل دسترسی در <https://mesbahyazdi.ir/node/6402>، ۱۳۹۶/۱۲/۲۰.
- معلمی، حسن، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴.
- مور، جورج ادوارد، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۸.
- وارنوک، ج، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، چاپ دوم، مرکز ترجمه نشر کتاب، ۱۳۶۸.
- منابع انگلیسی:

G. E. Moore, Principia Ethica, Cambridge University Press 1903.

Schilipp PA. The philosophy of G.E. Moore. 1st ed. Evanston: Northwestern University; 1942.

Moore GE. Principia Ethica. London: Cambridge University Press; 1993.

Moore GE. A Defense of Common Sense philosophy. London: Contemporary British Philosophy (2nd series); 1959.

Hosseini Shahrudi M. Philosophical Analysis and Analytical Philosophy. Journal of Razavi University 2015; (12): 5-15. [Persian]

References:

Edwards, Paul. *Philosophy of Ethics*. Translated by Insha Allah Rahmati. Cultural Institute of Tebyan Publications, Tehran, 1999.

Arjmand, Fareshteh and Tavakoli, Gholamhossein. "The Naturalistic Fallacy from George Moore's Perspective." *Journal of Philosophy and Theology*, Vol. 20, No. 3, Fall 2015.

Egborn, William Fielding et al. *The Context of Sociology*. Translated by Amir Hossein Arianpour. Tehran: Pocket Books, 1978.

Atrak, Hossein. "Moral Entrepreneurship." Scientific-Research Journal (Hawza), Islamic Sciences and Culture Research Institute, Winter 2005.

Hosseini, Hassan and Akbari, Abdollah. "Exploring and Evaluating the Concept of Happiness from the Perspective of Khwaja Nasir al-Din Tusi." *Journal of Ethical Research*, Vol. 6, No. 3, Spring 2016.

Zarqa, M. A. "Positive Distinction of Normative and Methodological Islamic Economics." Author: Iyozolouh and Hosseini, S. A. *Philosophy of Islamic Economics*. Imam Sadiq University Publications, Tehran, 2011.

Sanai Darabidi, Manouchehr. *Chapter 3*. Tehran, Soroush Publications, 2021.

Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein. *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Scientific and Intellectual Foundation of Allameh Tabatabai Publications, Vol. 5, 1999.

Frankena, William K. *Philosophy of Ethics*. Translated by Hadi Sadeghi. Taha Publications, 2023.

Copleston, Frederick. *History of Philosophy: From Bentham to Russell*. Vol. 8, Translated by Baha al-Din Khormashahi. Scientific and Cultural Company (Islamic Revolution Education), 1999.

.-----History of Philosophy: Greece and Rome. Vol. 1, Translated by Seyed Jalal al Din Mojtavavi. Scientific and Cultural Company (Islamic Revolution Education), 2009.

Modarresi, Seyed Mohammad Reza. *Philosophy of Ethics: A Study of Linguistic, Innate, Empirical, Theoretical, and Religious Foundations of

Ethics*. Islamic Republic of Iran Broadcasting, Soroush Publications, Tehran, 2018.

Moein, Mohammad. *Moein Dictionary*. Tehran: Amir Kabir Publications, 1983.

Mohsenian Rad, Mehdi. *Press Revolution and Values*. Tehran: Center for Media Studies and Research, 1993.

Misbah, Mohammad Taqi. *Philosophy of Ethics*. Research and Composition by Ahmad Hossein Sharifi. Islamic Propagation Organization, International Printing and Publishing Company, Tehran, 2012.

Misbah Yazdi, Mohammad Taqi. *Prerequisites of Islamic Management*. Research and Composition by Gholamreza Motaghi Far. Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, Qom, 2012.

* .-----Eternal Advice: Commentary on the Will of Amir al-Mu'minin Ali (Peace Be Upon Him) to His Son Imam Hasan Mujtaba (Peace Be Upon Him)*. Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, Qom, 2012.

* .-----Teaching Philosophy*, Vol. 2, Ch. 17. Islamic Propagation Organization, International Printing and Publishing Company, Tehran, 2017.

" .-----Ethics and Politics Discussions, Session Four: Expediency and Pleasure." Website of Ayatollah Misbah Yazdi's Works. Available at https://mesbahyazdi.ir/node/6402, accessed on 24/03/2023.

Moallemi, Hassan. *Foundations of Ethics in Western Philosophy and Islamic Philosophy*. Islamic Culture and Thought Research Institute Publications, 2015.

Moore, George Edward. *Principia Ethica*. Translated by Gholamhossein Tavakoli and Ali Asgari Yazdi. Samt Publications, Tehran, 2009.

Warnock, G. J. *Philosophy of Ethics in the Present Century*. Translated by Sadegh Larijani. 2nd Edition, Book Translation Center Publications, 1989.