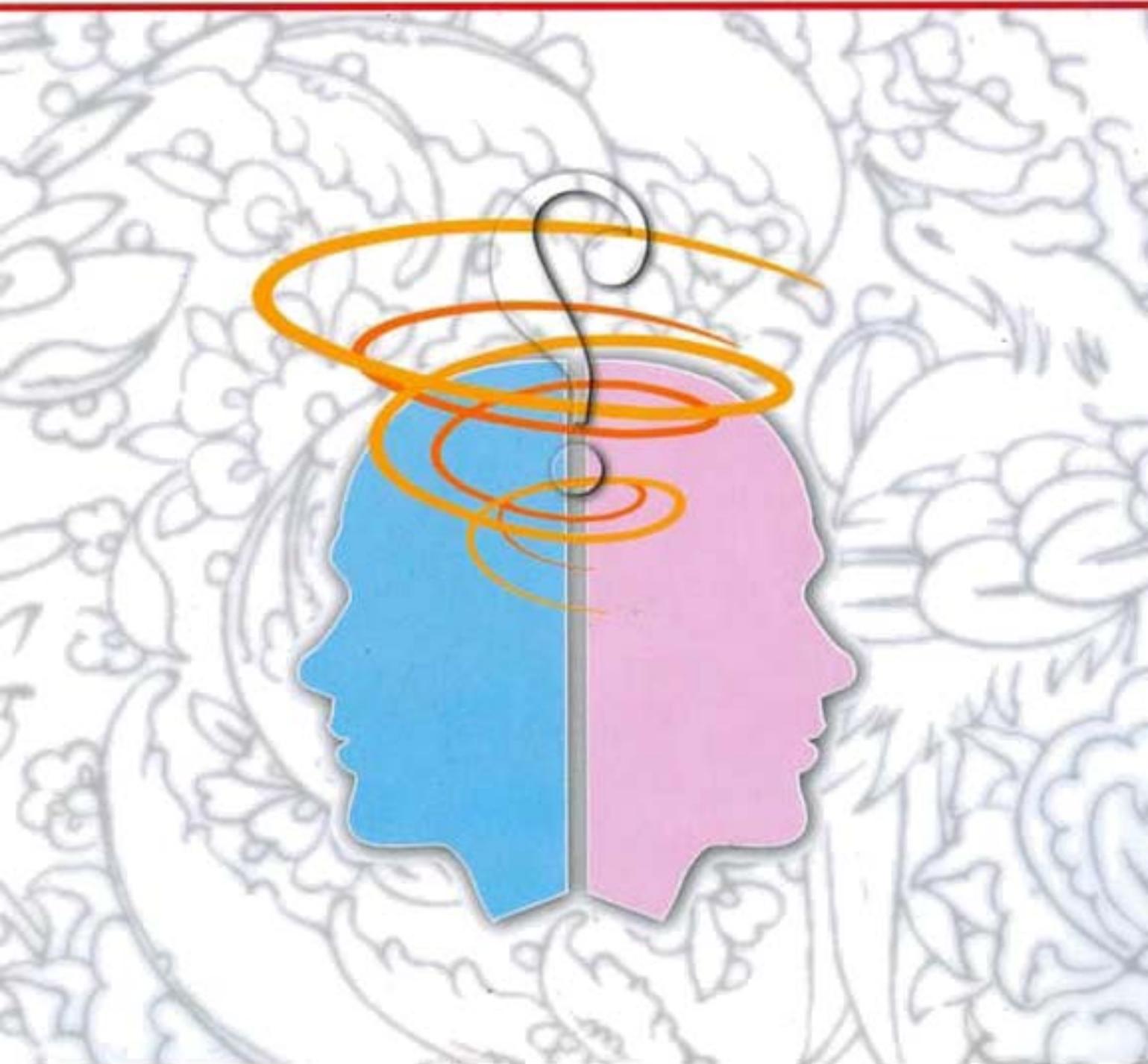


فلسفه اخلاق



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

مرکز جهانی علوم اسلامی

فلسفه اخلاق

نویسنده:

محمد فتحعلی خانی

دفتر تحقیقات و تدوین کتب درسی

فلسفه اخلاق

مؤلف: محمد فتحعلی خانی

تدوین: دفتر تحقیقات و تدوین متن درسی

مرکز جهانی علوم اسلامی

ناشر: دفتر نشر و تحقیقات مرکز جهانی علوم اسلامی

نوبت چاپ: اول / تابستان ۱۳۷۷

چاپ: اسماعیلیان - قم

تیراژ: ۳۰۰۰ جلد

قیمت: ۲۰۰ تومان

حق چاپ و انتشار برای مرکز جهانی علوم اسلامی محفوظ است.

قم - خیابان صفاییه - کوچه ممتاز - پلاک ۸۷ - تلفن ۰۹۶-۷۲۲۰۱۲-۷۳۲۰

مقدمه

بالندگی مراکز آموزشی در گرو نظام آموزشی استوار، قاعده‌مند و تجربه‌پذیر است، در این نظام، برنامه‌های آموزشی، متون درسی و استادان، ارکان اصلی آن به شمار می‌آیند.

قوت برنامه آموزشی در هماهنگی آن با نیازهای زمان، استعداد علم آموزان و امکانات، نهفته است. چنان که استواری متون درسی بدان است که تازه‌ترین دست‌آوردهای علمی را در جدیدترین شیوه‌های فراگیری و تعلیمی عرضه دارند. استادان ورزیده و کارآزموده نیز رکن سوم نظام آموزشی هستند.

مراکز آموزشی برای حفظ نشاط علمی خود، هماره باید در اندیشه ارزیابی، بازنگری و اصلاح متون مدون باشند و نیز متن‌های جدید را با تازه‌ترین شیوه‌ها و دست‌آوردهای علمی همراه سازند. حوزه‌های علوم دینی، که تربیت عالман دین و نشر معارف مذهبی را بر عهده دارد، و به عنوان نهاد تعلیمی - دینی شناخته می‌شوند، از این قاعده مستثنا نیستند.

خرسندیم که حوزه‌های علمیه به برکت انقلاب شکوهمند اسلامی سالیانی است که در اندیشه اصلاح ساختار آموزشی و بازنگری متون درسی است. مرکز جهانی علوم اسلامی به عنوان بخشی از این مجموعه، که به امر تعلیم و تربیت

طلاب غیر ایرانی همت گمارده، بمنظور انجام این کار بزرگ به بی ریزی «دفتر تحقیقات و تدوین متنون درسی» روی آورد.

این دفتر با ارج نهادن به سختکوشی‌های عالمندان گران قدر که تاکنون پاسخ‌گوی این نیازها بوده‌اند و خوش‌چینی از خرمن دانش آنان، بر آن است که تجربه‌های نورا در شیوه‌های آموزشی با تازه‌ترین دست آوردهای علمی همراه کرده متنی بر این پایه سامان دهد.

تاکنون به همت پژوهشگران و فضلای حوزه، گام‌های نخستین، به تدوین چند متن درسی انجامیده است.

نوشته حاضر که به تبیین بحث «فلسفه اخلاق» همت گماشته یکی از این متنون است. سؤالات و شباهتی که امروزه فرا راه دین و دینداران خودنمایی می‌کند پیچیدگی و ظرافت خاص خود را دارد و مباحثت «فلسفه اخلاق» بخشی کوچک ولی بسیار مهم از این مجموعه را تشکیل می‌دهد. به همین سبب مبلغان و مدافعان حریم دین را گریزی از آشنایی، ولو اجمالی، با آن نیست.

نوشته‌ای که در پیش روی شماست گامی است استوار در این مسیر و تلاشی است در خور تقدیر از برادر بسیار عزیز و دانشور جناب آقای محمد فتحعلی‌خانی که در عین ایجاز از سلاست و دقت و اتقان برخوردار است.

از آن رو که هیچ کاری در آغاز راه مصون از خطأ و لغزش نیست، امید به همکاری ارباب معرفت و فضل بسته، چشم به نقد و نظر آنها دوخته‌ایم، و همین، دست‌مایه شروع کار و امید به آینده است.

موزه جهانی علوم اسلامی
دفتر تحقیقات و تدوین متنون درسی

فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق چنانکه از نامش پیداست پژوهشی فلسفی درباره اخلاق است. برای آنکه با این پژوهش آشنایی بیشتری یابیم باید به معانی و کاربردهای «فلسفه» و «اخلاق» توجه کنیم.

فلسفه چیست؟

به کار بردن کلمه «فلسفه» در برابر گونه هایی از معرفت، پیشینه ای دراز دارد. در طول تاریخ، واژه «فلسفه» به معانی مختلفی استعمال شده است. در اینجا نمی خواهیم همه کاربردهای آن را یاد آور شویم، بلکه فقط چند نمونه از استعمالهای آن را ذکر می کنیم.

۱- فلسفه نخستین بار به همه شاخه های معرفت گفته می شده است. در این کاربرد همه علوم با هر روش و موضوعی که داشته اند در درون فلسفه قرار می گرفته اند. فلسفه به این معنا تقسیمات گسترده ای داشته

است، و همه دانش‌های حقیقی را شامل می‌شده است و تنها معلومات قراردادی از قلمرو آن خارج بوده‌اند.^۱

۲- بخشی از فلسفه در معنای اول، ما بعد الطیعه نامیده می‌شود. برخی افراد «فلسفه» را به این بخش اطلاق می‌کنند. یعنی هرگاه کلمه فلسفه را به کار می‌برند مرادشان «ما بعد الطیعه» است.^۲ «ما بعد الطیعه» که ترجمه کلمه لاتین «متافیزیک» است، پژوهشی است با این ویژگیها:

- موضوع آن موجود بما هو موجود است.

- روش آن قیاسی و برهانی است.

- هدف آن شناخت حقیقت هستی همانگونه که هست، می‌باشد.

۳- فلسفه در کاربرد سوم به معرفتی گفته می‌شود که از روش غیر تجربی بهره می‌گیرد، فلسفه به این معنا همه معرفتهاي تعقلی (غیر تجربی) به جز ریاضیات را در بر می‌گیرد. معرفتهاي همچون منطق، شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی (متافیزیک)، خداشناسی، روانشناسی نظری (=غیر تجربی)، زیبایی‌شناسی، اخلاق و سیاست.^۳

اخلاق چیست؟

واژه اخلاق، جمع «خلق» است. انسان موجودی است مركب از

جسم مادی و نفس مجرد. ویژگیهای جسمی انسان «خلق» نامیده می‌شود و به ویژگیهای نفس او «خلق» می‌گویند. پیامبر گرامی اسلام صلی اللہ علیہ و آله در دعاها خوش چنین می‌گفتند: اللهم حسّنْ خَلْقِي و خُلْقِي^۴ و نیز خطاب به یکی از مسلمین فرموده‌اند: انک امره قد احسن اللہ خَلْقَكَ فَأَحِسْنْ خُلْقَكَ.^۵

در صورتی که برای انسان نفسی مجرد قابل باشیم به کار بردن کلمه اخلاق به معنای فوق خواهد بود اما همه کسانی که واژه اخلاق را به کار می‌برند معتقد به وجود نفس در آدمی نیستند. پس مقصود آنان از اخلاق چیست؟ پیش از پاسخ به این سؤال، لازم است بدانیم که در اثر همین اختلاف نظر دو گونه «اخلاق»^(۱) در تاریخ پدید آمده است: اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه یا عمل.^۶

اخلاق فضیلت

اخلاق فضیلت اخلاقی است که خلق را ویژگی نفس می‌داند. تعریف اصطلاحی و مشهور خلق از همین دیدگاه صورت پذیرفته است، خلق را در اصطلاح اینگونه تعریف می‌کنند: «خلق ملکه‌ای^(۲)

۱ - در اینجا مقصود از «اخلاق» اعم است از نظام اخلاقی، علم اخلاق و فلسفه اخلاق.

۲ - هشت راسخ نفسانی را ملکه می‌گویند.

است نفسانی که مقتضی سهولت صدور افعال از نفس بدون نیاز به فکر و تأمل می‌باشد.^۷ اخلاق فضیلت اوصاف و محمولاتی همچون خوب، بد، صواب و خطأ را در اصل مربوط به ملکات نفسانی می‌داند و در نتیجه برای مثال: خوب دانستن یک عمل را ناشی از آن می‌داند که منشأ آن عمل خوب وجود یک خلق نیکو (فضیلت) است. در این دیدگاه، انفاق عملی خوب است، زیرا از ملکه‌ای به نام سخاوت ناشی می‌شود. سخاوت خود از انواع فضیلتی به نام «عفت» است.

اخلاق وظیفه یا عمل

طرفداران اخلاق وظیفه اوصاف و محمولاتی چون خوب و بد، صواب و خطأ را در اصل مربوط به افعال و اعمال می‌دانند. آنان برای پژوهش درباره اخلاق نیاز به این اعتقاد ندارند که انسان دارای نفسی مجرد است. اخلاق وظیفه در جستجوی قواعد و اصولی برای عمل است. یعنی اصولی را معرفی می‌کند که می‌توان بر طبق آن اصول، عمل خوب را شناخت و در موارد خاص دریافت که کدام عمل وظیفه است.^۸

در اخلاق فضیلت، فضایل راهنمای ما در مقام عمل هستند، یعنی در موقع خاص به ما می‌گویند که چه کنیم. ولی در اخلاق وظیفه،

فضیلت راهنماییست. این اصول هستند که ما را راهنمایی می‌کنند و نضایل صرفاً تضمین می‌کنند که ما در موقع خاص از سرمیل و رغبت مطابق اصول عمل کنیم.^۹

فلسفه اخلاق چیست؟

اگر بخواهیم فلسفه اخلاق را در معنایی که فیلسوفان اخلاق به کار می‌برند معرفی کنیم بهتر است مقصود آنان از فلسفه را معنای سوم از معناهایی که گفتیم بدانیم و مراد ایشان از اخلاق را اخلاق وظیفه بدانیم.

فیلسوفان اخلاق، پژوهشی فلسفی درباره اخلاق صورت می‌دهند. یعنی آنان به دو نوع کلی از سوالات مربوط به اخلاق به شیوه تعلی پاسخ می‌دهند. به سوالات زیر توجه کنید:

چگونه اعمالی خوب و چگونه اعمالی بد هستند؟

چگونه اعمالی وظيفة ما هستند؟

به هنگام تعارض تکالیف اخلاقی، چگونه یک عمل را بردیگری

ترجیح دهیم؟

خوب به چه معناست؟

باید اخلاقی یعنی چه؟

آیا می‌توان برای خوب دانستن یک عمل استدلال کرد؟ چرا؟
 فیلسوفان اخلاق می‌کوشند به همه سؤالات فوق به شیوه تعلقی
 پاسخ گویند. این سؤالات را در تقسیمی کلی می‌توان دو گونه دانست:
 برخی از این سؤالات در پی تشخیص تکلیف اخلاقی ما در مقام
 عمل هستند و این تشخیص را می‌خواهند از طریق به دست آوردن
 قواعدی کلی عملی سازند. یعنی می‌خواهند از طریق عقل قواعدی را
 به دست آورند که به ما می‌گویند کدام نوع از اعمال خوب، صواب یا
 وظیفه هستند. پاسخ به این سؤالات در بخشی از فلسفه اخلاق انجام
 می‌گیرد که آن را اخلاق منجارت نامیده‌اند.

برخی از این سؤالات ارتباط مستقیمی با تکالیف عملی اخلاقی
 ندارند. زیرا می‌توان تصور نمود که کسی معنای دقیق و فلسفی
 «خوب» یا «وظیفه» را نداند و تنها با معنای لغوی آن آشنا باشد، در
 عین حال تکالیف اخلاقی خود را جستجو کند و بشناسد. این دسته از
 سؤالات در بخش دیگری از فلسفه اخلاق پاسخ داده می‌شود که آن
 را «فرالخلاق» می‌نامند. در فرالخلاق مفاهیم اخلاقی توضیح داده
 می‌شوند و با مصادیق خارجی آن مفاهیم کاری نداریم. افزون بر این
 در فرالخلاق بحث مفصلی درباره «مسئله توجیه» صورت می‌گیرد. با
 مسئله توجیه در آینده آشنا خواهیم شد.

بنابر آنچه تاکنون گفته‌ایم می‌توان فلسفه اخلاق را چنین تعریف کرد:

پژوهشی فلسفی درباره اخلاق که:

- ۱- مفاهیم محمولات احکام اخلاقی را توضیع می‌دهد.
- ۲- قواعد کلی شناخت مصادیق مفاهیم اخلاقی را به دست می‌دهد.
- ۳- درباره امکان و روش مستدل کردن احکام اخلاقی بحث می‌کند.

برای فلسفه اخلاق تعاریف دیگری نیز گفته شده است. از جمله برخی فلسفه اخلاق را پژوهش درباره مبادی تصوری و تصدیقی علم اخلاق معرفی می‌کنند.^{۱۰} در صورتی که با محمولات اخلاقی آشنا شویم این تعریف را با تعریف گذشته نزدیک به هم خواهیم یافت.

نسبت اخلاق هنجاری با علم اخلاق

علم اخلاق عهده‌دار تعیین افعال نیک و بد و شناسایی فضایل و ردایل نفسانی است. در حالی که اخلاق هنجاری قواعد و اصولی کلی را شناسایی می‌کند و مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. تطبيق این قواعد کلی بر موارد و مصادیق خاص نیز خود نیازمند بحث و بررسی

است. علم اخلاق مباحثی را در بر می‌گیرد که از تطبیق قواعد کلی بر مصادیق سخن می‌گویند. علم اخلاق تواضع را به عنوان ملکه‌ای نفسانی شناسایی می‌کند و حدود آن را معرفی می‌نماید. علم اخلاق در واقع نشان می‌دهد که تواضع به چه دلیل مشمول قواعد اخلاق هنجاری است.

کتابهایی که عالمان مسلمان و بویژه فیلسوفان مسلمان تحت عنوان اخلاق نوشته‌اند ترکیبی از مباحث اخلاق هنجاری و علم اخلاق و تعلیم و تربیت است.

در مباحث آنی که برخی مسائل اخلاق هنجاری و فرالخلاق را بررسی می‌کنیم مطالبی که در تعریف فلسفه اخلاق گفته شد واضح‌تر خواهد شد. پیش از ورود به مسائل اصلی آشنایی با چند اصطلاح مفید خواهد بود.

ارزش چیست؟

ارزش کفیتی^(۱) از یک چیز است که موجب مطلوبیت و یا نشانه رتبه مطلوبیت آن است. ارزش یک چیز منشأ برتر بودن یا خیر شمرده شدن آن چیز است.^{۱۱}

۱- کفیت در اینجا به معنای دقیق فلسفی بکار نرفته است.

ارزش، کاربردهای متفاوتی دارد. ارزش در معنای عام خود مانند واژه دماست، همانطور که دما بر حرارت صفر درجه و حرارت‌های بالا و پایین درجه صفر اطلاق می‌شود ارزش نیز در این معنا بر امور مثبت و منفی هر دو اطلاق می‌شود در نتیجه خوبی و بدی هر دو ارزش هستند یعنی هر دو واژه‌هایی دال بر ارزش می‌باشند. ولی ارزش کاربرد محدودتری نیز دارد که فقط بر امور مثبت دلالت می‌کند. در این کاربرد، خوبی ارزش است و بدی ضد ارزش. ارزش در قلمروهای گوناگونی بکار می‌رود به عبارت دیگر ارزش انواع گوناگونی دارد. ارزش‌های اقتصادی، حقوقی، زیبایی شناختی، دینی و اخلاقی از انواع ارزش هستند. الفاظی همچون حلال، حرام، گناه، صواب و امثال آن بر ارزش‌های دینی دلالت می‌کنند. الفاظی مانند جرم و جنایت و براثت بر ارزش‌های حقوقی دلالت می‌کنند و الفاظی چون زیبا و خیال انگیز و هماهنگی (هارمونی در نقاشی و موسیقی) دال بر ارزش‌های زیبائی شناختی هستند.

کلمه ارزش‌گاه در مواردی غیر از قلمروهای مذکور (اقتصاد، حقوق، زیبائی شناسی، دین و اخلاق) نیز بکار می‌رود. برای مثال گاهی می‌گوئیم ارزش غیر اخلاقی و مقصودمان مواردی است که مثلاً می‌گوییم «خانه خوب» و مقصودمان خانه‌ای است که در آن می‌توان با

آسایش زیست و یا «قلم خوب» که مقصود قلمی است که می‌توان به راحتی با آن نوشت.

در این مباحث مقصود ما از ارزش، ارزش اخلاقی است. ارزش اخلاقی نیز همچون لفظ عام ارزش کاربردهای گوناگونی دارد. گاه در معنایی عام بر امور مثبت و منفی اخلاقی دلالت می‌کند و گاه در معنایی خاص تنها به امور مثبت اخلاقی اطلاق می‌شود، در نتیجه امور منفی اخلاقی را ضد ارزش می‌خوانند.

مقصود از اخلاقی چیست؟

اخلاقی واژه‌ای است که گاه وصف عمل و گاهی وصف گزاره قرار می‌گیرد. گاهی نیز برخی مفاهیم را مفاهیم اخلاقی می‌خوانیم. وقتی عملی را اخلاقی می‌خوانیم در اکثر مواقع مقصودمان این است که آن عمل از دیدگاه اخلاق دارای ارزش مثبت است. برای مثال وفای به عهد را عملی اخلاقی می‌خوانیم و منظور ما این است که وفای به عهد دارای ارزش مثبت اخلاقی است. در مقابل، عهدشکنی را ضد اخلاقی یا غیر اخلاقی می‌گوییم و مقصودمان این است که عهدشکنی دارای ارزش منفی اخلاقی است.

اما وقتی اخلاقی را وصف گزاره (= قضیه) یا حکم قرار می‌دهیم

مقصود چیست؟ مقصود از گزاره یا حکم اخلاقی، قضیه‌ای است که حداقل محمول آن یکی از مفاهیم اخلاقی باشد. «راستگویی خوب است»، «حسد بد است»، «نوع دوستی وظیفه است»، «کمک به محرومان را باید انجام داد» یا «کمک به محرومان اخلاقاً واجب است»، اینها همه قضایایی اخلاقی هستند. در هیچیک از این قضایا موضوع قضیه واجد یکی از مفاهیم اخلاقی نیست، ولی قضایایی را می‌توان معرفی کرد که در موضوع آنها نیز مفاهیم اخلاقی به کار رفته است. مانند: «ترک وظیفه موجب مسئولیت است» یا «ترک کننده وظیفه مسئول است»، وظیفه و مسئولیت هر دو از مفاهیم اخلاقی هستند.

به این ترتیب اگر در محمول یک قضیه مفهومی اخلاقی نباشد آن قضیه غیراخلاقی است یعنی مربوط و متعلق به حوزه اخلاق نیست. مثلاً: «جعل اسناد دولتی جرم است» جرم یک مفهوم حقوقی است و این قضیه، قضیه‌ای حقوقی است نه اخلاقی.

حال اگر «اخلاقی» وصف مفهوم باشد مقصود از آن چیست؟ مفاهیم اخلاقی بیانگر نوعی ارزش هستند که آن را ارزش اخلاقی می‌خوانیم. ارزش‌های اخلاقی خود نشانگر مطلوبیت اعمال از دیدگاهی خاص هستند.

به عبارت دیگر این مفاهیم نشان می‌دهند که یک عمل یا نوعی از عمل دارای این ویژگیهاست:

- انجام دهنده آن عمل مورد ستایش و یا نکوهش قرار می‌گیرد.
- انجام آن عمل، فاعل را به مقصد نهایی اخلاق و کمال حقیقی انسان نزدیک می‌کند.
- ویژگی اول و دوم مشروط به نیت هستند. شرط سوم با توضیحات آتی روشن خواهد شد.

نیت

هر عمل اختیاری به انگیزه نتیجه‌ای صورت می‌گیرد. یعنی فاعل آن عمل، نخست مطلوبی را در نظر می‌گیرد و سپس برای تحقق آن مطلوب فعلی را انجام می‌دهد. به نظر او آن فعل خاص می‌تواند مطلوب او را محقق کند.

به این ترتیب می‌توان گفت هر عمل دارای یک ظاهر است و یک باطن. ظاهر عمل همان چیزی است که دیگران از آن می‌توانند مطلع شوند. مثلاً شخصی به فقیر کمک می‌کند. این عمل را دیگران ممکن است بینند و یا از طریق آن شخص و یا آن فقیر مطلع شوند. آنچه به دید یا اطلاع دیگران می‌رسد ظاهر عمل است. اما عمل، باطن هم

دارد. باطن اعمال نیت فاعلان آنهاست.

درباره باطن این عمل می‌توان سؤال کرد: شخصی که انفاق نمود به چه انگیزه‌ای این کار را کرد؟ آیا مطلوب او خوشایند و خوشحالی فقیر بود؟ آیا مطلوب او شهرت و خوشنامی است؟ آیا مطلوب او قرب خداوند است و این فعل را به انگیزه نزدیکی به خدا انجام داد؟ آیا به انگیزه انجام وظيفة اخلاقی این کار را انجام داد؟

پاسخ هر یک از این سؤالات می‌تواند مثبت باشد. در نتیجه درباره باطن این عمل احتمالات زیادی وجود دارد. ولی فقط یکی از این موارد است که می‌تواند یک عمل را دارای ارزش مثبت اخلاقی کند. نیتی که باعث می‌شود یک عمل ارزش مثبت اخلاقی داشته باشد، از دید مکاتب گوناگون مختلف است. ولی آنچه شرط اخلاقی بودن یک عمل است وجود نیت است و آنچه شرط مثبت بودن ارزش آن عمل است نیت خاص است. آن نیت خاص در بعضی مکاتب انجام وظیفه و در بعضی مکاتب دیگر تحقق هدف نهایی اخلاق است. این دسته اخیر از مکاتب به تناسب هدفی که برای اخلاق قائلند نیت خاصی را شرط ارزشمندی مثبت عمل از دید اخلاق می‌دانند.

با این توضیحات معلوم می‌شود وقتی واژه اخلاقی وصف «عمل» قرار می‌گیرد مقصود آن است که عمل مذکور اگر به نیت انجام وظیفه و یا به نیت تحقق هدف اخلاق صورت پذیرد دارای ارزش مثبت

اخلاقی است. مثلاً‌اگر بگوئیم «راستگویی عملی اخلاقی است» یعنی اگر شخصی به نیت انجام وظیفه و یا تحقق هدف اخلاق راستگوئی کند؛ عمل او از لحاظ اخلاقی، ارزش مثبت دارد.

شرط نیت که درباره آن توضیح دادیم بیان کننده «حسن فاعلی» است. یعنی معلوم می‌کنند که اگر فاعل دارای نیت خاصی -که ما آن را درست یا خوب ارزیابی می‌کنیم - باشد عمل او ارزش مثبت اخلاقی دارد. این شرط اگر چه لازم است ولی کافی نیست، شرط دیگری نیز وجود دارد. هر فعلی از نظر اخلاقی ارزشمند نمی‌تواند باشد حتی اگر فاعل آن بهترین نیت را هم داشته باشد. فقط فعلی واجد ارزش مثبت اخلاقی است که بتواند فاعل خود را به مقصد اخلاق و کمال حقیقی انسان نزدیک کند. تصور کنید پرستاری را که به انگیزه خلاص کردن بیماری سرطانی از رنج و درد به او داروی کشنده‌ای را تزریق کند. این پرستار اگر چه به انگیزه نوع دعوستی عمل تزریق را انجام می‌دهد ولی عمل او دارای ارزش مثبت اخلاقی نیست، زیرا قتل نفس نه تنها انسان را به کمال مطلوب حیات نمی‌رساند بلکه او را از رسیدن به کمال باز می‌دارد. نتیجه می‌گیریم که ارزشمند بودن یک عمل از نظر اخلاقی مشروط به «حسن فعلی» (حسن فاعلی) است یعنی هم عمل باید فی نفسه ارزشمند باشد و هم فاعل باید نیت خاصی داشته باشد. در مباحث اخلاق هنچاری باز هم این بحث را مطرح خواهیم کرد.

فرا اخلاق

مفاهیم اخلاقی

با توضیح مختصری که درباره مفاهیم اخلاقی دادیم معلوم می شود که شمارش مفاهیم اخلاقی کار آسانی نیست. اما آنچه که به عنوان مفاهیم اخلاقی شهرت یافته است از این قرار است، خوب و بد، صواب و خطأ، وظیفه، باید و نباید، و مسؤول^{۱۳}. الفاظ یاد شده بعضاً مشترک لفظی هستند برای مثال همانگونه که خوب و بد اخلاقی داریم، خوب و بد غیراخلاقی نیز داریم. یعنی الفاظ خوب و بد علاوه بر آنکه برای دلالت بر ارزش اخلاقی بکار می روند، در مواردی دیگر بر ارزش غیراخلاقی دلالت دارند. برای مثال وقتی می گوییم «اسب خوب» مقصود ما حکایت از ارزشی اخلاقی نیست. بلکه یک اسب را از دیدگاهی غیراخلاقی ارزشگذاری مثبت کرده ایم. مقصود از «اسب خوب» از دید یک سوار کار اسبی است که به

سرعت می‌دود و دارای استقامت زیادی است. و از دید یک پژوهش دهمنده اسب مقصود اسبی است که دارای نژادی اصیل است. ارزشگذاریهای غیر اخلاقی یعنی ارزشگذاریهایی که خارج از حوزه اخلاق صورت می‌گیرند. این ارزشگذاریها تابع اهداف و مطلوبهای فرد و اجتماع است. برای مثال از دید یک اقتصاددان که هدفش نشان دادن راههای کسب سود بیشتر است، تبدیل انگور به شراب و فروش آن به اهالی شهر دارای ارزش مثبت است. ولی از دید مسئولین امنیتی، قضایی و حتی اجتماعی یک شهر یا کشور این کار دارای ارزش منفی است زیرا به نظر آنان فروش شراب باعث افزایش جرایم و ایجاد ناامنی می‌شود. همین عمل از دیدگاه دینی نیز دارای ارزش منفی است. ارزشگذاریهای غیر اخلاقی گاه با ارزشگذاری اخلاق موافق است. مثلاً همین عمل تبدیل انگور به شراب از دیدگاه اخلاقی نیز ناپسند و دارای ارزش منفی است زیرا تحقق هدف نهایی اخلاق با انجام این عمل به مخاطره می‌افتد.

با شناخت اجمالی مفاهیم اخلاقی در واقع یکی از موضوعات مورد پژوهش فلسفه اخلاق در بخش فرالخلاق را شناخته‌ایم. چنانکه گفتیم یکی از مباحث فرالخلاق توضیح فلسفی مفاهیم اخلاقی است.

مفاهیم اخلاقی از دیدگاه فرالخلق

وقتی در فرالخلق از مفاهیم اخلاقی بحث می‌کنیم، به دنبال چه هستیم؟

در فرالخلق می‌خواهیم مفاهیم اخلاقی را تعریف کنیم. البته مقصود از این تعریف، تعریف لفظی نیست، یعنی نمی‌خواهیم لفظی معادلِ الفاظِ این مفاهیم را بیابیم. همچنین در صدد یافتن کاربرد عرفی آنها نیستیم یعنی مقصود ما این نیست که بفهمیم مردم وقتی مثلاً واژه «خوب» را به کار می‌برند چه معنایی را اراده می‌کنند. بلکه می‌خواهیم ماهیت آنچه را که خوبی از آن حکایت می‌کند بشناسیم.^{۱۴}

پاسخ صحیح به پرسش فرالخلق درباره مفاهیم اخلاقی را با ذکر یک مقدمه مطرح می‌کنیم:

مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی به سه دسته تقسیم شده‌اند:

معقولات اولی

معقولات ثانیه منطقی

معقولات ثانیه فلسفی

معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی یعنی کلیاتی که صورت مستقیم اشیاء در ذهن هستند. مانند سفیدی، انسان، شجر.^{۱۵} هر مفهوم که معقول اول است در واقع انعکاس دسته‌ای از اعیان خارجی در ذهن است.

چیزهایی را که ذهن انسان در ک می‌کند از سه حال خارج نیستند.
محسوس، متخیل و معقول. به عبارت دیگر ادراک ما سه نوع است:
ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی.

«ادراک حسی» ادراکی است که به وسیله یکی از حواس ظاهری (باصره، لامسه، شامه و ذاته) و یا حواس باطنی صورت می‌گیرد. در اثر مواجهه حواس (ظاهری یا باطنی) با شیء محسوس تصویری از آن در ذهن نقش می‌بندد. مُدرَک بدون واسطه ذهن ما همین تصویر است، ولی واقعیت این تصویر در خارج قرار دارد.

وقتی مواجهه مستقیم حواس با محسوس خارجی قطع شود، صورت محسوسی که در ذهن نقش بسته بود در ذهن می‌ماند و انسان می‌تواند آن را نگهداری کند و در موقعی به خاطر آورد. ادراک دوباره ذهن نسبت به صورتی که در حافظه باقی مانده است «ادراک خیالی» نام دارد.

ادراک حسی و ادراک خیالی هر دو شخصی هستند. یعنی آنچه مُدرَک ذهن واقع شده است همراه با ویژگیهای شخصی است. بنابراین جز بر یک فرد صدق نمی‌کند.

اکنون اگر چندین صورت خیالی از چندین شیء محسوس که در جهاتی با یکدیگر اشتراک دارند در نظر بگیریم ذهن قادر است که

وجه اشتراک همه این افراد را بگیرد و مفهومی کلی بسازد. این مفهوم کلی همه آن افراد را شامل است. این مفهوم کلی را که بر افراد بسیار حتی غیر متناهی صدق می‌کند «معقول» می‌نامیم و ادراک این مفهوم کلی قابل صدق بر افراد فراوان را «ادراک عقلی» می‌نامیم. بنابراین «معقول» همواره کلی است و «کلیت» صفت جدائی ناپذیر «معقول» است.

چنین معقولی را معقول اولی می‌نامیم. مفاهیم ماهوی تماماً معقول اولی هستند. عقل انسان اینگونه معقولات را که در ذهن جای دارند بررسی می‌کند و صفاتی را برای آنها تشخیص می‌دهد، صفاتی که بر این معقولات مدام که در ذهن هستند حمل می‌شود ولی بر وجود خارجی و ما به ازاء خارجی آنها قابل حمل نیست. مثلاً انسان مفهومی است که مدام که در ذهن است او صافی همچون کلیت، نوع بودن، موضوع قضیه بودن و امثال آن بر او حمل می‌شود ولی بر انسان خارجی هیچیک از این اوصاف صدق نمی‌کند این دسته از اوصاف را - که صفت معقولات اولی در ظرف ذهن هستند - معقول ثانی منطقی می‌نامند. این معقولات را ثانی می‌گویند زیرا عقل بعد از آنکه معقولات اولی را در می‌باید مجدد آکاری بر روی آنها انجام می‌دهد و پس از این کار مجدد مفاهیم جدیدی را درک می‌کند که قابل حمل

بر معقولات اولی در ظرف ذهن هستند. این معقولات صورت مستقیم و انعکاس اشیاء در ذهن نیستند.^{۱۶}

دسته‌ای دیگر از معقولات هستند که وصف معقولات اولی در ظرف خارج قرار می‌گیرند. بلکه حتی وصف اعيان و اشخاص خارجی واقع می‌شوند. این اوصاف از طرفی مفاهیم کلی هستند از طرف دیگر بر خارج صدق می‌کنند. چنین مفاهیمی مانند مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) بیانگر چیستی اشیاء خارجی نیستند در نتیجه نمی‌توان برای آنها وجودی غیر از وجود موصوفشان قابل شد و گفت این مفهوم در برابر آن موجود خارجی فی نفسه قرار دارد مثلاً علت، وحدت و حتی وجود از این مفاهیم هستند، یعنی معقول ثانی هستند ولی نه معقول ثانی منطقی زیرا موصوف آنها در ظرف ذهن موصوفشان نیست بلکه در خارج موضوع و موصوف این مفاهیم است. مثلاً می‌گوییم «انسان وجود دارد» وجود بر انسان حمل شده است و مقصود آن است که انسان در خارج دارای وصف وجود است. اما وجود انسان موجودیتی جدا از موجودیت انسان ندارد بلکه یک موجود بیشتر در خارج نداریم که عقل با فعالیتی که انجام داده است اوصاف گوناگونی را برای آن تشخیص می‌دهد. این اوصاف اختصاص به دسته خاصی از معقولات اولی ندارد. مثلاً وحدت بر همه

مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) قابل صدق است ولی معقولات اولی اختصاصی هستند مثلاً انسان قابل حمل بر حجر نیست و حجر قابل حمل بر حیوان نیست. این گونه از معقولات را معقول ثانی فلسفی می‌نامند.^{۱۷}

با توجه به این توضیحات می‌پرسیم: مفاهیم اخلاقی که مفاهیمی کلی هستند از سخن کدامیک از معقولات هستند؟

مفاهیم اخلاقی از سخن معقولات ثانیه فلسفی هستند و با چند واسطه از خارج گرفته می‌شوند.^{۱۸} مفهوم این جمله این است که مفاهیم اخلاقی حکایت از وصفی حقیقی در متعلقات و موضوعات آنها می‌کنند. این سخن در برابر دیدگاه کسانی است که مفاهیم اخلاقی را حاکمی از کیفیتی در امورِ دارای ارزش اخلاقی نمی‌دانند بلکه آنها را حاکمی از احساسات، عواطف، طرز تلقی یا تصمیم فرد برای انشاء و ایجاد حالتی خاص در مخاطب؛ می‌دانند.

با شناخت اجمالی دیدگاه‌های فیلسوفان اخلاق درباره مفاهیم اخلاقی، جایگاه نظریه فوق روشنتر خواهد شد.

دیدگاههای مختلف درباره مفاهیم اخلاقی

نظریه‌های غیر توصیفی

برخی فلسفه‌ان اخلاق مفاهیم اخلاقی را حاکی از وصفی یا خاصه‌ای در متعلقات مفاهیم اخلاقی (یعنی اموری که واجد ارزش اخلاقی هستند) نمی‌دانند.

اینگونه نظریه‌ها را نظریه‌های غیر توصیفی می‌نامیم. برخی از این نظریه‌ها، قضایایی را که در آنها محمولات اخلاقی به کار رفته است بی معنا می‌دانند. مقصود آنان از بی معنا بودن اینگونه قضایا این است که چنین قضایایی هیچ واقعیتی را از خارج بیان نمی‌کنند. اکنون می‌پرسیم: پس چنین جملاتی کاملاً بی فایده‌اند؟

آنان پاسخ می‌دهند که اینگونه جملات بیانگر عواطف و احساسات ما هستند. اینگونه جملات مانند الفاظی چون آه، اُف یا وَه هستند.

همانطور که این الفاظ صرفاً حکایت از خرسندي و ناخرسندي يا خوشابند و ناخوشابند گوينده خود دارند، وقتی که می‌گوئیم «فلان عمل خوب یا درست است» گویا مقصودمان این است که این عمل در ما احساس خوشابندی پدید می‌آورد یا ما از این عمل خوشنام می‌آيد. وقتی می‌گوئیم فلان عمل بد است یا نادرست، یعنی از این عمل بدمن می‌آيد. در این دیدگاه اگرچه قضایای اخلاقی از چیزی اخبار می‌کنند ولی آن چیز مربوط به موضوع قضیه اخلاقی نیست. یعنی از چیزی در موضوع حکم اخلاقی خبر نمی‌دهد. بلکه از احساس گوینده خبر می‌دهد. و این احساس در افراد متفاوت است و به شرایط فردی آنها بستگی دارد.

بعضی دیگر از طرفداران نظریه‌های غیرتصیفی «خطا» را به «نهی» تفسیر می‌کنند. مثلاً هر گاه گفته شود «دروغگویی خطاست» آنان این جمله را به معنای «دروغ مگو» می‌دانند و البته برای این نهی هیچگونه منشأی در نفس «دروغ گفتن» قابل نیستند. یعنی کیفیتی در دروغ گفتن موجب نهی از آن نشده است. بلکه فرد نهی کننده به سبب دیدگاه و احساس شخصی خود دروغ گفتن را خطای خواند تا به این بیان از آن عمل نهی کند. عده‌ای دیگر مفاهیم اخلاقی را بیانگر آرزوهای ما می‌دانند.^{۲۰} آرزوها نیز جنبه شخصی دارند و از فردی تا

فرد دیگر متفاوتند.

یکی از این فیلسوفان می‌گوید الفاظ می‌توانند بیانگر اعتقاد گوینده درباره امور واقع باشند و نیز می‌توانند بیانگر احساس او باشند. برخی از الفاظ حاکی از احساس گوینده‌اند و می‌خواهند احساس مشابهی را در شنونده ایجاد کنند. الفاظی که در برابر مفاهیم اخلاقی قرار دارند، از نوعی هستند که احساس گوینده را نشان می‌دهند و به قصد ایجاد احساسی مشابه در شنونده بکار می‌روند.

خبر دادن از احساس گوینده به معنای وجود صفتی در موضوع حکم اخلاقی نیست. پس حکم اخلاقی، موضوع خود را توصیف نمی‌کند. تحریک احساس مخاطب هم خبر از وصفی در موضوع حکم نمی‌دهد.

بنابراین یک قضیه اخلاقی حتی اگر نشان‌دهنده اعتقاد گوینده باشد باز هم وجه ممیز آن، حکایت از احساس گوینده و برانگیختن شنونده است نه اخبار از اعتقاد گوینده.^{۲۱}

نظریه‌های توصیفی

نظریه‌هایی که معتقدند مفاهیم اخلاقی از وجود وصفی حقیقی در متعلق و موضوع آن مفاهیم حکایت می‌کنند، نظریه‌های توصیفی نام

دارند. این نظریه‌ها درباره اینکه هر مفهوم اخلاقی از چه وصفی حکایت می‌کند، اختلاف نظر دارند. به بیان دیگر نظریه‌های توصیفی در تعریفی که از مفاهیم اخلاقی عرضه می‌کنند اختلاف دارند.

دسته‌ای دیگر از این نظریه‌ها با وجود اعتراف به وجود وصفی حقیقی در موضوعات مفاهیم اخلاقی؛ تعریف آن وصف را در برخی موارد ناممکن دانسته‌اند. کسانی که تعریف آن او صاف و به تعیری تعریف مفاهیم اخلاقی را ناممکن می‌دانند شهودگرا نامیده می‌شوند.

شهودگرایی

شهودگرایان در باب تعریف ناپذیری مفاهیم اخلاقی، آراء متفاوتی دارند. برخی از آنان مفهوم «خوب» را تعریف ناپذیر می‌دانند. علت تعریف ناپذیری «خوب» را بساطت آن مفهوم گفته‌اند. تعریف ماهوی تنها برای مفاهیم مرکب امکانپذیر است بنابراین مفاهیم بسیط را نمی‌توان تعریف ماهوی کرد.^{۲۲}

اکنون از چنین شهودگرایی می‌پرسیم اگر تعریف ماهوی «خوب» امکان ندارد پس از کجا وجود این صفت را در امور «خوب» تشخیص می‌دهیم؟

او پاسخ می‌دهد: کیفیت خوبی به گونه کیفیات دیگر نیست - یعنی

مخصوصاً با هیچیک از انواع وسایل اکتشافات عادی مثل مشاهده، تجربه و کاوش نمی‌توان به حضور آن پی برد، تنها راه دریافت آن شهود است.^{۲۳} به عبارت دیگر وصف خوبی در نزد او بدیهی است یعنی یک مفهوم تصوری بدیهی است و بی‌نیاز از هرگونه معرف است. به نظر او هم مفهوم «خوبی» بی‌نیاز از تعریف است و هم خوب بودن امور خوب به طور بدیهی فهمیده می‌شود.

اگر از چنین شهودگرایی بپرسیم نظر او درباره تعاریفی که از «خوب» شده است چیست، او خواهد گفت: اینگونه تعاریف حقیقتاً تعریف نیستند، بلکه تنها اوصافی مقارن با وصف «خوبی» را معرفی می‌کنند. مثلاً تعریف «خوبی» به «الذت» تنها به این معناست که «خوبی» و «الذت» تصادق دارند یعنی هر کجا وصف خوبی باشد وصف لذیذ نیز هست، نه آنکه «خوب» همان «الذت آور» باشد.^{۲۴} طرفداران این نظریه بر علیه کسانی که «خوبی» را به اوصافی دیگر تعریف می‌کنند چنین استدلال کرده‌اند:

اگر «خوبی» مثلاً همان «الذت» باشد دیگر نمی‌توانیم از خوب بودن یک امر لذیذ پرسش کنیم در حالیکه چنین پرسشی را می‌توان کرد بی‌آنکه هیچ مشکل منطقی پدید آید. مثلاً اگر کسی بگوید «کمک به فقر الذت بخش است» دیگر نباید بتوانیم از او بپرسیم آیا علاوه بر

لذت بخش بودن، خوب هم هست؟ در حالیکه ممکن است معتقد باشیم کمک به فقرا باعث از بین بردن روحیه کار و تلاش در جامعه می شود و در نتیجه تردید کنیم که آیا کمک به فقرا کار خوبی است یا نه و به همین جهت از خوب بودن آن پرسش کنیم.

به عبارت دیگر اگر «خوبی» همان «الذت» باشد نباید بتوانیم وصف خوبی را از یک امر لذت آور سلب کنیم چراکه در اینصورت مرتکب تناقض شده ایم زیرا مثلاً اگر بگوییم «فلان امر لذت خوب نیست» گویا گفته ایم «فلان امر خوب، خوب نیست» و این تناقضی آشکار است.^{۲۵}

بعضی از شهودگرایان قایل به بدیهی بودن فقط یکی از مفاهیم اخلاقی هستند و دیگر مفاهیم اخلاقی را با استفاده از همان مفهوم بدیهی تعریف می کنند، مثلاً برخی از کسانی که «خوب» را بدیهی می دانند، «صواب» یا «صحیح» را اینگونه تعریف می کنند: «شیوه عملی که در حقیقت امر بیشترین مقدار خوبی ممکن را در شرایط حاضر ایجاد نماید».^{۲۶}

برخی دیگر از شهودگرایان قایل به وجود دو مفهوم بدیهی و تعریف ناپذیر شده اند. مثلاً بعضی از آنها علاوه بر «خوب»، مفهوم «وظیفه» یا «صواب» را نیز بدیهی و بی نیاز از تعریف دانسته اند.^{۲۷}

اعتراضات زیادی بر شهودگرایی شده است، از جمله گفته شده

است که شهودگرایان راه توجیه احکام اخلاقی را بسته‌اند و براساس نظر آنان دیگر نمی‌توان در موارد اختلاف راهی برای حل و فصل مسائل پیمود. و شاید لازمه نظر آنان این باشد که اساساً اختلافی پدید نمی‌آید زیرا همه می‌توانند با اتكاء به بداهت مفاهیم اخلاقی از طریق شهود دریابند که کدام عمل «خوب» یا «صواب» یا «وظیفه» است. و دیگر جایی برای شک و بحث باقی نمی‌ماند.

اگر بخواهیم منشأ خطای شهودگرایان را بشناسیم، توجه به تقسیم سه گانهٔ معقولات در نزد فلسفهٔ مسلمان مفید است. گویا در نزد شهودگرایان معقول ثانی فلسفی از معقول اول تفکیک نشده است، لذا تصور می‌کنند برای آنکه مفهومی کلی دارای اتصاف خارجی باشد باید همچون معقول اول باشد. و چون در موضوعات احکام اخلاقی صفتی که از قبیل معقول اول باشد به ازاء محمولات اخلاقی نمی‌یابند وجود چنین صفتی را انکار می‌کنند. این در حالی است که ما می‌دانیم معقولات ثانیه علی‌رغم تفاوتی که با معقولات اولی دارند در این جهت با آنها مشابهند که اتصاف آنها خارجی است. بنابراین اگر سخن شهودگرایان را اینگونه تکمیل کنیم که مفاهیم اخلاقی هیچیک به ازاء صفتی ماهوی نیستند، سخن آنان درست خواهد بود. ولی دیگر لازمه این سخن بدیهی بودن مفهوم اخلاقی و یا شهودی بودن

شناخت مصاديق آن نیست. چنانکه «معلول بودن»، «ممکن بودن» و یا «اموجود بودن»، یک شیء لزوماً از طریق شهود فهمیده نمی‌شود. بلکه در موارد بسیاری از طریق استدلال به این امور بی‌می‌بریم.

دسته‌ای دیگر از نظریه‌های توصیفی مفاهیم اخلاقی را قابل تعریف می‌دانند این نظریه‌ها را نظریه‌های تعریف‌گرا می‌نامیم.

تعریف‌گرایی

بر طبق نظریه‌های تعریف‌گرا می‌توان مفاهیم اخلاقی را براساس مفاهیم غیراخلاقی تعریف کرد.^{۲۸} مفهوم غیر اخلاقی‌ای که در تعریف مفهوم اخلاقی به کار می‌رود می‌تواند یک مفهوم تجربی باشد، کسانی که مفاهیم اخلاقی را به وسیله مفاهیم طبیعی و قابل تجربه تعریف می‌کنند طبیعت‌گرا نامیده می‌شوند. براساس طبیعت‌گرایی مفاهیم و اصطلاحات اخلاقی فقط مجموعه‌ای جایگزین برای گزارش واقعیتهای تجربی هستند.^{۲۹}

مشهورترین نظریه طبیعت‌گرا، لذت‌گرایی است. در دید لذت‌گرایان مفاهیم اخلاقی با ارجاع به لذت تعریف می‌شوند. درباره لذت‌گرایی در بخش اخلاق هنجاری توضیح بیشتری خواهیم داد. در همین جا ذکر این نکته مفید است که لزوماً همه کسانی که در اخلاق

هنجاري لذتگرا هستند در تعریف مفاهیم اخلاقی لذتگرا نمی باشند، زیرا چنانکه قبلًا توضیح دادیم در اخلاق هنجاری به دنبال اصول و قواعدی برای شناخت مصادیق مفاهیم اخلاقی هستیم و این به غیر از تعریف آن مفاهیم است.

بنابراین ممکن است کسی در اخلاق هنجاری بگوید لذت حاصل از یک عمل نشانه درست بودن یا خوب بودن آن است و مقصودش این باشد که لذت آوری صفتی است که همواره با درست بودن یا مقارن است ولی درست بودن همان لذت آوری نیست.

در دیدگاه تعریف‌گرا مفهوم غیراخلاقی مأخوذه در تعریف مفاهیم اخلاقی همیشه مفهومی تجربی نیست بلکه گاه یک مفهوم کلامی است. مثلاً «امر خداوند» یا «ارادة الهی» در تعریف کسی که می‌گوید: «صواب یعنی متعلق امر خدا» یا «صواب یعنی متعلق اراده الهی». حتی ممکن است از مفهومی مابعدالطیعی در تعریف یک مفهوم اخلاقی استفاده کرد. به هر حال ویژگی مشترک تعاریف ارائه شده از سوی تعریف‌گرایان این است که راه را برای توجیه احکام اخلاقی باز می‌کند، در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.^{۳۰}

توجیه احکام اخلاقی

قبلًا گفتیم که احکام اخلاقی احکامی هستند که حداقل محمول

آنها از مفهومی اخلاقی تشکیل شده باشد. در بحث توجیه پرسش اصلی این است که آیا می‌توان از یک حکم اخلاقی به همان شیوه و با همان منطق که احکام ناظر به واقع را توجیه می‌کنیم، دفاع کرد؟ به عبارت دیگر آیا احکام اخلاقی عینی هستند یا ذهنی؟ پیش از پاسخگویی به این سؤال ذکر دو مقدمه لازم است.

الف: مقدمهٔ تاریخی

یکی از فیلسوفان قرن هیجدهم اروپا مسأله‌ای را دربارهٔ نوع استدلالهایی که علمای اخلاق انجام می‌دهند مطرح ساخت. او می‌گفت در کتابهای اخلاق مشاهده می‌کنیم که عالمان، قضایایی اخباری را مطرح می‌کنند و آنها را در قالب اشکال منطقی با هم ترکیب می‌نمایند و در پایان نتایجی می‌گیرند که هیچیک اخباری نیستند. در حالی که صغری و کبرای قیاسات آنها از هستی‌ها (استی‌ها) و نیستی‌ها سخن می‌گویند ناگهان می‌بینیم که نتیجهٔ قیاس از باید‌ها و نباید‌ها سخن می‌گوید. چگونه است که در مقدمات قیاس خبری از «باید» نیست ولی نتیجهٔ قیاس «باید» است. مگر نتیجهٔ تابع مقدمات قیاس نیست؟

مگر مقدمات هر قیاسی علت نتیجه نیستند؟ مگر معلول می‌تواند

چیزی را داشته باشد که در علتش نیست؟ بنابراین استدلالهایی که علمای اخلاق انجام می‌دهند به لحاظ منطقی دچار مشکل است و باید گفت آنان همواره دچار خطای استنتاج «باید» از «هست» (است) هستند.

این مسأله بعدها در بین فلسفه اخلاق به یک موضوع مهم پژوهش تبدیل شد آنان از خود می‌پرسیدند: چگونه می‌توانیم قضایای اخلاقی را - که به گمان آنها قضایایی انسایی هستند و باید ها و باید ها را بیان می‌کنند - توجیه کنیم؟ یعنی چگونه می‌توان یک قضیه اخلاقی را برهانی و مستدل ساخت و مقدماتی منطقی را نشان داد که بتوان قضایای اخلاقی را از آنها استنتاج کرد؟ این فلیسوفان در واقع در اصل امکان چنین کاری تردید داشتند.^{۳۱} این پرسش بعدها به نام «مسأله توجیه» شهرت یافت.

ب: احکام اخلاقی و احکام غیراخلاقی

مقدمه دوم در واقع پاسخ به این سؤال است که چگونه حکم اخلاقی را از حکم غیراخلاقی تمیز می‌دهیم؟ این پرسش وقتی اهمیت می‌یابد که به اشتراک لفظی الفاظ دال بر مفاهیم اخلاقی توجه کنیم.

احکام اخلاقی اولاً دارای محمول ویژه‌ای هستند (خوب و بد، باید و نباید، صواب و خطأ، وظیفه) این محمولهای ویژه بر اعمال اختیاری و ملکات نفسانی حمل می‌شوند.

ثانیاً حکایت از استحقاق یا برانگیخته شدن ستایش و نکوهش دیگران می‌کنند. مثلاً اگر گفته شود «سخاوت خوب است» یعنی دارنده این ملکه نفسانی مستحق ستایش است و اگر بگوییم «باید انفاق کرد» یعنی عمل انفاق باعث سوده شدن و ترک آن موجب نکوهش است.

شرط سومی هم - از دیدگاه اخلاقی مورد قبول - وجود دارد: حکمی را می‌توان اخلاقی خواند که حکایت از سودمندی یا مضر بودن یک فعل یا ملکه در مسیر رسیدن به کمال اخلاقی باشد. کمال حقیقی انسان قرب خداوند و کمال اخلاقی او دارا بودن ملکات و افعالی است که موجب تقرب به خدا می‌شود. هرگاه ملکات و اعمال فرد تماماً مقرّب باشد به گونه‌ای که حتی اعمال ذهنی و اندیشه او را دربرگیرد بالاترین کمال اخلاقی را یافته است. این شروط سه گانه به شکلی در مورد خصایص مفاهیم اخلاقی نیز مطرح شد. با توجه به شرط سوم می‌توان دلیلی را که برای یک حکم اخلاقی اقامه می‌شود نشانه اخلاقی بودن آن حکم دانست. مثلاً وقتی گفته شود «وفای به

عهد الزامی است، زیرا باعث تقرب انسان به خداوند می‌شود.» دلیلی که برای الزامی بودن وفای به عهد آورده‌ایم گواه اخلاقی بودن آن حکم است. در حالی که اگر می‌گفتیم «زیرا وفای به عهد نظم اجتماعی را حفاظت می‌کند» معلوم می‌شد که حکم ما جنبه اخلاقی ندارد این نکته در بحث از نحوه توجیه صحیح احکام اخلاقی روشن تر خواهد شد.

توجیه احکام

چنانکه گفتیم یکی از مسائل مهمی که در فرالخلاق مطرح می‌شود این است که آیا احکام اخلاقی را می‌توان همانطور که احکام ناظر به واقع را مستدل می‌سازیم، استدلالی کرد؟ پاسخ به این پرسش نیازمند آن است که بدانیم احکام ناظر به واقع به سبب داشتن چه ویژگیهایی قابلیت توجیه دارند.

۱- اخبار و انشاء

احکام ناظر به واقع اخباری هستند. قضایای اخباری قابلیت صدق و کذب دارند به خلاف قضایای انشائی که تصدیق و تکذیب آنها بی معنی است. یعنی معنا ندارد که گوینده یک جمله امری را تصدیق یا

تکذیب کنیم. مثلاً کسی می‌گوید: «بگیر دست فتادگان را» و ما در برابر او بگوییم این کلام مثلاً نادرست است، و یا درست است. ولی اگر کسی ادعا کند «انسان دارای نفس مجرد است» این جمله اخباری است و می‌توان آن را تصدیق و یا تکذیب کرد یعنی قابل صدق و کذب است. البته برای تصدیق یا تکذیب این جمله باید از روش فلسفی استفاده کرد. و یا اگر کسی بگوید: «همه فلزات در اثر حرارت منبسط می‌شوند» این جمله نیز از یک واقعیت قابل تجربه خبر می‌دهد، در نتیجه می‌توان با استفاده از روش علوم تجربی (یعنی مشاهده و آزمون) آن را تصدیق و یا تکذیب نمود. مثلاً اگر فلزی را بیايسیم که در اثر بالا رفتن حرارت منقبض می‌شود آنگاه می‌توانیم این خبر را تکذیب کنیم. همچنین اگر کسی بگوید «پیامبر اسلام(ص) شخصی گشاده رو بودند.» این هم یک خبر است و می‌توان با مراجعت به متون و اسناد تاریخی و با استفاده از روش تحقیق تاریخی به صدق و کذب آن پی برد.

حال، اگر کسی بگوید «من رنگ تیره را دوست دارم» البته این جمله نیز اخباری است و در نتیجه قابل صدق و کذب است زیرا به هر حال گوینده این سخن یا درست می‌گوید یا نادرست، یعنی خبری که از سلیقه، و احساس خود می‌دهد یا مطابق با واقع است و یا مطابق

نیست. ولی شنوندگان این خبر راهی پی بردن به صدق و کذب آن ندارند. هیچیک از روشهای فلسفی، علمی و یا تاریخی نمی‌تواند معلوم کند که آیا گوینده این سخن، کلامی مطابق با واقع می‌گوید یا نه. با توجه به این مثال آخر می‌فهمیم که تنها اخباری بودن نمی‌تواند قابلیت توجیه یک قضیه را فراهم کند. اخباری بودن شرط لازم توجیه پذیری قضایاست ولی شرط کافی نیست. یک قضیه علاوه بر اخباری بودن باید عینی هم باشد تا بتوان آن را تصدیق و تکذیب کرد. مقصود از قضایای عینی و مفاهیم عینی چیست؟

۲. عینی و ذهنی

مفهومی را عینی می‌دانیم که مستقل از پسند و خواهای ما باشد. مثلاً در اندازه گیری طول یا وزن یک شیء، عقاید و سلیقه‌های افراد هیچگونه تأثیری ندارد، لذا طول و وزن را اموری عینی می‌شناسیم. ولی هرگاه خواهای سلیقه ما در امری مؤثر باشد و قضاوت درباره آن به ویژگیهای فردی افراد بستگی داشته باشد آن امر را غیر عینی و یا به تعبیری ذهنی می‌دانیم. احکام نیز عینی یا ذهنی هستند. هر حکمی که بتواند مستقل از ویژگیهای فرد مورد قضاوت قرار گیرد و درباره صدق و کذب آن داوری شود عینی است در غیر این صورت ذهنی

خواهد بود. با این توضیحات معلوم می‌شود که عینیت مستلزم اخباری بودن قضیه نیز هست، پس هرگاه بگوئیم قضیه‌ای عینی است در واقع اخباری نیز هست و هر دو شرط توجیه پذیری را داراست.

توجیه پذیری احکام اخلاقی از دید نظریه‌های غیر توصیفی:

دانستیم که قضایای ناظر به واقع به سبب داشتن ویژگی اخباری بودن و عینیت و یا به تعبیر مختصرتر به سبب عینی بودن توجیه پذیرند. اکنون با توجه به نظریه‌هایی که درباره مفاهیم اخلاقی وجود دارند درباره عینی بودن یا توجیه پذیر بودن احکام اخلاقی بحث می‌کنیم. بعضی نظریه‌های غیر توصیفی معتقدند که احکام اخلاقی از حالات اشخاص خبر می‌دهند که در این فرض احکام اخلاقی اگرچه اخباری هستند ولی عینی نمی‌باشند زیرا به هیچیک از روش‌های متداول در فلسفه، علم و یا علوم تاریخی قابل سنجش و تصدیق و تکذیب نیستند.

بعضی دیگر از نظریه‌های غیر توصیفی احکام اخلاقی را انشاء به قصد ایجاد احساسی خاص در مخاطبان می‌دانند. احکام اخلاقی بر اساس این نظریه‌ها در واقع شرط لازم برای توجیه پذیری را ندارند و توجیه احکام اخلاقی از دید این نظریه‌ها امکان‌پذیر نیست.

توجیه پذیری احکام اخلاقی از دید نظریه‌های توصیفی

نظریه‌های توصیفی اگرچه برای مفاهیم اخلاقی ما بیازائی قائلند ولی در باب توجیه احکام اخلاقی نظر واحدی ندارند.

شهودگرایی و مسأله توجیه

شهودگرایان، وصفی را که مفاهیم اخلاقی از آن حکایت می‌کنند، وصفی متفاوت از دیگر اوصاف اشیاء می‌دانند و در نتیجه شناخت آن را تنها از طریق شهود ممکن می‌شمارند ناگزیر درباره احکام اخلاقی نیز قابل به وجود احکامی بدیهی می‌شوند که احکام اخلاقی باید بر آن احکام بدیهی مبتنی شوند.^{۳۲} اوصاف اخلاقی غیرطبیعی یا غیرتجربی هستند به بیان دیگر اینها هنجاری‌اند، نه واقعی یعنی نوعی کاملاً متمایز از اوصافی که تعریف‌گرایان قابل بودند. بر طبق دیدگاه شهودگرایان احکام اخلاقی البته یا درستند یا نادرست، یعنی در واقع راهی برای تعیین صدق و کذب آنها وجود دارد و چنان نیست که هیچ معیاری برای داوری درباره آنها در کار نباشد. ولی به هر حال احکام اخلاقی، واقعی نیستند و نمی‌توانند با مشاهده تجربی و با استدلال مابعد الطبیعی توجیه شوند، بلکه تعدادی احکام اساسی بدیهی که از

راه شهود شناخته می‌شوند، وجود دارند، این احکام مبنای توجیه دیگر احکام، واقع می‌شوند. یعنی هر حکم اخلاقی غیر بدیهی را باید به آنها بازگرداند. بدین ترتیب شهودگرایان قائلند که احکام اخلاقی در طبایع و روابط اشیاء ریشه دارند اما نه به این معنا که بتوان آنها را از قضایایی درباره انسان و جهان اخذ کرد.^{۳۳}

به عبارت دیگر اگر بتوان فرض کرد که بر احکام بنیادین اتفاق شود همانگونه که احکامی بدیهی درباره امور واقع مورد توافق همگان است. آنگاه می‌توان سایر احکام را بر آنها مبتنی کرد. احکامی بدیهی مانند «امتناع اجتماع نقیضین» یا «الكل اعظم من الجزء» در عسلم و فلسفه بدیهی هستند و همه احکام دیگر بر آنها مبتنی هستند. اگر در میان احکام اخلاقی نیز چنین قضایایی بدیهی بتوان یافت توجیه دیگر احکام ممکن می‌شود و احکام بدیهی هم بی‌نیاز از توجیه خواهند بود. ولی اگر چنین اتفاقی بر بداهت دسته‌ای از احکام اخلاقی نباشد. آنگاه باید گفت احکام اخلاقی بر اساس نظریه شهودگرا غیر قابل توجیه خواهد شد. زیرا هر حکمی که به عنوان حکم بنیادین معرفی شود خود نیازمند توجیه خواهد بود. حال آنکه به نظر شهودگرایان این احکام متشکل از مفاهیمی غیر قابل تعریف هستند و در نتیجه در ک آن مفاهیم و احکام مربوط به آنها تنها از طریق شهود امکان پذیراست.

انتقادی بر شهودگرایان وارد است که چگونه مفاهیم و احکام اخلاقی را حاکی از اوصافی واقعی می‌دانید، ولی به سبب عجز از شناخت آن، به شهود و بداهت روی می‌آورید حال آنکه هیچ دلیلی بر بدیهی بودن آن احکام و قابل شهود بودن آن اوصاف نیست و حتی هیچ چیزی از قبیل «مورد اتفاق بودن» و یا «مستلزم تناقض بودن» مانع از انکار آن احکام نمی‌شود. افزون بر اینکه «ویژگی غیرطبیعی^(۱)» چیزی جز یک عنوان مبهم برای شانه خالی کردن از شناخت مفاهیم و احکام اخلاقی به نظر نمی‌رسد.

تعريف گرایی و مسأله توجیه

اما تعريف گرایان اگر چه آنچه را به ازاء مفاهیم اخلاقی قرار دارد قابل تعريف می‌دانند، اما به تناسب دیدگاهی که درباره ماهیت آن دارند وضعیت متفاوتی درباره توجیه احکام اخلاقی دارند. ویژگی مشترک تعريف گرایان این است که معتقدند می‌توان اصطلاحات اخلاقی را براساس اصطلاحات غیراخلاقی تعريف کرد و می‌توان جملات اخلاقی را به جملات غیراخلاقی از نوع ناظر به واقع

۱- شهودگرایان می‌گویند مفاهیم اخلاقی حاکی از اوصاف و ویژگیهای غیرطبیعی هستند.

برگرداند. بر اساس نظریات تعریف‌گرا، احکام اخلاقی بیانهای تغییر شکل یافته‌ای درباره نوعی واقعیتند.^{۳۴}

نوع واقعیتی که احکام اخلاقی درباره آن سخن می‌گویند در نزد همه تعریف‌گراها یکسان نیست. طبیعت‌گرایان که از انواع تعریف‌گرایان هستند واقعیتی را که احکام اخلاقی حکایت می‌کنند از نوع واقعیاتی می‌دانند که قضایای علوم تجربی حکایت می‌کنند. در نتیجه از نظر آنان احکام اخلاقی را می‌توان همانطور توجیه کرد که جملات عادی و علمی ناظر به واقع توجیه می‌شوند، یعنی از طریق تحقیق تجربی.^{۳۵}

دیگر دیدگاههای تعریف‌گرا، واقعیت حکایت شده توسط حکم اخلاقی را از سخنی دیگر می‌شناسند و در نتیجه روش توجیه احکام اخلاقی را روش تحقیق تجربی نمی‌دانند. کسانی که تعریف‌گرای کلامی هستند، در واقع احکام اخلاقی را همچون احکام کلامی می‌دانند و راه اثبات آنها را مشابه طریق توجیه احکام کلامی می‌دانند. دسته‌ای دیگر از تعریف‌گرایان، مفاهیم اخلاقی را به توسط مفاهیم مابعد الطیبی تعریف می‌کنند و از همین روی روش توجیه احکام اخلاقی را همان روش توجیه احکام مابعد الطیبی می‌دانند.

البته اگر تعریف خاصی را از «خوب» یا «درست» بپذیریم،

همانگونه که دیدیم دقیقاً خواهیم دانست که چگونه احکام مربوط به مصاديق «خوب» یا «درست» را توجیه کنیم. اما سؤال تازه‌ای پیش خواهد آمد که: تعریف ما از این مفاهیم خود از کجا آمده است؟ به عبارت دیگر خود تعریف را چرا باید پذیریم؟ و چگونه می‌توانیم آن را توجیه کنیم؟^{۳۶} بنابراین اگر پاسخی برای این سؤال وجود داشته باشد، تعریف‌گرایی راه توجیه احکام اخلاقی را به شکل رضایتبخشی نشان داده است.

یک توضیع درباره برخی دیدگاههای تعریف‌گرایی مفاهیم اخلاقی را براساس مفاهیم تجربی تعریف می‌کند لازم است. اگر آن واقعیت تجربی را که معادل یک مفهوم اخلاقی قرار می‌دهند به تجربه شخصی غیرقابل تکرار برای دیگران، شناخته شود مفهوم اخلاقی مورد نظر عینی نخواهد بود و در حقیقت چنین نظریه‌ای از قبیل نظریه‌های غیرتوصیفی خواهد بود. ولی اگر واقعیت تجربی مذکور جنبه غیرشخصی داشته باشد آنگاه برای همه قابل حصول است و جنبه عینی خواهد داشت. برای مثال کسانی که «خوبی» را به «الذت» تعریف می‌کنند مفهوم اخلاقی خوب را مفهومی عینی می‌دانند زیرا الذت به معنای موافقت با طبع است یعنی چیزی لذیذ است که موافق طبع انسانی باشد و طبع و طبیعت امری کلی و مشترک

میان افراد انسان است. در نتیجه، تعریف «خوب» به لذت، جنبه عمومی دارد و احکامی که محمول آنها لفظ خوب (به معنای اخلاقی) است از یک امر عام قابل تجربه و سنجش تجربی اخبار می‌کند. ولی اگر مقصود از «الذت» موافقت با میل یا سلیقه شخصی باشد دیگر مفهومی که به لذت به این معنا تعریف شده است جنبه ذهنی خواهد داشت و با ادله عقلی قابل پشتیبانی نخواهد بود.

یک نمونه از تعریف‌گرایی

قبل اگفتیم که مفاهیم اخلاقی معقول ثانی فلسفی هستند و بیانگر وجود نوعی ویژگی در موضوعات خود هستند. آن ویژگی چیست؟ به عبارت دیگر تعریف مفاهیم اخلاقی‌ای همچون «باید» و «نباید» چیست؟

احکامی که در آنها باید و نباید به کار می‌رود و یا جملاتی که به صیغه امر و نهی ادا می‌شوند، ظاهری انشائی دارند. و قابل تصدیق و تکذیب نیستند. در نتیجه اگر احکام اخلاقی دارای محمولی همچون «باید» باشند، ظاهراً چون نمی‌توانند صادق و کاذب باشند، توجیه منطقی آنها نیز بی‌معناست. اما آیا واقعاً احکام اخلاقی انشائی هستند؟ یعنی ظاهر این احکام تمام واقعیت آنهاست؟

تحلیل احکام اخلاقی ما را با سه مدلول مواجه می‌کند. هر حکم اخلاقی این معانی را همزمان افاده می‌کند:

- فعلِ موضوع حکم از نظر گوینده مطلوب است و مطلوبیت آن اخلاقی است.

- گوینده می‌خواهد در مخاطب نیز این مطلوبیت را ایجاد کند.

- گوینده مدعی است انجام فعل مورد نظر در رسیدن به هدف نهایی اخلاق مؤثر است.

بنابراین در احکام اخلاقی اخبار و انشاء جمع شده‌اند. این احکام در اصل از وجود رابطه‌ای تکوینی میان فعل و تأثیر آن در هدف نهایی اخلاق خبر می‌دهند ولی در لباس انشاء ادا شده‌اند تا در مخاطب ایجاد انگیزه کنند. به این ترتیب می‌گوئیم احکام اخلاقی به لحاظ مدلول اخباری اصیل خود قابل تصدیق و تکذیب هستند.

الفاظی همچون باید و نباید بیانگر رابطه تکوینی مذکور هستند یعنی از رابطه سبب و مسببی میان فعل و نتیجه آن که تأثیر در تحقق هدف نهایی اخلاق است خبر می‌دهند.

برای روشن شدن مطلب توضیح می‌دهیم که یکی از اقسام ضرورت که در فلسفه از آن بحث می‌شود «ضرورت بالقياس الى الغير» است.

ضرورت بالقياس مین دوشیء برقرار است که با یکدیگر یا رابطه علی دارند، و یا هر دو معلول علت واحدی هستند. معلول نسبت به علت ضرورت بالقياس دارد یعنی هرگاه وجود علت تامه فرض شود، معلول نیز ضرورتاً وجود دارد. علت نیز نسبت به معلول ضرورت بالقياس دارد یعنی هرگاه وجود معلول فرض شود علت نیز ضرورتاً موجود است.

رابطه ضرورت بالقياس میان متضادین نیز برقرار است. یعنی هرگاه وجود یکی از متضادین فرض شود دیگری نیز ضرورتاً وجود دارد. مانند بالایی و پائینی که وجود هیچیک را نمی‌توان بدون وجود دیگری تصور کرد.^{۳۷}

میان افعال اختیاری انسان و نتایج حاصل از آن نیز چنین رابطه علت و معلولی برقرار است. هرگاه بخواهیم از رابطه ضروری علی میان فعل اختیاری و نتایج آن خبر دهیم می‌توانیم از الفاظی همچون «باید» استفاده کنیم. همانطور که وقتی از رابطه ضرورت بالقياس میان هر علت و معلول دیگری خبر می‌دهیم از این گونه الفاظ استفاده می‌کنیم. مثلاً می‌گوئیم: «برای خاموش کردن آتش باید از رسیدن اکسیژن به آن جلوگیری کرد». و مقصود این است که: «اگر از رسیدن اکسیژن به آتش جلوگیری کنیم ضرورتاً آتش خاموش می‌شود». در

قضایای اخلاقی نیز وقتی می‌گوئیم «باید راست گفت» مقصود این است که اگر راست بگوئیم ضرورتاً در رسیدن به هدف نهایی اخلاق تأثیر مثبت خواهیم یافت.^{۳۸}

اکنون این سؤال مطرح می‌شود: در صورتی که احکام اخلاقی را اینگونه معناکنیم روش توجیه آنها چگونه خواهد بود؟ در پاسخ می‌گوئیم با توجه به اینکه کمال نهایی اخلاقی در رابطه با کمال حقیقی و نهایی انسان است، و کمال و سعادت اموری حقیقی هستند، شناسایی کارهایی که ما را به این امور حقیقی می‌رسانند ممکن است. و راه توجیه احکام اخلاقی استدلال برای نشان دادن وجود چنین رابطه‌ای میان افعال اختیاری و نتایج آن است.

بطور خلاصه «باید» را به «وجود رابطه ضرورت بالقياس میان فعل اختیاری و نتیجه آن» تعریف می‌کنیم و از طریق تعریف، راه توجیه را باز می‌کنیم زیرا با این تعریف، احکام اخلاقی جنبه اخباری پیدا می‌کنند و قابل توجیه می‌گردند. «خوب» را نیز به همین ترتیب می‌توانیم تعریف کنیم و بگوئیم: خوب بودن یک فعل به رابطه ضروری بالقياسی است که میان آن فعل و نتایجش برقرار است.^{۳۹}

با توضیحات فوق، موضع ما در برابر مسأله مشهور استنتاج «باید» از «هست» معلوم می‌شود. کسانی که این مسأله را در اخلاق مطرح

کرده‌اند مدعی شده‌اند چون قضایای اخلاقی انسانی هستند نمی‌توان آنها را از قضایای اخباری استنتاج منطقی کرد. در برابر این نظر می‌گوئیم اگرچه رابطه منطقی تولیدی میان قضایای اخباری و قضایای انسانی نیست یعنی از هیچ تعداد «هست» به «باید» نمی‌رسیم؛ ولی در مورد قضایای اخلاقی اساساً مفاد اصلی آنها را اخبار دانستیم و در نتیجه استنتاج احکام اخلاقی از احکام اخباری ناظر به واقع ممکن است. و به تعبیر دیگر توجیه احکام اخلاقی ممکن است.

نسبیت در اخلاق

یکی از نتایج مهمی که بر دیدگاههای مربوط به مسأله توجیه مترتب می‌شود، نسبیت و یا عدم نسبیت احکام اخلاقی است. ابتدا لازم است معانی مختلف نسبیت احکام اخلاقی را بشناسیم.

- ۱- ممکن است کسی بگوید اخلاق نسبی است، و مقصود او این باشد که باورهای اخلاقی اصلی افراد و جوامع مختلف متفاوت، و حتی متعارضند.

این سخن در واقع گزارشی یا توصیفی از وضعیت موجود باورهای اخلاقی اقوام و ملل مختلف است.

- ۲- ممکن است کسی علاوه بر آنکه وضعیت باور اخلاقی مردم را

مختلف و حتی متعارض توصیف می‌کند، معتقد باشد این تفاوت و اختلاف بجاست. یعنی واقعاً در مقام ثبوت نیز تکالیف و ارزش‌های اخلاقی افراد و اقوام مختلف، متفاوت است. این گونه از اعتقاد به نسبیت را نسبی‌گرایی هنجاری می‌نامیم.

۳- شکل دیگر اعتقاد به نسبیت، نسبی‌گرایی فرالخلاقی است. در این دیدگاه احکام اخلاقی متفاوت و حتی متعارض ممکن است اعتبار پکسانی داشته باشند. یعنی به یک میزان پذیرفتی هستند و هیچ شیوه معقولی برای توجیه یکی در برابر دیگری وجود ندارد.^{۴۰}

در اینجا مقصود ما این است که نشان دهیم کدامیک از دیدگاه‌هایی که در گذشته ذکر کردیم قائل به نسبیت احکام اخلاقی به معنای سوم هستند.

نظریه‌هایی که احکام اخلاقی را انسانی و مفاهیم اخلاقی را ذهنی (غیرعینی) می‌دانند، ناگزیر راه توجیه احکام اخلاقی را می‌بندند و به نسبیت فرالخلاقی مبتلا می‌شوند.^{۴۱} بنابراین نظریه‌های غیرتوصیفی نسبیت‌گرا هستند مگر آنکه در نزد آنان انشاء‌کننده احکام اخلاقی خداوند باشد.^{۴۲}

در میان نظریه‌های توصیفی، دیدگاه شهودگرایان نیز به نسبیت می‌انجامد. اگرچه به لحاظ نظری آنان معتقدند که احکام اخلاقی

دارای ارزش صدق و کذب است ولی چون هیچ وسیله‌ای برای نشان دادن صدق احکام معرفی نمی‌کنند - جز آنکه بر شهود و بداهت ارزشها تکیه می‌کنند - گفتن اینکه حکم من صحیح است و حکم تو باطل، بی فایده است.^{۴۳} چنانکه قبل اگفتیم شهودگرایی راه توجیه احکام اخلاقی را مسدود می‌کند^{۴۴} و در نهایت از نسبیت سر درمی‌آورد.

نظریه‌های توصیفی از آنجاکه به عینیت ارزش‌های اخلاقی معتقدند راه توجیه را از طرق مختلفی همچون استدلال علمی (مشاهده تجربی)، استدلال کلامی و استدلال مابعد الطیبی می‌گشایند و در نتیجه قابل به نسبیت نمی‌شوند.

اخلاق هنجاری

تا کنون مقداری با فرالخلاق آشنا شده‌ایم. مباحث فرالخلاق بیشتر جنبه مفهومی دارند. حال به دنبال قواعدی هستیم که مارا در تعیین مصادیق اخلاقی راهنمایی کند. پس در اخلاق هنجاری می‌خواهیم بدانیم با چه قواعدی می‌توان بی برد چه چیز اخلاقاً «خوب» و چه کاری اخلاقاً «صواب» و... است.

احکام اخلاقی را در یک تقسیم کلی به دو دسته احکام الزام اخلاقی و احکام ارزش اخلاقی تقسیم کرده‌اند. مقصود از احکام الزام اخلاقی که به آن احکام ناظر به فرضه نیز می‌گویند، احکامی است که محمول آنها یکی از این موارد باشد: صواب و خطأ، باید و نباید، وظیفه، الزامی و مانند آن. و مقصود از احکام ارزش اخلاقی احکامی است که خوب یا بد محمول آنهاست. این دو دسته از احکام اخلاقی از حیث موضوع نیز متفاوتند.

موضوع احکام الزام اخلاقی، فعلی خاص و یا نوعی فعل خاص است و موضوع احکام ارزش اخلاقی معمولاً اشخاص، انگیزه‌ها و ملکات نفسانی است.^{۴۵}

نظریات هنگاری درباره الزام اخلاقی

نظریات هنگاری درباره الزام اخلاقی به دو دسته تقسیم می‌شود:

- ۱- نظریاتی که قابل به اصالت نتیجه یا غایت انگار هستند.
- ۲- نظریاتی که وظیفه گرا می‌باشند.

نظریات غایت انگار

به نظر غایت انگاران ملاک اساسی یا نهایی درست یا الزامی بودن یک چیز به لحاظ اخلاقی، ارزش غیر اخلاقی حاصل از آن است. غایت انگاران معتقدند برای تشخیص اینکه کدام عمل (فعل خاص، یا نوع خاصی از افعال) «صواب» است و یا «باید» آن را انجام داد، نیازمندیم که بدانیم مقدار خیر حاصل از این عمل چیست و یا به عبارت دیگر غلبه نسبی خیر بر شر حاصل از آن عمل چه مقدار است. در اینصورت عملی «صواب» خواهد بود که مقدار خیر حاصل از آن و یا مقدار غلبه خیر بر شری که ایجاد می‌کند از خیر حاصل از هر عمل

بدیل دیگری کمتر نباشد.^{۴۶}

نکته مهم این است که در جملات فوق مقصود از «خیر» چیست؟ مسلماً مقصود خیر اخلاقی نیست. زیرا ابتدای کیفیت یا ارزش اخلاقی چیزی، بر ارزش اخلاقی نتیجه‌اش مستلزم دور است. پس مقصود خیر غیراخلاقی است. یعنی ارزش اخلاقی اعمال وابسته به ارزش غیراخلاقی حاصل از آنهاست در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود:

۱- خیر چه کسی معیار ارزش اخلاقی است؟ به عبارت دیگر ارزش مثبت اخلاقی متعلق به فعلی است که بیشترین خیر را برای چه کسی پدید آورده؟

۲- چه چیزهایی به معنای غیراخلاقی خیر هستند؟ به عبارت دیگر کدام ارزش غیراخلاقی در تعیین ارزش‌های اخلاقی مؤثر است؟ غایت انگاران در پاسخ: به سؤال اول دو دسته شده‌اند. گروهی خیر عامل اخلاقی یا فاعل فعل مورد نظر را ملاک می‌دانند و می‌گویند هرگاه در درازمدت یک عمل یا یک قاعدة عمل برای فاعل آن بیشتر یا حداقل معادل هر عمل دیگری خیر حاصل کند آن عمل صواب یا الزامی است. این گروه را خودگرای اخلاقی می‌نامند.

گروهی دیگر از غایت انگاران معتقدند خیر عمومی ملاک است. آنها می‌گویند عمل یا قاعدة عمل فقط در صورتی صواب است که

حداقل به اندازه هر بدیل دیگری به غلبه خیر بر شر در کل جهان منجر شود. این گروه از غایت انگاران را سودگرا می نامند.^{۴۷} در پاسخ به سؤال دوم غایت انگاران نظرات مختلفی دارند یکی از نظرات مشهور لذت‌گرایی است.

غایت انگاران غالباً لذت‌گرا هستند. و خوب و بد غیراخلاقی را به لذت و رنج باز می‌گردانند. غایت انگاران لذت‌گرا چیزی را به لحاظ اخلاقی صواب یا الزامی می‌دانند که بیشترین غلبه لذت برالم را فراهم آورد. باید توجه داشت که آنها الزام یا صواب را به معنای لذت نمی‌دانند بلکه می‌گویند راه شناخت عمل صواب، تشخیص مقدار لذتی است که پدید می‌آورد: نه آنکه صواب و لذت ثبوتاً یک چیز باشند بلکه درستی عمل، همواره با لذت آور بودن آن همراه است (مقصود از لذت‌آوری، لذت‌آوری آنی و عاجل نیست بلکه لذت نهایی است). توجه به این نکته تفاوت لذت‌گرایی در اخلاق هنگاری ولذت‌گرایی در فرالخلاق را معلوم می‌کند.

همه غایت‌انگاران ارزش غیراخلاقی را لذت نمی‌دانند بلکه برخی از آنها قدرت یا معرفت و یا کمال را ارزش غیراخلاقی‌ای دانسته‌اند که به ملاک آن ارزش‌های اخلاقی را تعیین می‌کنیم و کار صواب یا الزامی را تشخیص می‌دهیم.^{۴۸}

مثلاً می‌گویند هر عمل که بر قدرت انسان بیافزاید صواب یا الزامی است و اگر بخواهیم بین دو عمل یکی را ترجیح دهیم، عملی که مقدار بیشتری بر قدرت ما می‌افزاید بر دیگری ترجیح دارد. برخی دیگر از غایت‌انگاران عملی را که معرفت بیشتری به ما می‌دهد صواب یا الزامی می‌دانند. عده‌ای نیز می‌گویند آنچه بیشترین تأثیر را در تحقق کمال حقيقی انسان دارد، صواب یا الزامی است.

پرسش سومی هم درباره غایت انگاران قابل طرح است. آیا خیر حاصل از یک فعل خاص در یک موقعیت خاص ارزش غیر اخلاقی موثر در ارزش اخلاقی است، و یا خیر حاصل از یک نوع فعل و یا به عبارت دیگر خیر حاصل از پیروی یک قاعده؟

غایت انگاران در پاسخ به این سؤال دو دسته شده‌اند:

دسته نخست معتقدند باید درباره هر فعل خاص در موقعیت همان فعل به سنجش ارزش غیر اخلاقی حاصل از آن فعل پردازیم، آنگاه می‌توانیم صواب یا الزامی بودن آن فعل را تشخیص دهیم. ولی عده‌ای دیگر می‌گویند باید این سنجش را در مورد قواعد انجام دهیم مثلاً اگر قاعده‌ای می‌گوید «همواره باید به عهد خود وفا کنیم» باید بسنجیم خیر حاصل از وفای همیشگی به عهد، آیا بیشتر یا برابر و یا کمتر از خیر حاصل از پیروی از قاعده‌ای دیگر است. آنگاه خواهیم

دانست که آیا وفای به عهد صواب (یا الزامی) است یا خطاست. کسانی که می‌گویند در هر مورد خاص باید دست به سنجش زد، کار بسیار دشواری را پیشنهاد می‌کنند خصوصاً اگر سودگرا باشند. زیرا سنجیدن اینکه انجام فلان عمل در موقعیتی خاص چه تأثیری بر خیر عمومی خواهد گذارد نیازمند اطلاعات وسیعی است و تحصیل این اطلاعات در همهٔ موقعیتهاي خاص ممکن نیست.

علاوه بر این مشکل، ضعف دیگر این نظر، ناممکن شدن تعلیم و تربیت اخلاقی است زیرا انتقال اخلاق از طریق تعلیم قواعد صورت می‌گیرد و جامعه‌ای که فاقد قواعد اخلاقی باشد از تربیت اخلاقی نسلهای بعدی خود محروم می‌شود.

نظریه هنچاری مورد قبول درباره الزام اخلاقی

چنانکه گفتیم احکام اخلاقی که دارای تعابیری همچون «باید» و «نباشد» هستند، بر خلاف ظاهر انسانی دارای حقیقتی اخباری هستند. «باید» در واقع از رابط ضرورت بالقياس میان یک فعل اختیاری و تاییج آن - که تأثیر در رسیدن به کمال حقیقی است - خبر می‌دهد. نظریه هنچاری مترتب بر این دیدگاه در حقیقت نظریه‌ای غایت انگار است یعنی ملاک صواب و الزامی بودن افعال را نتایج حاصل از آن

می‌داند. به این ترتیب هرگاه فعلی بیشتر از هر بدیل دیگر موجب تکامل انسان به سوی کمال حقیقی شود الزامی است و اگر فعلی از هیچ فعل دیگری کمتر در کمال انسان موثر نباشد صواب است.

نظریات وظیفه گرا

وظیفه گرایان برای تشخیص عمل صواب از خطأ و یا عمل الزامی از غیرالزامی به خیر غیراخلاقی حاصل از عمل رجوع نمی‌کنند بلکه آنان معتقدند انسان وظایفی اخلاقی دارد که به یکی از دو صورت برای او معلومند: برخی وظیفه گرایان می‌گویند هر انسان شرافتمند به هنگام برخورد با یک موقعیت خاص مثلًا بر سر دوراهی واقع شدن به طور وجدانی وظیفه خود را تشخیص می‌دهد و عمل درست را از نادرست تشخیص می‌دهد. اشکالی که به این عقیده شده است:

اگر کسی معتقد باشد که هیچ قاعده کلی اخلاقی نمی‌توانیم داشته باشیم و همه احکام اخلاقی را قضاپایی شخصی بداند، در واقع قابل شده است که احکام اخلاقی را نمی‌توان توجیه کرد یعنی نمی‌توان به وسیله ادله از احکام اخلاقی پشتیبانی کرد. زیرا هر استدلالی مستلزم وجود یک قضیه کلی است. به عبارت دیگر فقط هنگامی می‌توانیم یک حکم جزئی (شخصی) اخلاقی در یک مورد خاص را مستدل

کنیم که بتوانیم آن مورد خاص را تحت یک قضیه کلی مندرج سازیم.
حال آنکه طرفداران این نظریه وجود چنین قضایای کلی‌ای را انکار
می‌کنند.^{۴۹}

در نتیجه دسته‌ای دیگر از وظیفه گرایان معتقدند تعدادی قواعد
کلی وجود دارند که معیار تشخیص عمل صواب از خطأ و عمل الزامی
از غیرالزامی هستند. مثلاً این قاعده که «باید همواره راست بگوئیم».
این دسته از وظیفه گرایان برای تشخیص هر مورد خاص به وجود آن
خود رجوع نمی‌کنند بلکه وضع هر عمل را با رجوع به قواعد کلی
علوم می‌سازند. سوالی که از این گروه می‌توان کرد این است که خود
این قواعد کلی را چگونه به دست می‌آورید؟ آنان پاسخ می‌دهند این
قواعد بطور وجدانی بر ما معلوم می‌شوند. ممکن است کسان دیگری
بگویند این قواعد را از طریق وحی الهی تشخیص می‌دهیم.

وظیفه گرایانی که قواعد کلی را معیار تشخیص قرار می‌دهند
ممکن است یک قاعدة بسیار کلی را برای تشخیص کافی بدانند مثلاً
یکی از آنها می‌گوید تنها این قاعده کافی است:

«تنها بر اساس دستوری عمل کن که در همان حال بتوانی بخواهی
که قانونی عمومی شود.»

این قاعده را اصل نعمیم پذیری می‌نامند.

کسان دیگری ممکن است دو یا چند قاعده را لازم بدانند. و قواعد آنها به اندازه اصل تعمیم پذیری انتزاعی نباشد مثلاً قواعد «راستگویی» و «وفاداری».

وظیفه گرایانی که به قواعد وجودانی قائلند دچار همان مشکلی هستند که قبلًا درباره شهودگرایان گفتیم، زیرا اگر مرجع شناخت قواعد تعیین کننده وظیفه، وجودان باشد توجیه آن قواعد ناممکن خواهد بود.

تعارض تکالیف

یکی از اشکالاتی که به این دسته از وظیفه گرایان شده است این است که در موارد تزاحم دو قاعده مجبوریم که آنها را استثناء بزنیم پس هیچگاه نمی‌توان قاعده‌ای مصون از استثناء عرضه کرد. پاسخهای متفاوتی به این اشکال داده‌اند.

در اینجا یکی از این پاسخها را با استفاده از اصطلاحات علم اصول مطرح می‌کنیم. در علم اصول فقه دو بحث وجود دارد یکی درباره «تعارض ادلہ» و دیگری درباره «تزاحم تکالیف» مقصود از تعارض ادلہ جایی است که یکی از دو دلیل؛ دلیل دیگر را نفی کند به گونه‌ای که نتوان هر دو دلیل را در آن واحد قبول داشت. و مقصود از تزاحم

تکالیف جایی است که ادله دو عمل با یکدیگر هیچگونه تنافی ندارند ولی در مقام عمل امکان عمل به مقتضای هر دو دلیل وجود ندارد. در پاسخ به اعتراض فوق برخی وظیفه گرایان گفته‌اند مهم آن است که قواعد با یکدیگر در تنافی نباشند بنابراین می‌توان قواعدی را عرضه کرد که نیازمند به استثناء نباشند.^{۵۰} به اصطلاح اصول الفقه باید قواعد چنان باشند که تعارضی میان آنها نباشد. ولی اگر در مقام عمل به دو قاعده، دچار تزاحم شویم باید چاره‌ای دیگر اندیشید. اشکال این پاسخ این است که راه حل موارد تزاحم را نشان نمی‌دهد.

نظریات هنگاری درباره ارزش اخلاقی

احکام ارزش اخلاقی احکامی هستند که محمول آنها «خوب» یا «بد» است و موضوع آنها افراد و ملکات آنهاست. برای آنکه بدانیم کدام ملکات خوب هستند و کدام بد باز هم می‌توانیم به نتایج حاصل از وجود آن ملکه رجوع کنیم و در این مراجعته لذت یا سود حاصل برای دارنده آن ملکه را معیار قرار دهیم و یا آنکه سود و لذت حاصل برای همه افراد را معیار بدانیم. همچنین ممکن است برخی از خصلتها و فضایل را به خودی خود خوب بدانیم و بی توجه به منفعت حاصل از آنها، برای آنها خوبی ذاتی قابل شویم. به عبارت دیگر تقسیماتی که

در نظریات هنجاری درباره الزام اخلاقی وجود دارند با تفاوت‌هایی اندک درباره ازرش اخلاقی (حاکمی که محمول آنها «خوب» و «بد» است) نیز وجود دارند.

پی‌نوشت

- ۱- مصباح، محمد تقی؛ آموزش فلسفه، ج ۱؛ سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چ اول، ۱۳۶۴ هش، ص ۳۰.
- ۲- همان؛ ص ۸۱-۸۴.
- ۳- همان؛ ص ۶۲.
- ۴- قمی، شیخ عباس، سفينة البحار، ص ۴۱۱.
- ۵- همان؛ ص ۴۱۰.
- ۶- فرانکنا، ویلیام کی؛ فلسفه اخلاق؛ مؤسسه فرهنگی، طه، قم، ۱۳۷۶؛ ص ۱۴۱.
- ۷- لاہیجی، ملا عبد الرزاق؛ گوهر مراد، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۲؛ ص ۵۷۷.
- ۸- فرانکنا، ویلیام کی؛ فلسفه اخلاق؛ ص ۱۴۵-۱۴۴.
- ۹- همان، ص ۱۴۸-۱۴۶.
- ۱۰- مصباح، محمد تقی؛ فلسفه اخلاق، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۳؛ ص ۱۰.

۱۱ - Angeles, Peter. A. *Dictionary of philosophy*
p.310

۱۲ - Edwards Paul. *The encyclopedia of philosophy*, vol.8, p.229 - 232.

۱۳ - فرانکنا، ویلیام کی؛ فلسفه اخلاق؛ ص ۳۶ و ۱۳۷

۱۴ - کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه، ج ۸، ترجمه بهاءالدین خرمشاھی؛ سروش، تهران، ص ۴۴۵.

۱۵ - مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، ج ۹، صدراء، تهران، ۱۳۷۴؛ ص ۳۶۳ و ۳۶۲.

۱۶ - همان، ص ۳۶۶ - ۳۶۴

۱۷ - همان؛ ص ۳۶۹ - ۳۶۷

۱۸ - مصباح، محمد تقی؛ فلسفه اخلاق، ص ۱۹ و آموزش فلسفه ص ۱۸۳ - ۱۸۰.

۱۹ و ۲۰ - فرانکنا، ویلیام کی؛ فلسفه اخلاق، ص ۲۲۱ - ۲۲۰ و نیز وارنوک، ج؛ فلسفه اخلاق در قرن حاضر؛ ترجمه صادق ا. لاریجانی، مرکز ترجمه و نشر کتاب، تهران، ص ۲۶

۲۱ - فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ص ۲۸۳۰.

۲۲ - کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه، ج ۸، ص ۴۴۵.

۲۳ - فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ص ۱۰، ۹ - ۱۲، ص ۱۲.

- ۲۴- همان ص ۸ و نیز تاریخ فلسفه (کاپلستون)، ص ۴۴۵.
- ۲۵- برای اطلاع بیشتر درباره این استدلال و نقدهایی که بر آن وارد شده است ر. ک. به فلسفه اخلاق (فرانکنا)، ص ۲۰۹-۲۰۸، و نیز فلسفه اخلاق در قرن حاضر؛ ص ۱۱۰-۱۰۷ (تعليقات مترجم).
- ۲۶- فلسفه اخلاق در قرن حاضر؛ ص ۱۱.
- ۲۷- فلسفه اخلاق (فرانکنا)؛ ص ۲۱۶.
- ۲۸- همان؛ ص ۲۰۶.
- ۲۹- همان؛ ص ۲۱۰.
- ۳۰- همان؛ ص ۲۱۱.
- ۳۱- حائری یزدی، مهدی؛ کاوش‌های عقل عملی؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۶-۱۴ و ص ۲۲-۱۹.
- ۳۲- فلسفه اخلاق در قرن حاضر؛ ص ۶-۷.
- ۳۳- فلسفه اخلاق (فرانکنا)؛ ص ۲۱۶.
- ۳۴- همان؛ ص ۲۰۶.
- ۳۵- همان؛ ص ۲۰۸.
- ۳۶- همان؛ ص ۲۱۱.
- ۳۷- طباطبائی، محمد حسین؛ نهاية الحکمة، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۳۶۲ هش، ص ۴۶.
- ۳۸- ر. ک. فلسفه اخلاق (مصباح)؛ ص ۲۶ و نیز آموزش فلسفه؛

- ۳۹- همان؛ ص ۳۹۴۰.
- ۴۰- فلسفه اخلاق (فرانکنا)؛ ص ۲۲۸-۲۲۷.
- ۴۱- فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ص ۲۶؛ فلسفه اخلاق (فرانکنا)؛ ص ۲۲۰.
- ۴۲- فلسفه اخلاق (مصباح)؛ ص ۲۲.
- ۴۳- فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ص ۲۷.
- ۴۴- همان؛ ص ۲۰.
- ۴۵- فلسفه اخلاق (فرانکنا)؛ ص ۳۶ و ۱۳۷.
- ۴۶- همان؛ ص ۴۵.
- ۴۷- همان؛ ص ۴۸-۴۷.
- ۴۸- همان؛ ص ۴۶-۴۵.
- ۴۹- همان؛ ص ۶۷.
- ۵۰- همان، ص ۶۹-۶۸.

فهرست مطالب

۵	مقدمه
۷	فلسفه اخلاق
۷	فلسفه چیست؟
۸	اخلاق چیست؟
۹	اخلاق فضیلت
۱۰	اخلاق وظیفه یا عمل
۱۱	فلسفه اخلاق چیست؟
۱۳	نسبت اخلاق منjarی با علم اخلاق
۱۴	ارزش چیست؟
۱۶	مفهوم از اخلاقی چیست؟
۱۸	نیت
۲۱	فراخلاق
۲۱	مفاهیم اخلاقی
۲۲	مفاهیم اخلاقی از دیدگاه فراخلاق
۲۸	دیدگاههای مختلف درباره مفاهیم اخلاقی
۲۸	نظريه های غیر توصیفی
۳۰	نظريه های توصیفی
۳۱	شهودگرایی

۲۵.....	تعريفگرایی
۳۷.....	تجییه احکام اخلاقی
۳۷.....	الف: مقدمه تاریخی
۳۸.....	ب: احکام اخلاقی و احکام غیراخلاقی
۴۰	تجییه احکام
۴۰	۱- اخبار و انشاء
۴۲.....	۲- عینی و ذهنی
۴۳.....	تجییه پذیری احکام اخلاقی از دید نظریه های غیر توصیفی:
۴۴.....	تجییه پذیری احکام اخلاقی از دید نظریه های توصیفی
۴۴	شهودگرایی و مسأله توجیه
۴۶	تعريفگرایی و مسأله توجیه
۴۹.....	یک نمونه از تعریفگرایی
۵۲.....	نسبیت در اخلاق
۵۶	اخلاق منjarی
۵۷.....	نظریات منjarی در باره الزام اخلاقی
۵۷.....	نظریات غایت انگار
۶۱.....	نظریه منjarی مورد قبول در باره الزام اخلاقی
۶۲.....	نظریات وظیفه گرا
۶۴.....	تعارض تکالیف
۶۵.....	نظریات منjarی در باره ارزش اخلاقی
۶۷.....	پی نوشت

ETHICS

with special consideration of education

