

کاوشی در گزاره‌ها و مفاهیم اخلاقی

داکتر علی رضا ناصری*

چکیده

در ماهیت مفاهیم و گزاره‌های ارزشی دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است که در برخی از آنها واقع‌نمایی این نوع مفاهیم و گزاره‌ها مورد تشکیک قرار گرفته است. این پژوهش نشان می‌دهد که مفاهیم به کار رفته در گفتارها و دستورات اخلاقی، مفاهیمی انتزاعی‌اند که نشانه ارتباط چند امر حقیقی در خارج می‌باشند. گزاره‌های اخلاقی نیز قضایایی واقعگویی هستند به این نحو که بیانگر رابطه میان فعل اختیاری انسان و آن هدف والای اخلاق می‌باشند.

کلید واژگان: حسن و قبح، باید و نباید، اخبار و انشاء.

* دکتری فلسفه، استاد پوهنتون خاتم النبیین (ص)

ما در علم اخلاق واژه‌هایی چون «خوب»، «بد»، «باید»، «نباید»، «مسئولیت»، «وظیفه» و امثال اینها را فراوان به کار می‌بریم. مثلاً گفته می‌شود: «عفت خوب است» یا «باید عدالت اجرا شود» و یا «اغیا در برابر فقرا مسئولند». حال پرسش این است که واژگانی این چنینی که به واژه‌های اخلاقی معروف گشته است، چه ویژگی‌هایی دارند و ماهیت آنها چیست؟ همچنین گزاره‌های حاوی این مفاهیم چه معنایی دارند و از لحاظ معرفت‌شناختی چگونه‌اند؟ ما در این نوشتار سعی نموده‌ایم که دیدگاه‌های معروف در تفکر اسلامی و تفکر غربی را در پاسخ به پرسش‌های فوق مطرح نماییم. البته این گونه مباحث پیرامون مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی در خود علم اخلاق مطرح نمی‌شود بلکه در علمی جداگانه به نام فرا اخلاق. فرا اخلاق علمی است ناظر به علم اخلاق که در آن مبانی علم اخلاق مورد بررسی قرار می‌گیرد. علم اخلاق شامل یکسری دستورات و بایدها و نبایدها است که مربوط به روش رفتار انسان می‌شود. اما فرا اخلاق - که به نامهای دیگری همچون فلسفه اخلاق، اخلاق تحلیلی، اخلاق نقدی و... نیز شناخته می‌شود - نیز بر محور اخلاق، اما از جنبه و لحاظ دیگری، می‌گردد. کای نیلسون از فیلسوفان اخلاق معاصر در یک تعریف موجز، فرا اخلاق را اینگونه تعریف می‌کند: مباحث مربوط به معانی یا موارد استعمال اصطلاحات اخلاقی و گفته‌های راجع به ماهیت مفاهیم اخلاقی را به فرا اخلاق، موسوم خواهیم ساخت. (ادواردز، ۱۳۷۸: ۱۸)

مطابق این تعریف می‌توان گفت آنچه در فرا اخلاق می‌آموزیم، مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق است یعنی معیارهایی به دست ما می‌آید که با استفاده از آنها می‌توانیم اخلاق دستوری را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. به بیان دیگر، فرا اخلاق، منطق اخلاق است. باید توجه نمود که مباحث فرا اخلاق، منطقاً بر اخلاق هنجاری، مقدم است. هر چند به لحاظ تاریخی بحث جدیدی است. (وارنوک، ۱۳۸۰: ۳۵)

جایگاه بحث مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی

پس از این تعریف اجمالی از فرا اخلاق می‌گوییم یکی از مباحث مهم و بنیادی در فرا اخلاق بررسی و تحلیل مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی است. اهمیت و جایگاه بحث از ماهیت مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی وقتی روشن می‌شود که بدانیم موضع‌گیری‌های متفاوت و احیاناً متناقض در مسائل فرا اخلاق مانند «رابطه باید و هست» و «اطلاق و نسیت» و همچنین پیدایش مکاتب گوناگون اخلاقی از همین مباحث مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی سرچشمه می‌گیرد. باید توجه داشت که اتخاذ هر موضعی در مورد گزاره‌های اخلاقی منوط است به روشن شدن بحث در مورد مفاهیم تشکیل دهنده این گزاره‌ها؛

بنابراین ما به هر نتیجه‌ای که در باب مفاهیم اخلاقی دست یافتیم می‌توانیم بر پایه آن موضع خود را در قبال گزاره‌های اخلاقی بیان داریم.

اقسام مفاهیم کلی

در یک تقسیم، مفاهیم کلی به سه دسته تقسیم می‌شوند، مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی. این تقسیم معروف که از ابتکارات فلاسفه مسلمان است، کمک شایانی به دوری از خلط مفاهیم و گرفتار شدن در مباحث طولانی و بی‌ثمر، نموده است. بنا بر این ما در گام نخست، ویژگی‌های مفاهیم سه گانه فوق را بیان می‌کنیم و سپس بحث خود را در مورد مفاهیم اخلاقی پی می‌گیریم:

۱- مفاهیم ماهوی

دسته‌ای از مفاهیم‌اند که ذهن به طور خودکار از موارد جزئی انتزاع می‌کند مثلاً بعد از دیدن یک یا چند شیء سفید رنگ، مفهوم کلی «سفیدی» را انتزاع می‌کند و یا مفهوم «ترس» که پس از یک یا چند بار احساس خاص، به دست می‌آید. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۹۹)

انتزاع این مفاهیم به طور طبیعی صورت می‌گیرد و نیاز به تأملات و فعالیت‌های پیچیده ذهنی ندارد. به عبارتی، ذهن در اینجا بیشتر حالت انفعالی دارد. مفاهیم ماهوی بر دو قسم دیگر خود، مقدم‌اند؛ زیرا بدون تحقق مفاهیم ماهوی، تحقق مفاهیم فلسفی و منطقی نیز ممکن نخواهد بود. به همین لحاظ، دسته نخست را معقولات اولی و دو دسته دیگر را معقولات ثانیه نیز می‌نامند. (اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۸۵ و ۱۹۶)

۲- مفاهیم فلسفی

برای حصول این دسته از مفاهیم، ذهن نیازمند به فعالیت و مقایسه اشیاء با یکدیگر می‌باشد. مثلاً در مفهوم علت و معلول، ذهن ابتدا دو شیء را می‌یابد که وجود یکی متوقف بر وجود دیگری است، سپس با توجه به این رابطه و مقایسه آن دو با یکدیگر، مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند. اگر این فعالیت ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر صورت نگیرد، هرگز چنین مفاهیمی بدست نمی‌آید، مثلاً اگر بارها و بارها آتش را بینیم و حرارت ناشی از آن را هم احساس کنیم اما بین آنها مقایسه‌ای انجام نشود و پیدایش یکی از دیگری مورد توجه قرار نگیرد، هرگز مفاهیم علت و معلول بدست نمی‌آید. (مصباح یزدی، پیشین: ۱۹۹)

وجه اشتراک مفاهیم ماهوی و فلسفی این است که هر دو بر اشیاء خارجی حمل می‌شوند و تفاوت شان در این است که مفاهیم ماهوی حاکی از ماهیت اشیاء و بیانگر حدود وجودی آنهایند. به عبارت دیگر مفاهیم ماهوی به منزله قالب‌های خالی برای موجودات محسوب می‌شوند و از این رو آنها را به «قالب‌های مفهومی» تعریف می‌کنند. اما مفاهیم فلسفی، از نحوه وجودی اشیاء حکایت می‌کند (نه از حدود ماهوی آنها)، مثلاً وقتی مفهوم علت را بر آتش اطلاق می‌کنیم، هیچگاه ماهیت آتش را مشخص

نمی‌کند، بلکه از نحوه رابطه آن با حرارت که رابطه تأثیر است حکایت می‌کند. (پیشین: ۲۰۰-۱۹۹)

۳- مفاهیم منطقی

وقتی انسان با استفاده از قوای ادراکی اش به یکسری از معلومات دست یافت، که شأن شان حکایت از عالم خارج است، ذهن بر روی خود همین معلومات، متمرکز می‌شود و احکام و روابط میان آنها را بررسی می‌کند و در نتیجه به تصورات و تصدیقاتی دست می‌یابد که حاکی از احوال همان معلومات اولیه است. به عبارت دیگر، ذهن در این مرحله نه به عالم بیرون توجه دارد و نه حتی به عالم درون (نفس و احوال آن)، بلکه از خود آن معلومات حکایت می‌کند. مفاهیمی که از این راه به دست می‌آیند، مفاهیم درجه دوم یا مفاهیم منطقی نامیده می‌شوند. بنابراین ویژه گی مفاهیم منطقی این است که ما به إزاء آنها ذهنی است و هرگز امور عینی اعم از بیرونی و درونی، متصف به این مفاهیم نمی‌شوند، مانند مفهوم «کلی»، «جنس»، «نوع». (فنائی اشکوری، پیشین: ۲۰۲)

مفاهیم اعتباری

واژه «اعتباری» بر معانی گوناگونی اطلاق می‌شود و در واقع مشترک لفظی است که تشخیص دقیق کاربردهای مختلف آن می‌تواند فرد را از خلط و اشتباه میان آنها و افتادن در دام مغالطه باز دارد. (مصباح یزدی، پیشین: ۲۰۱)

علامه طباطبایی به چهار مورد از کاربردهای آن اشاره می‌کند:

۱- اعتباری در مقابل حقیقی: مفهوم حقیقی آن است که گاه در خارج یافت می‌شود و دارای آثار خارجی است و گاه در ذهن یافت می‌شود و فاقد آن آثار می‌باشد مانند مفهوم انسان. اما مفهوم اعتباری آن است که مصداق آن یا به گونه‌ایست که همواره در خارج است و در ذهن یافت نمی‌شود مانند مفهوم «وجود»؛ و یا همواره در ذهن است و در خارج یافت نمی‌شود مانند مفهوم «کلی»، «جنس»، «نوع» و غیره. (طباطبائی، ۴۱۷ق: ۳۱۴)

این معنا از اعتباری، تعبیر دیگری است از همان تقسیم پیشین که مفاهیم به سه دسته تقسیم می‌شد، بر طبق این معنا، مفاهیم ماهوی، حقیقی‌اند و مفاهیم فلسفی و منطقی، مفاهیم اعتباری‌اند.

۲- اعتباری در مقابل اصیل: اصیل یعنی چیزی که ذاتاً منشأ آثار است. (پیشین: ۳۱۶) مطابق این معنا، اعتباری یعنی چیزی که تحققش و منشأ آثار بودنش بالعرض باشد. بنابراین «ماهیت»، امری اعتباری است و «وجود»، امری اصیل است، درست بر عکس اصطلاح نخست! (شیروانی، ۱۳۷۷: ۱۵۸)

۳- شیء، یا وجود مستقل و منحاز از غیر دارد مانند جوهر که فی‌نفسه موجود است، و یا وجود آن در ضمن وجود غیر است مانند مقوله اضافه که موجود است به وجود طرفین خود. (طباطبائی، ۳۱۶) بنا بر این

اصطلاح، همه نسبت‌ها و روابط، که وجود فی‌غیره دارند، اموری اعتباری هستند در برابر جواهر و اعراض. (شبروانی، پیشین)

۴- اعتباری در اصطلاح چهارم به معنایی اطلاق می‌شود که انسان برای دستیابی به اهداف عملی آنها را می‌سازد مانند اعتبار «مالکیت» برای زید نسبت به مالی، یا اعتبار «ریاست» و «مرئوسیت» و امثال اینها که برای تنظیم روابط میان انسانها جعل می‌شوند و گرنه این اعتبارات، حاکی از اموری واقعی نیستند؛ زیرا میان زید و آن مال، رابطه‌ای واقعی وجود ندارد، بلکه برای اختصاص یافتن آن مال به زید و اجازه تصرف در آن مال، «مالکیت» برای وی اعتبار شده است همانند مالکیت حقیقی نفس بر قوای خود. در اعتبار «ریاست» نیز برای لازم‌الاطاعه بودن و تسلط زید بر سایر افراد، این معنا تشبیه شده به نسبت «رأس» با سایر اعضای بدن. (طباطبائی، پیشین: ۳۱۷)

مفاهیم اخلاقی

در این که چه مفهومی را می‌توان مفهوم اخلاقی نامید نظر واحدی وجود ندارد. به عبارت دیگر ما یک تعریف واحدی از مفهوم اخلاقی نداریم. برخی از صاحب نظران آنها را در چند مفهوم خلاصه کرده‌اند. واژه‌هایی چون خوب و بد، درست و نادرست، وظیفه، مسئولیت، تکلیف؛ که این واژگان، اولاً محمول گزاره‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهند و ثانیاً، باعث اخلاقی شدن یک گزاره نیز می‌شوند و گرنه موضوعات گزاره‌های اخلاقی غالباً اموری عرفی و روشنی هستند. (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۷) برخی علاوه بر این شرط دیگری را نیز افزوده‌اند و آن این که همین واژه‌های مذکور هم تنها در صورتی اخلاقی محسوب می‌شوند که فقط کاربرد اخلاقی شان مد نظر باشد. (مصباح، ۱۳۸۱: ۲۵) توضیح اینکه این واژه‌ها در علوم مختلفی همچون حقوق، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و غیره نیز به کار می‌روند و در این علوم معنای اخلاقی آنها مراد نیست. مانند «خوب» که وقتی می‌گوییم «ایثار خوب است» معنای اخلاقی آن مراد است اما وقتی می‌گوییم «ورزش خوب است» دیگر آن معنای اخلاقی مراد نیست. ما در این نوشتار دیدگاه عامتری را مطرح می‌کنیم که شامل موضوعات جملات اخلاقی نیز می‌شود اگر چه عمده بحث در فرااخلاق مربوط به محمولات جملات اخلاقی است. بعد از آشنایی با انواع مختلف مفاهیم اینک نوبت آن است که بررسی کنیم که مفاهیم اخلاقی چه در ناحیه موضوع و چه در ناحیه محمول گزاره‌های اخلاقی در کدام دسته از مفاهیم مذکور جای دارند.

موضوع گزاره‌های اخلاقی

موضوعات گزاره‌های اخلاقی غالباً اموری عرفی و روشنی هستند. به این مثالها توجه کنید: عدالت خوب است، خلف وعده بد است، تجاوز به اموال دیگران نادرست است و غیره؛ می‌بینید این گزاره‌ها در ناحیه موضوع ابهامی ندارند، اما در عین حال وقتی در آنها دقت می‌کنیم می‌بینیم هیچ یک از این

موضوعات، اموری خارجی و عینی نیستند بلکه اموری انتزاعی‌اند. بر طبق آنچه پیشتر ذکر نمودیم مفاهیمی که در ناحیه موضوع گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند نه جزء مفاهیم ماهوی‌اند که بیانگر هویت و چیستی اشیاء خارجی باشند و نه از جمله معقولات ثانیه منطقی‌اند که صفات مفاهیم ذهنی باشند؛ بلکه از سنخ مفاهیم فلسفی هستند؛ مثلاً در جمله «عدالت خوب است»، «عدالت» که موضوع این حکم اخلاقی است یک ماهیت خارجی نیست و ما به ازای عینی در خارج نداریم، بلکه عنوانی انتزاعی است که باید چندین امر را در نظر بگیریم تا این مفهوم را از آنها انتزاع نماییم. برای انتزاع این عنوان ماهیت خود فعل دخالتی ندارد. عدل ممکن است سخنی باشد که کسی می‌گوید و یا رفتاری باشد که از شخصی سر می‌زند. سیلی زدن به گونه انسان بی‌گناه ظلم است، اما اگر به عنوان قصاص باشد، عدل است. خود عمل سیلی زدن که یک حرکت است و ما به ازای خارجی دارد، نه عدل است و نه ظلم. حاصل آنکه برای انتزاع این عناوین امور دیگری باید لحاظ شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۳۹)

البته گاهی ممکن است چنین تصور شود که در مواردی یک امر عینی و خارجی متصف به حسن و قبح اخلاقی می‌شود؛ مثلاً در جمله «راه رفتن در زمین دیگران ظلم است» ممکن است برخی گمان کنند که «راه رفتن» که یک حقیقت خارجی است، موضوع حکم اخلاقی قرار گرفته است، اما با کمی تأمل درمی‌یابیم که نفس راه رفتن، موضوع حقیقی این حکم اخلاقی نیست، بلکه این راه رفتن چون در زمین دیگران است و غاصبانه، موضوع حکم اخلاقی قرار گرفته است. بنابر این حتی در این گونه موارد نیز آن امر عینی از آن جهت که مصداق یک عنوان انتزاعی (غصب) است، موضوع حکم اخلاقی قرار گرفته است. (پیشین)

محمول جملات اخلاقی

چنانچه پیش از این هم اشاره شد بحث اصلی در باب مفاهیم اخلاقی مفاهیمی است که در ناحیه محمول جملات اخلاقی قرار می‌گیرند و مباحثی که در پی می‌آیند ناظر به محمولات گزاره‌های اخلاقی‌اند. ارائه نظریه قابل دفاع در باب مفاهیم اخلاقی همواره یکی از عمده‌ترین دل‌مشغولی‌های فیلسوفان اخلاق بوده و می‌باشد. از آنجا که تحلیل مفاهیم اخلاقی اولین و اساسی‌ترین گام ورود به مبحث انشائی یا اخباری بودن جملات اخلاقی است، از این رو اتخاذ موضعی معقول و موجه در باره منشأ پیدایش این مفاهیم، درستی یا نادرستی تعریف آنها و در نتیجه معناداری یا بی‌معنایی گزاره‌های اخلاقی؛ راه ارائه نظریه‌ای استوار و قابل دفاع در باره اخباری یا انشائی بودن جملات اخلاقی را هموار می‌سازد. (پیشین: ۴۰)

اقسام مفاهیم اخلاقی

مفاهیم اخلاقی به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

مفاهیم الزامی: آن دسته از مفاهیمی‌اند که دارای بار دستوری و تکلیفی هستند مانند باید، نباید، وظیفه، مسئولیت و... .

مفاهیم ارزشی: آن دسته از مفاهیم اخلاقی است که دارای بار ارزشی و فضیلتی هستند مانند مفاهیم حَسَن و قبیح، یا خوب و بد، فضیلت، رذیلت و... .

از آنجا که اساس مفاهیم الزامی را باید و نباید و اساس مفاهیم ارزشی را حسن و قبیح یا خوب و بد، تشکیل می‌دهند و سایر مفاهیم الزامی مترادف با دو واژه نخست و مفاهیم ارزشی مترادف با دو واژه بعدی هستند و یا به گونه‌ای قابل تحویل به آنها می‌باشند، از این رو به این چهار مفهوم «حسن و قبح (یا خوب و بد) و باید و نباید» توجه بیشتری صورت گرفته است. (ابوالقاسم زاده، ۱۳۸۴: ۱۰۴)

بنابراین ما نیز در بررسی مفاهیم اخلاقی به این چهار مفهوم اساسی بسنده می‌کنیم و البته باید توجه داشت که با شناخت هر یک از این مفاهیم، مفاهیم مقابل آنها نیز شناخته می‌شوند و لزومی ندارد که تک تک آنها را به تفصیل بحث کنیم.

مفاهیم اخلاقی در فلسفه و کلام اسلامی

۱- حسن و قبح

از دیر باز متکلمان اسلامی، بحث مبسوطی را در باب حسن و قبح ارائه کرده‌اند. دو طرف عمده در این بحث، اشاعره از یکسو و عدلیه که شامل امامیه و معتزله است، از سوی دیگر می‌باشند. اشاعره حسن و قبح عقلی را نفی می‌کنند و قائل به حسن و قبح شرعی هستند یعنی هر آنچه را شرع دستور دهد حَسَن، و از هر آنچه باز دارد، آن چیز قبیح است و عقل نمی‌تواند حسن و قبح اشیاء را درک کند. در مقابل، عدلیه قائل به درک حسن و قبح اشیاء از جانب عقل می‌باشند.

تحریر محل نزاع

حسن و قبح، کاربردهای گوناگونی دارند که جهت روشن شدن محل نزاع، می‌بایست آنها را بشناسیم. قاضی عضدالدین ایجی صاحب کتاب المواقف و شارح آن میر شریف جرجانی که هر دو از بزرگان اشاعره هستند به اتصالات مختلف حسن و قبح پرداخته و برای آنها سه معنا ذکر می‌کنند:

۱- کمال و نقص

حَسَن، یعنی این صفت، صفت کمال است و قبیح یعنی این صفت، صفت نقصان است. می‌گویند علم حسن است یعنی هر که متصف به علم شود دارای کمال و ارتفاع شأن می‌گردد. و جهل قبیح است

یعنی متصف به آن دارای نقص و کمبود است. حسن و قبح به این معنا، امر ثابتی است در صفات و مُدرک آن هم عقل است و به شرع مربوط نمی شود. در این مورد نزاعی نیست.

۲- موافقت و مخالفت با غرض

آنچه موافق با غرض باشد، حَسَن، و آنچه مخالف با غرض باشد، قبیح خوانده می شود. و اگر نه موافق و نه مخالف با غرض باشد، نه حسن است و نه قبیح. گاهی از این معنا به مصلحت و مفسده هم تعبیر می شود. یعنی هر آنچه مصلحت در آن باشد، حسن، و آنچه مفسده در آن باشد، قبیح است. و غیر از ایندو نه حسن است و نه قبیح.

این معنای از حسن و قبح هم با عقل درک می شود با این تفاوت که حسن و قبح در اینجا اعتباری است. مثلاً قتل زید، مصلحت است برای دشمنانش و موافق غرض آنها می باشد. در حالیکه همین امر، مفسده است برای دوستان زید و مخالف غرض آنها است. پس این اختلاف روشن می کند که این حسن و قبح یک امر اضافی و غیر حقیقی است. و گرنه مورد اختلاف واقع نمی شد. همانطور که یک جسم نمی تواند برای یک شخص، سیاه، و برای دیگری سفید باشد.

۳- استحقاق مدح و ذم و ثواب و عقاب

هر فعلی که فاعل آن عاجلاً مورد مدح قرار گیرد و آجلاً به آن فعل ثواب تعلق گیرد آن فعل حسن است؛ و اگر عاجلاً مورد ذم قرار گیرد و آجلاً عقاب به آن تعلق گیرد آن فعل قبیح است. البته این در افعال بندگان است؛ و اما در مورد افعال خداوند متعال فقط مدح و ذم مد نظر است نه ثواب و عقاب. (عبد الرحمن: ۲۰۳)

از این معنای مذکور معنای سوم مورد نزاع عدلیه و اشاعره است.

تأملی در نزاع متکلمین

در این که نزاع متکلمان در باب حسن و قبح ارتباطی به بحث ما از حسن و قبح اخلاقی دارد یا خیر، دو دیدگاه وجود دارد:

۱- تلقی معروف میان اندیشمندان معاصر این است که آنچه ما تحت عنوان مفاهیم اخلاقی از آن بحث می کنیم و بخشی از فلسفه اخلاق را تشکیل می دهد، از لحاظ تاریخی برمی گردد به همان نزاع معروف متکلمان در باب حسن و قبح. یکی از بزرگان در این باره می نویسد:

قاعده حسن و قبح عقلی یکی از دل مشغولی های مهم در میان اندیشمندان و محققان از گذشته تا حال بوده است. کمتر کسی را می توان یافت که وارد علوم انسانی شود و به این قاعده اشاره ای نداشته باشد. زیرا این قاعده با علوم بسیاری در ارتباط است به خصوص کلام، اخلاق و فقه. خلاصه آنکه چون قاعده حسن و قبح عقلی، سنگ بنای بسیاری از مسائل علوم متعدد است، باید به دقت موشکافی

و تحلیل شود. اما آنچه پرداختن به این قاعده را دارای اهمیت مضاعف می‌کند این است که در دوره‌های اخیر، خصوصاً نزد غریبه‌ها، مسئله ثابت و دوام اصول و احکام اخلاقی زیر سؤال رفته و آنها قائل به نسبیّت ارزشهای اخلاقی شده‌اند. آنها می‌گویند اصول و ارزشهای اخلاقی، تابع اوضاع و شرائط حاکم بر جوامع انسانی است و هیچ اصل ثابت اخلاقی نداریم. (سیحانی، ۱۴۲۰: ۵)

۲- برخی از محققین در این تلقی معروف تشکیک کرده‌اند و می‌گویند مبحث ما در باب مفاهیم اخلاقی ارتباطی به این نزاع متکلمان ندارد. ایشان با اشاره به معنای سوم از حسن و قبح که مورد نزاع متکلمان بود می‌نویسد:

مسئله عمده در فلسفه اخلاق دقیقاً تحلیل همین معنای حسن و قبح است و گمان نمی‌کنم نزاع اشاعره و معتزله در این بحث چندان مدخلیتی داشته باشد. به عبارت دیگر، ما اول باید خود مسئله حسن و قبح را مورد کاوش قرار دهیم و بینیم پدیده‌ای که حسن و قبح نامیده می‌شود، اصلاً آیا وجود خارجی دارد یا اعتباری است، و در هر صورت چه خواص و اوصافی دارد؛ و سپس بررسییم حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم، چگونه وصفی است: آیا واقعی است یا به بنای عقلاست. به نظر می‌رسد این نوعی انحراف از بحث و فرار از نقطه اصلی است که ما به جای تحقیق در ماهیت حسن و قبح، معنایی از حسن و قبح (صحت مدح و ذم) را بگیریم و بحث کنیم که آیا این معنا واقعی است یا بنائی. چون کاملاً ممکن است که اصلاً حسن و قبح عندالتحلیل، صحت مدح و ذم نباشد؛ و لذا یافتن خواص و اوصاف «صحت مدح و ذم» هیچ کمکی به فهم اوصاف و خواص حسن و قبح نکند. (لاریجانی، ۱۳۷۷: ۱۵۶)

دیدگاه حکما در باب حسن و قبح

حکمای اسلامی حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند یعنی در نزاع متکلمان جانب عدلیه را گرفته‌اند اما در عین حال از عبارات ایشان چنین برمی‌آید که حسن و قبح را اعتباری می‌دانند:

الف) ابن سینا

وی در بیان قضایای مشهوره می‌گوید ملاک در اعتبار این قضایا اقبال و اعتراف عمومی بدانها است؛ سپس قضایای مشهوره را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱- اولیات: این قضایا که تماماً بدیهی و ضروری هستند مانند (الکل اعظم من الجزء)، گرچه ذاتاً دارای اعتبار و واجب القبول‌اند و از این جهت به آنها اولیات می‌گویند، اما از لحاظ دیگر چون دارای شهرت همه‌گیراند و هر فردی بدانها معترف است؛ از این حیث داخل در مشهورات نیز می‌شوند.

۲- آرای محموده: دسته دیگر از مشهورات قضایایی هستند که هیچ پشتوانه‌ای به جز شهرت و اعتراف عمومی ندارند: «و منها الآراء المسماة بالمحمودة، و ربما خصصناها باسم المشهوره اذ لا عمده»

لها الا الشهرة و هي آراء لو خَلَى الانسان و عقله المجرّد و وهمه و حسّه و لم يؤدّب بقبول قضاياها و الاعتراف بها و لم يمل الاستقراء بظنه القوى الى حكم لكثرة الجزئيات و لم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة و الخجل و الانفة و الحمية و غير ذلك لم يقض بها الانسان طاعةً لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنّا ان سلب مال الانسان قبيح و ان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه». (ابن سينا، ۱۳۷۵: ۲۱۹)

ب) خواجه نصیرالدین طوسی

وی نیز به تبع ابن سينا اعتبار قضاياي مشهوره را منوط به اتفاق آراي عقلاء می‌داند. وی در منطق التجريد در بحث مبادی جدل می‌گوید: مشهورات حقیقه، یا مطلق است یا محدود؛ مطلق آن است که جمهور به آن معترف باشند، بر خلاف محدود که منحصر به عده‌ای خاص است.

علامه حلی در ذیل عبارت خواجه می‌گوید اینکه خواجه گفته مشهورات حقیقی، در مقابل مشهورات غیر حقیقی است مانند: «انصر اخاک و لو کان ظالماً او مظلوماً؛ زیرا مشهور حقیقی در مقابل آن است مانند: «لا تنصر الظالم و ان کان اخاک» (حلی، ۱۴۱۰: ۲۳۳)

خواجه در جای دیگر مشهورات حقیقی مطلق را اینگونه تعریف می‌کند:

«مشهورات حقیقی مطلق چنانکه عدل حسن است و ظلم قبیح؛ و این حکم به حسب مصالح جمهور یا به سبب عادات فاضله و اخلاق جمیله که در نفوس راسخ باشد یا به سبب قوتی از قوتهای نفس ناطقه غیر عقلی مانند رأفت یا حمیت یا حیا یا غیر آن مقبول بود به نزدیک همه کس؛ و بر جمله به نزدیک عقل عملی صحیح باشد؛ و اما نزدیک عقل نظری بعضی صادق بود و بعضی کاذب؛ و آنچه صادق بود، باشد که صدقش بیهانی معلوم شود.» (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۴۶)

ج) علامه طباطبایی

علامه طباطبایی تحلیل خاصی از نحوه شکل‌گیری اعتبار حسن و قبح ارائه می‌کنند. ایشان می‌فرماید بشر در ابتدا حسن و قبح را در مواجهه با افراد هم‌نوع خود دریافت نموده است، به این نحو که دیده است برخی افراد نسبت به برخی دیگر دارای زیبایی و تعادل اندام و تناسب اعضا می‌باشند، به خصوص در ناحیه صورت که محسوس تر است؛ سپس به سمت طبیعت متوجه شده و دیده است که در آنجا نیز به همین نحو زیبایی وجود دارد. بالاخره بشر به این دریافت رسیده که برگشت زیبایی به این است که آنچه را یک نوع دارا می‌باشد موافق باشد با مقصد متناسب با آن نوع؛ مثلاً در نوع انسانی زیبایی به این است که تک تک اعضایش همان طور که بایسته است باشند، دارای رنگ و صفت خاصی باشند و نحوه قرار گرفتن آنها در کنار یکدیگر نیز به نحو مطلوب صورت گرفته باشد. در این صورت است

که انسان را مجذوب می کند و واژگان حسن یا زیبا را به کار می برد و در غیر این صورت نسبت قبح یا زشتی را به آن می دهد. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۰)

تا اینجا بحث در چارچوبه محسوسات بود. در مرحله دوم بشر این حسن و قبحها را توسعه داده و هر آنچه را که موافق با غرض جامعه باشد، حَسَن، و آنچه را که مخالف با غرض جامعه باشد، قبیح، می داند؛ مثلاً عدل را در راستای سعادت و کمال جامعه، مفید می داند، پس می گوید عدل حسن است. از آن طرف، ظلم را مضر به سعادت و کمال می داند، پس آن را قبیح می خواند. (پیشین) (اگر دقت شود این تبیین علامه مطابق است با معنای چهارم از معانی اعتباری که پیش از این گذشت).

د) مصباح یزدی

استاد مصباح (با اشاره به نظریه اعتباریات)، این نحو از تحلیل های لفظی از نحوه پیدایش این مفاهیم را رد می کند و می گوید این نوع تحلیل ها در اصل هیچ مشکلی را حل نمی کند، زیرا مشکل ما یک مسأله ی عقلی و فلسفی است نه یک مسأله لفظی و ادبی. ایشان بعد از آنکه دیدگاه های مختلف را در نحوه پیدایش مفاهیم خوب و بد بررسی می کند، به این نتیجه می رسد که این مفاهیم دارای منشأ انتزاع خارجی می باشد و به اصطلاح جزء مفاهیم فلسفی به شمار می روند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۶۷)

ایشان معتقد است که برای انتزاع مفهوم خوبی، باید تناسب و تلایمی میان دو چیز وجود داشته باشد آن هم میان دو امر عینی و خارجی، نه اینکه وابسته به ذوق و سلیقه افراد باشد. البته ممکن است که یکی از دو طرف، خود انسان باشد اما نه به آن دلیل که دارای سلیقه خاصی است بلکه از آن لحاظ که کمالی در خارج برای او متحقق می شود. یک طرف، عمل اختیاری آدمی قرار دارد و در طرف دیگر کمال واقعی و عینی او می باشد. هر عملی که به آن کمال مطلوب منتهی شود و در خدمت رسیدن به آن قرار گیرد، خوب؛ و هر کاری که انسان را از آن دور سازد، بد است. بنابر این، خوبی و بدی عمل اختیاری انسان پس از تأمل عقلانی و مقایسه میان آن فعل و کمال مطلوب به دست می آید و تابع میل و سلیقه و قرارداد ما نیست. (پیشین: ۸۰)

خلاصه آنکه، ملاک خوبی برخی از کارهای ما، تناسب و تلائم میان آنها و هدف مطلوب ما است؛ همین طور، ملاک بدی کارهای ما، مباینت و ناسازگاری و با آن هدف مطلوب می باشد. به تعبیر دیگر، مفاهیم خوب و بد اخلاقی در واقع، جزو مصادیق «علیت» به شمار می آیند؛ زیرا همانگونه که علیت و معلولیت از امور عینی انتزاع می شوند و می توان آنها را به اشیاء خارجی نسبت داد و اشیاء خارجی را به آنها متصف کرد، خوبی و بدی نیز از رابطه علیت و معلولیتی که میان فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب وی برقرار است، انتزاع می شوند و به درستی می توان افعال آدمی را به آنها متصف نمود. (پیشین: ۸۱)

۲- باید و نباید

واژه «باید» یک واژه فارسی است که می‌توان گفت معادل آن در عربی «یجب» و در انگلیسی «Ought» می‌باشد. معمولاً گفته می‌شود که «باید» حاکی از یک نوع وجوب و ضرورت می‌باشد؛ اما در اینکه «باید» حاکی از چه نوع ضرورتی می‌باشد نظرات متعددی وجود دارد.

الف) علامه طباطبائی

علامه طباطبائی می‌فرماید موجودات از لحاظ دست‌یابی به کمالات ثانوی خود بر دو گونه‌اند:

الف - یک دسته از موجودات به نحوی هستند که ذاتاً و حقیقتاً اقتضای آن کمالات را دارند؛ حال این کمالات، یا از اول با آن موجودات به وجود می‌آیند و همراه آنها هستند مانند مجردات، و یا اینکه به واسطه فراهم آمدن یکسری از معدات خارجی به آن کمالات می‌رسند مانند طبایع بسیطه همچون عناصر.

ب - دسته دیگر که قدر متیقن آن انسان است، اما حیوان را نیز می‌توان در آن شریک دانست، این دسته نیز همانند موجودات دیگر مقتضی کمال است، لکن در این مسیر علاوه بر وسائط خارجی و ضرورت‌های عینی، محتاج به یکسری از امور غیر ضروری غیر حقیقی است که خود بر پایه امور حقیقی شکل گرفته‌اند. این وسائط غیر حقیقی در واقع واسطه میان دو امر حقیقی‌اند، از یکسو بر پایه اموری واقعی استوارند و از سوی دیگر در طریق کمال که امری واقعی است قرار می‌گیرند. (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۲۳)

این ادراکات غیر حقیقی که از آنها به *اعتباریات* یا *ادراکات اعتباری* یاد می‌شود، نقش مهمی را به عنوان حلقه گذر از نقص‌ها و کاستی‌ها و رسیدن به کمالات ایفا می‌کنند (پیشین: ۱۲۷). جناب علامه در تعریف اعتباریات می‌فرماید:

«الاعتبار هو اعطاء حد الشیء او حکمه لشیء آخر بتصرف الوهم و فعله» (پیشین: ۱۲۹)

یعنی حدود یک شیء را بر شیء دیگر بار می‌کنیم مثلاً وقتی می‌گوییم «شیر آمد» و مرادمان زید باشد، پس حدود آن حیوان مفترس را بر زید حمل کرده‌ایم و در واقع زید را یکی از مصادیق و افراد ماهیت شیر قرار داده‌ایم. (طباطبائی، ۱۳۶۸: ۱۵۸)

بایدهای اخلاقی

اما بایدهای اخلاقی به عنوان بخشی از ادراکات اعتباری حاکی از چه چیزی هستند؟ بیان علامه طباطبائی این است که ما یک رابطه ضرورت داریم و یک مفهوم «وجوب» و «ضرورت»، که این مفهوم را از رابطه میان علت و معلول اخذ کرده‌ایم، از جمله رابطه‌ای که بین قوای ما و افعال ما می‌باشد. در زمانی که فعل از ما صادر می‌شود، با قوه‌ای از قوای ما نسبت ضرورت دارد. حال این ضرورت،

یک ضرورت تکوینی است، اما ما این ضرورت را در جایی قرار می‌دهیم که واقعاً ضرورتی در کار نیست؛ مثل رابطه من و فعل آب خوردن که قبل از به کار افتادن قوای فعاله من، یک رابطه امکانی است نه ضروری، اما من مفهوم ضرورت را بین خود و آب خوردن خود قرار می‌دهم و می‌گویم «باید آب بخورم»، این کار در واقع یک «اعتبار» است؛ زیرا مفهوم ضرورت بر مصداق امکان تطبیق داده شده است و گفته شده که یک رابطه امکانی، ضروری است، درست مثل اینکه بگوئیم: «زیداً اسد». همانطوری که زید در واقع اسد نیست و در وعاء وهم، اعتبار اسد شده است، همان طور هم رابطه من و آب خوردن یک رابطه امکانی است و در ظرف وهم و پندار من ضروری شده است. این باید‌ها را جناب علامه بر ضرورت حمل می‌کند و ضرورت هم در غیر مصداق خودش تطبیق داده شده است. (لاریجانی، ۱۳۷۷: ۱۵۳)

ب) مصباح یزدی

از نظر ایشان واژگان «باید» و «نباید» دو نحوه کاربرد دارند:

۱- باید انشائی

گاهی این دو در مورد امر و نهی به کار رفته و نقش معانی حرفی را ایفا می‌کنند؛ در این صورت خودشان معنای مستقلی ندارند و باید به همراه یک فعل بیابند تا جایگزین صیغه امر و نهی شوند؛ مثلاً عبارت «باید بروی» به جای «برو» و عبارت «نباید بروی» به جای «نرو» استعمال می‌گردد.

۲- باید اخباری

گاهی نیز این دو واژه دارای مفهومی مستقل بوده و به معنای «واجب»، «ضروری» و «لازم» به کار می‌روند؛ مثلاً می‌توان به جای عبارت «باید به عدالت رفتار نمود» که ظاهر انشائی دارد از این جمله خبری استفاده کرد: «عمل به عدالت واجب است»، یعنی واژه «باید» در اینجا برای امر و فرمان به کار نرفته است، بلکه مفید معنای «وجوب» و «ضرورت» می‌باشد و حاکی از آن است که انجام دادن این عمل لازم و ضروری است. (مصباح یزدی، پیشین: ۵۸)

استاد مصباح در مورد کاربرد اول «باید» و «نباید» می‌گوید شکی نیست که این دو در این صورت، حالت انشائی و اعتباری دارند و بیانگر عواطف و احساسات گوینده هستند و همچنین ممکن است شخص معتبر هیچگونه هدف و انگیزه خاصی هم از این اعتبار نداشته باشد؛ اما باید توجه داشت که اگر بخواهیم یک انشاء و اعتبار موجه و معقول داشته باشیم ناگزیر از رعایت دو نکته می‌باشیم:

اولاً - شخص اعتبار کننده، هدف معقول و خرد پسندی را مد نظر داشته باشد.

ثانیاً - آنچه را که به آن امر می‌کند و آن اعتباری را که وضع می‌نماید، حقیقتاً در خدمت تأمین هدف مورد نظرش باشد. به عبارت دیگر، اعتبار وی باید پشتوانه‌ای از واقعیت و ریشه‌ای در حقیقت

داشته باشد و بر اساس ملاکها و معیارهای حقیقی و موجه صورت بگیرد. (پیشین)

اما در کاربرد دوم، از نظر ایشان «باید» بیانگر یک ضرورتی است بین دو امر، آن هم از نوع ضرورت بالقیاس. حال هیچ فرقی هم نمی کند که این «باید» در چه علمی استفاده شود و در همه جا به یک معنا است: مفهوم بایدی که در موارد مختلف به کار می رود از نظر مفهوم لغوی هیچ فرقی ندارد، چه آنجا که می گوئیم باید اکسیژن و نیدروژن را با چه نسبتی ترکیب کرد تا آب به وجود آید، و چه در مسائل ریاضی و چه در مسائل حقوقی، مفهوم باید در همه اینها یکی است و با اینکه مفاد این باید انشاء است و اعتبار است اما اعتبار بی پایه و بی مایه ای نیست این اعتبار، یک نحو بیانی است از حقیقتی که در وراء این اعتبار نهفته است. (مصباح یزدی، پیشین: ۲۴)

تیین استاد مصباح از مفهوم باید، به همان نحوی است که در مورد حسن و قبح بیان شد یعنی این مفهوم نیز جزء مفاهیم فلسفی است که با توجه به چند امر از خارج انتزاع می شود.

تفاوت «باید» های ارزشی و غیر ارزشی

تفاوت «باید» های حقوقی و اخلاقی که جزء «باید» های ارزشی محسوب می شوند، نسبت به «باید» های طبیعی و ریاضی، در قیود خاصی است که در آنها لحاظ می شود. در مفاهیم طبیعی و ریاضی، غیر از همان ضرورت بالقیاس، چیزی لحاظ نمی شود، یعنی قید خاصی در آن رعایت نمی شود، «باید این کار را کرد» یعنی بین اینها ضرورت است. اما در حقوق و اخلاق این «باید» قید خاصی دارد و آن، ضرورتی است که بین فعل اختیاری و نتیجه اش لحاظ می شود. پس لحاظ «فعل اختیاری» است که فارق بین مفاهیم دستوری و غیر دستوری است و گرنه در خود مفهوم «باید» هیچ تغییری حاصل نشده است.

تفاوت «باید» های اخلاقی و حقوقی

اما تفاوت احکام حقوقی و اخلاقی، با اینکه هر دو مربوط به فعل اختیاری انسان است و ضرورتشان در رابطه با هدف است، تفاوت این دو در هدف است. هدف حقوق، تأمین نیازهای جامعه است؛ در تأمین این هدف، فرقی نمی کند که فعل به صورت اختیاری انجام گیرد یا اجباری، در هر دو صورت، هدف تأمین می شود. اما در احکام اخلاقی، هدفی نهفته است که جز با نیت خاصی انجام نمی گیرد (بنابراین «نیت» لازمه افعال اخلاقی است و در نتیجه فعل اخلاقی را نمی توان به هر صورتی انجام داد) (پیشین: ۳۰-۲۴)

مفاهیم اخلاقی در فلسفه غرب

مکاتب فلسفه اخلاق در غرب را به انحای گوناگونی دسته بندی می کنند که ذکر آنها در این مختصر، ملال آور است؛ لذا از میان مکاتب مختلف، به چهار مکتب بسیار معروف و عمده در میان مکاتب فلسفه اخلاق غربی اشاره می کنیم.

طبیعت گرایی

طبیعت گرایان معتقدند که احکام اخلاقی و ارزشی را می توان از طریق پژوهش تجربی، درست به همان نحوی که گزاره های واقعگو توجیه می شوند، توجیه نمود، مثلاً «خوب» را به «متعلق میل موافق بودن» تبدیل می کنند، X خوب است یعنی X متعلق میل است؛ بر این اساس احکام اخلاقی بیاناتی مبدل از نوعی واقعیت است که می توان آن را با تجربه آزمود. (فرانکتا، ۱۳۸۰: ۲۲۵-۲۲۳)

طبیعت گرایان در اینکه مفاهیم اخلاقی را باید به کدام سنخ از مفاهیم طبیعی تعریف کرد نظر واحدی ندارند و به همین دلیل نظریات طبیعت گرایانه نیز دست کم سه دسته شده اند:

الف - نظریه های زیست شناختی که مفاهیم اخلاقی را با کمک مفاهیم زیستی تعریف می کنند.

ب - نظریه های جامعه شناختی که از مفاهیم اجتماعی در تعریف مفاهیم اخلاقی بهره می جویند.

ج - نظریه های روان شناسی که برای تبیین و تحلیل مفاهیم اخلاقی به مفاهیم روان شناختی تکیه می کنند. (مصباح یزدی، پیشین: ۴۱)

شهود گرایی

شهود گرایی (Intuitionism) یا ناطبیعت گرایی (Non-naturalism) جرج ادوارد موردر کتاب معروف خود اصول اخلاق، در مقابل طبیعت گرایان موضع می گیرد؛ به عقیده وی «خوب» نام خصیصه ای بسیط و غیر قابل تحلیل است که مور آن را «ناطبیعی» (Non-natural) می نامد زیرا نمی تواند با هیچ خصیصه طبیعی تعریف شود. مور معتقد است که «خوب» تعریف ناپذیر است زیرا به نظر وی تعریف عبارت است از تجزیه یک کل مرکب، به اجزای مقوم آن؛ اما «خوب» یک کل مرکب نیست؛ شما اگر خوب را به «خوشایند» یا «امر لذت آور» مثلاً تعریف کنید، خطای این تعریف آشکار می شود زیرا همچنان باب پرسش مفتوح است و می توان پرسید آیا «خوشایند» یا «امر لذت آور» خوب است، در حالیکه اگر «خوب» دقیقاً نام همان خصیصه ای باشد که «خوشایند» نام آن است، این پرسش که آیا چیزی که «خوشایند» است «خوب» است، معادل است با پرسیدن از اینکه آیا چیزی که «خوشایند» است «خوشایند» است؟! (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۴۹۸-۴۹۶)

شهود گرایی در این مورد که اصطلاحات اخلاقی برای خصایص اشیاء مانند مطلوب بودن و غیره وضع شده اند و احکام اخلاقی و ارزشی صرفاً گزاره هایی هستند که این خصایص را به اشیاء نسبت می دهند، با طبیعت گرایان موافقت؛ وجه تمایز این دو مکتب در این است که طبیعت گرایان، مفاهیم اخلاقی مانند «باید» و «خوب» را به حسب اصطلاحات غیر اخلاقی تعریف می کنند و این مورد پذیرش شهود گرایان نیست؛ آنان این مفاهیم را خصایص طبیعی و تجربی نمی دانند؛ از نظر شهود گرایی احکام اخلاقی و ارزشی، صادق یا کاذب اند ولی احکامی واقعگو نیستند و نمی توان آنها را با کمک

مشاهده و یا حتی استدلال مابعدالطبیعی توجیه کرد. احکام مبنایی خواه جزئی و خواه کلی، بدیهی اند و فقط از طریق شهود قابل شناخت اند؛ بر اساس این دیدگاه احکام اخلاقی و ارزشی در طبایع و روابط اشیاء ریشه دارند ولی نه به این معنا که می توان آنها را به نحو منطقی از قضایای ناظر به انسان و جهان استنتاج کرد. (فرانکنا، پیشین: ۲۳۸-۲۳۶)

در مکتب هیوم، می توان «خوب» را به عنوان یک خاصیت طبیعی معنا کرد مانند پاسخ دادن به نیاز انسانی یا پیروی از خدا که در این صورت شخص می تواند طبیعت گرای خود، یعنی کسی که به پرسش خود پاسخ می دهد و یک «باید» را از یک «است» بیرون می کشد، باشد. (پویمان: ۲۲۲-۲۲۴)

اما مور این استدلال را نمی پذیرد؛ زیرا با توجه به تفسیر وی از «خطای طبیعت گرایانه»، ما نمی توانیم سطح واژه های اخلاقی را پایین بیاوریم و به سطح واژه های غیر اخلاقی (طبیعی) بکشانیم؛ اخلاق را با غیر اخلاق نمی توان قیاس کرد (پیشین)؛ چنانکه پیش از این دلیل مور را آوردیم که عبارت بود از بحث پرسش باز.

احساس گرایی

سی، ال، استیونسن (C. L. Stevenson) (۱۹۰۸) فیلسوف اخلاق آمریکایی و از سران مکتب احساس گرایی (Emotivism) معتقد است که احکام اخلاقی و ارزشی، حاکی از مواقف گوینده اند و مواقف مشابهی را در شنونده بر می انگیزند یا می خواهند بر انگیزند با این توجه که مواقف ما تا حد قابل ملاحظه ای بر عقاید ما مبتنی اند و بنا بر این می توان بر اثبات آنها استدلال کرد؛ برای مثال ممکن است من یک نحوه عمل را بپسندم زیرا معتقدم که آن نحوه ی عمل، نتایج معینی دارد یا خواهد داشت و سپس این واقعیت را که آن عمل چنین نتایجی دارد به عنوان استدلالی به نفع آن اقامه کنم؛ ولی ممکن است شما استدلال کنید که آن نحوه عمل، چنین نتایجی ندارد، و اگر بتوانید این معنا را اثبات کنید ممکن است موقف من تغییر کند و از حکم خود در خصوص درست یا خوب بودن نحوه عمل مورد بحث عقب بنشینم، به یک معنا شما نظر من را ابطال کرده اید. (فرانکنا، پیشین: ۲۴۵-۲۴۴)

بنا بر دیدگاه استیونسن دلایلی که ما برای تأیید احکام ارزشی و بالخصوص اخلاقی خود مورد استناد قرار می دهیم هیچگونه ربط منطقی با نتایج مأخوذ از آنها نمی تواند داشته باشد؛ آن دلایل فقط می توانند تقویت های روانی باشند؛ در نتیجه کلماتی چون «زیرا» و «بنابراین» آن کارکرد را که در دیگر اجزای گفتار دارند، در اینجا دارا نمی باشند. (مک اینتایر، پیشین: ۵۱۵)

ای. جی. آیر (A. J. Ayer) (۱۹۱۰-۱۹۸۹) انگلیسی دیدگاه افراطی تری نسبت به استیونسن دارد؛ وی هر گونه توجیه معتبر عقلانی و عینی را در خصوص احکام اخلاقی و ارزشی و یا حد اقل

مبنایی ترین آنها را نفی می کند، از نظر او احکام اخلاقی و ارزشی به منزله ابراز احساسات هستند، مانند یک فریاد، وقتی گفته می شود «کمک به مردم خوب است» مانند «کمک به مردم - واواه!» می باشد، یا «قتل نادرست است» مانند «قتل وای!» می باشد؛ این تعبیر، مطلبی صادق یا کاذب را بیان نمی کند و قابل هیچگونه توجیه عقلانی نیست. (فرانکنا، پیشین: ۲۴۳)

آیر در توجیه گفته های فوق می گوید مفاهیم اخلاقی بنیادین تجزیه ناپذیر هستند بنا بر این در هیچ حوزه ای نمی توان داوری در باره آنها را آزمود؛ اما اینکه تجزیه ناپذیرند به دلیل آن است که آنها مفاهیم خیالی هستند، حضور یک نماد اخلاقی در یک جمله، چیزی بر محتوای واقعیتش نمی افزاید، گفتن اینکه «تو کار نادرستی در دزدیدن آن پول کردی» چیزی افزون بر این نیست که به سادگی بگویم «تو آن پول را دزدیدی»؛ واژه «نادرست» چیزی در معنای جمله نیفزوده است گرچه این مفاهیم سودمندند و احساسات ما را بیان می کنند. (پویمان، پیشین: ۲۳۰)

احساس گرایان به سه امر در باره زبان اخلاق اشاره می کنند:

۱- زبان اخلاق ذهنی است: زبان اخلاق بیان کننده احساسات و عواطف است و بنا بر این صدق و کذب در جملات اخلاقی راه ندارد. تفاوت این دیدگاه با نسیت گرایی ذهنی آن است که آنها معیار درستی و نادرستی داوری اخلاقی را خود فرد می دانند، لکن در اینجا هیچ معیاری وجود ندارد، زیرا «حقیقت» یا «دروغی» در کار نیست.

۲- زبان اخلاقی دستوری است: این زبان فرمان می دهد، «دزدی نادرست است» یعنی «لطفاً دزدی نکنید!»؛ به طور کلی این زبان توضیحی نیست.

۳- زبان اخلاقی برای ترغیب انگیزه افراد به کار می رود: این زبان یک نیروی جاذبه ای دارد که عمل شخص مقابل را نشانه می رود، به گفته استیونسن این «درست است» یعنی «من این را تأیید می کنم تو هم چنین کن!». (پیشین: ۲۳۱)

نقد احساس گرایی

چند اشکال بر احساس گرایی وارد است:

۱- خلط میان معنا و کاربرد: اینکه برخی گزاره ها هادی و راهنمای به عمل هستند، از این امر ناشی نشده که آنها دارای معنایی متفاوت غیر از معنای واقعگو و توصیفی اند (آنچنان که احساس گرایان پنداشته اند)؛ بلکه از این لحاظ است که اظهار این گزاره در یک موقعیت خاص و مرتبط با علائق، تمایلات یا نیازهای گوینده یا شنونده می باشد؛ وقتی تلویزیون اعلام می کند «فلان کارخانه آتش گرفته است»، برای ما همان معنایی را دارد که صاحب کارخانه یا مأمور آتش نشانی می فهمند، لکن کارکرد این جمله به عنوان راهنمای عمل، کاملاً متفاوت است. به تعبیر دیگر احساس گرایی به تمایز

میان معنای یک گزاره که در بین استعمال‌های متفاوت آن ثابت باقی می‌ماند و انواع استعمال‌هایی که یک گزاره واحد می‌تواند داشته باشد، توجه کافی نکرده است. روشن است که ارتباطی نزدیک میان معنای یک جمله و مجموعه کاربردهای ممکن آن وجود دارد ولی آنها عین یکدیگر نمی‌باشند. (مک اینتایر، پیشین: ۵۱۵)

۲- استیونسون نه تنها دچار خلط معنا و کاربرد شده، بلکه کاربرد اولیه‌ای را که به تعابیر اخلاقی نسبت می‌دهد نیز کاربرد اولیه آنها نیست؛ زیرا بر طبق دیدگاه وی ما می‌کوشیم تا افراد دیگر را به قبول دیدگاه‌های خود برانگیزیم و هر کسی حق دارد دیگران را نسبت به نظرات خود متقاعد سازد؛ بر این اساس به کلی تفاوت میان رفتار سلطه‌گرانه از غیر سلطه‌گرانه در روابط اجتماعی از بین می‌رود. (مک اینتایر، پیشین: ۵۱۶؛ پویمان، پیشین: ۲۳۴)

توصیه گرایی

آر. ام. هیر (R. M. Hare) (۱۹۱۹) فیلسوف اخلاق انگلیسی، توصیه گرایی را پیشنهاد می‌کند و طبیعت زبان اخلاقی را از طریق یک تمایز مقدماتی میان زبان دستوری (= تجویزی) و توصیفی مشخص می‌کند؛ زبان دستوری، امری است، به این معنا که به ما می‌گوید این یا آن را انجام بده. زبان دستوری، خود به دو دسته منقسم می‌گردد، یک دسته مشتمل بر اوامر به همان معنای ساده‌ای است که ما به صورت یومیه از آن استفاده می‌کنیم، دسته‌ی دیگر مشتمل بر تعابیر کاملاً ارزشی است؛ همه احکام ارزشی، عملی‌اند، منتها به انحاء متفاوت؛ برای مثال جملات مشتمل بر «باید» اگر واقعاً ارزشی باشند مستلزم اوامری هستند خطاب به هر کس که در موقعیت مربوط قرار گرفته است حتی خود شخص گوینده. معیار اظهار صادقانه جمله مشتمل بر «باید» این است که گوینده در آن موقعیت خاص و در صورت امکان از «باید»ی که برای خود اظهار می‌دارد تبعیت کند. به همین نحو واژه «خوب» برای توصیه به کار می‌رود، خوب نامیدن X به منزله بیان این است که این همان نوع X است که اگر من خواهان X باشم باید انتخاب کنم. معیارهایی که من در مقام خوب نامیدن چیزی اطلاق می‌کنم، معیارهایی هستند که اگر من به ارزشیابی‌هایی اصیل پرداخته باشم، آن معیارها را انتخاب کرده‌ام و نفس استعمال آنها توسط من دلیل بر تصدیق آنها است، بنا براین تعابیر ارزشی و قواعد اخلاقی هر دو بیاناتی از انتخاب‌های اساسی فاعل است. (مک اینتایر، پیشین: ۵۱۸)

در توضیح بیشتری می‌گوییم هیر معتقد است که کارکرد اساسی و اصلی گفتارها و احکام اخلاقی عبارت است از توصیه و هدایت مخاطب و ارائه دستور العمل رفتاری به او، مثلاً وقتی گفته می‌شود «باید راستگو باشی»، بر خلاف نظر احساس‌گرایان به دنبال آن نیستیم که احساسات خود را دنبال ابراز نماییم و یا احساسات مشابهی در شما برانگیخته شود، بلکه اساساً این گفتار به منظور هدایت و راهنمایی

شما بیان شده است و به شما توصیه می‌کند که چه کاری انجام دهید. (مصباح یزدی، پیشین، ۵۷)

مهمترین ویژگی در این مکتب، جنبهٔ تعمیم‌پذیری احکام اخلاقی است. هر گفتار اخلاقی را که در یک موقعیت خاصی بیان می‌کنیم باید بر اساس ویژگی‌های آن موقعیت خاص باشد و نمی‌تواند به طور دلخواهی باشد. در نتیجه باید مراقب بود که در هر موقعیت دیگری که دارای همان ویژگی‌ها است همان گفتار را بیان کنیم. بنابر این تفاوت احکام اخلاقی با دیگر احکام توصیه‌ای، در ویژگی تعمیم‌پذیری آنها نهفته است. (پیشین: ۶۰)

اشکالات توصیه‌گرایی

۱- مکتب توصیه‌گرایی یک نوع شمول نامعقول و بی‌اساسی را در بر دارد؛ به این معنا که چون در این مکتب تنها ممیز یک گزاره اخلاقی از یک گزاره غیر اخلاقی جنبهٔ تعمیم‌پذیری آن گزاره است و نه چیز دیگری؛ پس این مکتب به طرز وحشتناکی به افراد و اعمال غیر اخلاقی اجازه می‌دهد به عنوان اخلاقی حساب شوند، به عنوان مثال یک فرد نژاد پرست که می‌خواهد نژادهای دیگر را نابود کند، می‌تواند از قواعد این مکتب استفاده کرده و یک داوری معتبر اخلاقی داشته باشد:

الف - رنگین پوست‌ها باید نابود شوند.

ب - این فرد یک رنگین پوست است.

ج - پس باید نابود شود.

۲- امور کم‌اهمیت به عنوان داوری اخلاقی محسوب می‌شوند:

الف - هر کسی باید اول بند کفش راستش را گره بزند سپس چپ را.

ب - کیوان می‌خواهد بند کفشش را گره بزند.

ج - کیوان باید اول کفش راست را گره بزند! (پویمان، پیشین: ۲۴۹-۲۴۸)

حقیقت جملات اخلاقی

پس از کاوشی در مفاهیم اخلاقی، مختصری نیز به بیان حقیقت و ماهیت جملات اخلاقی می‌پردازیم. مسألهٔ اساسی این است که جملات اخلاقی خبری‌اند یا انشائی.

تعریف اخبار و انشاء

در علم منطق هر جمله‌ای را که بعد از گفتن آن، شنونده، انتظار کلمهٔ دیگری نداشته باشد تا جمله تمام گردد، اصطلاحاً «مرکب تام» می‌نامند. مرکب تام بر دو قسم است:

۱- مرکب تام خبری (یا اخباری): مانند «هوا ابری است»، مفاد این عبارت، بیان یک واقعهٔ خارجی

است و لذا قابل صدق و کذب می‌باشد؛ یعنی اگر مفاد عبارت، در خارج تحقق داشته باشد، صادق، و الا کاذب است.

۲- مرگب تام انشائی: مانند «آیا هوا ابری است؟» این جمله استفهامی فی نفسه خبری را بیان نمی کند و مفاد پرسشی آن قابل تحقق خارجی نیست؛ بنا بر این قابل صدق و کذب هم نمی باشد. (مظفر، ۱۳۷۸: ۵۰-۵۳)

تفاوت جملات اخباری و انشائی

گرچه تفاوت اجمالی این دو از تعاریف آنها به دست می آید، لکن به خاطر اهمیت این بحث ناچاریم قدری بیشتر درنگ نماییم تا زوایای بحث روشنتر شود؛ بنابراین در توضیح بیشتر می گوئیم:

جمله اخباری جمله ای است که گوینده با به کار بردن آن می خواهد حقیقت و واقعیتی را به شنونده منتقل کند و او فقط وسیله ای است برای رسیدن خبر به مخاطب؛ و اگر از گفتن جمله، غرض دیگری نیز دارد در مرتبه بعد از انتقال خبر حاصل می شود. مانند اینکه کسی مشکلات خود را برای دیگری نقل کند تا احساس ترحم و عواطف شنونده را برانگیزد. در اینجا مفاد واقعی جملات اخباری همان گزارش و انتقال واقعیات به شنونده است، اما برانگیختن احساسات و عواطف، جزء مفاد جملات اخباری محسوب نمی شوند بلکه اینها نتایجی اند که بر آن جملات اخباری مترتب می شوند. (مدرسی، ۱۳۷۱: ۳۸)

در مقابل، جملات انشائی، سخنانی هستند که گوینده با به کار بردن آنها نمی خواهد واقعیتی را که در نفس الامر موجود است منتقل نماید، بلکه با به کار بردن جملات انشائی می خواهد معنای جمله را که از خود او و از این سخن ناشی شده است، در ذهن شنونده ایجاد کند، مثلاً وقتی می گوید «حسن برو» در اینجا از چیزی خبر نمی دهد که صرف نظر از این سخن او موجود باشد، یا موجود خواهد شد، بلکه می خواهد با این سخن، معنایی را محقق کند و آن ایجاد انگیزه برای رفتن می باشد. پس مسأله تطابق یا عدم تطابق با خارج، در جملات انشائی مطرح نمی شود، اما گاهی ممکن است معنای جمله انشائی به طور جدی و حقیقی، مورد نظر گوینده نباشد و مثلاً بخواهد کسی را مسخره کند، مانند اینکه به یک شخص ضعیفی که ادعای زیادی دارد، بگوید این وزنه پانصد کیلویی را بلند کن! در اینجا گوینده به صورت جدی نمی خواهد آن شخص را به برداشتن وزنه تحریک کند، چون می داند که این توان را ندارد لکن قصد استهزای وی را دارد، اما در عین حال معنای جمله، تحریک و برانگیختن است و نمی توان گفت که گوینده این معنا را اراده نکرده و فقط قصد استهزاء داشته است، بلکه می گوئیم اراده جدی بر تحریک شنونده نداشته است. (پیشین)

بنابراین می توان تفاوت تفاوت بین اخبار و انشاء را چنین بیان کرد که جملات اخباری وضع شده اند برای بیان و حکایت اسناد و نسبتی که بین موضوع و محمول (مسند و مسند الیه) در نفس الامر، صرف نظر از سخن گوینده برقرار است، و جملات انشائی وضع شده اند برای اسناد و نسبتی که از

طریق همین جمله می‌خواهد محقق شود و با صرف نظر از این انشاء، واقعیتی ندارد. (پیشین: ۳۹)

ملاک ارزیابی جملات اخباری و انشائی

در ابتدا ممکن است به طور ساده بگوییم روشن است، مطابق با آنچه در تعریف و تفاوت میان اخبار و انشاء بیان کردیم، ملاک ارزیابی در جملات خبری، تطابق یا عدم تطابق مفاد آنها با خارج است؛ و ارزیابی در جملات انشائی نیز معنا ندارد، زیرا این جملات از چیزی حکایت نمی‌کنند تا صحت و سقم آنها مورد بررسی قرار گیرد. اما این مسأله قابل توجه بیشتری است که در ذیل بدان می‌پردازیم:

الف - ملاک در جملات اخباری

به مثالهای زیر توجه کنید:

- ۱- انسان دارای نفس مجرد است.
- ۲- فلز در اثر حرارت منبسط می‌شود.
- ۳- پیامبر اسلام (ص) دارای اخلاق نیکو بودند.
- ۴- من رنگ بنفش را دوست دارم.

جملات فوق همه، جملات اخباری هستند و قابل صدق و کذب؛ اما تمام این قضایا را به یک روش نمی‌توان ارزیابی کرد، قضیه اول را باید به روش فلسفی مورد نقد قرار داد و سپس تصدیق یا تکذیب نمود. همین طور در قضیه دوم با استفاده از روش علوم تجربی یعنی مشاهده و آزمایش، آن را تصدیق یا تکذیب می‌کنیم. در قضیه سوم نیز با مراجعه به متون و اسناد تاریخی و با استفاده از روش تحقیق تاریخی، به صدق یا کذب آن پی می‌بریم. اما در قضیه چهارم با اینکه جمله اخباری است و قابل صدق و کذب، یعنی گوینده خبر از سلیقه و احساس خود داده و این خبر یا مطابق واقع است و یا مطابق با واقع نیست. اما دیگران چگونه می‌توانند این خبر را تصدیق و یا تکذیب نمایند؟ هیچ یک از روش‌های فلسفی، علمی و تاریخی نمی‌تواند روشن کند که گوینده این سخن، کلامی مطابق با واقع گفته یا خلاف واقع.

با توجه به مثال اخیر پی می‌بریم که تنها اخباری بودن در توجیه و ارزیابی یک جمله کافی نیست؛ علاوه بر اخباری بودن، عینی بودن نیز لازم است. عینی بودن یک مفهوم یا قضیه بدین معنا است که آنها مستقل از عقاید، سلیقه‌ها و ویژگی‌های فردی یک شخص باشند و بتوان در مورد آنها به طور مستقل از امور فوق، داوری نمود. (فتحعلی خانی، ۱۳۷۷: ۴۲-۴۱)

ب - ملاک در جملات انشائی

تاکنون می‌گفتیم که جملات انشائی قابلیت صدق و کذب را ندارند، اما اگر بیشتر کنکاش نماییم می‌بینیم جملات انشائی بر دو قسم‌اند:

۱- صرفاً بیان کننده عواطف، امیال و خواسته های یک فرد یا گروه است.

۲- حاکی از امور عینی و واقعی است و به عبارت دیگر منشأ انتزاع خارجی دارد.

آنچه ما تا کنون در تفاوت های میان اخبار و انشاء گفتیم مربوط به جملات انشائی قسم اول بود که امور اعتباری محض بودند، و گر نه انشائیات قسم دوم در حکم گزاره های اخباری و حاکی از امور واقعی است، اگر چه در ظاهر با آن فرق دارد. پس بنا بر این جملات انشائی قسم اول فاقد معیار برای ارزیابی و تبیین عقلانی است، اما جملات قسم دوم دارای ملاک ارزیابی اند. (ابوالقاسم زاده، ۱۳۸۴: ۱۰۱-۱۰۲)

اخباری یا انشائی بودن جملات اخلاقی

احکام اخلاقی گاه در قالب جملات خبری بیان می شوند مانند «راستگویی خوب است» و «دستگیری از تهی دستان وظیفه توانگران است»، و گاه در قالب جملات انشائی بیان می شوند مانند «امانتدار باش» و «دروغ نگو».

یکی از مباحث اساسی در فلسفه اخلاق این است که اصل در جملات اخلاقی، اخباری بودن آنها است یا انشائی بودن آنها؛ زیرا ما گزاره های اخلاقی را به هر دو صورت می توانیم به کار ببریم مثلاً می گوئیم «دروغ بد است» یا «دروغ نگو»؛ اما مسأله ی مهم این است که اساساً آیا جملات اخلاقی همواره ناظر به واقع بوده و با توجه به واقعیت و حقیقتی و به منظور گزارش و خبر از آن بیان می شوند - هر چند به صورت انشائی بیان کردند - و یا حقیقتاً این جملات نظری به واقع نداشته و هیچگونه گزارشی از واقعیت نمی دهند - هر چند به صورت خبری بیان کردند - و منشئی غیر از تمایل و خواست گوینده آنها ندارند؟ پاسخ به این پرسش اساسی در پرتو تحلیل مفاهیم به کار رفته در جملات اخلاقی و تعیین نوع و ویژگی آن مفاهیم، میسر خواهد شد. (فلسفه اخلاق، ۱۳۷۷: ۲۳)

ثمره اخباری یا انشائی دانستن جملات اخلاقی

آنچه در اینجا لازم است بدان توجه شود این است که اخباری یا انشائی دانستن جملات اخلاقی جزء مبنایی ترین مباحث در فلسفه اخلاق است به نحوی که مکاتب اخلاقی را بر همین اساس تقسیم می کنند به مکاتب توصیفی و مکاتب غیر توصیفی:

الف- مکاتب توصیفی: معتقدان به نظریه توصیفی که برای جملات اخلاقی، ویژگی خبری و گزارش از عالم واقع قائل هستند.

ب- مکاتب غیر توصیفی: معتقدان به نظریه غیر توصیفی قائلند که جملات اخلاقی از عالم خارج انسان خبری نمی دهند. (جوادی، ۱۳۷۵: ۴۸-۴۷)

نتیجه گیری

پس از سیری در مکاتب مختلف اخلاقی به این نتیجه رهنمون می‌شویم که حق در باب مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی این است که مفاهیم اخلاقی مفاهیمی منتزع از روابط واقعی و عینی میان اشیاء بوده و به اصطلاح جزء مفاهیم فلسفی محسوب می‌شوند و بالطبع، جملات متشکل از آنها نیز کاشف از این روابط نفس الامری می‌باشند و از مصادیق جملات خبری می‌باشند.

منابع

۱. ابوالقاسم زاده، مجید، مقاله «ماهیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه استاد جوادی آملی»، مجله «رواق اندیشه»، سال پنجم، مهر ۱۳۸۴، پیاپی ۴۶.
۲. ابن سینا. حسین. الأشارات و التنبیهاث. با شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی. ناشر: النشر البلاغة. چاپ اول ۱۳۷۵. ج ۱.
۳. ابوالقاسم زاده. مجید. مجله «رواق اندیشه». سال پنجم مهر ۱۳۸۴. مسلسل ۴۶. مقاله با عنوان «ماهیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه استاد جوادی آملی».
۴. ادواردز. پل. فلسفه اخلاق. مترجم: رحمتی. تبیان. چاپ اول ۱۳۷۸. مقاله مسائل فلسفه اخلاق.
۵. الأیجی. عبد الرحمن. المواقف. با شرح جرجانی. دار الکتب العلمیه. ۱۴۱۹ق. ج ۸-۷.
۶. پویمان. لویی. درآمدی بر فلسفه اخلاق، مترجم: شهرام ارشد نژاد. انتشارات گیل.
۷. جوادی. محسن. مسأله باید و هست. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. چاپ اول ۱۳۷۵.
۸. جوادی، محسن، مسأله باید و هست، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول ۱۳۷۵.
۹. حلی. حسن. الجوهر النضید. ناشر: انتشارات بیدار. چاپ سوم ۱۴۱۰ق.
۱۰. سبحانی. جعفر. رساله فی التحسین و التقیح العقلیین. ناشر: مؤسسه امام صادق (ع). چاپ اول ۱۴۲۰.
۱۱. شیروانی علی. شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهاية الحکمة. دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم ۱۳۷۷.
۱۲. طباطبائی. محمد حسین. رسائل سبعة. بنیاد علمی و فکری علامه سید محمد حسین طباطبائی. ۱۳۶۲.
۱۳. طوسی. محمد. أساس الإقتباس. ناشر: دانشگاه تهران. چاپ پنجم ۱۳۷۶.
۱۴. فتحعلی خانی. محمد. فلسفه اخلاق. ناشر: مرکز جهانی علوم اسلامی. چاپ اول ۱۳۷۷ قم.
۱۵. فرانکنا. ویلیام. فلسفه اخلاق. مترجم: انشاء الله رحمتی. انتشارات حکمت. چاپ اول ۱۳۸۰.