

# فلسفه اخلاق در قرن حاضر

ج. وارنوك

ترجمه و تعلیقات:

صادق آ. لاریجانی

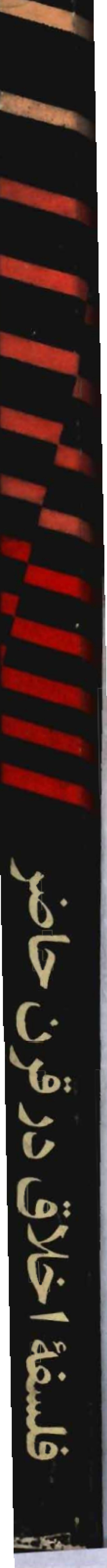
مرکز ترجمه و تشریک کتاب

# Contemporary Moral Philosophy

G.J. warnock

translated and annotated by  
Sadegh A. Larijani

Center for  
Translation & publication  
Tehran 1989



# فلسفه اخلاق در قرن حاضر

تألیف  
ج. وارنوك

ترجمه و تعلیقات

صادق ا. لاریجانی

مکرر ترجمه و شرکت انتشار کتاب

G.J. warnock , contemporary Moral philosophy,  
Macmillan , 1967.

## مکرر ترجمه و تحریک کتاب

فلسفه اخلاق در قرن حاضر  
تألیف ج. وارنوك  
ترجمه و تعلیقات: صادق ا. لاریجانی  
چاپ دوم ۱۳۶۸  
تعداد ۳/۰۰۰  
چاپ و صحافی: سپهر

۱۵۰۰ توم

## فهرست

نہ	مقدمه مترجم چاپ دوم
	مقدمه مترجم چاپ اول
۱	مقدمه
۶	شهودگرایی:
۶	الف—جی. ای. مور
۱۳	ب—پریکارد و راس
۱۷	ج—بررسی شهودگرایی
۲۴	احساسگرایی:
۲۴	الف—بعضی صور اولیه
۲۸	ب—سی. ال. ستیونسن: اعتقادات، جهتگیر یها، «معنای احساسی»
۳۲	ج—اشتباهات احساسگرایی
۳۹	هدایتگرایی:
۳۹	الف—هدایت در مقابل تأثیر
۴۱	ب—گفتار اخلاقی به عنوان «هدایتگر»
۴۴	ج—دوسوრت از «هدایتگرایی»
۵۱	د—گفتارهای اخلاقی و عمل
۵۵	ه—بحث در اخلاقیات
۶۳	محتوای اخلاقیات:
۶۳	الف—عمل و اصول
۶۸	ب—«اخلاقی» یعنی چه؟

۷۲	ج—آیا اخلاق «محتوایی» دارد؟
۸۱	<b>طبعت گرایی:</b>
۸۱	الف—ترضد طبیعت گرایی
۸۵	ب—این تزمتازم چه هست و ملتازم چه نیست؟
۸۹	ج—نکته‌ای پایانی در مورد بحث‌های اخلاقی
۹۳	نگرشی به آینده
۹۹	یادداشت‌ها

تعليقات مترجم راجع به:

۱۰۵	۱—لفظ locution
۱۰۶	۲—حقایق اخلاقی
۱۰۷	۳—لفظ intuition
۱۰۷	۴—روش پرسش‌های گشوده و ناگشوده مور
۱۱۰	۵—متعلق صحت و خوبی
۱۱۳	۶—متعلق طلب والزام
۱۳۰	۷—وابستگی صفت خوبی و صحت به دیگر اوصاف شی
۱۳۱	۸—عدم ورود اشکال مصنف به مور
۱۳۲	۹—بداهت و شهود اخلاقی
۱۳۳	۱۰—ادعای پوز یتیو یسم در مورد قضایای معنی دار
۱۳۳	۱۱—ابتلاء تجر به بر بداهت و شهود
۱۳۴	۱۲—دفع اشکال بر احساس گرایی
۱۳۴	۱۳—مفهوم باید و وجوه و نیز راجع به صدق و کذب قضایای اخلاقی:
۱۶۳	بحشی در مورد اعتباریات
۱۶۳	۱۴—خبری بودن قضایای اخلاقی
۱۶۳	۱۵—رابطه اعتقداد با عمل
۱۷۳	۱۶—کلیت ناپذیری اوامر
۱۷۳	۱۷—خلاصه اشکال مؤلف به توجیه اول هدایت گرایی
۱۷۳	۱۸—خلاصه اشکال مؤلف به توجیه دوم هدایت گرایی
۱۷۴	۱۹—تصمیم گیری در مورد اخلاقیات

---

## فهرست

---

۱۷۴	۲۰— عدم ورود اشکال مؤلف بر هیر
۱۷۵	۲۱— سودپرستی انسان
۱۷۵	۲۲— مفهوم «اخلاقی»
۱۷۶	۲۳— اعتراف مؤلف به بداحت بعضی امور ارزشی
۱۷۷	۲۴— بحثی تطبیقی در باره مغالطه طبیعت گرایانه
۲۱۴	۲۵— توضیحی درمورد اشکال مؤلف به مور
۲۱۴	۲۶— توضیحی درمورد عقلانی بودن خواستها
۲۱۴	۲۷— اشکالی به مؤلف درمورد عدم دلیل در اخلاقیات
۲۱۴	۲۸— اشکالی به مؤلف درمورد طبیعت گرانی
۲۱۷	فهرست نامهای کسان
۲۱۹	فهرست نامهای کتابها



## مقدمة مترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب حاضر با اینکه کتابی مقدماتی در فلسفه اخلاق بشمار می‌رود و مخصوصاً با همه کاستیهای ترجمه، خوشبختانه مورد عنایت دانش پژوهان و محققین قرار گرفت و بعضی هم مستقیماً و غیرمستقیم این حقیر را مورد تقدیم خویش قرار داده‌اند که همینجا از مراحم همه آنان تشکر می‌کنم. از آنجا که مدتی است نسخ طبع اول کتاب نایاب است، با پیشنهاد مسئولین محترم مرکز ترجمه و نشر کتاب تصمیم به طبع مجده آن گرفته شد. ابتدا در نظر داشتم در ترجمه و تعلیقات اصلاحاتی بعمل آورم و مخصوصاً به تعلیقات مطالبی افزوده شود و بعضی تعلیقات مبسوط‌تر به تحریر درآید و لکن از آنجا که مدتی است بطور مستقل به بحث و تحریر مباحث فلسفه اخلاق پرداخته‌ام از آن تصمیم به روى منصرف شده و بیان مطالب را موکول به مصنفی نمودم که هم اکنون به تحریر آن اشتغال دارم ولذا کتاب حاضر بدون هیچ گونه تغییری - بجز غلط‌نامه افزوده شده در پایان کتاب - به طبع دوم می‌رسد که امیدوارم به همین صورت هم از فایده خالی نباشد. از مسئولین محترم مرکز ترجمه و نشر کتاب که زحمات طبع مجده کتاب را تقبل نموده‌اند کمال تشکر و امتنان را دارم. و آخر دعوا ان الحمد لله رب العالمين

صادق لاریجانی



## مقدمه مترجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

کتاب حاضر همان طور که از عنوانش پیداست، مربوط به فلسفه اخلاق آن هم دوره خاصی از سیر تطور آن می شود. نام اصلی کتاب *Contemporary Moral Philosophy* است. مؤلف در این کتاب چند نظریه مشهور را که در قرن حاضر تأسیس شده اند و یا اینکه نفع یافته اند مورد بحث قرار داده است. مطالبی که در این کتاب مطرح شده، در عین اینکه بسیار سهل است و به هیچ عنوان مشابهی با آراء فقی علمای خودمان در شرق ندارد، می توان گفت حاوی لب مطالبی است که مؤسسين نظریه های مذکور بیان نموده اند. البته واضح است که کتاب یا رساله ای به این اختصار نمی تواند حاوی همه مطالبی باشد که آن فلاسفه در حول و حوش نظریات خود ابزار داشته اند. ولکن همان طور که گفتم نکات اساسی هر یک از نظریه های مذکور به حد کافی مورد بحث واقع شده اند.

مترجم، کتاب حاضر را در بیان و تقریب مطالب مطمئن یافت و لهذا برای پژوهندگانی که قصد مطالعه کتب اصلی خود مؤسسين این نظریه ها را دارند، بسیار مناسب است.

تا آنجا که مترجم این رساله مطلع است، بسیاری از مطالب مطروحة در این رساله و بلکه در کل فلسفه اخلاق رایج در غرب، توسط متفکران اسلامی مورد بحث و تدقیق قرار گرفته، و همان طور که گفتم موشاھیه ای این بزرگان بسیار عیقتو از مطالبی است که فلاسفه اخلاق غرب بیان داشته اند و یا لااقل — تا آنجا که راقی این سطور اطلاع دارد — این گفته نسبت به نظریات فلاسفه پیش روی مانند مور، راسل، هیر، پریکارد و غیره صادق است. متنها متفکران ما در شرق معمولاً

باب جداگانه‌ای در فلسفه اخلاق باز نکرده‌اند؛ قسمتی از مطالب را در فلسفه، قسمتی را در اخلاق (نه فلسفه اخلاق)، قسمت بیشتری را در علم کلام و از همه مهمتر و اساسی‌تر در فن اصول مورد تحقیق قرار داده‌اند. اصولیون شاید در این میدان گوی سبقت را از دیگران ربوده باشند. مخصوصاً متأخران از اصولیون مطالب بسیاری را به صورت پراکنده در موضع مختلف تحقیق نموده‌اند، و از آنجائی که این مطالب برای غرض دیگری طرح شده‌اند، بسیار پراکنده و شاید با همانگ نباشند.

مترجم نمونه‌وار دو سه مطلب را به‌طور مختصر در تعلیقاتی که خود بر ترجمه افزوده، مطرح نموده است. در این تعلیقات بعضی از اقوال بزرگان اصولی و غیره را مطرح نموده‌ایم، و آنچه را هم که به ذهن قاصرمان رسیده بود بیان داشته‌ایم. منتها باید توجه داشت که غرض ما صرفاً بیان چند نمونه بوده است والا استقصای اقوال مهم و نیز استقصای مسائل مطروحة در علم اصول که با فلسفه اخلاق مرتبط است، از حوصله تعلیقات کتابی آن هم به این اختصار خارج است.

در همین چند مسئله‌ای هم که مطرح نموده‌ایم، فرصت و فضای کافی برای بررسی تمام جوانب آنها میسر نبوده است. به عنوان مثال در تعلیقه شماره ۱۵ که بحث از ارتباط عقیده و عمل شده، بسیار مناسب بود که متعارض کلمات حکما و محققین از متکلمین در باب تمیز قوا و فواعلِ نفسانی می‌شدیم، و همین طور در تعلیقه شماره ۴ شایسته بود اشکال دوری را که در باب «تبادر» از مباحث علم اصول مذکور است، مطرح می‌نمودیم، و همین طور در بعضی تعلیقات دیگر. ولکن طرح دقیق این مباحث و نقد آنها یقیناً حجم تعلیقات را بسیار زیادتر از آنچه هست می‌ساخت. بنابراین نگارنده ترجیح داد که این تعلیقات با همین وضع موجود، منتشر گردد، به امید آنکه اگر توفیقی در آینده نصیب شد، این مباحث را به نحو مبسوط و جامعی مستقلأً منتشر سازد.

در مورد نفس ترجمه هم تذکر این نکته ضرور است که در بعضی موارد به جهت فقد اصطلاحات و معادلات فارسی، چاره‌ای جز وضع و ابداع بعضی اصطلاحات نبود. به عنوان مثال کلمه *prescriptive* را در فارسی به دستوری و تجویزی ترجمه نموده‌اند، و شاید در موضع بسیاری هم این ترجمه صحیح باشد، ولکن در کتابی که هم اکنون در دست خوانندگان قرار دارد، این کلمه به معنایی به کار رفته که درست مقابله لفظ «دستوری» است، لذا ما با توجه به معنای مورد

نظر نویسنده کتاب آنرا به «هدایت گر» و prescriptivism را به «هدایت گرانی» ترجمه نمودیم. فرق بین «هدایت و دستور» (لااقل از نظر نویسنده کتاب) در خود کتاب در فصول مربوطه واضح خواهد شد.

متترجم که به بضاعت مزاجه خود معرف است، امید دارد خوانندگان و اندیشمندانی که این کتاب را ملاحظه می‌کنند به عین لطف و انصاف و اغماض در آن بنگرند و اگر به خطای در ترجمه یا تعلیقات برخوردن توسط ناشر محترم، راقم این سطور را در تصحیح و اصلاح یاری فرمایند و ما را مرهون الطاف خود قرار دهند.

در پایان باید نسبت به زحمات آقای اسماعیل سعادت که ویراستاری ترجمه را به عهده گرفتند و نیز نسبت به الطاف ناشر محترم که زحمت طبع و انتشار این ترجمه و تعلیق حقیر را برخود هموار ساختند، کمال تشکر و قدردانی خود را ابراز دارم.

من الله التوفيق وعليه التكلان

قم، ۱۷ ربیع الثانی ۱۴۰۳

بهمن ۱۳۶۱



## مقدمه

مقصود این رساله بررسی جامع و مختصری است از فلسفه اخلاق در آثار انگلیسی، تقریباً از اوائل قرن حاضر. خوشبختانه داستانی که باید حکایت کرد از لحاظ طرح کلی چندان پیچیده نیست، داستانی است با توالی کاملاً روشنی از یک رشته حوادث مشخص. برای نیل به این مقصود باید از سه مرحله اساسی گذشت. اول: شهودگرایی<sup>۱</sup> است و ما آن را آنچنان که مور<sup>۲</sup> (اصول اخلاق<sup>۳</sup>، ۱۹۰۳) و پریکارد<sup>۴</sup> (الزامات اخلاقی<sup>۵</sup> که بعداز فوتش در ۱۹۴۹ چاپ شد) و راس<sup>۶</sup> (عمل صحیح و شیء خوب<sup>۷</sup>، ۱۹۳۰ و مبانی اخلاق<sup>۸</sup>، ۱۹۳۹) ارائه کرده‌اند مورد بحث قرار می‌دهیم. دوم: احساس‌گرایی<sup>۹</sup> که تا حدی واکنش تندی بوده است در مقابل کمبودهای مسلم مسلک اول. در این مسلک نعاینده اصلی ستیونسن<sup>۱۰</sup> (اخلاق و زبان<sup>۱۱</sup>، ۱۹۴۴) است. سوم: مسلکی را مورد بحث قرار می‌دهیم که تقریباً اصلاح شده مسلک احساس‌گرایی است و نسبت بدان از تکامل بیشتری برخوردار است. این مسلک را می‌توان به نام هدایت‌گرایی<sup>۱۲</sup> خواند— چنان که غالباً نیز بدین نام خوانده می‌شود— که مؤثرترین و اصلی‌ترین و صریحترین بیانگر آن هیر<sup>۱۳</sup> است (زبان

- 
- |                          |                    |                           |                  |
|--------------------------|--------------------|---------------------------|------------------|
| 1. Intuitionism          | 2. G.E. Moore      | 3. Principia Ethica       | 4. H.A. Prichard |
| 5. Moral Obligation      | 6. W.D. Ross       | 7. The Right and The Good |                  |
| 8. Foundations of Ethics | 9. Emotivism       | 10. C.L. Stevenson        |                  |
| 11. Ethics and Language  | 12. Prescriptivism | 13. R.M. Hare             |                  |

اخلاقیات<sup>۱۴</sup>؛ ۱۹۵۲ او آزادی و عقل<sup>۱۵</sup>؛ ۱۹۶۳). البته دیگر نویسنده‌گان و دیگر آثار در محل خود ذکر خواهند شد ولکن طرح اصلی به وسیله همین سه مسلک و مدافعین اصلی آنها مشخص و معین می‌گردد.

در صفحات آتی خواننده خواهد دید که بحث‌های انتقادی من از این سه مسلک اساسی، که به بررسی آنها پرداخته‌ام، (متأسفانه) تقریباً همه جا مخالفت آمیز و تند است؛ و در طی صفحات بعد مطالب بحث انگیزی مطرح ساخته‌ام که شاید عادتاً بیش از حدی باشد که از یک بررسی شرح گونه غیرانتقادی انتظار می‌رود. اما من از این طرز برخورد به لحاظ اینکه ناشی از نفس طبیعت مسئله مورد بحث است در صورت لزوم دفاع خواهم کرد. زیرا معتقدم قضیه این است که تمام این سیستمهای جا افتاده فلسفه اخلاق در آثار انگلیسی که به‌توالی در قرن حاضر به منصه ظهور رسیده‌اند— صرف نظر از مهارت تحسین‌انگیز صاحبان آنها— یکسره بی‌فائده بوده‌اند. بعضی مسائل مربوط به طبیعت و بنیان قضایای اخلاقی که حداقل سابقاً از مسائل اساسی و مهم به شمار می‌آمده‌اند نه فقط در نظر یه‌های اخیر مورد بررسی قرار نگرفته‌اند، بلکه به نظر می‌رسد این نظر یه‌ها آشکارا بر آئند که در مورد این مسائل اصلاً مطلب گفتنی مفیدی وجود ندارد. ظاهراً دامنه بحث‌های اخلاقی، به نحوی غیر عادی به اختصار و اقتصار به بعضی اجزاء کشانده شده است؛ فلسفه اخلاق به شکلی درآمده— که اگرچه ساده نیست— لکن عقیم و تهی و بی‌ثر جلوه می‌نماید. اما من گمان می‌کنم موضوع اخلاق ضرورتاً برخلاف آنچه فرانموده‌اند چندان مرده و بی‌روح نیست؛ و اگر بناست در آینده جائی برای دمیدن روحی جدید به وجود آید، لازم است که از هم اکنون این سیستمهای جا افتاده اخیر بشدت— و امیدوارم نه به شکل جا‌هلاشه— مورد بحث و تأمل قرار گیرند. این امر ممکن است— و شاید هم مفید باشد— که از قبل صورتی مختصر و اجمالی از خط سیری را که به نظر من این امور بخطا پیموده‌اند ترسیم نمایم. اولاً شهود‌گرایی با اعتقاد به اینکه موضوع سراسر بدیهی و غیرقابل بحث است، فلسفه اخلاق را از تمام محتوای خویش تهی کرد. گفتند که

اصطلاحات اساسی اخلاق مطلقاً غیرقابل تعریف و احکام اساسی اخلاقی کاملاً آشکار و بدیهی و مطلقاً تفصیل ناپذیرند و حقایق اخلاقی چنانند که نمی‌توان هیچ مطلبی درباره اینکه معنی آنها چیست، مبنای آنها چیست و یا حقی اینکه اصلاً چرا برای ما اهمیت دارند، بیان کرد. می‌توان گفت که این امر به نحو قابل درکی محقق احساس گرا را بر آن داشت تا در جای دیگری در جستجوی مطلبی برآید که قابل بیان باشد. در حقیقت او این عقیده آشکارا بی‌ثمر را به کلی رها ساخت که گفتارهای اخلاقی باید به عنوان احکامی واقعی که واجد (یا حتی فاقد) معانی قابل بیان و زمینه‌های قابل شناخت است تلقی شوند؛ و به جای آن به این موضوع کاملاً جدید روآورد که آثار این گفتارها چیست؟ بدین ترتیب، محقق احساس گرا همچون سلف شهودگرای خود، اگرچه به علل دیگری، مطلب قابل بیانی در مورد اینکه احکام اخلاقی چه هستند یا چه می‌گویند و یا چه معنایی دارند، نداشت. او تنها به این امر علاقه‌مند بود که بداند این احکام اخلاقی برای چه هستند. بعد از احساس گرایی، هدایت گرایی کمک شایانی به روشن شدن یک تمایز مهم کرد: این مکتب بر این نکته تأکید نهاد که مان باید در پی آن باشیم که بینیم با ابراز یک گفتار اخلاقی رسیدن به چه مطلبی مورد نظر بوده است؛ بلکه باید در پی آن بود که چه عملی حقیقتاً در این ابراز صورت می‌گیرد— نه اینکه چه آثار و نتایجی از آن مقصود بوده، بلکه چه « فعل گفتاری »<sup>۱۶</sup> انجام پذیرفته است. تا اینجا را این مکتب خوب آمده است. اما بعدها خواهیم دید که این تحقیق نیز هنوز تصویر از این نکته دارد که این گفتارهای اخلاقی حقیقتاً چه می‌گویند و چه معنایی دارند و چه ادله‌ای را می‌توان به موافقت یا مخالفت با آنها به کار گرفت و بنابراین تمام مسائلی که در اخلاق از اهمیت خاص برخوردارند از محظ نظر خارج می‌شوند و یا لااقل در حاشیه قرار می‌گیرند. زیرا نه افعال «ناشی از ابراز»<sup>۱۷</sup> که توسط محقق احساس گرا مورد مطالعه قرار می‌گیرد و نه افعال «در حین ابراز»<sup>۱۸</sup> که هدایت گرایی بدان چشم دوخته است هیچکدام

امر قابل توجه و مختص گفتار اخلاقی نیستند<sup>۱۹</sup> [۱]. «مضامین ابراز شده»<sup>۲۰</sup> گفتار اخلاقی بیشتر حق دارد که ادعا کند مختص گفتار اخلاقی است؛ لکن این مضامین ابراز شده، باید از غفلت مستمری که به سبب سخنان واهم شهودگرایان برآن روا داشته شده بود، و به سبب استغافل ذهنی جانشینانشان به امور دیگر، ادامه یافته بود، رها گردند.

اگر انتظار را بتوان حداقل به نقطه‌ای تزدیکتر به مرکز تحقیق ملتافت ساخت امید می‌رود که هنوز مطالب دیگری باشد که به صورت آشکارتری به دید آید.

از این بگذریم، لکن مایلم بی‌درنگ امید دسته‌ای از متحدان ناخوانده را نیز به پاس مبدل سازم. بعضیها که از کم مایگی نظریات اخلاقی آکادمیک معاصر و اخورده بودند، گناه را از سر جهل بردوش «فلسفه زبانی»<sup>۲۱</sup> نهادند و به نظر می‌رسد اینان عقیده دارند که باید به وسیله خلط کردن تمام مسائل کائن‌گذا را پرمحتواتر ساخت<sup>۲۲</sup> – گرچه این کار برای هدفی که دارند بی‌شک مؤثر است – حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که این اشکال بی‌مورد و غیر ضروری است. در طبیعت «فلسفه زبانی» هیچ امری نهفته نیست که مقتضی این باشد که هیچ مطلب بیشتری در فلسفه اخلاق نتوان گفت. اینکه حقیقت چنین بوده، تا آنجا که چنین بوده، بیشتر منتبه به سهو و خطأ می‌نماید تا چیز دیگر؛ و این امری است که چاره‌اش در واضح گشتن هرچه بیشتر مسائل خفته است نه در خلط همه چیز با هم. و این رساله کوتاهتر از آن است که بتواند بیشتر در آن طریق روشنگر عمل کند. منتهای امیدی که دارم آن است که این رساله

۱۹- ابهام عبارات فوق به سبب اجمال بیش از حد مطالب است و بزودی در طی صفحات بعد تفصیل‌مراد مؤلف روش تواهدهش. م(یادداشت‌های آخر کتاب شرح شماره‌های داخل کروشه است).

20. locution 21. linguistic philosophy

۲۲- این تعبیر از باب تمثیل است و ظاهراً مراد این است که این دسته از آنجائی که به تحلیلات زبانی که در فلسفه صورت می‌گیرد معتقد نیستند، راهی جز این ندارند که بحثها را بدون تعمق کافی در معانی الفاظ، به انجام برسانند و این کاری نیست جز خلط تمام مسائل با هم، اگرچه به نظر آنان بدین وسیله بر محتوای قضیه افزوده می‌شود. م.

بتواند انتظار را متوجه اموری کند که اکنون می‌توان به نحو مفیدی انجام داد. من خوف دارم که بر اثر آوردن مسائل بسیار در الفاظ بسیار اندک، بخصوص در فصل پنجم، استدلال‌هایم بتدریج که پیش می‌رود متراکم و متراکمتر شود. آن قسمتها هر سخنی را که حتی مجال گفتن هم داشته است رها ساخته‌اند. با این حال امیدوارم خواننده آنها را محركی هم به معنی خوب کلمه و هم به معنی بد آن بیابد.

## شهودگرایی

### الف-جی. ای. مور

در فلسفه اخلاق این قرن، توجه به شهودگرایی طبیعتاً از اثر جی. ای. مور شروع می‌شود. مور که فیلسوفی است بسیار توانا و در تاریخ فلسفه اهمیت بسزایی دارد، به همچ روى در زمینه اخلاق به منتهای توانایی خود نرسیده بود؛ معندا کتاب مبانی اخلاق<sup>۱</sup> وی از دیگر آثار شهودگرایان بسیار جالبتر است و در حقیقت از حیث وسعت دامنه نفوذ از همه آنها برتر بوده است.

ما ابتدا باید از این سؤال شروع کنیم که آیا مور واقعاً یک شهودگرا بوده است یا نه. زیرا خود وی در مقدمه مبانی اخلاق کوشش می‌کند تا «به این امر التفات شود که من یک «شهودگرا» به معنای عادی کلمه نیستم». طبق نظر مور، شهودگرایان عادی معتقدند که درستی انواع گوناگون حقایق اخلاقی، و شاید همه انواع آن، را می‌توان از طریق شهود در یافت، (به عبارت دیگر آنها، اگر چنان که باید لحظات شوند، بدیهیند)، یا بسادگی می‌توان دید (البته نه دیدن به معنی تحتاللفظی آن). مور با این نظر مخالف است؛ به نظر وی تنها دسته کوچک و خاصی از احکام اخلاقی وجود دارد که مشتمل بر حقایقی است که بدان گونه بدیهی هستند. صحت بسیاری از آنها باید با وسایل دیگر مورد تحقیق قرار گیرد؛ در حقیقت کمتر ممکن است، اگر نگوییم هرگز ممکن

نیست، که چنین صحتی به طور قطع و یقین احراز شود. لکن ظواهر امر نشان می‌دهد که به اعتقاد مور، تمام احکام اخلاقی که به این دسته خاص از احکام اخلاقی که بدیهی هستند، متعلق نیستند، باید بالاخره بالضرورة بر آنها مبتنی شوند. ممکن است کسی بگوید که از لحاظ فلسفی، پذیرفتن همین نکته که حقایق اصلی اخلاقیات بدیهیند، بسیار مهمتر از این نکته است که بسیاری از قضایای اخلاقی بدیهی نیستند.<sup>۲</sup>

همچنین با وجود اینکه این امر صحیح است که مور لفظ «شهود» را خوش ندارد و آن را بندرت به کار می‌برد، لکن این را نیز می‌فهمد که آنان که از حقایقی سخن گفته‌اند که از طریق «شهود» شناخته می‌شوند، مرادشان اغلب صرفاً این بوده است که این حقایق بدیهیند یا به طور مستقیم، بدون این که احتیاجی به دلیل و برهان داشته باشند، شناخته می‌شوند. و به این معنی خود مور هم، بی‌شک، قائل به شناختن حقایق اصلی اخلاق «از طریق شهود» است؛ و یا چنان که خود وی گاهگاهی استعمال می‌کند، این حقایق «شهودند». مور خود هیچ عبارت دیگری به عنوان بدل اختیار نمی‌کند؛ و چون در اساس تا حد زیادی با شهودگرایان دیگر موافق است، کاملاً مناسب است که طرز فکر وی این نام را به خود بپذیرد.

مور در شروع بحث خویش به ایراد این سرزنش موجه می‌پردازد که بیشتر فلسفه اخلاق و قسمتی از احکام اخلاقی، به نحو مستمری، به سبب خلطهای صرف، مشوش و بد جلوه داده شده است؛ و بیشتر کتاب وی اختصاص یافته است به نشان دادن خلطهایی که دیگر فلاسفه به حد افراط در آنها فرو افتاده‌اند؛ این کار مور، گاهگاهی با اعتماد به نفس ناخوشایند و حتی متکبرانه‌ای همراه است. هدف اصلی وی از چنان تبیینها و از بیان آنچه در مقابل آنها وی «اصول اساسی تعقل اخلاقی» می‌نامد، نشان دادن علت احکام اخلاقی صحیح است، تا بدین وسیله خواننده بتواند کشف کند و ببیند که

— ۲— ظاهراً دلیل این مطلب آن است که با پذیرفتن حقایق اصلی، حقایق بسیاری دیگر بر آنها متفرع می‌شود، همچون قضایای اصلی هندسه که مثلاً به صورت اصل موضوع پذیرفته می‌شوند و از آنها قضایای بسیار دیگر متفرع می‌گردد. م.

کدامیک از احکام اخلاقی واقعاً صحیح است. با این همه، بیشتر بحثهای وی حول تبیین طبیعتِ قضایای اخلاقی دور می‌زند؛ و در مورد نظرات وی بر سر همین نکته است که ما در اینجا به بحث می‌پردازیم، نه نظر وی در مورد این مسأله که کدامیک از این قضایای اخلاقی واقعاً صحیح هستند.

خوبخтанه این امر برای ما میسر است که به اختصار تمام آنچه را مور اساسی‌ترین و مستمرترین و مضارترین خلطی می‌داند که بسیاری از اسلاف او در آن فرو افتاده‌اند، بیان نماییم. و در همین انتقادات وی از این خلط است که عقاید خود او آسانتر قابل فهم است. مور می‌گوید علم اخلاق سروکارش با محمول «خوب»<sup>۳</sup> و محمول معکوسش «بد»<sup>۴</sup> است و حتی می‌توان آن را با این ویژگی تعریف کرد. اگرچه این تعلق خاطر ممکن است صور متعددی به خود بگیرد، ولکن مسأله اصلی این است که این محمول «خوب» چه معنایی دارد و یا به ازاء چه امری واقع شده است. (این نکته قابل توجه است و شاید هم جای تأسف که محمول «بد» بزودی از حیطه بحث خارج می‌شود). مور تأکید می‌کند که این پرسش که معنای خوب چیست یک پرسش لفظی نیست. یافتن عبارات مترادف که استعمالشان با استعمالی کلمه «خوب» یکسان باشد، ولو اینکه ممکن هم باشد، کلاً از موضوع خارج است. مسأله اصلی این است: آن صفتی که لفظ «خوب» به ازاء آن واقع شده است چیست؟ آن صفتی که به لحاظ دارا بودن آن صفت محمول «خوب» را بر موضوعی می‌توان حمل نمود کدام است؟

به اعتقاد مور، بعضی از فلاسفه اخلاق اگرچه تا حدی واقف بوده‌اند که مسأله اصلی اخلاق همین مسأله است، لکن در جستجوی پاسخ آن، همگی مرتكب صور مختلف یک اشتباه فاحش شده‌اند. آنها آگاهانه و یا غیرآگاهانه متمایل به این امر گشته‌اند که صفات دیگری را که بعضی از اشیاء خوب دارند اخذ نمایند و آنها را با خوبی معادل بشمارند. «خوبی» را به «بعضی صفات دیگر بودن» و یا دقیقاً «معادل آنها بودن» تعریف کرده‌اند: تعریف به معنای

خاصی که البته ذی اهمیت است. به عنوان مثال فلسفه، صفت خوبی را با صفات: ملتذ بودن، بغايت متکامل بودن، و یا به «( فعلیت کامل خود» رسانند، معادل دانسته‌اند. بدون شک این مسلکها با هم فرق بسیار دارند، لکن همه بر خطای هستند، و به یک نحو هم برخطا هستند. زیرا— همان‌گونه که در صفحه عنوان کتاب مور می‌خوانیم— «هر چیزی همان است که هست ولا غیر»؛ اما این مسلک‌ها همگی مدعیند که خوبی عبارت از صفتی است که در حقیقت امر عبارت از آن صفت نیست.

مور معتقد است نه فقط این نظرات خطای هستند، بلکه هر نظر دیگری از این نوع به همان دلیل خطای است. زیرا صفت «خوب» به مبنای اساسی، تعریف‌پذیر نیست. خوبی صفتی است بسیط، تعجز یه ناپذیر و بتمامه غیرمرکب؛ به نحوی که هیچ شیئی وجود ندارد— و مخصوصاً هیچ شیء مرکبی— که بتوان خوبی را کاملاً معادل آن شمرد (مگر خودش). «اگر از من پرسیده شود که «خوب کدام است» در جواب خواهم گفت که خوب خوب است و این غایت مطلبی است که می‌توان گفت. و اگر از من سؤال شود «که خوب را چگونه باید تعریف کرد» جواب من این خواهد بود که خوب قابل تعریف نیست و این تمام کلامی است که می‌توانم در مورد آن بگویم.» [۲]

علت این سخنان مور چیست؟ دلیل وی این است که اگر «خوب» تعریف‌پذیر (به معنای مورد نظر او) باشد، آنگاه این قضیه که بعضی اشیاء خوب هستند، تحلیلی یا توتولوژی<sup>۵</sup> خواهد بود: اگر خوب بودن معادل P بودن باشد (که P یک عبارت وصفی و محمولی سوای «خوب» است) آنگاه این قضیه که «هر چه P است خوب است» تحلیلی خواهد بود و صحت آن مستخرج از تعریف. و نیز قضیه «هر چه P است خوب نیست» باید خود بخود متناقض باشد. مور می‌گوید این آشکار است که واقع امر چنین نیست: زیرا شیء هر گونه که وصف گردد— یعنی هر محمولی غیر از «خوب» که بحق بر آن حمل شود— باز آشکارا مسأله دیگری باقی می‌ماند که آیا «آن شیء خوب

است»؛ اینکه آن شیء با وصف کذایی خوب است همواره مطلبی خواهد بود که از لحاظ معنی بر ما قبل آن زیادتی دارد، و هیچگاه یک توتولوژی صرف نیست؛ و نیز انکار اینکه آن شیء خوب است – ولو اینکه آشکارا باطل باشد – متضمن یک تناقض خودبخود نیست. اگر امر بدین منوال باشد، می‌توان نتیجه گرفت که «خوب»، به معنای مورد نظر مور، تعریف ناپذیر است و نیز می‌توان نتیجه گرفت که «خوبی» کیفیتی بسیط و غیرقابل تحلیل است.

باید اضافه کرد که خوبی در نظر مور کیفیتی غیرطبیعی<sup>۶</sup> نیز هست، و او در حالی که هرگونه فکری را که کوشش در تعریف خوبی خوبی دارد بر باطل می‌داند، هرگونه فکری را هم که خوبی را با کیفیات طبیعی یکی می‌داند و لذا مرتكب خطایی می‌شود که او آن را مغالطة طبیعت گرایانه<sup>۷</sup> می‌نماید، با نظر تحقیرآمیز می‌نگردد. با این همه، در مورد این جنبه از عقیده مور مطلب زیادی نمی‌توان گفت: زیرا با وجود اینکه مغالطة طبیعت گرایان سهم مهم و حیاتی در نوشته‌های اخیر داشته است، در کتاب مور تنها بالغ بر این مطلب بی محظوظ می‌گردد که کیفیت «خوبی» به گونه کیفیات دیگر نیست – یعنی مخصوصاً – با هیچیک از انواع وسائل اکتشافات عادی مثل مشاهده، تجربه و کاوش نمی‌توان به حضور آن پی برد. پس چگونه می‌توان از وجود آن آگاه شد؟ بعضی‌ها خواهند گفت: از طریق شهود. مور چندان علاوه‌ای به این جواب ندارد، شاید به این دلیل که احساس می‌کند که این در حقیقت جواب نیست، بلکه اعتراف به حیرتی است که چنان آراسته شده است که به صورت پاسخ جلوه کند. علی‌ای حال، او هیچ جواب دیگری ندارد و بنابراین معنی کلمه «غیرطبیعی» همچنان مبهم باقی می‌ماند.

نظر مور در مورد «صحیح»<sup>۸</sup> – و وظیفه<sup>۹</sup> و الزام<sup>۱۰</sup> که وی بین آنها و

6. non-natural

7. naturalistic-fallacy

۸- که وصف فعل است یعنی فعل صحیح. به خلاف «خوب» که مور آن را برای اشیاء هم به کار می‌برد، همانطور که عرف‌آ هم احیاناً در معنای عام استعمال می‌شود.

8. right

9. duty

10. obligation

«صحیح» تمايز دقیقی قائل نمی‌شود— کاملاً با نظراتش در مورد «خوب» فرق می‌کند. به گمان وی «صحیح بودن» قابل تعریف است، یعنی برحسب خوبی می‌توان آن را تعریف نمود. زیرا در هر موقعیتی شیوه صحیح عمل برای هر عاملی که باید آن را بگزیند این گونه تعریف می‌گردد: شیوه عملی که در حقیقت امر، بیشترین مقدار خوبی ممکن را در شرایط حاضر ایجاد نماید. همینجا معلوم می‌شود که بر طبق نظر مور، تفاوت اساسی وسیعی بین دو سؤال «چه فعلی صحیح است» و «چه چیزی خوب است» وجود دارد. در مورد سؤال دوم هیچ استدلالی نباید کرد، هیچ شواهدی نباید گردآورده و هیچ تحقیقی نباید صورت داد. غایت کاری که می‌توان کرد این است که نسبت به شیئی که سؤال «آیا این شیء خوب است» در مورد آن مطرح شده است حضور تام بیابیم، و حتی الامکان در ذهن خویش آن را از اشیاء دیگر جدا سازیم و صفات متعدد آن را دقیقاً از یکدیگر بازناسیم، آنگاه بسهولت خواهیم دید (البته نه دیدن به معنی تحت‌اللفظی آن) که آیا آن شیء از صفت خوبی برخوردار است یا نیست. اما از طرف دیگر، وضع در مورد سؤال «آیا این فعل صحیح است» کاملاً فرق می‌کند. زیرا برای جواب به این سؤال اولاً باید ثابت کنیم که مجموع نتایج حاصل از اجرای این عمل چیست؛ و ثانیاً مجموع نتایج حاصل از دیگر شیوه‌های عملی که در پیش پایی عامل است چیست و ثالثاً کدامیک از این مجموع نتایج در بردارنده بیشترین مقدار خوبی است— یا به بیان دقیق‌تر کدامیک مطلوب‌ترین «فرونی خوبی بر بدی» را در بردارد.

یک تأمل فرعی دیگر که از سر کنجکاوی است این است که این چنین طرز فکری، روی هم رفته، اگرچه از یک سوپر بی‌بند و بارانه است، از سوی دیگر کاملاً محافظه کارانه است. مسائل مربوط به اینکه چه چیزی خوب است، بی هیچ مراجعه‌ای به استدلال یا تجربه یا شخص معتمد یا حتی تفکری، با قاطعیت تمام به «شهود» شخصی افراد واگذار شده است. با وجود این، مور آن قدر نسبت به امکان حصول اطمینان از درستی عمل بدین است که در بیشتر موارد توصیه می‌کند که شخص صرفاً از قراردادهای حاکم بر جامعه خود متابعت کند [۳]. این بدینی تا اندازه‌ای ناشی از آن است که مور در دشواری تعیین

چگونگی نتایج اعمال ما سخت مبالغه می‌کند. و از اینجا می‌توان حدس زد که آن عده از اعضای ((Bloomsbury)) که این ادعای تعجب‌انگیز را نموده بودند که: «از تأثیرات و روشنگریهای مبانی اخلاق بسیار متأثر گشته‌اند» بیشتر متأثر از مطلب اول<sup>۱۱</sup> بوده‌اند تا دوم [۴].

موضع فکری مور، صرف نظر از پسندیده بودن یا ناپسند بودن آن (که ما کمی بعد به این مسئله خواهیم پرداخت) به هر حال این فریبندگی را دارد که از منتهای سادگی و بساطت برخوردار است. تمام مسائل اخلاقی طبق این نظر در نهایت امر راجع است به این مطلب که آیا این یا آن شیء، این کیفیت خوبی را دارا هست یا نه؟ (ما نیز باید در اینجا از صفت بدی که بسیار مورد غفلت واقع شده و اقبالی در این بحث ندارد، بگذریم). و از آنجایی که خوبی صفت مطلقاً بسیطی است که از هر شیء دیگری تمایز و در حقیقت مستقل است، ما کاری جز این نداریم که حضور یا غیبت آن را از طریق «شهود» در یابیم؛ و در حقیقت، چنان که دیدیم، مور بر این عقیده است که برای چشم صاحب شهود، تمیز حضور و غیبت این صفت صرفاً امری بدیهی است. علاوه بر این، در اخلاق تنها یک نوع مسئله دیگر مطرح است و آن این مسئله صرفاً علی یا واقعی است که کدام شیوه‌های عمل بیشترین خوبی ممکن را به حاصل می‌آورند، یا به عبارت دیگر، کدام شیوه‌های عمل صحیحند.

با توجه به اینکه مور گفته بود که در پی تحقیق «اصول اساسی تفکرات اخلاقی» است، عجیب است که تحقیقات وی به این نتیجه می‌انجامد که هیچ اصولی از این قبیل وجود ندارد. زیرا در مورد مسائل مربوط به خوبی هیچ جایی برای استدلال باقی نمی‌ماند. و در مورد مسائل مربوط به فعل «صحیح» نیز سخن از تحقیق صرفاً علی یا استقرایی درباره نتایج افعال در میان است، افعالی از نوع آنچه که ممکن است ما بدون هیچ گونه علقه‌ای به مباحث اخلاقی، نیز بدانها پردازیم.

۱۱- یعنی بدیهی بودن مفهوم خوب و قضاوت‌های مربوط به آن.

## ب-پریکاره و راس

دیگر شهودگرایان، از جمله افراد بزرگی همچون اچ. ا. پریکارد و سر دیوید راس، تا حدی این بساطت محض مکتب مور را جبران کرده‌اند؛ البته بدون اینکه به طور اساسی یا اصولی با آن مخالفت کنند (خود مور هم در کتاب کوچکتر بعدی خویش یعنی اخلاق (۱۹۱۲)، همین کار را کرده است). آنها معتقد به لزوم حداقل دو مفهوم تعریف ناپذیر به جای یک مفهوم شدنده و نیز از «شهود»، انتظار اثر بیشتری از آنچه مور بدان نسبت می‌داد داشتند.

به عنوان مثال بحثی را که پریکارد در مقاله معروف خویش «آیا فلسفه اخلاق مبتنی بر خطاست» آورده است در نظر بگیرید<sup>[۵]</sup>. او به دلیل ذیل حقیقتاً فلسفه اخلاق را مبتنی بر خطا می‌داند. می‌گوید ما غالباً تمایل به این سؤال داریم — که البته در حقیقت منشأ بیشتر فلسفه اخلاق از همین تمایل است — که آیا فعلی که ما گمان می‌کنیم که وظیفه ماست، یا گفته می‌شود که وظیفه ماست، واقعاً وظیفه ماست؟ یا در مورد همان فعل با کمی اختلاف سؤال دیگری می‌کنیم و می‌گوییم چرا ما باید آن را انجام دهیم؟ و اما پریکارد می‌پندرد — و در این پندر برحق است — که بسیاری از فلسفه اخلاق کوشیده‌اند دلایلی برای چنین سؤالی عرضه کنند: آنها سعی در اقامه ادله‌ای داشته‌اند تا ثابت کنند که عملی که شخص گمان می‌کند وظیفه اوست، واقعاً وظیفه اوست و او در گمان خویش برخطا نیست؛ و نیز کوشش کرده‌اند تا به او نشان دهند که دلایلی که به موجب آنها او باید به این طریق عمل کند کدامند. اما پریکارد با روشنی بسیار نزدیک به مور خاطر نشان می‌کند که تمام این نوع کوششها اساساً بیهوده است. هیچ دلایل وجود ندارد که چرا فعلی که وظیفه من است، وظیفه من است. مگر این دلیل که این فعل وظیفه من است. و همین ترتیب هیچ دلایلی جز اینکه این فعل وظیفه من است وجود ندارد که بگوید چرا من باید آن فعل را انجام دهم. نتیجتاً اگر کسی جنبه‌های دیگر فعل را از قبیل «موجد خوب» بودن یا «منتھی به سعادت» شدن را ذکر کند، صرفاً صحبتی خارج از مسئله داشته است. زیرا حتی اگر آن فعل مورد بحث موجد خوبی هم باشد، آن چیزی نیست که وظیفه داشتن من در آن خفته باشد، و حتی اگر آن

فعل منتهی به سعادت شخص من یا سعادت عمومی باشد، دلیل آن نخواهد بود که من باید آن فعل را انجام دهم. هیچ کاری وجود ندارد که در طی استدلال بتوان انجام داد. ملاحظه نتایج فعل از حیث خوبی یا سعادت، و یا عرضه دلایلی به پرسشگر برای انجام دادن فعل و یا تحریک وی به عمل در آن طریق، کاربی ربطی است. تنها کاری که می‌توان کرد، این است که به او بگویند که حتی الامکان بدقت و وضوح تمام ملاحظه کند که عمل چیست، آنگاه وی خواهد «دید» که آیا آن عمل وظیفه او هست یا نه. برای اینکه خود را از تمايل خطأ و گمراه کننده به جستجوی ادله برهانیم، پریکارد توصیه می‌کند که باید «به بداهت الزامات خویش، یعنی حضوری بودن ادراکات خود نسبت به آنها توجه کیم. و یا به طور کلی، اگر ما در مورد اینکه آیا الزامی نسبت به ایجاد A در شرایط B داریم یا نه، مردد بودیم، چاره در یک رشته تأملات کلی نیست، بلکه در حضور مستقیم نسبت به یک مصاداق از موقعیت B و آنگاه ادراکی مستقیم الزام به ایجاد A در موقعیت مذکور، نهفته است.»<sup>۶</sup>

پریکارد در نوشته‌های بعدی خود، بدون اینکه تغییری در اساس بدهد، با وارد شدن در جزئیات بسیار، غربت آشکار این موقعیت متخذه را سروسامانی می‌بخشد. او به این نتیجه می‌رسد که «الزامی بودن» در حقیقت از صفات افعال نیست. زیرا آنچه من ملزم به انجام دادنش هستم ضرورتاً فعلی است که هنوز آن را انجام نداده‌ام، یعنی فعلی است که هنوز به وجود نیامده است. از طرف دیگر در نظر پریکارد آنچه هنوز به وجود نیامده است نمی‌تواند صفتی داشته باشد، حتی تصور هم نمی‌توان کرد که بتواند صفتی داشته باشد، بنابراین این الزامی که من دارم باید صفتی شیء دیگری باشد که وجود دارد، و در حقیقت، بنا به عقیده پریکارد، این الزام صفتی است از من، یعنی کسی که در آینده عامل عمل خواهد شد. با این همه، او معتقد است که مطلب زیادی درباره این صفت نمی‌توان گفت. «زیرا این صفت صفتی یکتا و یگانه<sup>۱۲</sup> است، و بنابراین نمی‌توان طبیعتش را بر حسب طبایع اشیاء دیگر بیان کرد»

(الزامات اخلاقی، ۱۹۳۷). بنابراین فلسفه اخلاق، همان‌طور که خود وی در سال ۱۹۱۲ گفته است، «حوزه وسیعی را در بر نمی‌گیرد». جزئی از آن— که بدون شک مفصل‌ترین جزء آن است— عبارت است از نظریاتی که سعی در تحويل خوبی یا الزام به اموری غیر از آنها دارد. و علاوه بر آن عبارت است از تصدیق ساده این نکته که این صفات بدیهی هستند و به صورت حضوری ادراک می‌شوند. برطبق این دیدگاه حتی برای آن نوع استدلالی هم که مور مورد بررسی قرار می‌داد نیز جای وجود ندارد؛ زیرا در حالی که مور معتقد بود که صحیح بودن فعل در ایجاد بیشترین خوبی ممکن نهفته است، پریکارد معتقد است که صحیح بودن عیناً مانند خوب بودن صفتی یگانه و یکتا است و همچون خوب بودن در مکتب مور امری است که در چشم شهودی نگر صاحب تمیز صرفاً بدیهی خواهد بود.

در نوشهای دیوید راس، دیدگاه شهودگرایانه تا حدی خفیف‌تر به نظر می‌آید. و البته منضم به تعصب کمتر نیز هست. مخصوصاً دو جنبه وجود دارد که راس از این دو جنبه، در جهت رسیدن به معانی بهتر، از شهودگرایان جدا شده است. اولاً او نمی‌تواند بدون قید و شرط رأی پریکارد را در مورد «بداهت الزامات اخلاقی» پذیرد؛ شاید احساس می‌کند که این ادعا که پاسخ به سؤال «وظایف ما چیست» همواره باید بدیهی باشد بسیار غیر موجه است. اما ملاحظاتی که وی بیشتر بر آن پای می‌فشارد به قرار ذیل است. او معتقد است که این نوع<sup>۱۳</sup> افعال است که ما صحیح بودن آنها را بلاواسطه درک می‌کنیم— مثلاً افعالی از قبیل وفای به عهد و یا ادائی دین— اما به نظر می‌آید که هیچ نوع فعلی وجود نداشته باشد به نحوی که بدون قید و شرط بتوان در مورد وی گفت هرگاه فردی جزیی از آن نوع فعل، برای ما میسر باشد، لزوماً وظيفة ماست که آن را انجام دهیم. زیرا برای هر دو نوع فعلی که به این ترتیب ادعای می‌شود وظيفة ما هستند، ممکن است شرایطی به وجود آید، یا در هر حال می‌توان تصور کرد که شرایطی به وجود آید که در آن تنها انجام دادن یکی از دو نوع فعل، با

حذف دیگری، میسر باشد. ممکن است من مواجه با «وظایف متزاحمه» شوم؛ و در چنین وضعی چون من می‌توانم فقط یکی از آن دو فعل را انجام دهم، پس نمی‌توان گفت که وظیفه من است که هر دو فعل را انجام دهم، و نیز برخلاف تصور خوشبینانه پریکارد، نمی‌توان گفت که بلاواسطه آشکار خواهد شد که انجام دادن کدامیک وظیفه من است. به این دلیل تنها می‌توانیم بگوییم که بعضی انواع افعال بدیهی هستند و از طریق شهود به عنوان «وظایف بدیهی» شناخته می‌شوند؛ افعالی که لازم الاجراء هستند مگر اینکه الزام آنها با الزام افعال دیگر متزاحم شود و مرجوح واقع گردد.<sup>[۷]</sup>

ثانیاً راس از وجود یک لازمه بسیار عجیب در نظریه مور و تا حدی در نظریه پریکارد، در عین عدم تأکید بر آن، آگاهی تام داشته است؛ اگر بر این مطلب که خوب بودن و صحیح بودن هر دو صفاتی هستند بسیط و یگانه که به طور مستقیم مورد شهود واقع می‌شوند، اصرار ورزیده شود، نتیجه آن خواهد بود که سؤال از خوب بودن یا صحیح بودن شئ، صرفاً و محضًا عین سؤال از دارا بودن آن شئ باشد یکی از این دو صفات را. به نظر می‌رسد که ملاحظه هرگونه صفات دیگر شئ بی‌ربط خواهد بود. لکن این نظر قطعاً قابل قبول نیست. فرض کنید که قبول کنیم که خوبی یک شئ نباید با دیگر صفات آن شئ یکی پنداشته شود و صحیح بودن یک فعل نباید در صرف اینکه آن فعل از فلان نوع قابل تعریف است، خلاصه گردد، با وجود این آیا نباید قبول کرد که خوبی یک شئ به نحوی وابسته به بعضی صفات دیگر شئ است و نیز وجود جهات و حیثیات دیگری در فعل است که آن را صحیح می‌گرداند؟ بنابراین طبق نظر راس خوب بودن و صحیح بودن اگرچه از طریق شهود قابل شناختند لکن باید به عنوان صفات «وابسته» و «ضمنی» مورد التفات واقع شوند. چنان نیست که آنها همچون تمبرهای پستی بر اشیاء و افعال الصاق شوند، بدون اینکه هیچ رابطه‌ای با دیگر جهات و حیثیات این اشیاء و افعال داشته باشند. و دیگر صفات نیز با خوب بودن و صحیح بودن بکلی بی ارتباط باشند.

می‌توان گفت که این دو اصلاح کوششی است در جهت یافتن موضوعی برای بحثهای اخلاقی. اگر اینکه شیئی بدیهی است مرجع و مردش به

این است که آن شئ در نظره اولی<sup>۱۴</sup> وظیفه من است، همین طور می توان گفت  
نسبت به اینکه آیا این شئ واقعاً وظیفه من است، بدهاتن<sup>۱۵</sup> جا برای شک و  
تردید وجود دارد. و حتی اگر خوبی یک شئ بدیهی باشد و به طور مستقیم مورد  
شهود واقع شده باشد، هنوز جای این سؤال باقی است که خوبی این شئ بر چه  
چیزی مشکل و مبتنی است. البته باید اعتراف کرد که نوشه های راس هیچ  
روشن نمی کنند که چگونه باید به این سؤالها پاسخ داد. اما خود این هم غنیمت  
است که او تصدیق و حتی تأکید کرده است که حداقل امکان پاسخ دادن به  
این سؤالها وجود دارد.

### ج-بررسی شهودگرایی

ما اکنون به ارزیابی می پردازیم. برای اینکه در وقت صرفه جویی  
کرده باشیم، یکی دو سؤال مطرح می سازیم - شهودگرایی به عنوان یک نظریه  
اخلاقی واقعاً چه خطای داشت؟ من گمان می کنم اشکال از این نیست که  
بیشتر مطالبی که طرفداران این نظریه بیان کرده اند باطل باشد؛ در حقیقت،  
اگر از بعضی غرایتهای بیانی بگذریم، آنها غالباً سطح مطالب را با دقیقی قابل  
تحسین می پرداختند. اشکال اصلی در این است که این نظریه اگر به عنوان  
مطلوبی که برای پیشرفت فلسفه عرضه شده باشد مورد ارزیابی قرار گیرد، به نظر  
می رسد که عامداً و تقریباً عالم‌آ، به هیچ سؤالی پاسخ نمی دهد و هیچ مسئله‌ای  
را روشن نمی کند. می توان گفت که این مسلک در حقیقت عبارت است از  
انکار مدام نسبت به وجود مطلوبی که گفتنش اندک ارزشی داشته باشد. اثر این  
انکار بدتر از «بی فایده بودن» است: فی الواقع گمراه کننده است.

این را می توان پذیرفت که اندک حقیقتی هست که همه شهودگرایان  
آن را در یافته اند و به نحو مخصوصی بدان چسبیده اند - این حقیقت که احکام  
اخلاقی از جهت مهمی با تصدیق حقایق تجربی یا اوامر یا احکام زیبا  
شناختی یا قضاؤتهای مربوط به امور ذوقی تفاوت دارد. آنان بحق اصرار  
ورزیده اند که احکام اخلاقی را نمی توان با هیچیک از این امور یکی دانست

یا تحویل بدانها کرد و یا بالاخره بمحاسب آنها تحلیل کرد؛ احکام اخلاقی با این امور تفاوت دارند. لکن تحلیلی که شهودگرایان از این تفاوت می‌کنند آن قدر خالی از محتواست که باید گفت بدتر از بی فایده است.

ظاهراً عموم فلاسفه شهودگرا قایل بوده‌اند که نقش صفات نسبت دادن کیفیت یا خاصیت یا خصوصیت به شئ است. و یا به هر حال اگر به این نظر کلی بدون قید و شرط هم قایل نبوده‌اند، حداقل نسبت به صدق این قاعده در مورد دو صفت «خوب» و «صحیح» اعتراضی نداشته‌اند. بنابراین مور از این حقیقت که «خوبی» با هیچیک از صفات عادی قابل ادراک شیئی که خوب است یکی نیست، نتیجه می‌گیرد که پس «خوب» باید مابازاً صفت دیگری باشد. پریکارد با یافتن این مطلب که «الزمائی»<sup>۱۶</sup> بودن به معنای «مفید» یا «مطلوب» یا «موجد خوب» بودن نیست، نتیجه می‌گیرد که «الزمائی» بودن باید مابازاً خصوصیت دیگری باشد. برطبق این نظر آنچه احکام اخلاقی را از دیگر امور ممتاز می‌کند صرفاً این است که این گونه احکام به اشیاء خصوصیات متفاوتی را نسبت می‌دهند، یعنی صفاتی که فقط منحصر به احکام اخلاقی است: اختلاف صرفاً یک اختلاف در ناحیه موضوع است: احکام اخلاقی کیفیات اخلاقی را منتبه می‌کنند و این تمام مطلبی است که راجع به خصوص احکام اخلاقی وجود دارد.

می‌توان گفت— و این گفته تا حدی موجه است— که خطای این نظر در این است که با وجود اصرار به وجود اختلاف، در عمل منجر به امتناع از بحث در مورد کیفیت این اختلاف می‌شود. ما می‌خواهیم بدانیم خوبی اخلاقی چیست؟ یا اینکه الزاماً بودن یک عمل در چه نهفته است. و ما در این پرسشها بی جواب می‌مانیم. زیرا به ما می‌گویند این «کیفیات» تعریف ناپذیرند. لکن این جواب نه فقط مبهم است و روح جستجوگر را ارضانمی‌کند، بلکه عملأً از چند جهت گمراه کننده است:

اولاً: به معنایی می‌توان گفت که این نظر در باب اختلاف میان احکام

اخلاقی و دیگر احکام غلوآمیز است. ظاهرآ به موجب استدلال مور، این امر که شیئی از لحاظ اخلاقی خوب است، نه فقط با دیگر حقایق درباره آن شئ فرق دارد، بلکه کاملاً غیر مربوط به هر حقیقت دیگر و مستقل از آن است. زیرا غایت مطلبی که او در این باب می‌گوید این است که کیفیت بسیط و یگانه خوبی کاملاً ممکن است به هرچیزی تعلق یابد، گویی به نحوی اتفاقی و توجیه ناپذیر بر سر هر شیئی از هر نوعی قابل فروض است. برای پریکارد هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا فعلی که صحیح است صحیح است. همین طور برای مور هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا شیئی که خوب است خوب است—اینکه این شئ خوب است نه فقط حقیقتی است ممتاز و مشخص در مورد این شئ، بلکه حقیقتی است کاملاً مجزا از آن؛ نه فقط حقیقتی است که با اشیاء دیگر فرق دارد، بلکه اصلاً با اشیاء دیگر ربطی ندارد. اما اگر وضع چنین باشد، به نظر می‌رسد که اخلاق نه فقط با خصوصیات عادی جهان یا بشریکی شدنی یا قابل تحويل نیست، بلکه مطلقاً هیچ رابطه‌ای با این گونه خصوصیات ندارد و بکلی غیرقابل توضیح به دقیقت‌ین معنای این کلمه است. تصویری که این مسلک عرضه می‌دارد عبارت است از قلمروی از کیفیات اخلاقی که یکتا و یگانه‌اند و غیرقابل تعریف و گویی مستقل از هر شئ دیگری برای خود جاری و شناورند و فقط گهگاهی اینجا و آنجا، به نحوی کاملاً اتفاقی و بدون دلیل، ظاهر می‌شوند، در حالی که عاری از هرگونه ارتباط با دیگر جوانب عادی زندگی روزمره هستند. همان‌طور که دیدیم، راس مطمئناً از بعضی نقایص این مطلب کاملاً مطلع بوده است، و در حالی که این حقیقت را انکار نمی‌کند که صحیح بودن و خوب بودن اخلاقی از خصوصیات ممتاز و مشخص اشیاء خوب و صحیح است، می‌گوید این خصوصیات بر خصوصیات دیگر مئکی است: یعنی بعضی خصوصیات در اشیاء وجود دارد که به نحوی آنها را خوب یا صحیح ساخته است. لکن او کاری بیش از تصدیق اینکه چنین وضعی وجود دارد نمی‌کند: توضیح نمی‌دهد که این نوع عجیب اتنکاء بعضی «خصوصیات» بر بعضی دیگر چگونه می‌تواند باشد. به عبارت دیگر او اگرچه به این نکته توجه کرده است، لکن هیچ نوع روشنگری در مورد آن صورت نداده است.

اما اگر تحلیل شهود‌گرایانه تمایز احکام اخلاقی، مسأله را از این جنبه مبالغه‌آمیز می‌سازد، از جنبه دیگر آن را جداً کمتر از حد خویش می‌نمایاند. بر مبنای این تحلیل، احکام اخلاقی اگرچه کاملاً با دیگر احکام فرق دارند، لکن این فرق تنها در ناحیه موضوع است. آنها قضایای صادقه (یا کاذبه) ای هستند از نوع مخصوص، لکن کاملاً آشنا. اینکه بگوییم گل نرگس زرد، زرد است، عبارت است از حمل «خصوصیتی» بر گل نرگس زرد و اینکه بگوییم لذت ناشی از حیثیات زیبایی خوب است نیز حمل «خصوصیتی» است بر لذت ناشی از حیثیات زیبایی. لکن ما خصوصیت نرگس زرد را با مشاهده آن کشف می‌کنیم: چگونه ما آن خصوصیت دیگر را در لذت چنانی در می‌یابیم؟ اگر در مورد این خصوصیت اختلاف و تشاخر پیش آید، از چه طریق می‌توان آن را حل نمود؟ اگر مردّ شدیم که آیا قضیه‌ای اخلاقی صحیح است یا نه، چه راهی برای تحقیق مسأله وجود دارد؟ در کدام خانه را برای تحصیل یقین باید کویید؟ از ظواهر امر چنین برمی‌آید که ما یک حقایق اخلاقی داریم: حال چگونه این حقایق اخلاقی باید ثابت شوند؟ در حقیقت این نظریه برای سوالاتی این چنین به هیچ وجه پاسخی ندارد. زیرا گفتن اینکه حقایق اخلاقی «از طریق شهود» ملاحظه می‌شوند، از جهتی – مضافاً بر بی‌فایدگی – مساوق است با اینکه بگوییم این گونه حقایق به نحو عادی قابل مشاهده یا اثبات نیستند، و از جهت دیگر مساوق است با این گفته خوشبینانه – و آشکارا فاسد – که اصلاً جایی برای شک یا بحث یا اختلاف نظر وجود ندارد. شاید باید نتیجه بگیریم که آنچه پریکارد آن را «قابلیت‌های اخلاقی تفکر ما»<sup>۱۷</sup> می‌خواند، خود همچون خصوصیات اخلاقی یکتا و یگانه و تعریف ناپذیرند. یعنی در حقیقت در مورد کل بحثهای اخلاقی و اختلاف نظرهای اخلاقی هیچ مطلب گفتنی وجود ندارد، مگر شاید این نکته که آنها همان چیزهایی هستند که هستند.

بالاخره باید به ذکر نارساییهایی در شهود‌گرایی پردازیم که نویسنده‌گان متأخر، همان طور که خواهیم دید، زیرکانه از آن مطلع بوده‌اند. در

شهودگرایی فرض بر این است که محمولات اخلاقی بازاء خصوصیات و صفات اخلاقی هستند. اگر چنین است، نسبت دادن محمولی اخلاقی به موضوعی صرفاً در حکم تصدیق این امر است که موضوع مذکور دارای نوعی خصوصیت اخلاقی است؛ یعنی به منزله بیان این حقیقت یا رساندن این فقره از خبر است و اما تا کنون دیده ایم که نظریه شهودگرایی در روشنترین توضیحات خود باز این نکته را مبهم باقی می گذارد که چگونه این فقرات اطلاعات اخلاقی با دیگر خصوصیات دنیای ما مربوط می شوند و مهمتر اینکه چگونه صحت و درستی آنها احراز یا تأیید می شود. حال باید به این حقیقت توجه کنیم که این نکته نیز هنوز خیلی مبهم باقی مانده است که این فقرات اطلاعات، حتی اگر صحبت‌شان محرز باشد، چگونه با رفتار ما مربوط می شوند. فرض کنیم که اینجا و آنجای جهان اشیائی وجود دارد که دارای همان صفات اخلاقی هستند که شهودگرایان از آن سخن می گویند و اشیائی هم وجود دارند که این صفات را ندارند: چرا اصلاً باید به این اشیاء توجه کنیم؟ چرا باید حضور یا غیبت این صفات برای ما اهمیت داشته باشد؟ مطلع شدن از اینکه فلان طریق پیشنهادی در این نظریه برای فعل مثلاً الزامی است بر اطلاعات ما می افزاید و ما را با حقیقتی درباره جهان آشنا می سازد. لکن این حقیقتی که ما از آن آگاه می شویم چه ربطی با رفتار ما دارد؟ چرا باید آن طریق فعل را انتخاب کنیم نه دیگری را؟ البته این حقیقت که آن طریق فعل الزامی است محتملأ دلیل انتخاب فعل هم هست؛ لکن این حقیقت که این طریق فعل، در صورت انتخاب آن، در روز چهارشنبه به فعلیت رسیده است محتملأ دلیل انتخاب آن نیست. این فرق از کجاست؟ چرا بعضی اطلاعات در مورد صفات اشیاء و افعال به این مسأله که چه کاری باید انجام داد مربوط نیست، در حالی که بعضی اطلاعات دیگر ظاهراً بی ربط نیست. به نظر می آید که احکام اخلاقی مانند دیگر احکام حامل اطلاعاتی هستند: این اطلاعاتی که اینها حمل می کنند چه خصوصیتی دارد که موجب می شود آنها این قدر برای تصمیمهای انتخابها یا راهنمایی ها و توصیه های ما مهم و حتی ذی ربط باشند؟ برای بار دیگر می بینیم که شهودگرایی در این مورد هیچ سخنی ندارد: در این نظریه،

ربط میان احکام اخلاقی و عمل به صورت یک فرض سُست ظاهر می‌گردد که در باره آن— همچنان که تقریباً در باره همه چیز این مسأله— هیچ مطلبی برای گفتن وجود ندارد.

در نگاهی اجمالی به آنچه گذشت در می‌یابیم که شهودگرایی پدیده‌ای آن چنان غریب و مجموعه نوشته‌هایی چنان زیرکانه و در عین حال چنان بی‌فایده از حیث تبیین مسأله، به نظر می‌آید که انسان متغیر است که چگونه منشأ پیدایش آن را توجیه کند. این فکر عجیب و غریب که حقایق اخلاقی بسیاری در جهان وجود دارد که شناخته شده‌اند، لکن نمی‌توانیم بگوییم چگونه؛ و با دیگر جهات جهان مربوطند، لکن نمی‌توانیم توضیح دهیم به چه صورت؛ و در حد بسیار زیادی برای رفتار ما مهم هستند، لکن نمی‌توانیم بگوییم چرا واقعاً نشانگر چیست؟ شاید بتوان گفت: نشانگر عدم حس کنبعکاوی. عدم حس کنبعکاوی نیز نشانگر عدم وجود شگ است. انسان به دنبال توضیح مطلبی می‌رود که احساس نیاز به توضیح آن داشته باشد: جایی که همه چیز آشکار و واضح است، انسان احساس می‌کند که مطلبی برای گفتن وجود ندارد. قطعاً فلاسفه شهودگرای آغاز این قرن، از کسانی نبوده‌اند که انسان آنها را افرادی بینند غرق در تحیرات اخلاقی. و حتی اگر زمانی بر سر جزئیاتی متغیر بوده‌اند— چنانکه حتماً بوده‌اند— هیچگاه تحیرات کلی نسبت به وضع اخلاقیات نداشته‌اند. آنچه این شهودگرایان آن را «حقایق» اخلاقی خوانده‌اند در نظر آنها موجود و در طبیعت اشیاء نهاده شده است و تنها احتیاج بدان دارد که نظر یه‌پرداز به ملاحظه دقیق آنها بپردازد. این اعتقاد آنها که حقایق اخلاقی را می‌توان دقیقاً به شیوه‌ای که امور بسیار ساده را تصدیق می‌کنیم توصیف کرد تا حدی قابل انتساب به نوعی فقر دستگاههای فلسفی است، قابلیت انتسابی که از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ ظاهرآ نظر کلی شهودگرایان در مورد «حکم» هیچ‌گونه امکان وجود شقوق دیگر را نمی‌پذیرد. لکن این نکته هم اهمیت دارد که این فقر نظری همراه با بساطت عاری از هرگونه دقت و لطف این مسلک، که خود ناشی از همان فقر نظری است، هیچگاه موجب احساس این امر نشده است که نتایج این مسلک قابل قبول

نیست. اگر کسی هیچ احساس تحریر نمی کند، چرا باید جایی برای آن باز کند؟ چرا انسان—مگر از سر خلط و خطأ—در پی توضیح واضحات برآید؟

## احساس گرایی

### الف- بعضی صور اولیه

کتاب مبانی اخلاق راس مشتمل بر مطالبی است که شاید بعدها آخرین شرح منظم مکتب شهودگرایی محض محسوب شود. زمانی که این کتاب در سال ۱۹۳۹ منتشر می‌شد، نظر یا نظرهایی همنوع آغاز به رخ نمودن کرده بود که می‌باشد کمی بعد، در میدان برخورد افکار، جانشین مکتب شهودگرایی شود. این انبوه نظرها که عموماً به نام «احساس گرایی»<sup>۱</sup> خوانده می‌شد، مطمئناً یکسره از دیدگاه شهودگرایانه بر یاده بودند، و عده‌زیادی برای سالها می‌پنداشتند که این نظر روشنگر یهای بسیاری در زمینه مطالعات اخلاقی به ارمغان آورده است. شاید البته این امر فی حد ذاته مطلوب باشد که انسان دیدگاه خویش را گاهگاهی تغییر دهد، لکن حقیقتاً روشن نیست که دیدگاه جدیده از جهت دیگر بر دیدگاه پیشین چندان رجحانی داشته باشد. این مسلک البته نکاتی را مورد توجه اذهان قرار داد که سابقاً بسیار مورد غفلت واقع شده بود؛ لکن در عوض مغلطه‌های تازه‌ای را نیز به ارمغان آورد که مکتب سابق به دام آنها نیفتاده بود. در حقیقت اولین جهش به سوی احساس گرایی، به عنوان یک نظریه اخلاقی، از خود فلسفة اخلاق شروع نشده است. همان‌طور که سابقاً ملاحظه کردیم، این یک فرض تقریباً ناخودآگاهانه از جانب شهودگرایان بوده است که «قضایی اخلاقی» بیانگر نوعی حقیقتند- یعنی اینکه بعضی صفات

اخلاقی وجود دارند که متعلق به بعضی ماهیات و اشیاء هستند و احکام اخلاقی (موجبه) صرفاً بیان می‌کنند که آن ماهیات یا اشیاء دارای آن گونه صفاتند. بعید به نظر می‌رسد که علت این فرض کلی تنها این باشد که برای متمایز ساختن احکام اخلاقی مناسب دیده شد که این فرض به عمل آید. بر عکس به نظر می‌رسد که این فرض که احکام اخلاقی دارای چنان طبیعتی هستند، به عنوان نتیجه‌ای (گاهگاه برخلاف میل) از این فرض کاملاً عمومی تر ناشی شده باشد که تمام قضایای «موضوع—محمولی» موجبه دارای چنان طبیعتی هستند— یعنی آنها «صفت» یا «خصوصیتی» را برآنچه موضوع دستوری قضیه خوانده می‌شود حمل می‌نمایند. به همین ترتیب، نخستین بار که به این نظر که قضایای اخلاقی دارای چنان طبیعتی نیستند، برخورد شده نه به دلیل این بوده است که در بررسیها معلوم شده است که این قضایا چنان طبیعتی ندارند، بلکه این نظر ناشی از یک نظریه عمومی فلسفی و کاملاً متفاوت است که می‌گوید احکام اخلاقی نمی‌توانند دارای چنان طبیعتی باشند.

نظریه عمومی مورد بحث، اکنون «اندیشه بنیادین» معروف Grundgedanke اصالت تحقیقیان منطقی<sup>۲</sup> است: اینکه تنها دو نوع قضیه با معنی وجود دارد: قضایای توتولوژی و قضایای بیانگر حقایق که با تجربه قابل تحقیق باشند. چون اصالت تحقیقیان طبیعتاً و بحق مایل نبودند که «شهاد» را به عنوان یک وسیله قابل اعتماد برای تحقیق [صدق و کذب قضایا] پذیرند و چون هیچ کس نمی‌تواند مدعی شود که احکام اخلاقی به طور کلی یا توتولوژی هستند و یا با تجارت حسی معمولی قابل تحقیقند، پس این نتیجه حاصل می‌شود که احکام اخلاقی نمی‌توانند واقعاً قضایایی معنی دار باشند. آنها نمی‌توانند آن طور که صورت دستور یشان می‌نماید— واقعاً قضایایی باشند که در آنها «صفاتی» راستین بر اشیاء حمل شده باشد، و یا در حقیقت به هیچ وجه هیچ نوع قضیه راستینی نیستند. آنها فقط در صورت دستوری خود نقاب راستین بودن بر چهره دارند.

پس احکام اخلاقی چه هستند؟ انسان بیشتر احساس می‌کند که کسانی که اولین بار با این مسئله رو برو شده‌اند چندان توجهی به آن نکرده‌اند. معهذا در مقام پاسخ، به یکی از دو نحو زیر عمل کرده‌اند: به عنوان مثال کارنап<sup>۳</sup> با ملاحظه اینکه احکام به اصطلاح اخلاقی اغلب در هدایت رفتار و تأثیر در آن، مورد استفاده واقع می‌شوند، این فکر را الفا کرد که آنها حقیقتاً امریا فرمان هستند: «تو باید دزدی کنی» بیانی خطا انگیز از «دزدی نکن» است و همین طور «مهربانی خوب است» بیانی خطا انگیز از «مهربان باش». [۸]

شلیک<sup>۴</sup> به شیوه‌ای شبیه به همین می‌گوید که احکام به اصطلاح اخلاقی حقیقتاً قوانینی هستند صورت‌بندی شده، و یگانه مسئله واقعی برای «علم اخلاق» این مسئله روانشناسی است که چرا بعضی قوانین توسط مردم اختیار و انتخاب می‌شوند. [۹] آیر<sup>۵</sup> در طرح موجزی که از یک نظریه اخلاقی در کتاب زبان، حقیقت و منطق پیشنهاد می‌کند ترجیح می‌دهد براین نکته مسلماً صحیح تکیه کند که احکام اخلاقی اغلب برای بیان احساسات گوینده آن مورد استفاده واقع می‌شوند. آیر می‌گوید این تمام کاری است که اساساً این احکام انجام می‌دهند. بنابراین به عنوان مثال زمانی که می‌گوییم محدود کردن زادوولد امری است زشت، حقیقتاً مطلبی را در مورد زادوولد بیان نکرده‌ایم که قابل صدق و کذب باشد؛ بلکه صرفاً آن را اظهار کرده و به وسیله آن عدم موافقت، تنفر و اتزجار خود را «ابزار» کرده‌ایم.

ایرادی که در آن زمان با شدت تمام به مخالفت با این طرز تفکر اقامه می‌شد این بود که چنین طرز تفکری این تهدید را به همراه دارد که ریشه عقلانیت اخلاق را می‌خشکاند. انسان ممکن است در بادی امر بخواهد بداند چرا احکام اخلاقی باید چنین باشند؛ زیرا مسلماً این‌طور نیست که میان اوامریا دستورها یا بیان احساسات هیچ چیزی وجود نداشته باشد که بر اساس عقل انتخاب شود؟ اوامر و دستورها ممکن است، درست مانند قضایا، با هم مترابط باشند؛ بعضی ممکن است معقول و موجّه باشند و بعضی نباشند. آیا نمی‌توانیم از

احساساتی که ابراز می کنیم با دلیل دفاع نماییم. یا احساسات دیگران را به عنوان اینکه بیجا یا ناروا هستند مورد انتقاد قرار دهیم؟ معهداً ایراد انتقاد کنندگان از قوتی حقیقی برخوردار است. زیرا فرمان زمانی قابل توجیه است که امر به انجام دادن کاری صحیح باشد: دستور اخلاقی وقتی خوب است که رفتاری که مقرر می دارد رفتاری مطلوب باشد: اظهار تنفر از یک شیء زمانی رواست که آن شیء واقعاً نفرت آور باشد. لکن شروط توجیه کننده زمانی می تواند به راستی به عنوان دلیل به کار روند که خود بیان کننده فرامین یا دستورهای احساسات شخصی جدیدی نباشد— در حالی که برمبنای طرز تفکری که به طور مختصر در بالا ذکر کردیم این بیانگری احساسات غایت کاری است که می توان آن مطالب توجیه کننده را به انجام آن تفسیر و حمل نمود. بنابراین معلوم می شود در این زمینه ها آنچه معمولاً آن را استدلال می پنداریم در حقیقت چیزی جز تراحم احساسات در شکلی مبدل نیست. «دلایل» من حقیقتاً کاری انجام نمی دهد جز تکرار همان سخن اولیه من، و نشان دادن اینکه بر حقم واقعاً قابل تمیز از صدق استدلال من نیست. البته ممکن است از جانب احساس گرایان نیز ایراد موجهی وارد گردد، بدین معنی که تصور شهود گرایان نیز هیچ جایی برای مقولیت اخلاقی باقی نگذاشته است. زیرا در آن تصویر، اختلاف عقیده اخلاقی صرفاً به تفاوت میان «شهودها» یعنی به اختلافی تحويل می شود که در مورد آن هیچ مطلبی نمی توان گفت. مطمئناً شهود گرایان معتقدند که احکام اخلاقی دارای ارزش صدق و کذب است، لکن اگر اساساً هیچ وسیله ای برای نشان دادن صدق و کذب احکام وجود نداشته باشد گفتن اینکه حکم من صحیح است و حکم تو باطل، هیچ فایده ای ندارد. به هر حال همه این نکات فقط بیان این حقیقت را می دارند که در این زمینه هر دو گروه آسیب پذیرند.

در هر صورت می توان گفت عقایدی که از طرف کارناب، شلیک و آیر ابراز شده است، بسختی چیزی بیش از شلیکهای آزمایشی بوده است که نسبتاً با عجله صورت گرفته اند تا تمهدی باشند برای یک پیکار تمام عیار به وسیله فلاسفه ای که حوزه واقعی کار آنها ابدآ فلسفه اخلاق نبوده است. این مطلب همواره واضح بوده است که آنان مطالب زیادی برای بحث باقی گذارده اند

ولکن از طرف دیگر بدون شک چندان شوقی نیز برای اتمام آن نداشته‌اند. تحلیلی که از جانب سی. ال.ستیونسن<sup>۶</sup> در کتاب بسیار مهمش به نام اخلاق و زبان (۱۹۴۴) پیشنهاد شده، درحالی که با این کوششهای اولیه قرابت بسیار دارد، بسیار دقیقتر، جامعتر و موشکافانه‌تر است. این تحلیل بر سه پایه عمدۀ متکی است که ابتدا باید ببینیم این سه پایه چه هستند؟

ب—سی. ال.ستیونسن: اعتقادات، جهتگیریها، «معنای احساسی»<sup>۷</sup> نخست باید سعی کنیم خط تمایزی میان اعتقادات و جهتگیریها بکشیم (برای اینکه مثالی خارج از اخلاقیات زده باشیم) فرض کنید که طرحی را در مورد تقلیل بهای لیره استرلینگ پیشنهاد کرده باشند؛ و باز فرض کنید که دو نفر اقتصاددان داریم که هر دو اعتقادشان در مورد این طرح یکسان است. هر دو در مورد اینکه موضوع طرح چیست یا پیامدهای اقتصادی، اجتماعی یا سیاسی قبول با رده این طرح چه خواهد بود با هم کاملاً متفق القولند. با این حال هنوز ممکن است—ممکن است تصور شود که این امر بعید است، ولی به هر حال ممکن است—که علی‌رغم این اتفاق کامل، در جهتگیریها خود نسبت به طرح پیشنهاد شده باهم اختلاف داشته باشند. درحالی که در مورد اینکه طرح چیست و چه عوابی دارد کاملاً متفقند، لکن یکی موافق آن باشد و دیگری مخالف. شک نیست که می‌توان این مطلب را مسلم پنداشت که بیشتر اختلاف جهتگیریها مبنی بر اختلاف عقاید یا ناشی از آنهاست. زمانی که شخصی موافق چیزی است که دیگری مخالف آن است غالباً تحقیق عمیق در اوضاع و شرایط نشان خواهد داد که این دو اعتقادی کم و بیش متفاوت در مورد ماهیت مسئله مورد بحث یا عاقب و آثار تزدیک یا دور آن دارند. و این را نیز مسلم می‌توان گرفت که غالباً نشان دادن اینکه اختلاف جهتگیری مبنی بر اختلاف عقیده نیست کاری است بس دشوار. زیرا چگونه می‌توان مطمئن بود که در

تمام زمینه‌هایی که هر یک از دو طرف ممکن است آنها را با مسئله مورد بحث به نحوی، ولو بسیار دور، مربوط بدانند اتفاق نظر حاصل شده است؟ معهداً می‌توان پذیرفت که این تمیز از لحاظ نظری کاملاً روش است: اختلاف در جهتگیری بوضوح با اختلاف از نوع دیگر بسیار دشوار باشد. باید اضافه کنیم تشخیص دقیق یک نوع اختلاف از نوع دیگر بسیار دشوار باشد. همان‌طور که ممکن است در اعتقاد و نظر اتفاق باشد و در جهتگیری اختلاف، همان‌گونه البته ممکن است در جهتگیری اتفاق باشد و در اعتقاد و نظر اختلاف.

ثانیاً در این پیشنهاد مفهوم «معنای احساسی» و در نتیجه نام «احساس‌گرایی» وارد بحث می‌شود. به عنوان مثال دو کلمه «آلمانی»<sup>۸</sup> و «بوش»<sup>۹</sup> را در نظر بگیرید. جنبه‌ای وجود دارد که از آن جنبه این دو کلمه دقیقاً یک معنی دارند: هر دو در مورد یک چیز به کار برده می‌شوند: به عنوان مثال در مورد افراد ملت معینی از اروپا. بعلاوه دقیقاً بر یک اساس و یا درست بر طبق حقایقی یکسان قابل اطلاق بر آنهاست. میان اینکه بگوییم فریتز<sup>۱۰</sup> «آلمانی» بود و اینکه بگوییم فریتز «بوش» بود هیچ نرقی که مثبت مطلبی باشد وجود ندارد. معهداً واضح است که این دو کلمه از جهاتی با یکدیگر فرق دارند. از چه جهتی؟ مطمئناً فرق در این است «آلمانی» کلمه‌ای است که می‌توان آن را اصطلاحی خنثی و بی‌رنگ و بی‌جهت خواند: این اصطلاح تنها عضویت ملت معینی را می‌رساند. از طرف دیگر «بوش» کلمه‌ای است که از بی‌رنگی و بی‌جهتی بسیار دور است. این کلمه مضافاً بر اینکه دال بر عضویت ملت معینی است، مخصوصاً دال بر این است که گوینده نسبت به این ملت خصوصت دارد و آن را خوار می‌شمارد؛ این کلمه می‌تواند، و غالباً مراد هم همین است، که همین حالت خصوصت و تحقیر را در مخاطب خویش برانگیزد. بنابراین گفته می‌شود که این دو کلمه دارای معنای وصفی<sup>۱۱</sup> یکسانی هستند، لکن «بوش» «معنای احساسی» نیز دارد، ناشی از این حقیقت که این کلمه معمولاً هم احساسات معینی را نسبت به شیئی که در مورد

وی به کار برده می شود ابراز می دارد و هم قابل این است که این احساس را برانگیزد . به طور کلی کلماتی دارای معنای «احساسی» هستند که علاوه بر دلالت وضعی و بی رنگ و بی جهت — اگرچنان دلالتی در کار باشد — نسبت به مدلول خود، دارای یک بیان وضعی دیگری باشند در جهتگیر یهای موافق یا مخالف نسبت به شیئی که بدان اطلاق می شوند. (گفتیم «اگرچنان دلالتی در کار باشد»، زیرا گفته شده است که کلماتی هستند مثل «هورا»! که معنای وصفی کمی دارند یا اصلاً معنای وصفی ندارند و برعکس معنای صرفاً احساسی دارند). این مطلب را نیز می توان اضافه کرد که علی رغم اینکه معنای احساسی هر کلمه ای طبیعتاً نوعی وابستگی و ارتباط با معنای وصفی آن دارد، کاملاً ممکن است در صورتی که ضمن کم و بیش ثابت ماندن معنای وصفی آن، جهتگیر یها و احساسات طبیعی به کار برند گان آن تغییر کند، معنای احساسی آن بمراتب کمتر شود یا بلکلی از بین برود و یا حتی وارونه شود. عنوان مثال، دیری نمی گذرد که کلمه «دمکراسی» عموماً مبین و برانگیزندۀ احساس خطر و نومیدی شده است — اگرچه عملاً این نکته کاملاً روشن نیست که آیا در این مورد، کلمه مذبور هیچ معنای وصفی معینی داشته یا اینکه معنای وصفی آن نیز تدریجیاً تغییر یافته است.

ثالثاً بعد از این مقدمات، این پیشنهاد مطرح شده است که وجه ممیزه حکم اخلاقی در این نیست که حامل اعتقادات گوینده است، بلکه در این است که نشان دهنده جهتگیر یهای اوست؛ همچنین در این نیست که بر اعتقادات مخاطب خود بیفزاید یا آنها را تغییر دهد، بلکه در این است که در جهتگیر یهای وی و نتیجتاً، به احتمال زیاد، در رفتار او اثر بگذارد. خلاصه اینکه گفتارهای اخلاقی اساساً جنبه اخباری<sup>۱۲</sup> ندارند، جنبه تأثیری دارند؛ ممکن است به طور عارضی اعتقادات را تغییر دهند ولکن اساساً جهتگیر یها را تغییر می دهند [۱۰]. ممکن است گفته شود که شهود گرایان زمانی که اصرار می ورزیدند محمولات اخلاقی قابل تحويل به دیگر اشیاء، یعنی به دیگر

محمولات وصفی محض، نیستند، در حقیقت همین نکته را به نحو مبهمی در نظر داشته‌اند. آنها از این نکته مطلع بودند که یک حکم اخلاقی در برآر نوعی طریق عمل پیشنهادی، نه فقط معادل توصیف صرف آن طریق عمل پیشنهادی نیست بلکه کاملاً با آن فرق دارد. لکن در فهمیدن سرّ نکهای که در اینچاست کاملاً ناتوان بوده‌اند. آنها به سبب دلبستگی‌شان به اینکه هر صفتی را معادل خاصیتی واقعی که ما بازاء آن باشد پیندارند، به این مطلب سوق داده شدند که احکام اخلاقی را نوع خاصی از توصیف به حساب آورند که عبارت باشد از نسبت دادن صفات ویژه «غیرطبیعی»<sup>۱۳</sup> و یگانه، بر اشیاء. لکن این امر به معنی خلط کردن آن نکته‌ای بود که مبهم‌آ در نظر داشتند، زیرا بالآخره نحو عجیب و غریبی از اخبار، باز هم اخبار است. توصیف برحسب اوصاف یگانه بالآخره باز هم توصیف است. بنابراین شهود گرایان، با تحويل جهتگیر یها به نوع مبهمی از اعتقادات، موفق به نشان دادن فرق میان اعتقادات وجهتگیر یها نشدند. و نتیجتاً آنها با همه اخباری کردن محض احکام اخلاقی توانستند از ارتباط اساسی گفتارهای اخلاقی با جهتگیر یها، تصمیم‌ها و انتخابها و به طور کلی رفتارهای ما هیچ معنایی به دست دهنده. البته بدون شک بیشتر محمولات اخلاقی بازاء خواص واقعی قرار می‌گیرند. به عنوان مثال، زمانی که به ما می‌گویند فلان شخص بخششده یا امین است، در می‌یابیم که او چگونه شخصی است و به چه کاری تمايل دارد. لکن احساس گرایان تأکید می‌کنند که این آن چیزی نیست که حکم در برآر اورا، حکمی اخلاقی می‌نماید. آنچه آن را اخلاقی سی نماید این است که کلماتی که در مورد وی به کار می‌رود، هم مبرز و هم موجب جهتگیری مساعدی نسبت به اوست، یعنی هم نشان دهنده و هم برانگیزende نوعی احساس نسبت به آن شخص است. و این کار نسبت دادن یک صفت فوق العاده به او نیست؛ بر عکس این کار با نسبت دادن صفات هیچ‌گونه مشابهتی ندارد. این کار یک کار «احساسی» و «محرك» است، بحث تأثیر و تاثر است.

از این طرح ساده و مختصری که ما از احساس گرایی بدست داده‌ایم به وضوح بر می‌آید که این مکتب مزایای مهم و غیر قابل انکاری دارد. این مکتب آن داستان پیچیده شهود گرایان را در مورد اوصاف اخلاقی بگانه و «غیرطبیعی» یکسره کنار می‌نهد و در حقیقت با نفس «شهود» نیز چنین می‌کند. در مقابل «معنای احساسی» اشاره به پدیده‌ای واقعی دارد که از ارزش نظری و اهمیت عملی قابل توجهی برخوردار است. بعلاوه همان‌طور که قبلًا بیان کردیم، شهود گرایی هیچ تحلیل معقولی در مورد رابطه میان احکام اخلاقی و رفتار به دست نمی‌دهد، در حالی که تز احساس گرایی احکام اخلاقی را به طریقی کاملاً معقول و معین و روشن (و تحت ضوابطی) با رفتار مربوط می‌سازد. متأسفانه همان‌طور که ذیلاً ملاحظه خواهیم کرد، این ارتباط به رغم آنکه از مزیت معقول و معین و روشن بودن برخوردار است این عیب بزرگ را نیز دارد که کاملاً خطاست و در حقیقت، از جهتی، به نحو مصیبت باری خطاست.

### ج- اشتباہات احساس گرایی

پیشنهاد اصلی احساس گرایی این است که ویژگی گفتارهای اخلاقی باید اساساً با مراجعه به هدف آنها معلوم شود: همان‌گونه که ستیونسن می‌گوید «فائیده اصلی» احکام اخلاقی «این نیست که حقایق را نشان دهد بلکه این است که ایجاد اثر کند». [۱۱] در هر گفتار اخلاقی هدف خاص گوینده، آن است که در جهتگیریهای مخاطب خود اثر بگذارد، نه در اعتقادات او. پیش از هر چیز یک نکته واضح خواهد بود و آن اینکه این هدف به هیچ روی مختص به گفتارهای اخلاقی نیست. همان‌گونه که ستیونسن می‌گوید، کاملاً ممکن است که قضایای اخلاقی «وسایلی اجتماعی» باشند برای مهار کردن، تغییر جهت دادن و یا اصلاح «جهتگیریها». لکن پوسترها تبلیغاتی، برنامه‌های تبلیغاتی تلویزیون، سخنرانی‌های سیاسی، تهدیدها، آثار «متعهد» ادبی، رشوه‌ها و غیره همگی نیز همین کار را انجام می‌دهند. به عنوان مثال فرض کنید بخواهیم به نفع خانواده‌های بزرگتر در انگلستان، «ایجاد تأثیر» کیم. واضح است که راههای متعددی برای رسیدن به این هدف موجود است— انواع

«وسایل اجتماعی» وجود دارد که می‌توانیم برای این هدف به کار گیریم. می‌توانیم از راه نصایع اخلاقی به مردم بقولانیم که باید، و مقرون به صواب است و شاید وظيفة مسلم آنهاست که در مورد توالد و تناسل بیشتر اقدام کنند. لکن به جای این کار یا اضافه بر آن، می‌توانیم قسمتی از صفحات آگهی یا مدت زمانی از تلویزیون را خردباری کنیم و از این راه تصاویر پدران و مادران خوشحال و خندان را در میان دسته‌هایی از کودکان سالم و مستعد برای رشد پخش نماییم. ممکن است افراد مسن بی فرزند را به خدمات ملی احصار کنیم و خانواده‌های پرفرزند را از بسیاری از مالیاتها معاف بداریم. ممکن است راهی برای نشان دادن این نکته بیابیم که خانواده پرجمعیت نشانه زندگی اشرافی است، یا داستانهایی درباره بدختیهای ناشی از زندگی در تنهایی و بیکسی دوران کهولت بنویسیم. واضح است که تمام اینها راههایی هستند برای «ایجاد تأثیر» و غرض همه آنها تغییر «جهتگیر یها» و نتیجتاً تغییر رفتار است: بنابراین گفتار اخلاقی حتی اگر درست باشد که چنین هدفی دارد از بسیاری از امور دیگر در این زمینه قابل تمیز نیست.

حال بعد از همه این مطالب می‌پرسیم که آیا درست است که گفتار اخلاقی چنین هدفی دارد؟ پیداست که پاسخ دادن به این سؤال دشوار نیست؛ پاسخ این است که نه ضروره و نه همیشه. اگر با ابراز یک گفتار اخلاقی بخواهیم «ایجاد اثری» بکنیم، از قبل باید فرض کنیم که (۱) مخاطبان ما تا کنون آن «جهتی» را که گفتارمان باید به آنها بدهد ندارند. (۲) مایل هستیم که مخاطبان ما نیز این جهتگیری را داشته باشند. (۳) حداقل حدس می‌زنیم که ابراز این گفتار، ممکن است مخاطبان ما را به جهتگیری مذکور وادارد. البته ممکن است به نحوی کاملاً صحیح به بیان گفتاری اخلاقی بپردازیم در حالی که بعضی از این شرایط یا تمام آنها وجود نداشته باشد. ممکن است با کسی وارد صحبت شویم که می‌دانیم «جهتگیر یهای» وی عین جهتگیر یهای خود ماست که در نتیجه نمی‌توانیم، اگر بتوان گفت، به او حرکتی بدھیم، زیرا این تحصیل حاصل است. ممکن است هدف ما تنها شناساندن «جهتگیر یهای» خود به کسی باشد که عکس العمل او نسبت به آنها برایمان کاملاً بی‌تفاوت

باید یا می‌دانیم که سرمویی نسبت به عقاید ما توجه ندارد. گفتارهای اخلاقی همیشه چندان «محرك» نیستند. بسیاری از گفتگوهای اخلاقی همراه با این اعتقاد بدون دغدغه است که طرفهای ذی‌دخل در آن به طوری یکسان— و شاید خودپسندانه— در مورد جهتگیریهای مطروحه اتفاق نظر دارند؛ و اگرچه ابراز احتمام اخلاقی به کسانی که نمی‌خواهیم یا نمی‌توانیم در آنها تأثیر کنیم ممکن است بی فایده به نظر رسد، لکن این امر محال نیست و ممکن است نکته‌ای در ورای این مطالب در کار باشد. بنابراین آن هدف تحریکی گفتارهای اخلاقی که ادعای شده است نه فقط صفت خاص آنها نیست، بلکه ممکن است گفتارهای ما، حتی اگر بکلی فاقد این صفت نیز باشد، همچنان اخلاقی باشد.

با وجود این خطای بزرگتر و مهمتر احساس گرایی در نحوه اعمال این «تأثیر» به وسیله گفتار اخلاقی است. کوشش شده است که قابلیت زبان اخلاقی برای هدفهای به اصطلاح انگیزشی گفتار اخلاقی با تمتسک به «معنی احساسی» توضیح داده شود. گفته شده است که چون الفاظ اخلاقی، علاوه بر معنای وصفی، معنای احساسی نیز دارند، لذا قابل هستند که نقش مضاعف ابراز جهتگیری گوینده و اعمال اثربر جهتگیری مخاطب را ایفا کنند. آنها هم احساسات ما را بیان می‌کنند و هم قابلیت انگیزش احساسات شما را دارند. لکن گمان نمی‌کنم که ملاحظه بطلان این مطلب و اینکه به طور اساسی برخطاست، کار مشکلی باشد.

کلمات احساسی چه کلماتی هستند؟ چرا یک گوینده یا نویسنده به خاطر استعمال زبان احساسی ممکن است مورد شماتت یا مورد تحسین واقع شود؟ کلمات احساسی کلماتی هستند که روی به عواطف (یا آن گونه که خود لفظ بیان می‌کند) روی به احساسات دارند. این در بعضی جاهای مثلاً در آثار ادبی چیز خوبی است، زیرا در این جاهای برانگیختن احساسات خواننده یا مخاطب هدف صحیحی است، ولی البته غالباً این کار سخت نامطلوب است؛ به عنوان مثال، یک کارمند خزانه‌داری اگر در گزارش خود که به بررسی اجمالي و توضیح نظرهای خویش در مورد مسائلهای مربوط به سیاست

اقتصادی می‌پردازد، واژه‌های احساسی به کار برد. سخت مورد سرزنش قرار خواهد گرفت. او باید از آوردن صفاتی مانند «فضیحت بار»، «احمق»، «تهوع آور»، «سبک مغز» پرهیز کند، اگرچه به استعمال آنها سوق داده شود. زیرا چنین زبانی آرامش و ثبات لازم برای قضاوتهاي اداري را برهم می‌زند. در حالی که کسی مثل وزیر ممکن است در مبارزات انتخاباتی خویش که کاملاً با شرایط بالا فرق دارد، به نحو صحیح و مناسبی این زبان را به کار گیرد. بنابراین واضح است که بعضی کلمات اخلاقی به این معنا احساسی هستند؛ احساسات به وسیله کلماتی مثل «فهرمانانه» درجهٔ تراویث و به وسیله کلماتی مثل «بی‌شرف» و «شریعه» در جهت عکس آن برانگیخته می‌شوند. لکن این طور نیست که با برخورد به کلمه «صحیح» نبضها سر یعتر بزند و همچنین در مورد کلمات «باید» و «خوب» احساسات خاصی برانگیخته نمی‌شود. اگر به عنوان مثال کارمند خزانه‌داری بنویسد که پیشنهاد متخصص امور مالی صحیح و حتی «سخاوتمندانه» است، کمتر ممکن است مورد انتقاد قرار گیرد که چرا زبان احساسی به کار بردé است. حقیقت این است که در گفتارهای اخلاقی، ابراز و برانگیختن احساسات امری است عرضی و کاملاً نادر، همان‌گونه که اعمالی تأثیر در مورد احکام اخلاقی امری است عرضی و اغلب اصلاً وجود ندارد. عبارت «انجام دادن این کار بيرحمی است» مبرز احساسات من است و ممکن است احساسات شما را نیز برانگیزد، لکن «انجام دادن این کار خطاست» بعید است که هیچیک از این دو مقصود را برآورد. این عبارت تنها عقیده‌ای را بیان می‌دارد نه ابراز یک تهییج احساسی را. شاید بیانگر نظر مخالف من نسبت به انجام دادن کاری باشد نه برانگیزندۀ احساسی که شما را از انجام دادن آن کار باز دارد. بالجمله در مورد انتقاد یا تحسین اخلاقی هیچ امری وجود ندارد که ضرورتاً احساسی باشد. توصیة اخلاقی را می‌توان در ظرف کلماتی کاملاً خالی از احساسات و عواطف بیان کرد. به همین ترتیب ممکن است گفتاری باشد که کاملاً احساسی باشد ولکن با اخلاقیات هیچ ارتباطی نداشته باشد. و نیز ممکن است احساسات شخصی کاملاً در جهت نقطه نظرهای اخلاقی شخص به تهییج درآید.

در پرتو این نقدها دیگر فهم این نکته دشوار نیست که چرا برای بسیاری، لوازم احساس گرایی مخصوصاً قابل خدشه است. می‌بینیم خصوصیت بارز احساس گرایی – که در حقیقت بزرگترین ابتکاری است که احساس گرایی مدعی آن است – این بود که از محتوای اخباری گفتار اخلاقی – اگرچنین محتوایی در کار باشد – روی برمی‌تابد و به جای آن ماهیت گفتار اخلاقی را در آثار و عواقب آن جستجویی کند. در مقابل مکتب جا افتاده شهود گرایی که می‌گوید یک حکم اخلاقی همچون سایر احکام، مطلبی را بیان می‌کند و اساساً مراد از آن خبر دادن از امری است، مکتب دیگر (یعنی احساس گرایی) می‌گوید حکم اخلاقی کاری انجام می‌دهد، و اساساً مراد از آن ایجاد اثر است. لکن همان قدر که شهود گرایان بخاطر مطرح ساختن «شهود» مستقیم و حقایق «بدیهی» از بیان هرگونه مطلب ذی اهمیتی در مورد بحثهای اخلاقی بازداشت شدند، به همان اندازه و شاید بیشتر احساس گرایان، به دلایلی کاملاً متفاوت، به همان سرنوشت دچار شدند.

خلاصه اینکه اگر معتقد باشیم که هدف اصلی نوعی از گفتار، ایجاد اثر است، ناچار معیاری که با آن چنین گفتاری را ارزیابی می‌کنیم، باید صرفاً معیار اثربخشی باشد. اگر هدف یک گفتار اخلاقی اساساً تأثیر در جهتگیری شما یا برانگیختن احساسات شما باشد، آنگاه باید گفت آن گفتار خوب است در صورتی که قرین توفیق باشد یا برای قرین توفیق بودن خوب تدارک شده باشد، و در مقابل بد است و قابل اعتراض، در صورتی که غیر مؤثر دانسته شود یا تخمين زده شود که غیر مؤثر است. منطقاً کاملاً ممکن است میان دلیلی که معتبر است و دلیلی که متقاعد کننده است فرق روشنی گذاشت: بخوبی می‌توان گفت یک دلیل، اگرچه موجب افتعال طرف شود، ممکن است مشتمل بر مغالطه باشد و یا بر عکس یک دلیل می‌تواند معتبر باشد اگرچه ممکن است کسی را متقاعد نکند. مکتب احساس گرایی هیچ گونه جایی برای چنین تمایزی در اخلاق باقی نمی‌گذارد. مسلم است که مسائل مربوط به اعتقاد را می‌توان به طریق عقلانی مورد بحث قرار داد، ممکن است در همین مورد بین واقع و خلاف واقع، دلایل خوب و دلایل بد، و بین پیشداوری صرف و اعتقاد

مبتنی بر دلایل کافی، فرق نهاد. لکن در مورد خصوص جنبه اخلاقی جهتگیریها (چنین فرض شده است) اصلاً محلی برای این تمايزها نیست. یک به اصطلاح «دلیل» اخلاقی ممکن است اثری ایجاد کند یا نتواند اثری ایجاد کند. اما دیگر جایی برای بررسی این مسأله دیگر که «آیا دلیل، یک دلیل خوب است یا بد» وجود ندارد. با این ترتیب گفتار اخلاقی – علی رغم مدافعت مخصوصی که صورت گرفته است – اساساً همطراز با تبلیغات، آگهی‌های تجاری و حتی تهدیدات جلوه می‌کند؛ هدف از آن تأثیرگذاردن بر مردم و منفعل ساختن احساسات و رفتار آنان است و نتیجتاً نباید از جهت عقلانی بودن، به اعتبار اینکه آیا حاوی ادله خوب یا ادله بد است مورد ارزیابی قرار گیرد، بلکه باید از جهت مؤثر بودن یا نبودن به اعتبار اینکه آیا نتایج مورد نظر را به بار می‌آورد یا نه، ارزیابی گردد. البته بسیاری بودند که می‌توانستند این نتیجه گیری عجیب را هضم کنند، لکن در بسیاری از محافل علمی احساس می‌شد که این مکتب باید دچار خطای عظیمی شده باشد.

چه خطایی را این مسلک مرتکب شده است؟ گمان می‌کنم عمدۀ دو مطلب باشد: اول: کاملاً واضح است که احساس گرایان مغلوب این ایده خود یعنی مطرح ساختن هدف یا نقش گفتارهای اخلاقی شده‌اند. این درست است که شهود گرایان مضطربانه در مورد این نکته سکوت اختیار کرده بودند. نظرات آنان در مورد احکام اخلاقی به عنوان یک رشته اموری که سر راست (و گاهی هم به‌نحو مخصوصی) یا با واقع مطابقند یا غیر مطابق، موجب شده بود که ارتباط میان احکام اخلاقی و عمل، به صورت معماهی درآید. به نظرمی‌رسد که آنان اصلاً ملاحظه این نکته را نکرده‌اند که احکام اخلاقی هدفشان چیست. در مقابل، می‌توان گفت که احساس گرایان فقط تمایل رفتن به سمت کاملاً مخالف را داشته‌اند – یعنی فقط بر سر این نکته ماندند که هدف گفتارهای اخلاقی چیست و بندرت این مسأله را به نحو جذی مطرح ساختند که این گفتارها واقعاً چه هستند. بدون شک فهم این نکته خوب است که گفتار اخلاقی غالباً متوجه تأثیر بخشیدن در جهتگیریهاست، لکن این نیز می‌باید مورد تعمق قرار گیرد که این امر چگونه صورت می‌گیرد. زیرا، همان طور که دیدیم، «هدف کلی»

خصوصیّة تغییر ناپذیر گفتارهای اخلاقی نیست و مهمتر از آن گفتارهای اخلاقی را از بسیاری از انواع دیگر فعالیتهای زبانی - وبهمان ادلیل غیر زبانی نیز - متمایز نمی کند.

ثانیاً: تا آنجا که احساس گرایان به این نکته پرداخته اند که چگونه گفتارهای اخلاقی تأثیر بر جهتگیریها می گذارد، تحلیلشان غیر کافی و در حقیقت بکلی خطا بود. تا حد زیادی مشکل از اینجا برمن خاست که تصور آنان از جهتگیری بسیار خام و ناپخته بود. پیوسته گرایش داشتند به اینکه «جهتگیریها» را با «احساسات» یکی بدانند، یعنی مثلاً عدم تصدیق مرا از رفتار کسی، با آن حالت تنقیری که من از مشاهده آن احساس می کنم یکی بشمارند. لکن این امر نه فقط خطا بود بلکه به نحو مصیبت باری هم خطا بود؛ زیرا نتیجتاً بیان عدم تصدیق من از رفتار کسی برابر می شد با پدیده کاملاً متفاوت احساسات خود را نسبت به آن رفتار نمودن. و همین طور کوشش من در تغییر «جهتگیری» دیگری، با کوشش در اثر گذاردن بر احساسات وی معادل می گردید. و از همینجاست که این فکر خطا به اذهان رسوخ کرده است که الفاظ اخلاقی فی حد ذاته دارای همان «معانی احساسی» هستند؛ زیرا اگر من احساسات خویش را «ابراز» می نمایم و بر احساسات شما اثر می گذارم، آیا این پدیده منسوب به استعمال زبان احساسی نیست؟ و بالاخره از همینجاست که این نتیجه عاید می شود که گفتار اخلاقی ذاتاً غیر عقلانی است، موضوع آن دلیل نیست، فشار روانی است؛ سر و کار آن با استدلال نیست، با تحریک و تهییج مؤثر است. شهود گرایی خلاهایی در فلسفه اخلاق باقی گذاشته بود - و در حقیقت بندرت چیزی جز خلاً باقی گذاشته بود - لکن در آنچه احساس گرایی با آن این خلاً را پر کرد ابهامات و خلطهای بسیاری وجود داشت.

## هدایت گرایی\*

### الف - هدایت در مقابل تأثیر

چرخش دیگری که فلسفه اخلاق در این قرن به خط مشی خود داد بخوبی می‌تواند به عنوان اصلاحی برای احساس گرایی به حساب آید و به گمان من اساساً درست است که بگوییم برای اصلاح احساس گرایی بوده است. این اصلاح مورد بحث که عمدّه اثر آر. ام. هیر<sup>۱</sup> است بسیار مؤثر واقع شد و در حقیقت از بعضی جهات بسیار روشنگر بود. من معتقدم که به هیچ وجه نمی‌توان آن را خالی از خطا دانست، لکن می‌توان امید داشت که مزایا و نفایض آن هر دو همانند هم سازنده باشند.

بگذارید بار دیگر به عقب برگردیم و این فرضی ضمنی شهود گرایی را مورد التفات قرار دهیم که می‌گفت هرگفتار اخلاقی ذاتاً اخباری است - اینکه هر حکم اخلاقی نوعاً مبین این حقیقت اخلاقی است یا اشاره دارد به این حقیقت اخلاقی که بعضی موضوعات دارای بعضی صفات اخلاقی هستند. همان‌گونه که دیدیم پیشنهاد اصلی احساس گرایی بر این بود که این فرضی ضمنی باطل است - و اینکه حتی اگر حکم اخلاقی خبری می‌دهد یا بیانگر حقیقتی است، این اساس موضوع نیست. هیر با این اعتقاد احساس گرایی

---

\* prescriptivism      1. R.M.Hare

مؤکدآ موافق است و بشدت اصرار می‌ورزد که دادن خبر، حتی اگر این خبر از نوع «غیر طبیعی» خاصی محسوب شود اساس گفتار اخلاقی نیست، بلکه صرفاً امری است عرضی برای آن. احساس گرایان با رد این فرض ضمنی شهود گرایان، نتیجه گرفتند که اساس گفتار اخلاقی در استفاده از آن برای «اعمال نفوذ» یعنی تحت تأثیر قراردادن احساسات یا «جهتگیر یهای» مردم و مالاً رفتار آنهاست. هیر در مقابل مدعی است که اساس گفتار اخلاقی در تأثیر و ایجاد انفعال نیست، در هدایت است [۱۲]. به عنوان مثال وقتی که من به شما می‌گویم: «باید آن پول را باز گردانید» من تنها حققتی را بیان نکرده‌ام همچنین اساساً و یا ضرورتاً در پی آن نیستم که از شما بخواهم کاری انجام دهید، بلکه اساساً به شما گفته‌ام که چه کار بکنید. هیر می‌گوید— مثل این است که شما از من این سؤال را کرده‌اید: «من چه باید بکنم» و من آن سؤال شما را پاسخ گفته‌ام. اینکه واقعاً از شما بخواهم یا شما را برانگیزم که کاری را که به شما می‌گوییم انجام دهید انجام بدھید امر دیگری است. تأثیر بخشیدن در رفتار شما ممکن است اثر و در حقیقت اثر مورد نظر جوابی باشد که به شما داده‌ام، یا از آثار آن سخن اخلاقی باشد که به شما گفته‌ام؛ لکن با وجود این ضروری است که میان این گفته من که «چه کار بکنید» و هرگونه آثار یا عوابقی که از گفته من بالفعل حاصل شده یا مورد نظر بوده است تمیز داده شود— باید میان کاری که در گفتن «تو باید آن پول را باز گردانی» صورت می‌گیرد با آن هدفی که از گفتن این عبارت امید حصولش می‌رود فرق نهاده شود. [۱۳]

حدائق یک مزیت این اصلاح به اندازه کافی روشن خواهد بود. این اصلاح ما را قادر می‌سازد که فوراً از این تالی فاسد احساس گرایی که گفتارهای اخلاقی اساساً غیر عقلانی هستند بگریزیم. این مسئله که کسی را وادار به انجام دادن کاری بکنیم یا احساسات وی را با در نظر داشتن این هدف تحت تأثیر قراردهیم، صرفاً عبارت است از به کار بردن وسایل مؤثر، برای آن هدف. حتی اگر در مواردی تصمیم بگیریم که از راه صحبت با شخصی— و یا به جای صحبت با ترساندن یا خوراندن دارو به او— در روی اثربروتری بگذاریم، دیگر مهم نخواهد بود که آیا او آنچه را می‌گوییم می‌فهمد یا نه و یا اینکه آنچه

می‌گوییم معنی دارد یا نه. یک گفته یا شعار برای اینکه از لحاظ «احساسی» موثر باشد لازم نیست ضرورتاً فهمیده شود و یا اصلاً معقول باشد؛ این گفته یا شعار تنها به این شرط که برای هدف مذکور موثر باشد صحیح خواهد بود. اما در مورد هدایت واضح است که مسائل دیگری می‌تواند پیش بیاید. در اینجا لازم است شما گفته‌های مرا بفهمید. شما می‌توانید از من طلب دلیل کنید و بررسی نمایید که آیا ادله من کافی و صحیح هستند یا نه؛ پاسخ من به سؤال شما ممکن است صحیح باشد و لو اینکه شما آن را پذیرید و یا اینکه باطل باشد حتی اگر شما آن را بی‌درنگ پذیرید. پرسش مسائل عملی و پاسخ بدانها آشکارا و ضرورتاً فعالیت یک موجود عاقل است و کاری است که براساس زمینه‌های عقلانی قابل ارزیابی است. ما باید پوچی این گفته احساس گرایان را مورد التفات قراردهیم که کسی که سؤال می‌کند «چه کاری باید انجام دهم» «درخواستِ تحت تأثیر قرار گرفتن» می‌کند و نیز در مقابل، به طبیعی بودن اصلاح هیر توجه کنیم که کسی که چنان سؤالی می‌کند در حقیقت تقاضای هدایت و راهنمایی می‌کند. [۱۴]

هیر معتقد است که بنابراین گفتار اخلاقی اساساً اخباری نیست— اگرچه بالعرض گاهی چنین است— و البته «احساسی» هم نیست— اگرچه باز گاهی بالعرض چنین است—، کار گفتار اخلاقی اساساً این نیست که بر مردم تأثیر بگذارد و آنها را وادار به انجام دادن کاری کند یا آنها را از انجام دادن کاری بازدارد؛ اگرچه ممکن است گاهی ثانیاً و بالعرض چنین باشد. بر عکس کار گفتار اخلاقی، راهنمایی عمل است و یا به گفته هیر «هدایت گری» است. اجازه بدھید کمی بیشتر به بررسی معنای این مطلب بپردازیم.

### ب— گفتار اخلاقی به عنوان «هدایت گر»

در توضیح کلام هیر به طور کلی باید گفت که گفتار هدایت گر آن نوع گفتاری است که در آن به پرسش‌های عملی پاسخ داده می‌شود— می‌توان گفت که از این لحاظ این نوع گفتار خیلی شبیه به گفتارهای اخباری است که عبارت است از آن نوع گفتاری که در آن به پرسش‌هایی که در آنها طلب خبر

می شود پاسخ داده می شود. اگر شما این سؤال استخاری را از من بکنید که «کجا زندگی می کنید»، این پاسخ من که در «آکسپورد زندگی می کنم» نمونه‌ای از یک گفتار اخباری است. اگر شما این سؤال عملی را از من بکنید که «چه کاری باید انجام دهم» پاسخ من نمونه‌ای از یک گفتار هدایت گر خواهد بود.

به نظر هیر ساده‌ترین شکل گفتارهای هدایت گر و به یک معنا بنیادی ترین شکل آن، گفتار ساده امری است. بهترین نمونه گفتاری که در آن به کسی می گوییم که کاری بکند همین است که به عنوان مثال به او می گوییم «برو بیرون». این گفتاری است که ممکن است این اثر را داشته باشد که مخاطب را وادار به بیرون رفتن کند و ممکن است این اثر را نداشته باشد ولکن در هر حال به او می گوید که این کار را بکند. به نظر هیر ما نمی توانیم چنانکه کارناب گفته است، بگوییم که احکام اخلاقی همان جمله‌های امری دستور یند منتهی با چهره مبدل. زیرا همان طور که خواهیم دید احکام اخلاقی دارای پاره‌ای خصوصیات اساسی هستند که جمله‌های ساده امری ممکن است فاقد آن باشند. لکن احکام اخلاقی با جمله‌های امری در خصوصیت مهمی باهم مشترک هستند و آن خصوصیت «هدایت گری» است. این مطلب در نظر هیر بدین معنی است که حکم اخلاقی – یا لاقل حکم اخلاقی راستین، نمونه وار و متعارف – مستلزم یاد بردارنده امر است. همان‌طور که اگر قضیه  $P$  مستلزم قضیه  $Q$  باشد نمی توان (به صورتی غیر متناقض)  $P$  را پذیرفت و  $Q$  را رد کرد، به نظر هیر همین طور نمی توان (به صورتی غیر متناقض) حکم اخلاقی مثل «باید آن مبلغ را پردازید» را پذیرفت و امر ضمنی آن یعنی «آن مبلغ را پردازید» را رد کرد. به نظر هیر رده یک امر یا امتناع از قبول آن به طور ساده عبارت است از عمل نکردن بر طبق امر (البته پس از دریافت امر) یا انجام ندادن عملی است که امر، حکم به انجام دادن آن می کند. نتیجتاً این نظر که احکام اخلاقی هدایت گر هستند مستلزم این است که اگر شخص این حکم اخلاقی را پذیرفت که باید  $X$  را انجام دهد، منطقاً به انجام دادن آن متعهد شده است؛ بر عکس کسی که  $X$  را انجام نمی دهد منطقاً از قبول یا تصدیق این حکم

که او باید **X** را انجام دهد سرباز زده است. این حکم اخلاقی من که باید را انجام دهید، عمل شما را «هدایت» می کند، نه به این معنی که ضرورتاً شما را وادار می کند که **X** را انجام دهید، بلکه به این معنی که قبول کردن این حکم از ناحیه شما، شما را متعهد به انجام دادن آن می کند. و انجام ندادن **X** از ناحیه شما دلالت بر آن دارد که شما حکم اخلاقی مرا نپذیرفته اید. زیرا من در گفتن اینکه شما باید آن کار را انجام دهید، به صورتی تلویحی گفته ام که شما این کار را انجام بدهید و اگر شما آن را انجام ندهید، معلوم می شود که آنچه را گفته ام نپذیرفته اید.

بنابراین احکام اخلاقی، در نظر هیر، از حیث «هدایت گری» شبیه اوامر محسوب می شوند؛ و این مطلب در حقیقت ناشی از یک رابطه منطقی ذاتی بین آن دو است. لکن هیر معتقد است که احکام اخلاقی دارای یک جنبه مهم دیگری هستند که آنها را خداقل از بسیاری از اواامر متمایز می سازد. ممکن است به پیروی از هواي نفس به شما به صورتی جزئی و خاص بگویم که در این شرایط خاص «بیرون برو»، بدون اینکه به این ترتیب خود را متعهد به گفتن چیزی یا انجام دادن کاری در دیگر اوقات کرده باشم. این امر منفرد «بیرون برو»، که در این مکان و در این زمان، به شما خطاب شده است، مرا محدود به اتخاذ خط مشی خاصی در هیچ زمان یا مکان دیگری نمی کند. اگر در وضع دیگری و شاید در وضع کاملاً مشابه دیگری، اتفاقاً میلم بر آن شد که شما بیرون نروید، در این صورت ممکن است این امر «بیرون نرو» را به شما خطاب کنم، بدون اینکه از لحاظ منطقی هیچ اشکالی پیش آید. اما در مورد حکم اخلاقی وضع چنین نیست. زیرا هر حکم اخلاقی که در موقعیت خاصی بیان می کنیم باید براساس و به موجب بعضی خصوصیتهای آن موقعیت باشد و نتیجتاً باید مواظب باشیم که در هر موقعیت دیگری که دارای همان خصوصیتها باشد (و در هیچیک از جنبه های مربوط دیگر با آن فرقی نداشته باشد) همان حکم را به عمل آوریم. به نظر هیر حکمی از قبیل «باید آن پول را بازگردانید» حکمی است کلیت پذیر؛ یعنی اگر من خود را متعهد به این حکم در شرایط خاص شما نمودم، به این ترتیب خود را متعهد به این امر ساخته ام که اگر هر کسی – و از

همه مهمتر خودم—در شرایطی که شما اکنون هستید واقع شود باید بدان ترتیب عمل کند. بدون پیش آمدن اشکالات منطقی، نمی‌توانم حکم متفاوتی در حالت دیگر همان شرایط به عمل آورم، مگر اینکه نشان دهم این حالت، از حیث و جنبه‌ای که مربوط به موضوع می‌شود با حالت مذکور فرق دارد. یا اگر در حالت دیگری که نمی‌توانم تفاوت ذی ربط آن را با حالت مذکور نشان دهم، حکمی دیگر مخالف با حکم حالت اول بکنم، در این صورت مجبور خواهم بود که یا حکم اول را اصلاح نمایم و یا از آن دست بردارم. احکام اخلاقی در حقیقت نمی‌توانند همچون اramer، محضًا و کلًا، فرید و یگانه باشند. در حکم کردن در حالتی معین، ما به صورتی ضمنی همان حکم را در حالاتی از نوع آن بعمل می‌آوریم و در نتیجه نمی‌توانیم در حالات دیگری که همه از همان نوعند حکمی متفاوت داشته باشیم.

بنابراین ما با این پیشنهاد رو برو هستیم که «احکام اخلاقی نوعی احکام هدایت گر هستند؛ و به وسیله کلیت پذیری از دیگر احکام این نوع تمیز داده می‌شوند.» [۱۵]. حال به بررسی این مطلب خواهیم پرداخت که اولاً احکام اخلاقی اساساً هدایت گر نیستند و ثانیاً اگر هدایت گر باشند، احتیاجی نیست که برای کلیت پذیری اهمیتی قائل بود که هیر به گمان من به خطاب قائل شده است.

### ج- دو صورت از «هدایت گرایی»

من معتقدم که حداقل دو مکتب قابل تمیز، در تخت عنوانی که می‌توان آن را پیشنهاد هدایت گرایی خواند قابل درج است که هر کدام احتیاج به بحث جداگانه دارد. ابتدا با آن نظریه‌ای که بطلان آن واضحتر است شروع می‌کنیم.

تر هدایت گرایی، بدون تردید، به عنوان یک پیشنهاد کلی در مورد گفتارهای اخلاقی مطرح شده است، و باید توجه کنیم که این تزنه فقط در مورد گفتارهای اخلاقی به طور کلی است، بلکه حتی در مورد کلمات اخلاقی به طور کلی نیز که هیر آنها را دارای «معنای هدایت گر» می‌داند هست. یکی از

وجوهی که تز بالا را می‌توان بدان حمل کرد، و بدان حمل نیز شده است، این است که: «مجموعه‌ای معین از کلمات وجود دارد که شامل آن دسته از کلماتی است که مشخصاً در گفتارهای اخلاقی واقع می‌شوند و معنای آنها باید (حداقل تا حدی) برحسب انجام دادن یک « فعل گفتاری »<sup>۲</sup> خاص، که همان هدایت گری است، توضیح داده شود. به عبارت دیگر: در هر گفتاری که این کلمات در معنای متعارف خود استعمال شوند، حتماً موردی خواهد بود که گوینده آن گفتار، هدایت گری را به عهده گرفته است. او به هر حال جزوی تلویحاً « به کسی می‌گوید که چه بکند ».»

می‌توان گفت که این پیشنهاد به عنوان پیشنهاد کلی در مورد وقوع کلمات اخلاقی در گفتارها آن قدر واضح البطلان است که به نظر نمی‌رسد اصلاً کسی بدان دل بسته باشد. چگونه ممکن است کسی این فرض را کرده باشد که گفتار اخلاقی باتمامی گوناگونی و تنوع تقریباً بی‌پایان اشکال و زمینه‌هایش، اساساً و همیشه باید در انجام دادن یک « فعل گفتاری » تنها منحصر باشد؟ هیچ‌کس تصور گفتن چنین سخنی را در مورد گفتار به طور کلی نکرده است: و اما در مورد گفتار اخلاقی، یعنی گفتاری که در آن کلمات اخلاقی واقع شده باشد، باید گفت که گوناگونی و تنوع گفتار اخلاقی از این جنبه، اگر کمتر از گفتار به طور کلی باشد، حتماً خیلی کمتر خواهد بود. در هر حال امور بسیار متعددی وجود دارد که کسی که کلمات اخلاقی را به کار می‌برد، ممکن است آنها را انجام دهد. آنها بدون شک ممکن است هدایت کنند لکن همچنین ممکن است نصیحت، ترغیب یا درخواست کنند و یا فرمان دهند و یا محکوم یا تقبیح یا تصمیم یا اعتراض یا تعهد بکنند و اموری غیر از اینها.

لکن در اینجا باید به یک حقیقت آشکار که ممکن است روشن کننده مطلب باشد توجه کنیم و آن اینکه وقتی هیرالتفات به « گفتارهای اخلاقی » پیدا می‌کند، نظر ابتدایی وی به گفتارهایی است که در یک زمینه مخصوص واقع می‌شوند—

یعنی در زمینه‌ای که یک گوینده خطاب به دیگری گفتاری اخلاقی را در مورد طریق عملی بیان می‌کند که این طریق عمل برای آن دیگری میسر است و شاید وی این طریق عمل را هم در پیش گیرد؛ در این زمینه A می‌پرسد «چه کار باید بکنم» و B به سوال وی جواب می‌دهد. با تأمل بیشتر در می‌بایسیم که این تحدید نیمه‌آگاهانه زمینه گفتار، در حقیقت در احساس گرایی هم وجود داشته است؛ زیرا زمینه‌ای که شخص در آن «ایجاد اثر» می‌کند باید زمینه‌ای باشد که شخصی با دیگری سخن می‌گوید، در حالی که به رفتار کنونی یا آینده وی نظر دارد. اینکه هیر این تحدید ضمنی را در همه جا به کار می‌بندد بخوبی از التفات مکرر وی نسبت به اوامر آشکار می‌شود.<sup>[۱۶]</sup> اوامر نیز بدون شک به این نحو مخصوص صادر می‌گردند که گوینده دیگری را مخاطب قرار می‌دهد، در حالی که به کاری که شخص باید بکند نظر دارد. حال قطعاً خطای فاحشی نیست (اگر چه کاملاً هم صحیح نیست) اگر بگوییم که اوامر گویی با انجام دادن نوعی فعل گفتاری مخصوص مرتبند. به عبارت دیگر چندان بد نیست اگر بگوییم که شخصی که اقدام به بیان یک گفتار امری می‌کند، به حکم ماهیت و طبیعت اوامر، در حقیقت فعل گفتاری «گفتن به شخصی که چه بکند» را انجام می‌دهد. بنابراین اگر کسی—ظاهراً مانند هیر—نیمه‌آگاهانه توجه خود را محدود به زمینه‌هایی کند که طبیعتاً اوامر در آنها واقع می‌شود، در این صورت این کاملاً موجه است که بگوییم «حکم اخلاقی» نیز عبارت از انجام دادن نوع خاصی از فعل گفتاری، یعنی فعل گفتاری هدایت گری است، یا «حکم اخلاقی» با انجام دادن چنین فعلی مرتبط است. این چنین مطلبی هیچگاه حقیقتی در مورد حکم اخلاقی و به طریق اولی کلمات اخلاقی نیست. این مطلب حداقل حقیقتی است در مورد دسته بخصوصی از گفتارهای اخلاقی که طبیعتاً در موقعیتی خاص بیان می‌شوند. لکن اگر این تحدید زمینه که در حقیقت دامنه آن را بسیار محدود می‌کند از نظر دور ماند، بی محتوایی عظیم این تزکلی نیز از نظرها دور خواهد ماند.

با این همه، تزهایت گرایی را نمی‌توان به کناری نهاد. زیرا هدایت گرایی در صرف آن بی محتوایی که ما مورد ملاحظه قرار دادیم، خلاصه

نمی شود. اگر چه این مسلک آشکارا باطل مطمئناً تحت این نام بیان شده است— و حتی به قیمت تناقضات مأیوس کننده‌ای، آشکارا از آن دفاع شده است— لکن تر، قابل توجیه دیگری نیز هست که از لحاظ محتوی وضع بهتری دارد. در حقیقت آن مسلک باطل شاید موفق شده بود که اعتبار خود را حفظ کند، نه فقط بدین سبب که تحديقات نیمه آگاهانه‌ای که در بالا ذکر شد پوچی و بی محتوای آن را پوشانده بود، بلکه همچنین بدین سبب که آن مکتب از مکتب موجه‌تری که اکنون به بررسی آن می‌پردازیم کاملاً متمايز نشده بود.

آن مکتب موجه‌تر، که اساس تحلیل هیر را تشکیل می‌دهد، این است که گفتارهای اخلاقی هدایت گر هستند، به این معنا که در این گونه گفتارها رابطه کاملاً مخصوصی بین کلمات و اعمال وجود دارد. در اینجا می‌توان دوباره نظری به مقایسه آنها با اوامر انداخت. فرض کنید من به شما چنین امری را خطاب می‌کنم: «به آن درخت دست نزیند» از کجا دانسته می‌شود که شما این امر را پذیرفته‌اید یا نه؟ بنظر می‌رسد جواب این است که از اینجا که شما کاری را که من می‌گویم، انجام بدھید، یعنی اینکه به درخت مذکور دست نزیند. به طورکلی می‌توان گفت که گفتار امری به نحوی است که پذیرش مؤذای گفتار، در حقیقت، در عمل مخاطب بر طبق این مؤذی نهفته است: شما اگر به آنچه گفته ام عمل کنید عمل نکنید، گفتة مرا نپذیرفه‌اید. و در همین جنبه است که هیر معتقد است که گفتارهای اخلاقی با اوامر مشترکند، یعنی گفتارهای اخلاقی هم هدایت گرند. ما لازم نیست این قول آشکارا باطل را اختیار کنیم (اگر چه هیر گاهی چنین می‌کند) که بیان یک گفتار اخلاقی همواره به معنی این است که به کسی بگوییم چه بکند. بلکه می‌توانیم و باید این قول را اختیار کنیم که هر قضیه‌ای در اخلاقیات به نحوی است که قبول آن مساوق است با اینکه بنحو خاصی عمل بشود، چه اینجا و اکنون، و چه در صورت وجود شرایط مقتضی. و مهم نیست که گوینده در ابراز این قضیه چه می‌کند<sup>۳</sup>. بعلاوه (از آنجایی که احکام اخلاقی، برخلاف اوامر، کلیت پذیرند

۳- اشاره به توجیه اول است که می‌گفت ذات هدایت گری در این نهفته است که گوینده به مخاطب خویش می‌گوید که چه بکند.

و به همان اندازه بر نفس گوینده قابل تطبیقند که بر دیگران) هر قضیه‌ای در اخلاقیات نفس گوینده را نیز متعهد می‌سازد که به نحو خاصی عمل کند؛ اگر او چنین عمل نکند، معلوم می‌شود که آنچه را گفته اراده نکرده است. اگر به شما بگویم که کار جنکینز<sup>۳</sup> بسیار اشتباه بود که در عروسی دخترش آن قدر مست شده بود، قطعاً مرادم این نیست که شما— یا خودم— نباید در عروسی دخترمان چنان مست شویم؛ شاید ما اصلاً دختری نداشته باشیم یا اگر داشته باشیم، شاید از مدتها پیش ازدواج کرده باشند و به هر حال من در باره جنکینز صحبت می‌کنم نه شما یا خودم. معهذا این گفته من طوری است که هر کس آن را حقیقتاً بپذیرد در عروسی دخترش و در شرایطی از نوع آن، یا لاقل در وضعی نظیر وضع من و شما از خوردن مشروب خودداری می‌کند. اگر شما بدین ترتیب عمل نکنید، معلوم می‌شود که حقیقتاً شما گفته مرا پذیرفته‌اید و اگر خودم عمل نکنم، معلوم می‌شود که خالصانه آنچه را گفته‌ام اراده نکرده‌ام. قضیه فقط این نیست که، چنانکه به ما گفته‌اند، صدای اعمال بلندتر از الفاظ است، قضیه این است که در گفتارهای هدایت‌گر، اعمال گفته‌ها را رد یا تصدیق و ابرام می‌کنند: در عمل است که ما گفته‌ها را می‌پذیریم یا رد می‌کنیم و به هیچ وجه نمی‌توان گفت که قول به اینکه گفتارهای اخلاقی به این معنی هدایت گزند واضح البطلان است. زیرا چنانکه هیر می‌گوید همه ما به قبول این نکته مایل هستیم که «اگر بنا بود از کسی بپرسیم که «اصول اخلاقی وی کدامند»، مطمئن‌ترین راهی که برای نیل به جواب صحیح وجود داشت این بود که ببینیم او چه می‌کند». [۱۷].

حال این مطلب که در گفتارهای اخلاقی چنین رابطه نزدیک، یا چنین وابستگی متقابلی، بین کلمات و اعمال وجود دارد، حداقل نظر بسیار موجهی است. به گمان من این نظر باید از پاره‌ای جهات، که بعضی از آنها خیلی مهم‌ند، اصلاح و تحدید شود، لکن از خواننده اجازه می‌خواهم که این کار را کمی به تعویق اندازم. ما ابتدا باید ببینیم، حتی با تسليم به اینکه مطلب بالا

صحیح باشد، آیا می‌توان نتیجه گرفت که تز هدایت گرایی به این معنی صحیح است؟

این سؤال در وهله اول خیلی غیرعادی جلوه می‌کند، چه ممکن است گمان شود که مسلک هدایت گرایی هیر، البته نه در صورت بی محتوای آن، بلکه در صورت دیگر آن که متقادع کننده تراست، مسلکی است قائل به اینکه در گفتارهای اخلاقی این وابستگی متقابل کلمات و اعمال متحقق است. لکن قضیه چنین نیست. به نظر من هدایت گرایی صرفاً بدان سبب برای بسیاری جالب و موجه جلوه کرده است که گمان کرده اند هدایت گرایی، نفس همین مسلک است؛ لکن این طور نیست. زیرا هدایت گرایی تنها این وابستگی متقابل را تصدیق نمی‌کند، بلکه در پی شرح و تبیین آن نیز هست. و در حقیقت این توضیح و تبیین فرسنگها از صحت به دور است.

در اینجا بار دیگر با تأثیر فریندۀ جملۀ امری مواجه می‌شویم. این مطلب واقعاً صحیح است (یا اقلًا به قدر کافی صحیح است) که بگوییم قبول امری مثل «به آن درخت دست نزنید» عبارت است از نفس دست نزدن به آن درخت، و نتیجتاً در اینجا موردی خواهیم داشت که در آن کلمات و اعمال با یکدیگر رابطه بسیار نزدیک دارند. بعلاوه رابطه مذکور در این مورد قابل تبیین نسبتاً ساده‌ای است. به این ترتیب که عمل—یا شاید عدم عمل—دست نزدن به آن درخت با کلمات مورد بحث دارای این رابطه نزدیک است که این کلمات به آن طریق عمل، هدایت می‌کنند؛ و به همین دلیل هم هست که آن طریق عمل، پذیرش مطلب گفته شده را متحقق می‌سازد و هر طریق عمل دیگر را گفته را.

حال نظریۀ هدایت گرایی (همان طور که نامش اشاره دارد) نه فقط بر این مطلب موجه تأکید می‌کند که در گفتارهای اخلاقی رابطه نزدیکی، شبیه رابطه بالا، میان کلمات و اعمال متحقق است، بلکه قائل به این مطلب کمتر موجه نیز هست که این رابطه در گفتارهای اخلاقی درست به همان دلیل متحقق است. کلمات هدایت گری می‌کنند و اعمال بر حسب آن که، و به دلیل آن که، از هدایتی که عرضه شده است متابعت می‌کنند یا نمی‌کنند، با این

کلمات موافق یا متضادند. قضیه فقط این نیست (چنانکه آن توجیه بی محتوا می گفت) که نفس بیان یک حکم اخلاقی همواره هدایت گری است، بلکه قضیه این است که حکم اخلاقی یا خود هدایت گراست و یا مستلزم آن است و یا متوقف بر آن. همان طور که قبلًا بیان کردیم، حکم اخلاقی «متضمن امری» است، و به موجب همین امر است که همان رابطه در اینجا نیز بین کلمات و اعمال متحقق می شود و به خاطر همین است که می توان گفت گفته اخلاقی، به طور کلی «هدایت گر عمل» است.

اما اکنون می پرسیم چرا باید این رابطه به طریقی که گفته شد تبیین شود؟ بعضی ممکن است گمان کرده باشند— و بعضی مطمئناً مطالبی نوشته اند که می رسانند چنین گمان کرده اند— که چون این رابطه به هیچ طریق دیگری قابل تبیین نیست، باید الزاماً به همین طریق تبیین گردد؛ تنها طریقی که اعمال می توانند بدان طریق با کلمات موافق یا متضاد باشند، این است که اعمال آنچه را کلمات هدایت گری می کنند انجام دهند یا انجام ندهند. لکن این کاملاً روش است که طریق مذکور تنها طریق ممکن نیست؛ طرق بسیار دیگر نیز وجود دارد. من ممکن است علاقه خود را به رقص مدرن ابراز دارم و رفخار من نشان دهد که اصلاً و ابدأ بدان علاقه ای ندارم. من ممکن است بگویم طالب جامعه ای بی طبقه ام و افعال من نشان دهد که واقعاً چنین چیزی را نمی خواهم. ممکن است بگویم که مصمم هستم همواره با کودکان مهر باشم، لکن طوری عمل کنم که نشان دهد که در این گفته خود صمیمی نبوده ام. ممکن است بگویم کمال مطلوب من یک ریاضت کشی تام است. ولکن به ترتیبی زندگی کنم که نشان دهد این گفته صرف لفاظی است. ممکن است بگویم که من برای عدالت اجتماعی بیش از هر چیزی ارزش قائلم، لکن در عمل نشان دهم که برای بسیاری از چیزها ارزش بیشتری قائلم. همین طور موارد بسیار دیگر. بنابراین از این حقیقت— اگر حقیقتی باشد— که اصول اخلاقی انسان به نحو موثری در رفتار وی هویدا می گردد، به هیچ وجه نمی توان نتیجه گرفت که آن اصول را باید به عنوان اصولی که هدایت گرند یا مستلزم هدایت گر بیند به حساب آورد. آنها را می توان— تا آنجا که این نکته مورد

نظر است— ابراز ذوق یا تصدیق یا ابراز تمایلات و اهداف یابه عنوان نظراتی در مورد ارزشها یا آرمانها یا تصمیمات یا اعتقاداتی در مورد علاقه (و بسیاری امور دیگر) به شمار آورد. به هر حال از این حیث، عبارت «خوردن انسان خطاست» پیوند نزدیکی با «انسان را نخور» بیشتر از «من دوست ندارم که انسانها خورده شوند» ندارد؛ زیرا در هر یک از این دو حالت، خوردن انسان یا نگاه رضایتمدانه در حالی که انسانها خورده می‌شوند، به نحوی مخالف یا حتی به اعتباری متناقض است با آنچه گفته شده است. پس چرا باید با اینکه قبول کرده‌ایم— که باید هم بگنیم— که احکام اخلاقی به طور کلی مساوی با اوامر نیستند، مع الوصف هنوز مدعی هستیم که همه آنها از این لحاظ شبیه اوامر هستند، و مدعی هستیم که رابطه آنها با عمل، باید با اوامر به یک طریق تبیین شود.

## د— گفتارهای اخلاقی و عمل

گمان می‌کنم اکنون در وضعی هستیم که می‌توانیم این حقیقت را در یادیم که تر «هدایت گرایی» از بن باطل است، زیرا سعی در پاسخ دادن به مسئله‌ای دارد که ممکن نیست، مسئله‌ای که هرجوابی برای آن از پیش محکوم به بطلان است. می‌توان گفت که گفتارهای امری به طریقی با عمل ارتباط بسیار نزدیک دارند و همین جا می‌توان این پرسش را پیش کشید: دقیقاً به چه طریق؟ این پرسش از قضا جواب کاملاً متقاعد کننده‌ای دارد؛ زیرا به دلیل طبیعت خاص اوامر، کاملاً صحیح است که بگوییم کسی که در خطاب به دیگری امر می‌کند و یا عبارتی امری به کار می‌برد، در آن به دیگری می‌گوید که کاری را انجام دهد، که در نتیجه رفتار این مخاطب ممکن است موافق با آنچه گفته شده است باشد یا مخالف آن. لکن ظاهراً هیر پا را فراتر می‌نهد و همین مسئله را در مورد گفتارهای اخلاقی مطرح می‌سازد— گفتارهای اخلاقی نیز با عمل ارتباط نزدیکی دارند: ولی دقیقاً به چه طریق؟ لکن ما در اینجا با مسئله‌ای روبرو هستیم که پاسخی ندارد؛ زیرا در حالی که عبارات امری طبقه دستوری مخصوصی را تشکیل می‌دهند که اجزای آن (تقریباً) به نحو ثابتی

برای غرض واحد و در شرایط مخصوصی به کار می‌روند، «عبارات اخلاقی» دارای حداکثر تنوع دستوری هستند، آنها ممکن است در شرایط بسیار گوناگونی به کار روند، و نیز ممکن است برای انجام دادن کارهای کاملاً متفاوتی استعمال شوند. بنابراین در حالی که این فرض معقول است که به طور کلی در همه موارد، رابطه اولمر با عمل به یک طریق مشخص می‌شود، کاملاً نامعقول است که فرض کنیم که همان وضع در مورد «گفتارهای اخلاقی» نیز صادق است.

بدون شک گاهی گفتارهای اخلاقی هدایت گرند— یعنی در مواردی که ظاهراً همواره فکر هیربدانها مشغول بوده است—: می‌توان گفت که به طور کلی در این موارد گوینده به شخص دیگری می‌گوید که چه کار بکند، به وی دستور می‌دهد، توصیه می‌کند، یا بالاخره او را «هدایت» می‌کند، لکن در موارد دیگر قضیه از این قرار نیست. همان‌طور که ناول سمتی<sup>۵</sup> خیلی خوب خاطرنشان می‌سازد: «کلماتی که فلاسفه اخلاق مخصوصاً با آنها سروکار دارند... نقشهای مختلفی ایفا می‌کنند. آنها برای بیان سلیقه‌ها، پسندها، برای بیان تصمیمها و انتخابها، برای انتقاد، برای درجه بندی، برای ارزیابی، برای توصیه، برای توبیخ، برای اخطار، برای اقناع و منصرف کردن، برای تحسین و تشویق و مؤاخذه، برای شناساندن قواعد و جلب توجه به آنها و بی‌شک برای بسیاری کارهای دیگر به کار گرفته می‌شوند».[۱۸]. شاید درست باشد که بگوییم در تمام این موارد فعل کسی با آنچه گوینده می‌گوید تا اندازه‌ای مرتبط است، یعنی موافق یا مخالف آن است.— این فعل گاهی فعل خود گوینده است، گاهی فعل مخاطب و گاهی فعل اشخاص بخصوص دیگر و گاهی فعل مردم به طور کلی.— ولکن این روابط، همان‌طور که واضح است، کاملاً متنوع است و نمی‌توان آنها را در یک فرمول واحد، هرچه باشد، خلاصه کرد.

در خاتمه فصل قبل، ما طرق متفاوت بسیاری را، غیر از هدایت شدن یا نشدن اعمال به وسیله کلمات، مورد ملاحظه قراردادیم که در آنها اعمال ممکن

است با کلمات «موافق یا مخالف» باشند. حال می‌توان دید که اصلاً پرسش این سؤال که کذامیک از این طرق در گفتارهای اخلاقی نمونه است یا حتی تقریباً نمونه است، پرسشی است کاملاً برخطاً. زیرا حقیقت این است که همه اینها چنین هستند و حتی بسیاری دیگر نیز چنینند. تصمیماتی که خود می‌گیریم، نصایحی که به دیگران می‌کنیم، اظهار آرزوها یا آرمانها، ابراز تنفر، انتقاد یا تحسین و ستایش، اشاره به کمبودهای خود یا نیازها یا اهداف یا علاقه دیگران— همه اینها غالباً در «گفتارهای اخلاقی» وقوع می‌یابند، همان‌گونه که در گفتارهای غیر اخلاقی نیز وقوع می‌یابند. در هر یک از این موارد، بی‌شک نوعی ارتباط با عمل وجود دارد، لکن هرگز این ارتباط در همه موارد از یک سنت نیست.

بنابر این سرانجام در می‌یابیم که هر دو توجیه «هدایت گرایی» بر خطای هستند، البته نحوه برخطاً رفتن هر دو یکسان نیست، ولی بسیار به هم شبیه است. این مسلک در توجیه بی‌محتوای خود می‌کوشد کار «گفتارهای اخلاقی» و یا حتی معانی کلمات اخلاقی منحصر شود به انجام دادن دقیقاً یک نوع مخصوص فعل گفتاری که عبارت باشد از هدایت گری— گویی گوینده گفتارهای اخلاقی هر چه بگوید و در هر شرایطی که باشد، این تنها کاری است که می‌تواند انجام دهد.

آن توجیه دیگر به این حد آشکارا گمراه کننده نیست؛ زیرا این توجیه کلمات «هدایت گر» را چنان محدود تعبیر نمی‌کند که مدلول آن فقط این باشد که کسی که عبارت هدایت گری به کار می‌برد همواره دقیقاً و به تمام معنی کلمه، فعل هدایت گری انجام می‌دهد. مدعای این توجیه فقط این است که مطلبی که بدان ترتیب گفته شده است ارتباط بسیار نزدیکی با عملی که انجام شده است دارد. اما از اینجا به بعد این مسلک مرتکب خطای می‌شود که خیلی به خطای توجیه اول شبیه است، و آن اینکه این ارتباط همیشه به یک طریق و علاوه بر آن، طبق الگوی هدایت گری توجیه می‌شود. ولکن این مطلب که گفتار اخلاقی به طور کلی به یک طریق با عمل مرتبط است در حکم این است که بگوییم کسی که به گفتار اخلاقی مبادرت می‌کند همواره یک فعل

را انجام می‌دهد.

یک قانونگذار، یک قاضی، یک وکیل و یک عضو هیئت منصفه همگی ممکن است مبادرت به «گفتار قانونی» کنند. لکن، از یک طرف، قطعاً همگی یک کار انجام نمی‌دهند و نیز آشکار است که تمام مطالبی که هر کدام جداً جداً بیان می‌کنند فقط به یک طریق با عمل انسان مربوط نمی‌شوند، اگرچه هر یک به طریقی مربوط می‌شوند.

یک «نظریه هدایت گرایانه در مورد گفتارهای قانونی» که ممکن است پیشنهاد شود— و شاید باید مضمون آن اتخاذ زبان قانونگذاری به عنوان زبانی باشد که سعی شود تمام گفتگوهای قانونی بر حسب آن تبیین شوند— بیشتر مزایا و نفایصی را که نظریه هدایت گرایانه در اخلاق داشته است در بر خواهد داشت. این نظریه عملاً هیچ روشی نمی‌سازد که قانون چیست؟ البته نمی‌گوییم که در «هدایت گرایی» به عنوان یک نظریه اخلاقی هیچ حقیقتی وجود ندارد، لکن حرفم این است که در این نظریه خطای برحقیقت فرونی دارد. بذر حقیقت این نظریه باید در این ادعای خیلی کلی جستجو شود که «گفتار اخلاقی» صرفاً از لحاظ نظری اخباری نیست، بلکه با عمل ارتباط دارد: آنچه انجام می‌شود ممکن است با آنچه گفته شده است مغایر یا موافق باشد؛ لکن تا آنچه این نظریه صرفاً به بیان این مطلب بدیهی و ایرادناپذیر اکتفا نمی‌کند، بلکه مدعی عرضه تبیینی در مورد آن است به نظر من کاملاً برخط است— بر خطاست نه فقط در اینکه «هدایت گری» را بغلط به عنوان وسیله ارتباط میان کلمات و اعمال پیشنهاد می‌کند، بلکه بیشتر از آن در اینکه متضمن این فکر کاملاً نادرست است که بیان این ارتباط فقط به یک طریق ممکن است و بس. این مسئله که «گفتارهای اخلاقی» چگونه با اعمال مرتبط می‌شوند مسئله جدایی است که باید در مورد گفتارهای اخلاقی متعدد و زمینه‌ها و شرایط گوناگونی که این گفتارها در آن واقع می‌شوند هر یک مستقلآ مورد تدقیق قرار گیرند. این خطای فاحشی است که این نوع و گوناگونی را تحت ظاهر تنها یک مسلک وسیع و نسبتاً ساده، پنهان کنیم.

بنابراین اکنون این ماییم و یک رشته مسائل که به نحو مأیوس کننده‌ای

حل ناشده باقی مانده اند.

چنانکه دیدیم توصیفی که شهود گرایان از گفتار اخلاقی به دست داده اند نسبت به این مسائل ساکت است. و نیز ملاحظه کردیم که این نکته که گفتارهای اخلاقی «احساسی» هستند که همه جا صحیح است و نه صفت معیزة گفتارهای اخلاقی است. لکن حالا باید بگوییم که ظواهر امر نشان می دهد که در مورد هدایت گرایی هم وضع به همین منوال است. زیرا اگر گفتار اخلاقی در بعضی زمینه ها هدایت گر است به این سبب نیست که گفتاری اخلاقی است، بلکه به این سبب است که در آن زمینه های مخصوص، در این گفتار، هدایت گری صورت پذیرفته است. حال بالاخره گفتارهای اخلاقی به طور کلی چگونه باید شناخته شوند؟ چه چیزی یک گفتار اخلاقی را اخلاقی می سازد؟ در حقیقت اصلاً «اخلاقی» یعنی چه؟ این مسئله ای است که بندرت با تأمل در خور، مورد ملاحظه قرار گرفته است و ما در فصول آینده به اجمال بدان خواهیم پرداخت.

### هـ- بحث در اخلاقیات

هنگامی که از اصلاح احساس گرایی به وسیله هدایت گرایی سخن می گفتیم، به این نکته توجه دادیم که هدایت گرایی حداقل در وهله اول، این فائنة قابل توجه را داشته است که گفتارها و بحثهای اخلاقی را اساساً غیر عقلانی نپنداشته است. همان طور که ملاحظه کردیم، هدایت کردن، بر خلاف تأثیر گذاردن، ذاتاً یک فعالیت عقلانی است: هدایت چه پذیرفته شود و چه نشود، ممکن است صحیح باشد یا غلط: من ممکن است برای پیشنهاد این راهنمایی به شما، دلایل مناسب داشته باشم یا نداشته باشم. لکن حالا باید به ملاحظه این نکته بپردازیم که این مزیت نیز امری واهمی بیش نیست: هدایت گرایی نیز نمی تواند محلی برای استدلال داشته باشد.

هیر در تحلیلات خود از استدلالات اخلاقی، برای آن خصوصیت احکام اخلاقی که قبلاً هم ذکر شد و او آن را «کلیت پذیری» می نامد اهمیت زیادی قائل شده است. ظاهراً هیر قائل به این مطلب است – و همان طور که

خواهیم دید بدون دلیل هم نیست— که تنها به سبب وجود این خصوصیت است که استدلال به معنای صحیح کلمه، در اخلاقیات ممکن است؛ و طبیعی است که وی نسبت به نتایجی که از چنین استدلال‌هایی در اخلاق حاصل می‌شود ادعای کاملاً محکمی داشته باشد. همان‌طور که قبلًا به اختصار تذکر دادیم، معنای اینکه قضیه‌ای در اخلاقیات «کلیت پذیر» است این است که کسی که آن قضیه را می‌پذیرد یا تصدیق می‌کند، به این وسیله منطقاً خود را متعهد به «دیدی مخصوص» نسبت به نوع معینی از امور می‌نماید.

اگر به شما بگوییم که نباید در شرایط  $\mathbb{Y}$  عمل  $X$  را انجام دهید، این گفته، مرا منطبقاً به این «اصل» کلی متعهد می‌سازد که هیچ کس نباید در شرایطی مثل  $\mathbb{Y}$  به اعمالی مثل  $X$  اقدام ورزد— مراد از «مثل» در اینجا «شرایط یا اعمالی است که از جنبه مورد نظر غیر قابل تمایز از یکدیگرند». این گونه کلیت در هر حکم اخلاقی مضموم و مضمون است.

در اولین وهله این فکر به ذهن انسان خطور می‌کند که اگرچه مطمئناً استدلال براساس این خصوصیت احکام اخلاقی امکان پذیر است، با این حال چنین استدلالی محصل چندانی نخواهد داشت. زیرا بر اساس این خصوصیت، در مورد چه مطلبی می‌توان بحث کرد؟ و بدین وسیله چه چیزی مورد بحث واقع می‌شود؟ فکر می‌کنم روش باشد که قضیه‌ای که به این ترتیب مورد بحث واقع می‌گردد، صرفاً قضیه هماهنگی و عدم تناقض است. در بحث درباره حکم اخلاقی که من می‌کنم تمیک جستن به خصوصیت کلیت پذیری پرداختن به این مسئله نیست که آیا حکم من در این مورد صحیح است یا نه، بلکه فقط این مسئله است که آیا این حکم با حکمهای دیگری که در مواردی از همین نوع می‌کنم یا ممکن است بکنم یکی است و با آنها سازگار است یا نه؟ مراد ما واقعاً این نیست که این مطلب اهمیتی ندارد، چه مردم در عمل خیلی مستعد هستند که از روی پیشداوری یا تعصب یا عدم تفکر، در مواردی که از حیث و جنبه مورد نظر متفاوت نیستند به نحو متفاوتی حکم کنند.— برای مثال در مورد خود یا دوستانشان استثنائات بی وجه قائل می‌شوند و در مورد افراد غریبه یا مخالفان سیاسی یا افرادی که مورد تنفس آنها هستند یا کسانی که وجودشان

برای آنها خوشایند نیست، به زیان آنها حکم می‌کنند. در چنین مواردی، اگر این امر لازم کلیت پذیری در قضایا، به آنان تذکر داده شود، در این صورت می‌توان آنها را منطقاً ملزم‌نه ضرورتاً وادرار— به تغییر یا اصلاح حکمها یشان کرد.

معهذا اگر به نظر شما حکمی که من در مورد خاصی کرده‌ام از لحاظ اخلاقی خطا باشد، شما با تمسک به کلیت پذیری هیچ مطلبی را نمی‌توانید ثابت کنید. زیرا غایت امری که از این تمسک عاید می‌شود این است که من باید کاملاً آماده باشم که در مواردی از این نوع همین (در نظر شما) حکم غلط را بنمایم. تمام اصول و معیارهای من ممکن است سخت مورد اعتراض شما باشد، لکن اگر من این اصول و معیارها را به نحوی غیر متنافی در تمام موارد به کار بندم، دیگر در مقابل هر گونه استدلالی از این قبیل خدشه ناپذیر خواهد بود. ممکن است برای کسی این سوال پیش آید که آیا در بیان این نکته خیلی از واقعیات دور نشده‌ایم؟ [۱۹]. آیا این موردی که مدان نظر ماست واقعاً، نه صرفاً از جهت نظری، مورد ممکنی است؟ در حوزه نظری می‌توان باسانی گفت که عملاً هر حکم اخلاقی، هر قدر هم که اعتراض پذیر باشد، ممکن است به نحوی غیر متنافی کلیت پذیر شود و در نتیجه در مقابل هر دلیلی که مبتنی بر ملاحظه کلیت پذیری باشد خدشه ناپذیر باقی بماند. لکن آیا در حقیقت چنین نیست که فقط تعداد کمی از احکامی که جداً اعتراض پذیرند از چنین تدقیق موشکافانه‌ای جان به در می‌برند؟ می‌توان تصور کرد که احتمالاً چنین است. زیرا، آنچه در مورد بسیاری از احکام اخلاقی قابل اعتراض واقعاً قابل اعتراض است این است که کسی که این احکام را صادر می‌کند آنها را بدون توجه کردن یا بدون اهمیت لازم دادن به خواستها یا نیازها یا منافع کسانی که در قضیه (غیر از خود وی) ذی‌مدخلند صادر می‌کند. به عبارت دیگر او به این حقیقت که منافع دیگران با این طریق عملی که از لحاظ اخلاقی آن را تأیید می‌کند کاملاً به خطر می‌افتد توجه لازم مبذول نمی‌دارد و یا اصلاً از آن غفلت می‌ورزد. لکن اگر او چنین می‌کند— یعنی اگر جداً بر آن است که به عنوان یک اصل کلی این عمل که به زیان دیگران است، از لحاظ اخلاقی قابل تأیید

است— در این صورت، می‌توان خاطرنشان کرد که طبق اصل کلیت پذیری، او متعهد به تأیید این امر شده است که در صورتی هم که خود وی— چنانکه احتمال آن هست— در موقعیت کسانی قرار گیرد که منافعشان بر اثر این طریق عملی وی زیان می‌بینند، منافعش مورد غفلت قرار گیرد و زیان ببینند. اگر بناسرت که اکنون منافع آنان، در نظر وی بحق، مورد غفلت واقع شود، وقتی هم که وی خود را در جای آنان بباید منافعش مورد غفلت واقع خواهد شد. اما تنها بی‌عقل‌ترین مردم هستند که خواستار مورد غفلت قرار گرفتن و زیان دیدن منافع خویشند. و اگر چنین است، به نظر می‌آید که امر لازم کلیت پذیری این شرط را بر هر انسان صاحب عقلی تحمیل کند که در احکام عملی خویش باید همان توجهی را نسبت به منافع دیگران مبذول دارد که به طور کلی خود وی می‌خواهد نسبت به منافعش مبذول شود. و این واضح است که در عمل این مطلب شرطی را لازم می‌سازد که از لحاظ اخلاقی از اهمیت و اثر بسیار با ارزشی برخوردار است.

با این همه گمان می‌کنم، که غموض و ابهامی مهم در این استدلال نهفته است. این مطلب درست است— شاید هم ضرورتاً درست باشد— که هیچ انسان عاقلی خواستار زیان رسیدن به آنچه منافع خویش می‌داند نیست و یا زیان رسیدن به منافع خویش را دوست نمی‌دارد. لکن آنچه انسان خواستار آن است یا آن را دوست می‌دارد، مسئله‌ای نیست که در اینجا مورد بحث باشد: مسئله مورد بحث این است که از لحاظ اخلاقی او چه چیزی را تصدیق و تأیید می‌کند و چه چیز را قابل اعتراض می‌باید. و البته ممکن است این دو به هیچ وجه یک مسئله نباشند. اگر من طریق عملی را که موجب زیان رسیدن به منافع دیگران می‌شود توصیه یا تصدیق کنم، شما ممکن است این نکته بدون شک صحیح را به من خاطرنشان کنید که خود من نیز اگر منافع بدان طریق مورد زیان واقع شود، این امر را دوست ندارم. لکن هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا نمی‌شود و نباید این مطلب را بپذیرم و معتقد باشم که اگر موقعیت‌های ما عوض شود، دیگری در زیان رساندن به منافع من بر حق خواهد بود، همان‌گونه که من اکنون زیان رساندن به منافع وی را در نظر دارم.

به عنوان مثال، مجر بیرحم در هنگام بیرون راندن مستأجران سالمند دردمند محتاج خویش در برف زمستان، ممکن است نه فقط مسلم بداند که آنان از این رفتار بسیار ناراحت خواهند شد، بلکه این را نیز مسلم بداند که خود او هم، اگر به جای آنان می‌بود، ناراحتیش کمتر نمی‌بود. معهذا او ممکن است معتقد باشد که بیرون راندن آنان امر صحیحی است و اگر خود وی هم در وضعیت مشابهی قرار گیرد، باید بیرون رانده شود. اینکه وی این امر را دوست ندارد مطلبی است که اصلاً به مسئله ما مربوط نیست؛ قضیه این است که کسب کسب است، و کار اقتصاد باید پیش برود. برای اینکه بتوانم به نحوی منطقی از غفلتی که از منافع دیگران گرده‌ام، به عنوان امری غیر قابل اعتراض دفاع نمایم، لازم نیست تا آنجا پیش بروم که به نحو مثبتی خواستار غفلت از منافع خویش شوم و یا هنگامی که این منافع مورد غفلت واقع می‌شوند، از مورد غفلت قرار گرفتن آنها بیزار نباشم: غایت کاری که باید انجام دهم این است که این امر را مسلم بگیرم که غفلت دیگران از منافع من نیز غیر قابل اعتراض است. و درباره این امر هیچ عدم توازنی وجود ندارد. این جوهر اصل مسلم اتکاء به نفس و رقابت آزاد به سبک کهن سرمایه‌داری است، اصل مسلمی که هر چند ممکن است از لحاظ اخلاقی غیر قابل قبول بنماید، با این همه منطقاً توسط عده بسیار زیادی از مردمان عاقل پذیرفته شده است، و نه فقط توسط کسانی که در این میدان برنده و غالب بوده‌اند. در حقیقت به وسیله دلیل کلیت پذیری نمی‌توان شخص را ملزم کرد که ارزش بیشتری برای منافع دیگران قائل شود، اگر اصلاً ارزشی در کار باشد. زیرا ممکن است این شخص کاملاً آماده باشد که مسلم بگیرد که دیگران نیز اخلاقاً ملزم نیستند که ارزش بیشتری – اگر ارزشی در کار باشد – برای منافع خود وی قائل باشند، اگر زمانی در این منازعه آزاد رقابت انگیز، اتفاق بیفتد که شخص مذکور در طرف مغلوب قرار گیرد؛ حال هر قدر هم که می‌خواهد این کار برای وی ناخوشایند باشد. بنابراین اگر این درست باشد، معلوم می‌شود که این قانون کلیت پذیری چه در عمل و چه در تئوری، قادر نیست هیچ‌گونه تحدیدی نسبت به احکام عملی که شخص عاقل می‌تواند به شکلی منطقی به عمل آورد و بدانها معتقد شود بنماید؛ و اگر این

مطلوب صحیح باشد، دیگر قانون کلیت پذیری نمی‌تواند به عنوان سلاح استدلال اخلاقی، اثر عملی زیادی داشته باشد.

حال باید دید پس چرا هیر نسبت به این سلاح جدلی واقعی لکن محدود، چنین ادعاهای بزرگی دارد؟ (گمان می‌کنم نامناسب نباشد که بگوییم) زیرا مکتب وی به هیچ گونه دلیل معقول دیگری راه نمی‌دهد. اگر از من راجع به نظری اخلاقی که بیان کرده‌ام—یعنی، بر طبق این مسلک، راجع به «هدایت گریبی» که نموده‌ام—طلب دلیل کنند، ممکن است من یکی از این دو کار یا هر دوی آنها را انجام دهم: یا حقایقی درباره مصداقی مورد نظر شاهد بیاورم و یا اصل یا اصولی را عنوان کنم که این نظر بیان شده من مصداقی از آن باشد. لکن این اصول بدون شک بر طبق این مکتب، خود درباره «هدایت گریهای» من هستند. و آن حقایقی که من در مورد این مصداقی خاص ارائه کرده‌ام تا آنجا می‌توانند دلیلی برای آن نظر اخلاقی بیان شده باشند که من اصلی را بپذیرم یا «هدایت گری» کنم که بر طبق آن نظر اخلاقی مذکور قابل استنتاج از آن حقایق باشد. بنابراین، بر طبق این مکتب، آوردن «دلیل» برای آن «هدایت گری» ابراز شده، اساساً متوقف بر تمسک یا استناد به هدایت گریهای دیگری از ناحیه من است: آنچه برای من دلیل است، برای شما فقط دلیل خوبی نیست، بلکه ممکن است اصلاً دلیل نباشد. بنابراین آن چیزی که ما از آن به عنوان بحث میان دو طرف سخن می‌گوییم معلوم می‌شود که اصلاً هیچ نیست جز اینکه هر یک از دو طرف موقعیت و موضع فکری خویش را بیان می‌کند. برای شما اینکه بگویید نظر من خطاست فقط به معنی آن است که بگویید موضع فکری شما این نظر مرا رد می‌کند. برای من اینکه استدلال بکنم که نظرم صحیح است فقط به معنی این است که نشان بدhem که موضع فکری من آن را می‌پذیرد. و بر طبق این مکتب، دلیل هیچ کاری نمی‌تواند بکند، زیرا هیچ گونه «دلیلی» وجود ندارد که هر یک از طرفین بتواند مستقل از هدایت گریهای خویش، و در تأیید آنها، بدان تمسمک جوید. و به این ترتیب لاجرم باید برای هیر قضیه این باشد که استدلال واقعی تنها می‌تواند متوجه مسئله غیر متنافی بودن یا همسازی باشد. زیرا بنابراین مکتب مادام که

شخص به نحوی غیر متنافی هدایت گری می کند، از تمام «ادله‌ای» که برای هر یک از بیانات خویش محتاج است برخوردار است (زیرا خود را به این ادلّه مجھز ساخته است). و اگر من نیز برای نظراتی که با نظرات وی مخالف است «ادله» ای دارم، تنها کاری که باید انجام دهد این است که ادعّا کند ادلّه من برای او دلیل نمی شود [۲۰].

به نظر من غالباً توجه نکرده اند که نظرات هیر در این مسأله چقدر تعجب آور است. بسیاری از ما، بدون شک، تا حد زیادی با این قول موافقیم که در امور اخلاقی خود ما باید راجع به آنها تصمیم بگیریم. خودما باید در مورد موضوع اخلاقی خویش تصمیم بگیریم و آن را بپذیریم و بدان متعهد شویم. بعلاوه شاید تا حد زیادی حاضر باشیم قبول کنیم که گفتار اخلاقی کمتر پذیرای دلیل اقتصاعی است. در منازعات اخلاقی خیلی کم می توان امید داشت که در مقابله با خصم بتوان دلیل انکارناپذیری برای نظرات خود آورد. حال ممکن است گمان شود که هیر مطلبی بیش از این ندارد؛ لکن چنین نیست، او چیزی بیش از اینها می گوید. می گوید نه تنها تصمیم گیری در مورد عقاید اخلاقی به دست خود ماست، بلکه تصمیم گیری درباره این هم که چه چیزهایی را به عنوان دلیل یا مبنای برای موافقت یا مخالفت با نظری اخلاقی بپذیریم به دست خود ماست. گویی ما نه فقط در مورد نفس ادلّه آزادیم، بلکه آزادیم که در مورد دلیلیت این ادلّه نیز تصمیم بگیریم. در نظر هیر اگر من تصمیم گرفتم که کنک زدن را کار نادرستی بدانم، این نه به خاطر این است که من مخالف ظلم هستم، بلکه به خاطر این است که تصمیم گرفته‌ام که مخالف ظلم باشم. اگر زمانی تصمیم گرفتم که کنک زدن را خطا بشمارم، دلیل من بر این تصمیم هستم؟ آیا دلیل من این است که مخالف با دردمند ساختن عمدی مردم هستم؟ نه— دلیل من این است که تصمیم گرفته‌ام با این امر مخالف باشم. و به همین ترتیب بقیه موارد. گمان می کنم که مردمانی هستند که عقاید اخلاقیشان این چنین شکل می گیرد و از آنها این چنین دفاع می شود. می توان گفت که این گونه مردمان نه فقط عقاید اخلاقی خویش را، بلکه همچنین ادلّه این عقاید را انتخاب می کنند. آنها نه فقط در مورد این که چه چیزی صحیح است و چه

چیزی غلط، دست به انتخاب می‌زنند، بلکه همچنین در این که چه چیزی به عنوان ملاحظات مربوط به این انتخاب باید پذیرفته شود مباردت به انتخاب می‌کنند. لکن کار چنین فردی نه چنان است که بتواند تهدیدی برای استدلالات اخلاقی به حساب آید و نه چنان که بتواند سرمشقی برای استدلالات اخلاقی شمرده شود. بلکه حال این شخص، بیشتر به حال کسی می‌ماند که کلّاً از داخل شدنِ جدی در هر گونه امور عقلی و استدلالی خودداری می‌کند. حال اگر این خصوصیت بارز وضع ناگوار بشر باشد، دیگر تنها قضیه این نیست که یافتن دلایل انکارناپذیر در اخلاقیات دشوار خواهد بود، بلکه یافتن این دلایل همان قدر با نامیدی و یأس توأم است که بازی کردن در یک بازی رقابت‌آمیز، که در آن هر یک از دو حریف قدم به قدم برای خود قواعدی جعل می‌کنند. تمام اینها مطالبی است که در آینده در جای خود بدانها باز خواهیم گشت.

## محتوای اخلاقیات

### الف - عمل و اصول

حال به مسائلی می‌پردازیم که سنخاً با مسائل قبلی بسیار متفاوت است، اگر چه با این مسأله که چگونه گفتارهای اخلاقی با عمل مربوط می‌گردند، ارتباط دارد یا از آن منشأ می‌گیرد. این مسائل را می‌توان در ضمن ملاحظاتی بیشتر—واکنون نقادانه تر—در مورد این اظهار نظر که قبل‌اهم از آن سخن گفته‌یم و هیر بحث خویش را با آن شروع می‌کند، مطرح ساخت: «اگر بنا بود از کسی پرسیم که «اصول اخلاقی وی چه هستند؟» مطمئن‌ترین راهی که از آن راه می‌توان به جواب صحیح دست یافت، این است که ببینیم او چه می‌کند.»

قبل‌اهم گفته‌ام که در اولین وهله شاید ما هم تمایل داشته باشیم که این گفته را بپذیریم، زیرا بالآخره به گمان ما افعال صدایشان از الفاظ بلندتر است. با این حال آیا اکنون نباید با دقّت بیشتری در مورد اینکه اعمال به ما چه می‌گویند به تأمل بپردازیم؟ آیا آنها ضرورتاً به ما می‌گویند که اصول اخلاقی شخص چیست؟ شاید باید گفت ضرورتاً نه. زیرا بعداز تأمل، به نظر می‌رسد که حداقل دو حالت وجود دارد که در آن دو حالت افعال انسان ممکن است قادر به نشان‌دادن اصول اخلاقی وی نباشد. نخستین حالت آن است که ممکن است شخص اصلاً هیچ اصل اخلاقی نداشته باشد. حالت دوم آن است که ممکن است شخصی با وجود اینکه صاحب اصولی اخلاقی است پیوسته بر طبق

این اصول عمل نکند. اکنون اجازه بدھید که این امکانها را (اگر غیر ممکن نباشند) بیشتر مورد مدافعه قرار دهیم: آن‌گاه معلوم خواهد شد که آنها بسیار پیچیده‌تر از آنند که انتظار می‌رود.

به نظر من امکان اول—یعنی امکان اینکه عامل، صاحب هیچ اصول اخلاقی نباشد—خود باید به تقسیمات فرعی منقسم شود: اول اینکه ممکن است شخص هیچ اصول رفتاری نداشته باشد. دوم اینکه ممکن است چنین اصولی داشته باشد، لکن این اصول، اخلاقی نباشد. آن امکان اول به نظر نمی‌رسد که محل اختلاف باشد. زیرا مطمئناً هیچ کس منکر این مطلب نیست که ممکن است شخص در کارهای روزمره زندگی خویش آن قدر متغیر و دمدمی مزاج و بلهوس باشد که نتوان گفت اصلاً او معتقد به اصولی است— و شاید برای اینکه هیچ تعهدی هم نداده باشد، حتی مدعی اصولی هم نباشد— رفتار وی نشانگر هیچ الگویی، هیچ قاعده‌ای و به طریق اولی هیچ اصول اخلاقی نیست. لکن آن امکان دوم بی‌شک مشکل تر است، آیا شخصی که به نحو سازگاری نشان می‌دهد که در اعمال خویش از اصولی متابعت می‌کند، آیا می‌شود در مورد وی گفت که این اصولش اخلاقی نیستند؟

اجازه بدھید اول وضع یک شخص به تمام معنی خودخواه را بررسی نمائیم. فرض کنید او تمام کارهایش را با تأمل انجام می‌دهد و برای هر کاری که می‌کند دلیل دارد و پیوسته از پاره‌ای اصول کلی رفتاری پیروی می‌کند. با این حال او هیچ گاه نوعدوست نیست و پیوسته از روی حسابگری کار می‌کند حتی افعال پسندیده و یاری دهنده‌ای را هم که انجام می‌دهد و مفید به حال دیگران است، صرفاً بدین دلیل انجام می‌دهد که نفعی در انجام دادن آنها دارد. اصول وی تماماً اصول مراعاتِ خویشن است. حال گمان می‌کنم هیر به اقتضای هدایت گرایی خویش بگوید که اصول این شخص خودخواه اصول اخلاقی وی هستند. حداقل زمانی که این شخص به نحوی کلی «تجویز» کنند— که البته ممکن است— که هر کسی باید تنها در اندیشه و در پی منافع خویش باشد، در این صورت، وی صاحب اصولی اخلاقی، یعنی اصول خودگرایی (egoism) است. لکن این مطلب را می‌توان امری کاملاً

غیریب و خارق اجماع دانست. در حقیقت بسیاری از نویسنده‌گان که از جمله می‌توان بایر<sup>۱</sup> و گوتیه<sup>۲</sup> را نام برد، معتقدند «دید اخلاقی» دقیقاً و ذاتاً در این نهفته است که شخص خودگرایی و مراعاتِ خویشتن صرف را رها کند و آماده باشد که به عنوان دلیل یا زمینه فعل خویش منافع و «خواسته‌های» همه را، و در صورت حاصل نشدن کمال این مطلوب، منافع و خواسته‌های لاقل بعضی از افراد غیر از خود را مورد توجه قرار دهد [۲۱]. آنها معتقدند که امتناع از مورد توجه قراردادن نفعی جز نفع خویشتن، دقیقاً در حکم آن است که انسان اصلًا در اندیشه اخلاق نباشد. یعنی اینکه «غير اخلاقی» باشد. نظر ناول — اسمیت نیز خیلی شبیه به این مطلب است. او معتقد است که هدف اساسی اصول اخلاقی، گسترش نظام اجتماعی است [۲۲]. و این هدفی است که شخص تمام خودگرا، حتی اگر هم آن را در حالاتی نافع بداند، بی‌شک برای آن فی حدّ ذاته ارزش خاصی قائل نیست. برای وی اختلال نظام اجتماعی مدام که دامنگیر شخص او نگردد، هیچ اهمیتی ندارد.

لکن در اینجا هنوز امکانات دیگر و شاید جالبتری وجود دارد. آیا این مورد ممکن نیست اتفاق بیفتند که افعال شخص را اصولاً یا حتی بلا تغییر نه رعایت منافع کل مردم و نه حتی مراعات منافع خویش، بلکه پاییندی به آرمانی یا مجموعه آرمانهایی هدایت کند؟ و اگر چنین است آیا ممکن نیست موردی داشته باشیم که در آن چنین آرمانی ضرورتاً آرمانی اخلاقی نباشد، و در نتیجه اینجا هم مورد رفتاری بیابیم که دال بر هیچ گونه اصل اخلاقی نباشد [۲۳]؟ برای نمونه، آرمان تا حدی نیچه‌ای یا تا حدی یونانی «تکامل غایی» و «تحقیق متناسب و همه جانبه قابلیت‌های انسانی»، و به عبارت دیگر آرمان «نمونه اعلا و ممتاز انسانیت» را در نظر بگیریم. آیا این یک آرمان اخلاقی است؟ آشکار است که این سؤالی است که جواب دادن به آن ابدآ کارآسانی نیست، شاید تمایل مابه این باشد که بگوییم این یک آرمان اخلاقی است، احتمالاً به این سبب که این آرمان به هر حال از پیرو خود متابعت از رفتاری را می‌طلبد که همه ما آن را از

لحاظ اخلاقی ستوده می‌دانیم، و نیز از پیرو خود اجتناب از رفتاری را طلب می‌کند که همه ما آن را از لحاظ اخلاقی ناپسند می‌دانیم. و از این مهمتر ممکن است فکر کنیم که هرگونه معیار رفتار عالی انسانی، اگر به نحوی جدی رعایت گردد، و از پیرو خود سخت متوقع باشد، به نحوی که پیرو در صورت قصور در نیل به مطلوب، احسانس پشیمانی و شرم‌ساری کند، این چنین معیاری، به سبب نقشی که در زندگی پیروان خود دارد شایسته عنوان اخلاقی بودن است.

لکن از طرف دیگر باید توجه کنیم – همان‌گونه که در مورد خود نیچه چنین است – که این نوع آرمان ممکن است اساساً مخالف با «اخلاق» شناخته شود. اخلاق در مقایسه با آن، ظالمانه، محدود کننده، بزدلانه و حتی پست جلوه می‌کند و به نظر می‌رسد که کوششی است که انسانهای عقب افتاده ناتوان در تحدید و تقيید کسانی که از آنان در این امور برترند، به عمل می‌آورند. می‌توان به این نکته توجه کرد که حتی آرمانهای کمتر بیرحمانه ارسطو هم ناگزیر اکثریت را به خاطر نقصهایی که اصلاح آنها بوضوح از اختیار آنها خارج بود، محکوم می‌کنند. برطبق این آرمانها، زیردستانی که کم و بیش ناقصند و از حیث انسانی مغفول عنه واقع شده‌اند، همواره باید به خدمت کسانی مشغول باشند که از شرایط آرمانی ارسطوتام و کمال برخوردار بوده‌اند. لکن برعکس آیا « نقطه نظر اخلاقی » اصرار بر آن ندارد که انسان باید به جهت کمبودها و خطاهایی که در قبال آنها مسؤول نیست مورد توبیخ و محکومیت قرار گیرد؟ آیا تمام بشر، از حیث اینکه موجوداتی اخلاقی هستند، باید یکسان محسوب شوند؟ اگر چنین است، به نظر کاملاً طبیعی می‌رسد که افرادی همچون نیچه را نه به عنوان کسانی محسوب کنیم که نظام اخلاقی غیرعادی آورده‌اند، بلکه به عنوان کسانی که بکلی جهتگیر یهای اخلاقی را رها کرده و در «ورای خیر و شر» به دنبال ترویج آرمانهای منشی و رفتاری از نوعی کاملاً متفاوتند. همان‌گونه که البته نیچه خود را گاهی چنین محسوب داشته است.

در این صورت به نظر می‌رسد که اظهار نظری که در پیش‌روداریم، با این مطلب تراحم داشته باشد که بگوئیم زمینه‌هایی وجود دارد که در آنها انسان

کاملاً ممکن است متقادع شود که عمل شخصی، حتی اگر نشانگر وفاداری وی نسبت به اصولی باشد، الزاماً نمی‌رساند که اصول اخلاقی وی چه هستند. زیرا ممکن است این اصول حاکم بر رفتار وی اصولاً اصول اخلاقی نباشند. اکنون مسأله دیگری را که با مسئله سابق بی ارتباط نیست در نظر بگیرید و آن اینکه آیا ممکن نیست که انسان در عمل کردن بر طبق اصول اخلاقی که دارد قصور کند. یکی از لوازم بحث انگیز هدایت گرایی هیر این است که این امر بدهاهتاً غیرممکن است: زیرا «پذیرفتن یک هدایت گری» این است که مطابق آن عمل شود، و بر عکس قصور در عمل کردن بر طبق یک اصل به معنی عدم قبول آن اصل است. در مورد این گفته هیر اشکالی بر او وارد کرده‌اند به این مضمون که این گفته بسیار مفید و مضائق است. ممکن است بگوییم نمی‌توان انسانی را که هیچ‌گاه به مقتضای اصلی عمل نمی‌کند یا بندرت چنین می‌کند در ادعای او او مبنی بر متابعت از این اصل مخلص و صادق دانست. لکن بین متابعت مستمر و عدم پذیرش تمام، حالات متعدد میانه‌ای وجود دارد: یک فرد ممکن است به شیوه‌های مختلف با عمل خوبیش اصلی را زیر پا گذارد و نیز ممکن است به درجات مختلف حسرت و پشمیمانی و انتقاد از خوبیشن به خطای خود بنگرد. مطمئناً این طور نیست که هرگونه لغزش اختیاری در مورد فضائل، ادعای پرهیزگاری را مبدل به عدم خلوص و صداقت گردداند [۲۴].

لکن در اینجا باید به یک نکته اساسی دیگری مخصوصاً توجه کنیم که به نظر می‌رسد مسلک هیر به شکلی مضرم آن را مسلم می‌گیرد و آن اینکه اصول اخلاقی باید ضروراً از حاکمیت قاطعی برخوردار باشند. زیرا بدون شک صرف تخطی از اصلی اخلاقی که شخص ادعای متابعت آن را دارد موجب نمی‌گردد که صداقت عامل در این ادعا مورد شک و شباهه قرار گیرد، مگر اینکه فرض شود که این عمل وی هیچ توجیه دیگری ندارد— یعنی هیچ ملاحظات مترافقی وجود نداشته باشد که به خاطر آنها شخص. با وجود اینکه کاملاً در ادعای خود نسبت به اصول اخلاقی صادق است، در این مورد خاص فکر کند که بهتر است طبق اصل مذکور عمل نکند. اگر در موقعیتی که می‌بایست

کر یکت بازی می کردم، بازی نکردم، شما نمی گویید که من در ادعای علاقه به این بازی صادق نیستم؛ زیرا بدون تردید ممکن است من ادله بهتری در جهت بازی نکردن در این موقعیت خاص داشته باشم. حال آیا ممکن نیست که اصول اخلاقی هم گاهی از این قبیل باشد؟ آیا برعکس، ممکن نیست که اگر شخصی آرمانهای معقولی دارد که به مناسبتی آرمان اخلاقی شمرده نمی شوند، به خاطر آرمان خویش، آگاهانه و عامدآ از اصولی اخلاقی که صادقانه ادعای متابعت از آنها را می کند تخطی کند؟ بالاخره این بدین معنی است که بگوییم شخص ممکن است ملاحظات دیگری غیر از ملاحظات اخلاقی داشته باشد که در نزد وی از اهمیت بیشتری برخوردار است و به این ترتیب در مواردی خود را از انجام ندادن عملی که صادقانه آن را از لحاظ اخلاقی صحیح می داند تماماً تبرئه کند. و اگر کسی ادعا کند که این احتمال معقول نیست، در حقیقت بالملازمه قائل به این است که ترجیح ملاحظات اخلاقی بر دیگر ملاحظات، از هر نوع که باشند، حقیقتی است بدیهی. لکن آیا واضح است که به راستی این یک حقیقت بدیهی است؟

### ب - «اخلاقی» یعنی چه؟

مسئله‌ای که در حقیقت از ملاحظاتی این چنین ناشی می شود، از مسائل بسیار اساسی است و به نظر من بسیار کمتر از آنچه سزاوار بوده بدان توجه شده است. وقتی فلسفه از اصول اخلاقی، حکم اخلاقی و به طور کلی گفتار اخلاقی صحبت به میان می آورند، درباره چه بحث می کنند؟ مراد از «اخلاقی» چیست؟ چه چیزی دید اخلاقی را از دیگر دیدها جدا می سازد؟ به نظر من باید بسیار روشن باشد که پاسخ دادن به این مسائل آسان نیست. و با این حال ظاهراً تا زمانی که به این مسائل پاسخ داده نشود، فلسفه اخلاق نمی توانند بدانند که واقعاً درباره چه چیزی بحث می کنند. یا لاقل نمی توانند مطمئن باشند که همه صحبت از یک مطلب می دارند؛ که البته این خود نکته کم اهمیتی نیست. و در عمل از لحاظ تاریخی واضح است که همه هم درباره یک مطلب بحث نکرده‌اند. به عنوان مثال، کانت مسلم می گیرد که «قانون

اخلاقی» بر همه موجودات عاقل، تکالیفی قطعی و بدون قید و شرط در مورد انجام دادن فعلی یا ترک آن، تحمیل می‌کند— تکالیفی که بدون توجه به خواستها، اغراض، تمایلات یا منافع انسان، الزام آورند، و اصلاً کاری به سعادت انسان ندارند و فقط طالب مراعات بدون قید و شرط «نیت خیر» ند. مسئله‌ای که برای کانت مطرح است این است که نشان دهد چگونه این چنین تکالیفی ممکن است وجود داشته باشد. لکن برای کسانی مثل هیوم این مسئله اصلاً مطرح نشده است. زیرا اصلاً به ذهن وی خطور نکرده است که این چنین تکالیفی وجود دارد. بر عکس برای وی مسلم است که نظرات اخلاقی مستقیماً مبین تمایلات و سلایق بشرند. و ماهیت نظام اخلاقی در این است که منافع، هماهنگی عمومی و سعادت جوامع بشری را ارتقا دهد. حال که قضیه این طور است، لاجرم باید تحلیلات آن دو از «گفتار اخلاقی» بسیار متفاوت باشد. زیرا آنچه آن دو در جستجوی یافتن تحلیلی برای آن هستند اصلاً یک مطلب واحد نیست.

گمان می‌کنم اکنون می‌توان چهار عامل را باز شناخت که هر یک از آنها بtentهایی یا با یک یا چند عامل دیگر، از خصوصیات برجسته «اخلاقی بودن» پنداشته شده‌اند.

اول: گاهگاهی گفته شده است که آنچه صفت ممیزه یک نظر اخلاقی است، با مسامحه می‌توان گفت، در احساسی نهفته است که شخص نسبت به نظر اتخاذ شده خود دارد [۲۵]. برطبق این نظر انسان به معنایی ملزم است که در جهت خاصی عمل کند. این الزام ناشی از فشار یا مجازات خارجی نیست بلکه ناشی از احساس خطاکاری و گناه و نیز ملامت خویشتن است که انجام ندادن فعل در بردارد.

البته واضح است که نمی‌توان گفت در این نظر هیچ مطلبی نیست. لکن این هم واضح است که نمی‌توان این را فی حد ذاته یک معیار کافی برای تشخیص اخلاقی بودن دانست. اشکال فقط این نیست— اگرچه این هم اشکالی است— که شخص ممکن است به دلیلی این حالت روانی احساس گناه یا ملامت خویشتن وابه، به انجام دادن یا انجام ندادن فعلی نسبت دهد، در

حالی که می‌دانیم در مورد این فعل به هیچ وجه جای چنین احساسی نبوده است، زیرا احساسات اخلاقی شخص ممکن است نامعقول و خطأ باشد. بلکه اشکال اساسی این است که خود شخص ممکن است در یابد که احساس وی در مورد گناه یا ملامت خویشن، نامعقول و بیجا بوده است و در این صورت در حالی که احساسات وی ممکن است کاملاً شدید باشد، او این شدت را دلیلی برای اخلاقی دانستن مطلب خویش نمی‌داند، حال این مطلب هرچه می‌خواهد باشد. می‌توان گفت ممکن است که انسان احساسات خویش را از این مسئله که آیا این طریق عمل وی از لحاظ اخلاقی قابل اعتراض است یا نه، جدا سازد – یعنی با وجود اینکه احساسات وی با خدشه‌دار بودن رفتارش از لحاظ اخلاقی مناسبت دارد، با این حال از لحاظ عقلانی معتقد می‌شود که رفتار وی از لحاظ اخلاقی هیچ اشکالی ندارد. و اگر چنین شد، دیگر وقوع یا عدم وقوع و حضور یا عدم حضور احساس ویژه گناه نمی‌تواند معیاری کافی برای دید اخلاقی باشد.

دوم: عقیده براین بوده است – شاید غالباً کمتر تصریحًا تلویحاً – که اصول و معیارهای اخلاقی هر فرد باید در حقیقت همانهایی شناخته شوند که بر اعمال وی در طول زندگی حاکم هستند. این نظری ابست که در «هدایت گرایی» هیر حداقل به نحو مضرم وجود دارد. – «اصول اخلاقی هر فرد طبق این نظر همانهایی هستند که شخص بالاخره قبول می‌کند که زندگی خویش را تحت هدایت آنها بگذراند». لکن همان‌طور که قبل اهم گفته ایم این مطلب در این شکل بدون قید و شرط بسیار خارق اجماع به نظر می‌رسد. بدون شک بسیار از مردم هستند که زندگی آنان مالاً تحت هدایت اصول اخلاقی می‌گذرد، لکن بر مبنای این نظر ما ملزم هستیم که بگوییم این مطلب در مورد هر شخص ویا لااقل در مورد هر شخصی که دارای اصولی است، صحیح و حتی ضرورتاً صحیح است. و قطعاً این خطاست. بدون تردید افرادی و یا حتی جوامعی وجود داشته‌اند که در مورد آنان باید گفت اصول اخلاقی ابدآ نقش اساسی در زندگی‌شان نداشته است – شاید هم آرمانهایشان و هم اعمالشان هردو اصلاً از گونه معیارهای اخلاقی نبوده‌اند. ممکن است بگوییم که هومر در تأیید

درنده خوبی، تزویر و خودنمایی سردار جنگجویان، معیارهای اخلاقی به کار گرفته که کاملاً با معیارهای ما اختلاف دارد، همچنین ممکن است بگوییم، و شاید هم بهتراین باشد که بگوییم، که اوصالاً اصول اخلاقی به کاربرده است. گمان می کنم که ما باید براساس همین دلایل این نظر را نیز ناقص بدانیم که می گوید اصول اخلاقی یک فرد—صرف نظر از کیفیت آنها— صرفاً آنهایی هستند که وی برای همه یکسان «تجویز» می کند. زیرا یقیناً این احتمال را می دهیم که بعضی افراد یا حتی بعضی جوامع، هر چند به نحوی کلی «هدایت گری» و «تجویز» می کنند، معهذا امور را از «نقشه نظر اخلاقی» ملاحظه نکنند.

و بالاخره به این نظر می پردازیم که می گوید کیفیت اخلاقیات را باید تا حدی از روی موضوع آن بازنگیری کنیم. بنابراین نظر آنچه یک دیدگاه را دیدگاه اخلاقی می سازد آن هاله روانی محیط بر آن، یا آن اهمیت درجه اولی که در زندگی پیرو خود دارد نیست، بلکه پیش از هرچیز محتوای آن دیدگاه، موضوعی که این دیدگاه مربوط بدان است یا دامنه یا نوع ملاحظاتی است که این دیدگاه برآن مبنی است [۲۶]. اجرای مفصل این نظر تا آنجا که انجام پذیرفته، اشکال مختلفی به خود گرفته است. در طرز تفکر «مذهب اصالت نفع»<sup>۳</sup> قوانین اخلاقی، طبق تعریف، آن قوانینی است که مراعات آنها موجب ایجاد «بیشترین لذت» و زیر پا نهادن آنها منتهی به افزونی بدختیهای بشر می شود. بعضی دیگر گفته اند که ماهیت اخلاق را باید نه در مفهوم افزایش لذت بلکه در اراضی نیازهای انسان یا گسترش منافع و تصالح میان این منافع جستجو کرد. بدون شک نمی توان انکار کرد که این نظرات قابل قبولند، زیرا آیا مگر نباید هر کسی که اصلی اخلاقی را ابراز می کند مسلم بگیرد که رعایت آن اصل گونه ای از خوبی درپی دارد و زیر پا نهادن آن گونه ای زیان. اگر از کسی پرسیم چرا به آن اصول اخلاقی که ابراز می کند معتقد است، آیا وی نباید برای توجیه اصول خویش سعی کند نشان دهد که اموری که آنها را توصیه می کند به نحوی مفید هستند و اموری که آنها را محکوم می کند به نحوی مضر

هستند. اگر او سعی در بیان موضع فکری خویش نکند، چه دلیلی برای این فرض یا قبول آن وجود دارد که این نظرات مورد بحث نظراتی اخلاقی هستند؟

### ج- آیا اخلاق «محتوایی» دارد؟

حال بگذارید به بررسی مسأله حاضر از دیدی دیگر پردازیم. «اخلاقی» یعنی چه؟ چگونه باید آن اصولی را که اخلاقی هستند بشناسیم یا چگونه باید آن نوع از گفتار را که اخلاقی است تشخیص دهیم؟ ما هم اکنون به اختصار چهار «نشانه» ممکن دید یا نظرگاه اخلاقی را بیان کردیم— که البته می‌توان براین فهرست نشانه‌های دیگر نیز افزود: هاله روانی دید اخلاقی؛ اهمیت عملی این دید در رفتار فرد؛ «کلیت پذیری» دید اخلاقی؛ و موضوع کلی دید اخلاقی، یعنی سعادت یا منافع، نیازها، خواستها یا تمایلات بشر. حال بین فقراتی که در این فهرست ذکر شده باید به تمایز مهمی توجه کرد که هرچه این فهرست طرح گونه، توسعه یابد به اهمیت خود باقی خواهد ماند. این تمایز عبارت از تمایزی است میان «نشانه‌ها» یی که به گفتار اخلاقی موضوع یا محتوای مخصوصی را نسبت می‌دهند و «نشانه‌ها» یی که چنین نمی‌کنند.

در فهرست کوتاه ما آن سه فقره اول به این ترتیب از فقره چهارم جدا می‌گردد زیرا نظری که حالت روانی معینی بدان منتب می‌شود می‌تواند نظری درباره هر چیزی باشد و اگر بنا باشد «نظر» اخلاقی به این ترتیب مشخص گردد، دیگر چیزی وجود نخواهد داشت که اخلاق به لحاظ موقعیت درباره آن باشد. به همین ترتیب اصلی که عملاً در اعمال زندگانی فرد حاکم باشد یا اصلی که برای عموم یکسان «تجویز» شود ممکن است اصلی باشد درباره هر چیزی. و اگر بنا باشد اصول اخلاقی با این نشانه‌ها مشخص شوند، باز چیزی باقی نخواهد ماند که اخلاق اساساً درباره آن باشد.

لکن فقره چهارم از این حیث کاملاً با فقرات مذکور اختلاف دارد؛ زیرا طبق این نشانه، آن دیدی دید اخلاقی شناخته می‌شود که به طریقی مربوط باشد به چیزی که برای مردم بد یا خوب است، چیزی که مردم می‌خواهند یا بدان نیاز دارند، چیزی که در افزونی سعادت یا وضع بهتر یا ارضای آنها یا

بر عکس در کاستن آنها دخیل است. و اگر بنا باشد که یک دید اخلاقی به این ترتیب شناخته شود، معلوم خواهد شد که دیگر مسئله حالت روانی آن دید و نیز این مسئله که آیا صاحب آن نظر اخلاقی عملاً اعمالی زندگی خویش را بیشتر تحت هدایت آن می‌گذراند و یا از دیگران می‌خواهد که این چنین کنند یا نه مسئله‌ای ناگشوده و قابل بحث خواهد بود. مطلب مورد بحث ما این است که: کدام مسائل را از پیش قابل جواب می‌دانیم؟ آیا اولاً و بالذات درست است که نظرات اخلاقی در اعمالی زندگی فرد حاکم هستند، و سپس به عنوان یک مطلب قابل تحقیق می‌پرسیم که این نظرات در این مثال یا فقرات مشابه آن با چه موضوعاتی مربوط می‌شوند؟ یا اینکه نه، اولاً و بالذات این مطلب صحیح است که نظرات اخلاقی با موضوعات معینی سر و کار دارد و سپس به عنوان یک مطلب قابل تحقیق می‌پرسیم که این نظرات در این مثال یا فقرات مشابه آن، چه اثر و نقشی در زندگی یا (گفتار) شخص می‌توانند داشته باشند.

در این رساله، من نه می‌توانم امیدی به جواب دادن به این مسائل داشته باشم و نه پیشنهاد سعی در چنین کاری را دارم. لکن فقط می‌خواهم انتظار را به نکاتی جلب کنم که در تحقیق بیشتر این مطلب بدانها نیازی نیم ام است. زیرا بدیهی است که از لحاظ اهداف نظریه اخلاق، جواب دادن به این مسائل، در درجه اول اهمیت قرار دارد، — به این معنی که تمام دید شخص نسبت به وظیفه‌ای که فلسفه اخلاق بعده دارد متکی است بر جوابهایی که به این مسائل داده می‌شود. آیا وظیفه شخص این است که آنچه را خصیصه صوری گفتار اخلاقی، یعنی خصیصه کلی آن به عنوان نظامی از «تجویزها» یا «از زیباییها» می‌خواند، مورد مدافعت و تبیین قرار دهد؟ یا اینکه باید در روش کردن محتوای اخلاقیات سعی به عمل آورد و به طور مختصر دامنه کلی پدیده‌هایی را که مفاهیم اخلاقی در مورد آنها به کار گرفته می‌شود بیان کند، و در میان آنها دست به تقسیم و تمیز بزند؟

به گمان من، مسائلی که در اینجا مطرح ساختم نه فقط به این دلیل دارای اهمیت هستند، بلکه به دلیل دیگر نیز از اهمیت برخوردارند و آن اینکه فلاسفه متاخر اخلاق غالباً به نحوی مُضمر به آنها پاسخهای کاملاً مختلفی

داده‌اند ولکن بندرت این مسأله را مورد بحث قرار داده‌اند که اصلاً به مسائل مذکور چگونه باید جواب داده شود. در نتیجه انسان به نظریه‌های اخلاقی برخورد می‌کند که نه فقط باهم اختلاف بسیار دارند، بلکه در اصل اهداف آنها نیز با یکدیگر متفاوت است. بنابراین به گمان من اختلاف در «اصل» بندرت مورد ملاحظه قرار گرفته است و به همین دلیل اصلاً مورد بحث واقع نشده است.

نظر خود من (اگر بیان نظری که هیچ‌گونه سعی در تحلیل جدی آن به کار نرفته است ارزشی داشته باشد) این است که اخلاق حداقل دارای محتوای تقریباً معینی است. با نگاهی دوباره به فهرست طرح‌گونه‌ما از چهار «نشانه» ممکن در مورد نظرات اخلاقی، اصول اخلاقی و احکام اخلاقی، پیشنهادی که من می‌خواهم مطرح کنم این است که در حالی که هر یک از فقرات مذکور بدون شک برای مشخص کردن «اخلاقی بودن» ذی‌ربط هستند، لکن ظاهراً واضح است که بعضی از آن چهار فقره اهمیت اساسی‌تری دارند. شاید درست باشد که برای بسیاری از مردم در مورد اعمالی صحیح و غلط نحوه احساس مخصوصی وجود دارد که توأم است با آنچه آنها آن را موضوعات اخلاقی می‌دانند. لکن صرف نظر از این امکان سابق‌الذکر که در بعضی موارد حتی خود شخصی هم که دارای چنین احساساتی است معتقد نیست که این احساسات مربوط به موضوعاتی اخلاقی باشد، آیا انسان به این سخن متمایل نیست که نحوه خاصی از احساس نسبت به پاره‌ای موضوعات به جای اینکه معرف خصیصه «اخلاقی» بودن آنها باشد، ناشی از آن است؟ و همچنین به نظر من طبیعی‌تر است که بگوییم برای بسیاری از مردم، بعضی از اصول نقش فائقی در اعمال خود آنان دارد و به‌نحوی عمومی و کلی در قضاوت آنان نسبت به اعمال دیگران به کار بردۀ می‌شود، زیرا به عقیده آنان این اصول اصول اخلاقی‌نیز نه اینکه، بر عکس، اخلاقی بودن این اصول نهفته در حاکم بودن و عمومی بودن آنهاست. از طرف دیگر این گفته، حداقل بسیار موجه می‌نماید که بگوییم کسی که مدعی است قضاوتی اخلاقی به عمل آورده است باید حداقل مدعی باشد که آنچه مورد نظر است خوبی یا زیان، رفاه یا عدم رفاه ابناء بشر

است— یعنی آنچه او از لحاظ اخلاقی غلط می‌داند باید به نحوی زیان آور باشد و آنچه از لحاظ اخلاقی صحیح می‌داند به نحوی مفید. بدون شک این مطلب علاوه بر اینکه دارای ابهام بسیار است، نمی‌تواند به عنوان مشخصه کامل احکام اخلاقی باشد. معهداً به نظر من این مطلب بیانگر خصیصه‌ای است که هر نظریه معقولی باید به نحوی برای آن اهمیتی اساسی قائل باشد [۲۷].

علی ای حال به گمان من چهار دلیل وجود دارد که ممکن است به عنوان اشکال براین مطلب وارد شود. این چهار دلیل را به اختصار در خاتمه این فصل و تمہید فصل آینده مورد بحث قرار می‌دهیم. اولین اشکال این است که آیا این مطلب بیان شده مانع از آن نمی‌شود که ما مجموعه قواعد رفتاری بسیار وحشیانه و جهالت‌آمیزی را که نه فقط هیچ خوبی و افزایش رفاهی در برندارند، بلکه در حقیقت منجر به تعدی و ظلم نیز می‌گردند اخلاقی به شمار آوریم؟ و حال آنکه ما از قواعد وحشیانه و جهالت‌آمیز اخلاقی صحبت می‌داریم [۲۸]. ولی این بسیار خطاست زیرا کسی نمی‌گوید که یک مجموعه قواعد رفتاری، برای اینکه اخلاقی باشد، باید فعل‌آطهوری باشد که مراعات آن موجب ارضای خواستها و منافع کسانی شود و یا موجب گسترش رفاه کسانی را فراهم آورد. بلکه آنچه گفته شده تنها این است که این قانون عمل باید حداقل در اعتقاد افراد، چنین باشد. و به همین ترتیب بدون شک حقیقت دارد که مکاتب اخلاقی اغلب، آن‌هم از روی عمد، صرفاً به عنوان وسایلی برای تجاوز و ظلم به کار گرفته شده‌اند، یعنی عامدآ بیشتر برای ضرر رساندن به کار گرفته شده‌اند تا برای نفع رساندن، لکن حتی در این صورت هم، اگر بخواهد وانمود شود که آنچه تحمیل شده است تعليمی اخلاقی است و به همین دلیل هم تحمیل شده است لازم است دست کم اذعا شود که در این امر جلب «خیر»ی و دفع زیانی نهفته است. ترس، تنفر، بدخواهی، خشم، و بدرفتاری غالباً علت تقبیح‌های اخلاقی است، لکن با این حال، برای اینکه رنگ اخلاقی به این علتها سرزنش داده شود، باید در لفاف آراسته‌ای از معاذیر خیرخواهی پیچیده شوند.

اشکال دوم همان مسئله‌ای است که قبل‌اً هم بدان نظری افکنده‌ایم. در مورد «آرمانها» وضع چگونه است؟ آیا این امر ممکن نیست که اعمال شخص و

دیدش نسبت به اعمال دیگران، در بسیاری از موارد، براساس تصویری آرمانی از این که زندگی چگونه باید به سر برده شود و چه چیز در نهاد و قابلیتهاي بشر ذاتاً شريف و بزرگ و قابل تحسين است تعين شود، نه براساس ملاحظه منافع و نيازهاي خود يا دیگران يا اين ملاحظه که چه چیز بدان معنی برای مردم خوب است و چه چیز مضر؟ البته چنین امری ممکن است، و در بعضی موارد مهمترین و مؤثرترین عامل تعیین کننده رفتارآدمی است. این امر غالباً به شکل يك نياز بروز می کند، نه نياز به فايده هاي معيني که باید تحصيل شوند يا نيكىي که باید در عمل انجام گيرد، بلکه نياز به آنچه که می توان آن را «نحوه خاصی از زندگی کردن» ناميد و همچنین نياز به پرهيز از اموری که با وجود مضر نبودن احساس می شود که به خودی خود بی ارزش و یا ننگ آورند. حال بعضی استدلال کرده اند که اين گونه آرمانها، اين گونه «تصویرهای زندگی» باید تحت مفهوم کلی اخلاق درج گردند، نه به سبب اينکه اين آرمانها از حيث موضوع مشابه با دغدغه های آشناي اخلاقيند، یا با ملاحظاتي ازيك نوع سروکار دارند، بلکه صرفاً بخاطر نقش مشابهی که در اعمال و در قضاوت درباره اعمال ايفا می کنند. آنها هردو به نحو مشابهی با اين مسئله که «چگونه شخص باید زندگی کند» مربوط می شوند.

با اين همه، همان طور که قبلًا گفتيم در جواب اين اشكال، می توان چنین انديشيد که بالاخره انسان می تواند و باید ميان آن آرمانهايی که اخلاقی هستند و آنهاي که اخلاقی نیستند فرق بگذارد. مطمئناً اين مطلب دخиль است که متابعت ازيك آرمان در عمل متضمن چه نحوه زندگي است و اين آرمانها چه اموری را به عنوان دليل احترام یا تقبیح پیشنهاد می کنند. آرمانهاي عضو گروه حمله مشهور به خشونت و بهيمیت ارتش نازی حتى آشكارا متمایل به و یرانگری است؛ بر عکس آرمانهاي نجیب زاده سنتی کاملاً بی ضرر و حتى از بعضی جنبه ها و یا در بعضی شرایط بسیار نافع است.

حال آيا اين طرز فکر علاوه بر اينکه قابل دفاع تر است طبیعی تر نیست که ما عنوان آرمانهاي «اخلاقی» را برای آن آرمانهايی نگه داریم که در اعتقاد ما، پیروی از آنها عملاً به جای زیان موجب نفع می گردد یا به جای بدتر کردن

امور موجب بهتر شدن آنها می شود، و در مقابل آرمانهایی را که آشکارا ویرانگر یا مضری باشد و یا نامعقولند فاقد هرگونه «دیدگاه اخلاقی» بدانیم؟ بدون شک یافتن بسیاری از موارد حاشیه‌ای<sup>۲</sup> کار آسانی است. لکن بالاخره «اخلاقی» قطعاً به هیچ روی کلمه‌ای دقیق نیست. کلمه‌ای که بتوان همواره آن را به صورت مطمئنی به کار بست یا از آن خودداری ورزید.

اشکال سوم: ممکن است بعضی بگویند که مشخص کردن موضوع یا محتوای (حتی تقریباً) قطعی برای اخلاق ضرورتاً باطل است، زیرا که مستلزم دور است. هیر، به عنوان مثال، در مخالفت با مذهب اصالت نفع چنین استدلال کرده است که مفهوم لذت را نمی‌توان برای روش ساختن مفهوم اخلاق به کار برد، زیرا حداقل این دلیل وجود دارد که مفهوم «لذت» نمی‌تواند مستقلآ از اخلاق مشخص گردد. ما یک انسان را ملتذ می‌نامیم نه به مجرد زمانی که از روی تجربه دلایلی داشته باشیم مبنی براینکه خواستهای وی ارضاء گشته است، بلکه زمانی که تا درجه‌ای خواستهای وی را نیز تصدیق نماییم [۲۹]. به همین ترتیب ممکن است گفته شود که مفاهیم منفعت و ضرر هم خود مفاهیمی «ارزشی» هستند— و نمی‌توان گمان کرد که آنها می‌توانند محتوای اخلاقی را تعیین کنند، زیرا خود این مفاهیم محتوای معینی که مستقلآ قابل شناخت باشد، ندارند. همین‌طور هم برای «علائق» و «نیازها»: علائق و نیازهای انسان نمی‌توانند مطمئنأ زمینه‌های حقیقی قضاوت‌های وی باشند، زیرا خود اینکه چه چیزی نیازها و علائق واقعی انسان را تشکیل می‌دهد، امری است ارزشی و قابل قضاوت.

در این مرحله، ما با انبوهی از مسائل روبرو می‌شویم؛ و باز هم کاری جز این نمی‌توانیم بکنیم که فقط نشان دهیم و ملاحظه نماییم که قضیه از این

۲- ظاهراً مراد از «حاشیه‌ای» راجع به اصل مسأله است. زیرا یکی از اشکالات در مورد قوانین عمل بود و دیگری در مورد «آرمانها». حال مؤلف می‌گوید غیر از این دو مورد (اشکال)، موارد دیگری نیز می‌توان پیدا کرد که به وسیله معيار چهارم از حیطة اخلاقی بودن خارج می‌گردد، در حالی که در حقیقت باید داخل باشد. م.

قرار است. ما باید نخست توجه کنیم که این مسئله مهم مطرح است که: دقیقاً چگونه باید ملاحظاتی را که طبق این مکتب<sup>۳</sup> ملاحظات اساسی و معروف گفتارهای اخلاقی و احکام اخلاقی شمرده می‌شوند معین کرد؟ آیا این مسئله است که چه چیزی مردم را ملتذ و سعادتمند می‌سازد؟ یا اینکه باید بپرسیم چه چیزی از عدم التذاذ و عدم سعادت جلوگیری می‌کند یا آن را کاهش می‌دهد؟ آیا صرفاً این مسئله که مردم چه می‌خواهند؛ یا اینکه باید این مسئله را مطرح سازیم که اصلاً نیازهای «واقعی» آنها چیست؟ آیا باید نظر خویش را به علاقه انسان معطوف داریم؟ و اگر چنین است، آیا این موضوع با این موضوع که «چه چیزی برای مردم مفید است و چه چیزی مضر» تطابق می‌کند یا نه؟ و واضح است که تا نخست این مسائل روش نشوند و پاسخ خود را نیابند، ما در موقعیتی نخواهیم بود که بتوانیم به نحوی جدی این مسئله را بررسی نماییم که چه نوع قضاوتی برای گفتارهای اخلاقی، به عنوان قضاوت اصلی پیشنهاد شده است، و این قضاوتها از چه درجه‌ای از یقین برخوردار هستند و به وسیله چه نوع بررسیهایی می‌توان به این گونه قضایا رسید.

معهذا، به گمان من، می‌توان از هم اکنون گفت و از آن دفاع کرد که اشکال دور که در بالا بدان اشاره شد ممکن نیست صحیح باشد. به نظر من دو دلیل برای این مطلب وجود دارد: اول اینکه به نظر می‌رسد همهٔ ما دارای این عقیده باشیم و نباید خود را از آن دور نگه داریم که حداقل بعضی مسائل مربوط به اینکه چه چیزی برای مردم خوب است یا بد، چه چیزی مفید است یا مضر، به هر معنای دقیقی، از اموری نیست که مربوط به عقیده شخصی باشد. اینکه شکنجه شدن یا گرسنگی کشیدن یا تحقیر شدن یا آزار دیدن امور بدی هستند یک عقیده شخصی نیست، حقیقت است. اینکه برای مردم بهتر است که مورد توجه و علاقه باشند تا اینکه مورد تنفر و انتزجار باز یک حقیقت آشکار است نه یک عقیده شخصی. البته در اینجا بدون شک طیف وسیعی از ابهام و نامعلومی

۳- ظاهراً مراد مکتبی است که مبتنی بر معیار چهارم است و باز ظاهراً همین مکتب مختار مؤلف است. م.

وجود دارد که در آن قضاوتها صورت می‌گیرد و ممکن است با هم اختلاف هم داشته باشند، که در این اختلاف قضاوتها، عقاید و جهتگیریها نیز به نحو نقصان ناپذیری مختلف می‌شود؛ لکن با این احوال چه کسی، جز به دلائل غلط نظری، حاضر است بگوید که اصلاً حقایقی وجود ندارد؟ ولکن دلیل دوم— که شاید این دلیل از آن ادله‌ای باشد که تأکید بر آن برای فیلسوف بدنامی کمتری به دنبال دارد— این است که اشکال دور تنها زمانی متحقّق می‌شود که ثابت شود خود محتوای اصلی اخلاق متضمن استفاده از قضاوت‌های اخلاقی است، نه زمانی که ثابت شود این محتوا از قضاوت‌ها و عقاید مستقبل نیست. برای اینکه تعریف صرفاً دور نباشد، لازم نیست آن اموری که اخلاق برحسب آنها باید تعریف گردد، از حقایق کاملاً مجرّد از ارزشها تشکیل شده باشد: از دیدگاه نظری هیچ امری لازم‌تر از این نیست که خود این امور مشتمل بر قضاوت‌های اخلاقی نباشند. و مطمئناً این معقول است که بگوئیم این شرط حاصل است. اینکه اگر بعضی امور رخ دهد، افراد معینی یا جامعه معینی، در شرایط بهتر قرار می‌گیرند یا بدتر، منتفع می‌گردند یا متضرر، نیازهای آنان برآورده می‌شود یا بدتر زیان می‌بینند، همه اینها ممکن است جزوی ای کلّاً از امور قضاوتی و ارزشی باشد، لکن مسلم است که چنین نیست که اینها همیشه ضرورتاً یک قضاوت اخلاقی باشند. و اگر قضیه چنین باشد از دیدگاه نظری اخلاق، هیچ دلیلی وجود ندارد که به تعریف اخلاق براساس این عبارات— حداقل جزوی اشکالی وارد شود.

و بالاخره به چهارمین و شاید مهمترین اشکالی این اصل می‌رسیم، اصلی که هر چند به نحو مبهم و آزمایشی بیان شده است، می‌گوید احکام اخلاقی بطبق تعریف یا به لحاظ نقشی که بر عهده دارد به نحوی با بد یا خوب، نیازها، خواستها، علائق یا سعادت بشر مربوط است. ممکن است اشکال شود که آیا این اصل مشتمل بر مغالطة «طبیعت گرایانه»<sup>۴</sup> نیست؟ آیا

مخالف با «قانون هیوم» [۳۰] نیست؟ زیرا اگر این اصل را بپذیریم، به نظر می‌رسد که پاره‌ای از حقایق مربوط به جهان—یعنی حقایق مربوط به نیازها، علائق، سعادت یا خواسته‌ای مردم—ممکن است در اساس متنضم حکم اخلاقی خاصی باشد. لکن اعتقاد براین است که این مطلب از اساس باطل است: اگر مطلبی روشن باشد این است که «طبیعت گرایی» غیر قابل دفاع است. این مطلبی است که احتیاج به تأمل بیشتر دارد.

## طبیعت گرایی\*

### الف—تزوید طبیعت گرایی

در این فصل پایانی، سعی برای ندارم که نشان دهم «طبیعت گرایی» درست است. زیرا به حد کافی معلوم نیست که مراد از طبیعت گرایی چیست. بخشی از علت این امر، این است که ظاهراً در میان فلسفه اخلاق هیچیک خود عملاً معترف به طبیعت گرایی نیست. وحداقل تا این اواخر، غیرقابل دفاع بودن طبیعت گرایی چنان بدیهی به نظر می رسد که منتقدین آن گمان نمی کردند بیزد که به تفصیل به تشریح مسلکی پردازند که بکلی آن را رد کرده اند. بنابراین گمان می کنم مفیدترین کار این باشد که به اختصار به بررسی بعضی نظرات «ضد—طبیعت گرایی» پردازیم و ملاحظه نماییم که چه مطلبی—اگر مطلبی هست—که منطقی و معقول باشد از این نظرات حاصل می شود.

در مراحل اولیه بحث خاطرنشان ساختیم که عبارت «غالاطه طبیعت گرایانه»<sup>۱</sup> اولین بار توسط جی. ای. مور در کتاب مبانی اخلاق به کار برده شده است، اگرچه فکر مذکور سابقاً قدیمی تری دارد و معمولاً عقیده براین است که منشأ آن هیوم بوده است. لازم نیست وقت خویش را بر سریانی که مور از این پیشنهاد ضد طبیعت گرایی می دهد تلف کنیم. زیرا عموماً—و از جمله خود مور—این بیان را ناتمام دانسته اند. برطبق نظر مور ارتکاب غالاطه طبیعت گرایانه در حکم ارتکاب دو خطاست: اول اینکه برای کیفیتی که قابل

\* naturalism      1. naturalistic—fallacy

تعریف نیست تعریف آورده شود و دوم اینکه کیفیتی که غیرطبیعی است براساس کیفیات طبیعی تعریف گردد. لکن این دو خطا تلازمی باهم ندارند، و به نظر می‌رسد مناسب باشد که عبارت «مغالطه طبیعت گرایانه» برای نشان دادن همان خطای دوم حفظ گردد. بنابراین در اینجا مور دو آدعا دارد: اول اینکه «کیفیات اخلاقی» کیفیاتی غیرطبیعی هستند و دوم اینکه کیفیات غیرطبیعی برحسب کیفیات طبیعی قابل تعریف نیستند. مشکل این است که مور کاری جز این آدعا خشک و خالی نمی‌کند. او مراد از عبارات «طبیعی» و «غیرطبیعی» را به نحو مطلوبی بیان نمی‌کند و نیز هیچ گونه تلاشی به کار نمی‌برد که نشان دهد چرا گونه‌ای از کیفیات برحسب گونه دیگر قابل تعریف نیستند. بنابراین در بیان مور مطلبی وجود ندارد که قابل بحث انتقادی باشد.

ما همچنین از نظر جدیدتری که گاهی به عنوان توضیح یا اصلاح مسلک مور بیان شده است با عجله می‌گذریم. این نظر این است که عبارات «ارزشی» برحسب عبارات «توصیفی» قابل تعریف نیستند. مشکل در اینجا این است که دو مجموعه عبارت مجزا از یکدیگر وجود ندارد که بشود به صورت واضحی بدانها اشاره کرد. البته بدون شک می‌توان «ارزیابی کردن» را از «توصیف کردن» تمیزداد—به عنوان مثال توضیف کردن کارجنکینزرا در نواختن فلوت سوناتا می‌توان از ارزیابی کردن این کار جدا کرد، لکن ممکن نیست به طور کلی بتوان این تمیز را صرفاً از راه عبارات استعمال شده انجام داد. زیرا شاید این قول درست باشد که هر عبارتی که در مضمون ارزیابی شیئی واقع شود، می‌تواند در مضمون توصیف شیئی نیز واقع گردد و برعکس—یعنی این تمیز، صرف تمیز میان لغات نیست. بنابراین اگر مراد از «عبارت ارزشی» «عبارتی باشد که در ارزیابی شیئی به کار بیوده می‌شود» در این صورت می‌توان گفت که بیشتر و شاید «همه» عبارات ارزشی عبارات توصیفی نیز هستند و برعکس. و در نتیجه معلوم می‌شود که نظری که در بالا ذکر شد کاملاً بی معنی است.

با این همه، نقد براین نظر برای آن اصلاحی پیشنهاد می‌کند. شاید نکته اصلی بحث—نکته‌ای که ممکن است بگوییم مراد واقعی مور بوده

است – این باشد که ارزیابی قابل تحویل به توصیف نیست؛ یعنی اختلافی اصولی و رفع ناشدنی میان ارزیابی شیء و توصیف آن، میان صرف «بیان حقایق» و نوعی «قضاؤت» در مورد آنها، وجود دارد. تقریباً به طور قطع، از جنبه‌ای این مطلب صحیح است. اگرچه نمی‌توان تصور کرد که این تمایز در گفتارهای عادی، تمایزی دقیق و روشن است [۳۱]. در امور حقوقی، به عنوان مثال، رسماً به تمایزی مشابه توجه می‌شود و این تمایز تا حدی با دقت مراعات می‌گردد – کار ارائه شواهد و ادله بوضوح از کار اقامه دعوی تمایز است و هردو نیز بوضوح از کار حکم دادن. در هر مرحله‌ای در مقابل این سؤال که کدامیک از این امور در جریان است پاسخ کاملاً واضح و مشخص وجود دارد. لکن گفتارهای عادی اینچنین به دسته‌های تمایز تقسیم نمی‌شوند، زیرا بدان نیازی ندارند؛ به عنوان مثال اگر در مورد رفتار موسولینی به کسی مطلبی می‌گوییم، انتظار اینکه توصیف کارهای وی در جایی خاتمه یابد و از آن پس ارزیابی آنها آغاز شود، انتظاری غیر واقع‌بینانه خواهد بود. تقریباً غیرممکن است که «سخن گفتن در بارهٔ» موسولینی در قالب گفتگوهای معمولی مقتضی تحلیل به اجزائی باشد که کاملاً از یکدیگر قابل تمایز باشند. اگرچه نباید همیشه به امید پیدا کردن این تمایز بود، معهدها شاید درست باشد که بگوییم این تمایز همواره ممکن است. این دستور که «اول رفتار موسولینی را توصیف کن و سپس آن را ارزیابی کن» دستوری است کم و بیش معقول، و انسان تا حدی می‌داند که چگونه می‌توان این دستور را به کار بست. بنابراین، این که فرقی میان ارزیابی و توصیف وجود دارد، به نظر صحیح می‌رسد و در نتیجه کاملاً طبیعی است که مورد انتظار باشد.

با این همه، گمان می‌کنم این نکته واضح باشد که فلاسفه ضد طبیعت‌گرایی مدعی چیزی بیش از این سخن بدیهی متواضعانه هستند. ظاهراً اینها می‌گویند که ارزیابی و توصیف نه فقط باهم اختلاف دارند بلکه از یک جهت مهم مستقل از یکدیگرند. می‌گویند هیچ توصیفی ما را متعهد به هیچ ارزیابی بخصوصی نمی‌کند. هر توصیفی ممکن است پذیرفته شود و هر ارزیابی رد شود، بی‌آنکه هیچ تناقضی پیش آید. اما در مورد بیشتر گفتارهای

عادی، بی شک این سخن باطل است. زیرا همان گونه که کمی قبل گفته ایم، در گفتارهای عادی بین یک نوع فعالیت مربوط به سخن با فعالیت دیگر تمایزی وجود ندارد که آنها را به دسته هایی تقسیم کند. می توان حدس زد که بتوان ارز یابیها و توصیفاتی را پیدا کرد که چنان به هم درآمیخته باشد که گویی جامه یکپارچه ای را تشکیل می دهنده. و یک گفتار اگر اجزای غیرقابل تمیزی - بدان معنای مطلوب - نداشته باشد، دیگر نمی تواند منطقاً اجزاء مستقل از یکدیگر داشته باشد. لکن شاید این مطلب مهم نباشد: زیرا شاید غایت مطلبی که عقیده ضد طبیعت گرایی بدان نیاز دارد این باشد که ما همیشه می توانیم «حقایق» مربوط به هر موردی را طوری «بیان کنیم» که ارز یابی آن مورد منطقاً کار مستقلی باشد. به عنوان مثال حداقل می توان رفتار موسولینی را با کلماتی توصیف کرد که با آن توصیف، هر ارز یابی در مورد رفتار وی قابل پذیرش یا رد باشد، بدون اینکه تالی فاسدی پیش آید.

چرا چنین است؟ جواب ممکن است به ترتیب زیر بیان و صورت بندی شود: می توان گفت هر نوع ارز یابی در مورد افراد یا اشیاء یا افعال و یا هر چیز دیگری بالاخره مستلزم پذیرش استانداردها، قوانین، اصول یا معیارهای قضاؤت معینی است و در پرتو اینهاست که ارز یابی باید انجام گیرد. مثلاً اگر بنا باشد که در امتحانی به داوطلبان نمره داده شود، باید بعضی خصیصه های کاری را که آنها در این امتحان انجام داده اند به عنوان معیار برای دادن نمره پذیرفت. و این معیار در یک مورد بسیار ساده ممکن است صرفاً تعداد مسائل حل شده یا پاسخهای صحیح باشد. بنابراین قول، هیچ کس از لحاظ منطقی مجبور نیست که خصیصه ای را به عنوان استاندارد یا معیار، و قضیه ای کلی را به عنوان یک قاعده یا اصل قضاؤت بپذیرد. مثلاً با وجود قبول اینکه کاری که داوطلبی انجام داده است دارای فلان خصیصه است و می توان کار را دقیقاً از این جنبه توصیف کرد، با این حال شخص می تواند از پذیرش این خصیصه به عنوان معیار شایستگی امتناع ورزد و در نتیجه از ارز یابی این کار بر اساس معیار مزبور یا هر معیار دیگری خودداری کند. بدون قبول یا تصدیق معیارهایی، توصیف ممکن است، لکن ارز یابی ممکن نیست. و اگر قضیه این طور باشد، از آنجایی که

شخص منطقاً ملزم نیست که حقایق یا خصایص خاص یا به طور کلی چیزی را به عنوان معیار برای قضاوت مساعد یا نامساعد بپذیرد، در این صورت مشخص کردن حقایق یا خصایص شی عذر توصیف منطقاً منتج ارز یابی خاص یا به طور کلی هیچ گونه ارز یابی نخواهد شد. انسان می‌تواند تحقق جنبه‌ای را مسلم بگیرد یا وجود حقیقتی را بپذیرد، لکن در عین حال این جنبه‌ها و حقایق را به عنوان معیار یا استاندارد یا اصل یا قانون نپذیرد و نشناسد.

بدون شک می‌توان این اشکال را بر این گونه بیان و صورت‌بندی پیشنهاد ضد طبیعت گرایی وارد کرد که بیش از حد ساده و طرح گونه است. می‌توان گفت کار ارز یابی واقعاً بسیار پیچیده‌تر و بسیار مبهم‌تر از آن است که تصویر ساده بالا می‌گوید: یعنی نسبت دادن درجات معین براساس معیارهای معین. آیا ما همواره دقیقاً می‌دانیم که استانداردها، معیارها و یا اصول مربوطه چه هستند؟ آیا همیشه می‌توانیم مطمئن باشیم که چه چیزی با این اصول توافق دارد و چه چیزی ندارد؟ آیا همواره می‌توانیم دقیقاً معلوم سازیم که براساس چه حقایق و خصایصی قضاوت‌هایمان را به عمل می‌آوریم؟ همچنین به چه لحاظی — اگر وجود دارد — می‌توان گفت که «بیان حقایق» مستقل از کاربرد یا شناسایی معیارهایست؟

البته من اکنون براساس این زمینه‌ها، برتری که به اختصار در بالا شرح داده شد، اشکال نخواهم کرد؛ زیرا به هر حال به نظر من این پیشنهاد بسیار کمتر از آنچه تاکنون پنداشته شده است جالب توجه است. تصور شده است که اهمیت این پیشنهاد برای فلسفه اخلاق در بعضی لوازم آن نهفته است، لکن چنان که نشان خواهیم داد، در واقع این تر آن لوازم خاصی را که مهم پنداشته شده‌اند در بر ندارد.

**ب— این تر مستلزم چه هست و مستلزم چه نیست؟**  
 اولاًً معتقدم که در اینجا وسوسه‌ای هست که مقاومت در برابر آن همیشه مؤثر نبوده است، و آن این است که با معکوس کردن پیشنهاد ضد طبیعت گرایی بخواهیم آن را گویی مهیج تر و جالبتر کنیم. فرض کنید بپذیریم

که هیچ کس منطقاً ملزم نیست که هیچ خصیصه‌ای را به عنوان معیار شایستگی پذیرد. ممکن است انسان وسوسه شود که از اینجا نتیجه بگیرد که بنابراین مطلقاً هر چیزی می‌تواند به عنوان معیار شایستگی مورد پذیرش واقع گردد. لکن این مغالطه است. اینکه هیچ کس ملزم نباشد که هیچ نوع ماده‌ای را به عنوان غذا بخورد، مستلزم این نیست که مطلقاً هر چیزی را می‌توان به جای غذا مصرف کرد. لکن این استنتاج نه فقط مغالطه است، بلکه نتیجه آن قطعاً نادرست است. زیرا پذیرش خصیصه‌ای به عنوان معیار شایستگی مستلزم آن است که شیئی که دارای آن خصیصه است در نزد ما – به وجهی مناسب با شرایط – راجح بر شیئی باشد که آن خصیصه را ندارد. و ترجیح دادن شیئی که دارای آن خصیصه است، به وجهی مناسب با شرایط، مساوی است با اینکه انسان خواهان آن شیئی باشد که دارای آن خصیصه است و مساوی است با اینکه انسان خواهان آن باشد به لحاظ اینکه دارای آن خصیصه است. حال شاید هیچ حد منطقی برای خواسته‌ای مردم وجود نداشته باشد و بدون شک شیئی وجود ندارد که بتوان گفت همه ضرورتاً خواهان آن هستند، لکن با وجود این آیا برای آنچه انسان معقولانه خواهان آن است حدی وجود ندارد؟ برای چه او طالب آن شیء است؟ چه خصیصه‌ای از آن شیء جلب توجه او را کرده است؟ چگونه باید مطلوب خویش را تحصیل کند تا بتوان گفت دیگر از حیث آن مطلوب ارضا شده است؟ اگر ما در مورد پاسخ این پرسشها هیچ ندانیم، آنگاه این گفته شخص که «چیزی را می‌خواهد» – حال مطلوب وی هرچه باشد – به معنی دقیق آن برای ما قابل فهم نخواهد بود. نمی‌فهمیم که او چه می‌گوید، زیرا خود وی را فهم نمی‌کیم و نمی‌شناسیم. اگر موجوداتی از مریخ فرضی در لندن فرود آیند، اموری را که در آنجا می‌یابند چگونه ارزیابی خواهند کرد؟ چه چیزی به نحو مقبولی برای آنها جلب توجه می‌کند؟ چه چیزی را بر ضد خود به حساب می‌آورند؟ آشکار است که انسان هیچ راهی برای پاسخ دادن به این پرسشها ندارد، صرفاً به این دلیل که چیزی درباره این موجودات نمی‌داند؛ نمی‌داند که نیازهای آنها چیست، از محیط اطراف خود چه می‌خواهند، به چه چیزی علاقه دارند، و از چه چیزی تنفر. بنابراین، هرچند به معنایی می‌توان

گفت که همه خصایص محیط آنان ممکن است برایشان معیاری برای شایستگی یا مطلوبیت باشد، لکن این بدین معنی نیست که ما همیشه می‌توانیم انتخاب این معیارها را فهم کنیم. بلکه در حقیقت باید اعتراف کرد. که ما هیچ فهمی از ارز یابی موجودات مریخی فرضی نداریم. بر عکس یک خصیصه، برای اینکه بتواند به عنوان معیار شایستگی یا مطلوبیت عمل کند، قطعاً باید طوری باشد که حداقل ما خواست شخص نسبت به شیء واجد آن خصیصه را فهم کنیم. و این صحیح نیست که بگوییم همه خصایص محقق این شرطند. از مطالی بالا نتیجه می‌گیریم که برخلاف آنچه گفته‌اند نمی‌توان گفت که ارز یابی مالاً مبتنی بر انتخاب است. زیرا ما انتخاب نمی‌کنیم که این یا آن شیء را بخواهیم یا شیئی را بر شیئی دیگر ترجیح دهیم. وقتی که باید انتخابی بکنیم دیگر انتخاب نمی‌کنیم که دلیل انتخابمان چه باشد. اگر کسی معتقد به این امر شود، همان‌طور که سابقًا گفتیم هدایت گرایی چنین می‌کند— لازمه آن این خواهد بود که مالاً هیچ دلیلی وجود نداشته باشد.

بنابراین «استقلال» توصیف از ارز یابی نه مستلزم این است و نه واقعاً این طور است که هر چیزی بتواند به عنوان معیار (معقول) ارز یابی عمل کند. حال آیا به نحوی واضح‌تر چنین نیست که هر شیئی نمی‌تواند به عنوان معیار ارز یابی اخلاقی عمل کند؟ اینجا محل تعیین این امر مهم نیست که دقیقاً چه محدودیتهايی در این زمینه وجود دارد، لکن اینکه چنین محدودیتهايی وجود دارد، به گمان من جداً بدیهی است [۳۲]. با مراجعه به آنچه در فصل قبل ذکر کردیم و شاید تا حدی مسامحه؛ آیا نمی‌توان گفت که این محدودیتها در دائرهٔ ثوّجہ به رفاه و سعادت ابناء بشر نهفته است؟ البته با بیان این نکته، چیز زیادی نگفته‌ایم، لکن این طور هم نیست که هیچ چیز نگفته باشیم. زیرا حداقل این را گفته‌ایم که در زمینه بحثهای اخلاقی، ارتباط ملاحظات مربوط به سعادت و رفاه بشر با این بحثها، نمی‌تواند انکار شود. (البته ما انتخاب نمی‌کنیم که قضیه این طور باشد، بلکه قضیه این طور هست، صرفاً به دلیل معنایی که کلمه «اخلاقی» دارد) به گمان من روشن خواهد بود که این مطلب مخالف با پیشنهاد «استقلال» نیست. زیرا مطلبی که این پیشنهاد می‌گوید

این است که هیچ کس منطقاً ملزم نیست که هیچ خصیصه‌ای را به عنوان معیار شایستگی بپذیرد و اگر بگوییم، چنانکه در واقع گفته‌ایم، که بعضی خصیصه‌ها باید ضرورتاً به عنوان معیار شایستگی اخلاقی پذیرفته شود، می‌توانیم و باید بی‌درنگ اعتراف کنیم که البته هیچ کس منطقاً ملزم نیست به ملاحظات یا قضاوت‌های اخلاقی پردازد. این که گویی معیارهای ضروری ارزش‌های اخلاقی وجود دارد مستلزم این نیست که کسی — تا چه رسد به هر کس — ضرورتاً اشیاء را با مراجعته به ملاحظة مسائل «از دیدگاه اخلاقی» هستیم، چنان که می‌توانیم نباشیم، باید اشیاء را با مراجعته به این معیارها ارزیابی کنیم.

از آنچه گفتیم چنین بر می‌آید که پیشنهاد ضد طبیعت گرایی، آن گونه که در بالا بیان و صورت‌بندی شده است، با وجود اینکه ممکن است درست باشد، برای فلسفه اخلاق هیچ اهمیت ویژه‌ای ندارد. می‌توان گفت که این پیشنهادی است درباره «نظریه کلی» ارزیابی: به طور کلی، در مورد ارزیابی — شاید بحق — می‌گوید که اولاً ارزیابی متوقف بر معیارهایی است که از قبل مسلم پنداشته شده باشند و ثانیاً معیارهای ارزیابی وجود ندارد که بتوان گفت ضروری و یا ثابت هستند به نحوی که هر کس که توصیف خاصی از جهان را عرضه یا قبول می‌کند، منطقاً ملزم باشد آنها را بپذیرد. لکن این مطلب، که اکنون امیدوارم روشن شده باشد، مستلزم این نیست که هیچ معیار ارزیابی اخلاقی وجود نداشته باشد: زیرا ممکن است — همان‌گونه که موقتاً مدعی هستم چنین است — واقع این باشد که بعضی معیارها اگرچه لازم نیست کسی آنها را بپذیرد ولکن اگر کسی جداً مدعی آن است که از لحاظ اخلاقی به ارزیابی می‌پردازد باید پذیرفته شوند — به عبارت دیگر بعضی ملاحظات در مورد جهان با ارزیابی اخلاقی ارتباط نزدیک دارد — بنابراین معتقدم در مورد پیشنهاد ضد طبیعت گرایی می‌توان به این نکته غیر جالب (از دیدگاه فلسفه اخلاق) اعتراف کرد که ارزیابی به طور کلی، به معنایی که توضیح داده شد، از توصیف مستقل است. و بعد از این اعتراف می‌توان به کار جالبتری پرداخت

که همانا تحقیق در خصوص ارزیابی اخلاقی است— به بیان دیگر، تحقیق در اینکه ارزیابی اشیاء «از دیدگاه اخلاقی» یعنی چه و آن ملاحظات مخصوصی که در اتخاذ دیدگاه اخلاقی مطوی است چیست؟ اگر «طبیعت‌گرا» بودن یعنی اتخاذ این نظر که بعضی حقایق یا خصایص معیارهای ضروری ارزیابی اخلاقی هستند، در این صورت گمان می‌کنم «طبیعت‌گرایی» صحیح است. و اگر ضد طبیعت‌گرایی می‌گوید هیچ معیار ارزیابی در دست نیست که شخص ملزم به قبول آنها باشد، در این صورت معتقدم که «ضد طبیعت‌گرایی» نیز صحیح است. لکن بدون شک می‌توان نتیجه گرفت که در این مسأله اصطلاح «طبیعت‌گرایی» و «ضد طبیعت‌گرایی» تا حدی بی‌تناسب انتخاب شده‌اند. زیرا این دو تعبیر حاکی از نظراتی هستند که کاملاً باهم متوافقند. می‌توان گفت صحیح است که انسان در اخلاق طبیعت‌گرا باشد و در چیزی که ما آن را «نظریه کلی» ارزیابی نمایدیم، ضد طبیعت‌گرا. لکن شاید راجع این باشد که اصلاً می‌بعد، در تحقیقات فلسفی از هر دو تعبیر صرف نظر کنیم و یکسره در نفس نظرات مورد بحث بیندیشیم، بدون اینکه از برچسبها استفاده کنیم.

### ج— نکته‌ای پایانی در مورد بحثهای اخلاقی

شاید بر نظری که موقتاً بدان رسیدیم— یعنی اینکه علی‌رغم نظریه کلی ضد طبیعت‌گرایی، بعضی حقایق یا خصایص وجود دارند که ضرورتاً معیار ارزیابی اخلاقی هستند— خرد بگیرند که این نظر مستلزم آن است که احکام اخلاقی در اصل برهانی و منطقاً اقناع کننده‌اند. به عقیده‌من، نظری که بدان رسیدیم این لازمه را دارد، لکن هیچ دلیلی نمی‌بینم که چرا باید از آن نگران بود. زیرا واضح است که بحثهای برهانی واقعی در اخلاقیات، در حقیقت، بسیار نادر است. و به نظر می‌رسد که پنج دلیل وجود دارد که چرا چنین است. اول: می‌توان گفت که با وجود اینکه مفهوم «رفاه و سعادت» بشر (که بسیار به بحث مربوط است) مطمئناً در مرکز دارای مفهوم روشن و معینی است، لکن هیچ کس نمی‌تواند انکار کند که این مفهوم در حاشیه و محیط دارای طیفی از

ابهام و عدم تعیین است؛ اگرچه در عمل این طور نیست که در همه مصاديق مفهوم «سعادت» بشر، سلائق و عقاید گوناگون باشد، لکن بیشتر در بسیاری از مصاديق چنین است. دوم: در ملاحظة درست و نادرست های یک طریق عمل پیشنهاد شده، غالباً لازم است که خیر و شرهای کوتاه مدت را با خیر و شرهای «بلند مدت» «بسنجیم» و چنین «سنجهش» مجازی اگرچه غیرممکن نیست؛ لکن پذیرای دقت زیاد هم نیست. سوم: معمولاً نیاز داریم یک چنین «سنجهش» غیر دقیقی از خیر و شر کسانی در مقابل خیر و شر کسانی دیگر به عمل آوریم. چهارم: اغلب لازم است یک «سنجهش» مجازی میان خیر و شرهایی که برای یک فرد واقع می شود به عمل آوریم. و اگر اکنون دلیل پنجم، یعنی این حقیقت آشکار را نیز اضافه کنیم که معلومات لازم برای حل یک مسئله اخلاقی – و از همه مهمتر معلومات لازم در مورد عواقب یک عمل – به هیچ درجه ای از یقین قابل حصول نیستند، آنگاه خواهیم دید که تا چه حد برای بحثهای اخلاقی غیر عادی است که منتج فقط یک نتیجه مسلم بدون تردید گردد.

زمانی می توان استدلالی تمام و خدشه ناپذیر بر اینکه مثلاً فلان طریق عمل خطاست ارائه کرد که بتوان نشان داد که آن طریق عمل به نحو کاملاً مسلمی به نتایجی منجر خواهد شد که بدون تردید زیانی جدی برای شخص یا اشخاص بیگناهی خواهد داشت، و به نحو کاملاً مسلمی هیچ خیری به کسی نمی رساند که احتمالاً بر نتایج زیان آور عمل فرونی داشته باشد. نمی خواهیم بگوییم که هیچ موردی وجود ندارد که این شرایط در آن محقق شده باشد. مثلاً با استدلال واضح و مقنعی از این نوع می توان نشان داد که برای من از لحاظ اخلاقی نادرست است که فرزندانم را به طرف اعتیاد سوق دهم. لکن البته اگر تمام ملاحظات مربوط، به نحوی خالی از تردید یک راه را نشان دهد دیگر محتمل نیست که برای کسی موردی پیش آید که استدلال برایش ارزش داشته باشد. در حقیقت این مسئله اصلاً پیش نمی آید. معهداً اینکه اگر چنین استدلالی بیان شود واقعاً برهانی خواهد بود امری است که پیش من روشن به نظر می رسد. و اگر کسی نتیجه این استدلال را منکر شود – یعنی در حالی که به حقایق

مربوطه معترف است، معتقد باشد که مثلاً سوق دادن فرزند خود به اعتیاد به هروئین از لحاظ اخلاقی اشکالی ندارد — نشانگر آن خواهد بود که یا استدلال را نفهمیده است و یا اینکه نمی‌داند «از لحاظ اخلاقی خطا بودن» یعنی چه؟ و بنابراین اگر بپذیریم، والبته باید پذیرفت، که بسیار غیر محتمل است که بتوان با هیچ استدلالی عدم توافقهای جدی در اخلاق را — که ناشی از مسائلی است که بعضی بر سر آن اختلاف دارند — به نحوی قاطع حل کرد، به قسمی که تمام طرفها را راضی کند، این پذیرش ما، کاملاً با حقایق بالا سازگار و موافق خواهد بود.

ممکن است کسانی به این عقیده که استدلالات اخلاقی در اصل اقتصادی هستند اشکال کنند که بالاخره نمی‌توان مردم را با استدلال دارای فضیلت اخلاقی کرد. لکن این اشکال یک خلط صرف است. زیرا حتی بهترین استدلالها هم نمی‌توانند «متقادعه کننده» باشند به معنای که مثلاً یک پلیس هست؛ زیرا این استدلالها نمی‌توانند مردم را از رفتار بد منع کنند و یا به رفتار نیک سوق دهند. اما این بدین معنی نیست که استدلالهای مزبور اقتصادی نیستند. چه حتی اگر هم یک استدلال اخلاقی تماماً اقتصادی باشد، هیچ کس مجبور نیست که نتیجه این استدلال را به عنوان مبنای عمل بپذیرد. واضح است که شخص می‌تواند خیلی ساده این نتایج را نادیده بگیرد و بدون مراجعت به ملاحظات اخلاقی، اقدام به عمل کند. انسان می‌تواند اصلاً توجه به اخلاقیات نداشته باشد، یا اینکه امور دیگری را مهمتر از آن بداند. حتی اگر به شما به نحوی قاطع نشان دهم که طریق عمل شما از لحاظ اخلاقی نادرست است و حتی اگر بوضوح ببینید و بپذیرید که این طریق عمل نادرست است، باز هم ممکن است استدلال من هیچ تأثیری در برانگیختن شما نکند.

حال ممکن است کسی بپرسد که پس ارزش استدلال در امور اخلاقی چیست؟ اگر حتی در موارد نادری هم که استدلال قاطعیت دارد و نتیجه آن بی‌چون و چرا پذیرفته شده، باز هم ممکن است فعل نادرست انجام پذیرد، پس اصلاً استفاده از استدلال اخلاقی چه ارزشی خواهد داشت؟ لکن جواب این سؤال خیلی واضح است. جواب این است که، چنان که قبلًاً گفتیم، آن

ملاحظاتی که استدلال اخلاقی ضرورتاً بدانها توجه دارد ملاحظاتی است که بی شک بیشتر مردم تحت تأثیر آنها به عمل برانگیخته می شوند. آن ملاحظات مر بوط به خیر و شر نسبت به مردم، که قبلابه نحوی مبهم درباره آن سخن گفتم و به نحوی مبسوط در ارائه معیارهای اخلاقی و اصول اخلاقی به چشم می خورند و در نتیجه مبنای برای درستی و نادرستی استدلال اخلاقی قرار می گیرند، ملاحظاتی هستند که اغلب مردم تا حدی در عمل بدان توجه دارند (این طور نیست که انتخاب کنند که چنین کنند، بلکه چنین می کنند).

مطمئناً بسیاری از مردم آن قدر خلوص ندارند که خیلی زیاد به این امور توجه کنند و نه آن قدر رشد یافته اند که به نحو عقلانی با این مسائل بخورد کنند و نه آن قدر عاقل هستند که همیشه در عمل از این توجهات عقلانی منبعث گردند. معهذا اگر نبود ملاحظاتی که به طور کلی با سعادت و رفاه بشر مربوط می شوند و بیشتر مردم بعضی اوقات خیلی، و بیشتر اوقات تا حدی، بدانها توجه می کنند، بی شک آن گاه نه فقط استدلال اخلاقی، با همه قاطعیتش، بی اثر و بی معنی می بود، بلکه اصلاً گفتارهای اخلاقی وقوع نمی یافتد.

وجود یک اتفاق و اجماع بسیار گستردۀ، ولو غیر کامل، در میان مردم نسبت به اینکه چه چیزی برای بشر مطلوب و چه چیزی نامطلوب است، شرط اساسی به وجود آمدن یک واژگان اخلاقی مشترک است؛ و همه می دانیم که چنین اجتماعی وجود دارد. و دقیقاً همین شرط است که می توان آن را مؤیدی دانست براین فرض که چنین نیست که قضاوتها و بحثهای اخلاقی چون گاهی بی تأثیرند، عملی بی فایده باشند. اینکه استدلال اخلاقی بیش از آنچه می بینیم اثری ندارد شاید ناشی از اشکالی باشد که همه استدلالات ناگزیر باید آن را تحمل کنند: استدلال همواره دلایلی بر مردم عرضه می کند و لکن مردم همیشه عاقل نیستند.

## نگرشی به آینده

بدون شک این صفحات پایانی جای مناسبی برای نتیجه گیری است،  
لکن به گمان من برای کسی که کتاب را تا به اینجا مطالعه کرده روش است  
که به هیچ نتیجه‌ای نرسیده‌ایم، بلکه، همان‌طور که من انتظار دارم، فقط به  
نقشه شروعی برای کاوش‌های تازه دست یافته‌ایم. بنابراین سعی خواهم کرد که  
به اختصار به تذکر رئوس اشکالاتی بپردازم که به سیر نظریه‌های اخلاقی  
اخیر دارم، و سپس بگویم که مهمترین مسائلی که به نظر من از اهمیت بسیار  
برخوردارند کدامند.

قبل از هر چیز باید از تصدیق این حقیقت شروع کنیم که مشکلی در  
موردن کل پدیده اخلاق وجود دارد که به نحوی غیر معمول غامض و پیچیده و  
مخصوصاً بحث‌انگیز است. البته همه کس این مشکل را حس نمی‌کند، لکن  
اگر هم کسی آن را حس نکند، شواهد و قرائن نشان می‌دهد که امر بدین منوال  
است. مسائل بسیاری روش نیست و نظرات بسیار متفاوتی اتخاذ شده است—  
البته نه فقط در مورد اینکه چه چیزهایی از لحاظ اخلاقی صحیح یا غلط است،  
بلکه حتی در مورد اینکه صحیح یا غلط بودن یک امر اخلاقی یعنی چه. چگونه  
باید مسائل اخلاقی از مسائل غیر اخلاقی تمیز داده شود؟ وقتی که کسی با یک  
امر اخلاقی مواجه می‌شود چگونه آن را به عنوان یک امر اخلاقی تشخیص  
می‌دهد؟ در میان ملاحظات مختلف و متزاحمی که گاهگاهی در مورد اعمال  
زندگی بشر صورت می‌گیرد موقعیت ملاحظات اخلاقی از چه درجه اهمیتی  
برخوردار است یا باید برخوردار باشد؟ و چرا؟ آیا افراد کاملاً عادی وجود

داشته‌اند یا ممکن است وجود داشته باشند که دارای هیچ دیدگاه اخلاقی نباشند و اخلاقیات برایشان هیچ معنایی نداشته باشد؟ زمینه یا زمینه‌هایی که وجود آنها تمیز اخلاقی برآورده است کدامند؟ تا چه حد و چگونه می‌توان به نحو معقولی امیدوار بود که اختلافات اخلاقی به وسیله بحث و استدلال حل شوند یا کاهش یابند؟ اگر کسی قواعد اخلاقی را نادیده بگیرد یا آنها را نقض کند چه زیانی به بار خواهد آمد و جزای او چیست؟

تمام اینها مسلماً مسائلی هستند که در مورد آنها – نه فقط در میان فلاسفه – عقاید کاملاً متفاوت و نیز متغیر و خطأ‌آمیز وجود داشته است و هنوز هم وجود دارد. هیچ مجموعه پاسخی وجود ندارد که بتواند ادعای کند که آشکارا صحیح است. و به همین دلیل است که «شهود گرایی» یکسره بی‌فائده است. زیرا بر طبق این نظریه تمام سؤالهایی که در بالا مطرح کردیم غیر قابل بحثند. این نظریه می‌گوید حقیقتی وجود دارد که می‌توان آن را «دید». لکن گفتنی نیست: این حقیقت چندان آشکار است که احتیاج به کلمات و الفاظ ندارد. لکن این نظر صحیح نیست و اصلاً همینکه عده‌ای بدان معتقد شده‌اند امری است بسیار غریب.

«احساس گرایی» نیز حقیقتاً چندان مفید نیست. این مسلک در عمل به یک حقیقت بسیار کلی تمسک کرده است – این حقیقت که نه فقط خیلی جالب انتظار نبود بلکه از آن غفلت هم شده است – که نهاد و وسیله‌ای که اخلاق نامیده می‌شود غایتی عملی دارد. تمامی هدف اخلاق عبارت است از گسترش بعضی انواع رفتار و امور و کاهش وقوع بعضی دیگر. لکن این مکتب نه تنها نمی‌تواند راههایی را که در آنها این هدف دنبال می‌شود از دیگر راهها تشخیص دهد، بلکه، از آن زیانبارتر، این راهها را با راههای دیگر مثل تبلیغات، تحریرات احساس برانگیز، شستشوی معزی و اغفال که همگی شیوه‌هایی صرفاً القایی هستند خلط می‌کند. ما می‌پرسیم گفتارهای اخلاقی چه فرقی با دیگر گفتارها دارد، جواب می‌شونیم که هیچ.

اما «هدایت گرایی» هم پیچیده‌تر است و هم جالبتر. در این مکتب این حقیقت را حفظ کرده‌اند که نهاد اخلاق هدفی عملی دارد. و این حقیقت

نیز افروده شده است که این هدف صرفاً از راهِ إعمال تأثیراتِ علی - معلولی کارگر، دنبال نمی‌شود. اخلاق برای موجودات ذی شعور است و باید به نحو عقلانی اثر گذارد. لکن اینکه گفتارهای اخلاقی نوعی گفتار «هدایت گر» هستند پیشه‌هادی است که با وجود اینکه از جهتی مشتمل بر حقیقتی جالب توجه است، از جهت دیگر بغايت مضر است. تا آنجا که این پیشه‌هاد می‌گوید گفتار اخلاقی به نحوی ذاتی (ونه صرفاً به نحوی علی - معلولی) با رفتار مربوط است از واسطهات کاملاً غیرقابل اعتراض است. لکن تا آنجا که سعی می‌کند تمام احکام اخلاقی را با اوامر یکسان بشمارد، به نظر می‌رسد که جایی برای بحث برای ما باقی نمی‌گذارد. طبق این نظر مطلبی وجود ندارد که بتوان به آن رسید، فقط باید دست به انتخابگری زد. و هیچ استدلالی نمی‌تواند تام و قاطع باشد، زیرا انتخابها ممکن است متفاوت باشد، و میدان عمل اخلاقیات قابل تحدید و تعیین نیست، زیرا برای انتخابهایی که بشر می‌کند حد و مرزی نمی‌توان قائل شد. اهمیت اخلاق قابل بحث عقلانی نیست، زیرا اخلاق یک شخص دقیقاً همان امری است که به نحوی مطلق و حاکمانه تصمیمات وی را هدایت می‌کند، هیچ چیزی وجود ندارد که صحیح یا غلط باشد، بلکه این انتخاب است که آن چیز را صحیح یا غلط می‌سازد.

آنچه در این پیشه‌هاد قابل اعتراض می‌نماید این نیست که این لوازم فاسد و باطل هستند (اگر چه در حقیقت گمان می‌کنم چنین باشد) بلکه بیشتر این است که این تز موجب می‌شود که تمام بحثهای جدی به کناری زده شوند. این پیشه‌هاد بظاهر بی نقص که گفتار اخلاقی، از نوع گفتار «هدایت گر» است به نحو غریبی برای مسائل پیچیده و بزرگ پاسخهای مبهومی را به دنبال می‌آورد که نه فقط هیچ مطلبی در بر ندارند، بلکه به نظر می‌رسد جایی هم برای مطالب گفتئی باقی نمی‌گذارند. البته شاید ندانیم که این پاسخها باطلند، لکن در حال حاضر آنچه مهمتر است این است که نمی‌دانیم صحیحند.

پس چه باید کرد؟ به نظر من مطلبی که از اهمیت درجه اول برخوردار است این است که باید از همان آغاز بسیار دقیقتر از آنچه معمولاً هستند باشیم،

و مشخص کنیم که چه راهی را برای باز شناختن موضوع مورد نظر پیشنهاد می‌کنیم. وقتی که در مورد «اخلاق» صحبت می‌کنیم همه بخوبی نمی‌دانیم که مردمان از اخلاق چیست. اینکه مسائل اخلاقی، اصول اخلاقی، احکام اخلاقی چه هستند مطلب چنان روشنی نیست که بتوان به عنوان مسلمیات و مفروضات از آن بسادگی گذشت. باید معلوم سازیم که چه وقت می‌توان امری را اخلاقی دانست و چه وقت نمی‌توان، و چرا؛ و اگر، چنان که بسیار محتمل است، در همین مرحله هم اختلاف نظرهایی به میان می‌آید، حداقل باید تحقیق و مشخص کنیم که چه نظرهایی در عرض هم وجود دارند که منطقی و معقولند. قطعاً این بحث چنان که بعضی از فلاسفه اشاره کرده‌اند یک تحقیق ملال آور

(لغظی) در مورد کلمه «اخلاقی» نیست؛ زیرا اگر ما در معنا و حدود این کلمه تحقیق نکنیم، چگونه خواهیم دانست که پدیده‌هایی که نظریه اخلاقی درباره آنها بحث می‌کند کدامند؟ بی‌اعتنای بودن به کلمه، در حکم بی‌اعتنای به نفس موضوع مورد بحث است— یعنی بی‌اعتنای به چیزی که این موضوع را از موضوعات دیگر جدا می‌سازد. البته ممکن است واقع این باشد که این موضوع از موضوعات دیگری که به ارزیابی رفتار و اعمال مربوط می‌گردند به نحو کاملاً مشخصی ممتاز نباشد، لکن حتی اگر هم چنین باشد، حداقل باید بخوبی بدانیم که چنین است و چرا چنین است. برای اینکه تمایزات ارزش بحث داشته باشند، لازم نیست که کاملاً مشخص باشند.

تحقیق در معنی و حدود کلمه «اخلاقی» نه فقط از این حیث مطلوب است که در نظریه اخلاق عقل حکم می‌کند که از قبل بدانیم در مورد چه صحبت می‌کنیم، بلکه امکان دارد که چنین تحقیقی بتواند نشان دهد که مبنای تمایزات اخلاقی چیست— یعنی نشان دهد که چه دسته یا رشته ملاحظاتی هستند که مسئله‌ای را مسئله اخلاقی می‌سازند و در نتیجه به ارزیابی اخلاقی آن منجر می‌شوند. البته ممکن است قضیه این طور نباشد، زیرا ممکن است معلوم شود که مبنای «اخلاقی» فی حد ذاته دامنه استعمال نامعینی دارد. لکن این احتمال در نظر من بسیار بعيد است: و اگر ما بتوانیم به نحو

درستی این کلمه را، حتی به محدوده تقریباً معینی از پدیده‌ها نسبت دهیم، آنگاه ملاحظه مسائل بسیار دیگری پیش خواهد آمد. اگر با توجه به اینکه تمایزات اخلاقی چه هستند، بدانیم که این تمایزات بر چه مبنایی انجام می‌گیرند، در این صورت مثلاً خواهیم توانست به نحو مفیدی این سؤال را مورد توجه قرار دهیم که چرا بعضی معتقدند— و نیز چرا بعضی دیگر منکرند— که این تمایزات دارای اهمیتی مخصوص هستند و در قضاوتهای عملی صرفاً آنها حاکم هستند. این مسئله که جواب آن به نظر می‌رسد معمولاً از پیش مفروض بوده است، قابل بحث و بررسی جدی می‌گردد. و— اگر بدانیم که مبنای این تمایزات چیست و چه «اهمیتی» بدانها داده می‌شود، و چرا— آنگاه قادر خواهیم بود که به نحو مفیدی به بررسی این نکته پردازیم که چه امیدهایی به باروری بحث‌های اخلاقی می‌توان داشت؛ و نیز قادر به ملاحظه این نکته خواهیم بود که تا چه مقدار اصحاب بحث می‌توانند به شکل صحیحی در مورد مسائل مورد بحث اختلاف داشته باشند و تا چه مقدار نمی‌توانند. تا چه حد می‌توانند به نحو صحیحی در «ارزیابی» آن عواملی که به نظر خودشان مربوط به مسئله است اختلاف داشته باشند و تا چه حد نمی‌توانند. این مطلب باید از حیث ماده مورد بحث قرار گیرد نه از حیث صورت، زیرا مباحث اخلاقی از حیث صورت مشخصه و ممیزه‌ای ندارند. اگر خصوصیات ویژه‌ای در اخلاقیات وجود دارد— چنانکه بسیار محتمل است که وجود داشته باشد— به گمان من در ناحیه موضوع بحث‌های اخلاقی است، یعنی چیزی که این بحثها درباره آن است. اگر، چنانکه بعضی از فلاسفه نتیجه می‌گیرند، این گونه بحث‌های اخلاقی نمی‌توانند قاطع باشند، این به دلیل نقایص و غرابت صوری این بحثها نیست، بلکه ناشی از این است که موضوع بحث تا حدی قابل ارزیابی «عینی» نیست. زمانی که بدانیم موضوع بحث چیست، حتماً در شرایط بهتری برای فهمیدن این نکته خواهیم بود که چرا و تا چه حد قضیه چنین است.

شاید حالا دیگر برای پوزش از اغراق در عقیده‌ای که بیان کرده‌ام بسیار دیر باشد، لکن این طور نیست که از این اغراق، که در اینجا و آن جای کتاب صورت گرفته است، بی خبر باشم. در گفتن اینکه بسیاری از نظریات اخلاقی

اخیر در هدفشنان به خطأ رفته اند و نتایجی که به دست آورده اند بسیار ناچیز بوده است، امتیازات طرف مقابل را استشنا نکردم، چنانکه مقتضای عدالت در بحث چنین بود؛ ولکن محدودیت جا مانع از این کار بوده است. البته از فلاسفه اخلاق اخیر و معاصر بیشتر باید آموخت و بیشتر باید استفاده کرد. معهذا اخلاق موضوعی است که هنوز تقریباً هر مطلبی باید در آن تحقیق گردد.

## یادداشت‌ها

۱- این تعبیر از J.L.Austin است، و در کتاب وی:

Austin که در ذهن دارد، مختصر او با کمی مسامحه، عبارت است از فرق میان کاری که به وسیله گفتن شیئی انجام می‌شود و کاری که در گفتن شیئی انجام می‌گیرد. اولی مثل اینکه کسی را ملزم کنند که بیرون برود و دومی مثل امر کردن به کسی برای اینکه بیرون رود؛ و البته آنچه که گفته شده از هردوی اینها قابل تمیز است.

۲- Principia Ethica (1903)، ص ۶

۳- Principia Ethica، ص ۱۶۲

۴- به عنوان مثال به مقاله 'My Early Beliefs' از J.M.Keynes در مراجعه کنید و نیز به Two Memoirs (1949) نوشته Sowing (1961) Leonard Woolf.

۵- Moral Obligation (1949) که در Mind, 1912، ص ۱

تا ۱۷، تجدید چاپ شده است.

۶- Moral Obligation، ص ۱۷-۱۶

۷- به عنوان مثال به کتاب The Right and the Good (1930)

فصل دوم، و کتاب Foundations of Ethics (1939) چص ۸۴-۸۳ مراجعه کنید.

R-Carnap. Philosophy and Logical Syntax -۸  
(1935), p.24.

۹- M. Schlick, Problems of Ethics (1939) مخصوصاً فصل اول.

۱۰- برای بیان موجز و جالبی از عقاید Stevenson به مقاله‌ی وی تحت عنوان 'The Emotive Meaning of Ethical Terms', *Mind*, 1937 مراجعه کنید که در *Logical Positivism*, ed. Ayer (1959) تجدید چاپ شده است.

—۱۱ *Logical Positivism*, p.269.

۱۲- برای این نکته به مقاله جالب Hare در سمپوزیوم «آزادی اراده» *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume xxv*, 1951. مراجعه کنید:

۱۳- در مورد این تمیز به 'مخصوصاً' کنفرانس دهم، مراجعه کنید. Austin, *How to Do Things With Words*

۱۴- .*Logical Positivism* در Stevenson ، ص ۲۸۰ —۱۵ *Freedom and Reason* ، ص ۴.

۱۶- «مطالعه اوامر تاکنون بهترین راه و مقدمه برای اخلاق است» *the Language of Morals* (1952)

۱۷- .*The Language of Morals* —۱۸

P.H. Nowell-Smith, *Ethics* (1954) ، ص ۹۸ —۱۹

۱۹- در مورد این نکته مخصوصاً به *Freedom and Reason*، قسمت دوم مراجعه کنید.

۲۰- به مقاله جالب 'Moral Arguments' نوشته Philippa Foot در *Mind*, 1958 ، مندرج در مراجعه کنید.

K. Baier, *The Moral Point of View* (1958), and D. P. Gauthier, *Practical Reasoning* (1963). —۲۱

.*Ethics* (1954) —۲۲ ، ص ۲۲۹

۲۳- به *Freedom and Reason*، مخصوصاً فصل ۸، مراجعه کنید و نیز به مقاله 'Social Morality and Individual Ideal' نوشته P.F. Strawson ، مندرج در *Philosophy*, (1961). همچنین ملاحظاتی مربوط به این مسئله در کتاب *Thought and Action* (1959) نوشته Stuart Hampshire ، مخصوصاً در ص ۲۴۹، یافت می‌شود.

۲۴— به مقاله 'On assenting to a moral principle'، نوشته

*Proceedings of The Aristotelian Society* ۱۹۵۴-۵ در مندرج P. L. Gardiner مراجعه کنید.

۲۵— به گمان من عقایدی از همین قبیل تلمیحاً از J. Bennett در بحث آنتقادیش (*Mind*, ۱۹۶۵) از Practical Reasoning نوشته Gauthier یافت می شود.

۲۶— البته این نظری است که هیچگاه بدون طرفدار نمانده است. در میان Baier; Toulmin; Nowell-Smith; Gauthier و (از همه واضحتر) Mrs. Foot را در زمرة این دسته ملاحظه کرد— نه اینکه همه به یک مطلب قائل هستند، بلکه همه می بینند که یک نوع مطلب احتیاج به بررسی دارد.

۲۷— ممکن است اشکال شود که در قول به اینکه در هر بحثی که شایستگی نام دید اخلاقی را داشته باشد باید ذاتاً به مسأله نفع و زیان بشر پرداخته شود، به نحو مضمومی نوعی «اومنیسم» طرفدار اصالت نفع در تعریف اخلاق گنجانده شده است؛ و آیا نباید این چنین قولی به عنوان مثال به معتقدین مذهبی نقض گردد که برای آنان مبنای اخلاق کلمات خداست.

لکن به نظر من این اشکال منطقی نیست. زیرا به گمان من اختلاف نظر یک فرد مذهبی با یک اومنیست، ناشی از این نیست که فرد مذهبی دخل ذاتی نفع و زیان بشر را از نقطه نظر اخلاقی منکر است، بلکه به دلیل این است که وی یک سری اعتقادات مختلف دیگر را در آنچه که برای بشر واقعاً نافع یا مضر است مندرج می سازد. مرد معتقد مذهبی در اوامر فوق طبیعی یک موهبت و خسaran یا سود و زیان های بسیار مهم و ممتاز می یابد، اختلاف وی با غیر معتقد بر سر این نیست که آیا این امور از لحاظ اخلاقی مهم هستند یا نه، بلکه صرفاً بر سر این است که آیا این امور واقعیت دارند یا پوچ و واهی هستند. وی حتی ممکن است مایل باشد که عنوان وجوداتی— که می توان آنها را نقوص اخلاقی خواند— را به نحوی بسط دهد که موجوداتی غیر از انسان را نیز شامل شود. لکن اگر چنین موجوداتی وجود داشته باشند، این نظر مطمئناً قابل اشکال نیست.

۲۸— به (1961) نوشته *The Concept of Law* H. L. A. Hart

ص ۱۷۷، مراجعه کنید.

- ۲۹ - *Freedom and Reason*، ص ۶-۱۲۵.
- ۳۰ - «قانون هیوم (که هیچ بایدی از هیچ هستی برنمی خیزد) که همواره اعتقادم را بدان ابراز نموده ام»، Hare, *Freedom and Reason*، ص ۱۰۸.
- ۳۱ - به مقاله 'On Describing' و Toulmin، نوشتة Baier مندرج در *Mind*, (1952)، مراجعه کنید.
- ۳۲ - این مسأله به نحو جالبی توسط Philippa Foot در مقاله 'Moral Beliefs' در *Proceedings of the Aristotelian Society*, مندرج در 'Beliefs'، مورد بحث واقع شده است. (1958-9)

# تعليقات مترجم



تعليقہ ۱— (مربوط به صفحہ ۴، سطر ۱، از متن ترجمه)  
راجع به لفظ locution

همان طور که خود مؤلف در حواشی کتاب یادآوری نموده است دو تعبیر «افعال ناشی از ابراز» (illctionary acts) و «افعال در حین ابراز» (per-locutionary acts) از Austin (J.L.Austin) از این فلسفه مشهور انگلستان بوده و در اکسفورد کرسی استادی فلسفه اخلاق داشته است. لکن مؤلف تعبیر سومی به کار برده که باید توجه نمود این تعبیر هیچ ربطی به Austin ندارد. و آن تعبیر locution ((نفس منظور مؤلف از این تعبیر به قرینه حاشیه مذکور عبارت است از «نفس مضمون و معنایی» که در یک گفتار اخلاقی وجود دارد. در مقابل Austin تعبیر سومی دارد و آن locutionary act است. برای اینکه این سه اصطلاح Austin تا حدی روشن شود اندکی در مورد آن توضیح می دهیم: اول locutionary act است که مراد از آن نفس استعمال الفاظ در معانی خاصه است. مثلاً وقتی می گوییم «در باز است» نفس استعمال این الفاظ در معنای موضوع له آنها فعلی است از افعال که گوینده آن را انجام می دهد. دوم تعبیر act illocutionary است که مراد از آن فعلی است که در ضمن و در حین locutionary act صورت می گیرد مثل اخبار و انشاء؛ به عبارت دیگر وقتی که گوینده ای

لفظی را در معنای استعمال می کند با این کار گاهی حکایت از حادثه‌ای می کند و گاهی هم با این کار نشاء امری می نماید. مثلاً به کسی وعده می دهد یا امر می کند یا شبیه آن. بنابراین فعلی که توسط استعمال انجام می گیرد (مثل انشاء و اخبار) از نفس استعمال قابل تمیز است. سوم تعبیر perlocutionary act است که اشاره به افعالی دارد که ناشی و مسبب از illocutionary act است. در همان مثال «در باز است» یک فعل استعمال الفاظ مخصوص در معانی موضوع له آن است دوم اخباری (یا انشایی) است که گوینده با استعمال این الفاظ در معانی آنها انجام می دهد و آن اینکه «در باز است». سوم گوینده با این گفته ممکن است موفق شود که مخاطب را ملزم به «بس تن در» کند. این فعل سوم که الزام به بستن در باشد یک perlocutionary act است.

بنابراین همان طور که در ابتدا گفتیم تعبیر اول Austin یعنی locutions نباید با تعبیر مؤلف locutionary act خلط گردد.

## تعليقه ۲ – (مربوط به صفحه ۶، سطر ۱۰، از متن ترجمه)

### راجع به حقایق اخلاقی

حداقل دو نوع حقیقت اخلاقی (طبق تعبیر مؤلف) قابل تمیز است: یک گروه قضایایی که محمول آنها «خوب» و «بد» است مثل «آسایش همنوع خوب است» و گروه دوم آنهایی که حاوی «باید» و «نباید» است مثل «باید به همنوع کمک کرد». در مورد این دو نوع مفهوم (که موجب دو نوع قضیه گشته اند) دو سؤال اساسی وجود دارد یکی اینکه این دو نوع مفهوم چه ربطی باهم دارند و ثانیاً اینکه صحت قضایای مشتمل بر آنها را چگونه باید فهمید. بداهت گرایان متقدم غالباً نظرشان این بود که صحت هر دو نوع قضیه به وسیله بداهت قابل تشخیص است. و بعضی از بداهت گرایان متأخر هم با این نظر موافق بوده اند، مثل Ross. ولکن

مور به دنبال مبنایی که در مورد رابطه مفهوم «خوب» با مفهوم «باید» اختیار می‌کند معتقد می‌شود که تنها نوع اول از قضایا بدیهی هستند و نوع دوم تنها متفرق برای قضایای نوع اول هستند. و معنای این متفرق و ابتناء این نیست که با علم به صحت قضایای نوع اول، به صحت قضایای نوع دوم هم علم پیدا می‌کنیم، بلکه طبق تحلیلی که مور می‌کند و در متن کتاب هم به آن اشاره می‌شود، در مورد اغلب قضایای نوع دوم نمی‌توان بجزم گفت که صحیح هستند یا غلط. اما متفرق بودن این نوع دوم از قضایا بر نوع اول ناشی از این است که مور معتقد است مفهوم «باید» بر حسب مفهوم «خوب» قابل تعریف است. لکن لازمه این نکته این نیست که بعد از علم به صحت قضایای نوع اول به صحت قضایای نوع دوم هم علم پیدا کنیم.

### تعليقه ۳ — (مربوط به صفحه ۷، سطر ۱۴، از متن ترجمه) راجع به لفظ **intuition**

کلمه **intuition** (شهود) در لغت انگلیسی گاهی برای نحوه علم یا حالتی نفسانی که به بعضی اشیاء تعلق می‌گیرد استعمال می‌شود مثل اینکه: «علم ما به اینکه کل بزرگتر از جزء است به وسیله شهود است نه اکتساب». و گاهی موارد از این لغت نفس معلوماتی است که به این طریق مورد علم ما واقع می‌شوند. واستعمالی که در متن کتاب صورت گرفته از قبیل دوم است.

### تعليقه ۴ — (مربوط به صفحه ۹، سطر ۲۳، از متن ترجمه) راجع به روش پرسش‌های گشوده و ناگشوده مور

مطلوبی که در اینجا ذکر شده در حقیقت اشاره به روشی دارد که مور کراراً در تحلیلات فلسفی خویش به کار برده و نام آن روش پرسش‌های

گشوده<sup>۱</sup> است. خلاصه این روش به شرح ذیل است: برای اثبات اینکه مثلاً دو مفهوم «خوبی» و «الذت» با هم معادل نیستند، دو پرسش به شکل زیر تشکیل می‌دهیم:

«آیا این شیء خوب است؟» «آیا این شیء الذت بخش است؟» از آنجایی که این دو سؤال از هم مستقل اند به این معنا که پاسخ پرسش اول سؤال دوم را از بین نمی‌برد و جواب آن را محقق نمی‌سازد بلکه سؤال همچنان باقی می‌ماند پس می‌فهمیم که این دو مفهوم «خوب» و «الذت بخش» دارای یک مفهوم نیستند.<sup>۲</sup> دانشمند محترم استاد مهدی حائری در ردی که بر مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله تعالى عليه در زمینه اینکه «قضیه» با «علم تصدیقی» یکی نیست نگاشته‌اند، این شیوه مور را پسندیده و آن را به کار گرفته‌اند. در این مقاله آمده است: «در روش تحلیلی جی. ای. مور<sup>۳</sup> بیانگذار فلسفه جدید آنالیتیک<sup>۴</sup> پرسش‌های منطقی به پرسش‌های بسته و پرسش‌های گشوده تقسیم شده و حدود و تعاریف اشیاء و تمایز یک ماهیتی از ماهیت دیگر از طریق پرسش‌های فرجام یافته و نافرجام کاملاً مشخص و شناسایی می‌شود و سرانجام معلوم می‌گردد چه حقیقتی قابل تعریف است و چه حقیقتی اصلًاً قابل تعریف نیست؛ چه حقیقتی با حقیقت دیگر مساوی است و چه حقیقتی با حقیقت دیگر حدود مشترک دارد یا ندارد.

در حدود و تعاریف مفاهیم اخلاقی «مور» از این طریق توانسته است خوب معلوم کند که خوبی و بدی اخلاقی اصلًاً تعریف پذیر نیست و کسی نمی‌تواند هیچ معادله منطقی را برای این مفاهیم ثابت نماید.<sup>۵</sup> بعد در جای دیگر نوشته اند:

1- open-question

۲- به عنوان مثال، به ص ۱۵ از مبانی اخلاق، نوشته مور، می‌توان مراجعه کرد.

3- G.E. Moore

4- analytic philosophy

۵- متافیزیک، ص ۲۱۳

«اکنون که روش تحلیلی جی. ای. مور به طور کلی معلوم شد ما در اینجا می‌خواهیم از این فرمول تحلیلی استفاده کرده و برای علامه و سایر دانشمندان ثابت کنیم که برخلاف پندار معظم له قضیه با تصدیق معادله منطقی ندارد.»<sup>۱</sup>

با اینکه مور روش فوق را در چند مورد از کتاب خویش مبانی اخلاق<sup>۲</sup> به کار گرفته و این روش در نظر استاد حائری قبول تام یافته بر یک مغالطه آشکار مبتنی است، زیرا پر واضح است که فهمیدن دو سؤال «آیا X خوب است؟» و «آیا X لذت بخش است؟» متوقف است براینکه در رتبه متقدم ما مفاهیم خوب یا لذت بخش را بدانیم، به عبارت دیگر فهمیدن مفهوم این دو سؤال رتبتاً متأخر است از فهمیدن مفهوم خوب و لذت بخش. و ما تا مفهوم «خوب» و «لذت بخش» را ندانیم نمی‌فهمیم که این دو سؤال یعنی چه؟ و طبعاً تا این دو سؤال را نفهمیم پاسخ آنها برای ما مفهوم نخواهد بود. حال اگر دو مفهوم «خوب» و «لذت بخش» پیش ما معلوم باشند بی‌شک اتحاد یا عدم اتحاد آنها هم معلوم است و احتیاجی به دور کردن راه و طرح دو پرسش مزبور نیست و اگر این دو مفهوم پیش ما معلوم نباشند یعنی الفاظی را که به کار می‌بریم مجمل باشند و مفهوم دقیق آنها مشخص نباشند دو سؤال طرح شده هیچ کمکی در حل این اجمالی نمی‌توانند کرد زیرا همان طور که گفتیم مفهوم این دو سؤال متوقف بر مفهوم خوب و لذت بخش است و اگر در این دو مفهوم اجمالی وجود داشته باشد این اجمالی به مفهوم دو سؤال مذکور هم سرایت خواهد کرد، به عبارت دیگر اگر کسی پاسخ پرسش اول را یافت «فرجام یافته» بودن یا «نافرجام» بودن سؤال دوم مبتنی بر این است که مفهوم لذت بخش چیست اگر عین مفهوم خوب باشد سؤال دوم فرجام یافته است و اگرنه نه. بنابراین برای تعیین کردن

اینکه آیا سؤال دوم فرجام یافته یا نافرجام است لازم است که قبل از بدانیم آیا «خوب» از لحاظ مفهومی همان «لذت بخش» است یا نه. در حالی که این اتحاد مفهومی یا عدم آن عین نزاعی است که برای حل آن به روش مذکور یعنی طرح سؤالات تمسک شده است. و همین طورهم در مورد مفهوم «تصدیق» و «قضیه».

این نکته‌ای را که بیان نمودیم نکته مهمی نیست و انسان در اولین برخورد بدان التفات می‌یابد، و جای بسی تعجب است که این بزرگان چطور در این مطلب مسامحه نموده‌اند.

به نظر می‌رسد تنها راه صحیح این باشد که انسان به ذهن خود مراجعه کند و ببیند که آیا در مقابل دو لفظ «خوب» و «لذت بخش» واقعاً دو مفهوم در ذهن وجود دارد که محکی و موضوع له آنها باشد یا اینکه تنها یک مفهوم وجود دارد، که در صورت اخیر می‌گوئیم خوب و لذت بخش متحددند یعنی دو لفظ هستند که موضوع له و محکی واحدی دارند.

تعليق ۵—(مربوط به صفحه ۱۱، سطر ۲ از متن ترجمه)

راجع به متعلق صحت و خوبی

در مورد اینکه متعلق صحت و خوبی چیست، و به عبارت دیگر اشیائی که خوبی و صحت به آنها تعلق می‌گیرد و آن اشیاء به این اوصاف متصف می‌گردند کدامند کلمات فلسفه اخلاق تشویش بسیاری دارد. البته باید توجه نمود که مراد از «صحیح» (right) در نزد بسیاری همان «باید» (ought) است. آنچه از تضاعیف کتاب مهم مور یعنی مبانی اخلاق برمی‌آید این است که وی «خوبی» را به عنوان وصف افعال هم به کار می‌برد و افعال را متصف به خوبی و بدی می‌داند گرچه مفهوم مختص به افعال را تنها درستی و صحت می‌داند. یعنی افعال درست یا صحیح اند نه اشیاء. به عنوان نمونه مورد در مورد ذیل صحبت از بدی و خوبی افعال می‌دارد، در اوایل کتاب مبانی اخلاق می‌گوید:

«زیرا عمل خوب good conduct یک مفهوم مرکب است. همه عملها خوب نیستند بعضی مسلماً بند و بعضی دیگر بی تفاوتند. از طرف دیگر، اشیاء دیگری غیر از عمل هم می‌توانند خوب باشند و اگر چنین باشد پس «خوبی» صفتی است مشترک که هم در اشیاء است و در اعمال». <sup>۱</sup>

از آنجا که مراد فلسفه‌ای مثل مور از «صحیح» و «درست» به نحوی است که قضیه «این فعل صحیح است» عیناً به معنای «باید این فعل را انجام داد» است شکی نمی‌ماند که متعلق «صحت» و «درستی» افعال هستند چون مفهوم «باید» فقط به افعال تعلق می‌گیرد. لکن در مورد اینکه متعلق مفهوم «خوبی» اعم از افعال و غیر افعال است یا اینکه منحصر است در غیر افعال، همان‌طور که گفتیم، در کلمات فلسفه اخلاق اضطراب و ابهام وجود دارد. همین اضطراب در نوشته‌های راسل هم وجود دارد. او در جایی می‌گوید:

«تعریف «خوبی» بر اساس «باید» کار صحیحی نیست زیرا مفهوم «خوبی» (good) بسیار از مفهوم «باید» (ought) وسیع‌تر است، زیرا اولاً بایدها تعلق به افعال می‌گیرند... اما مفهوم «خوبی» به هیچیک از قیود بالا مقید نیست؛ فقط افعال نیستند که می‌توانند «خوب» باشند اشیاء هم می‌توانند دارای صفت خوبی باشند». <sup>۲</sup>

آنچه از این مطالب استفاده می‌شود این است که طبق نظر راسل استعمال «خوب» در مورد افعال به اشتراک معنوی است نه اشتراک لفظی؛ یعنی به همان معنایی که خوبی در مورد غیر افعال استعمال می‌شود در مورد افعال هم به کار برده می‌شود. لکن راسل در جای دیگر همین کتاب می‌گوید:

«اصلًا خوبی صفت فعل نیست و در حقیقت وقتی صفت «خوبی» را برای فعل به کار می‌برند مراد همان درستی (right) فعل است بنابراین خوب همان صفت اشیاء است نه صفت افعال. لکن درستی و صحت صفت افعال است: وقتی می‌گوییم کاری خوب است مراد این است که آن کار درست است.»<sup>۱</sup>

فحوای این کلمات این است که خوب به اشتراک لفظی در مورد افعال و اشیاء به کار بردۀ می‌شود.

نکته‌ای که یادآوری آن بی‌مناسبت نیست این که طبق عقیده راسل در کتاب مذکور خوبی از اوصاف واقعی و کامن در اشیاء است همچون اوصاف واقعی دیگر مثل بزرگی یا سفیدی وغیره<sup>۲</sup>. طبق این نظر ثبوتاً نباید هیچ اشکالی در تعلق صفت خوبی به افعال وجود داشته باشد. زیرا فعل به عنوان حرکت بالاخره نحوه‌ای از وجود است و اگر خوبی هم صفتی کامن در وجود است امکان این هست که فعل هم متصف به خوبی شود. و ادعای اینکه خارجاً این نحوه از وجود هیچ وقت متصف به صفت خوبی نمی‌شود ادعایی است که اثبات آن خیلی مشکل

۱- همان کتاب، ص ۲۵.

۲- راسل در واقع در کتابهای فلسفی خود دو گونه نظر مختلف و بلکه متضاد اخلاقی اتخاذ نموده است: در کتاب مقالات فلسفی خویش که حاوی آراء قدیمتر وی در زمینه فلسفه اخلاق است معتقد است که خوبی و بدی همچون اوصاف واقعی دیگر هستند که عارض بر اشیاء می‌شوند مثل «گردی» یا «بزرگی» یا «قرمزی». بنابراین قضایایی مثل «این شیء خوب است» را همچون قضایای علمی دیگری می‌پنداشت که اخبار از واقع می‌کنند. در آراء جدیدتر وی که در کتاب بعدی اظهار داشته است بلکه از این گونه تفکر دست برداشته و قضایای اخلاقی مثل «این شیء خوب است» را اخبار از واقع نمی‌داند بلکه صرفاً نوعی ابراز احساسات و تمایلات شخصی می‌داند که برحسب افراد و اقوام و جوامع مختلف اختلاف پیدا می‌کند. برای مزید اطلاع رجوع شود به کتاب An Outline of Philosophy، ص ۲۳۳.

می نماید، و به قول ما طلبه‌ها من دونه خرط القتاد.

تعليقه ۶—(مربوط به صفحه ۱۴، سطر ۱۶، از متن ترجمه)

### راجع به متعلق طلب والزام

این مطلبی را که مؤلف در اینجا ذکر کرده و بسرعت از آن رد شده یکی از مهمترین مشکلات رین مسائل علم اصول است و اصولیون متأخر هر یک به نوبه خود تحلیلی در مورد این مسئله دارند که البته در وقت ربطی به آنچه که در متن آمده ندارد.

ما سعی می کنیم در اینجا شمه‌ای از آنچه که این بزرگان علم در حل این معضله بیان داشته‌اند ذکر نماییم تا در ضمن، اشکالات نظر پریکارد هم معلوم شود. قبل از طرح آراء باید به این نکته توجه داد که بی‌شک مراد متن از «الزام» در حقیقت همان «باید» است که به افعال تعلق می‌گیرد. زیرا آنچه که در متن مورد بحث بوده «بایدها» و «نبایدها» است. و «باید» از لحاظ دقی معادل مفهوم «وجوب» است، نه ایجاب والزام. و مفهوم «وجوب» با مفهوم «ایجاب» فرق دارد اگرچه هر دو به واسطه یک شیء متنزع می‌گردند و آن نسبت انشائیه یا ایقاعیه‌ای است که آمر بین مأمور و مأمور به القاء می‌کند. به عبارت دیگر هر آمریا فرماندهی در هنگام امریا فرمان یک نسبتی را بین شخص فاعل و فعل مراد به وجود انشائی ایجاد می‌کند، پس از اینکه این نسبت ایجاد شد (انشائیاً) ذهن از این نسبت از حیث انتسابش به فعل یا از فعلی که طرف این نسبت واقع شده است مفهوم «وجوب» را انتزع می‌کند که معادل «باید» است. و از همین نسبت از حیث انتسابش به آمریا از فعل آمر از آن حیث که طرف نسبت مذکور واقع شده است مفهوم «ایجاب» متنزع می‌گردد. بنابراین ریشه هر دو انتزع همان نسبت انشائیه است.

حال می‌گوئیم این گفته پریکارد که الزام صفت عامل است معقول نیست زیرا همان طورکه گفته‌یم مراد او از الزام همان وجوب است و بی‌شک وجوب صفت فعل است، این فعل است که واجب است یا غیر

واجب؛ نفس انسان نیست که متصف به وجوب می‌شود. و اگر مراد از الزام ایجاب هم باشد باز صفت عامل نیست بلکه صفت فعل آمر است، و عامل مأمور است مضافاً براینکه آنچه که ایجاب بدان تعلق می‌گیرد باز فعل است. بنابراین در اینکه متعلق ایجاد و وجوب فعل است شکی نیست. غایت الامر یک معضله‌ای در اینجا وجود دارد که خود پریکاردهم به آن اشاره کرده و شاید به دلیل اینکه نتوانسته آن را حل کند مجبور شده که بگوید وجوب یا ایجاب صفت «من» یعنی عامل است و به او تعلق دارد. لکن چنین نظری اصلاً قابل قبول نیست. و اما معضله این است: حالا که امر و طلب مسلم‌آمیز متعلق به فعل می‌گردند و مفهوم «وجوب» بدین لحاظ از آن منترع می‌گردد و وصف آن قرار می‌گیرد؛ آیا متعلق باشد روشن شود که به چه نحو از وجود «فعل» تعلق می‌گیرد: آیا متعلق طلب وجود خارجی فعل است؟ یا نفس طبیعت فعل یا طبیعت به لحاظ حکایتش از خارج؟ و تعیین این نکته به هیچ وجه امر آسانی نیست. زیرا هر یک از این احتمالات دارای اشکالاتی است. اصولی نامدار و محقق بزرگ مرحوم آقا ضیاءالدین عراقی قدس سره این مسئله را با دقت جالب توجهی طرح می‌کند، و از آنجا که کلمات ایشان حاوی مطالب بسیار سودمندی است تمام آن را با وجود طولانی بودن ترجمه می‌نماییم:

«در بیان اینکه آیا متعلق طلب و امر وجود است یا طبیعت، قبل از ورود در مسئله و خوض در آن باید ابتدا محل نزاع را روشن سازیم. بدون شک بنابر هر دو قول در هنگام طلب کردن شیئی و امر نمودن بدان باید متعلق طلب را تصور نمود. تا بدین وسیله بتوان آن شیء را طلب کرد و مخاطب را به طرف آن سوق داد. والا بدون تصور متعلق، طلب و سوق بدان معقول نیست، حال می‌گوییم بدون شک طبیعت را به انتخاب مختلف می‌توان لحاظ کرد، گاهی آن را از آن حیث که موجودی است ذهنی ملحوظ می‌داریم. و گاهی طبیعت را از آن حیث که فی حد نفسه شیء

است از اشیاء لحاظ می‌کنیم با قطع نظر از وجود ذهنی یا خارجی اش. و گاهی هم طبیعت را از آن حیث که خارجیت دارد مورد توجه قرار می‌دهیم به طوری که اصلاً ملتفت این نمی‌شویم که طبیعت با خارج مغایرت دارد. بلکه در این لحاظ تصویری عین خارج و متحد با آن دیده می‌شود. اگرچه لاحظ با نظر تصدیقی قطع به خلاف آن دارد و آن را در خارج موجود نمی‌یابد. پس از این مقدمه می‌گوییم: واضح است آنان که قایل به تعلق طلب به طبیعت شده‌اند مرادشان طبیعت به لحاظ وجودش در ذهن نبوده است زیرا بدین لحاظ مضافاً بر اینکه کلی عقلی است و با حفظ کلیتش قابل صدق بر خارج نیست، دارای مصلحت نیست تا طلب بدان تعلق گیرد. بنابراین جایی برای این توهم وجود ندارد که طلب به طبیعت به قید ذهنیت تعلق گرفته باشد. و همین‌طور مقصود از طبیعت، طبیعت من حیث هی نیست به دلیل اینکه طبیعت بدین لحاظ چیزی نیست جز خودش و بنابراین باز نمی‌تواند مورد و مصب مصلحت واقع گردد تا طلب بدان تعلق یابد. بلکه مقصود از طبیعت، طبیعت به همان اعتبار سوم است که به این اعتبار عین خارج دیده می‌شود. حال که این نکته روشن شد معلوم می‌گردد که محل نزاع در این مسئله که معروض طلب آیا طبیعت است یا وجود، طبیعت به همان اعتبار سوم است و قایل به تعلق طلب به طبیعت مدعی است که طلب به طبایع و عناوین از آن حیث که شنی خارجی دیده می‌شوند تعلق می‌گیرد نه به منشأ انتزاع این طبایع که همان وجود خارجی باشد نه به شکل مستقل و ابتدایی و نه به شکل سراحت از طبایع به وجود خارجی. و قائل به تعلق طلب به وجود مدعی است که طلب صرفاً به معنون خارجی که منشأ انتزاع این عناوین و صور ذهنیه است تعلق می‌یابد.

پس از روشن شدن محل نزاع می‌گوییم آنچه که تحقیق

ما را بدان رهنمون می‌سازد این است که امر و طلب به نفس طبیعت تعلق می‌گیرد لکن از آن حیث که مرأت خارج است و به لحاظ تصوری عین خارج دیده می‌شود، نه اینکه به وجود خارجی تعلق گیرد. همان‌گونه که قضیه در مورد سایر کیفیات نفسانی مثل محبت و اشتیاق بلکه علم و ظن و امثال آن بدین منوال است. و شاهد براین مطلب هم این است که جاھلی که جهل مرکب دارد معتقد به وجود شیئی می‌شود در حالی که قطع وی مخالف با واقع است و به دنبال این اعتقاد اراده اش به آن شیء تعلق می‌گیرد و آن را طلب می‌کند یا از وجود و تحقیقش در خارج خبر می‌دهد. چه اگر واقع امر آن طور که ما گفتیم مبنی بر اینکه صفات مذکور به عناوین و صور ذهنیه از آن لحاظ که شیئی خارجی دیده می‌شوند تعلق می‌گیرد نبود، لازم می‌آمد که در این میانه صفات مذکور بی متعلق باشند زیرا بعد از اینکه قطع این شخص خلاف واقع از کار درآمد شیئی در خارج نبوده است که این صفات بدان تعلق یابند و این مطلب همان‌گونه که واضح است غیر ممکن است زیرا این صفات یعنی علم و ظن و محبت و اشتیاق و اراده همان‌طور که به دلیل قیامشان به نفس با آن دارای نسبت و اضافه خاصی هستند همان‌گونه با متعلقاتشان نیز دارای اضافه و نسبت خاصی هستند به نحوی که بدون متعلق ممکن نیست که تحقق یابند. و از این بالاتر گاهی انسان قطع پیدا می‌کند که شیء معینی هیچگاه تحقق نخواهد یافت و معذلک اشتیاق تامی بدان می‌ورزد و آرزوی وجود آن را دارد یا به دروغ از وجودش خبر می‌دهد. همه این مطالب دلیل تامی است براینکه این صفات به نفس عناوین و صور ذهنیه تعلق می‌یابند نه به منشأ انتزاع این صور و معنوں خارجی که همان وجود باشد. غایت الامر این عناوین و طبایع از آن لحاظ که عین خارج دیده می‌شوند به حسب دید تصوری متعلق واقع

می گرددند نه از آن لحاظ که در مقام ذات خود شیئی مستقل هستند به نحوی که در هنگام ملاحظه آنها مغایرتشان با خارج امری واضح باشد. مضافاً براینکه خارج با وجود اینکه ظرف سقوط اراده و طلب است غیر ممکن است که ظرف ثبوت آنها باشد و بالنتیجه تعلق اراده و طلب به معنون خارجی ولو به نحو سرایت به وسیله توسیط عناوین و صور غیر ممکن خواهد بود زیرا در این صورت مستلزم طلب محال است و ارجاع این مطلب — آن گونه که در کفاية<sup>۱</sup> آمده است — به اراده صدور وجود این عناوین از مکلف و ایجاد این عناوین به نحو جعل بسیط که مفاد کان تامه است که حقیقت آن عبارت است از ایجاد و افاضه این عناوین و طبایع، نه به طلب آنچه که در خارج ثابت و محقق است تا اینکه از قبیل طلب حاصل باشد و محال، امر نادرستی است: زیرا ایجاد و جعل بسیط شیء معلوم طلب و رتبتاً متاخر از آن است به طوری که میان این دو مرحله کلمه «سپس»<sup>۲</sup> واقع می شود که کاشف از اختلاف رتبی آن دو است؛ مثلاً می گوییم ایجاد آن شیء را اراده کردم سپس ایجادش کردم، بنابراین ممکن نیست که ایجاد طبایع و عناوین، موضوع و متعلق طلب واقع گردد، و در نتیجه جایی برای این مطلب نمی ماند که ما متعلق طلب و اوامر را وجود و صرف ایجاد و افاضه به معنای جعل بسیط آنها بدانیم چنان که در کفايه و فصول با اخذ وجود در مدلول هیئت، متعلق همان وجود و ایجاد دانسته شده است، و این در حالی است که ماده امر را عبارت از نفس طبیعت من حیث هی می دانند. اینکه گفتیم

۱- مراد کتاب کفاية الاصول است نوشته محقق نامدار قرن اخیر ملامحمد کاظم خراسانی (قدّه) معروف به «آخوند».

۲- کلمه سپس را ترجمه «فاء» محسوب داشتیم. «فاء» در عربی از حروفی است که تخلّل آن در میان دو شیء دال بر تقدیم و تأخیر آنهاست.

جایی برای این مطلب نیست به دلیل همان امری است که قبل از تذکر ذادیم که طلب ممکن نیست به خارج تعلق گیرد ولو به معنی جعل بسیط آن نه ابتدائاً و بدون واسطه و نه به نحو سراحت و به سبب وساطت عناوین و صور. خصوصاً اینکه بنابراین قول لازم می‌آید که در امثال «نمایز را ایجاد کن» قایل شویم دیگر هیئت امردال بر وجود نیست، زیرا آشکار است که در چنین مثالهایی این طور نیست که دوبار مفهوم وجود به ذهن خطور کند یک بار به واسطه نفس ماده امر و یک بار به واسطه هیئت آن. والتزام به این که هیئت در این موارد در معنای اصلی به کار نرفته بلکه در معنای مجازی استعمال شده همان طور که پیداست قابل قبول نیست.

ظاهراً عاملی که باعث شده است این بزرگان قایل به تعلق طلب به وجود و ایجاد گردند این است که طبیعی را یا به عنوان شیئی مستقل و فی حد ذاته لحاظ کرده‌اند و یا به عنوان موجودی در خارج؛ و نتوانسته‌اند طبیعت را مرأت و حاکی از خارج به آن شکلی که ما توضیح دادیم تصور نمایند. و از همین جا هم هست که به آنان اشکال شده است که طبیعت من حيث هیئت نیست مگر خودش و بنابراین ممکن نیست که امر و طلب بدان تعلق گیرد بلکه امر و طلب به شیئی تعلق می‌گیرد که دارای اثر باشد و چون مصالح تنها قیام و تحقق به وجود و ماهیت خارجیه دارند پس طلب جز به وجود و ماهیت خارجیه تعلق نمی‌گیرد و از آنجایی که ماده امر برای طبیعت بماهی وضع شده است مجبور شدنند که وجود را در مدلول هیئت اخذ نمایند و همان را متعلق طلب قرار دهند تا از اشکال مزبور رهایی یابند. و آلا بنابر آنچه قبل از بیان داشتیم که می‌توان طبیعت را به اعتبار سومی ملحوظ داشت و آن عین خارج دیدن است معالی برای این اشکال باقی نمی‌ماند.

تا برای چاره کردن آن به اخذ وجود در هیئت پناه بریم؛ زیرا مصلحت اگرچه به دلیل اینکه از اعراض خارجیه است و جز به خارج قیام و تحقق ندارد لکن طبیعی به این اعتبار سوم چون مغایر با خارج دیده نمی شود بلکه میان آن دو یک اتحاد و عینیتی برقرار است لازم می آید که هر یک از خارج و صور ذهنیه در مرحله اتصاف رنگ همدیگر را پذیرند. و از همینجاست که به لحاظ اتحاد مزبور صور ذهنیه متصف به مصلحت می شوند همانطور که خارج متصف به مرادیت و مطلوبیت می گردد. نظری رابطه ای که بین الفاظ و معانی برقرار است چون صفات هر کدام به جهت اتحادی که بین آن دو وجود دارد به یکدیگر سایت می کند. در حقیقت این اتحاد موجب می شود که در مقام اتصاف یک توسعه ای در دایره نسبت حاصل شود به نحوی که مطلوبیت و مرادیت بر خارج صدق کند و اثر و مصلحت دار بودن بر صور ذهنیه. والا در مرحله عروض، معروض طلب جز عنوان و صور ذهنیه نیست همان گونه که مصلحت هم جز به وجود و ماهیت خارجیه تحقق نمی یابد.

با این بیان می توان بین طرفین نزاع صلحی برقرار ساخت به این ترتیب که قول کسانی که می گویند طلب به وجود خارجی تعلق می گیرد به تعلق طلب به طبیعت به لحاظ مرآتیتش از خارج در قالب لحاظش به عنوان شیئی مستقل ارجاع گردد زیرا به این اعتبار از طبیعت، جز وجود خارجی دیده نمی شود، بنابراین بدین لحاظ می توان گفت متعلق طلب وجود خارجی است و از این جهت دو قول مذکور به سبب اینکه مرجعشان به یک امر واحد است اتفاق و اتحاد می یابند».

پایان کلمات محقق عراقی قدس سره

با وجود اینکه محقق عراقی (قده) در حل این معضله دقت

بسیاری نشان داده لکن باید گفت هنوز اشکال به جای خود باقی است. زیرا آن لحاظ تصویری که به وسیله آن صور ذهنیه عین خارج دیده می شوند مختص به زمان غفلت از نفس صور ذهنیه است. والا در حین التفات به وجود صور ذهنیه، ذهن تصدیق به عدم اتحاد این وجود با خارج می کند و شاید مراد این محقق بزرگ از لحاظ تصدیقی هم همین باشد. بنابراین در آنجا که ذهن به این اختلاف بین دو وجود ذهنی و خارجی التفات داشته باشد اشکال به جای خود باقی می ماند زیرا دیگر عینیتی در کار نیست تا خارج بتواند متعلق طلب یا شوق واقع شود. حتی در همان مرحله لحاظ تصویری که به وسیله آن صور ذهنیه عین خارج دیده می شوند نیز می توان گفت اشکال حل نشده است، زیرا اشکال اصلی این بود که صور ذهنیه مصب مصلحت نیستند تا طلب بدانها تعلق گیرد و آنچه واقعاً مصب مصلحت است وجود و ماهیت خارجیه است. حال می گوییم یکی دیدن صور ذهنیه با خارج اگرچه یک اتحاد تنزیلی و اعتباری بین وجود خارجی و صورت ذهنیه ایجاد می کند و این اتحاد تنزیلی موجب سرایت مصلحت از وجود خارجی به صورت ذهنیه می شود لکن باید دانست که این سرایت یک سرایت تنزیلی است اگرچه خود لاحظ به لحاظ تصویری، از آن بیخبر باشد. بنابراین با وجود اینکه لاحظ با چنین لحاظی طبیعت را عین خارج دیده و لذا آن را طلب می کند. و لکن این طلب ناشی از آن «عین خارج دیدن» است، پس باید اولاً و بالذات نفس خارج در نزد لاحظ مطلوبیت داشته باشد تا اینکه به تبع آن «طبیعت خارج دیده» هم مطلوب باشد، به عبارت دیگر در هر تنزیلی تا منزگ علیه حکم و اثری نداشته باشد تنزیل معقول نیست. پس باید در نزد لاحظ آنچه که اولاً و بالذات مطلوب است، خارج باشد تا به تنزیل مذکور و به لحاظ تصویری، طبیعت هم مطلوب می شود، بنابراین حتی در لحاظ تصویری هم اشکال باقی خواهد ماند چه در این لحاظ هم آنچه بلاواسطه و بدون تنزیل مطلوب لاحظ است نفس خارج است والا تنزیل

معقول نخواهد بود. و اشکال هم این بود که طلب نمی تواند به خارج تعلق گیرد.

آنچه که به نظر راقم این سطور در حل این اشکال می آید این است که ما باید بین متعلق اراده و مقوم آن تمیز دهیم و ظاهراً آنچه که موجب اشکال و اعضاً گشته همین عدم تمیز این دو امر است. در اعراض و صفات واقعیه مثل سفیدی متعلق عرض یعنی آنچه که بدان تعلق می گیرد عیناً همان مقوم وجودی است. یعنی سفیدی به یک جوهر تعلق می گیرد و این جوهر در عین حال مقوم وجود سفیدی هم هست که عرضی است از اعراض، این نحوه تعلق یک تعلق خارجی است که در آن متعلق با متعلق اتصال وجودی پیدا می کند و در ضمن وجودش متقوم به متعلق هم می گردد. اما اینکه همه اوصاف باید از قبیل اعراض واقعیه باشند و همه تعلقات باید از این گونه باشد هیچ دلیلی ندارد، مثلاً شوق که یک کیفیت نفسانی است لازم نیست برای اینکه تعلق به خارج بباید حتماً با آن اتصال وجودی پیدا کند و متقوم بدان باشد، بلکه می گوییم تعلق امثال شوق و اراده و ترس و غیره به متعلق خود در خارج یک نحوه تعلق بخصوصی است و معنای اینکه شوق به وجود خارجی تعلق گرفته است جز این نیست که «طرف شوق ما» یا به تعبیر دیگر «آنچه بدان شوق داریم» وجود خارجی است و اگر اصرار شود که تعلق منحصر به تعلقات واقعی و خارجی است به نحوی که اتصال وجودی بین متعلق و متعلق حاصل شود می گوییم مضایقه‌ای نیست که نام این نحوه رابطه بین شوق و طلب و طرف آنها را تعلق نگذاریم ولی بالاخره یک نحوه رابطه مخصوصی هست که همان موجب اتصاف خارج واقعاً به مطلوب (مثلاً) می گردد. زیرا می گوییم اتصاف، مخصوص به عروض صفات واقعیه نیست، معقولات ثانیه فلسفی مثل علت و معلول هم موجب اتصاف خارج می شوند واقعاً. بنابراین اراده، شوق و ترس هم موجب اتصاف خارج می شوند به نحو خاص خود. در نتیجه شکی نیست که متعلق این صفات

وجود خارجی است بدون هیچ گونه لحاظ و تنزیلی. امر دیگری که باقی می‌ماند این است که مقوم اراده و شوق و طلب و امثال آنها در نفس چیست، می‌گوییم غایت مطلبی را که دلیل اقتضاء دارد این است که امثال این صفات متocom به صور ذهنیه هستند یعنی اگر صور ذهنیه نباشند اراده و شوق و ترس و بقیه این اوصاف در نفس حاصل نمی‌شود. لکن این مطلب هیچگاه دال بر اتحاد صور ذهنیه با خارج نیست ولو تنزیل‌آلا. و احتیاجی هم به این تنزیل نیست. آنچه که لازم است این است که بدانیم صور ذهنیه از خارج حکایت می‌کند و واضح است که حکایت و مرآتیت همیشه عینیت نیست، ولو اینکه با یک مسامحة ذوقی می‌توان گفت عینیت تنزیلی اعلیٰ مراتب حکایت و مرآتیت است. البته این واضح است که هر حاکی باید با محکی خود در بعضی امور اشتراک و اتحاد داشته باشد و لاؤ دوشیء متباین بالذات که حتی در آثار هم‌متاین باشند قابل حکایت از هم نیستند. این مطلب روشن است. لیکن اتحاد در بعضی آثار اتحاد در تمام وجود نیست بنابراین همینکه انسان بداند صورت ذهنیه وی حاکی از خارج است ولو اینکه التفات به مباینت و مغایرت دو وجود ذهنی و خارجی داشته باشد شوق و اراده و ترس پیدا می‌کند (از آنچه که مقتضی این صفات باشد) نکته جالب توجه این است که این حکایت لازم نیست یک حکایت تمام باشد زیرا در بعضی اوقات ما به احتمال وجود شیئی در خارج بدان شوق می‌ورزیم یا آن را طلب می‌کنیم و یا از آن می‌ترسیم. نتیجه اینکه متعلق صفات و کیفیاتی مثل اراده، شوق و ترس و غیره بی‌شک وجود خارجی است ولکن مقوم این صفات در نفس صور ذهنیه هستند آن هم نه به لحاظ عینیت آنها با خارج بلکه صرف حکایت و بلکه حکایت احتمالی هم در بعضی اوقات کفايت می‌کند.

بنابراین به نظر ما حل اعضال و اشکال مزبور در مغایرت بین متعلق و مقوم این صفات نهفته است و از آنجا که بین این دو امر معمولاً

خلطمنی گردد اشکال به جای خود باقی می‌ماند و بلکه اشکالات بیشتری تولید می‌گردد. مثلاً بنابراین تقریبی که محقق عراقی (قده) در حل اشکال نمودند مبنی بر اینکه متعلق طلب و شوق و غیره صور ذهنیه است به لحاظ تصویری که در آن عین خارج دیده می‌شود، باید هیچگاه این صفات متحقق نشوند زیرا همان‌طور که خود ایشان در جای دیگر تصریح نموده‌اند خارج ظرف سقوط اراده است حال گویم اگر خارج ظرف سقوط اراده است ولاحتظ در لحاظ تصویری برای صورت ذهنیه و خارج عینیت قابل است و مغایرتی نمی‌بیند پس باید نفس این صورت ذهنیه مسقط اراده و شوق وی باشد زیرا کسی مرید، شایق و طالب است که چیزی را نداشته باشد کسی که صورت ذهنیه شیء را داراست و این صورت ذهنیه را عین خارج می‌بیند و هیچ التفاتی به مغایرت ندارد بی‌شک خود را دارای وجود خارجی آن شیء می‌بیند و با دارا بودن وجود خارجی امثال این صفات معنا ندارد، از طرف دیگر چون ظاهراً ایشان تعلق را به معنای تعلق و عروض واقعی پنداشته‌اند اشتیاق انسان را به اشیائی که قطع به عدمشان دارد را دال بر تعلق اشتیاق به صور ذهنیه دانسته‌اند چون اگر شیئی در خارج نباشد چگونه می‌تواند اشتیاق بدان متعلق گردد. از آنچه که قبلًا بیان نمودیم جواب این شبهه هم بخوبی آشکار می‌شود، زیرا تعلق همیشه به معنای عروض واقعی نیست و این نحو تعلق هم نحوه تعلق مخصوصی است و دلیل بر وجود این گونه تعلق نفس وجود همین اوصاف و کیفیات نفسانی می‌باشد. و همان‌طور که گفتیم تعلق این اوصاف به صور ذهنیه آنهم به لحاظ تصویری که موجب عینیت صور با خارج در لحاظ گردند اصلاً معقول نیست. محقق عراقی (قده) در حاشیه مهم خود بر کفایه مطلبی دارد که از آن همان فرقی را که مابین متعلق و مقوم صفات مزبور نهادیم، استشمام می‌شود.

«... پس چاره‌ای نیست مگر اینکه اراده را مثل علم و غير آن از صفات وجودانیه‌ای بدانیم که ظرف عروضشان ذهن و ظرف

اتصافشان خارج می‌باشد. البته در مورد ظرف اتصاف بین علم و اراده فرقی است از این جهت که آنچه که متصف به معلومیت در خارج می‌گردد وجود است حتی به لحاظ اینکه امری است صادر و ثابت. ولکن آنچه که در خارج متصف به مرادیت می‌گردد وجود از آن لحاظ که ثابت است نیست، زیرا وجود به لحاظ مذکور قابل برای عروض اراده نیست. چه این مرتبه، مرتبه سقوط اراده است نه مرحله اتصاف، بنابراین متصف به مرادیت نفس صدور وجود و جعل بسیط آن می‌باشد و در نتیجه آنچه که مصنف فرموده تنها در مقام تشخیص متعلق اراده به لحاظ ظرف اتصافش می‌باشد نه تشخیص متعلق اراده به لحاظ ظرف عروضش.»<sup>۱</sup>

اگر مراد این محقق بزرگ از اتصاف خارج اتصاف واقعی و حقیقی باشد بی‌شک فرقی را که میان ظرف اتصاف و ظرف عروض نهاده‌اند بسیار شبیه فرقی است که ما میان متعلق و مقوم نهاده‌ایم، زیرا متعلق است که واقعاً متصف به آن صفات می‌شود و مقوم نیز که همان صور ذهنیه هستند به لحاظ اینکه وجود این صفات تقوم بدان دارد می‌توان آن را معروف این کیفیات دانست. ولی قرائی و شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد مراد اتصاف واقعی خارج نیست؛ قرینه اول همان مطلبی است که قبلاً از ایشان نقل شد به این مضمون که آنچه که واقعاً معروف طلب و اراده است صور ذهنیه و عناوین است غایت الامر به لحاظ اتحادی که در لحاظ تصوری بین صور ذهنیه و خارج وجود دارد، در مقام اتصاف، هر یک از صور ذهنیه و خارج همنزگ یکدیگر می‌گردند، و خارج متصف به مرادیت و مطلوبیت می‌گردد. حال می‌گوییم شکی نیست که اتحاد مذبور تنزیلی است نه واقعی (هر چند تنزیلی باشد که لاحظ ملتفت آن نباشد) بنابراین اتصاف خارج هم یک اتصاف تنزیلی خواهد بود نه اتصاف واقعی، یعنی خارج بالعرض و المجاز متصف به

مرادیت می‌گردد نه واقعاً. به همان بیانی که گذشت. مضافاً براینکه اگر علت اتصاف خارج به این اوصاف اتحاد تنزیلی مذکور باشد باید آنچه که اولاً و بالذات به این صفات متصف می‌گردد نفس معروض واقعی یعنی صور ذهنیه و عناء‌ین باشد یعنی آنچه که اولاً و بالذات مطلوب است و مراد است همان صور ذهنیه باشد و بدیهی است که این مطلب نادرست است زیرا هیچگاه صور ذهنیه ولو به لحاظ تصویری اولاً و بالذات مطلوب نیست. و غایت امری را که اتحاد تنزیلی مذکور مقتضی است اتصاف عرضی و مجازی صور و عناء‌ین به این اوصاف است. بعلاوه همان طورکه قبل‌بیان کردیم عینیت و اتحاد مذکور نه فقط مصحح اتصاف واقعی خارج نمی‌شود بلکه اصلاً معقول نیست زیرا اتحاد صور با خارج در لحاظ تصویری موجب اسقاط اراده و شوق و غیر آن می‌شود نه اثبات آن. شاهد و قرینه دوم مطالبی است که در همان حاشیه بر کفایه قبل از آنچه که از آنجا نقل کرده‌ایم نوشته‌اند چه در ذیل این گفته محقق خراسانی (قد) که «طالب صدور وجود را اراده می‌کند» فرموده‌اند:

«بعد از اینکه اراده صفتی است دارای اضافه و نسبت به طوری که ممکن نیست خارجاً تحقق یابد مگر در ظرف تحقق آنچه که بدان اضافه و نسبت دارد، چگونه معقول است که اراده عروض و تعلق به وجود خارجی پیدا کند قبل از اینکه این وجود تحقق یافته باشد. بنابراین راهی جز این وجود ندارد که ملتزم شویم اراده به شیئی تعلق می‌گیرد که حاکمی از خارج است و آن جز ماهیتی نیست که به عنوان حاکمی و مرات خارج لحاظ شده است به نحوی که لاحظ در این لحاظ اصلاً ملتفت ذهنیت این ماهیت و صورت نمی‌گردد. و تمام توجهش به خارج است و همین جهت اتحاد و عدم التفات به ماهیت منشأ این توهمند شده است که متعلق اراده نفس وجود است همان‌طور که منشأ اتصاف وجود در حین صدور به محبوبیت گشته است به این معنی که

قضیه «اگر فعل موجود شود موجودی محبوب و مراد خواهد بود»  
قضیه‌ای صادق خواهد بود.»

همان طور که از ظواهر این عبارات پیداست در اینجا هم آنچه که موجب اتصاف خارج به صفات مذکور می‌شود چیزی نیست جز عدم التفات به مغایرت بین صور ذهنیه و خارج. بنابراین همان اشکال سابق نیز در اینجا وجود دارد که اتحاد تنزیلی مذکور که در ظرف عدم التفات موجود است تنها اتصاف تنزیلی یا عرضی و مجازی را تصحیح می‌کند نه اتصاف واقعی را، بعلاوه اشکال دیگری که سابقاً هم ذکر کردیم و آن اینکه باید در ظرف التفات به مغایرت بین صور ذهنیه و خارج اصلاً اراده و شوق و صفات دیگر نظری آن تحقق نیابد و این خلاف بداهت و وجودان است.

فیلسوف و اصولی نامور قرن اخیر مرحوم محقق اصفهانی (قده) در حل این اشکال تقریبی دارند که ذیلاً نقل می‌شود و لکن در عبارات ایشان یک نوعه اجمالی وجود دارد. ما ابتدا عبارات ایشان را می‌آوریم و سپس نقاط اجمالی و اشکال آن را باز می‌گوییم:

«طبیعت شوق از طبایعی است که جز به شیئی که هم دارای جهت وجودان و هم جهت فقدان باشد تعلق نمی‌یابد زیرا اگر شیئی از هر جهت موجود باشد طلب وی تحصیل حاصل است و اگر از تمام جهات مفقود باشد طرفی وجود نخواهد داشت که شوق بدان تقوم یابد، زیرا شوق مانند علم جز به متعلقش تشخّص نمی‌یابد. به خلاف زمانی که شیء از حیث حضورش در ذهن موجود باشد و از حیث وجود خارجیش مفقود. و همان گونه که عقل می‌تواند اشیاء را به حمل اولی ملاحظه کند، می‌تواند آنها را به حمل شایع هم لحاظ نماید. بنابراین عقل موجود خارجی را به این لحاظ ملاحظه می‌کند و به سوی آن اشتیاق می‌یابد بنابراین موجود با وجود فرضی و تقدیری خود مقوم شوق است و این وجود

تقدیری نه از آن حیث که فی حدّ ذاته موجودی است مستقل بلکه از آن حیث که وسیله‌ای است برای ملاحظه وجود خارجی مقوم شوق خواهد بود. و در این صورت شوق، این وجود فرضی و تقدیری را از تقدیر و فرض به فعلیت و تحقق می‌رساند. و این است معنای تعلق شوق به وجود طبیعت، نه مثل تعلق سفیدی به جسم تا اینکه احتیاج به موضوعی حقیقی داشته باشد و اشکال شود که موجود خارجی در مرتبه شوق ثبوتی ندارد و معقول هم نیست شوق به وجود خارجی قیام پیدا کند زیرا وجود منقطع شوق است و دلیل اینکه تعلق شوق بدین گونه نیست همانست که قبلًا ذکر کردیم که طبیعت شوق اقتضای آن دارد که شیء از همه جهت وجود و وجود نداشته باشد.»<sup>۱</sup>

همینجا این نکته را باید خاطر نشان ساخت که مراد ایشان از تعبیرات اخیر تعلق شوق یا طلب به موجود خارجی بما هو خارجی نیست چه تعبیرات دیگری که در قطعه بالا وجود دارد نشان می‌دهد مراد ایشان از تعلق اشتیاق به وجود خارجی تعلق به وجود فرضی وجود واقعی است نه نفس وجود خارجی بماهو خارجی، زیرا همان تعبیرات اخیر ایشان هم مشغیر به این است که اگر طلب و شوق واقعاً متعلق به واقع باشند اشکال سقوط اراده و طلب پیش خواهد آمد. بنابراین مراد ایشان از وجود واقعی وجود فرضی وجود واقعی است. مضافاً براینکه علاوه بر عبارات مذکور، محقق ما عبارات دیگری دارند که شاهد به اراده چنین معنایی است.

در ذیل این کلام محقق خراسانی که «متعلق طلب صدور وجود است نه آنچه که فعلًا ثابت و صادر و موجود است» می‌فرمایند:

«و کراراً نشان دادیم که جعل و مجعل، ایجاد و وجود ذاتاً باهم متحدند و تنها اختلاف اعتباری دارند. بنابراین همان

طوری که صحیح است شوق منتب به جعل و ایجاد گردد همان گونه هم صحیح است که منتب به مجعل و وجود و موجود گردد. و نیز معنی تعلق شوق به وجود حقیقی را بیان کردیم و اینکه این گونه تعلق از قبیل قیام سفیدی مثلاً به جسم نیست تا اینکه متوقف به وجود متعلقش در حال تعلق بدان باشد. بلکه مقوم شوق در حال تحقق آن وجود حقیقی به وجود فرضیش می‌باشد نه وجود تحقیقی به نحو فناء عنوان در معنوی.»<sup>۱</sup>

همان طور که از این عبارات پیداست ظاهرآً محقق ما ابا از این دارد که طلب و اراده به وجود واقعی بماهو واقعی تعلق گیرد و ظاهرآً آنچه که موجب این ابا گشته است همانا عدم تمیز بین متعلق و مقوم است، والا اگر این تمیز آن چنان که سابقاً بیان کردیم ملحوظ شود دیگر هیچ اشکالی ندارد که وجود خارجی بما هو خارجی متعلق قرار گیرد. و این تعبیر ایشان که «مقوم شوق در حال تحقق آن، وجود حقیقی به وجود فرضی و تقدیریش می‌باشد» از مسامحة آشکاری برخوردار است. زیرا بالآخره طبق این نظر متعلق و مقوم شوق و طلب همان وجود تقدیری و فرضی است نه وجود واقعی و بنابراین اتصاف وجود واقعی به این اوصاف هیچ گونه وجهی ندارد مگر بالعرض و المجاز. بعلاوه آن اشکالی که در کلمات محقق عراقی وجود داشت و سابقاً بدان اشاره کردیم در کلمات محقق اصفهانی هم وجود دارد زیرا وجود فرضی و تقدیری وسیله‌ای است برای ملاحظه واقع، اگر به لحاظ تصوری ملحوظ شود که عین واقع دیده شود و تنزیل آن به منزله واقع مغفول عنه باشد لازم می‌آید که این گونه لحاظ مسقط اراده و شوق باشد به بیانی که گذشت. و اگر در حین تنزیل وجود فرضی و تقدیری به نفس تنزیل التفات داشته باشیم و مغایرت منزل و منزل علیه را احساس نکنیم دیگر فایده‌ای در این تنزیل نخواهد بود و

۱- حاشیه بر کفایع ج ۱، جزء دوم، ص ۶۲.

وجود واقعی به وجود فرضی و تقدیر یش با علم به اینکه این وجود تنزیلی با خارج مغایرت دارد هیچ اثری نخواهد داشت. چون صور ذهنیه و وجود فرضی مصب مصلحت نیست تا طلب بدانها تعلق گیرد. به عبارت دیگر اگر بگوییم متعلق طلب و شوق وجود واقعی به وجود فرضی و تقدیری است ولوبه نحو فناء عنوان در معنون، در نهایت آنچه که اولاً و بالذات متعلق طلب واقع شده است نفس عنوان خواهد بود یعنی وجود فرضی وجود واقعی. و بنابراین در آخر مطلب به اصل اشکال بازگشت خواهیم کرد چه وجود فرضی هیچگاه مصب مصلحت نیست تا طلب بدان تعلق گیرد و طلب جز به شیء مصلحتدار تعلق نمی‌گیرد و اگر بگیرد بالعرض والمجاز است. در نتیجه با همه کوششی که در حل اشکال شده اصل اشکال همچنان به جای خود باقی مانده است.

خلاصه آنچه که به نظر ما به عنوان حل این مشکل قابل پیشنهاد است به قرار ذیل است:

اولاً باید بین متعلق و مقوم این گونه صفات تمیز داد.

ثانیاً متعلق در این صفات هیچگاه اتصال وجودی با متعلق نمی‌یابد بلکه تعلق در اینجا نحوه خاصی از ارتباط است که دلیل بر وجود این نحوه خاص از ارتباط نفس وجود همین صفات است.

ثالثاً متعلق، نفس وجود خارجی بما هو خارجی است و اگر دست از خارجیت برداریم چه به نحو لحاظ تصوری محقق عاقم، که در آن طبیعت عین خارج دیده می‌شود و چه به نحو وجود فرضی و تقدیری که محقق اصفهانی طرح نمودند هیچگاه معضله حل نخواهد شد زیرا نه وجود فرضی خارج و نه طبیعت خارج دیده محقق عراقی هیچکدام مصب مصلحت نیست.

رابعاً آنچه که در مقوم این صفات لازم است صور ذهنیه و عنوان است از آن لحاظ که حکایت از خارج می‌کنند و لذا هیچ احتیاجی به اتحاد تنزیلی با واقع نیست. زیرا حکایت حاکی امری

است که خود ندای مغایرت با محکمی دارد نه اتحاد تا احتیاج به تنزیل باشد. و حتی گاهی حکایت غیر تام و احتمالی هم در ایجاد و قوام این صفات کفايت می کند.

تعليق ۷—(مر ببروط به صفحه ۱۶، سطر ۱۹، از متن ترجمه)  
راجع به وابستگی صفت خوبی و صحت به دیگر اوصاف شیء

اینکه آیا «خوبی» شیء و «صحیح» بودن فعل یا «وجوب» آن ربطی به دیگر اوصاف شیء یا فعل دارد یا نه بستگی به این دارد که ما «خوبی» و «وجوب» را چگونه اوصافی بدانیم: آنها را از معقولات اولیه بدانیم یا معقولات ثانیه فلسفی. توضیح اینکه: بعضی معتقدند خوبی یک صفت واقعی است و صفتی است که تکویناً وجود دارد و کامن در اشیا است و نفس انسان آن را همچون صفات دیگر ادراک می کند، در این صورت باید خوبی هم پس از اعراض دیگر معقول اولیه به شمار آید. و اگر خوبی این چنین نباشد هیچ لزومی ندارد که به دیگر اوصاف و اعراض شیء متکی باشد زیرا اعراض با اینکه وجودشان به جوهر و موضع متقوم است لکن می توانند از هم دیگر متمایز و مستقل باشند و علقه ای میان آنها در کار نباشد مثل بزرگی و سفیدی که در جسم واحدی جمع شده باشند و لذا ادراک خوبی در این صورت هیچ اتکا و توقفی بر ادراک جهات دیگر ندارد. بسیاری از بزرگان ما بیشتر از متفقین و بعضی از متأخرین نیز به همین نظر معتقد بوده اند، یعنی اینکه حسن و قبح از صفات واقعی اشیاء هستند و کامن در آنها. حال باید دید آیا بداهت گرایان قابل به این مطلب بوده اند یا نه. آنچه از مواضع بسیاری از کتاب مبانی اخلاق مور بر می آید این است که وی معتقد به واقعی بودن صفت «خوبی» است. همان طور که گردی و قمزی از اعراض و صفات تکوینیه هستند «خوبی» هم از این گونه است. و اغلب فلاسفه هم کلام مور را این گونه فهمیده اند. مثلاً راسل در مقدمه کتاب مقالات فلسفی تصریح

می کند که مور قایل به ارزش‌های اخلاقی عینی بوده است. بنابراین اگر مراد مور همان چیزی باشد که کلمات وی ظهور در آن دارد باید گفت اشکالی که «راس»<sup>۱</sup> به وی می گیرد بی وجه است. زیرا ادراک عرضی واقعی مثل قرمزی ربطی به ادراک بقیه اعراض مثل بلندی و کوتاهی یا سردی و گرمی شیء ندارد. ولی اگر مراد بداهت گرایان و منجمله مور این باشد که «خوبی» و «وجوب» از صفات انتزاعیه هستند و لذا در زمرة معقولات ثانیة فلسفی شمرده می شود چون ظرف عروضشان ذهن است و ظرف اتصافشان خارج، جا دارد که بگوییم خوبی شیء متکی بر اعراض و صفات دیگر شیء است. زیرا هر مفهوم انتزاعی بالآخره احتیاج به یک منشأ انتزاع تکوینی دارد والا هر مفهومی از هر وجودی قابل انتزاع بود. حال این منشأ انتزاع خود شیء باشد یا حالات و طواری آن مهم نیست بالآخره منشأ انتزاع غیر از نفس شیء منزع است. و مفهوم منزع به یک معنی اتکا بر این مناشی انتزاع دارد.

دراینجا نکته‌ای را که باید بدان توجه نمود این است که اگرچه مفاهیم منزع به این ترتیب یک نحوه وابستگی و اتکا به مناشی انتزاع دارند ولکن انتزاعی بودن منافات با بساطت و بدیهی بودن مفهوم ندارد. همان‌طور که مفهوم «وجود» در عین بساطت و بدیهی بودن منزع از خارج است.

**تعليق ۸**— (مربوط به صفحه ۱۹، سطر ۳ از متن ترجمه)  
راجع به عدم ورود اشکال مصنف به مور

این اشکال زمانی وارد است که ما هم قایل باشیم که «خوبی» صفتی واقعی نیست و هم اینکه به جهات دیگر شیء هیچ گونه ارتباطی ندارد. ولکن همان‌طور که در تعلیقه سبق توضیح دادیم اگر قایل شدیم که خوبی صفتی تکوینی است دیگر تعلق این صفت به شیء خاصی

اتفاقی نخواهد بود اگرچه ممکن است با دیگر جهات شیء بی رابطه باشد. زیرا عدم اتکا و رابطه با جهات دیگر مضر به وجود این عرض و صفت تکوینی نیست. همان‌گونه که واضح است.

تعليقه ۹—(مربوط به صفحه ۲۰، سطر ۱۵، از متن ترجمه)

راجع به بداهت و شهود اخلاقی

نویسنده کتاب تقریباً در همه جا اعتراضاتی از این قبیل نسبت به بداهت گرایی دارد، لکن باید گفت این اعتراضات ناشی از خلط در حیثیات بحث است. زیرا یک بحث در این است که الزامات اخلاقی دارای چه مبانی هستند و چگونه قابل شناخت می‌باشند در اینجا ممکن است گفته شود مفاهیم اخلاقی و الزامات اخلاقی هر دو بدیهیند. همان‌گونه که در نظریات و قضایای نظریه هم امر بدين منوال است. به این معنا که مفاهیم اولیه و قضایای اولیه هر دو بدیهی هستند. بنابراین این اشکال که بدیهی بودن هیچ مسئله‌ای را حل نمی‌کند اشکال صحیحی نیست، زیرا مسئله ما در این حیث از بحث پیدا کردن مبانی قضایای اولیه اخلاقی است. آری، بحث دیگری هم وجود دارد که در حد خود بسیار جالب است و آن اینکه این مفاهیم بسیط و بدیهی چگونه از خارج انتزاع می‌شوند و منشأ انتزاع آنها چیست. این بحث اگرچه مهم است لکن تداخلی با بحث اول ندارد، همان‌گونه که در قضایای نظری هم واقع امر چنین است. و بحث از اینکه یک مفهوم مثل وجود چگونه از خارج انتزاع می‌شود و منشأ انتزاع آن چیست و چه ربطی به جهات دیگر منشأ انتزاع دارد، همه بحثهای قابل تعمق است ولکن موجب این نمی‌گردد که تعیین قضایای اولیه و مفاهیم اولیه از مورد بحث بودن و مهم بودن ساقط شود. بعلاوه این بحث دوم منوط است براینکه ما مفاهیم اخلاقی را انتزاعی بدانیم و الا اگر از معقولات اولیه بدانیم دیگر بحث منحصر به همان بحث اول خواهد شد و هیچ اشکالی به بداهت گرایی وارد نخواهد بود، زیرا مجالی برای بحث دوم نیست تا اشکال شود که

حرا چنین بحشی صورت نگرفته است.

**تعليقه ۱۰** — (مربوط به صفحه ۲۵، سطر ۱۵ از متن ترجمه)

راجع به آدعاً پوز یتیو یسم در مورد قضایای معنی دار

ظاهراً این آدعاً به دو آدعاً دیگر منحل می‌شود: یکی اینکه تمام محمولات در قضایا منحصر است به اعراض و کیفیات خارجیه یعنی صفاتی که در خارج ما به ازاء واقعی دارند، در این صورت باید منکر تمام مفاهیم انتزاعی مثل علیت و معلولیت و تمام معانی مصدر یه شویم، زیرا این مفاهیم در خارج ما با ازاء واقعی ندارند. در عین حال وجود این مفاهیم در ذهن از ابده البديهیات است و اینکه این مفاهیم و صفات منشأ انتزاع را متصف می‌سازند نیز قابل انکار نیست، البته این صفات به نحو اشتراق یا حمل ذهو قابل حمل بر منشأ انتزاع هستند نه به نحو بسيط. ادعای دوم اینکه تمام اعراض منحصرند در اعراض مادی و محسوس، در حالی که اگر ما معتقد شویم اعراض مجرد هم وجود دارد، چنانکه بعضی از حکما قائلند، دیگر جایی برای این آدعا هم وجود نخواهد داشت. زیرا مجرّدات در عین اینکه وجودی تکوینی هستند، محسوس نیستند.

**تعليقه ۱۱** — (مربوط به صفحه ۲۵، سطر ۲۰ از متن ترجمه)

راجع به ابتداء تجربه بر بداهت و شهود

کسانی هم که برای تجربه تنها، ارزش قائلند مجبورند از دو جهت بداهت را بپذیرند:

اولاًً قضایای تجربی تا مثکی به قوانین کلی عقلی نباشد، به صورت قضیه و قانون کلی در نخواهد آمد. زیرا تجربه از آن لحظه که تجربه صرف است نمی‌تواند دلیلیت استقراء را ثابت کند. و اگر دلیلیت استقراء قابل اثبات باشد بی‌شك تنها راه آن، از راه قوانین کلی عقلی است و این قوانین بالاخره مرجعشان به قوانین بدبیهیه است.  
ثانیاً: مگر در موارد محسوسات جز به بداهت تکیه داریم؟ زمانی

که مثلاً قرمزی یک جسم رنگی را احساس می کنیم، در اینکه این جسم رنگی است به چه چیزی جز بداشت تمسک جسته ایم. به عبارت دیگر ما در تمام ادراکاتمان از ادراکات عقلی و خیالی و احساسی درنهایت به یک نحو علم حضوری و بداشت احتیاج داریم.

**تعليق ۱۲** – (مربوط به صفحه ۲۶، سطر ۲۱، از متن ترجمه)

راجع به دفع اشکال بر احساس گرایی

این مطلب در حقیقت پاسخی است برای اشکال مزبور، به این بیان که اگر گفتیم قوانین اخلاقی همان اوامر یا صرفاً ابراز احساسات درونی ما هستند. مستلزم این نخواهد بود که اخلاق غیرعقلانی باشد. زیرا در بین اوامر و احساسات هم تعارض و تراحم وجود دارد و می توان میان آنها موجه را از غیر موجه تمیز داد.

**تعليق ۱۳** – (مربوط به صفحه ۳۷، سطر ۱۷، از متن ترجمه)

راجع به مفهوم باید وجود و نیز راجع به صدق و کذب قضایای اخلاقی: بحثی در مورد اعتبارات

در این فصل سوم مباحث و مسائلی مطرح شده است که باید در مورد آنها مذاقه و تأمل بیشتری نمود. مثلاً آیا قضایای اخلاقی واقعاً قضیه هستند و نتیجتاً متصف به صدق و کذب می گردند؟ و آیا مناط ارز یابی در قضایای اخلاقی صدق و کذب است یا تأثیر و تاثیر؟ وبالاخره آیا وجه جمعی بین دو مطلب بالا وجود دارد به این معنی که یک قضیه اخلاقی هم واقعاً قضیه باشد و به صدق و کذب متصف گردد و در عین حال موجب تأثیر و تاثیر گردد.

پاسخ این سوالها میسر نیست مگر اینکه ابتداء ببینیم مفاهیم اخلاقی چگونه مفاهیمی هستند و بعد تحقیق در نحوه گفتارهای اخلاقی بنماییم تا معلوم شود که آیا قضیه هستند یا نه؟

از آنجائی که در میان مفاهیم اخلاقی دو مفهوم «خوب» و «باید» این ترند بحث را منحصر در این دو مفهوم می نماییم.

در تحلیل این دو مفهوم حداقل سه مسلک وجود دارد:

**مسلک اول** همان است که در متن بدان اشاره شدیعنی مسلکی که می‌گوید قضایایی مثل «فلان شیء خوب است» و «باید فلان کار را انجام داد» هیچ مدلولی جز مدلول جملات امری ندارد. در نتیجه صدق و کذب در مورد آنها معنی ندارد و فایده آنها صرف‌آفرینی یک و تأثیر است.

در این ادعای چندین اشکال به نظرمی‌رسد: اولاً طبق این نظر باید مفهوم «خوب» به اشیاء (در مقابل افعال) تعلق نگیرد زیرا تنها فعل قابل امر و نهی است و اشیاء قابل امر و نهی نیستند. مگر اینکه ادعای شود «خوب» یک مشترک لفظی است: زمانی که در مورد افعال به کار می‌رود یک معنی دارد و زمانی که در مورد اشیاء به کار می‌رود معنایی دیگر. لکن همه اینها خلاف وجدان است. زیرا ما بالبداهه در می‌یابیم که مفهوم «خوب» به یک معنی هم در مورد افعال و هم در مورد اشیاء به کار می‌رود.

**ثانیاً** اگر گفتیم قضایای اخلاقی معادل اوامر است مستلزم آن خواهد بود که مفهوم «خوب» و «باید» و «وجوب» مفهوم اسمی و مستقل نباشد. یعنی باید از این الفاظ هیچ مفهوم بالاستقلال به ذهن آید در حالی که همه ما از این الفاظ مفاهیمی را در می‌یابیم حتی اگر که در جمله و کلام استعمال نشده باشند. و اگر این مفاهیم اسمی باشند و مستقل دیگر به وضوح قضایای اخلاقی معادل امر خواهند بود. زیرا در آنها صفتی که مدلول «خوب» و «باید» یا «وجوب» باشد به افعال و اشیاء حمل گشته است و رابط آنها لفظ «است» است که دارای معنای حرفی است. و در نتیجه قضایای اخلاقی واقعاً قضیه خواهند بود (ولاقل صیغه اخباری به شرحی که خواهد آمد) نه امر.

**ثالثاً:** از همه اینها گذشته اتحاد قضایای اخلاقی با امر دلیل می‌خواهد. ادعای این اتحاد اگرچه بدوان امر آسانی به نظرمی‌رسد ولکن در تحلیل با مشکلات اساسی مواجه می‌شود. زیرا نکته مهمی را که باید

بدان توجه کرد این است که جملات و ترکیبات کلامی وضع بخصوصی در قبال وضع مفردات و هیئت ندارند. صیغه امری مثل «اکرام کن» تشکیل شده است از یک ماده که همان «اکرام کردن» باشد. و یک هیئت که همان هیئت امری است که عارض ماده «اکرام کردن» می‌شود. و صیغ غیر امری مثل «اکرام کردن واجب است» نیز دارای مفردات «اکرام کردن» و «واجب» و «است» است. و کلمه «است» در صیغ اخباری جانشین هیئت می‌گردد و رابطه قرار می‌گیرد. حال می‌گوییم از آنجائی که جملات وضع مستقلی ندارند کسی که قائل است دو جمله «اکرام کردن واجب است» و «اکرام کن» باهم متجددند باید ثابت کند مدلول هیئت «اکرام کن» معادل است با مدلول «واجب است» در جمله «اکرام کردن واجب است». و چون هیئت در اوامریک مدلول خاصی دارد و «است» و «واجب» هم معنای خاص به خود، اتحاد این دو مدلول بسیار غریب می‌نماید و از همینجا معلوم می‌شود که این مسلک در حقیقت درباره دو مفهوم «خوب» و «باید» هیچ توضیحی نداده است و نتوانسته است آنها را فی حد نفسه تحلیل نماید.

مسلک دوم مسلکی است که مرحوم علامه طباطبائی (قده) اختیار نموده‌اند یعنی مسلک اعتباریات. البته معنایی که از اعتباریات در اینجا مراد است، معنای دقیقی است که احتیاج به توضیح دارد. مقدمه‌می‌گوییم اعتباریات چندین اطلاق دارد. یک اطلاق آن که وصف مفهوم است، در قبال مفهوم حقیقی است. مفاهیم حقیقی مفاهیمی هستند که گاهی در خارج موجود می‌شوند و دارای آثار خارجیه هستند و گاهی در ذهن. اینها همان مفاهیم ماهی مفاهیم حقیقی مفاهیمی هستند و وجود مساوی است. در مقابل این مفاهیم حقیقی مفاهیم اعتباری قرار دارد. بنابراین مفاهیم اعتباری یا باید از آن مفاهیمی باشد که مصاديق آنها به گونه‌ای هستند که قابل برای ورود به ذهن نمی‌باشد یعنی این مصاديق به گونه‌ای هستند که عین «آثار خارجی داشتن» هستند و لذا

قابل نیستند که بدون آثار در ذهن حاضر گردند مثل مفهوم وجود یا صفات حقیقی آن از قبیل وحدت و وجوب و غیر آن. و یا باید از آن مفاهیمی باشند که حیث مصاديق آنها حیثیت عدم تحقق در خارج باشد مثل مفهوم عدم. یا مفاهیمی باشند ذهنی مثل کلی، جنس، فصل وغیره. این یک اصطلاح مشهور در مورد اعتباری است. و همان طورکه پیداست اعتباری به این اصطلاح از صفات مفاهیم می باشد.

دوم اعتباری در مقابل اصالت است. که مراد از اصالت منشأیت آثار است.

سوم اعتباری به معنای مفهومی است که وجود منحاز و مستقل ندارد. در مقابل مفاهیم حقیقی که وجود منحاز و مستقل دارند. مثل مقوله اضافه که تنها بوجود دو طرف اضافه حصول و تحقق می یابد. برخلاف جوهر که خود دارای وجود منحاز و مستقل است.

چهارم اعتباری که اجمالاً به معنای مفاهیمی است که تنها در ظرف عمل تحقق دارند. و مراد علامه (قده) از اینکه بایدها و نبایدها اعتباری هستند این معناست. لکن در اینجا دو مطلب باید توضیح داده شود: اول اینکه «تحقیق مفاهیم در ظرف عمل» یعنی چه. و ثانیاً چگونه مفهوم «باید» از این قبیل مفاهیم است. یعنی چگونه حد اعتباری بر این مفهوم صادق است.

اما مطلب اول: مراد این است که ما شیئی را که واقعاً و در خارج، مصدق مفهومی نیست در ذهن خود آنرا مصدق آن مفهوم قرار دهیم. تابدین وسیله آثاری را بر این کار بار نماییم. مثلاً اگر شخصی وارد اتاق شد، ما بگوییم «شیر آمد»، این قضیه «شیر آمد» در حقیقت منحل به دو قضیه می شود: «شخص مزبور شیر است». «شیر آمد». در آن قضیه اول ما شخص مزبور را که واقعاً مصدق مفهوم شیر نیست، مصدق آن قرار داده ایم. پس حقیقت این کار یک تنزیل است: شیئی را شیء دیگر دیدن یا آن را مصدق مفهومی قرار دادن.

مرحوم علامه (قده) در اصول فلسفه «اعتبار» را چنین تحدید کرده‌اند:

«این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرد و گفت عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی حدّ چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند.» و نیز «هر یک از این معانی وهمیه روی حقیقتی استوار است. یعنی هر حدّ وهمی را که به مصدقی می‌دهیم، مصدق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حدّ شیر از آن اوست».¹

به این ترتیب معلوم می‌شود که قوام هر اعتبار به قراردادن شیئی به عنوان مصدق یک مفهوم است که خارجاً مصدق آن نباشد. حال می‌گوییم: اگر معنای اعتبار چنین باشد، اعتبار ممکن نیست مگر در ظرف قضایا، زیرا وقتی شما شیئی را مصدق مفهومی قرار می‌دهید ولو برخلاف واقع، در حقیقت قضیه‌ای تشکیل داده‌اید که موضوع و محمول آن همان مصدق و مفهوم کذايی است. در همان مثال گذشته که «فلانی شیر است» اعتبار در ظرف این قضیه صورت گرفته است. پس هر اعتباری یک قضیه است و در نتیجه باید مفهوم «اعتباری» صرفاً وصف قضایا باشد نه مفاهیم. زیرا در همان اعتبار سابق ما نه در مفهوم «شیر» تصرف کرده‌ایم به این معنی که آن را از معنای خود خلع نماییم. و نه در مفهوم «فلان»، بلکه تنها تصرف در ناحیه «مصدق بودن فلان برای مفهوم شیر» نموده‌ایم. و این تصرف جز به توسط قضایا ممکن نیست. زیرا ما هیچ‌گونه تصرفی در مفاهیم نمی‌کنیم تا بگوییم مفهوم اعتباری شده است بلکه مفهوم همان مفهوم است: در نسبت تصرف نموده‌ایم.

نتیجهٔ تعبیر «مفاهیم اعتباری» طبق این تعریف از اعتبار یات، تعبیری مسامحه‌ای و لااقل بالعرض والمجاز است.

البته در خود کلمات مرحوم علامه (قده) نیز از این قبیل مسامحه صورت گرفته چه ایشان در بسیاری از مواضع اعتباریت را به نفس مفاهیم نسبت داده‌اند، در هر حال واقع امر سهل است چه آنچه که مهم است این است که بدانیم قوام هر اعتباری به چیست؟

گفتیم قوام هر اعتباری به یک قضیه است. لکن تعبیر «قضیه» در اینجا تا حدی توأم با مسامحه است. چه قضیه طبق اصطلاح مشهور باید قابل صدق و کذب باشد. در حالی که «اعتبار» قابل صدق و کذب نیست و یا لااقل تا قابلیت صدق و کذب آن ثابت نشود نمی‌توان بر آن اطلاق قضیه نمود. بنابراین بهتر است تعبیر «صیغه اخباری» را بکار برم چه در هر اعتباری و هر تنزیلی، محمولی بر موضوعی حمل می‌شود، پس صیغه، صیغه اخباری است. ولکن در اینجا دو مسئله مهم مطرح می‌شود: اول اینکه آیا صیغه اخباری در اینجا در معنای اصلی خودش استعمال شده یا اینکه مجاز است. دوم اینکه اگر در معنای اصلی خودش استعمال شده، متصف به صدق و کذب می‌گردد یا نه؟

اما مسئله اول: بیشتر اصولیون متقدم قائل بودند که استعمال صیغه اخباری و اراده انشاء از آنها مجاز است. یعنی «صیغه اخباری» در معنای اصلی خودش استعمال نشده است: مثلاً اگر به جای اینکه به کسی بگوییم «برو» بگوییم «می‌روی» (که البته قصد واقعی هم همان انشاء است) اصلاً این صیغه مضارع که از نوع صیغه اخباری است، در معنای خود که نسبت ماده «رفتن» به فاعل باشد، به کار نرفته، بلکه ما این هیئت خاص را بر زبان آورده‌ایم و معنایی را که از آن اراده کرده‌ایم همان معنای «برو» است. بنابراین این هیئت خاص در معنای حقیقی خود استعمال نشده و در نتیجه مجاز است. لکن اصولیون متأخر این تقریب را نپذیرفته‌اند و می‌گویند ما بالوجдан مشاهده می‌کنیم که وقتی لفظ و

هیئت «می روی» بر زبان جاری می شود معنایی جز همان معنای اصلی آن به ذهن نمی آید یعنی ایقاع نسبت بین ماده (یعنی رفتن) و فاعل. البته نکته ای هست: انگیزه و داعی متکلم و مستعمل فرق می کند: گاهی متکلم هیئت خبری را در همان معنای خبری استعمال می کند و انگیزه اش حکایت از خارج و واقع است و گاهی هم این هیئت را در معنای خودش استعمال می کند و غرضش طلب و انگیختن مستمع و مخاطب است. مثلاً می گوید «می روی» و انگیزه اش این است که «برو». بنابراین اخبار و انشاء تصرف در مرحله معنی نیست بلکه ناشی از نحوه داعی و غرض متکلم در حین استعمال لفظ در معناست.

در اینجا یک اشکال مهمی مطرح می شود و آن اینکه چون حکایت معانی و صور ذهنیه از خارج ذاتی است معقول نیست که داعی و قصد متکلم در آن دخلی داشته باشد تا اگر قصد حکایت کرد، اخبار باشد، و اگر قصد انشاء کرد، انشاء. توضیح اینکه: ما در واقع سه عالم داریم: عالم الفاظ، عالم معانی و عالم خارج. ربط الفاظ با معانی ربط ذاتی نیست (جز در موارد نادر) به این معنی که الفاظ فی حد ذاته دلالتی برمیانی ندارند. یعنی این طور نیست که لفظ «درخت» مثلاً فی حد ذاته حاکی از معنای آن باشد. و بهترین دلیل براین مطلب، همانا وجود السنة مختلفه است.

بنابراین برای اینکه الفاظ حاکی و دال بر معانی باشند محتاجیم علقه ای بین آنها ایجاد کنیم که حقیقت این علقه به یک نحو اعتبار بر می گردد.<sup>۱</sup> به این علقه، علقة وضعیه می گویند بنابراین در اینکه دلالت الفاظ بر معانی دلالت وضعی است شکی نیست. اما دلالت معانی و صور ذهنیه از خارج دیگر وضعی نیست: معانی فی حد ذاته حاکی از خارجند. مثلاً «درخت» خود بخود حاکی از درخت خارجی است و در

۱- اینکه حقیقت وضع چیست یکی از مسائل مهم و جالب علم اصول است. لکن ما در اینجا احتیاجی به وارد شدن در این بحث نداریم.

این کار احتیاجی به جعل و مواضعه ندارد. این نکته هم واضح است. بنابراین دو مرحله وجود دارد: مرحله دلالت الفاظ بر معانی که وضعی است و مرحله دلالت معانی بر خارج که ذاتی است. حال می گوییم اگر صیغه اخباری و لواینکه غرض از آن انشاء باشد، در معنای خودش استعمال شود، معنایش این خواهد بود که دلالت در مرحله اول تمام است: یعنی وقتی متکلم هیئت خبری را استعمال نمود و لو بداعی انشاء، در حقیقت دلالت بر همان صورت تصدیقیه واقع در ذهن خویش نموده است. و از آنجا که دلالت صورت تصدیقی از خارج ذاتی است پس متکلم و مستعمل، اگر هیئت خبری را در معنای خودش کار برد، دیگر از حکایت از خارج گزیری نیست. بنابراین قصد انشاء هم دیگر لغو خواهد بود. بله از همان اول می توان گفت که اصلاً لفظ و هیئت خاص خبری، در معنای خبری و تصدیقی استعمال نشده است و لذا این استعمال مجاز است همان طور که قدمای می گفتند ولکن اگر استعمال هیئت را در معنای اصلی خودش، مسلم دانستیم، چاره ای جز قبول حکایت از خارج و لغویت انشاء و داعی متکلم نخواهد بود.

از اینجا نتیجه مهم دیگری هم به دست می آید و آن اینکه اگر گفتیم هیئت خاص خبری در همان معنای خود یعنی صورت تصدیقیه استعمال شده است، باید قبول کنیم که متصف به صدق و کذب هم می شود. مثلاً اگر به جای «برو» گفتیم «می روی» و داعی ما همان امر به رفتن بوده است، باید قائل شویم که این گفته ما متصف به صدق و کذب می شود، چه حکایت این صورت تصدیقی از خارج ذاتی است. و این نکته ای است که قائلین به مطلب بالا حاضر به قبول آن نیستند.

اصولیون به این اشکال پاسخ گفته اند و ظاهراً هم در این پاسخ، اتفاق دارند. می گویند: این اشکال ناشی از عدم تمیز بین دونوع اراده است: اراده استعمالی و اراده جدی. و آنچه که در هر استعمالی وجود دارد همانا اراده استعمالی معنی است نه اراده جدی آن، توضیح اینکه

استعمال الفاظ در معانی موضوع له آنها یقیناً به گونه‌ای از اراده معنی احتیاج دارد. مثلاً وقتی مستعمل لفظ «درخت» را در معنای مخصوص آن به کار می‌برد حتماً باید به گونه‌ای این معنا را اراده کرده باشد. که این نوع اراده معنی، اراده استعمالی نام دارد. لکن لازم نیست مستعمل معنی را جداً اراده کرده باشد. در واقع دو اراده در کار است: یکی اراده استعمالی که مقوم هر استعمالی لفظ در معنایی است. و دوم اراده جدی معنی. و این اراده دوم مقوم استعمال نیست و تنها همین اراده است که اگر حاصل شد حکایت از خارج هم تمام است و گفتة متکلم هم متصف به صدق و کذب می‌شود. منتهی وقتی «صیغه خبری» در انشاء به کاربرده می‌شود درست است که از هیئت خاص آن همان معنی و تصدیق ذهنی اراده می‌شود، لکن نه به اراده جدی بلکه به اراده استعمالی. و بنابراین آن محدودی که در اشکال ذکر شده بود پیش نخواهد آمد چه محدود حکایت، متوقف بر اراده جدی معنی است و همینطور هم صدق و کذب. و با انتفاء اراده جدی، محدود مذکور هم منتفی خواهد بود.

همین مطلب در صیغه دیگر هم جاری است. مثلاً بسیاری از اوقات، «صیغه امری» را به کار می‌بریم و مراد جدی ما، امر نیست، بلکه هزل و مسخره است. مثلاً به کسی به شوخی می‌گوییم «برو» در اینجا هیئت خاص امری را در معنای اصلی خودش استعمال کرده‌ایم، لکن آن را جداً اراده نکرده‌ایم چون داعی ما برای گفتن «برو» شوخی و هزل بوده است نه جد.

محقق بزرگ مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی (قده) در حاشیه‌ای که بر همین موضع از کتاب «کفاية الاصول» مرحوم محقق خراسانی (قده) دارند، در مورد اینکه آیا صیغه اخباری مستعمل در انشاء متصف به صدق و کذب می‌شوند یا نه؟ چنین فرموده‌اند:

«قصد استعمالی که به جمله تعلق گرفته است واقعی جز

خودش ندارد. بنابراین معقول نیست که متصف به صدق و کذب شود. بلکه مناطق صدق و کذب همان قصد جدیبی است که ممکن است به جمله تعلق گیرد ولو اینکه داعی و غرض متکلم اعلام و حصول علم برای مخاطب نباشد بلکه مراد وی اظهار لازم این اعلام یا اظهار تألم باشد. مثلاً وقتی که می‌گویید هوا سرد یا گرم است. یا برای اظهار تأسف مثل وقتی که می‌گویید «زید مُرد» با وجود اینکه مخاطب از این امر مطلع است و نیز می‌داند که شما علم به موت زید دارید. این گونه اغراض جز بر حکایت حقیقته بار نمی‌شوند. بخلاف کنایه، چه در کنایه غرض صرفاً انتقال از ملزم به لازم است. بنابراین مضمون جمله هیچ نقشی ندارد جز اینکه محضًا پلی است برای لازم معنی. وهمین طور هم اخباری که بداعی برانگیختن و تحریک باشد چه این گونه اخبار صرفاً برای اظهار طلب است».<sup>۱</sup>

همان طورکه سابقاً گفتیم، این چنین تقریبی برای حل و پاسخ اشکال مزبور مقبول غالب اصولیون بوده است. ولکن نگارنده معتقد است این حل به هیچ وجه مقرن به صحت نیست. چه فرق نهادن میان اراده استعمالی و اراده جدی به نظر صحیح نمی‌رسد. هر مستعملی باید معنی را جدآً اراده کند. یعنی معقول نیست استعمال بدون اراده جدی تحقیق یابد. زیرا وقتی می‌گوییم لفظی را در معنایی استعمال کرده‌ایم، معنایی جز این ندارد که آن لفظ را ایجاد نموده‌ایم و آن را دال بر معنایی که اراده نموده‌ایم، قرار داده‌ایم. پس بدون اراده معنی، استعمال تحقق نخواهد یافت. و اگر مراد از اراده استعمالی، اراده‌ای غیر از اراده جدی است (چنانکه گفته‌اند) می‌گوییم: اولاً ما وجوداً در می‌یابیم که دو اراده به معنی تعلق نگرفته است. و ثانياً مقوم استعمال تنها اراده جدی

است چون مستعمل زمانی که لفظ را ایجاد می کند یا معنایی را واقعاً و جدأً اراده می کند که لفظ دال بر آن باشد و یا نه. اگر معنایی را واقعاً اراده نکرده باشد، اصلاً معنی ندارد که بگوییم لفظی را در معنایی استعمال کرده است بلکه او صرفاً لافظ بوده نه مستعمل. و اگر با ایجاد لفظ، معنایی را واقعاً اراده کرده باشد، این همان اراده جدأی خواهد بود. به لحاظ این اشکال نمی توان پاسخ و حل مذکور را تمام دانست.

لکن نگارنده معتقد است حل دیگری می توان یافت که بسیار مناسبتر و معقول تر است: همان طور که کمی قبل نشان دادیم دلالت و حکایت در دو مرحله صورت می گیرد: ۱- مرحله دلالت الفاظ بر معانی. ۲- مرحله حکایت معانی از خارج. که مرحله اول بوضع است و مرحله دوم به دلالت ذاتیه. مقدمتاً می گوییم شکی نیست که صدق و کذب منحصر است به همان مرحله دوم یعنی حکایت معانی از خارج. به عبارت دیگر آنچه که اولاً و بالذات صدق و کذب می پذیرد، صور تصدیقیه ای است که می تواند با خارج مطابق باشد یا نباشد. و اگر گاهی قضیه لفظیه را متصف به صدق و کذب می نمایند یقیناً مسامحه است و صرفاً به جهت حکایت قضیه لفظیه از تصدیق ذهنی است.

حال اگر متکلم لفظی را در معنایی استعمال کند، یقیناً معنی را اراده کرده است و اگر این معنی یک صورت تصدیقیه باشد، مسلماً از خارج حکایت خواهد کرد و این صورت به لحاظ حکایت از خارج متصف به صدق و کذب خواهد شد. لکن متکلم و مستعمل می تواند خارج را اراده نکند. چون اراده معنی یا اراده محکی خارجی، فعلی است از افعالی متکلم، و لذا متصف به اختیار می شود: متکلم می تواند خارج را از معنی اراده بکند یا نکند. نباید توهم شود که این مطلب با دلالت ذاتیه معنی بر خارج منافات دارد. چه دلالت صورت تصدیقی بر خارج، امری است و اراده متکلم خارج را، امر دیگری. بنابراین متکلم با اینکه به لحاظ استعمال لفظ در معنی، معنی را جدأً اراده می کند، لکن محکی معنی را

که خارج باشد، اراده نمی‌کند. شاید با تشبیه‌ی بتوان این معنی را تا حدی روشن ساخت: لامپ را در نظر بگیرید که با کلیدی قطع و وصل می‌شود و قدرت حرارتی هم دارد. شخصی که در تاریکی این لامپ را با زدن کلید روشن می‌سازد، ممکن است غرضش دیدن اجسام نبوده، بلکه صرفاً گرم شدن از نور لامپ باشد. در اینجا اگرچه لامپ در صورت روشن شدن اجسام را نیز مرئی می‌سازد ولکن مرئی بودن اجسام هدف و غرض شخص نیست بلکه هدف وی گرمابی است که از نور چراغ حاصل می‌شود. وقتی شخص کلید را می‌زند یقیناً روشن شدن لامپ را اراده می‌کند لکن مرئی بودن اجسام را اراده نمی‌کند. اگرچه مرئی بودن اجسام لازمه روشن شدن لامپ است. حال الفاظ رابه‌جای کلید و معانی رابه‌جای لامپ مذکور تصور کنید. با استعمال لفظ در معنی (یا صورت تصدیقیه در اینجا) اگرچه مستعمل معنی را جدآ اراده می‌کند لکن «روشن شدن خارج» رابه‌وسیله این معنی اراده نمی‌نماید. اگرچه این روشن شدن لازمه قهری وجود معنی باشد<sup>۱</sup>.

بنابراین دو جریان در عرض هم وجود دارد: یکی دلالت لفظ بر نفس معنی و دلالت نفس معنی بر خارج، دوم: تعلق اراده متکلم به معنی و سپس تعلق اراده وی به خارج. حال می‌گوییم «خبر» از اموری است که قوامش به جریان دوم است. یعنی اراده متکلم مستقیماً در اخبار دخل دارد. هم در مرحله معنی و هم در مرحله خارج. توضیح اینکه وقتی متکلم «خبر» از واقعیتی می‌کند او لا باید با ایجاد لفظ جدآ معنی را اراده کند چه اخبار از شؤون استعمال است و قوام هر استعمالی هم به اراده جدی معناست چنانکه گذشت. ثانیاً باید از معنی خارج را نیز اراده کند به نحوی که معنی حاکی از مراد وی باشد. چه اگر کسی لفظ را در معنی استعمال نمود و معنی را هم جدآ اراده کرد ولی به علی خارج را که

- ۱- کمی بعد خواهیم گفت که به یک معنی «روشن شدن» لازمه قهری نیست.

محکی معناست، اراده ننمود، نمی‌توان گفت که وی « الاخبار» از واقع نموده است. او تنها لفظ را در معنی استعمال نموده و اخبار امری است زاید بر استعمال لفظ در معنی. البته صورت تصدیقی (معنی) ذاتاً حکایت از خارج می‌کند و لذا قابل صدق و کذب است. لکن دلالت ذاتی صورت تصدیقی بر خارج اراده متکلم را به خارج متعلق نمی‌سازد، و لذا اخبار را تمام نمی‌کند. همان طورکه در مرحله اول هم چنین است، یعنی لافظ اگر لفظی را ایجاد نمود، ممکن است این لفظ در ذهن سامع معنایی را ایجاد کند ولکن لازمه حصول معنی در ذهن سامع این نیست که متکلم معنایی را اراده کرده باشد و لذابه صرف تلفظ به لفظی نمی‌توان گفت شخص مستعمل است یعنی لفظی را در معنایی استعمال نموده، اگرچه از لفظ معنایی به ذهن سامع باید.

همین طور اگرچه صورت تصدیقی چه در ذهن سامع و چه در ذهن متکلم حاکی از خارج است ذاتاً ولکن این حکایت دلیل بر اراده متکلم نسبت به محکی نمی‌شود.

بنابراین اگر متکلمی صیغه خبری را در معنای اصلی خودش استعمال کند باز قادر است که محکی معنی را که حقیقتی است خارجی اراده ننماید، بلکه شیء دیگری را مثل طلب و غیره که لازم معنی است (ولو به قرائی محفوفه) اراده کند. اگرچه معنی (صورت تصدیقیه) فی حد ذاته حاکی از خارج است. پس اگر داعی متکلم در استعمال «صیغه خبری» حکایت از خارج نباشد «الاخبار» صورت نمی‌گیرد ولو اینکه صیغه در معنای اصلی خودش استعمال شده باشد. و اگر « الاخباری» در کار نبود، دیگر صدق و کذبی هم وجود نخواهد داشت.

ممکن است کسی توهمند کند که اگر صور تصدیقیه جداً اراده شده است و این صور دلالت ذاتی بر خارج دارند پس باید متصف به صدق و کذب شوند ولو اینکه اطلاق «الاخبار» بر آنها نشود.

این توهم صحیح نیست. چون صور تصدیقیه دارای دو حیث هستند و لذا قابل برای دو گونه لحاظ یک حیث وجود در ذهن (که خود نوعی وجود خارجی است) و یک حیث مرآتیت برای خارج. و صدق و کذب تنها بر همان حیث دوم عارض می شود نه بر حیث اول. به عبارت دیگر ما می توانیم صور تصدیقیه را دو گونه لحاظ کنیم: گاهی صور تصدیقیه را از آن حیث که وجودی<sup>۱</sup> از وجودات عالم هستند مورد لحاظ قرار می دهیم و گاهی هم از آن حیث که مرآت برای خارج و حاکی از خارج هستند. و تنها زمانی می توان گفت صورتی با خارج مطابق است یا مطابق نیست که به عنوان مرآت برای خارج لحاظ شده باشد والآبه لحاظ وجودش فی حد نفسه صدق و کذب معنی ندارد. و لحاظ مرآتیت هم متocom به یک نوع اراده است: اگر شما از این صورت تصدیقیه اراده واقع را نمایید معناش این است که صور را به عنوان مرآت لحاظ کرده اید بنابراین صور تصدیقیه اگرچه دلالت ذاتی بر خارج دارند ولکن خود همین لحاظ دلالت و مرآتیت برای خارج متocom به یک نوع اراده است. نتیجتاً صدق و کذب این صور هم متوقف بر اراده خارج از این صور است.

شاید مراد محققین بزرگی هم که حل اشکال را در عدم اراده جدی معنا دانسته اند همین مطلبی باشد که مشروحاً بیان داشتیم و تعبیر «اراده جدی معنی» من باب مسامحه باشد. یا اینکه مراد از جدی در معنی، همان حیثیت مرآتیت صور برای خارج باشد. لکن همان طورکه گفته ایم نفس مرآتیت معنی برای خارج خود محتاج به یک نوع لحاظ و اراده است. حال آیا ممکن است که به یک اراده هم معنی را از لفظ اراده کنیم (در استعمال) و هم مرآتیتش را برای خارج. یا اینکه همیشه این نوع اراده به دو اراده طولی بر می گردد که یکی اراده ذات صور است و

۱- شاید تعبیر به طبیعت بهتر باشد.

دیگری اراده خارج از این صور که معناش همان لحاظ مرآتیت صور است، مسأله‌ای است قابل تأمل. ولکن در اینکه دو اراده طولی هم ثبتو ممکن است و هم اثباتاً واقع است شکی وجود ندارد. و مصادقش هم همان استعمال صیغه خبری در انشاء است.

علی ای حال مراد این بزرگواران هرچه باشد یک نکته واضح است و آن اینکه «خبر» نبوده صیغه خبری، وقتی که بداعی انشاء استعمال می‌شود، ناشی از ناتمام بودن مرحله دوم یعنی اراده خارج و محکی معناست نه عدم تمامیت نفس معنی. و به عبارت دیگر معنی (یا صور تصدیقی) جدآ اراده شده ولکن محکی و خارج اراده نشده است. و بدین ترتیب عدم تحقق کذب در این موارد هم، ناشی از عدم اراده خارج واقع است از معنی (یا صور تصدیقیه).

مطلوب دومی که باید در ان تحقیق صورت گیرد این است که چگونه مفهوم «باید» مفهومی اعتباری است. طبق این نظر، ما یک مفهوم «ضرورت» و «وجوب» داریم که دارای مصادیق و معنومنات تکوینی و خارجی است و مصادیق آن در حقیقت همان نسبتی است که بین هر علت و معلولی برقرار است. حال اگر ما نسبتی امکانی و غیر ضروری را که بین دو شیء برقرار است. مصدق این مفهوم «وجوب» و «ضرورت» فرار دهیم، بی‌شک این فعل ما، یک اعتبار خواهد بود به همان معنای دقیقی که قبلًا توضیح داده شد. زیرا ما حتیک شیء را که همان نسبت ضروری تکوینی باشد به شیئی دیگر که نسبتی امکانی باشد، داده ایم. حال می‌گوییم انسان تکویناً دارای تمایلات و احساساتی نسبت به اشیاء و اغراض مختلف است: گاهی گرسنه است سیری را دوست می‌دارد و بدان میل پیدا می‌کند. گاهی تشنه است میل او بسوی سیراب شدن است وغیره. و فرض کنیم می‌داند که فعلی از افعال او را به این اغراضش می‌رساند، مثلًاً «آب خوردن» او را سیراب می‌کند و خواهش وی را ارضاء می‌کند. لکن نسبت وی با فعل مذکور، قبل از اینکه قوای

فاله به کار افتد، نسبت ضرورت نیست و الابه محض تشنگی سیراب می شد. بلکه یک نسبت امکانی است. حال برای اینکه به غایت مذکور برسد، این نسبت امکانی را مصدق مفهوم ضرورت و وجوب می پندارد و غرض از این کار هم بعث و تحریک به سوی فعل است. چون این نسبت اعتباری برقرار شود، قوای فاله شروع به فعالیت می کند و اثر و حرکت که معلوم اöst، حاصل می شود و انسان به غرض خود می رسد. نکته جالبی که در اینجا وجود دارد این است که دو حقیقت برای دو هدف کار می کنند ولکن با یک فعل هر دو غایت حاصل می شود. زیرا یک حقیقت نفس انسان است و خواهشها و تمایلات نفسانی وی. او در افعالی که انجام می دهد هیچ چیز جز ارضای این تمایلات و خواهشها ندارد. از طرف دیگر حقیقت دیگر یعنی طبیعت هم برای خود غایباتی دارد و برای رسیدن به این غایبات ادراکات مزبور را در انسان به وجود می آورد. استاد شهید مرتضی مطهری این نکته را رپاورقی اصول فلسفه چنین تبیین نموده اند:

«حیوان بلکه انسان در افعالِ قصدی و ارادی خود صرفاً مطیع تمایلات و عواطف و احساسات درونی خویش است و کارهایی که در طبیعت و برای رسیدن طبیعت به مقصد و هدف خویش انجام می دهد از راه اطاعت تمایلات درونی خود و برای وصول به لذات نفسانی خود انجام می دهد و روی این جهت است که بعضی از فلسفه مثل شوپنهاور می گویند «طبیعت انسان را می فریبد و برای اینکه به مقصد خودش برسد دل او را به لذات فریبند خوش می کند؛ مثلاً برای اینکه نسل ادامه یابد راهی بهتر از این نیست که انسان را با دلخوش کردن به لذات دروغی و فریبنده ای که زن و مرد از معاشرت یکدیگر می برنند گول بزنند و هزاران مصیبت و رنج و بد بختی را بد و ششان بگذارند» ولی حقیقت این است که وجود این تمایلات و لذات را نمی توان حمل بر

تصادف یا تحمیل و فریب نمود، بلکه لازمه ذاتی قوای فعاله طبیعی حیوان وجود این تمایلات و لذات است و جز این نتواند بود و ما در پاورقی های آینده مبنای علمی آن را بیان خواهیم کرد و چیزی که مبنای علمی و علی و معلولی دارد قابل حمل بر تصادف نیست. خلاصه اینکه در عین اینکه بین احتیاجات طبیعی حیوان و بین تمایلات و غرائز و اندیشه های حاصل از آن تمایلات که منجر به فعل ارادی حیوان می شود هماهنگی برقرار است و فعالیتهای نفسانی حیوان که مقدمه فعل ارادی است برای رسیدن طبیعت است به مقصد و هدف خویش از بقاء و کمال فرد یا نوع، در دستگاه شور و اندیشه و اراده حیوان توجهی به طبیعت و غایتی که طبیعت به سوی آن غایت می شتابد، نیست».<sup>۱</sup>

آنچه در بالا بیان کردیم خلاصه مطلبی است که ما از ظواهر کلمات مرحوم علامه (قده) فهمیده ایم. در عین حال کلمات ایشان در بعضی مواضع اغلاق دارد و شاید بتوان گفت در بعضی جاها، مسامحه نیز شده است. در باب کیفیت اعتبار «باید» فرموده اند:

«مفهوم باید همان نسبتی است که میان قوه فعاله<sup>۲</sup> و میان اثر وی موجود است و این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است ولی انسان او را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی گذارد بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی که در

۱- اصول فلسفه و روش رنالیسم (چاپ جدید)، ص ۲۹۹.

۲- ظاهراً مراد از قوه فعاله، قوه فعاله در حین فعالیت است. زیرا تنها با این قید، رابطه علی با فعل دارد. قوه فعاله در هنگام عدم فعالیت رابطه امکانی با فعل دارد و لذا تنها در یک موضع از فضل اعتبار یات علامه (قده) تصریح فرموده اند که ما اعتبارات را میان قوه فعاله و فعل قرار می دهیم: «آنچه بیانات گذشته تاکنون نتیجه داده، این است: انسان یا هر جانور زنده میان خود (قوای فعاله) و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود اجمالاً یک سلسله ادراکات و علومی را ساخته و توسيط می نماید»، اصول فلسفه، ص

حال تحقیق اثر و فعالیت قوه داشت می گذارد. مثلاً وقتی که انسان خوردن را می خواهد نسبت مزبور را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنها که عضلات دست و لبها و فک و دهان و زبان و گلو و مری و معده و کبد و عروق... هنگام تغذیه انجام می دهنند نمی گذارد. بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتد و نسبت ضرورت را میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می خواهد و در این زمینه خود را خواهان و او را خواسته خود می پندارد پس در مورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از هر چیز پیش انسان جلوه می کند این است که این خواسته خود را (سیری) باید به وجود آورم و چنانکه روشن است در این فکر نسبت (باید) از میان قوه فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته شده و در میان انسان و سیری (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود یک اعتبار است و در نتیجه سیری صفت وجوب پیدا کرده پس از آنکه نداشت و در حقیقت صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوصی بود که کار و اثر قوه فعاله می باشد. و در این میان ماده نیز که متعلق فعل است اعتبار آباه صفت وجوب و لزوم متصف شد.»<sup>۱</sup>

این قطعه از کلام علامه (قده) تقریباً مشتمل بر تمام طرحی است که ایشان در باب اخذ مفهوم «باید» از ضرورات تکوینیه و اعتبار آن ما بین انسان و غایت یا فعل پیشنهاد نموده اند. اولین اشکالی که به نظر می رسد بر مطالب بالا وارد باشد در ناحیه تأکیدی است که بر اخذ مفهوم «باید» از میان قوه فعاله و اثر آن شده است. تقریباً در سرتاسر باب اعتبار یات ایشان این تعبیر را تکرار

فرموده‌اند که ما نسبت «باید» یا «ضرورت» را از میان قوّه فعاله و اثر آن اخذ نموده‌ایم. لکن به نظرمی رسید این نظر مخدوش باشد چون مفهوم «ضرورت» و «وجوب» یک مفهوم عامّی است که بین هر علت و معلولی حاصل است و البته قوّه فعاله در حین فعالیت با فعل نیز همین رابطه را دارد. لکن این رابطه مصادقی است از همان مفهوم عام «وجوب» و «ضرورت» و آنچه که در اعتبار لازم است مصدق دانستن شیئی برای مفهومی است. پس ما در مورد مفهوم «باید» یا «ضرورت» هم باید چنین طرحی را اجرا سازیم یعنی مثلاً بگوییم این رابطه‌ای که مابین من و سیری (که غایت است) یا خوردن (که فعل موصل بغایت است) وجود دارد، مصادقی مفهوم ضرورت یا وجوب است. بنابراین با این بیان معلوم می‌شود اولاً احتیاجی به اخذ وجوب متحقّق بین قوّه فعاله و اثر وی نیست و ثانیاً این وجوب خود یکی از مصادیق مفهوم «وجوب» و «ضرورت» است و نفس تنزیل به این مصدق اثر عملی ندارد. آنچه که اثر عملی دارد (برفرض اینکه اثر عملی در کار باشد) تنزیل رابطه انسان و غایت یا فعل به مصادیقت مفهوم «ضرورت» است، به همان بیانی که گذشت.

البته علم به اینکه قوّه فعاله با فعل خود ضرورت تکوینی دارد در تعلق نسبت ضرورت به فعل، دخل دارد همان طورکه علم به وجود ضرورت تکوینی بین فعل و غایت هم در این امر دخیل است. توضیح اینکه طبق طرح مذکور انسان نسبت وجوب را ابتداءً و بالذات میان خود و غایت برقرار می‌سازد و بعد تبعاً بین خود و فعل برقرار می‌کند. لکن این نسبت دوم زمانی صورت می‌گیرد که بداند فعل مذبور، وی را به غایت می‌رساند و ثانیاً بداند این فعل معلوم قوای فعاله وی (در حین فعالیت) است. ولی دخل این علم معنایش این نیست که ما مفهوم ضرورت را از میان قوّه فعاله و فعل خود، گرفته‌ایم و شاید همین مسامحة در تعبیر باشد که بعضی‌ها را در فهم کلمات ایشان به اشتباه انداخته است. چه به

ایشان اشکال کرده‌اند که:

«سخن ایشان در مورد «باید»‌های اخلاقی که آن را تخيّلی و وام گرفته از ضرورتهای تکوینی می‌دانند ناتمام است زیرا واقعاً بین افعال اخلاقی و کمالات انسانی نسبت ضرورت برقرار است نظیر همان ضرورتی که بین هر علت و معلولی موجود می‌باشد.»<sup>۱</sup> ظاهراً ایشان در هیچ جا نفرموده‌اند که ما نسبت وجوب را از میان فعل و غایت اخذ می‌کنیم و یا اینکه این نسبت اعتباری «باید» را میان فعل و غایت قرار می‌دهیم. بلکه تصریح دارند که ما این نسبت را میان خود و غایت و میان خود و فعل موصل قرار می‌دهیم. با علم به اینکه این فعل با غایت ضرورت علیٰ — معلولی دارد. به عبارات زیر توجه نمایید:

«مثلاً هنگامی که آب می‌آشامیم نخست از جهاز تغذیه صورت احساسی گرسنگی را مشاهده می‌کنیم و پس از آن، خواهش سیراب شدن به ماجلوه می‌کند و نسبت وجوب و لزوم را میان خود و سیراب شدن کار می‌بریم و چون این خاصه را با آزمایش یا فرا گرفتن از دیگران، در آب سراغ داریم، صورت خواسته و سیراب کننده را به آب می‌دهیم و پس از آن نسبت وجوب را میان خود و حرکت ویژه‌ای که تأمین خوردن آب را می‌تواند بکند می‌گذاریم و در این هنگام قوهٔ فعاله است و حرکت خودش (کار مخصوص)».<sup>۲</sup>

همان طورکه از عبارات بالا پیداست، علم به اینکه فعلی از افعال ما را به غایت می‌رساند یعنی علم به ضرورت تکوینی و غلیٰ — معلولی فعل و غایت، دخل تمام در قرار دادن نسبت «باید» میان خود و فعل دارد

۱- فلسفه ارزشها، نوشته س. م. ر. مدرسی، ص ۶۰.

۲- اصول فلسفه، ص ۳۴۵.

وبنابراین اشکال مذکور خالی از هرگونه وجهی است. (والله العالم) بالجمله اولین اشکالی که در کلمات ایشان به نظر مارسیده است، این که نسبت وجوب را از میان قوّه فعاله و اثر و حرکت معلول آن اخذ نمی نماییم، آن طورکه ایشان فرموده اند، بلکه مفهوم «وجوب» مفهومی است که حاکی عنوانی است از تمام نسبتهایی که بین علت و معلولهای گوناگون وجود دارد. ایشان تنها در یک موضع از فصل اعتباریات، برخلاف موضع دیگر، به همین نکته اشاره نموده اند:

«ما نسبت وجوب (باید) را از نسبت ضرورت خارجی که در میان هر علت و معلول خارجی است گرفته ایم و عامل اصلی این اعتبار همین بود که دیدیم فعل با قوّه فعاله ارتباط داشته و به اینه آل مصلحت قوّه نامبرده مشتمل می باشد و البته این وجوب اعتباری مانند وجوب حقیقی میان یک فاعل و یک فعل تحقق می کند».<sup>۱</sup>

ظاهراً مراد ایشان از «عامل اصلی این اعتبار» اعتبار میان انسان و فعل است، نه اعتبار میان انسان و غایت. و همان طورکه گفتیم علم به ارتباط قوّه فعاله با فعل و فعل با غایت دخل تام در تعلق اعتبار باید به فعل دارد. اگر چه دخلی در تعلق اعتبار باید به غایت ندارد. والا اگر مراد ایشان از اعتبار همان اعتبار میان خود و غایت باشد، اشکالی را که سابقاً بیان کردیم به این عبارت هم وارد است.

اشکال دومی که به نظر می رسد اشکالی اساسی باشد این است که مفهوم «باید» از مفاهیمی است که صرفاً به فعل تعلق می گیرد. یعنی وقتی به ذهن خود مراجعه می کنیم می بینیم این مفهوم اصلاً قابل برای تعلق به غیر افعال نیست. در حالی که مفهوم «وجوب» که حاکی از نسبت بین علل و معالل است به اشیاء هم قابل تعلق است و لذا معلول را

متصرف می‌کند و به نحو استتفاق یا حمل ذهو بر آن حمل می‌شود مثلاً می‌گوییم این شیء نسبت به علت خود وجوب دارد یا واجب است به خلاف مفهوم «باید» که جز به افعال تعلق نمی‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت که بیقین مفهوم «باید» همان مفهوم «ضرورت» نیست که بین علت و معلول برقرار است والا می‌باشد ثبوتاً قابل بود که به اشیاء هم تعلق گیرد (اگرچه کمی بعد نشان خواهیم داد که یک اشکال اثباتی هم در کار است). عبارات مرحوم علامه (قده) در این باب یک نحو تشویش و اضطرابی دارد اگرچه اکثرآ بجز یکی دو مورد، فرموده‌اند که مفهوم «باید» را میان خود و غایت نمی‌نهیم. به عنوان مثال به همان عباراتی که کمی قبل نقل کردیم توجه نمایید:

«در این فکر نسبت (باید) از میان قوهٔ فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته شده و در میان انسان وسیری (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود یک اعتبار است و در نتیجه سیری صفت وجوب پیدا کرده».<sup>۱</sup>

این عبارات ایشان تصریح در این دارد که مفهوم «باید» میان انسان و غایت (که در مثال سیری است) واسطه می‌شود و لذا این غایت است که متصرف به صفت «وجوب» می‌گردد.

یا در جای دیگر فرموده‌اند:

«و نسبت وجوب و لزوم را میان خود و سیراب شدن به کار می‌بریم و پس از آن نسبت وجوب را میان خود و حرکت و یژه‌ای که تأمین خوردن آب را می‌تواند بکند می‌گذاریم».<sup>۲</sup>

از آنجائی که مرحوم علامه (قده) میان مفهوم «وجوب» و «باید» هیچ تمیزی قائل نمی‌شوند عبارت بالا می‌رساند که اولاً غیر افعال هم متعلق «باید» قرار می‌گیرند و ثانیاً آن چیزی که اولاً وبالذات

متعلق «باید» واقع می شود غایت است و سپس افعال موصلة بغايت ثانیاً وبالعرض متعلق باید واقع می شوند. همان طورکه گفتیم کلمات ایشان در این مورد خالی از اضطراب نیست چه در جای دیگر می فرمایند: «پس در مورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از هر چیز پیش انسان جلوه می کند این است که این خواسته خود را (سیری) باید به وجود آورم»<sup>۱</sup>. یا در جای دیگر فرموده اند: «آنچه بیانات گذشته تا کنون نتیجه داده این است: انسان یا هر جانور زنده میان خود (قوای فعاله) و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود اجمالاً یک سلسله ادراکات و علومی را ساخته و توسیط می نماید»<sup>۲</sup>.

پر واضح است که وقتی می گوییم «این خواسته خود را باید به وجود آورم» مفهوم باید بین انسان و خواسته یا غایت واسطه نشده، بلکه بین انسان و «ایجاد غایت» که فعلی است از افعال، توسیط نموده همان طورکه در عبارت بعدی تصریح می کنند که ادراکات اعتباری میان انسان و افعال وی واسطه می شوند لاغیر. البته باید توهمند شود این اشکالی را که مطرح ساخته ایم یک اشکال لفظی و مسامحی است زیرا این اشکال نه فقط لفظی نیست بلکه مثمر فایده مهمی است و همین اشکال ما را به یک نکته مهمی رهنمون می شود و آن این است که مفهوم «باید» هیچگاه همان مفهوم «ضرورت» و «وجوب» تکوینی نیست که میان انسان و افعال وی اعتبار شده و وساطت می کند. زیرا همان طورکه گفتیم مفهوم «باید» جز به افعال تعلق نمی گیرد در حالی که مفهوم وجوب به غیر افعال هم تعلق می گردد و در واقع یعنی به هر معمولی اعم از افعال و غیر افعال، و اختصاصی به افعال ندارد.

از طرف دیگر از بعضی عبارات ایشان استفاده می شود که آنچه که اولاً و بالذات متصف به وجوب می شود غایت است و «ایجاد غایت»

---

۱- اصول فلسفه، ص ۳۱۲ . ۲- اصول فلسفه، ص ۳۱۳

که فعلی است از افعال – و افعال موصولة بغاایت از مصاديق این عنوان است – ثانیاً و بالعرض متصف به وجود می‌گردد. و چون ایشان مفهوم «باید» و «وجوب» را یکی می‌دانند نتیجه می‌گیریم که افعال انسان ثانیاً و بالعرض متعلق «باید» می‌گردند. در حالی‌که گفتیم تنها افعال هستند که متعلق «باید» می‌گردند. ولذا باید گفت آنچه که اولاً و بالذات متعلق «باید» است ایجاد غایت است لاغیر، همان‌گونه که واضح است.

**حال از مفهوم «باید» می‌گذریم و به مفهوم «وجوب» می‌پردازیم:**

همان طورکه سابقاً گفتیم در مورد مفهوم «وجوب» آن اشکالی که در مورد مفهوم «باید» مطرح ساختیم وجود ندارد. زیرا مفهوم «وجوب» قابل است که وساطت بین انسان و غیر فعل نیز بنماید. لکن اگرچه این اشکال مطرح نیست، اشکال دیگری در مورد وساطت این مفهوم وجود دارد. بدین معنی که: تحلیل مذکور برفرض صحت تنها در مورد افراد غافل و غیر ملتافت جاری است نه در مورد افرادی که التفات دارند. یعنی اعتبار و «تنزیل» مذکور زمانی امکان دارد که شخص به تنزیل و اعتباری که خود می‌نماید و نیز به مغایرت بین دو طرف تنزیل و اعتبار هیچ توجهی نداشته باشد. بهخلاف زمانی که شخص توجه دارد که میان دو شیء تنزیل برقرار کرده است و می‌داند که دو طرف تنزیل باهم مغایرند. در این صورت اصلاً تنزیل در مورد وی نه امکان دارد و نه معقول است. زیرا همان طورکه سابقاً گفته شد. قوام هر تنزیل و اعتباری به فائده دار بودن است و فایده‌ای که در مورد تنزیل «وجوب» متصور است تحریک شخص و قوه فعله وی برای انجام فعل است. لکن زمانی که شخص علم به مغایرت دو طرف تنزیل دارد چگونه امکان تحریک در مورد وی وجود دارد؟ تحریک ناشی از یکی دیدن است در نتیجه زمانی که انسان علم به مغایرت بین منزل و منزل علیه دارد اصلاً امکان

تحریک وجود ندارد (مگر در موردی که بزودی بیان خواهیم نمود) و لذا تنزیل مذکور بی فایده خواهد بود. و تنزیل بی فایده هم امکان ندارد (در مورد شخص عاقل از حیث عاقل بودنش). البته اینکه گفتیم تحریکی در کار نیست واضح است که مراد تحریکی است که از ناحیه تنزیل مذکور باشد والا هر شخصی که نسبت به غایتی شوق داشته باشد یک نحو تحریکی در وی نسبت به حصول غایت وجود دارد. لکن بحث در این است که نفس تنزیل موجب یک تحریک زاید نمی گردد.

ممکن است اشکال شود که بنا به این تقریب هیچ تنزیلی نباید

در عالم میسر باشد:

گوییم حداقل دو مورد وجود دارد که در آن تنزیل معقول است: یکی تنزیل در مورد افراد غافل از تنزیل: چه اینکه خود انسان تنزیلی داشته باشد بدون اینکه بدان توجه داشته باشد و چه اینکه انسان برای شخص مخاطب خود تنزیل و اعتباری انجام دهد و شخص مخاطب از نفس تنزیل غافل باشد.

موردی را که می توان به این مورد ملحق ساخت آنجایی است که شخص اصلاً در صدد تمیز عقلانی بین اشیاء نیست. یعنی به جای اینکه عقل خود را حاکم بر احساسات نماید، آن را دستخوش و محکوم آنها می سازد. در اینجا هم با اینکه انسان به تغایر «منزل» و «منزل عليه» علم دارد، لکن چون اصلاً در صدد تعقل عقلانی و حکومت عقل بر احساسات نیست، این علم وی مانع از احساسات و نتیجتاً تحریک وی نمی گردد.

مورد دوم موردی است که انسان یک حکم مولوی (یعنی الزامی) نسبت به اطاعت از گفته های شخصی داشته باشد و شخص مذبور در مورد انسان تنزیل و اعتباری روا دارد. در این صورت تنزیل و اعتبار مذکور از کمال استحکام برخوردار است. مثال شایع این مورد اعتباراتی است که شارع در مورد مکلفین انجام می دهد. واضح است این اعتبارات فی

حد نفسه فایده ندارند و موجب تحریک نمی‌گردند بلکه استحکام تنزیلات مذکور ناشی از این است که انسان قبلًاً یک الزامی نسبت به اطاعت از آنچه شارع می‌گوید در خود احساس می‌کند. از این قبیل تنزیلات از ناحیه شارع مقدس بسیار وقوع دارد. مثلاً فرض کنیم شارع فرموده باشد: «هر ظنی را که از روایات مخصوصی برایت حاصل می‌شود علم محسوب نما». این یک تنزیل و اعتبار است. و دلیل اینکه این تنزیل معقول است این است که ما در مرتبه سابق پذیرفته‌ایم که هرچه شارع فرمود باید اطاعت کرد و یکی از آن موارد هم تنزیل مذکور است. البته همان طورکه واضح است باید این تنزیل هم مانند تنزیلات دیگر دارای فایده و اثر باشد. و واضح است در مورد احکام عملی این تنزیلات دارای چنین اثر و فایده‌ای هستند؛ زیرا فرض کنیم روایتی دارای این مضمون باشد: «نماز جمعه واجب است» و شخص از این روایت برایش ظن‌به‌وجود نماز جمعه حاصل شود. از آنطرف شارع فرموده است اگر از روایاتی برایت ظن به حکمی از احکام حاصل شد آن را به جای قطع به حکم محسوب کن و چون قطع به حکم برای انسان تکلیف‌آور است، نماز جمعه برای انسان واجب می‌گردد و به این ترتیب مکلف تحریک به انجام فعل می‌شود.<sup>۱</sup>

لکن در مورد خود انسان یک حکمی در مرتبه سابق وجود ندارد که بگوید باید از هر تنزیلی که انجام می‌دهی اطاعت کنی! و در نتیجه تنزیل و اعتبار مذکور بی‌فایده و غیر معقول خواهد بود. ممکن است کسی در اینجا به این اشکال ما چنین پاسخ دهد که انسان در تنزیلات و اعتبارات مذکور مغلوب احساسات خویش است و لذا جای تردید در مورد اینکه تنزیل بکنم یا نه وجود ندارد تا بگوییم شخص تنزیل نمی‌کند.

۱- اینکه شارع چرا چنین تنزیلاتی را انجام می‌دهد مربوط می‌شود به مصالح کلیه‌ای که گاهی ما آنها را در می‌بابیم و در بیشتر اوقات هم نسبت بدانها جا هلیم.

جواب این است که در انسانی که غافل باشد این مطلب ممکن است ولی در مورد انسان ملتافت و متوجه به تنزیل، تنزیل و اعتبار یک فعل اختیاری است و ادعای اینکه تنزیل وی به نحویک جبر تکوینی ناشی از احساسات است صرفاً یک ادعا و تحکم بدون دلیل است. مضاراً براینکه اشکال ما در تاحیه عدم فایده و عدم امکان تحریک هنوز هم باقی می‌ماند. چه می‌گوییم حتی اگر انسان اجباراً و قهراً هم چنین تنزیل و اعتباری نماید لکن باعلم به اینکه منزل و منزل علیه باهم واقعاً مغایرند و با عدم وجود حکمی در مرتبه سبق که بگوید باید از تنزیلات خود اطاعت کنی دیگر جایی برای تحریک چنین تنزیلی نمی‌ماند. و گمان نمی‌رود که کسی توهمند کند که انسان مقهور ایجاد تنزیلات و اعتباراتی است که هیچ‌گونه فایده‌ای در آن تصور نمی‌رود.

علیه طرح اعتباریاتی که مرحوم علامه (قده) پیشنهاد نموده‌اند یک مطلب دیگری هم وجود دارد که البته نمی‌توان آن را اشکال یا دلیل بطلان دانست ولکن بالاخره قرینه‌ای برای عدم صحت طرح مذکور است. و آن عدم یافتن چنین اعتبارات و تنزیلاتی در اذهان است. زیرا انسان وقتی که در مورد افعال صادره به ذهن خویش مراجعت کند، هیچ‌گاه چنین تنزیلاتی را نمی‌یابد: چون اولاً این طور نیست که انسان در افعال همیشه یک «بایدی» داشته باشد و ثانیاً هم اگر گاهی چنین «بایدی» وجود داشته باشد هیچ خبری از تنزیلات مذکور در کار نیست.<sup>۱</sup>

البته همانطور که گفتیم این مطلب یک دلیل تام بر بطلان طرح مذکور نیست زیرا ممکن است گفته شود که پیچیدگی‌های ذهن انسان کمتر از پیچیدگی‌های اعضاء و جوارح وی نیست بنابراین ممکن است انسان در

---

۱— مراد همان تنزیل نسبت امکانی مابین انسان و فعل (یا غایت) به نسبت وجوبیه‌ای است که در میان هر علت و معلولی وجود دارد.

ذهن خود چنین تنزیلی را انجام دهد بدون اینکه از آن مطلع باشد همان طور که بسیاری از فعالیتهایی که در داخل بدن انسان صورت می‌گیرد از نظر انسان مخفی است.

لکن این جواب مخدوش است چه علم انسان به قوای نفسانی و افعال این قوا علم حضوری است پس مخفی ماندن این افعال از انسان معقول نیست. از همینجا معلوم می‌شود که مقایسه این افعال غیرمادی با افعال مادی‌بی که در بدن انسان صورت می‌گیرد کار صحیحی نیست. مضافاً بر اینکه اگر پذیرفته باشیم که انسان ممکن است علم به چنین تنزیلاتی پیدا نکند یک سؤال باقی می‌ماند و آن اینکه کسی که ادعای وجود چنین تنزیلاتی را در قوای مدرکه انسان می‌نماید چه دلیلی بر وجود آن دارد؟!

به این ترتیب به پایان طرح و نقد مسلک دوم در تحلیل مفهوم «باید» یا «وجوب» می‌رسیم و خلاصه نقد ما چنین است:

- ۱- مفهوم «باید» با مفهوم وجوب تکوینی متعدد نیست.
  - ۲- مفهوم «باید» به غیر افعال تعلق نمی‌گیرد.
  - ۳- تنزیل نسبت امکانی میان انسان و فعل (یا غایت) به نسبت وجوبی تکوینی فایده دار نیست و لذا تنزیل مذکور معقول نیست.
  - ۴- دلیل و شاهدی برای چنان تنزیلاتی وجود ندارد. (طلب الدلیل)
- در اینجا تذکر این نکته مناسب است که مرحوم علامه (قده) به طرح مذکور مطلب دیگری نیز اضافه نموده اند یعنی اینکه هر فعل صادر از انسان مسبوق به اعتبار «باید» است و این اعتبار به‌گونه‌ای است که صدور فعل بعد از آن ضروری خواهد بود. ما به این نکته در محل دیگری باز خواهیم گشت.

مسلک سوم در تحلیل مفهوم «باید» مبتنی بر این عقیده است که مفهوم «باید» یا «وجوب» خود یک مفهوم مستقل، بسیط، بدیهی و انتزاعی است. و این مفهوم اگرچه با مفهوم «وجوب» یکی است لکن

این «وجوب» با وجوب تکوینی مغایرت دارد و منشأ انتزاع آن هم فرق می‌کند. این فرق تنها با مراجعة به ذهن قابل مشاهده است.

بحث مهمی که در این مرحله وجود دارد تعیین منشأ انتزاع مفهوم «وجوب» یا «باید» است لکن به علت اینکه این بحث به مقدمات زیادی احتیاج دارد تنها اجمالاً بدان اشاره‌ای می‌کنیم. البته این نکته را هم باید اضافه کرد که نزاع در اینکه منشأ انتزاع چیست بحث جداگانه‌ای است و مضرّ به اصل دعوى که بساطت و بداهت مفهوم «وجوب» و استقلال آن در قبال «وجوبهای» دیگر است نمی‌باشد.

بسیاری از اصولیون منشأ انتزاع مفهوم «وجوب» را نسبتهای انشائیه‌ای می‌دانند که مدلول هیئت امر است. در هر امری متکلم یا آمر، یک نسبتی را میان مأمور و مأمور به القاء می‌کند<sup>۱</sup> که از آن به «نسبت بعثیة انشائیه» تعبیر می‌شود. اما تعبیر به «بعثیه» به دلیل آن است که این نسبت برای ایجاد تحریک در مخاطب صورت می‌گیرد و تعبیر به «انشاءی» به خاطر آن که نحوه وجود این نسبت یقیناً تکوینی و خارجی نیست. بلکه صرفاً یک نحوه وجودی است که به لفظ ایجاد می‌گردد. البته این تعبیرات ما بسیار خام و مسامحی است چون بحث از حقیقت «إنشاء» یکی از مشکلترین و مهمترین بحثهای اصولی است که به هیچ وجه آراء در مورد آن متوافق نیست. و به همین جهت طرح فتی آن در اینجا میسر نیست. اجمالاً همان طورکه اشاره کردیم معتقدند که «وجوب» از نسبت مزبور به حیث انتسابش به فعل (یا از فعل در ظرف معروضیتش برای این نسبت) انتزاع می‌گردد.

۱- بعضی از بزرگان این نسبت را متفق به سه امر می‌دانند: مأمور، مأمور به و شخص آمر.

**تعليقه ۱۴—**(مربوط به صفحه ۳۹، سطر ۱۰، از متن ترجمه)  
راجع به اخباری بودن قضایای اخلاقی

همانطور که در تعلیقه سابق دیدیم اگر مفهوم «وجوب» مفهومی انتزاعی باشد قضیه «این فعل واجب است» اخبار خواهد بود مانند قضیه «این شیء علت است» چه «وجوب» هم همچون دیگر مقولات ثانیه فلسفی متعلق خود را در خارج متصف می‌سازد و بنحو اشتقاد یا حمل ذوهوب بر آن حمل می‌شود. بنابراین قضایایی مثل «این فعل واجب است» نیز بیانی خواهد بود. غایت الامر این قضایا بدلالت التزامی می‌رساند که یک «الزمی» بمعنای حرفی آن به فعل تعلق یافته است چه تا الزامی در کار نباشد قابل مفهوم «وجوب» حمل (ولو بنحو اشتقاد) بر فعل نخواهد بود.

**تعليقه ۱۵—**(مربوط به صفحه ۴۳، سطر ۴، از متن ترجمه)  
راجع به رابطه اعتقاد با عمل

ملازمه بین اعتقاد به حکمی از احکام و انجام آن در خارج بحث مهم و جالبی است و تقریباً چند نظریه وجود دارد که بنحوی به ملازمه بالا اعتقاد دارند و لو اینکه در نواحی دیگر با یکدیگر اختلاف داشته باشند. اولین نظریه که می‌توان آن را افراطی ترین آنها نامید همان نظریه‌ای است که مرحوم علامه طباطبائی (رضوان الله تعالى عليه) مطرح نموده‌اند. همانطور که در تعلیقات سابق اشاره نمودیم ایشان معتقدند هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود به نسبت «وجوب» و «باید» صادر می‌گردد یعنی تا شخص جزم به «باید» پیدا نکند فعل از وی صادر نمی‌گردد و اگر جزم به باید هم پیدا کرد بین این جزم به باید و فعل هیچ شیئی تخلّل نمی‌یابد و بلافاصله فعل از فاعل صادر می‌گردد. در اصول فلسفه آمده است:

«اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد به وجوب صادر می‌شود.»

همانطوری که پیداست چنین نظری با ارتکاز انسان کاملاً تضاد دارد. چه در بسیاری از افعال بداهتاً با اعتقاد به اینکه فعل هیچ وجوبی ندارد فعل را انجام می‌دهیم. لذا خود ایشان بلا فاصله توضیح می‌دهند: «و این نظریه اگرچه با مشاهده موارد افعال مختلفه غیر قابل قبول بنظر می‌رسد چه بسیار اتفاق می‌افتد که انسان کارهای را بواسطه عادت یا نادانی یا عصبیت و مانند آنها انجام می‌دهد در حالی که خود می‌داند کاری غیر لازم یا بیخود و یا ناشایسته و نکردنی می‌باشد ولی بار یک بینی در همین موارد صحت و درستی نظریه نامبرده را تأیید می‌نماید. زیرا می‌بینیم که کسانی که اینگونه کارهای پست نابایسته را با اعتقاد و اعتراف بعدم لزوم یا با ایمان بلزم عدم انجام می‌دهند گاهی که از آنان پرسیده می‌شود که با اینکه میدانید و می‌گوئید که اینگونه کارها نکردنی است پس چرا می‌کنید بعنوان عذر و پوزش پاسخ می‌دهند که چاره نداریم چون عادی هستیم یا در نکردن فلان محدود را داریم یا مجبور بودیم و از نکردن ترسیم و مانند این پوزشها.

روشن است که مفهوم پوزشان اینست که وجوب فعل مقید بعدم تحقق عذر بوده یعنی فعل در صورت تحقق عذر و جوب نداشته یعنی فعل با اعتقاد و جوب انجام گرفته.<sup>۱</sup>

گوئیم اینطور نیست که مفهوم پوزش این افراد همیشه چنان باشد. بلکه این گونه مفهوم منحصر است به زمانی که لسان عذر و پوزشان لسان قصور باشد نه تقصیر. چه گاهی می‌شود که معنای پوزشان این است که اشتباه کردیم. با اینکه می‌دانستیم فلان کار

۱- همانگونه که استاد شهید مرتضی مطهری در تعلیقات خود بر این موضع فرموده اند ظاهرآ در تعبیر فوق اشتباہی رخ داده و به این ترتیب باید اصلاح شود: «وجوب فعل» به جای «عدم وجوب فعل». «وجوب نداشته» به جای «وجوب داشت».

۲- همان اثر، ص ۳۱۶

نکردنی است تمایلات نفسانی بر ما غلبه کرد. ما به فرمان عقلمان گوش فرا ندادیم! و از این قبیل پوزشها که لسانش لسان تقصیر است. و معناش هم عدم تقید حکم به عذر آنهاست والا پوزش معنا نداشت.

از طرف دیگر می پرسیم در همانجا هم که لسان عذر لسان قصور است و در نتیجه عدم وجوب فعل مقید به عدم عذر می گردد، آیا عذر آنان همیشه نزد عقلاء مقبول است؟ یقیناً اینطور نیست. بعارت دیگر واضح است که در بسیاری از موارد، حتی اگر فاعل معتذر به عذری شود عقلاء آنرا عذر واقعی که مقید حرمت یا وجوب باشد نمی دانند بلکه آنرا «عذر تراشی» یا «بهانه» بحسب می آورند. و عدم قبول عذر آنها مساوی است با اینکه آنان در ادعاهایشان کاذبند یعنی با اعتقاد به عدم وجوب یا حرمت فعل را انجام داده اند.

بنظر ما همه این مطالب حاکی و کاشف از همان حقیقت ارتکازی است که انسان در بسیاری از اوقات با علم به اینکه نباید کاری را انجام دهد بدان اقدام می ورزد. و تعلیل این مطلب هم آسان است: انسان دارای دو بعد است: بعد عقلانی که به او امر و نهی می کند و بعد تمایلات و اهواه نفسانی که بدانها این احکام عقلانی را عصیان می کند. و انسان در حال عصیان علم به وجوب فعل دارد و الا عصیان در عالم محال بود. این نکته اشکال بسیار مهمی است که بر طرح مذکور و هر طرح دیگری که معتقد به ملازمة بین اعتقاد و فعل است وارد می شود. تقریب این اشکال به شکل زیر است:

طبق ملازمة مذکور وقتی شخصی مرتكب فعل حرامی می شود مثلاً دزدی می کند در حین صدور فعل، فعل به نسبت وجوب ازوی صادر می گردد یعنی شخص جزم به «باید دزدی کرد» دارد حال می گوئیم در حینی که چنین جزم و قطعی وجود داشت. اشدم ممکن نیست که فعل مذکور قابل ردع باشد حتی از جانب شارع و اگر ردمعی نباشد فعل حرام نیست پس هیچ فعل حرامی از بندگان سر نخواهد زد، یعنی عصیان در

عالی محال است!

البته این مسأله، با مسئله مشابه آن که در علم اصول مطرح می‌شود کاملاً فرق دارد. در آنجا مطرح است که حجتی قطع ذاتی است و قابل برای اثبات یا نفی نمی‌باشد. قطعی که در علم اصول مطرح است قطع به احکام شرعی است نه هر قطعی و لذا در استدلالی که برای این مطلب می‌آورند می‌گویند ردع شارع از قطع، منتهی به تناقض در کلام شارع می‌گردد و این محال است. مثلاً اگر ما «قطع به حرمت شرب خمر داشتیم» ممکن نیست که شارع ما را از قطعeman ردع کند و بفرماید که «به قطع عمل نکن» زیرا معنای این کلام دوم این است که «شرب خمر حرمت ندارد» و این دو اعتباریا دو حکم در ظرف قطع قطع ما قابل جمع نیست زیرا دو قضیه «شارع فرموده است شرب خمر حرام است» و «شارع فرموده است شرب خمر حرام نیست» با هم متناقضند.

بنابراین در مورد قطع به احکام شرعی (حدائق بلحاظ حال قاطع) ردع شارع از عمل بر طبق آن ممکن نیست بدلیل اینکه این ردع منتهی به تناقض کلام شارع در نظر قاطع می‌گردد. و قاطع نمی‌تواند این تناقض را پذیرد. باید توجه کرد فرض مسئله در جایی است که قطع قاطع با ردع دوم شارع بجای خود باقی باشد والا هیچ اشکالی پیش نمی‌آید.

اما در مسئله ما «جزم شخص به باید ذردی کرد» جزم و قطع به یک حکم شرعی نیست، بلکه مسئله بطور کلی مطرح است. یعنی در فرض مسئله ما این نکته وجود ندارد که شخص قطع دارد که «شارع فرموده (نعموز بالله!) ذردی باید کرد» بلکه تنها قطع دارد که «ذردی باید کرد». در این صورت حتی اگر این قاطع علم پیدا کند که «شارع فرموده است ذردی باید کرد» هیچ تناقضی در ناحیه گفتار شارع وجود ندارد. بنابراین اگر استدلالی برای عدم امکان ردع از قطع در اینجا وجود داشته باشد بالبته والیقین، مغایر با استدلال سابق خواهد بود. لکن بنظر ما چنین استدلالی ممکن است و می‌توان تناقض در ناحیه احکام عقلی خود

قاطع پیدا نمود نه در گفتار شارع.

مقدمتاً می گوئیم همهٔ ما یک حکم عقلی تنجیزی و غیر معلق داریم به این مضمون که «باید از شارع یا مولی اطاعت نمود» برای یک شخص معتقد به مبدأ این حکم عقلی تنجیزی است. حال می گوئیم اگر شخص قطع داشته باشد که «مولی فرموده است نباید دزدی کرد» بضم آن حکم عقلی قطع پیدا می کند که «نباید دزدی کرد». حال می گوئیم طبق بیانات علامه (قده) نباید ممکن باشد که کسی متوجه خطاب شارع که «دزدی نباید کرد» باشد و در عین حال دزدی کند. زیرا متوجه خطاب شارع بودن ملازم است با اینکه قطع داشته باشد «نباید دزدی کنی». از طرف دیگر هر فعلی از افعال با نسبت وجوب از وی صادر می گردد پس فعل دزدی کردن هم با نسبت «باید دزدی کنی» صادر گشته پس در یک آن، هم قطع به «باید دزدی کنی» دارد و هم قطع به «نباید دزدی کنی». و این محال است زیرا تناقض در نفس احکام عقلی خود انسان است. و از آنجا که فعل از وی بالاخره صادر گشته است پس معلوم می شود به قضیه «باید دزدی کنی» قطع داشته و در نتیجه نمی تواند به قضیه «نباید دزدی کنی» قطع داشته باشد پس اصلاً او عصیان نکرده است.

از استدلالی که گذشت معلوم می شود طرح مذکور فقط به این نکته ختم نمی یابد که ما در عالم عصیان نداریم، بلکه مستلزم این است که هر فاسقی، یعنی هر کسی که خلاف قول شارع عملی را مرتکب می شود کافر باشد. زیرا اگر شخص با علم به اینکه شارع فرموده است: «دزدی نباید کرد» دزدی می کند، همانطور که گفتیم نمی شود که قطع به «نباید دزدی کرد» داشته باشد. از طرف دیگر می گوئیم مقدماتی که موجب می گردند عقل جزم به «نباید دزدی کرد» پیدا کند از سه تا بیرون نیست.

۱- خدایی وجود دارد.

۲- خدا فرموده است: دزدی نباید کرد.

۳- عقل می‌گوید باید از خدا اطاعت کرد.

نتیجه: (عقل قطع پیدا می‌کند که) نباید دزدی کرد.

و اگر نتیجه وجود نداشته باشد، یقیناً یکی از مقدمات موجود نیست. مقدمه سوم یقیناً وجود دارد چه همانطور که گفتیم این حکم عقلی استشناپذیر یا مشروط نیست، مقدمه دوم هم طبق فرض موجود است. زیرا بحث ما در آن مواردی است که شخص علم به این دارد که مثلاً «شارع فرموده است دزدی نباید کرد» (و یقیناً این موارد وقوع بسیار دارد) بنابراین تنها مقدمه‌ای که باقی می‌ماند این است که شخص در حین ارتکاب فعل حرام مقدمه اول را قبول نداشته باشد. یعنی به خدا معتقد نباشد. بنابراین استدلال نشان می‌دهد که در موارد مخالفت عملی با قول شارع انسان فاسق نیست بلکه کافر است. و این لازمه به اجماع مسلمین باطل است زیرا یقیناً ارتکاب حرام موجب کفر انسان نمی‌شود.<sup>۱</sup>

لازمه‌ای که از این هم عجیب‌تر است اینکه هیچ انسانی در هیچ فعلی استحقاق عقوبت ندارد. زیرا هیچ فعلی از «کفر ورزیدن» عقوبت بالاتری نباید داشته باشد (همانطور که بعضی آیات و روایات بدان مشعر است). حال می‌گوئیم بنا بر ملازمة مذکور، کافر نباید معاقب و مؤاخذ باشد زیرا می‌پرسیم اگر بناست کافر در فعل «کفر ورزیدن» خویش که اختیاری است<sup>۲</sup>، این فعل را به نسبت وجوب انجام دهد یعنی جزم داشته باشد که «باید کفر ورزید» چگونه معقول است که او را عقاب کنند که چرا کفر ورزیدی. زیرا یقیناً عقل اطاعت از این امر «باید» را بر عدم اطاعت ترجیح می‌دهد. زیرا در مقابل کافر دو فعل

۱- اشکال نشود که ما در مسائل عقلی به اجماع تمیک کردہ‌ایم! چون مراد ما صرفاً نشان دادن غرابت لوازم عقیده مزبور است.

۲- اگر کسی مدعی شود که این فعل اختیاری نیست، عدم استحقاق عقوبت و مؤاخذه سیار روشنتر خواهد بود.

وجود دارد: «کفر ورزیدن» و «کفر نورزیدن» و طبق فرض جزم دارد که «باید کفر ورزید» و در نتیجه «باید کفر نورزید». حال آیا معقول است که او را مؤاخذه کنند که «چرا کفر ورزیدی» یعنی «چرا به آن باید عقلی خود عمل کردی» در حالی که فعل دیگری که در مقابل وی وجود دارد «کفر نورزیدن است» و نسبت بدان الزام به عدم دارد؟ بالجمله این نکته باید بسیار آشکار باشد که اگر کسی در مقابل خود تنها دو راه داشته و به یکی الزام دارد اگر طبق الزام خود عمل کند نه فقط باید معاقب و موأخذ باشد، بلکه باید پاداش و ثواب هم داشته باشد چه عقلاء اطاعت از فرمان عقلی<sup>۱</sup> را نیکومی شمارند.

در اینجا کسی ممکن است بگوید که کافر از حیث نفس قطع خود معاقب نیست. بلکه از حیث کوتاهی در مقدمات معاقب است. مثلاً چرا بدنبال کسی نرفت که او را ارشاد کند؟ چرا به تأملات عقلانی پرداخت که شاید او را رهمنمون شوند؟ و انواع مقدمات دیگر.

در جواب این توهمندی گوئیم اگر این «عدم انجام مقدمات» اختیاری نباشد، در آن صورت عدم استحقاق عقوبت بسیار آشکار است و اگر اختیاری هم باشد طبق فرض مذکور این «عدم انجام» هم با نسبت «وجوب» انجام گرفته است. یعنی در تمام افعال مقدمی هم شخص جزم به این داشته است که مثلاً «باید دنبال کسی رفت که انسان را ارشاد کند» یا «باید رحمت تأملات عقلانی بخود داد» الى آخر. و در نتیجه همان مطالبی را که در نفس قطع به فعل بیان کردیم در قطع به مقدمات هم می‌آید و لذا در آنها هم جای استحقاق عقوبت نیست. از آنچه گذشت بدست می‌آید که اگر قائل شویم. بین فعل و اعتقاد به وجوب، ملازمه است یعنی هر فعل با جزم به اینکه «باید آن را انجام دهم» از

۱- اینکه در چند جا تعبیر «عقلی» را بکار بردهم بدليل آن است که ادراکات عملی هم، همه از قبیل ادراکات عقلی هستند. استاد شهید مرتضی مطهری نیز در تعليقات خود (باد نامه، ص ۴۲۵، س ۱) تصریح نموده‌اند که اعتبار حکم عقل است.

انسان صادر می شود، دیگر جایی برای استحقاق عقوبت در افعال باقی نمی ماند: حال هر فعلی که می خواهد باشد.

نظریه مشهور دیگری هم وجود دارد که بسیاری از الدیشمندان بزرگ بدان معتقد بوده اند ولکن متأسفانه مستلزم همان لازمه غیر قابل قبولی است که در بالا بیان کردیم. اصل این نظریه این است که انسان «هیچ فعلی را انجام نمی دهد مگر اینکه در آن نفعی ببیند» انساف حتی در افعال عبث و بیهوده ای که انجام می دهد غرضی دارد و در آن نفعی می بیند و لذا هیچ فعل غبی نداریم که در نزد فاعل آن عبث شمرده شود.

می گوئیم طبق این نظریه باید شخص کافر و عاصی در کفر ورزیدن و عصیان حتماً نفعی دیده باشند حال می پرسیم آیا معقول است انسانی که در فعل خویش نفعی می بیند و بدان اقدام ورزیده است عقاب شود که چرا بدنیال منفعت خود رفتی؟ مفهوم این مؤاخذه چیست: آیا مگر جای توهمند این بوده است که انسان باید بدنیال ضرر خود برود؟! (نه اینکه تکویناً می رود) بر عکس بنظر می رسد باید چنین شخصی مثاب باشد زیرا از میان منفعت و عدم منفعت، منفعت را گزیده است.

در اینجا هم ممکن است کسی همان جوابی را که سابقاً ذکر کردیم توهمند نماید و آن اینکه انسان اگرچه در نفس انجام فعلی که در آن منفعت می بیند معاقب نیست لکن در کوتاهی در مقدمات معاقب است: به این معنی که چرا کاوش و تحقیق ننمود تا منفعت واقعی خویش را تشخیص دهد و اشتباهاً ضرر را بجای منفعت تبیند.

پاسخ ما به این نکته نیز همان پاسخی است که سابقاً بیان کردیم. مبنی بر اینکه اگر این کوتاهی در مقدمات خود غیر اختیاری باشد روش است که این شخص مستحق عقوبت نیست و اگر اختیاری است (که واقعاً هم اختیاری است) بی شک این فعل هم مثل افعال دیگر

در نظر فاعل آن منفعت داشته یعنی شخص می‌پنداشته است که «کوتاهی کردن» از «کوتاهی نکردن» بهتر است و ففع بیشتری دارد. پس در اینجا هم استحقاق عقاب جاندارد زیرا او کاری عقلایی انجام داده و میان نفع و ضرر خویش، نفع خویش را انتخاب نموده است.

همه این توالی فاسده ما را به همان ارتکاز و وجдан عمومی رهنمون می‌سازد که انسان با علم به حرمت یا ضرر می‌تواند فعلی را انجام دهد و این کار ناشی از تمایلات نفسانی است. یعنی با اینکه می‌داند تن در دادن به تمایلات و شهوتات نفسانی مضرات واقعی بدنبال دارد، باز هم این کار را انجام می‌دهد. و این ناشی از دو بُعدی بودن انسان است (علاوه بر بُعد اختیار): بُعد تمیز عقلانی، و بُعد تمایلات نفسانی.

ممکن است گفته شود انسان تا در تمایلات نفسانی فائدہ‌ای نبیند چرا بدنبال آن می‌رود؟ می‌گوئیم این کار انسان عقلانی نیست تا قابل تعلیل عقلانی باشد و اگر انسان در ترجیح جانب تمایلات نفسانی دلیل عقلانی و متقاعد کننده داشت مثل «نفع داشتن» دیگر مؤاخذه وی امکان نداشت همانطور که پشیمانی از افعال و توبه هم معنا نداشت.

ممکن است کسی برای حل این مشکل معتقد شود که در انسان بایدهای مختلف و احياناً متضادی وجود دارد: عقل وی می‌گوید: «باید ذذی نکنی» هواهای نفسانی می‌گوید «باید ذذی کنی». و در نتیجه کسی که می‌گوید هر فعلی مسبوق به «بایدی» است مرادش این نیست که مسبوق به یک «باید عقلانی» است: نه مسبوق به بایدی است که هواهای نفسانی القاء می‌کنند و ناشی از تمایلات مختلف انسان است.

در جواب می‌گوییم: یقیناً نفس انسان دارای مراتب مختلف از حیث اعتبار نیست یعنی اگر چه نفس انسان دارای قوای مختلف و مراتب مختلف است، لکن بی‌شک یک مرتبه اعتبار کننده بیشتر ندارد هرچند که ممکن است دلیل این اعتبار تمایلات گوناگون باشد.

بعارت دیگر نفس انسان یا جزم و اجماع به «بایدی» دارد یاندارد. اینطور نیست که هم بتواند جزم داشته باشد و هم نداشته باشد. بالجمله نفس انسان در مرحله اعتبار یک نحو وحدتی دارد که قابل برای تعجز نیست، از مطابق کلمات مرحوم علامه (قده) نیز چنین مطلبی استنباط می شود چه ایشان اعتبارات را تابع تمایلات و خواستها می دانند و یقیناً در انسان دو نوع تمایل و دو نوع خواست متضاد در آن واحد نسبت به شیء واحد وجود ندارد.<sup>۱</sup>

همین مطلب در مورد تصدیق فائده و نفع هم وجود دارد. اینطور نیست که دو مرتبه مختلف از نفس تصدیق به فائده شیء کنند تا در نتیجه در نفس انسان تصدیقهای متعددی وجود داشته باشد. بلکه تنها یک مرتبه واحدهای از نفس است که منفعت و مضرت اشیاء را تصدیق می کند. بنابراین ممکن نیست بگوئیم که عقل ما تصدیق به نافع بودن شیئی می کند و تمایلات ما تصدیق به نافع بودن ضد آن می کنند. البته این ممکن است که عقل (یا همان مرتبه ای از نفس که تصدیق می کند) با تأمل در جهات مختلف و نفع و ضرر تمایلات، چنین تصدیقی کند، لکن بالاخره یک تصدیق بیشتر در کار نیست: یا تصدیق به نافع بودن عمل طبق تمایلات و یا تصدیق به عدم آن.

اگر از این مطلب هم بگذریم و قبول کنیم که نفس انسان در مراتب مختلف «بایدها» و «تصدیقهای» مختلف دارد: یعنی یک مرتبه از نفس مثلاً می گوید که «ناید ذردی کرد» و «در ذردی جز مضرت چیزی نیست». و مرتبه دیگری می گوید: «باید ذردی کرد» و «در ذردی نفع تام وجود دارد». باز اشکال اصلی بجای خود خواهد ماند. زیرا انسان بھیج یک از این مراتب مورد مؤاخذه واقع نمی شود. انسان

۱- البته بدلا لایلی که سابقاً بیان کردیم توقف بایدها بر تمایلات نفسانی قابل قبول نیست چه ما بایدھایی داریم که کاملاً متضاد با تمایلات و خواستهای ماست.

بلحاظ مرتبه‌ای که عامل است مورد مؤاخذه واقع می‌شود و مرتبه‌ای که عامل است مرتبه دیگری در ورای دو مرتبه مذکور است بنحوی که بین این دو انتخاب و اختیار می‌نماید. حال می‌گوئیم این مرتبه سومی که عامل است و فعل به انتخاب و اختیار وی صادر می‌گردد یقیناً بلحاظ تصدیقی که دارد مورد مؤاخذه واقع می‌شود. به این معنا که اگر تصدیق به ضار بودن فعل داشته است و بدان اقدام نموده معاقب و مؤاخذ خواهد بود و اگر نه، تصدیق به نافع بودن فعل داشته است، همانطور که سابقاً گفتیم معقول نیست که مؤاخذ و معاقب باشد. در اینجا نباید توهم شود که بلحاظ تصدیق عقل معاقب خواهد بود، چه در مقابل تصدیق عقل، تصدیق دیگری (طبق فرض) وجود دارد. پس باید دید تصدیق مرتبه ثالث چه بوده است. و اگر چنین باشد همان اشکال اصلی پدیدار خواهد شد.

**تعليق ۱۶** — (مربوط به صفحه ۴۳، سطر ۱۱، از من ترجمه)

راجع به کلیت ناپذیری اوامر

ظاهراً این فرقی که «هیر» بین اوامر و قضاوت‌های اخلاقی نهاده مخدوش است. چه در اوامر هم اگر آمر عاقل باشد باید امر را بر اساس جنبه‌هایی از آن شرایط خاص بعمل آورده باشد و در نتیجه در شرایط دیگر هم که چنان جنبه‌ای موجود باشد نمی‌تواند امری برخلاف آن بنماید.

**تعليق ۱۷** — (مربوط به صفحه ۴۶، سطر ۲۵، از من ترجمه)

راجع به خلاصه اشکال مؤلف به توجیه اول هدایت گرایی

به این ترتیب خلاصه اشکالی که مؤلف به تقریب اول هدایت گرایی دارد این است که همه قضاوت‌های اخلاقی لسانشان این نیست که «به کسی بگویند چه بکند» بلکه بعضی از آنها صرفاً بیان شوق، آرزو و تنفس و غیره می‌کند.

**تعليق ۱۸** — (مربوط به صفحه ۵۱، سطر ۱۱، از من ترجمه)

راجع به خلاصه اشکال مؤلف به توجیه دوم هدایت گرایی

خلاصه اشکال مؤلف به تقریب دوم، این است که رابطه

قضايا و تهاجمات اخلاقی با عمل همیشه به نحو رابطه اوامر با عمل نیست. زیرا اوامر با اعمال یک رابطه مخصوصی دارند به این معنا که اگر عمل ما مطلوب را در خارج ایجاد کرد معلوم می شود ما امر را پذیرفته ایم و گرنه، نه. لکن بنظر مؤلف قضاوت‌هایی که مبتنی اشتیاق یا تنفر گوینده آنهاست لازم نیست با عمل به این ترتیب رابطه داشته باشد.

**تعليق ۱۹** — (مربوط به صفحه ۶۱، سطر ۷، از متن ترجمه)  
راجع به تصمیم گیری در مورد اخلاقیات

این نکته بسیار واضح است که قوانین اخلاقی که از روی تصمیم ما خلق شده باشند هیچ الزامی برای انسان ایجاد نمی کند و لذا هیچگونه تأثیری در زندگی وی ندارند. و در حقیقت اگر قوانین اخلاقی به تصمیم و انتخاب ما تحقق می یابند اصلاً پای بند بودن به چنین قانونی معقول نیست زیرا «دزدی باید کرد» با «دزدی نباید کرد» در نزد ما مساوی است. تصمیم گرفتن در مورد این که به یکی از این دو پاییند باشیم معقول نیست زیرا برای خود تحدید بی جا و بی فائدہ ای ایجاد نموده ایم.

**تعليق ۲۰** — (مربوط به صفحه ۶۱، سطر ۲۰، از متن ترجمه)  
راجع به عدم وجود اشکال مؤلف بر هیر

بنظر می رسد اشکال مؤلف به «هیر» کاملاً بی وجه باشد چه اگر بنا شد قوانین اخلاقی کلّاً بر تصمیم ما مبتنی باشد، هر دلیلی هم که برای یک امر اخلاقی بیاوریم خود مبتنی بر تصمیم ماست. در همان مثال متن اگر نادرست بودن «کتک زدن» تعلیل به «مخالفت با ظلم» شود یقیناً مخالفت با ظلم هم امری است که به تصمیم ما متکی است (طبق فرض). به حال کسی که نفس قوانین اخلاقی را مبتنی بر تصمیم می داند دیگر نباید منتظر باشد که خود «دلیل» از قاعده مستثنی باشد.

در اینجا باید دو نکته را در نظر داشت:

اولاً: اگر در مورد یک قاعده کلی تصمیم گرفتیم مثلاً نباید ظلم

کرد، دیگر در مورد مصاديق اين قاعده مثل کتك زدن تصميم جديد لازم نیست.

ثانیاً: وقتی بنا شد قوانین اخلاقی ما انتخابی و مبتنی بر تصميم خودمان باشند، دليل آوردن برای اين قوانین امر ع بشی است. چون وقتی می گوئیم قوانین اخلاقی انتخابی هستند معنایش این است که دليل ندارند و البا وجود دليل متفق انتخابی بودن معنا ندارد.

تعليق ۲۱ — (مربوط به صفحه ۶۴، سطر ۲۰، از من ترجمه)  
راجع به سودپرستی انسان

بسیاری از حکما و اندیشمندان ما به این اصل معتقدند. یعنی اینکه انسان در هر فعلی که انجام می دهد فقط نفع خود را مذ نظر قرار می دهد. و اگر نفع دیگران را می خواهد باز برای این است که نفع خود را در این کار می بیند. مرحوم علامه طباطبائی (قده) در اصول فلسفه چنین فرموده اند:

«بلکه ما می گوئیم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)».<sup>۱</sup>

برای نقد این مطلب مراجعه کنید به تعليقة شماره [۱۵].

تعليق ۲۲ — (مربوط به صفحه ۶۸، سطر ۱۹، از من ترجمه)  
راجع به مفهوم «اخلاقی»

مؤلف کتاب در اینجا و بسیاری موضع دیگر کتاب برای نکته تأکید می کند که آیا اصلی اخلاقی هست یا نه. و اصلاً فصلی را اختصاص به تبیین مفهوم «اخلاقی» می دهد. لکن بنظر ما این روش بسیار خطاست. اولاً همانطور که خود مؤلف هم می پنیرد مفهوم

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم (چاپ جدید)، ص ۳۲۳.

«اخلاقی» مفهومی است مبهم که در مورد آن اتفاقی وجود ندارد. ثانیاً می‌گوئیم اصلاً تحقیق در مفهوم «اخلاقی» هیچ ثمرة عملی ندارد. فرض کنیم معلوم شد برای اینکه اصلی اخلاقی باشد یعنی بنحوی باشد که مفهوم «اخلاقی» بر آن صدق کند مثلاً باید سود و زیان انسانها در آن مدعی باشد. حال می‌پرسیم بچه دلیل باید از این اصل اخلاقی متابعت نمود. چه دلیل عقلانی برای اتخاذ این چنین اصل اخلاقی وجود دارد؟ از قضا مؤلف کتاب از کسانی است که معتقدند هیچ دلیلی وجود ندارد که شخص ملزم است از قوانین اخلاقی تبعیت نماید. بنابراین می‌پرسیم برای چه بحث از قوانین اخلاقی می‌کنید: بحث از قوانینی که هیچ دلیل معقولی وجود ندارد که انسان را ملزم به تبعیت از آن بنماید.

بنظر ما آنچه که شایسته است در فلسفه اخلاق مورد تعمق قرار گیرد بحث از مفهوم «اخلاقی» نیست بلکه بحث از وجود الزامات اخلاقی، مبانی آنها و قضایای مبرزة آنهاست. اگر ما بوجهی ثابت کردیم که انسان ملزم به یک سری الزامات است این بحث ثمرة عملی خواهد داشت ولی اینکه مفهوم اخلاقی یا لفظ اخلاقی بر آن اطلاق نگردد.

تعليق ۲۳ — (مربوط به صفحه ۷۸، سطر ۱۹، از متن ترجمه)  
راجع به انتراف مؤلف به بداهت بعضی امور ارزشی

این گفته مؤلف دقیقاً همان‌چیزی است که بداهت گرایان بدان معتقد بودند. اینکه بعضی بدو خوبها اموری تکوینی و واقعی هستند و مورد شهود انسان واقع می‌شوند. جالب است که خواننده توجه داشته باشد که مؤلف در ابتدای کتاب بداهت گرایی را سخت مورد انتقاد قرار داده بود. از طرف دیگر مؤلف در جای دیگر کتاب می‌گوید انسان عقلانی ملزم به هیچ قانونی اخلاقی نیست. حال می‌پرسیم اگر بعضی از قوانین اخلاقی مربوط به سلائق نیست بلکه حقیقتی از حقایق موجود در عالم

است چطور انسان ملزم به اذعان بدانها نیست.

**تعليقه ۲۴** — (مربوط به صفحه ۷۹، سطر ۲۴، از متن ترجمه)  
بحثی تطبیقی درباره مغالطة طبیعت گرایانه

اصطلاح «مغالطة طبیعت گرایان»<sup>۱</sup> دارای اطلاقات مختلفی است که تا حد زیادی باهم اختلاف دارند. از طرف دیگر اینکه مراد «هیوم» چه بوده است: آیا وی ناظر بهمین مغالطة طبیعت گرایان بوده یا نه. و اگر ناظر بوده به چه معنایی از آن، مسئله‌ای است قابل تعمق. و متأسفانه حتی بعضی از فلاسفه و نویسندهای غربی هم در فهم کلمات «مور» و «هیوم» دچار اشتباه شده‌اند و بعضی از نویسندهای ما هم بتبع آنها از این اشتباه مصون نمانده‌اند. بعنوان مثال در کتاب دانش و ارزش آمده است:

«این اندیشه فشرده هیوم، تنها در اوائل قرن بیستم بود که بار دیگر و از زبان فیلسفی دیگر اظهار و تکرار گردید. جی. ای. مور حکیم انگلیسی در ۱۹۰۳ کتاب پر آوازه خود را بنام «مبانی اخلاق» منتشر ساخت. در این کتاب بود که وی به تحلیل دقیق و مشروح مفهوم «خوب» پرداخت و آنرا مفهومی تجزیه ناپذیر، بسیط و تعریف ناپذیر شمرد. هم در این کتاب است که برای اولین بار اصطلاح «مغالطة طبیعت گرایان» بکار می‌رود و غرض از آن بشرحی که پس از این خواهد آمد همان مغالطة نهفته در هر گونه اخلاق علمی است.»<sup>۲</sup>

در تأکید همین مطالب در دانش و ارزش آمده است:  
«وبدین روی آرای هیوم و مور، درحقیقت مکمل یکدیگر و نشان دهنده وحدت اندیشه آنان است. جالب توجه و مایه شگفتی

است که مور در کتاب نامبرده‌اش از هیوم نام نمی‌برد و به آثار او اشاره نمی‌کند».<sup>۱</sup>

از طرف دیگر نویسندهٔ محترم «دانش و ارزش» معتقد است که نظریهٔ مرحوم علامهٔ طباطبائی (قده) در باب اعتباریات در حقیقت همان نظریهٔ هیوم و مور در باب مغالطةٔ طبیعت گرایان است. و پس از نقل این کلام استاد شهید مرتضی مطهری که: «مقالهٔ ۶ متكلّل یک مبحث فلسفی نووبی سابقهٔ دیگری است که تا آنجا که ما اطلاع داریم برای اولین بار این مبحث در این سلسله مقالات طرح شده و آن مبحث مربوط به تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری است» اضافه می‌کند:

«پیداست که قضاوت شارح محترم را با توجه به آراء حکیمان مغرب زمین نمی‌توان پذیرفت و اگر مجموع فلسفهٔ غرب و شرق را در نظر بگیریم مقالهٔ شش متكلّل یک مبحث نو و بی‌سابقهٔ نخواهد بود و دست کم پیشگامانی چون هیوم و مور را منی توان نام برد که کمابیش به مسائلی شبیه به مسائل مقالهٔ ششم پرداخته‌اند. آنهم از دو قرن و نیم پیش.»<sup>۲</sup>

لکن بنظر ما مطالب بالا ابدًا مقررلن به صحت نیست چه در این تعلیقه نشان خواهیم داد که اولاً «مغالطةٔ طبیعت گرایان» مور ربطی به مطالبی که هیوم بیان کرده ندارد و ثانیاً نظریهٔ اعتباری را که علامهٔ بزرگوار مرحوم سید محمد حسین طباطبائی (قده) ابداع نموده‌اند یقیناً با نظریهٔ مور فرق دارد. و ثالثاً اگرچه نظریهٔ اعتبارات علامه (قده) بوجهی شبیه نظریهٔ هیوم است لکن در بسیاری نکات اساسی با آن اختلاف دارد یا حداقل دقایقی دارد که هیوم اصلًاً بدانها توجه نداشته است. و به این ترتیب ثابت خواهیم نمود که بحق آن علامهٔ مرحوم (قده) اولین فیلسوفی

است که مفاهیم «باید» و «نباید» را به شیوهٔ خاص خود تحلیل نموده و در این تمیزی که بین اعتباریات و حقایق نهاده از فلسفهٔ غرب کسی از ایشان پیشی نگرفته است (حداقل فلسفه‌ای مثل مور، هیوم، راسل وغیره). ولو اینکه این ابداع ایشان تا حدی ریشه در تحقیقات اصولیون مخصوصاً مرحوم محقق اصفهانی (قده) داشته است.

برای روشن شدن امر در سه قسمت بحث خواهیم نمود:

الف): مغالطة طبیعت گرایان مورور بط آن با مغالطة باید—هست.

ب): نظر یه هیوم در مورد بایدها ور بط آن با مغالطة باید—هست.

ج): نظر یه علامه طباطبایی (قده) ور بط آن با مغالطة باید—هست.

### الف: مغالطة طبیعت گرایان از نظر مور

مغالطة طبیعت گرایان در نظر مور عبارتست از یکی دانستن صفت «خوبی» با صفات دیگر. بعارت دیگر هرگاه ما «خوبی» را که صفتی است از صفات اشیاء، با صفات دیگر مفهوماً متعدد بدانیم مثلاً «خوبی» را بمعنای «لذت» پنداریم مرتكب مغالطه‌ای شده‌ایم که مور آن را مغالطة طبیعت گرایان می‌نامد. ولذا در ابتدای کتاب خود این گفته «باتلر»<sup>۱</sup> را تکرار می‌کند که «هر شیئی همان چیزی است که هست نه شیئی دیگر». مراد مور از این کلام این است که نباید صفات دیگر شیء جانشین صفت خوبی آن گردند. در جایی می‌گوید:

«در عین حال اشتباه کوچکی از این قبیل عموماً در مورد «خوب» رایج است. درست است که چیزی که خوب است محتملاً صفت دیگری هم دارد، درست مانند اینکه چیزهایی که زردند تمواجات خاصی در نور ایجاد می‌کنند؛ و این هم یک واقعیت است که علم اخلاق بدنیال همین می‌گردد که سایر صفات اشیائی را که خوب هستند پیدا کند. اما بسیاری از فلسفه

پنداشته‌اند که وقتی این صفات دیگر یافته و نامگذاری شد در واقع خود «خوب» تعریف شده است. و این «صفات دیگر» نه صفات دیگر بلکه خود خوبی مطلق هستند. این نظر را من «مغالطه طبیعت گرایان» می‌نامم و می‌کوشم تا آن را رده کنم<sup>۱</sup>.

در عنوان «مغالطه طبیعت گرایان» از مفهوم «طبیعی» استفاده شده است. مور خود اعتراف می‌کند که تحدید مفهوم «طبیعی» و «غیرطبیعی» کار بسیار مشکلی است لکن بنحو مجملی می‌گوید مراد از صفات طبیعی صفاتی است که تحت مختصات زمان و مکان درج می‌شوند. یعنی زمان و مکان دارند. به این ترتیب می‌توان گفت صفات طبیعی یعنی همان صفات مادی، چه از خواص مادی بودن زمان و مکان دار بودن است. بنابراین اصطلاح «مغالطه طبیعت گرایان» ظاهر در جانشین ساختن صفات مادی (طبیعی) بجای صفت خوبی است. بسیاری از نویسندهای کلام وی را بهمین ظهور حمل نموده‌اند. من جمله مؤلف همین کتاب که می‌گوید:

«طبق نظر مور مغالطه طبیعت گرایانه مرکب از دو خطاست: اول اینکه برای کیفیتی که قابل تعریف نیست تعریف آورده شود. دوم اینکه کیفیتی که غیر طبیعی است بر اساس کیفیات طبیعی تعریف گردد».

لکن باید به این نکته مهم توجه نمود که مراد مور از «مغالطه طبیعت گرایان» منحصر به جایگزینی صفات طبیعی نیست بلکه هرگونه جایگزینی صفات غیر طبیعی هم، همان ارتکاب مغالطه طبیعت گرایان است لذا باید گفت ظاهر عنوان اصطلاح تنها شامل جزئی از مراد مور است. خود وی در این باره چنین می‌گوید:

«مغالطه طبیعت گرایان همیشه مضمونش این است که:

وقتی فکر می کنیم «این شیء خوب است» در حقیقت آنچه که بذهن ما خطور کرده است این است که شیء مذکور یک رابطه معینی با شیء دیگری دارد. لکن این شیء دیگر که با مراجعة بدان خوبی تعریف می شود گاهی ممکن است بنوعی باشد که من آن را شیء طبیعی می خوانم—شیئی که وجودش مسلمان قابل ادراک و تجربه است—و گاهی هم ممکن است شیئی باشد که صرفاً ثابت شده است که در یک جهان واقعی فوق احساسی وجود دارد.... تئوریهای نوع دوم را می توان بتناسب «متافیزیکی» خواند... در این فصل و فصل آینده، تئوریهایی را مورد تأمل قرار می دهیم که رواج خود را مدیون این نکته هستند که خوبی می تواند بوسیله مراجعته به یک شیء طبیعی تعریف شود. و این تئوریها همان‌ها بی هستند که من آنها را «اخلاق طبیعت گرا» نام‌نهاده‌ام. این نکته را باید مورد توجه قرارداد که مغالطه‌ای که بر حسب آن «اخلاق متافیزیکی» را مشخص می کنیم، نیز درست از همان نوع است. ومن برای این نوع مغالطه جز نام واحدی اختیار نمی کنم: «مغالطه طبیعت گرایان».<sup>۱</sup>

به این ترتیب کلام مور تصریح دارد که در مغالطه طبیعت گرایان فرق نمی کند آنچه که بازای خوبی واقع شده است شیئی طبیعی باشد یا متافیزیکی. از اینجا این نتیجه فرعی هم بدست می آید که در نظر مور خوبی نه ما بازاء طبیعی دارد و نه متافیزیکی. بنابراین خوبی باید مفهومی باشد که در خارج اصلاً ما بازاء واقعی ندارد بلکه صفتی است انتزاعی که منشأ انتزاع خود را متصف می سازد. البته کلام منقول وی تصریح در انتزاعی بودن ندارد لکن در فحوای آن این نکته بدست می آید مضارفاً براینکه در کلمات دیگری که بزودی از وی نقل خواهیم

کرد به این نکته تصریح دارد اگرچه اسمی از «انتزاع» به میان نمی آورد.

بنابر این بطور خلاصه، مغالطة طبیعت گرایان در نزد مور عبارتست از جایگزینی صفات دیگر شیء بجای صفت «خوبی» آن. بعد از روشن شدن این نکته باید بینیم ربط مغالطة طبیعت گرایان (به اصطلاح مور) با مغالطة باید— هست چیست. مراد از مغالطة باید— هست، استنتاج بایدها و احکام از قضایای حاوی حقایق است: مثل استنتاج «باید علم بیاموزی» از قضیه «علم موجب کمال می شود» که مراد از کمال در آن یک حقیقت تکوینی است. نظری وجود دارد که استنتاج این قبیل «باید» را از «هست» غیر منطقی می داند و لذا باطل. بسیاری از نویسندها و فلاسفه اخلاق معتقدند که مراد مور از مغالطة طبیعت گرایان همین مغالطه بوده است که ذیلاً به بعضی از آنها اشاره می شود:

۱— «هیر» در کتاب «زبان اخلاقیات»<sup>۱</sup> با اشاره به قانون فوق می نویسد مراد اصلی مور از رد طبیعت گرایی، در حقیقت رد همین مغالطه بوده است.<sup>۲</sup>

۲— ا. مک اینتایر<sup>۳</sup> بعد از اینکه مراد مور را از مغالطة طبیعت گرایان روشن می سازد، در این مورد می گوید: «کسانی که معتقد بوده اند هیچ «بایدی» را نمی توان از «هست ها» منطقاً استنتاج کرد، بهمان دلیل نام «مغالطة طبیعت گرایان» را بر این استنتاج نهاده اند. اگرچه این مطلب (یعنی عدم استنتاج) یکی از نتایج مسلک مور است، لکن عین آن مسلک نیست.»<sup>۴</sup>

۱— Moral Language

.۳۰— ص

۲— A. Mac Intyre

۴— A Short History of Ethics, p. 152.

۳— ریچارد پاپکین<sup>۱</sup>، نویسنده کتاب «فلسفه مقدماتی»<sup>۲</sup> بعد از اینکه می‌گوید تئوریهای کلاسیک اخلاقی مثل لذت انگاری، رواقی گری و غیره توسط فلاسفه قرن بیستم بطلانشان ثابت شده است می‌گوید:

«فلسفی که مسؤول و متعهد این انقلاب در دستیابی به فلسفه اخلاق است جی. ای. مور است که در کتاب «اصول اخلاق» خود که در سال ۱۹۰۳ انتشار یافت ادعا نمود که در نظریات متعارف سعی بز این بوده است که احکام و دستورهای اخلاقی را از مقدمات کلامی یا فلسفی یا علمی استنتاج کنند و حان آنکه چنین دلایلی مغالطه آمیز است. زیرا کسی نمی‌تواند از مقدمات یک نوع منطقی (یعنی احکام توصیفی) برای نتایج یک نوع دیگر منطقی (یعنی احکام دستوری) استدلال کند. این نکته ای است که دیوید هیوم خیلی پیشتر به آن اشاره کرده بود ولیکن مور آن را پرورانید تا نشان دهد که اخلاق متعارف متضمن کوششی بوده است برای تعریف اصطلاحات اخلاقی مانند «خوب» و «بد» و غیره با اصطلاحات غیر اخلاقی بر حسب بیانهای توصیفی درباره خدا یا در باره وجودی ما بعد الطبیعه موسوم به «خیر» یا درباره طبیعت انسانی یعنی خوب را. مترادف «خواسته» و «رساننده بزرگترین سعادت به بیشترین عده» و مانند آن قرار دادن، به نظر وی این کار بی توجهی به عنصر اساسی اخلاق یا دستور دهنی در معنای این چنین کلمات است. این است منظور وی وقتی که می‌گوید که «خوب» مانند تمام الفاظ اخلاقی غیر قابل تعریف است و خوبی یک صفت بسیط و غیر قابل تحلیل است. کوشش برای تعریف آن، گرفتار شدن به چیزی است که

وی «مغالطه مبتنی بر اصالت طبیعت» می‌نامید. زیرا هر تعریفی که درباره الفاظ اخلاقی شود بر حسب معنای توصیفی آنهاست و عنصر اخلاقی که سروکار ما اصولاً با آن است مفقود خواهد بود».<sup>۱</sup>

بنابراین آنچه که از کلمات فلسفه فوق بدست می‌آید این است که مغالطه طبیعت گرایان مور یا دقیقاً همان مغالطه باید— هست است و یا با آن ملازمه دارد. لکن راقم این سطور بعد از تأمل چندی که در کتاب «مبانی اخلاق» مور نموده معتقد شده است که مراد مور از مغالطه طبیعت گرایان بهیچ وجه مغالطه باید— هست نبوده و ما را براین ادعای، ادله و شواهد بسیاری است که ذیلاً بعضی از آنها را از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرانیم. البته تذکر این نکته ضروری است که مور دو کتاب اساسی در زمینه فلسفه اخلاق داشته: یکی «مبانی اخلاق» که آنرا در سال ۱۹۰۳ نوشته و کتاب دیگر «اخلاق»<sup>۲</sup>. که در سال ۱۹۱۲ بچاپ رسانیده است. ادله و شواهدی که ذکر خواهیم کرد تنها به کتاب اول وی یعنی مبانی اخلاق مراجعه نموده ایم. و البته این انحصار در مراجعه، موجب قدحی نخواهد بود چه همانطور که از کلمات فلسفه مذکور پیداست، تقریباً همگی اعتمادشان بر کتاب مبانی اخلاق بوده است.

برای اینکه ربط مغالطه طبیعت گرایان مور را با مغالطه باید— هست در یابیم، ابتدا باید بینیم قضایای اخلاقی در نظر وی چه ماهیتی دارند. قضایا و عبارات اخلاقی در نظر مور اساساً بدو گروه تقسیم می‌شوند: قضایایی که محمول آنها «خوب» و «بد» است. و عباراتی که در آنها «باید» و «نباید» بکار رفته است: مثل «لذت خوب است» «باید در جستجوی لذت بود». این نکته در فهم کلمات مور بسیار مؤثر

است که بدانیم دو قضیه یا عبارت فوق در نظر مور کاملاً متمایز هستند.  
خود وی در مقدمه کتاب «مبانی اخلاق» چنین می‌گوید:

«من در این کتاب سعی بر آن داشته‌ام که دو نوع پرسش را دقیقاً از هم جدا سازم، دو نوع پرسشی را که همواره فلاسفه اخلاق مدعی جوابگویی آن بوده‌اند ولکن همانطور که سعی نموده‌ام نشان دهم، آنها همواره آندورا باهم و با دیگر پرسشها خلط نموده‌اند. این دو نوع پرسش را می‌توان چنین بیان کرد: اولی را به شکلی: چه نوع اشیائی صرفاً برای خود باید وجود یابند؟ و دومی را به شکلی: چه نوع افعالی را باید انجام دهیم؟ من کوشش نموده‌ام تا بوضوح نشان دهم که وقتی در مورد شیئی می‌پرسیم که آیا باید برای خود وجود یابند یا فی حد ذاته خوب هستند یا ارزش ذاتی دارند، در واقع در مورد چه مطلبی سؤال می‌کنیم. وقتی در مورد فعلی می‌پرسیم که آیا باید آنرا انجام داد یا آیا فعل صحیح است یا وظیفه است، دقیقاً در مورد چه مطلبی جستجو نموده‌ایم»<sup>۱</sup>

بدین ترتیب ثابت می‌شود که در نظر مور دو نوع عبارات فوق واقعاً دو نوع مختلف هستند بنابراین خلط آندورا باهم یقیناً موجب خلط در فهم کلمات وی خواهد شد. بعضی از نویسندهای کان ما نوشتند: «همه سخنان مور که در پژوهش مفاهیم خوب و بد صورت می‌گیرد بسهولت و بطور مستقیم به باید و نباید قابل ترجمه و تحویلند»<sup>۲</sup>. لکن با آنچه که گذشت بطلان این مطلب واضح خواهد بود چه در عباراتی که نقل کردیم خود وی بالصراحة تأکید کرده بود که نباید بین این دونوع قضیه (یا سؤال) خلط نمود. مضافاً براینکه خوبی و بدی در نزد مور صفاتی بسیط و تعریف ناپذیرند و جایگزینی هر مفهومی در مورد آن همان مغالطه طبیعت گرایان است. حال می‌پرسیم اگر خوبی و بدی بر حسب باید و نباید

۱— Principia Ethica, p. viii.

۲— دانش و ارزش، ص ۲۵۷.

قابل تحویلند چگونه می‌توانند بسیط باشند و آیا این تحویل غیر از مغالطة طبیعت گرایان (برحسب اصطلاح مور) چیز دیگری است. بعلاوه دلیل دیگری که حاکمی از اختلاف دو نوع قضیه یا دو نوع عبارت فوق است اختلاف طرق اثبات آنهاست: مور معتقد است که برای قضایای نوع اول (یعنی «لذت خوب است» مثلاً) هیچ دلیلی نمی‌تواند اقامه نمود. تنها راه اثبات یا ابطال آنها مراجعه به شهود و بداهت است. در حالی که قضایای نوع دوم کاملاً قابل اثبات یا ابطال است یعنی می‌توان با دلیل نشان داد که آیا «باید در جستجوی لذت بود یا نه». البته معنای این نظر مور این نیست که همیشه بالفعل به نتیجه می‌رسیم. بلکه آنچه که نظر اصلی وی بدان معطوف است اینست که سخن این گونه قضایا، از همان گونه است که باید در آنها تحقیق و کاوش صورت گیرد نه صرفاً به بداهت اعتماد شود همانگونه که در قضایای علوم تجربی چنین است. و موادی که برای ابطال یا اثبات این نوع قضایا لازم است دقیقاً قابل شناخت است (ما بعداً به این مسأله خواهیم پرداخت). همچنین مفهوم «باید» مفهومی است که تنها به افعال تعلق می‌گیرد نه به اشیاء. لکن مفهوم خوب به غیر افعال هم قابل حمل است و حداقل در نظر مور چنین است. یعنی می‌توان گفت «کتاب خوب است»، «لذت خوب است» و غیره.

بالجمله برای کسی که در کلمات مور تفحص تمام نماید شکی باقی نخواهد ماند که وی بین دو قضیة مذکور فرقی اساسی قائل است. البته همانطور که خواهد آمد مور عبارات حاوی «باید» را بنحوی مبتنی بر قضایای حاوی «خوب» می‌داند لکن باید دانست که هر «ابتدایی» «تحویل» نیست. مضافاً بر اینکه «بایدها» مبتنی بر خوبها هستند نه خوبها بر «بایدها».

حال بعد از اینکه معلوم شد در نظر مور مسائل اخلاقی منحل به دو نوع قضیه اساسی می‌شوند باید در ماهیت هر یک از آنان علیحده

تحقیق بعمل آورید.

ابتدا به قضایایی می‌پردازیم که محمول آنها خوب و بد است. اولین نکته مهمی که باید بدان توجه نمود این است که مور اینگونه عبارتها حاوی خوب و بد را واقعاً قضیه می‌داند. بنظر وی عبارت «الذت خوب است» واقعاً قضیه است. او همه جا می‌گوید «خوبی» صفتی است که اشیاء می‌توانند دارای آن باشند. لکن تأکید می‌کند که این صفت از قبیل صفات طبیعی نیست ولکن صفت غیرطبیعی بالاخره صفت است و لذا قابل حمل بر موصوف می‌باشد (بحمل ذهو).<sup>۱</sup> و نتیجتاً قضایایی که از این صفات تشکیل می‌شود دارای موضوع و محمول است همچون قضایای دیگر. غایت الامر محمول این قضایا از قبیل صفات طبیعی نیست. شاهد مهمی که بر این مدعای ما وجود دارد همان گفته مور است که:

«برای خوانندگانی که با اصطلاحات فلسفی آشنایی دارند، این اهمیت را بدینگونه می‌توانم توضیح دهم که قضایایی که در باره «خوب» هستند همه ترکیبی اند نه تحلیلی. و این آشکار است که مطلب کم اهمیتی نیست».<sup>۲</sup>

چه مقسم ترکیبی و تحلیلی قضیه است یعنی این قضیه است که قسمی از آن ترکیبی است و قسمی دیگر تحلیلی. حال می‌گوئیم اگر عبارات حاوی «خوب» مثل «الذت خوب است» قضیه است، قابل صدق و کذب خواهد بود. و نتیجتاً از «هست» هاست نه «باید»‌ها. از طرف دیگر فلاسفه‌ای که معتقدند هیچ «باید»‌ی از هیچ «هست»‌ی قابل استنتاج نیست، هیچگاه این شرط را قائل نشده‌اند که محمول قضیه

۱- مؤلف همین کتاب، یعنی «وارنک»، در اوایل کتاب تقریباً به شکل جالبی این نکته را روشن ساخت که قضایای حاوی خوب و بد از نظر مور واقعاً قضیه هستند. مراجعه شود.

۲- مبانی اخلاق، ص. ۷.

«هست» از چه نوعی باشد. مضافاً براینکه اصلاً جای توهّم این شرط هم نباید باشد. زیرا آنانکه معتقد به بطلان اینگونه استنتاج هستند دلیلشان این است که ذات «هست»‌ها اجازه استنتاج «باید»‌ها را نمی‌دهند. زیرا هست‌ها صرفاً نوعی تحقیق را در خارج می‌رسانند لکن بیانگر چگونگی عمل نیستند که «چه باید کرد». بنابراین مرکز استدلال نفس «هست» است از آن حیث که «هست» نه بقید دیگر.

هست‌ها بی‌شک همان قضایایی هستند که در آن محمولی بر موضوعی حمل می‌شود و در قضایای ترکیبی این حمل، بر اطلاعات ما در مورد موضوع اضافه می‌نماید. و چون مور عبارات حاوی خوب را قضیه ترکیبی می‌داند، یقیناً آنها را از «هست»‌ها می‌شمارد نه باید ها.

همینجا باید نکته‌ای را که شاید موجب اشتباه بعضی شده است، روشن سازیم و آن اینکه مور چون مفهوم خوبی را بسیط وغیرقابل تعریف می‌داند نتیجتاً قائل است قضایایی که در آنها صفتی جز خوبی بر محمولی حمل می‌شوند، نمی‌توانند مثبت خوبی آن شیء باشند، به عبارت دیگر هیچ قضیه‌ای وجود ندارد که ثابت کند «شیئی خوب است» این مطلب صحیح است لکن هیچگونه دلالتی بر اینکه قضایای حاوی خوب از قبیل «هست‌ها» نیست ندارد. غایت مطلبی که از این گفته مور فهمیده می‌شود این است که قضیه «فلان شیء خوب است» یک نحو قضیه‌ای است (از هست‌ها) که تنها راه اثبات یا ابطال آن شهود و بداهت است. و این همان نکته‌ای است که وی کراراً در موضع مختلف کتاب خویش گوشزد می‌نماید.

البته این نکته هم جالب توجه است که مور ظاهراً در هیچ قسمی از کتاب خویش نگفته است که قضایای حاوی خوب و بد، صدق و کذب نمی‌پذیرند. ولکن بر عکس در مقدمه کتاب مبانی اخلاقی می‌گوید صحت و بطلان اینگونه قضایا تنها بوسیله شهود ممکن است نه

حقایق دیگر<sup>۱</sup>. و بدین ترتیب وی مستقیماً صحت و بطلان را به چنین قضایایی نسبت می‌دهد. و بنابراین جای بسی تعجب است که مؤلف محترم کتاب دانش و ارزش می‌نویسد: «هم در این کتاب<sup>۲</sup> است که برای اولین بار اصطلاح مغالطه طبیعت گرایان بکار می‌رود و غرض از آن بشرحی که پس از این خواهد آمد همان مغالطه نهفته در هرگونه اخلاق علمی است».<sup>۳</sup>

چه مراد ایشان از اخلاق علمی، اخلاقی است که قضاوتهای آن از نوع هستهای است یا مبنی بر آنهاست. با شرحی که گذشت مور که قائل است قضایای حاوی «خوب» و «بد» از هستهای است بی‌شک باید قائل به اخلاق علمی به معنای فوق باشد. و لذا مغالطه طبیعت گرایان وی بهیچ روی نمی‌تواند همان مغالطه نهفته در هرگونه اخلاق علمی باشد. و البته باید کسی توهمند که قضایای حاوی خوب اگر از سخن «هست»‌ها است از حیطة اخلاق خارج است. زیرا در جواب می‌گوئیم حداقل در نظر مور اساس اخلاق بر محور قضایای حاوی «خوب» می‌چرخد چنانکه خود مؤلف «دانش و ارزش» به این نکته اذعان نموده است: «سؤال اصلی و محوری کتاب این است که «خوب چیست».<sup>۴</sup> و بنابراین ممکن نیست قضایای حاوی خوب را از حیطة اخلاق خارج بدانیم. مضناً بر مطلبی که بزودی خواهد آمد دال بر اینکه مور در سیستم اخلاقی خویش، عبارات حاوی باید یا «باید» را به نحوی تابع و متوقف بر قضایای حاوی «خوب» می‌داند.

بنابراین نتیجه‌ای که تا حال بدست آمده عبارت خواهد بود از این نکته اساسی که مور اصیل‌ترین نوع عبارات اخلاقی و قضایای حاوی ارزش‌ها را از سخن هست‌ها می‌داند.

۱- *Principia Ethica*, p.viii.

۲- یعنی مبانی اخلاق مور. ۳- دانش و ارزش، ص ۲۴۵.

۴- که مراد از «کتاب» همان مبانی اخلاق مور است، ص ۲۴۶ دانش و ارزش.

حال بعد از تحقیق این مطلب به نکته دیگری می‌پردازیم که روشن شدن آن هم در حل مسئله‌ما—یعنی ربط مغالطة طبیعت‌گرایان با مغالطة باید—هست، نقش اساسی خواهد داشت و آن معنای «بایدها» از نظر مور است.

بنظر مور پرسش در مورد اینکه «چه کاری باید انجام داد» در حقیقت منحل به دو پرسش دیگر می‌شود: اول اینکه «این کار چه عاقب و نتایجی در بردارد.» دوم «آیا این نتایج بهترین نتایج ممکن هستند» و بعبارت دیگر «آیا بیشترین مقدار خوبی را ایجاد خواهد کرد یا نه؟» همانطور که پیداست پرسش اول یک پرسش علی—معلولی است یعنی باید بدانیم در خارج چه فعلی علت برای چه آثاری است. و مور تأکید می‌کند که این یک پرسش تجربی است و مربوط به علوم می‌شود. لکن پرسش دوم پرسش از ارزش ذاتی اشیاء است یعنی اینکه چه اشیائی دارای ارزش ذاتی هستند و کمیت آن با مقایسه با یکدیگر چگونه است؟

مور با اشاره به پرسش «ما باید چه کاری انجام دهیم» می‌نویسد:

«همانطور که در فصل اول کتاب دیدیم این پرسش، پرسش جدیدی<sup>۱</sup> را وارد علم اخلاق خواهد نمود—این پرسش که چه اشیائی بنحو علی با اشیائی که فی حد ذاته خوب هستند، مرتبط می‌باشد. و این پرسش تنها با یک روش کاملاً نو قابل جوابگویی است—روش کاوشهای تجربی که بكمک آن در علوم دیگر علل، کشف می‌گرددند. پرسش از اینکه چه نوع افعالی را باید انجام دهیم یا اینکه چه نوع رفتاری صحیح است، در حقیقت پرسش از این است که این افعال و رفتار چه آثاری را

۱— این جدید بودن نسبت به دو پرسش «خوبی چیست» و «چه اشیایی خوب هستند» می‌باشد، زیرا مور ابتدا بحث خویش را با این دو پرسش شروع می‌کند.

ایجاد خواهد نمود. هیچ پرسشی در اخلاق عملی وجود ندارد که بتوان آنرا بدون تعمیمهای علی پاسخ گفت. در عمل همه این پرسشها، بعلاوه، به یک قضاوت اخلاقی مناسب هم مربوط می‌گردد.— این قضاوت که بعضی آثار فی حد ذاته از آثار دیگر بهتر هستند. لکن این پرسشها مؤکداً می‌گویند که این اشیاء بهتر، معلول و مسبب هستند— یعنی بنحو علی— معلولی به افعال مورد بحث مربوط می‌شوند. هر قضاوتی در اخلاق عملی می‌تواند به شکل زیر تحویل یابد: این فعل علت آن شیء خوب است».<sup>۱</sup>

بدین ترتیب این مطلب که پرسش از «بایدها» و در نتیجه جواب آنها، در نزد مور به دو پرسش دیگر منحل می‌شود که یکی علی— معلولی است و دیگری از قبیل قضاوت‌های حاوی «خوب»، امر مسلمی است.

لکن در اینجا نکته ظریفی وجود دارد که محتاج به تأمل است و آن اینکه وقتی مور می‌گوید پرسش از بایدها منحل به دو پرسش می‌شود و در نتیجه پاسخ آن هم منحل به دو پاسخ دیگر، آیا مرادش این است که پرسش از بایدها مفهوماً معادل دو پرسش دیگر است یا اینکه نه، مفهوماً یکی نیستند لکن آن دو پرسش دیگر تنها جواب پرسش اول را ممکن می‌سازد. و بعبارت دیگر انحلال از حیث پاسخ است نه از حیث مفهوم. اینکه مراد کدامیک از این دو انحلال است، کمال اهمیت را حائز است ببیانی که خواهد آمد.

کلمات مور نص در شق اول است یعنی اینکه پرسش از بایدها مفهومی ندارد جز دو پرسش دیگر. و اینک ما عباراتی از وی نقل می‌نمائیم که دلیل صریحی برای مدعای ماست:

۱— همان عباراتی که کمی قبل نقل کردیم به این مضمون که: «پرسش از اینکه چه نوع افعالی را باید انجام دهیم یا اینکه چه نوع

رفتاری صحیح است در حقیقت پرسش از این است که این افعال و رفتار چه آثاری را ایجاد خواهد نمود» و نیز عبارت دیگر: «هر قضاوتی در اخلاق عملی می‌تواند به شکل زیر تحویل یابد: این فعل علت آن شیء خوب است». این عبارت با توجه به اینکه مراد از اخلاق عملی، آن بخش از اخلاق است که مربوط به بایدها و نبایدهاست، نصّ در معادله مفهومی دو پرسش و نیز دو پاسخ آنهاست.

۲— مور در جایی دیگر می‌گوید: «امیدوارم که نشان دهم تمام قوانین اخلاقی صرفاً قضایایی هستند به این مضمون که بعضی انواع افعال آثار خوبی خواهند داشت».<sup>۱</sup>

به این ترتیب جای هیچ شباهی باقی نخواهد ماند که مراد مور از انحلال چه در ناحیه پرسشها و چه در ناحیه پاسخها یک انحلال مفهومی است و به عبارت واضح‌تر مفهوم «باید فلان کار را کرد» دقیقاً معادل این است که «این کار موجب بیشترین خوبی ممکن خواهد شد» و همانطور که قبلًا هم گفتیم این قضیه دوم در حقیقت دو قضیه است: یکی علیٰ— معلولی و دوم قضیه‌ای با محمول «خوب».

۳— از این عبارات صریح‌تر عبارت ذیل است:

«این که قضاوت «من از جهت اخلاقی ملزم به انجام این عمل هستم» با قضاوت «این عمل بیشترین مقدار ممکن خوبی را در عالم ایجاد خواهد کرد» معادل است (یا یکی است)، بنحو اختصار در فصل اول (بند ۱۷) نشان داده شد... این آشکار است که وقتی می‌گوئیم عمل معینی مطلقاً وظیفه ماست در حقیقت گفته‌ایم که انجام آن عمل در آن زمان از حیث ارزش منحصر به فرد است».<sup>۲</sup>

۴— مور در جای دیگر می‌نویسد:

«بنابراین «وظیفه» ما تنها می‌تواند بعنوان عملی تعریف

گردد که موجب می‌شود خوبی بیشتری نسبت به دیگر راههای ممکن در جهان ایجاد گردد... اگر به ما بگویند که «جنایت نباید بکنی» یک وظیفه است، آنچه که بما گفته شده، این است که این عملی که جنایت نامیده می‌شود، حال هرچه می‌خواهد باشد، در هیچ شرایطی موجب آن مقدار خوبی در جهان نخواهد شد که اجتناب از آن موجب می‌گردد».<sup>1</sup>

حال با توجه به اینکه مورسه عبارت «این فعل صحیح است» و «این فعل وظیفه من است» و «باید این فعل را انجام دهم» را یکی می‌داند، از کلمات بالا نظر وی در مورد دو تعبیر «باید» و «صحیح» هم آشکار می‌شود.

با شواهدی که ذکر کردیم دیگر جای هیچ گونه تردیدی نخواهد بود که مور قضاوت «باید این فعل را انجام دهم» را معادل قضیه «این فعل موجب بیشترین مقدار خوبی می‌شود» می‌داند.

حال با اینهمه تأکید بر فهم مراد مور چه نتیجه‌ای عاید خواهد شد؟! بی‌شک نتیجه‌ای چشمگیر: اینکه در نظر مور «باید» ذاتاً از سخن «هست‌ها» است زیرا همانطور که خود وی بیان کرده است قضیه «این فعل موجب بیشترین مقدار خوبی می‌شود» به دو قضیه زیر منحل می‌گردد:

۱- این فعل علت تحقق فلان شیء است.

۲- شیء کذایی بیشترین مقدار خوبی ممکن را داراست.

با توجه به این امر می‌گوئیم شکنی نیست که قضیه اول از سخن «هست» هاست همانطور که خود مور تصریح کرد که کشف این قضیه علی - معلولی مربوط به علوم می‌شود. واما قضیه دوم هم همانگونه که قبل اثبات کردیم یقیناً به نظر مور از سخن «هست» هاست. و در اینجا دیگر

شواهد و ادله مثبته این مدعای تکرار نمی کنیم، خواننده عزیز خود مراجعه خواهد کرد. بنابراین اصل قضاوتی که منحل به این دو قضیه شده بود باید از سخن «هست ها» باشد چون گفتیم که مفهوماً باهم معادلند. بالنتیجه «باید ها» به نظر مور همگی از سخن هست هاست. و از طرف دیگر این هم واضح است که مور باید ها را از هست ها بدست می آورد چون دو قضیه ای که باید بدانها منحل شده بود هر دو از «هست ها» بوده است. به این ترتیب مور نه فقط قائل است که باید را از هست می توان استنتاج کرد، بلکه می گوید جز این راهی نیست. و باز پا را فراتر نهاده و اصلاً باید ها را از سخن هست ها می داند.

البته یک نکته را همینجا باید گوشزد نمائیم و آن اینکه کسی که می گوید باید ها قابل استنتاج از هست ها هستند هیچگاه مرادش این نیست که هر بایدی از هر «هست»‌ی قابل استنتاج است چه هیچ انسان عاقلی معتقد به این امر نخواهد بود مضافاً بر اینکه در خود «هست ها» مگر هر «هست»‌ی از «هست» دیگر قابل استنتاج است که کسی توهم کند باید ها هم چنینند؟! بنابراین همینکه ثابت شود باید ها از نوع مخصوصی «هست»‌ها قابل استنتاج است دیگر مغالطة باید — هست در کار نخواهد بود.

حال می گوئیم اگر کسی بر خلاف همه تصریحاتی که از مور نقل نمودیم معتقد شود که مراد مور از انحلال «باید ها» به دو قضیه مذکور صرفاً انحلال بلحاظ پاسخ و تمهید است، یعنی اگر بخواهیم پاسخ این سؤال را بدست آوریم که «آیا این فعل را باید انجام دهم» پاسخ گویی آن از طریق پاسخ گویی به دو سؤال مزبور میسر است. نه اینکه این دو سؤال مفهوماً باهم متحاذند. در این صورت هم مور، لااقل باید ها را از هست ها استنتاج کرده است، چه پاسخی که به دو سؤال فوق داده می شود هر دو از سخن هست هاست، به بیانی که گذشت. بنابراین مور از نوعی هست ها به باید رسیده است. و این همان امری است که مغالطة

باید— هست نام دارد. بدین ترتیب ثابت می شود که اگر ظاهر و بلکه نص کلام مور را در نظر بگیریم مور نه فقط بایدها را از هست ها استنتاج می کند، بلکه بایدها را سنتخی از هست ها می داند. و اگر احتمال خلاف ظاهر یا نص کلام وی را در نظر بگیریم، در این صورت مور اگرچه نمی گوید که بایدها از سنخ هست هاست، لکن مسلماً آنها را قابل استنتاج از هست ها می داند.

بعد از تحقیق رابطه مغالطة طبیعت گرایان مور با مغالطة باید— هست نوبت به دو نکته دیگر می رسد که سزاوار تأملند.

نکته اول اینکه مور وقتی مدعی می شود قضاوت «باید این فعل را انجام دهی» مفهوماً معادل است با قضیه «این فعل موجب بیشترین مقدار خوبی ممکن می گردد» اولاً این ادعا به هیچ وجه نفس مفهوم «باید» را مشخص نمی کند: نمی گوید مفهوم «باید» چگونه مفهومی است، بسیط است یا نه. و ثانیاً اتحاد مفهومی دو قضاوت فوق ادعای ساده ای نیست چه همانطور که سابقاً هم گفتیم جملات یک وضع مخصوصی در قبال وضع مفردات و هیئت ندارند. و از طرف دیگر در قضیه دوم مفاهیمی اسمی وجود دارد که به هیچ وجه در قضاوت اول وجود ندارند. بنابراین اثبات اتحاد مفهومی اگر ممکن باشد یقیناً بصرف ادعا مقبول نمی تواند بود. اگر هم قائل شویم که مراد مور اتحاد مفهومی نبوده است، بطریق اولی، در ادعای مذکور هیچ گونه تبیینی درمورد نفس مفهوم «باید» صورت نگرفته است. بهر ترتیب این نقطه ضعفی است که مور هیچ تلاشی در برطرف ساختن آن بعمل نیاورده است.

نکته دومی وجود دارد که توضیح در مورد آن ضروری است. و در فهم سیستم اخلاقی مور دخل تام دارد. ما وقتی اثبات نمودیم مور معتقد است قضایای حاوی خوب مثل «لذت خوب است» از سنخ هست هاست

نه باید ها<sup>۱</sup>، یک مسأله مهم مطرح می شود و آن اینکه این محمول «خوب» چگونه مفهومی است آیا از اعراض واقعیه است یعنی از مفاهیم ماهوی که در خارج ما بازاء واقعی دارند مانند «سفیدی»، یا اینکه از مفاهیم انتزاعیه است مثل فقیت، علیت وغیره که در خارج ما بازاء واقعی ندارند، و تنها بلحاظ منشأ انتزاع می توان وجود را بدانها نسبت داد. مور خود با وجود اینکه در اطراف مفهوم خوبی یا خوب، تأملات بسیار نموده و بلکه اساس بحثهای خویش را بر آن نهاده ولکن این نکته را روش ننموده است.<sup>۲</sup> (البته نگارنده در فحصی که خود در کتاب مبانی اخلاق مور نموده است، موضعی از این کتاب را یافته که دال بر انتزاعی بودن مفهوم خوبی است که غالباً هم از دید فلسفه پنهان مانده است. بعداً تفصیل این مطلب را خواهیم آورد). و در نتیجه مراد وی از این جهت در هاله ای از ابهام باقی مانده است.

اکنون آنچه را که بعضی از فلسفه از کلام وی فهمیده اند نقل می کنیم و بدنبال آن آنچه که راقم این سطور در فهم کلمات وی، بدان رسیده است بیان می شود.

۱— راسل در مقدمه کتاب مقالات فلسفی<sup>۳</sup> می نویسد:  
 «من دیگر به ارزش‌های اخلاقی عینی<sup>۴</sup> آنچنانکه سابقاً (بیع مور) در هنگام نوشتن اولین مقاله این مجلد، معتقد بوده‌ام، قائل نیستم».<sup>۵</sup>

این عبارت نشان می دهد که از نظر راسل، مور معتقد به ارزش‌های اخلاقی عینی بوده است. از طرف دیگر راسل در جای دیگر همین کتاب می نویسد: «بنابراین خوب و بد کیفیاتی هستند که مستقل از افکار و

۱— اگرچه باید ها نیز در نظر مور، سخنی از هست هاست، ولی بالاخره این «باید» ها هستند که تابع قضایای حاوی خوب می باشند نه بر عکس.

۲— این مطلب تنها ناظر به کتاب مبانی اخلاق است.

عقاید ما به اشیاء تعلق می‌گیرند، درست بهمان گونه که «گرد» و «مریع» عمل می‌کنند<sup>۳</sup>. این گفته به ضمّ این نکته که راسل مطالبی را که در این کتاب آورده (بگفته خودش) بر اساس کتاب مبانی اخلاق مور بوده<sup>۴</sup>، می‌تواند شاهدی باشد بر اینکه مور «خوبی» و «بدی» را همچون «گردی» از اعراض واقعیه و مفاهیم ماهوی می‌داند نه از مفاهیم انتزاعی.

**John o. Nelson** —۲ در مقاله‌ای که راجع به مور در «دائرة

ال المعارف فلسفی»<sup>۳</sup> دارد (ج ۵، ص ۳۸۰) عنوان اشکالی که به مور وارد است می‌نویسد: «اگر خوبی یک نوع کیفیت بسیط عینی است چرا افراد ملزم‌مند که آنرا تا سرحد امکان افزایش دهند». بنابراین معلوم می‌شود که بـ. مور را قائل به ارزشهای عینی که در خارج وجود دارند، می‌داند بنحوی که مفهوم خوبی برای خود یک ما به ازاء واقعی دارد.

**Kai Nielson** —۳ در مقاله‌ای تحت عنوان «مسائل اخلاق»<sup>۴</sup>

در دائرة المعارف فلسفی (ج ۳، ص ۱۲۹) بلسان بداهت گرایان می‌نویسد:

«این مفهوم اساسی اخلاق غیر قابل تعریف است و واقعیتی که ما بازاء آن واقع می‌شود یک واقعیت عینی است که ما باید مستقیماً آنرا ادراک کنیم... مور لفظ «خوبی» را برای این مفهوم اساسی اخلاق انتخاب نموده است».

**Nielson** در جای دیگر، با اشاره به اینکه هم طبیعت

گرایان و هم بداهت گرایان هر دو مرتكب خطای فاحش مشترکی شده‌اند می‌نویسد:

«بر طبق هر دو تئوری یک کلمه یعنی ثوابت منطقی، بطور مستقل فقط و فقط زمانی معنا دار هستند که ما بازاء شیئی واقع شده باشند. طبیعت گرایان مدعیند که کلمات معنادار بازای کیفیات طبیعی واقع می‌شوند و بداهت گرایان، با توجه به اینکه ظاهراً این کلمات اخلاقی بازای کیفیات طبیعی واقع نشده‌اند نتیجه می‌گیرند که چون کلمات اخلاقی آشکارا معنا دارند باید به ازای کیفیات غیر طبیعی واقع شوند. خطای این نظر آن است که گمان شده است یک کلمه برای اینکه معنا دار باشد باید حتماً بازاء شیئی واقع شود».<sup>۱</sup>

همانطور که پیداست Kai Nielson کلام مور و دیگر بداهت گرایان را در مورد صفت خوبی ناظر به یک حقیقت عینی پنداشته است یعنی اینکه این مفاهیم در خارج ما بازاء واقعی دارند.

— ۴ — John Mackie در کتاب اخلاق خود می‌نویسد: «بنظر جی. ای. مور، تنها سه احتمال در مورد «خوبی» وجود دارد: اینکه «خوبی» (در مفهوم اخلاقیش) حاکی از یک امر بسیط و غیر قابل تعریف باشد (یعنی اینکه این مفهوم بازاء یک صفت یا کیفیت بسیطی واقع شده باشد که اشیاء یا افعال می‌توانند دارای آن باشند). احتمال دوم این است که خوبی حاکی از یک امر مرکب باشد و احتمال سوم اینکه اصلًاً حاکی از هیچ امری نباشد: نه بسیط و نه مرکب، بنحوی که اصلًاً معنی نداشته باشد و موضوعی به نام اخلاق وجود نداشته باشد. مور با رد احتمال دوم و سوم، احتمال اول را برگزید و معتقد شد که این امر بسیط تعریف ناپذیر باید یک کیفیت غیر طبیعی باشد. بعضی از جانشینان وی در رد احتمال دوم با وی موافق بوده‌اند. لکن در مورد احتمال اول

هم شاک بودند. ولکن با قول به اینکه یک کلمه می‌تواند در عین اینکه، معنا دار است بازاء هیچ صفتی واقع نشود، خود را از احتمال سوم رهانیده‌اند»<sup>۱</sup>.

کلمات **Mackie** مخصوصاً قسمت اخیر آن دلالت تامی دارد بر اینکه وی از نظر یه مور عینی بودن ارزشها را فهمیده است والاً جای این اشکال نبود که یک کلمه می‌تواند در عین اینکه معنا دار است بازاء هیچ صفتی نباشد. چه همانطور که واضح است مراد از صفت، صفت عینی است. گویی گمان کرده‌اند که مور معتقد است اگر «خوبی» معنا دار باشد، چنانکه هست، باید الزاماً بازاء صفتی عینی واقع شده باشد.

#### — ۵ — Williams sahakian در کتاب تاریخ فلسفه

می‌نویسد:

«مور رئالیسم خود را به اخلاق نیز تطبیق نمود. عنوان یک رئالیست اخلاقی او از این عقیده دفاع نمود که خوبی یک امر عینی و واقعی است که در عین حال بسیط و غیر قابل تحلیل است»<sup>۲</sup>

۶— شاید از همه این عبارات صریحتر، کلامی باشد که ف.

کاپلستون<sup>۳</sup> در تاریخ فلسفه خویش دارد. وی در تحدید تئوری مور می‌گوید:

«طرز تفکر اخلاقی مور، مخصوصاً با آن شکلی که در مبانی اخلاق بیان شده، را می‌توان رئالیست نه طبیعت گرا دانست. رئالیست باین معنی که خوبی عنوان یک کیفیت ذاتی عینی و قابل مشاهده محسوب شده است»<sup>۴</sup>.

آنچه که گذشت مجموعاً کلماتی بود که ظواهرشان نشان می‌داد مراد مور از کیفیت بسیط غیر طبیعی، یک کیفیت عینی است،

1— Ethics , p. 50.

2— History of Philosophy, p. 294.

3— Frederick Copleston

4— History of Philosophy, (Vol. 8), Part II, p. 174.

یعنی مفهوم خوبی در خارج ما بازاء واقعی دارد. و بنابراین بالالتزام می رسانند که مراد از مفهوم خوبی، یک مفهوم انتزاعی نیست. لکن بنظر ما اگرچه مور ظاهراً در سرتاسر کتاب خویش، توجهی به تفکیک بین انتزاعی بودن مفهوم خوبی و عینی بودن آن نمی کند، آنچه که فلاسفه غالباً از کلمات وی استفاده کرده‌اند مبنی براینکه صفت خوبی صفتی عینی و واقعی است، ابدأ مقرون به صحت نیست. چه مور در یک موضع از کتاب مبانی اخلاق، به انتزاعی بودن آن تصریح می کند. اگرچه نامی از انتزاع به میان نمی آورد. او می گوید قضیه «این شیء خوب است» اگرچه قضیه است لکن نباید گمان کرد که همیشه قضایا اثبات یک وجود را برای ماهیتی می کنند، یا اینکه ملازمه وجودی دو ماهیت را بیان می کنند. این گفته وی را با اندکی تصرف چنین می توان تعبیر کرد که در قضایایی مثل «این شیء سفید است» سفیدی عرض و صفتی واقعی است که در خارج ما بازاء واقعی دارد و لذا وقتی این عرض را بر موضوعی حمل می کنیم در حقیقت گفته ایم وجود خاصی که همان سفیدی باشد عارض بر وجود موضوع است و یا به تعبیر مور ملازمه دو وجود را به این قضیه بیان نموده‌ایم. لکن قضایای اخلاقی اینطور نیستند. یعنی اینطور نیست که قضیه «این شیء خوب است» وجودی را برای موضوع (که شیء باشد) ثابت کند؛ بنظرما این گفته مور تصریح در انتزاعی بودن «خوبی» دارد. چه اگر خوبی صفتی انتزاعی نبود و در خارج ما بازاء واقعی داشت. یقیناً قضیه «این شیء خوب است» بیانگر آن بود که آن وجود خارجی که بازاء مفهوم یا صفت خوبی است عارض بر وجود شیء مذکور است یا به تعبیر مور با آن ملازمه دارد. اگر کسی توهمند که شاید مراد مور از وجود، وجود طبیعی است، چه وی در موضع بسیار دیگری می گوید «خوبی» یک کیفیت طبیعی نیست، بلکه کیفیتی غیر طبیعی است و بنابراین اشکالی ندارد که صفت یا مفهوم «خوبی» مان بازاء واقعی و غیرطبیعی داشته باشد و مراد وی از نفی ما

بازاء برای خوبی، وجود طبیعی باشد.

این توهمند صحیح نیست زیرا خود مور تصریح دارد که خوبی بازاء یک وجود عینی فوق احساسی نیست که از آن تعبیر به وجود متافیز یکی می‌کند. بنابراین گزیری از این نیست که بگوئیم مراد مور از صفت غیر طبیعی همان صفت انتزاعی است. چون مفهومی که ما بازاء آن نه کیفیتی طبیعی باشد و نه متافیز یکی، نمی‌تواند جز مفهومی انتزاعی باشد.

اکنون کلمات مور را با وجود طولانی بودن ترجمه و نقل می‌نمائیم تا دیگر شگ و تردیدی در صحت ڈعای ما باقی نماند:

مور با اشاره به اخلاقهای متافیز یکی می‌نویسد:

«بهمان ترتیب، در اینجا هم اگر خوب بودن یعنی دارا بودن یک صفت فوق احساسی، پرسش‌های اخلاقی می‌توانند و باید با تحقیقی متافیز یکی در این پرسش که چه شیئی این صفت را داراست جواب خود را بیابند. بدین ترتیب برای اینکه صحت ظاهری و موجه نمایی اخلاق متافیز یکی را نیز ابطال نمائیم کاری که باقی می‌ماند این است که خطاهای اساسی که متافیز یسین‌ها را به این گمان سوق داده‌اند که خوب بودن یعنی دارا بودن صفتی فوق احساسی، را نشان‌دهیم... اولین امری (که متافیز یسین‌ها به چنان مطلبی سوق داده است) در این گمان نهفته که قضیه «این شیء خوب است» یا «این شیء اگر وجود داشت خوب بود» باید از حیث معینی درست مثل قضایای دیگر باشد. حقیقت این است که یک نوع قضیه وجود دارد که آنقدر افراد بدان انس دارند، و در نتیجه آنچنان با شدت اذهان را اشغال کرده است که فلاسفه همواره گمان کرده‌اند که تمام قضایا باید به این نوع قضیه قابل تحويل باشند. این نوع قضیه مربوط به همان اشیائی است که متعلق ادراک ما واقع می‌شوند... مربوط به همه آن حقایقی

که در بیشترین ازمنه بیداری و هشیاری افکار ما را مشغول می‌دارند: حقایقی از این قبیل که کسی در اتاق است، یا اینکه من در حال نوشتن، خوردن یا راه رفتن هستم. تمام این حقایق، هر قدر هم که با یکدیگر اختلاف داشته باشند در این امر مشترکند که در همه آنها هم موضوع گرامی و هم محمول گرامی بازاء شیئی واقع می‌شوند که وجود دارند. بدین ترتیب معمولی‌ترین نوع حقایق آن نوعی است که بیانگر نوعی ارتباط بین دو شیء موجود است. حقایق اخلاقی بوضوح احساس می‌شود که با این نوع حقایق مطابقت ندارند (از یک نوع نیستند). و مغالطة طبیعت گرایان هم از این کوشش سرچشم می‌گیرد که ثابت کنند به طریقی غیر مستقیم این حقایق اخلاقی با دیگر حقایق منطبقند (یا از یک نوعند). این کاملاً آشکار است که وقتی ما در می‌یابیم شیئی خوب است، خوبی آن صفتی نیست که بتوانیم آن را در دست گیریم یا آن را از شیء مذکور، ولبا ظریفترین و حساسترین وسایل علمی، جدا سازیم، و به شیء دیگری منتقل نمائیم. در حقیقت خوبی همچون بیشتر صفاتی که اشیاء را توصیف می‌کنند جزئی از نفس شیء موصوف نیست. لکن فلاسفه گمان می‌کنند علت اینکه ما نمی‌توانیم خوبی را از شیئی برداریم و انتقال دهیم نه آن است که این صفت اصلاً موضوعی است که سخ آن با دیگر اوصاف قابل انتقال فرق می‌کند، بلکه علت تنها این است که وجودش ضرورتاً ملازم شیء دیگری است که با آن وجود دارد.

اینکه این گونه تحويل همه قضایا به آن نوع قضایایی که می‌گویند شیئی وجود دارد یا شیئی که وجود دارد دارای صفت معینی است (که معنای آن این است که هر دو موجودند و به نحوی با یکدیگر مرتبطند) باطل و اشتباه است بسادگی با مراجعت به قضایای اخلاقی که نوع خاصی از قضایا هستند قابل فهم است.

چون هر شیئی را که ثابت کنیم موجود است یا هر دو موجودی را که ثابت کنیم ضرورتاً باهم مرتبطند باز جای این سؤال واضح که با دیگر سؤالها فرق دارد، باقی است که آیا آن شیئی که موجود است خوب است. آیا یک یا هر دو آنها چنانند؟ و آیا این خوب است که با یکدیگر وجود داشته باشند؟ آشکارا پاسخ به آن نوع سؤالها با پاسخ این سؤالها فرق می‌کند»<sup>۱</sup>.

عبارات فوق بوضوح نشان می‌دهند که مراد مور از صفت «خوبی» صفتی نیست که ما بازاء واقعی باشد و الا حمل آن بر موضوعی، دالت بر عروض آن در خارج بر آن موضوع بود. و این همان مطلبی است که مور از آن به ملازمۀ وجودی تعبیر می‌کند و آن را در مورد قضایای حاوی «خوب» باطل می‌داند.

بدین ترتیب تحقیق در مراد مور از «غیر طبیعی» بودن صفت خوبی نیز به پایان می‌رسد.

### ب- نظریۀ هیوم در مورد بایدها

هیوم در کتاب معروف خویش یعنی رساله‌ای درباره طبیعت بشر<sup>۲</sup> مطلب معروفی دارد که بعد از وی فلاسفه کراراً آنرا نقل نموده اند و از آن اشاره به همان مغالطه باید— هست را فهمیده اند. این مطلب بدینگونه است:

«از افزودن نکته‌ای باین استدلالات نمی‌توانم خودداری ورزم که محتملاً خالی از اهمیت نیست. در همه نظامهای اخلاقی که من تاکنون دیده‌ام، همیشه ملاحظه کرده‌ام که بنیانگذار مکتب برای مدتی بروش معمولی استدلال می‌کند و وجود خدایی را اثبات می‌کند و یا در باره امور انسانها سخنرانی می‌گوید. ناگهان با کمال تعجب می‌بینیم که بجای روش

1- Principia Ethica , P. 123-126.

2- A Treatise of Human Nature

معمول افزودن قضایایی که مشتمل بر «هست» و «نیست» اند ناگهان همه قضایا دارای «باید» و «نباید» می‌شوند. این تغییر مورد توجه واقع نمی‌شود... اما از آنجا که مؤلفان معمولاً این نکته را رعایت نمی‌کنند من توجه به آنرا به خواننده توصیه می‌کنم و بسیار خوبی‌بینم که همین توجه کوچک، بسیاری از نظام‌های عامیانه اخلاقی را واژگون خواهد کرد و بما فرصت خواهد داد تا بخوبی بینیم که خیر و شر، فضیلت و رذیلت اساساً بر مبنای روابط بین اشیاء بنا نشده اند و مشمول ادراک عقل نیستند»<sup>۱</sup>.

این عبارات گرچه بنحوی ظهور در همان مقاله باید— هست دارد و غالباً هم فلاسفه مراد هیوم را چنین فهمیده اند لکن قضیه به همین عبارت ختم نمی‌شود. چه عبارات فوق بلا فاصله بدنیال فصلی آمده اند که هیوم در آن سعی در روشن ساختن این نکته داشته که قضاوتهای اخلاقی ناشی از احساسات هستند و احکام اخلاقی ریشه در حقایق طبیعت انسانی دارند. لکن وقتی می‌گوئیم «این شیء خوب است» قضاوتهی است که ناشی از احساسات ماست، این «ناشی» بودن و به تعبیر بهتر «مبیت» بدو گونه قابل تصور است<sup>۲</sup>: گاهی مراد این است که قضاوتهای اخلاقی نفس ابراز احساسات هستند. یعنی احساسات، خود را در قالب الفاظ اخلاقی بروز می‌دهند. همانطور که انسان دردمند «آه» می‌کشد و این کلام و الفاظ وی حاکی از درد درونی وی هستند و این درد را بروز خارجی می‌دهند همانگونه هم قضاوتهای اخلاقی قولابی هستند که مبرز احساسات درونی ماهستند: احساس خشم، تنفر یا تحسین ما را بروز می‌دهند. این عقیده‌ای است که اکثر احساس گرایان<sup>۳</sup> جدید

۱- کتاب مذکور، ص ۵۴۱؛ به نقل از کتاب دانش و ارزش، نوشته دکتر عبدالکریم سروش.

۲- تصویر سومی هم وجود دارد که در آخر فصل می‌آید.

بدان معتقدند. بدین ترتیب نفس این قضاوتها، قضیه بمعنی دقیق کلمه نیستند، یعنی دارای موضوع و محمولی نیستند که قضیه لفظیه حاکی از رابطه آنها باهم باشد (مضافاً براینکه حاکی و مرآت خارجی هم باید باشند). حتی صیغه خبری هم نیستند به همان بیانی که گذشت. و اگر بعضی از قضاوتهاي اخلاقی مثل «این شیء خوب است» صورت قضیه را داراست، این امری ظاهری و صوری است والا باطن آنها چیزی نیست جز ابراز یک احساس درونی. و اگر این قضاوتها قضیه نباشند قابل برای صدق و کذب نیستند و البته بطور منطقی هم از قضایای دیگر قابل استنتاج نیستند. این یک تصویر از مسببیت قضاوتهاي اخلاقی است.

تصویر دوم از مسببیت قضایای اخلاقی این است که قضاوتهاي اخلاقی واقعاً قضیه باشند ولکن قضیه ای که موضوع آن نفس حالات و کیفیات نفسانی متکلم است نه فعل یا شیء خارجی. یعنی وقتی می گوئیم «آن شیء بد است» مراد ما این است که «من نسبت بدان شیء احساس تنفر می کنم». بی شک این معنای مراد، یک قضیه است و حاکی از یک حقیقت خارجی. لکن این حقیقت خارجی در مورد نفس فعل نیست، بلکه حاکی از وجود نوعی احساس خاص در نفس متکلم است. بعبارت دیگر قضاؤت «آن شیء بد است» گرچه در صورت ظاهر حمل صفتی بر شیء یا فعل خارجی می کند ولکن باطن آن چنین نیست بلکه اخبار از حالات نفسانی متکلم است. یقیناً فرق این دو تصویر از دید خواننده متأمل دور نخواهد ماند. چه اولی نفس ابراز بود و دومی اخباری در مورد احساسات درونی شخص: اگر چه الفاظی مثل «آه» جگایت از دردی درونی می کنند ولکن اخبار از چنین دردی نمی کنند ولذا متصف به صدق و کذب نمی شوند بخلاف قضیه ای مثل «من احساس درد می کنم» که قابل صدق و کذب است ولذا واقعاً قضیه است. حال واضح است قضاوتهاي اخلاقی را به هر یک از دو

تصویر که تفسیر نمائیم به نحوی ناشی و مسبب از احساسات درونی ما هستند هم ابرازهای بدون تصدیق مثل «آه» ناشی از احساسات درونی هستند و هم تصدیق‌هایی مثل «من احساس درد می‌کنم».

اکنون این سؤال را مطرح می‌کنیم که وقتی هیوم می‌گوید قضاوت‌های اخلاقی مبتنی بر عقل و منطق نیستند بلکه ناشی از احساسات درونی ما هستند مرادش چیست. آیا مراد وی این است که قضاوت‌های اخلاقی نفس ابراز احساسات درونی ما هستند یا اینکه قضاایایی هستند حاکی از حقیقتی در مورد احساسات ما؟.

هیوم در جایی تصریح می‌کند که مراد وی از مسیبیت همان تصویر دوم است:

«وقتی می‌گویید فعلی یا رفتاری پست و فاسد است شما معنایی جز این در نظر ندارید که بر اساس ساختمان طبیعی خودتان از ملاحظه آن فعل یک حالت نفسانی یا احساسِ توبیخ و ملامت در خود می‌یابید».<sup>۱</sup>

این عبارت وی صراحة دارد که اصلاً قضاوت‌های اخلاقی معنایشان با نوعی اخبار از احساسات متعدد است و اگر بین قضاوت‌های اخلاقی و اخبار از احساسات درونی از حیث معنا چنین اتحادی وجود داشته باشد، مسلمًاً قضاوت‌های اخلاقی واقعاً قضیه خواهند بود و قابل برای صدق و کذب. و بدین ترتیب قضاوت‌های اخلاقی از سخن «هست»‌ها بشمار خواهند آمد نه شیئی دیگر. یعنی در واقع «بایدها» حقیقتشان جز «هستها» نیست. منتهی خود «هست‌ها» انواعی دارند: نوعی از آنها حاکی از حقایقی هستند که راجع به احساسات درونی ما نیست. و نوعی از آنها راجع به احساسات درونی ما هستند. یعنی این کیفیات نفسانی ما موضوع آنها واقع شده‌اند. این نوع دوم حقیقت «بایدها» را

تشکیل می دهد.

بدین ترتیب یا باید قائل شویم که هیوم در عباراتی که در صدر بحث و در اینجا از وی نقل نمودیم مرتكب تناقض شده است و یا اینکه وجه جمعی برای کلمات وی پیدا نمائیم. بنظرما کلام اول وی قابل برای نوعی توجیه مناسب است بنحوی که با کلام دوم وی همانگ شود. بدین ترتیب که بگوئیم مراد هیوم از اینکه «خیر و شر فضیلت و رذیلت اساساً بر مبنای روابط بین اشیاء بنا نشده‌اند و مشمول ادراک عقل نیستند» نه آن است که قضاوت‌های اخلاقی از سخن هست‌ها نیست بلکه مرادش این است که این قضاوت‌ها از «هست‌ها» بی است که قابل برای اثبات عقلانی نیستند. چه موضوع این قضایا یا «هست‌ها»، همانا نفس احساسات درونی ماست و این احساسات عقلانی نیستند تا این هست‌ها یک صورت برهانی و منطقی داشته باشند. هر زمان ممکن است احساسات ما تغییر کنند و لذا قضایایی که در مورد آنها هستند نیز تغییر کنند. بنا بر این مراد وی از اینکه قضاوت‌های اخلاقی بر مبنای «روابط بین اشیاء بنا نشده‌اند» روابطی است که مستقل از احساسات ما باشد مثل روابطی که در قوانین علمی در مورد اشیاء اثبات می شود که مستقل از احساسات و تمایلات ما هستند. اگر چه قضیه‌ای که موضوع آن احساسات ما باشد خود حاکی از نوعی رابطه است ولکن این رابطه از سخن رابطه بین اشیاء نیست که مستقل از احساسات ما باشد. همچنین وقتی می گوید «ناگهان با کمال تعجب می بینیم که بجای روش معمول افزودن قضایایی که مشتمل بر «هست» و «نیست» اند ناگهان همه قضایا دارای «باید» و «نباید» می شوند، مرادش این نیست که این کار فی حد ذاته باطل است. بلکه این استنتاج بدون دلیل، باطل است: در حقیقت اشکال بر سر «بی دلیلی» است نه بر سرنفس استنتاج بایدها از هست‌ها. والا کسانی که مثل خود وی توانسته‌اند این فاصله بین «هست‌ها» و «بایدها» را بنحوی محوس‌سازند و «بایدها» را بنوعی از

هست‌ها برگردانند هیچ‌گاه مشمول اشکال فوق نخواهند بود. به حال این توجیهی است که نگارنده گمان می‌کند کلام هیوم تحمل آنرا داشته باشد و بنابراین بوسیله آن نوعی توافق و هماهنگی بین کلمات وی حاصل شود. تا چه قبول افتاد و چه در نظر آید.

علی ای حال یک حقیقت مسلم است: و آن اینکه هیوم در رسالت مزبور بعنوان یک «عالم» در صدد یافتن دلیل قضاوت‌های اخلاقی است: البته نه اینکه بگوید چگونه «مضمون» این قضاوت‌ها از حقایق خارج ثابت می‌شوند، نه بلکه مراد وی روشن ساختن علل احکام و قضاوت‌هایی است که انسانها نسبت به یکدیگر یا نسبت به اشیاء و افعال بعمل می‌آورند. بهر حال این قضاوت‌ها خود نوعی فعل نفسانی هستند و بنابراین معلول علی: کاوش بر سر این است که این فعل نفسانی معلول چه امری است؟ حتی اگر در طی این تحقیق بایدها را از هست‌ها استنتاج کند، غرض اولی و اساسی وی چنین امری نیست. بلکه غرض همانست که ذکر شد یعنی پیدا کردن علل قضاوت‌های مردم.

البته پر واضح است تعلیل این مطلب غیر از استنتاج باید از هست است. او نمی‌گوید: «چون مردم دارای چنان طبیعت مخصوصی هستند باید بدین طریق عمل کنند» بلکه می‌گوید «اینکه مردم دارای چنان طبیعت مخصوصی هستند موجب می‌شود که مردم قضاوت کنند که باید بدین طریق عمل نمایند» و فرق بین ایندو عبارت فرق ظریفی است که از نهایت اهمیت برخوردار است و متأمل در فلسفه اخلاق حتماً باید به این تمیز مهم توجه نماید والا قربانی خطاهای بسیار خواهد شد کما اینکه شده‌اند!

ج: نظریه علامه طباطبائی (قده) و ربط آن با مغالطة باید— هست در تعلیقات سابق [شماره ۱۳] به تفصیل در مورد نظریه اعتبار یات علامه (قده) بحث نموده‌ایم و آنچه را که نگارنده از ظواهر کلمات ایشان استفاده نموده بود در آنجامطرح ساخته و اشکالاتی را هم

که بنظر می‌رسید بیان نمود، لذا احتیاجی به تکرار نیست. منتهی برای اینکه ربط نظریه ایشان با مغالطة باید— هست معلوم شود (حداقل آنطور که از کلمات ایشان استفاده کرده‌ایم) لازم است بعضی نکات اساسی نظریه اعتباریات را یادآوری نمائیم:

- ۱— بایدها ناشی از احساسات و تمایلات درونی ما هستند.
- ۲— ما مفهوم «باید» مستقل که اخلاقی باشد نداریم. «باید» همان مفهوم ضرورت است که بین هر علت و معلولی برقرار است. منتهی نر هر قضاوتی مثل «باید فلان کار را کرد»، نوعی تنزیل یا اعتبار صورت می‌گیرد بشرحی که گذشت.
- ۳— قضایای اعتباری نمی‌توانند منتج حقایق یا قضایای واقعیه باشند چون ناشی از احساسات درونی هستند و با رفتن احساسات، این اعتبارات هم از بین می‌روند.

بدین ترتیب معلوم می‌شود که اگر مراد از مغالطة باید— هست استنتاج قضایای واقعیه از بایدها باشد، تئوری اعتباریات این امر راممکن نمی‌داند. اگرچه همانطور که سابقاً گفتیم هر «بایدی» در نظر علامه (قده) از سنخ هست‌هاست. به این معنی که قوام هر «بایدی» به یک اعتبار یا به تعبیر بهتر به یک تنزیل است. و هر تنزیلی در واقع یک صیغه اخباری است که البته بداعی بعث و تحریک ابراز شده است ولکن دارای موضوع و محمولی و حملی است. بنابراین در «بایدها» صیغه اخباری بتمامه حفظ شده است غایت الامر از آنجا که داعی برای این اخبار، اعلام و حکایت از واقع نبوده، ممکن است بگوئیم قضیه مزبور متصف به صدق و کذب نمی‌شود. لکن در این شکی نیست که در تنزیل مذکور صیغه اخباری به معنای واقعیش حفظ گشته (یعنی تنزیل مذکور مجاز نیست) همانگونه که سابقاً شرحش گذشت.

با این توضیح مقایسه تئوری علامه (قده) در باب «باید»‌ها با تئوری جی. ای. مور کاملاً آسان است: مور قضیه «باید این کار را انجام

داد» را بمعنای «این کار موجب بیشترین مقدار خوبی ممکن می‌شود» می‌داند که در حقیقت یک قضیه علی— معلولی است و مفهوم خوبی را هم مفهوم بسیط (انتزاعی) می‌داند. لکن همانطور که گذشت «بایدها» را از سخن هست‌ها می‌داند بتمامه و کماله. بطوری که آنها را قابل برای صدق و کذب می‌داند در حالیکه طبق نظر مرحوم علامه (قده) «بایدها» متصف به صدق و کذب نمی‌شوند (الآ مسامحتاً).

مضافاً براینک سابقاً خاطر نشان ساختیم مور هیچ روش نمی‌سازد که بالاخره مفهوم «باید» چگونه مفهومی است. بعبارت دیگر کل قضاوتهای حاوی «باید» را معنا می‌کند ولکن برای نفس مفهوم «باید» (در قبال قضاوتهای آن) معنایی ذکر نمی‌نماید. بر خلاف مرحوم علامه قده که مفهوم «باید» اخلاقی در نزد ایشان کاملاً روش است: ما مفهومی مستقل که «بایدی» اخلاقی باشد نداریم. «باید» همان مفهوم وجوب و ضرورت تکوینیه است و قضاوتهایی از قبیل «باید این کار را کرد» هیچ نیستند الا تنزیلاتی که تحرك زاست. و همانطور که سابقاً بیان کردیم، تنزیل (در اینجا) عبارت است از مصدق قراردادن شیئی برای مفهومی در حالی که آن شیء واقعاً مصدق مفهوم مزبور نیست. در تئوری علامه (قده) این مطلب حائز اهمیت بسیار است که ما دو مفهوم «وجوب» یا «باید» نداریم که یکی اخلاقی باشد و دیگری تکوینی متأسفانه بعضی از نویسندها، بدین دقت کلام ایشان هیچ توجهی ننموده‌اند و لذا اشکالات غیر واردی به ایشان نموده‌اند. بعنوان نمونه در کتاب دانش و ارزش آمده است:

«مؤلف روش رئالیسم بر آن است که هر اعتباری ناگزیر به حقیقتی ختم می‌شود و ریشه هر پندار را باید در حقیقت جستجو کرد. از اینرو بایدهای اخلاقی (که اعتباری اند) در نظر ایشان از «باید»‌های حقیقی و فلسفی مایه می‌گیرند و اگر در جایی وجوبی اعتباری و اخلاقی دیدیم، باید یقین کنیم که در

جایی دیگر وجوب و ضرورتی واقعی در کار است. و این دو «وجوب» بهم پیوسته اند و دومی است که اولی را می زاید<sup>۱</sup>.  
 واقع این است که در نظر علامه (قده) دو وجوب در کار نیست تا اینکه بهم پیوسته باشند. بلکه تنها یک مفهوم «وجوب» وجود دارد. غایت الامر معنّبر شیئی را که مصدق این مفهوم وجوب نیست مصدق آن قرار می دهد. از همینجا پیدا می شود که قضیه «زایش» و استنتاج مطرح نیست. اینکه علامه فرموده اند هر اعتباری به حقیقتی ختم می شود معناش این است که وقتی شما شیئی را تنزیلاً مصدق مفهومی قرار می دهید. این مفهوم برای خود یک مصادیق واقعی دارد که صدقش براین مصادیق، دیگر تنزیلی و اعتباری نیست. مثلاً همان مفهوم «وجوب» مصادیقی واقعی دارد که همان ضرورتهای تکوینیه ما بین هر علت و معلولی است (من جمله بین قوای فعاله و فعل و مابین فعل و غایت) و وقتی معنّبر نسبت بین خود و غایت (یا فعل) را که نسبتی امکانی است مصدق مفهوم وجوب قرار می دهد و بدین ترتیب اعتباری را ایجاد می کند در حقیقت در این اعتبار خود، محتاج وجود مفهومی است که صدقش بر مصادیق خود حقیقی و واقعی باشد والا اعتبار او معنا نداشت. اینکه اعتبار یات مبتنی بر حقایق هستند مراد همان مطلب بالاست یعنی یک نحوه «ابتناء» مخصوصی است. والا اگر مراد استنتاج و زایش قضایای اعتباری بود چگونه ایشان در سرتاسر مقاله اعتبار یات تصریح می کنند که مابین قضایای حقیقی و اعتباری «تولیدی» در کار نیست قضایای حقیقی نمی توانند نتیجه اعتباری داشته باشند و برعکس. و جای بسی تعجب است که مؤلف محترم دانش و ارزش استاد علامه (قده) را

معتقد به نوعی اخلاق علمی می‌دانند که مراد از آن همان استنتاج باید ها از هست هاست. چه می‌نویسد:

«ما با احترام کامل نسبت به مؤلف محترم این مقاله، با همه آراء ایشان در مورد اعتبار یات اخلاقی توافق نداریم و به توضیحی که خواهیم نوشت معتقدیم که گویی ایشان میان دو گونه «باید» فرق نگذاشته‌اند و نهایه هم به علت همین عدم تفکیک به نوعی اخلاق علمی کامل عیار رسیده‌اند<sup>۱</sup>.

در جواب ایشان باید گفت قضیه این نیست که «گویی میان دو گونه باید فرق نگذاشته‌اند» بلکه بخش عمدۀ مقاله اعتبار یات در توضیح این مطلب است که ما دو «باید» نداریم، یک مفهوم است منتهی تنزیلات مختلف داریم.

استاد شهید مرتضی مطهری در شرح همین مقاله اعتبار یات بیان جالبی دارند در زمینه اینکه چرا قائل می‌شویم که دو مفهوم در کار نیست. واینکه بگوئیم باید های اخلاقی مفاهیمی هستند که ذهن آنها را خلق می‌کند معقول نیست، چون ذهن از پیش خود مفاهیمی خلق نمی‌کند. همین عدم توجّه به این نکته است که نویسنده محترم دانش و ارزش را به اشکال به علامه(قده) را داشتند، چه تصویری که ایشان از اعتبار یات دارند ربطی به آنچه که علامه فرموده‌اند ندارد. در دانش و ارزش آمده است.

«اعتبار یات یعنی مفاهیمی که شخص بخاطر نیازهای زندگی و بكمک عواطف و امیال درونی خلق و فرض و اتخاذ می‌نماید»<sup>۲</sup>.

جواب چنین تصویری از اعتبار یات، از کلمات شهید مرتضی مطهری (قده) بخوبی روشن خواهد شد:

«نکته‌ای که تذکر ش لازم است این است که ممکن است بعضی چنین بپندارند که مفاهیم اعتباری (مثلاً مالکیت و مملوکیت) چون مفاهیمی فرضی و قراردادی هستند و ما بازء خارجی ندارند پس صرفاً ابداعی و اختراعی هستند یعنی اذهان از پیش خود با یک قدرت خلاقه مخصوصی این معانی را وضع و خلق می‌کنند ولی این تصویر صحیح نیست زیرا همانطور یکه در مقاله ۵ گفتیم قوه مدرکه چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد اعم از آنکه آن تصویر را مصدق خارجی داشته باشد (حقایق) یا نداشته باشد (اعتباریات) و همانطور که در آن مقاله مشروحأ بیان شد، مادامی که قوه مدرکه با یک واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند نمی‌تواند تصویری از آن بسازد و فعالیتی که ذهن از خود نشان می‌دهد، عبارت است از انواع تصرفاتی که در آن تصویرات می‌نماید از قبیل حکم و تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و انتزاع»<sup>۱</sup>.

اما اینکه گفته شد علامه (قده) به یک اخلاق علمی تمام عیار رسیده اند ابداً مقرنون به صحت نیست. دلیل این مطلب همان است که در بیان کلمات هیوم گفتیم:

فرق است میان اینکه بگوییم «احساسات و تمایلات ما موجب می‌شوند که در ما این قضاوت پیدا شود که باید این کار را انجام داد» و اینکه بگوئیم «چون دارای چنان احساساتی هستیم باید چنین کاری را انجام دهیم». و میان این دو گفته یک فرق ظریفی وجود دارد که قابل برای تأمل است.

آنچه که علامه (قده) در فصل اعتباریات فرموده اند همان بیان اولی است.

از اینجا یک نحوه شباhtی که بین کلام علامه (قده) و هیوم وجود دارد بخوبی روشن می شود گرچه در مطالب ایشان دقایقی بود که هیوم ابدآ بدان توجه نداشت. مضافاً براینکه در نزد ایشان قضاوتهای اخلاقی اخبار از نفسانیات متكلّم نیستند چنانکه از بیان گذشته واضح می شود. والله العالم.

**تعليقه ۲۵**—(مربوط به صفحه ۸۲، سطر ۶، از من ترجمه)

توضیحی در مورد اشکال مؤلف به مورد

البته مور برای اثبات این مطلب تکییکی را بکاربرده است که در تعلیقه شماره [۴] نقل و نقد آن آمده است. مراجعه شود.

**تعليقه ۲۶**—(مربوط به صفحه ۸۶، سطر ۱۴، از من ترجمه)

توضیحی در مورد عقلانی بودن خواستها

بنظر می رسد طرح این سوالها کاملاً خلاف فرض باشد زیرا فرض مسأله این است که هیچکس منطقاً ملزم نیست که امری را بعنوان معیار شایستگی پذیرد. بنابراین دنبال وجه عقلانی برای خواسته‌ها گشتن کار ع بشی است. چه طبق فرض معیاری وجود ندارد و با عدم معیار دلیل وجود نخواهد داشت.

**تعليقه ۲۷**—(مربوط به صفحه ۸۷، سطر ۱۳، از من ترجمه)

راجع به اشکالی به مؤلف در مورد عدم دلیل در اخلاقیات

راجع به این مطلب در تعلیقه شماره [۲۰] توضیحاتی داده ایم، در اینجا فقط اضافه می کنیم آن لازمه‌ای را که مؤلف بعنوان تالی فاسد ذکر کرده است نباید بنظر خود وی چنین باشد. زیرا وقتی کسی قائل شد انسان منطقاً ملزم به هیچ معیاری نیست دیگر تقاضای دلیل چه معنایی دارد؟ و قول به عدم دلیل چه فسادی خواهد داشت؟

**تعليقه ۲۸**—(مربوط به صفحه ۸۹، سطر ۸، از من ترجمه)

راجع به اشکالی به مؤلف در مورد طبیعت گرایی

همانطور که در تعلیقه شماره [۲۲] اجمالاً بیان کردیم تحقیق در مفهوم «اخلاقی» ثمرة عملی ندارد در اینجا نیز می گوئیم اینکه انسان در

اخلاق به آن مفهومی که مؤلف می‌گوید طبیعت گرا باشد هیچ ثمرة عملی ندارد. بر عکس آنچه که مهم است همان ضد—طبیعت گرایی در تئوری کلی ارزیابی است زیرا آنچه که ثمرة عملی دارد این است که ببینیم آیا ارزیابی بر اساس اوصاف واقعی ممکن است یا نه؟ بعبارت دیگر آیا اوصاف خاصی در جهان، انسان را الزام به شیء معینی می‌کند یا نه؟ چه این الزام اخلاقی خوانده شود و چه غیر اخلاقی.



## فهرست نامهای کسان

- |                                    |        |   |
|------------------------------------|--------|---|
| سروش، دکتر عبدالکریم:              | ۲۰۴    | آبر: ۲۷، ۲۶   |
| شلیک:                              | ۲۷، ۲۶ | ارسطو: ۶۶   |
| شوپنهاور:                          | ۱۴۹    | اصفهانی، شیخ محمدحسین (محقق اصفهانی): ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹     |
| طباطبائی، علامه سید محمدحسین:      |        | ۱۷۹، ۱۴۲  |
| ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۳۹-۱۳۶، ۱۰۸             |        | باتلر: ۱۷۹  |
| ۱۶۷، ۱۶۳، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۵            |        | باير: ۶۵  |
| ۲۱۴-۲۰۸، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۷۷             |        | پاپکین، ریچارد: ۱۸۳                                     |
| عرائی، آقا ضیاءالدین (محقق عراقی): |        | پریکارد، اچ. ا.: الف، ۱۳، ۱                             |
| ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۳، ۱۱۹، ۱۱۴            |        | ۱۱۴، ۱۱۳، ۲۰-۱۸   |
| کاپلستون، فردریک: ۱۹۹              |        | حائزی، استاد مهدی: ۱۰۹، ۱۰۸                             |
| کارناب: ۴۲، ۲۷، ۲۶                 |        | خراسانی، ملامحمد کاظم، معروف به «آخوند» (محقق خراسانی): |
| کانت: ۶۹                           | ۶۸     | ۱۴۲، ۱۲۷، ۱۲۵   |
| گوتیه: ۶۵                          |        | راس، سردیوید: ۱، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۳، ۱                      |
| مجتبیوی، جلال الدین: ۱۸۴           |        | ۱۳۱، ۱۰۶، ۲۴، ۱۹  |
| مدرسی، س. م. ر: ۱۵۳                |        | راسل: الف، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۳۰، ۱۷۹                      |
| مطهری، استاد شهید مرتضی: ۱۴۹       |        | ۱۹۷، ۱۹۶  |
| ۲۱۲، ۱۷۸، ۱۶۹                      |        | ساهاکیان، ویلیامز: ۱۹۹                                  |
| مک ایتایر: ۱۸۲                     |        | ستیونسن، سی. ال.: ال، ۳۲، ۲۸، ۱                         |
| مک کی، جان: ۱۹۹، ۱۹۸               |        |   |
| مور، جی. ای.: الف، ۱، ۱۵، ۱۳-۶     |        |   |

هیر، آر. ام.: الف، ۱، ۵۱، ۴۹-۳۹	-۱۰۷، ۸۲، ۸۱، ۱۹، ۱۸، ۱۶
، ۵۲، ۶۷، ۶۴، ۶۳، ۶۱، ۶۰، ۵۵، ۵۲	، ۲۰۱-۱۷۷، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۱۱
۱۸۲، ۱۷۴، ۱۷۳، ۷۷، ۷۰	۲۱۴، ۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۳
هیوم، دیسوید: ۶۹، ۸۱، ۸۰	ناول سمیت: ۶۵، ۵۲
-۱۷۷	نلسون، جان او.: ۱۹۷
-۲۰۶، ۲۰۴، ۲۰۳، ۱۸۳، ۱۷۹	نیچه: ۶۶
۲۱۴، ۲۱۳، ۲۰۸	نیلسون، کی: ۱۹۸، ۱۹۷
هومر: ۷۰	وارنک: ۱۸۷