

توجیه بر مبنای بدیهیات (بدیهیات اخلاقی و غیر اخلاقی)

چکیده

از بین مکاتب اخلاقی میناگرا، برخی از مکاتب معتقدند که گزاره های پایه در استدلالهای اخلاقی، گزاره هایی بدیهی هستند. و در بین کسانی که گزاره های پایه اخلاقی را بدیهی می دانند، این اختلاف نظر وجود دارد که برخی گزاره های پایه بدیهی را اموری اخلاقی می دانند و برخی این گزاره ها را امور غیر اخلاقی قلمداد می کنند. باید توجه داشت که نحوه تبیین بداهت گزاره های پایه اخلاقی در بین اندیشمندان معرکه آراء است و برخی جانب شهود را در این حوزه گرفته اند و برخی چون کانت آنها را مدرک پیشینی عقل عملی دانسته اند. برخی صرف تصور موضوع و محمول را برای حکم به بداهت آن کافی دانسته اند و برخی دیگر با تبیین عقلانی بداهت آن را نشان داده اند. نکته دیگر این است که دو حوزه ارزش و الزام، نزد فیلسوفان اخلاقی بهره یکسانی ندارند. برخی صرفا حوزه ارزش را دارای گزاره های پایه بدیهی می دانند و برخی این شأن را تنها برای الزامات اخلاقی قائلند و برخی دیگر در هر دو حوزه به یکسان عمل کرده اند.

کلید واژه ها

توجیه، بدیهیات، بدیهیات اخلاقی، بدیهیات غیر اخلاقی.

مقدمه

بحث از توجیه گزاره های اخلاقی از مباحث مهم در حوزه فلسفه اخلاق و مربوط به شاخه فرااخلاق می باشد. در این بحث نظریات متعددی وجود دارد، از کسانی که گزاره های اخلاقی را غیر قابل توجیه می دانند تا کسانی که آن ها را توجیه پذیر می دانند. گروه دوم خود به بخش های مختلفی چون انسجام گرا و مینا گرا تقسیم می شوند. ما در این مقاله سعی داریم که بر نظریات مربوط به توجیه مینا گروانه گزاره های اخلاقی که این گزاره ها را مبتنی بر بدیهیات نظری بیافکنیم. این بحث را در سطح اندیشمندان اسلامی و غربی مطرح می کنیم و طبیعتا به تبیین برخی از این نظریات خواهیم پرداخت.

توجیه

بی شک همه معارف بشری معارفی بدیهی و مورد اتفاق همگان نیستند. انسانها در امور زیادی اختلاف نظر پیدا می کنند و سعی می کنند که برای اعتقادات و دانشهای خود دلایلی را ارائه کنند. فارغ از اینکه نحوه اقامه دلایل چگونه باید باشد و اینکه این دلایل چه میزان اطمینان و یقین برای ما ایجاد می کنند؛ می توان بیان کرد که توجیه دانش ها، نشان دادن اعتبار آن دانش ها می باشد. بنابراین توجیه را می توان اینگونه تعریف کرد: نشان دادن وجه اعتبار معرفت. براین اساس توجیه معرفت عبارت است از نشان دادن اعتبار آن بر اساس معرفت‌های معتبر. (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸)

از نظر فیلسوفان مسلمان مفهوم توجیه، مفهومی بدیهی و بی نیاز از تعریف است. هر انسانی در درون خود این حقیقت را می یابد که او برای رسیدن به وجه صدق دانش های خود نیازمند دلیلی معتبر است و این فرآیند را برای رسیدن به صدق دانش خود طی می کند. لذا مفهوم توجیه که مدلل کردن دانش های بشری است امری بدیهی به نظر می رسد. با این وجود در برخی آثار غربی تکلفهایی در تعریف توجیه وجود دارد که بعضا به جهت نوع نگرش آنها در مباحث معرفت شناسی و هستی شناسی بوجود آمده است. نظریاتی چون اصالت سوژه یا اصالت ذهن در هستی شناسی یا نظریاتی که معتقد به عدم امکان رسیدن به یقین منطقی و کفایت به دلایل اطمینانی هستند، مواردی می باشند که بر برخی نظریات غربی در تعریف توجیه سایه افکنده اند. لکن آنچه در تعریف توجیه می تواند مورد توافق باشد این است که فرد وقتی باور موجهی دارد که باور او مدلل باشد. به عبارت دیگر برای پذیرش آن قضیه دلیل معتبر در اختیار داشته باشد. ما نیز در تعریف خود مفهوم عامی را در نظر گرفتیم که این تعریف را در بر بگیرد. (ر.ک، حسین زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۳۶) در ادامه با معتبر بودن دلایل در نظریات مختلف بیشتر آشنا خواهیم شد.

مبنا گروی

به جهت تاریخی دو رویکرد اصلی در بحث از توجیه در معرفت شناسی وجود دارد؛ مبنا گروی، و انسجام گروی. تفاوت بین این دو روش در این است که مبنا گرایان معتقد به وجود گزاره های پایه هستند. در نگاه مبناگرایان توجیه وقتی به صورت صحیح صورت می گیرد که گزاره های غیر پایه به گزاره های پایه ارجاع داده

شوند. البته در اینکه چه گزاره هایی، پایه و بی نیاز از توجیه هستند در میان مبنایان اختلاف نظر وجود دارد. در مقابل انسجام گرایان وجود گزاره های پایه را نمی پذیرند و توجیه را در وجود انسجام بین گزاره ها می دانند. به این بیان که اگر گزاره هایی که در اختیار داریم با هم تعارض و تناقضی نداشته باشند و یک کل منسجمی را تشکیل دهند آنگاه موجه خواهند بود.

در مبنا گروی گزاره پایه، گزاره های دیگر را توجیه می کند، اما در انسجام گرایی گزاره های منسجم یکدیگر را توجیه می کنند. واضح است که انسجام گرایی در نگاه معرفت شناسانه، با یک دور در توجیه مواجه است. (Foley, 1998, p. 157- 160)

بدیهیات

بدیهی در بین فیلسوفان غربی و در اصطلاح معرفت شناسانه معادل **self-evident** می باشد. **self-evident** یا خود آشکار به قضیه ای گفته می شود که درست است و نیازی به اثبات ندارد. در نگاه اینان **self-evident** یا بدیهی با واژه **obvious** به معنی روشن و آشکار تفاوت دارد؛ زیرا ممکن است قضیه ای برای فردی روشن باشد ولی درست نباشد و همچنین ممکن است قضیه ای درست و بدیهی باشد اما برای کسی روشن نباشد. (Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, p628, 2004). بنابراین می توان گفت که بدیهی یا **self-evident** در اصطلاح فیلسوفان غرب دو ویژگی درست بودن و بی نیازی از استدلال و اثبات شدن را به همراه هم دارا می باشد.

گاهی بدیهی معادل **axiom** بکار گرفته شده است. این اصطلاح اگرچه به معنای بدیهی نیز استفاده می شود اما در کاربردهای فلسفی معادل **self-evident** نمی باشد. واژه **axiom** معمولاً کاربردهایی چون اصل متعارف (بدیهی) و اصل موضوع را دارد و در منطق، فلسفه و ریاضیات بکار رفته است. این واژه گاهی بصورت مضاف بکار می رود و کاربرد خاص تری پیدا می کند. به عنوان مثال اصل انتخاب (**axiom of choice**) یا اصل عدم تناهی (**axiom of infinity**) یا اصل تحویل پذیری (**axiom of reducibility**) یا اصل موضوعی

(axiomatic method) یا اصل سیستم موضوعی (axiomatic system) و یا اصول شهود (axioms of intuition) ترکیب‌هایی هستند که کلمه axiom در آنها استفاده شده است.

یکی دیگر از واژگانی که معمولاً به هنگام سخن از احکام بدیهی به کار می‌رود واژه Common-sense است. این واژه با عبارت‌های متفاوتی ترجمه گردیده است. عقل سلیم، فهم متعارف از جمله این ترجمه‌ها می‌باشد. این واژه به فهم مشترک و متعارف مردم عادی اشاره می‌کند. اعتبار این واژه در بین فیلسوفان دارای اختلاف نظر بالایی است. کسانی مانند افلاطون و آکویناس معتقدند که فهم عادی مردم باید در محک آزمایش نظری قرار بگیرد و به گونه‌ای مورد هدایت واقع شود. این درحالی است که کسانی چون ارسطو، کانت، هگل و حس‌گرایان اخلاقی سنتی انگلیسی و شهود‌گرایان و راولز و نظریه پردازان اخلاق عملی، معتقدند که اخلاق مورد قبول باید در درجه اول توسط احکام اخلاقی فهم متعارف ما سازمان بیابد. در نگاه اینان اگر یک حکم یا نظریه اخلاقی با فهم متعارف در تعارض باشد باید نظریه‌ای مخدوش تلقی شود. (Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, p121, 2004) آشکار است که این واژه معادل دقیق بدیهی (self-evident) نمی‌باشد، اگر چه در نگاه برخی فیلسوفان مرجع قضاوت‌های اخلاقی قرار گرفته است.

بدیهی در اصطلاح فیلسوفان اسلامی نیز قریب به همین معنا به کار رفته است. منطق دانان مسلمان به تبع ارسطو تصورات بدیهی را در بحث از تصورات و قضایای بدیهی را در بحث از انواع استدلال و ذیل باب برهان به بحث می‌گذارند. در نگاه منطق دانان استدلال برهانی، استدلالی است که هم به جهت صورت و هم به جهت ماده بدیهی باشد. بدیهی بودن در بحث از مواد استدلال به این معنا است که آن قضیه نیازی به فکر کردن نداشته باشد تا بتوان قضایای نظری را با استفاده از آن قضایا، برهانی و مستدل کرد.

اگر چه در مصادیق بدیهی بین فیلسوفان اسلامی اتفاق نظر وجود ندارد اما فیلسوفان و منطق دانان مصادیق بدیهیات را عام‌تر از قضایای تحلیلی در نظر گرفته‌اند. بیشتر منطق دانان بدیهیات را به شش دسته اولیات و مشاهدات و تجربیات و حدسیات و متواترات و فطریات تقسیم می‌کنند. در یک تقسیم بندی این شش دسته به دو بخش بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه تقسیم می‌شوند. اولیات همان بدیهیات اولیه می‌باشند و سایر موارد بدیهیات ثانویه به شمار می‌آیند. راز اینکه اولیات را از بدیهیات ثانویه جدا ساخته‌اند این است که اولیات

قضایایی هستند که عقل برای تصدیق به آنها به چیزی جز تصور موضوع و محمول نیازی ندارد، در واقع با تصور درست موضوع و محمول، اتصاف موضوع به محمول امری بدیهی خواهد بود و علت آن این است که در این گزاره ها با تحلیل موضوع، محمول بدست می آید. قضیه ای مانند کل از جزء خود بزرگتر است، از این قبیل است. صرف تصور درست موضوع و محمول اتصاف موضوع که در اینجا کل است به محمول که بزرگتر بودن از جزء است بدست می آید، در حقیقت با تحلیل مفهوم کل بزرگتر بودن از جزء بدست می آید بدون نیاز به هیچ چیز دیگری.

همانطور که بیان شد در مصادیق بدیهی میان اندیشمندان اسلامی توافق نظر وجود ندارد. به عنوان مثال برخی از فیلسوفان صرفاً اولیات و وجدانیات را از مصادیق بدیهی بحساب می آورند. اولیات همانطور که گذشت با توجه و تحلیل موضوع و محمول قضیه بدست می آیند و وجدانیات نیز انعکاسات علوم حضوری در ذهن هستند که خطا در آنها راه ندارد.

"... اما حقیقت این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می توان بدیهی به معنای واقعی دانست یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می باشند و حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند و اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی کرد." (مصباح یزدی، ص ۲۳۷، ۱۳۷۷)

بدیهیات اخلاقی و بدیهیات غیر اخلاقی

در بین مبنائیان در فلسفه اخلاق این اختلاف نظر وجود دارد که آیا گزاره های پایه باید بدیهی باشند یا اینکه این می توان گزاره های غیر بدیهی را به عنوان گزاره پایه پذیرفت. کسانی که گزاره های پایه را الزاماً بدیهی می دانند را می توان در حوزه فلسفه اخلاق به گروه هایی تقسیم کرد. برخی از مبنائیان که قائل به بدیهی بودن گزاره های پایه هستند، شهود گرا هستند. این افراد گزاره های پایه را شهودی می دانند. برخی دیگر همچون کانت آنها را مبتنی بر خود آیینی و مربوط به عقل عملی می دانند. برخی از ایشان گزاره های بدیهی اخلاقی را مانند گزاره های بدیهی نظری می دانند که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم به بدهت آنها کافی است. برخی دیگر با ارجاع گزاره های اخلاقی نظری به گزاره های بدیهی غیر اخلاقی جزو

مبناگرایانی هستند که گزاره های پایه را بدیهی می دانند. همانطور که آمد ملاحظه می کنید که کسانی که گزاره های پایه را الزاما بدیهی می دانند را می توان در حوزه فلسفه اخلاق به دو گروه تقسیم کرد. گروه اول کسانی هستند که گزاره های بدیهی پایه در احکام اخلاقی را گزاره هایی از سنخ امور اخلاقی می دانند، و گروه دوم کسانی هستند که گزاره های پایه را از امور غیر اخلاقی می دانند. در ادامه به توضیح بیشتر این مکاتب خواهیم پرداخت.

شهود گروهی

شهود گروهی که گاهی طبیعت ناگروهی نیز نام گرفته است، در مقابل طبیعت گرایان، مفاهیم اصلی اخلاقی چون خوب یا صواب (در این مفاهیم بین شهودگرایان اختلاف وجود دارد.) را معادل مفاهیم طبیعی و یا ما وراء طبیعی نمی گیرند و معتقدند که این مفاهیم بدیهی و بسیط و غیر قابل تعریف هستند. برخی از شهود گرایان از جهتی مقابل تعریف گرایان قرار می گیرند زیرا معتقدند که برخی از مفاهیم اخلاقی غیر قابل تعریف هستند. اینان مفاهیم پایه ای در اخلاق را مانند مفاهیمی چون زردی یا خوشایندی می دانند که نمی توان آنها را با مفاهیم دیگر تعریف کرد. البته شهود گرایان یک تفاوت بین مفاهیم اخلاقی بدیهی و دیگر مفاهیم بدیهی چون زردی و خوشایندی قائل هستند و آن این است که مفاهیم بدیهی اخلاقی مفاهیمی طبیعی نیستند. به عبارت دیگر آنها خصایص طبیعی و تجربی جهان نیستند و نمی توان آنها را معادل خصایص طبیعی مانند لذت، تکامل یا .. گرفت. البته شهود گرایان منکر این نیستند که مفاهیم اخلاقی می توانند در طبایع و روابط اشیا ریشه داشته باشند اما این به معنای آن نیست که مفاهیم بدیهی اخلاقی معادل و مساوی آن طبایع و روابط باشند. (ویلیام کی. فرانکنا، ص ۲۱۵-۲۱۶، ۱۳۸۹)

شهود گرایان در بحث از توجیه احکام اخلاقی نیز معتقدند که برخی از احکام اخلاقی که نقش پایه برای دیگر احکام اخلاقی دارند، توسط شهود به دست می آیند. این احکام بی نیاز از استدلال و بلکه در نگاه برخی غیر قابل استدلالند و تنها از طریق شهود به دست می آیند. بنابراین شهود گرایان نیز مانند تعریف گروان احکام اخلاقی را متصف به درست یا نادرست می دانند با این تفاوت که شهود گرایان احکام اخلاقی را بیان کننده

واقعیات طبیعی نمی دانند و معتقدند که نمی توان این احکام را به احکام طبیعی ارجاع داد و با استدلال یا تجربه بر درستی یا نادرستی آنها حکم کرد. (همان)

بسیاری از فیلسوفان چون باتلر، سیجویک، رشدال، مور، پریچارد، راس، کریت، هارتمان، اوینگ شهود گرای را به عنوان نظریه خود برگزیده اند. درباره مفاهیم پایه و بدیهی اخلاقی در بین شهود گرایان اختلاف نظر وجود دارد. سیجویک باید را مفهومی می داند که بسیط و بدیهی می باشد. مور مفهوم خوب را چنین می داند و راس هر دو مفهوم را دارای این ویژگی می داند. ما در این نوشتار به جهت اهمیت نقش مور در دفاع و تبیین شهود گروهی و راس در پرورش و توسعه آن به اختصار به نظریات آنها خواهیم پرداخت.

جورج ادوارد مور

مور معتقد است که خوب مفهومی بسیط و تحلیل ناپذیر است و هرگونه تلاشی برای تعریف خوب با ارجاع آن به دیگر مفاهیم یک مغالطه است. در نگاه مور چون مفهوم خوب یک شی طبیعی نیست، بنابراین ارجاع آن به هر امر طبیعی افتادن در دام مغالطه است. وی این مغالطه را مغالطه طبیعت گرایانه^۱ می نامد. (جورج ادوارد مور، ص ۱۰۳-۱۱۴، ۱۳۸۸) مور که این بحث را در رد طبیعت گروان و مارواء الطبیعه گروان نقل می کند معتقد است که کسانی که مرتکب این مغالطه شده اند به دو بخش کلی تقسیم می شوند. بخش اول کسانی هستند که خوب را با یک واقعیت فراحسی و مابعد الطبیعی معادل می گیرند و بخش دوم کسانی هستند که خوب را معادل یک شی طبیعی می گیرند. وی بخش دوم را به لذت گرایان و طبیعت گرایان تقسیم می کند و منظور او از طبیعت گرایان همه مکاتب طبیعت گرا بجز لذت گرایان هستند. (همان، ص ۱۴۳) مور مغالطه طبیعت گرایانه را اینگونه بیان می سازد که اینان خاصه یک شی طبیعی یا یک امر ماورا طبیعی را با معنای خوب معادل و یکی گرفته اند. از جمله دلایل مور در بیان مغالطه آمیز بودن این گونه دیدگاه ها این است که اگر خوب معادل یک شی باشد در این صورت باید سوال از این که آیا آن شی خوب است یا نه سوالی بی معنا باشد، مثلا اگر خوب، معادل لذت بردن باشد در این صورت این سوال که آیا لذت خوب است باید مساوی با

¹ Naturalistic fallacy

این سوال باشد که آیا لذت، لذت است، این در حالی است که سوال از خوب بودن یا خوب نبودن لذت یک همانگویی نیست. (همان، ۱۱۴-۱۱۶)

اینکه مور مفهوم خوب را تعریف ناپذیر می داند نباید این فهم نادرست را ایجاد کند که نمی توان از لوازم طبیعی آن سخن گفت. به عنوان مثال اینکه مفهوم رنگ زرد برای ما مشخص باشد با این منافاتی ندارد که بدانیم رنگ زرد از ارتعاشات نوری خاصی برخوردار است، اما این به این معنا نیست که تعریف رنگ زرد آن ارتعاش نوری خاص باشد. همچنین تعریف ناپذیر بودن مفهوم خوبی به این معنا نیست که نتوان مصادیق خوبی را مشخص کرد. به مثال رنگ زرد توجه کنید، غیر قابل تعریف بودن رنگ زرد به معنای این نیست که ما نتوانیم رنگ زرد را در اشیا تشخیص دهیم. درباره مفهوم خوبی نیز امر به همین منوال است، ما همانطور که مفهوم خوبی را بدون نیاز به تعریف به دست می آوریم، مصادیق خوبی را نیز به بداهت و بدون نیاز به استدلال به دست می آوریم. بنابراین مور در حوزه تصدیقات نیز مانند حوزه تصورات راجع به مفهوم خوبی شهود گرا می باشد. (مری وارنوک، ص ۵۲-۵۳، ۱۳۸۷)

مور به همان اندازه که با تجربه گرایی و ارجاع مفاهیم اخلاقی چون خوب به تجربه و طبیعت مخالف است، با ایده آلیسم نیز مخالفت کرده است. مور به جای تجربه گرایی و ایده آلیسم شکلی از واقع گرایی را بر می گزیند که برخی از مفاهیم و احکام اخلاقی را با حقایق ریاضی مقایسه می کند. وی معتقد است که آنها حقایق ضروری و انتزاعی هستند که از ارزش ذاتی اشیا حکایت می کنند. تنها تفاوت آنها با حقایق دیگر بدیهی و شهودی این است که آنها از سنخ امور طبیعی نیستند. (Baldwin, Thomas, ۱۹۹۸)

خود مور یک متافیزیک افلاطونی را برای تبیین خوبی پیشنهاد می کند که به موجب آن خوبی به عنوان یک صفت غیر طبیعی بسیط که با اوصاف طبیعی ارتباط علی دارد مطرح است و ما می توانیم آن را توسط شهود تمییز دهیم. (Ibid)

وی تحت تاثیر استاد خویش، هنری سیجویک سه آموزه را در فلسفه اخلاق مورد تاکید قرار می دهد:

۱ فلسفه اخلاق از رهگذر موضوع خویش یعنی امور مربوط به خوبی، از دیگر علوم جدا می شود.

۲ واقعیاتی که خوبند عمدتاً اموری وجدانی اند.

۳ وصف خوبی که واقعیات خوب به وسیله آن از واقعیات خنثی یا بد جدا می شوند، به هیچ وصف دیگری قابل تحویل نیست و بنابراین، این وصف، غیر قابل تعریف است. (لارنس سی. بکر، ص ۲۰۵، ۱۳۸۶)

او درباره مفاهیمی چون درستی و صواب راهی متفاوت در پیش می گیرد. وی در مفهوم درستی آنگونه که جی. ام آنسکوب نام گذاری کرده فردی نتیجه گرا است. وی افعالی را دارای وصف درست و صواب می داند که نتایج آن ها دست کم به مقدار نتایج هر عمل بدیلی خوب باشد. (همان، ص ۲۰۶) بنابراین مور درباره درستی اعمال در اخلاق هنجاری رویکردی سودگرایانه دارد. نظریه مور به خاطر تفسیری خاص از سود گرایی نیز مورد توجه قرار گرفته است، بر این اساس که پایان آرمانی عمل، رسیدن به حد اکثر خوبی است نه لذت، بهر حال، خوبی غیر قابل تعریف است اما به اعتقاد وی در لذت های حاصله از هنر و عشق یافت می شود.

(Baldwin, Thomas, ۱۹۹۸)

مور دیدگاه کسانی که در حوزه وظایف و عمل، از شهودگرایی دفاع می کنند اینگونه می گوید:

"روشن است آن گونه که معمولاً مکتب شهودی اخلاقیون قائل بوده، هیچ قانون اخلاقی بدیهی نیست. رأی شهودی در فلسفه اخلاق عبارت است از این فرض که قواعد معینی را که بیان می دارند فلان عمل باید همواره انجام گیرد و یا ترک شود، می توان به عنوان مقدماتی بدیهی اخذ کرد. من درباره احکام مربوط به این که چه چیزی فی نفسه خوب است نشان داده ام که این درست است و درباره آنها نمی توان هیچ دلیلی اقامه کرد. اما جوهره شهودگرایی، این فرض است که قواعد عمل - گزاره هایی که بیان می کنند ما چه باید بکنیم، نه این که چه باید باشد- نیز به همان معنا قطعیت شهودی دارند." (جورج ادوارد مور، ص ۲۶۸، ۱۳۸۸)

همانگونه که بیان شد مور درباره درستی وظایف از دیدگاه شهودگرایی دور می شود و به سودگرایان نزدیک می شود. مور معتقد است که عملی وظیفه است که بیشترین خوبی را به بار می آورد. طبیعتاً سنجش بیشترین خوبی هر عمل در گرو بررسی روابط علی اعمال و نتایج آن می باشد. مور در سود گرایی خود به گونه ای

قاعده نگر عمل می کند و مانند میل معتقد است که ما در وظایف باید از اصولی کلی تبعیت کنیم. البته مور تصریح می کند که این اصول هرگز یقینی نخواهند بود، زیرا این اصول از ارتباط با نتایج به دست می آیند و نتایج همیشه احتمالی هستند لذا هرگز در رابطه نتایج نمی توان به یقین رسید. (مری وارنوک، ص ۷۵-۷۶، ۱۳۸۷)

پس از آنکه درستی وظایف در دیدگاه مور از حوزه امور شهودی خارج شدند، از نگاه او امکان استدلال در آنها راه پیدا می کند. مور که درستی اعمال را در مقایسه با نتایج خوب آنها ارزشگذاری می کند، امکان استدلال را بر درستی اعمال می پذیرد.

" ... با این وجود این احکام بدیهی نیستند و نمی توان آنها را به عنوان مقدمات اخلاقی تلقی کرد، چه همان گونه که نشان داده شده این احکام با پژوهش در باب علت ها و معلول ها قابل رد و قبول هستند. در واقع، امکان آن هست که برخی از شهودهای بی واسطه ما صادق باشند، اما از آن جا که چیزی که ما شهود می کنیم، چیزی که وجدان به ما می گوید، این است که اعمالی معین همواره بزرگ ترین مقدار از خیری را که تحت اوضاع و احوالی امکان پذیر است به بار می آورد، روشن است که دلایلی می توان اقامه کرد که نشان دهد احکام وجدان غلط یا صحیح هستند. " (جورج ادوارد مور، ص ۲۶۸، ۱۳۸۸)

ویلیام دیوید راس

وظیفه گرا بودن یکی از ویژگیهایی است که راس دارا می باشد. راس را می توان مهمترین وظیفه گرایی دانست که پس از کانت آمده است. راس در نظریه خود سعی دارد که علاوه بر دفاع از وظیفه گرایی، اشکالات وارد بر کانت را در بحث تعارض بین وظایف بر طرف سازد. راس با رد نظرات غایت گرایانه مانند خود گروهی و سود گروهی معتقد است که وظایف فارغ از نتایجی که به بار می آورند، مورد ارزیابی و شناخت واقع می شوند.

راس در دیدگاه اخلاقی خود یک رئالیست (واقع گرا) است که معتقد است اولاً مفاهیم اخلاقی از عینیت های خارجی حکایت می کنند و ثانیاً برخی احکام اخلاقی درست هستند. وی مفاهیم اخلاقی را چون اوصاف دیگری مانند حجم ها و رنگ ها، اوصاف جهان عینی می داند. وی چنین استدلال می کند که اگر مفاهیم اخلاقی از جهان عینیت حکایت نکنند آنگاه گزاره های اخلاقی همگی خطا خواهند بود، این در حالی است که به نظر وی ما می دانیم که برخی از احکام اخلاقی درست است. بنابراین احکام اخلاقی از جهان عینی حکایت می کند.

نظم اخلاقی ... درست به اندازه ساختار فضایی یا عددی بیان شده در اصول موضوعه هندسه یا ریاضیات، بخشی از ذات بنیادین جهان است. (Ross, The right and The good, p 29-30)

راس واقع گرا به تبع ارسطو یک فیلسوف مبنا گرا نیز به شمار می رود. وی معتقد است که اگر گزاره هایی نیازمند به استدلال داشته باشیم، بی شک باید گزاره هایی پایه و بدون نیاز به اشتقاق از گزاره های دیگر نیز داشته باشیم. وی این گزاره های پایه را گزاره هایی بدیهی می داند که از طریق شهود به دست می آید. البته این نظر راس مربوط به همه گزاره های اخلاقی نیست، بلکه وی صرفاً گزاره های بنیادین اخلاقی را بدیهی و بی نیاز از استدلال می داند. وی گزاره های غیر پایه و مخصوصاً احکام ناظر به عمل را احکامی بدیهی و بی نیاز از استدلال نمی داند. (حسین اترک، ۱۳۷۸)

واقع گرایی راس، همچون مور یک واقع گرایی ناطبیعت گروانه است به این شکل که راس مخالف این است که احکام اخلاقی با مراجعه صرف به تجارب به دست می آید. راس معتقد است که نباید مفاهیم اخلاقی را با ارجاع به مفاهیم طبیعی تعریف کرد.

نکته دیگر در نظریه اخلاقی راس قول به تکثر گرایی و پلورالیسم در اصول اخلاقی است. این دیدگاه در مقابل کسانی است که می خواهند تمامی احکام اخلاقی را به یک اصل باز گردانند. به عنوان مثال سود گرایی بتنام سعی بر این دارد که همه احکام اخلاقی را به اصل سود بازگرداند، یا اصالت لذت در نگاه لذتگرایان تنها اصلی است که مرجع احکام اخلاقی در ارزشیابی قرار می گیرد. راس بر خلاف وحدت گرایان معتقد است که

ما می توانیم اصول متعددی را برای احکام اخلاقی در نظر بگیریم. فضیلت، لذت، علم، صداقت هر یک می توانند خوب هایی باشند که ارزش آنها از چیزی منشق نشده باشد. (حسین اترک، ۱۳۷۸)

پلورالیسم راس را می توان در سه ادعا بیان کرد:

۱ اصول اولیه و اساسی اخلاق متکثر هستند.

۲ این اصول قابل تعارض با یکدیگر هستند.

۳ نظم دقیقی از اولویت و تقدم برای حل تعارضات میان آنها وجود ندارد. (Hooker, p 534)

راس مانند دیگر شهودگرایان مفاهیم اخلاقی را بدیهی و بسیط و بی نیاز از تعریف می داند. مور درباره مفهوم خوب این نظر را قائل بود و پریچارد مفهوم خوب و درست را چنین می بیند. راس به تبع وی مفاهیم خوب و درست را مفاهیم بسیطی می داند. بنابراین این مفاهیم در نگاه راس مرکب از چند مفهوم یا وصف و یا بیان کننده یک تناسب یا تایید خاصی نمی باشند. راس معتقد است که اوصاف بسیط، غیر قابل تعریف هستند، بنابراین این اوصاف را غیر قابل تعریف می داند. (حسین اترک، ۱۳۷۸)

راس درباره مفهوم درست با رد ادعای کانت که مفهوم درست را به معنای اخلاقا خوب می گیرد، و همچنین با رد نظر مور که درست را به معنای ایجاد بیشترین مقدار ممکن از خوبی می گیرد، (Ross, The right and The good, p 3-11) و همچنین با رد نظریه طبیعت گروان که درست را به لذت، تکامل، خوشایند فاعل یا جامعه تعریف می کنند، معتقد است که مفهوم درست مفهومی بدیهی و غیر قابل تعریف است. وی این اختلافها را شاهد کلام خود بر غیر قابل تعریف بودن مفهوم درست بیان می کند.

راس در مقام یافت مصداق مفهوم خوب نیز معتقد است که خوب های غیر قابل تعریفی وجود دارد. وی با تقسیم خوب به ذاتی و ابزاری، معتقد است که اجزای ذاتا خوب اقسامی دارند. (Ross, The right and The good, p 69) راس اجزای ذاتا خوب را به سه خوب بسیط و یک خوب مرکب تقسیم می کند. در نگاه

راس فضیلت و لذت و علم سه خوب ذاتی بسیط هستند و توزیع سعادت به تناسب فضیلت خوب مرکبی است که نمی تواند به ارزش اجزایش تحویل رود.

او علاوه بر مفاهیم اخلاقی خوب و بد، گزاره های اخلاقی بنیادین را نیز بدیهی می داند.

[بدیهی بودن وظیفه در نگاه نخست] به معنای این نیست که از آغاز زندگی ما بدیهی بوده است یا به محض اینکه برای اولین بار با آن قضیه مواجه می شویم بدیهی می شود، بلکه به این معنا بدیهی می شود که اگر ما به بلوغ ذهنی کافی رسیده باشیم و توجه کافی به آن قضیه مبذول کنیم، بدون نیاز به هیچ برهانی یا شاهدی و رای خودش بدیهی می شود. (Ross, The right and The good, p. 29)

در نگاه راس برخی از احکام اخلاقی مانند ۱ باید راستگو باشیم، ۲ باید به عهد خویش وفا کنیم، ۳ باید توان خطاهایی که مرتکب شدیم را بپردازیم، ۴ باید بکوشیم سعادت را مطابق با قابلیت و لیاقت توزیع کنیم، ۵ باید به دیگران خیر برسانیم، و ۶ نباید به دیگران گزند وارد کنیم، از طریق شهود به دست می آیند و بنابراین صدق آنها از راه شهود مکشوف می گردد. (رابرت هلمز، ص ۳۷۸، ۱۳۸۵) اما این احکام از نگاه وی احکام در نگاه نخست است، وی بین احکام در نگاه نخست و احکام در مقام عمل تفاوت قائل می شود و معتقد است که در مقام عمل امکان بوجود آمدن تعارض در احکام وجود دارد.

راس گزاره های بنیادین اخلاقی را بدیهی می داند اما میزان الزام یا ضرورت آنها را بدیهی نمی داند. علاوه بر این راس وظایف در نگاه فعل و عمل را با توجه به سه دلیل بدیهی نمی داند. اول اینکه ملاحظات در مقام عمل قابل احصا نیستند. دوم اینکه هر عملی در طول زمان در ایجاد خوبی و بدی برای دیگران می تواند نقش ایفا کند که هر کدام از آنها در نگاه نخست حکم خاصی دارد. سوم اینکه به فرض اینکه ما به تمام ملاحظات در نگاه نخست علم داشته باشیم باز هم نمی توانیم در مقام ترجیح آنها به قطع برسیم. (حسین اترک، ۱۳۷۸)

کانت

کانت عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم کرد و با این کار حیطه دانش را از ارزش جدا ساخت. او معتقد بود که نظام اخلاقی بر قضایای اخلاقی پیشینی بنا نهاده شده است. این گزاره ها کلی و مطلق است و از

تجربه به دست نیامده است، زیرا کلیت و ضرورت از تجربه به دست نمی آید. گزاره های اخلاقی نه از طبیعت گرفته می شوند و نه از ما بعد الطبیعه، بلکه فاعل اخلاقی خود را در حیطه اخلاقیات ناظر بر قانون اخلاقی خویش می بیند. در نگاه کانت آن چیزی که ذاتا خیر است اراده نیک می باشد. وی می گوید: "محال است که چیزی به جز اراده خیر را در جهان و حتی خارج از آن تصور کرد که بدون قید و شرط خیر باشد. کانت همچنین اراده ای را نیک می داند که برای ادای تکلیف انجام گیرد." (کانت، ص ۱۴، ۱۳۶۹) وی می گوید: "اراده نیک، اراده ای است که برای ادای تکلیف عمل نماید. اگر اراده ای برای ادای تکلیف، طبق قانون کلی اخلاقی عمل نماید، اراده نیک است و می توان آن را نیک مطلق نامید." (همان، ۱۷)

کانت گزاره های پیشینی و مطلق را در فرمول هایی ارائه می کند.

فرمول اول- خود آیینی یا فرمول قانون عام: هرگز نباید به شیوه ای عمل کنم که نتوانم هم چنین اراده کنم که ضابطه رفتاری من به صورت قانون عام در آید.

فرمول دوم- احترام به کرامت اشخاص: چنان عمل کن که انسان، خواه شخص خودت و خواه دیگران، را همواره غایت بدانی، نه هرگز صرفا وسیله.

فرمول سوم- قانون گذاری برای جامعه اخلاقی: همه ضابطه های ناشی از قانون گذاری خود ما باید با یک ملکوت غایات چنان هماهنگ باشند که گویی آن ملکوت ملک طبیعت است. (سالیوان، ص ۶۲، ۱۳۸۰)

کانت به عنوان یک وظیفه گرا در حوزه اخلاقیات، توجیه گزاره های اخلاقی را بر مبنای غایات و نتایج نمی پذیرد. مبنای نظریه کانت را باید در نوع نگاه وی به انسان و جهان جستجو کرد. کانت در بحث از اخلاقیات ابتدا به اثبات آزادی اراده و استقلال می پردازد. وی اراده انسان را خارج از قواعد علی و قائم به ذات می داند و در نگاه وی این اراده است که به قانون کلی اخلاقی قوام می دهد. اراده تابع هیچ چیزی نیست جز قانون اخلاقی که خودش وضع کرده است. خود آیینی در نگاه کانت منشا قوانین اخلاقی را از همه چیز سلب می کند و آن را در انحصار اراده آزاد قرار می دهد. وی می گوید: "حتی اگر برای تبیین احکام اخلاقی به اراده خداوند

تمسک جوییم، باز این پرسش وجود دارد که چرا باید مطابق اراده خداوند عمل کرد. اما اگر حاکمیت اراده را بپذیریم، قوانین اراده از ذات آن نشئت می‌گیرد و حاکمیت اراده به معنای آزادی آن است. " (ماهروزاده، ۱۳۸۷)

همانطور که ملاحظه می‌گردد، غلبه فاعل شناسا بر عین در عقل عملی کانت نیز مشهود است. در واقع نظریه ای که به ایده آلیسم استعلایی شهرت یافت سایه خود را بر اخلاقیات کانت نیز گستراند به گونه ای که انسان و اراده او نه تنها به عین معنا می‌بخشد بلکه منشا اخلاقیات نیز خود اوست.

نظریات مبتنی بر بدیهیات در نگاه دانشمندان اسلامی

اندیشمندان اسلامی نیز در رابطه ابتدای گزاره های اخلاقی بر بدیهیات و عدم آن به چند بخش تقسیم می‌شوند. یک گروه مانند محقق اصفهانی و مرحوم مظفر، این گزاره ها را مشهوری صرف می‌دانند و آنها را غیر مبتنی بر گزاره های بدیهی قلمداد می‌کنند. به عبارت دیگر در نگاه ایشان مفاد گزاره های اخلاقی چیزی نیست جز تطابق آراء و این قضایا از واقعیتی عینی حکایت نمی‌کند. اگر چه اینان سعی دارند که نظر خود را با تاییداتی از بو علی سینا و خواجه نصیر طوسی تقویت کنند اما واقع این است که در فهم اینان از کلام بو علی و خواجه نصیر مناقشات فراوانی صورت گرفته است. (محمد صادق لاریجانی، ش ۷)

گروه دیگر کسانی هستند که گزاره های اخلاقی را بیان کننده واقع می‌دانند که اینان گزاره های اخلاقی نظری را به گزاره ای اخلاقی بدیهی ارجاع می‌دهند. گروه دوم خود به دو بخش تقسیم می‌شوند. بخش اول کسانی هستند که گزاره های بدیهی و پایه در توجیه گزاره های نظری اخلاقی را از سنخ گزاره های اخلاقی می‌دانند. افرادی چون محقق لاهیجی، مرحوم سبزواری، استاد سبحانی، شهید صدر و آقای لاریجانی گزاره های پایه و بدیهی را در این حوزه گزاره های اخلاقی می‌دانند. گروه دوم کسانی هستند که گزاره های پایه و بدیهی که بوسیله آنها گزاره های نظری اخلاقی توجیه می‌شوند، از گزاره های غیر اخلاقی به حساب می‌آورند. استاد مصباح این نظریه را مورد تایید قرار داده اند. در ادامه با ذکر نظریات دو بخش از گروه دوم بحث ابتدای گزاره های اخلاقی بر بدیهیات را پی می‌گیریم.

بخش اول:

محقق لاهیجی از کسانی است که گزاره های پایه اخلاقی را گزاره هایی بدیهی می دانند. وی بیان می دارد که قضایای اصلی اخلاق نظیر قبح ظلم و حسن عدل و امثال آن بدیهی و ضروری است و اینکه حکما آن را جزو مشهورات دانسته اند منافاتی با این جهت ندارد. ایشان در بیان این اشکال که حکما قضایای اخلاقی را مشهوری و غیر برهانی می دانند می فرمایند:

«اشکال دوم آن که "العدل حسن" و "الظلم قبیح" را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است، و اتفاق را در آن بنا بر مصلحت عامه و مفسده عامه شمرده اند، پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهانند، در آن مسموع نباشد و اتفاق جمهور عقلا دلالت بر آن نکند.

و جوابش آن است که ضروری بودن حکمین مذکورین، وعدم توقف آن به نظر و فکر در ظهور به مرتبه ای است که انکار آن مکابره محض است، و قابل جواب نیست. غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخلی باشد، از عقل نظری به اعانت عقل عملی، که مزاول اعمال و مباشر افعال است، صادر می گردد. و ضروری آن نیست که موقوف به هیچ چیز نباشد، بلکه آن است که موقوف به نظر که ترتیب امور معلومه است لایصال الی المجہول، نباشد. و همچنان که محتاج بودن مشاهدات مثل «النار حاره» و «الشمس مضيئة» به اعانت حواس، منافی ضروری بودنش نیست. کذلک احتیاج احکام مذکور به اعانت عقل عملی، منافی ضرورت نباشد.

و اما عد حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه، غرض ایشان نیست مگر مجرد تمثیل به مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخلیت دارند. و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره، منافی ضرورت نتواند بود. چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهتی دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان وجدل هر دو، اعتبار توان کرد در هر کدام به جهتی....» (عبد الرزاق لاهیجی، ص ۶۱، ۱۳۶۴)

این نظریه در بین حکمای اسلامی طرفدارانی پیدا کرده است که از جمله آنها محقق سبزواری نیز در کتاب شرح الاسماء می باشد.

استاد جعفر سبحانی با بیان اینکه در حوزه مدرکات عقل عملی مانند مدرکات عقل نظری باید گزاره های بدیهی وجود داشته باشند تا گزاره های نظری به آنها بازگشت کنند بیان می دارند که انکار گزاره های بدیهی عقل عملی به دور یا تسلسل می انجامد. ایشان سپس در بدیهی اولی یا ثانوی بودن مدرکات بدیهی عقل عملی می فرمایند: "از نظر ما قضایای مربوط به حسن و قبح از قضایای خود معیار و بدیهی اولی است که تصور قضیه، کافی در اذعان به نسبت می باشد و در همین مرحله، انسان به حسن عدل و مشتقات آن و قبح ظلم و فروع آن اذعان پیدا می کند و هرگز در تحصیل اذعان به این دو قضیه نیازی به ملاحظه مسائل برون مرزی از قبیل مصالح و مفاسد اجتماعی ندارد." (جعفر سبحانی، ش ۷)

ملاحظه می شود که استاد سبحانی علاوه بر مبتنی دانستن گزاره های نظری عقل عملی بر بدیهیات، این گزاره های بدیهی را گزاره هایی اخلاقی می دانند و لذا تصدیق به گزاره های اخلاقی را غیر مبتنی بر گزاره های بدیهی غیر اخلاقی و به تعبیر ایشان مسائل برون مرزی می دانند.

شهید صدر از دیگر اندیشمندانی است که قضایای اخلاقی را مبتنی بر قضایای بدیهی می داند. وی در تعریف قضایای مربوط به عقل عملی از واقعی بودن آنها سخن می گوید.

«...انها قضایا واقعیة، دور العقل فیها دور المدرک الکاشف علی حدّ القضایا النظریة الأخری، غایة الأمر انّ هذه القضایا واقعیة تحقّقها بنفسها لا بوجودها الخارجی؛ نظیر مقولات الإمكان والإستحالة والإمتناع من مدرکات العقل النظری...» (محمد باقر صدر، ص ۴۰، ۱۴۱۷)

وی ابتدای قضایای اخلاقی را بر امور غیر اخلاقی چون مصلحت و مفسده نفی می کند: "أقول: أما ربطهم لدرك الحسن و القبح بالمصلحة و المفسدة غیر صحیح سواء أريد المصلحة و المفسدة الشخصیتان أو النوعیتان." (محمد باقر صدر، ص ۵۲۵، ۱۴۰۸)

همچنین غیر بدیهی بودن قضایای اصلی اخلاقی را رد می کند و بیان می دارد: "و الواقع: ان أصل الحسن و القبح لا يمكن البرهنة علیها لا بعقل التجربة، و لا یعقل البرهان، و لا بالبدهة. ... و اما الثالث: فلوضوح انه لا يمكن البرهنة علی أي بدیهی بدهته" (همان، ص ۵۵۲)

شهید صدر در نهایت با بیان مناقشات زیاد و رد نظر اشاعره و رد مشهوری صرف بودن قضایای اخلاقی و همچنین با رد نظری بودن همه قضایای اخلاقی به جهت محذور دور و تسلسل به این اعتقاد می رسد که در باب عقل عملی، عقل عملی به دو قسم تقسیم می شوند. یک عقل که قابل اعتماد است و حقانیت آن قطعی و ضمانت شده است و عقل دیگری که شک به آن راه دارد و به باب تزاحمات اخلاقی و ترجیح موارد متزاحم اختصاص می یابد. "و الواقع ان العقل العملی علی قسمین: عقل أول مضمون الحقانیه، یدرک أصل الحسن و القبح. فنحکم به بحسن الصدق، و قبح الکذب، و حسن العفو و قبح الإیذاء بلا تقصیر، الی غیر ذلک من القضايا التفصیلیه للعقل العملی. و عقل ثان یكثر فيه الخطأ یكون حاکما فی باب التزاحم و تغلب جانب الحسن أو القبح." (همان، ص ۵۵۳-۵۵۴)

آقای لاریجانی نیز از کسانی به شمار می رود که احکام اخلاقی را مبتنی بر بدیهیات می داند. ایشان که به نوعی شهودگرایی قائل است معتقد است که انسان الزامات اخلاقی را شهود می کند. در نگاه وی مفاد "باید و نباید" ضرورت و الزام است؛ ولی نه ضرورت اعتباری و نه ضرورت بالغیر؛ بلکه ضرورت و لزومی که انسان درون خود به علم حضوری می یابد. باید و نبایدهای اخلاقی بیانگر این الزامهای نفسانی و درونی هستند و به طور مثال، "باید به عدالت رفتار کرد"، بیانگر الزام درونی انسانی به عدالت است، پس باید و نبایدها حاکی از الزامهای درون نفس هستند. (محمد صادق لاریجانی، ص ۶۴-۶۵، بی تا)

بخش دوم

بخش دوم به کسانی اختصاص دارد که قضایای نظری اخلاقی را بر بدیهیات غیر اخلاقی مبتنی می دانند. استاد مصباح را می توان از قائلین به این دیدگاه دانست. در نگاه ایشان ملاک صدق در قضایای اخلاقی تاثیر یا عدم تاثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب که همان کمال است می باشد. ایشان قضایای اخلاقی را در دو بخش قضایای الزامی و قضایای هنجاری بررسی می کنند. ایشان در باب الزام می فرمایند که باید و نباید اخلاقی از ارتباط ضروری بین کار اختیاری و نتیجه آن به دست می آیند. به عبارت دیگر از آنجا که هر کاری با نتیجه خود ارتباط علی دارد، با توجه به مطلوب بودن یا نبودن نتیجه از الزام و باید سخن خواهیم گفت. یعنی

اگر نتیجه مطلوب باشد، انجام کار منتهی به آن نتیجه بایدی می شود و اگر نتیجه نامطلوب باشد انجام کار منتهی به نتیجه نبایدی می شود بنابراین آنگونه که ایشان فرموده اند: "حق آن است که مفاد اصلی باید های ارزشی نیز همان بیان رابطه علیت است. علیتی که میان فعل اختیاری و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد." (محمد تقی مصباح، ص ۵۹، ۱۳۸۱)

ایشان بین دو کاربرد اخباری و انشایی از باتید تفاوت قائل می شوند و معتقد هستند که بایدهای اخلاقی اخباری هستند و الزی یک رابطه ضروری بین فعل و نتیجه حکایت می کنند. رابطه ای ضروری که واقعیتی نفس الامری دارد.

استاد مصباح در رابطه خوبی و بدی اخلاقی نیز راهی مشابه را طی می کنند و می فرمایند: "ملاک خوبی بعضی افعال، تناسب و تلائم میان آنها و هدف مطلوب است و معیار بدی پاره ای دیگر از کارهای آدمی مابین و ناسازگاری آنها با کمال مطلوب او است." (همان، ص ۸۱)

برای روشن شدن نحوه توجیه قضایای اخلاقی در نظریه استاد مصباح باید بین دو امر تفکیک کنیم. ۱ نتیجه، مطلوب و هدف. ۲ افعالی که ما را به هدف می رساند.

استاد مصباح هدف در اخلاق را کمال می داند و بالاترین کمال را قرب الهی بیان می کنند. مطلوبیت کمال که مفهومی غیر اخلاقی است از نگاه ایشان بدیهی و لازمه حب ذات می باشد. بنابراین این امر غیر اخلاقی و بدیهی مبنا در شناخت باید و نباید اخلاقی و خود اصل و ریشه در بیان مطلوب، ارزش و خوب اخلاقی خواهد بود.

از طرفی دیگر افعال اخلاقی و ارتباط آنها به نتیجه در نگاه استاد اگر چه اموری اخلاقی هستند اما بدیهی نمی باشند و برای اثبات ارتباط آنها با نتیجه ما نیازمند به توجیه داریم، لذا اموری نظری به حساب می آیند. استاد مصباح گاهی از بدیهی بودن برخی گزاره ها مانند حسن عدالت سخن گفته اند اما در تبیین آن بدیهی بودنش را به تحلیلی بودن توجیه کرده اند. به این معنا که عدالت به گونه ای در نظر گرفته شده باشد که حسن و نیکویی در معنای آن گنجانده شود. مثلا اگر عدالت را به قرار دادن شی در معنای نیکو و مناسب آن تعریف

کنیم آنگاه معنای حسن و نیکویی در آن قرار گرفته است. ایشان می فرمایند: "به نظر ما حسن عدالت و لزوم رعایت آن، در ادراکات عملی، از جمله قضایای تحلیلی است و راز بدیهی بودنش نیز در تحلیلی بودن آن نهفته است." (محمد تقی مصباح، ص ۱۲۸،)^۲

قضایای تحلیلی مانند قضیه فوق اگر چه بدیهی هستند اما مصداق خود را نشان نمی دهند از این رو برای پیدا کردن مصادیق در قضایای اخلاقی طبق دیدگاه استاد مصباح ما نیازمند استدلال هستیم و باید آنها را به امور بدیهی ارجاع دهیم. این استدلال باید به گونه ای باشد که ارتباط ضروری بین فعل و نتیجه آن که کمال نهایی است اثبات کند. در این صورت قضیه اخلاقی نظری به امری غیر اخلاقی و بدیهی مستدل خواهد شد.

از دیدگاه استاد مصباح اثبات محمول برای موضوع در گزاره های اخلاقی همیشه به وسیله یک کبرای کلی حاصل می شود و آن کبرا این است که هر فعلی که منجر به نتیجه مطلوب (یعنی سعادت حقیقی یا قرب به خدا) شود، خوب است. اما تطبیق این کبرای کلی بر مصادیق از سه طریق انجام می گیرد: یا به وسیله خود عقل و تحلیل های ذهنی است که در این صورت گزاره اخلاقی به هیچ چیز ماورای عقل نیاز ندارد و مصداق آن مستقلات عقلیه است. و گاهی به کمک تجربه انجام می گیرد؛ یعنی عقل به کمک تجربه، آن کبرای بدیهی را بر مصادیق خاص تطبیق می کند و در اینجاست که حکم اخلاقی نیاز به تجربه دارد و گاهی عقل به کمک تجربه هم موفق نمی شود تا مصداق آن کلی را تعیین کند و در اینجاست که احتیاج به وحی دارد. (محمد تقی مصباح، ص ۸۲، ۱۳۸۱)

جمع بندی

توجیه گزاره های اخلاقی با رویکرد مبنایگروانه و بر پایه گزاره های بدیهی، طیفی از نظریات را شامل می شود. تقسیمات در این نظریه ها گاهی به جهت نوع گزاره های پایه است. مثلا برخی آن ها را از نوع گزاره های اخلاقی و برخی آنها را از سنخ گزاره های اخلاقی می دانند. نمونه آشکار نوع دوم را در نظریه استاد

^۲ محمد تقی مصباح، اخلاق در قرآن، ج ۳، ص ۱۲۸.

مصباح یافتیم. جهت دیگر در تقسیم این نظریات، به روش یافت گزاره های پایه باز می گردد. برخی مانند مور و راس و آقای لاریجانی شهود را راه شناخت گزاره های پایه دانستند و برخی دیگر چون کانت آنها را گزاره های پیشینی، کلی و مطلق دانستند که به مشاهده عقل عملی در می آید. برخی دیگر چون استاد سبحانی و شهید صدر بر این عقیده بودند که گزاره های بدیهی وجود دارند چون اعتقاد به گزاره های نظری غیر منتهی به بدیهیات به تسلسل و دور می انجامد.

در بحث از الزام و ارزش نیز رویکرد ها متفاوت بود. برخی چون مور فقط خوبی و خیر را بدیهی و قابل شهود می دانستند و برخی چون سیجویک این شان را برای الزام و باید قائل است. اندیشمندان زیادی این تفکیک را نمی پذیرند و برای ارزش و الزام یک حکم صادر می کنند.

منابع

- جورج ادوارد مور، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸
- حسین زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
- سالیوان، راجر، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
- سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه ارزشهای عقلی جاویدان، نورعلم، دوره دوم، شماره هفتم.
- صدر، محمد باقر، مباحث الاصول، نشر مقرر، ۱۴۰۸.
- صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، قم، موسسه دائره المعارف الاسلامی، ۱۴۱۷.
- فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، نشر طه، ۱۳۸۹.
- لارنس سی. بکر، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ترجمه گروهی از مترجمان، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
- لاریجانی، محمد صادق، حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی، فصلنامه معرفت، ش ۷.
- لاریجانی، محمد صادق، دروس فلسفه اخلاق، بی تا.
- لاهیجی، عبد الرزاق، عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، به تصحیح صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۴.
- کانت، ایمانوئل، بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹.
- ماهروزاده، طیبه، دین و ارزش ها از دیدگاه کانت و فیلسوفان نو کانتی، اندیشه نوین تربیتی، ش ۱، بهار ۱۳۸۴.

مصباح، مجتبی، احتمال معرفت شناختی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.
مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، قم، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
مصباح، محمد تقی، اخلاق در قرآن، ج ۳
مصباح، محمد تقی، فلسفه اخلاق، قم، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱.
وارنوک، مری، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنائی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
هولمز، رابرت ال.، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲.

Baldwin, Thomas, "Moore, George Edward" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, cd, London and New York, 1998.

Foley, Richard, "justification" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, cd, London and New York, 1998.

Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, "The Blackwell Dictionary of Western Philosophy", Blackwell, 2004.

T.M.Scanlon, "Moral justification" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, cd, London and New York, 1998.

Hooker, Brad, "Ross- Style Pluralism versus Rule Consequentialism", JSTOR Mind New Series, Vol. ۱۰۵, No. ۴۲۰.

Ross, W.D., *The Right and The Good*, Oxford University Press, ۲۰۰۲.