



مقایسه آرای اخلاقی امام فخر رازی و آیر

نرگس نظر نژاد - پژوهشگر

الحکماء و المتکلمین^۱، معانی مختلف حسن و قبح را به شرح ذیل بیان می‌کند:

الف) حسن به معنای ملائمت با طبع و قبح به معنای مفاخرت با طبع

ب) حسن به معنای صفت کمال و قبح به معنای صفت نقص

ج) حسن به معنای موجب ثواب و مدح بودن و قبح به معنای موجب عقاب و ذم بودن.

به نظر وی دو معنای اول حسن و قبح عقلی و معنای سوم شرعی است. بر این

اساس، حسن و قبح مربوط به مقام کشف است؛ یعنی عقل قادر است حسن و قبح افعال یا اشیا را کشف کند و همانگونه که خواجه در تلخیص المحصل می‌گوید. در این مقام معتزله نظری خلاف نظر فخر رازی ندارند. پس باید نزاع را در موضع دیگری جستجو کرد.

نزاع در واقع در معنای دیگری از حسن و قبح نهفته است که عبارت است از خوب شمردن (تحسین) و بد شمردن (تقیح). در این موضع است که سؤال از

گرفتن از عمل خویش، عناوینی را که به اعمال خود می‌دهد، بهتر تبیین کند.

فلسفه اخلاق به عنوان معرفتی مستقل و مدون، سابقه‌ای طولانی ندارد، اما فلاسفه، متکلمان و علمای اخلاق در خلال مباحث خود، موضوعاتی را طرح کرده‌اند که می‌توان آنها را ذیل مباحث فلسفه اخلاق قرار داد. نمونه این نوع مباحث در فرهنگ ما، مناظرات مشهور اشاعره و معتزله در بیاب حسن و قبح است.

ما در این نوشتار به قصد آشنایی با برخی از زمینه‌های مباحث فلسفه اخلاق در فرهنگ خود، ابتدا آرای اخلاقی امام فخر رازی را بررسی می‌کنیم، آن گاه به احتمال یافتن مشابهی میان آرای اخلاقی امام فخر و پوزیتیویستهای منطقی، آرای او را با آرای اخلاقی سر آلفرد جوئز آیر: فیلسوف معاصر انگلیسی، مقایسه می‌کنیم.

امام فخر رازی و حسن و قبح اخلاقی^۱

جوامع بشری هیچ‌گاه فاقد نوعی نظام اخلاقی نبوده و انسانها همواره به صرافت طبع، با اعتقاد به حسن یا قبح افعال، پاره‌ای از آنها را انجام داده و برخی دیگر را رها نموده‌اند. لذا به نظر نمی‌رسد هرگز کسی عملکرد خویش را موکول به حل مناظرات فلاسفه اخلاق کرده باشد، همان‌گونه که هیچ‌کس در مقام عمل منتظر نمی‌ماند تا مشکله جبر و اختیار فیصله یابد. با این همه بروز اولین تردید انسان متفکر را وامی‌دارد که در ماهیت فعل خویش و ملاکهایی که براساس آنها افعال را تحسین یا تقبیح می‌کند، بنگرد. همین امر نخستین دستمایه‌ها را در اختیار فلاسفه اخلاق قرار می‌دهد و منشأ پژوهشهای فراوانی می‌گردد. بنابراین فلسفه اخلاق که معرفتی است ناظر بر اعمال اختیاری انسان، مولود طبیعی رشد عقلانی بشر است و پژوهشهای موشکافانه فلاسفه اخلاق در نقد مفاهیم اخلاقی، با وجود بسط آرای متعارض، پژوهشهایی موجه است که موجب می‌شود انسان با فاصله

۱) مطالب این قسمت عمدتاً بر اساس کتاب تلخیص المحصل خواجه نصیرالدین طوسی است.

۱- تحلیل زبانی معانی حسن و قبح: فخر رازی در کتاب "محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و

شرعی یا عقلی بودن حسن و قبح مطرح می‌شود. به نظر معتزله، خوب بد هم صفت ذاتی افعال اختیاری است (مقام ثبوت) و هم برای عقل بشر قابل درک است (مقام اثبات)، ولی اشاعره حسن و قبح را نه ذاتی می‌دانند و نه عقلی. البته باید توجه داشت که متکلمان عمدتاً در بحث حسن و قبح، ذاتی و عقلی بودن را به هم آمیخته‌اند و با گفتن حسن و قبح عقلی، ذاتی را هم اراده کرده‌اند، اما با توجه به ادله طرفین، معلوم می‌شود که معتزله قائلند به این: که افعال هم در مقام ثبوت خوب یا بد هستند (خوب یا بد بودن صفت ذاتی آنهاست) و هم در مقام اثبات، عقل می‌تواند خوب یا بد بودن آنها را دریابد (خوب یا بد بودن عقلی‌اند). در مقابل اشاعره می‌گویند که افعال ذاتاً نه خوب هستند و نه بد (مقام ثبوت) و اگر هم خوب یا بد باشند عقل نمی‌تواند خوب یا بد بودن آنها را درک کند (مقام اثبات)، از این رو می‌توان گفت که اشاعره حسن و قبح را نه ذاتی می‌دانند و نه عقلی.

قبل از پرداختن به ادله امام فخر، ذکر این نکته لازم است که بحث تحسین و تقبیح عقلی یا شرعی هم در باب افعال باری تعالی جاری است و هم در باب افعال بشر، ولی این امر به تفکیک در ادله طرفین تصریح نمی‌شود.

۲- ادله فخر رازی:

- (۱) اگر حسن و قبح عقلی باشد تکلیف ما لایطاق قبیح است.
- (۲) اگر تکلیف ما لایطاق قبیح باشد، خدا تکلیف ما لایطاق نمی‌کند.
- (۳) خدا تکلیف ما لایطاق می‌کند.

هنا حسن و قبح عقلی نیست.

وی سپس برای اثبات اینکه خداوند تکلیف ما لایطاق می‌کند، نمونه‌هایی می‌آورد:

خدا کافر را به ایمان تکلیف کرده است در حالی که می‌داند کافر ایمان نمی‌آورد و اگر خدا خلاف آنچه را که از بنده می‌داند از او انتظار داشته باشد، تکلیف ما لایطاق کرده است. و نیز خداوند ابولهب را به ایمان مکلف کرده است در حالی که خبر داده است او ایمان نمی‌آورد، از طرف دیگر از لوازم ایمان به خدا، ایمان به هر خبری است که از جانب او رسیده است پس:

الف) تکلیف ابولهب به اینکه ایمان بیاورد = ایمان بیاورا

ب) خبر از اینکه ایمان نمی‌آورد = ایمان نیاورا

نتیجه: جمع ایمان بیاور و ایمان نیاور، جمع ضدین و تکلیف ما لایطاق است.

علی رغم صحت صورت منطقی استدلال، به نظر می‌رسد مقدمه دوم از دلیل اول و نیز نمونه‌های ذکر شده قابل مناقشه‌اند. فخر رازی در مقدمه دوم می‌گوید: "اگر تکلیف ما لایطاق قبیح باشد، خدا تکلیف ما لایطاق نمی‌کند." این مقدمه مبنی است بر اینکه خدا فعل قبیح انجام نمی‌دهد. حال اگر سؤال شود که چرا خدا فعل قبیح انجام نمی‌دهد، یا باید پاسخ داد که "قبیح است که خدا فعل قبیح انجام دهد" و یا باید گفت: "چون هر چه خدا انجام دهد غیر قبیح (خوب) است، پس هیچ‌گاه فعل قبیحی از او صادر نمی‌شود."

در مورد پاسخ اول می‌توان پرسید که

آیا حکم به قبح انجام دادن فعل قبیح از طرف خداوند، حکمی شرعی است یا عقلی، اگر عقلی باشد، خلاف فرض است و اگر شرعی باشد، مصادره به مطلوب است. پاسخ دوم نیز مصادره به مطلوب است زیرا فرض بر این است که در پایان استدلال اثبات شود که حسن شرعی است؛ یعنی هر کاری خدا انجام دهد، خوب است.

در مقدمه دوم به شیوه‌ای دیگر نیز می‌توان مناقشه کرد. گفتیم که مقدمه دوم مبنی بر این است که خدا فعل قبیح انجام نمی‌دهد، اما این قول متفق علیه نیست؛ زیرا کسی که معتقد است "لا مؤثر فی الوجود الا الله"، چاره‌ای ندارد جز آنکه بگوید اگر چیزی قبیح و موجود است، خدا آن را انجام داده است، زیرا موجودی غیر از خدا نیست مگر اینکه خدا آن را به وجود آورده باشد، خواه حسن باشد، خواه قبیح.

و اما نمونه‌هایی که فخر رازی ذکر می‌کند مبنی بر این پیش فرض است که "علم سابق خدا منافی اختیار است" به تعبیر دیگر اگر بنده مطابق علم خدا عمل نکند، "علم خدا جهل می‌شود".

یک پاسخ تقضی به این پیش فرض این است که اگر علم سابق خدا منافی اختیار باشد، خدا نیز غیر مختار خواهد بود زیرا به افعال خویش علم سابق دارد. به عنوان پاسخ حلی نیز می‌توان گفت اینکه علم، تابع معلوم است اقتضای آن را ندارد که معلوم، بدون مؤثر موجب، واجب شود.

دلیل دوم:

(۱) اگر قول به قبح باطل نباشد، آنگاه قبح شیء یا از طرف خداست یا از طرف

بنده

(۲) هر دو قسم باطل است
 و قول به قبح باطل است.

فخر رازی در توضیح مقدمه دوم (بطلان هر دو قسم) می‌گوید: "اینکه قبح شیء از طرف خدا نیست متفق علیه است"، آن‌گاه قبح نبودن شیء را از طرف عبد در ضمن موارد چهارگانه ذیل تصویر می‌کند:

(۱) برای اینکه فعلی از عبد صادر شود باید خدا در وی داعی ایجاد کند.

(۲) وقتی خدا در عبد داعی ایجاد کرد، فعل واجب می‌شود.

(۳) آنچه از عبد صادر می‌شود، بر سبب اضطرار است

(۴) آنچه از مضطر سر می‌زند، بالاتفاق قبح نیست.

قبلاً گفته شد که متفق علیه بودن عدم صدور قبیح از خدا، محل مناقشه است؛ اما به نظر می‌رسد برای وصول به نتیجه قبح فعل از طرف عبد نیست، مقدماتی به کار گرفته شده که خدشه پذیر است:

نخست اینکه به وسیله مقدمه (۲) و

(۳) مغالطه‌ای صورت گرفته است. بدین طریق که وجوب با جبر مساوی گرفته شده است، در حالی که وجوب اعم از جبر و اختیار است. وجوب فعل با وجود داعی و امتناع آن با عدم داعی، منافی اختیار نیست.

دوم اینکه، مقدمه (۴) بدین معنی است است که نباید آنچه را که از مضطر سر می‌زند تقبیح کرد. حال اگر از علت این حکم سؤال شود، ناگزیر باید پاسخ داد که "تقبیح افعال غیر اختیاری قبیح است"، در اینجا باز می‌توان پرسید که حکم به قبح، عقلی است یا شرعی؟ اگر شرعی باشد

مصادره به مطلوب است و اگر عقلی باشد خلف است، یعنی نقض حسن و قبح عقلی است با تمسک جستن به آن.

سوم اینکه، با صرف نظر از اشکالاتی که به اجزای استدلال وارد است، در اینجا فخر رازی در حقیقت شبهه مصداقی کرده است. این دلیل فقط تعلق حسن و قبح به افعال غیر اختیاری را نفی می‌کند ولی موضع نزاع ناظر بر تعلق یا عدم تعلق حسن و قبح بر افعال اختیاری است؛ یعنی آیا با فرض وجود افعال اختیاری، حسن و قبح به آن تعلق می‌گیرد یا نه؟

دلیل سوم: در استدلال سوم، فخر رازی با استناد به نسبی بودن حسن و قبح، ذاتی نبودن و سپس عقلی نبودن آن را نتیجه می‌گیرد. او می‌گوید کذب اگر متضمن خلاص نبی از ظالم باشد، حسن است. پس اگر کذب در مواردی خوب و در مواردی بد باشد، می‌توان گفت که قبح آن ذاتی و عقلی نیست.

اولاً در این استدلال دو مطلب عقلی و ذاتی بودن حسن و قبح و یا به عبارت دیگر مقام ثبوت و اثبات خلط شده است. اگر نسبی بودن حسن و قبح ثابت شود، تنها ذاتی بودن آن مستفی است ولی ملازمه‌ای میان ذاتی نبودن و عقلی نبودن نیست.

ثانیاً، کذبی که در مثال مذکور تحسین شده و محل نزاع است، کذبی است که معنون به عنوان "متضمن خلاص نبی" شده است، نه کذب بطور مطلق؛ یعنی این عنوان واقعیت فعل را دگرگون کرده و فعلی را که در آن زمینه زشتی بوده، به فعلی حسن بدل کرده است.

اگر بخواهیم ادعاهای فخر رازی را در باب حسن و قبح به تفکیک بیان کنیم از

مجموعه ادله وی چنین بر می‌آید که:

(۱) چنین فعلی ذاتاً [در مقام ثبوت] حسن یا قبیح نیست بلکه خوب یا بد بودن افعال، الهی است؛ یعنی تابع امر و نهی الهی است. پس حقیقت خوبی و بدی و قوام آنها به امر و نهی و در نتیجه خوبی و بدی متعلق به حوزه انشائیات است.

(۲) عقل نمی‌تواند به حسن و قبح افعال پی ببرد و پی بردن به حسن یا قبح افعال منوط به مراجعه به شرع است [مقام اثبات].

حال تنها مطلبی که باقی می‌ماند این است که فخر رازی پاسخ گوید که اگر حسن و قبح، الهی و شرعی است، چرا حتی امت‌هایی که معتقد به شریعتی نیستند، بر حسن یا قبح پاره‌ای از افعال اتفاق دارند؟ مثلاً همگی به خوبی عدل و صدق حکم می‌کنند و ظلم و کذب را قبیح می‌شمرند؟

پاسخ اشاعره عموماً این است که خوب شمردن صدق و عدل یا بد شمردن کذب و ظلم، به دلیل نتایجی است که بر این امر مترتب است؛ یعنی جوامع بشری دریافته‌اند که این نوع تحسین و تقبیحها به مصلحت اجتماعی نزدیکتر است.

پس بر اساس این دیدگاه تحسین و تقبیحها تنها از قواعد پذیرفته شده رفتارهای اجتماعی پرده بر می‌دارند و حاکی از ذاتی بودن حسن و قبح نیستند. البته اشاعره باید پاسخ گویند که با فرض اینکه بپذیریم اصول اخلاقی از سنخ قواعد پذیرفته شده اجتماعی‌اند، تفاوت آنها را با قواعد اجتماعی دیگر چگونه توجیه می‌کنند. ما در بررسی آرای آیر به این مطلب باز خواهیم گشت.

آرای اخلاقی "سرافرد جونز آیر"

آیر در کتاب "زبان، حقیقت و منطق"، پس از بیان فرض شایع تمایز علوم نظری به دو قسم امور مربوط به واقع و امور مربوط به ارزش و قرار دادن احکام اخلاقی در قسم دوم می‌نویسد:

"تا آنجا که اخبار راجع به ارزش دارای معنی هستند، اخبار علمی معمولی‌اند و تا آنجا که علمی نیستند، دارای معنی حقیقی نخواهند بود بلکه اظهار و ابراز عواطف و احساسات است که اصلاً قابل صدق و کذب نیست."^۱

بیان فوق را می‌توان به موارد ذیل تحلیل کرد:

- (۱) برخی از اخبار راجع به ارزش، اخبار معمولی و دارای معنی‌اند.
- (۲) برخی از اخبار راجع به ارزش، فاقد معنی‌اند.
- (۳) احکام فاقد معنی تنها برای بیان احساسات مورد استفاده قرار می‌گیرد.
- (۴) احکام فاقد معنی قابل صدق و کذب نیست.

بر اساس مورد اول اگر احکام اخلاقی مثل "x خطاست" مقدم جمله‌ای باشد که خبر از نوع رفتار معینی می‌دهد که از لحاظ حسن اخلاقی جامعه‌ای خاص، مکروه و منفور باشد، بیان قضیه‌ای عادی و مربوط به جامعه شناسی است و لذا دارای معنی است. اما اگر "x خطاست" بیان تصدیقی اخلاقی درباره نوع رفتار معینی باشد، مشمول مورد دوم است و اصلاً قضیه‌ای تجربی نیست و بالطبع فاقد معنی است. بر اساس مورد سوم در واقع معنی کلمات مختلف اخلاقی را می‌توان برحسب احساسات ابراز شده، تعریف کرد. اما همان‌طور که آیر در جای دیگر

کتاب بیان می‌کند "کلمات اخلاقی فقط به منظور ابراز احساسات به کار نمی‌روند، بلکه به منظور برانگیختن احساسات و تحریک به عمل نیز استعمال می‌شوند."^۲ و اما علت اینکه احکام اخلاقی قابل صدق و کذب نیستند این است که احکام اخلاقی شبه قضیه‌اند و اصلاً دارای صحت و اعتبار عینی نیستند و حضور علامتی اخلاقی در قضیه چیزی به مضمون واقعی آن نمی‌افزاید، لذا اگر جمله‌ای هیچ خبری ندهد، معنا ندارد که سؤال کنیم صادق است یا کاذب.

با پذیرش شبه قضیه بودن و بی‌معنی بودن احکام اخلاقی و اینکه این احکام صرفاً بیان احساساتند، این نکته باقی می‌ماند که:

"عادت‌ها و رسم‌های اخلاقی شخص خاص یا جماعتی معین از مردم چیست؟ و چه موجب می‌شود که آنها دارای آن عادت‌ها و احساسات باشند."^۳

پاسخ آیر این است که این بحث بطور کلی در قلمرو رشته‌ای است که علوم اجتماعی خوانده می‌شود:

"شریعت اخلاقی هر جامعه از جهتی تابع عقاید آن جامعه درباره شرایط خیر و سعادت است... یا به عبارت دیگر هر جامعه به این تمایل دارد که رفتار خاصی را به وسیله ضمانت‌های اجرایی اخلاقی در مردم برانگیزد یا از آن باز دارد، بر حسب اینکه آن رفتار موجب رضایت یا نارضایتی آن جامعه باشد."^۴

پس به زعم "آیر" رواج نظام‌های اخلاقی به دلیل آن است که با سایر اجزای جامعه هماهنگی می‌کنند و من حیث المجموع در خدمت استحکام جامعه در می‌آیند و در واقع روش‌هایی مطلوب،

برای مقاصدی مطلوبند.

"مثلاً مراد شخصی که عقیده راسخ به اصالت فایده داد، از اینکه عملی را صحیح بداند، این است که عمل مزبور تمایل به ایجاد سعادت عمومی دارد... به همین منوال شخصی که نظریات او مبتنی بر اعتقادات دینی است، مرادش از درست یا نادرست بودن عمل معینی این است که آن عمل مورد تصویب مقامات روحانی هست یا نه."^۵

همان‌گونه که از سخنان اخیر استفاده می‌شود، احکام اخلاقی کاشف روشی هستند که برای رسیدن به مصلحت اجتماع یا تصویب خدا یا مقامات روحانی، باید آن را به کار بست. پس قوام احکام اخلاقی علی‌رغم صورت خبری آنها به امر و نهی و انشاء است.

بررسی آرای اخلاقی "آیر" را با بررسی مبانی مورد پذیرش وی آغاز می‌کنیم. دیدیم که یکی از ادعاهای عمده "آیر" این است که احکام اخلاقی فاقد معنی‌اند و قابل صدق و کذب نیستند. این ادعا مبتنی است بر معیار معنا داری از نظر "آیر" که بر اساس این معیار، جمله‌ای معنا دارد که یا تجربه حسی ممکن در تعیین صدق و کذب آن دخیل باشد و یا "ترنولوژی" باشد. در غیر این دو صورت، سخن نه

(۱) آیر- الف، ج: زبان حقیقت و منطق، بزرگمهر- منوچهر (مترجم)، موسسه انتشارات

علمی دانشگاه صنعتی شریف، ص ۱۳۷-۱۳۸

(۲) همان منبع، ص ۱۴۷

(۳) همان منبع، ص ۱۵۵

(۴) همان منبع، ص ۱۵۶

(۵) همان منبع، ص ۲۵۳

صادق است و نه کاذب بلکه مهمل به معنی لغوی کلمه است.

روشن است که با این معیار در اولین گامها، ما بعدالطبیعه و اخلاق فاقد معنی خواهند شد؛ زیرا قضایای آنها نه تحلیلی است و نه تجربه حسی در تعیین صدق و کذب آنها مدخلیتی دارد.

حال باید دید که منظور "آیر" از مهمل دانستن یک جمله چیست؟ هرگاه "آیر" و دیگر پوزیتیویستهای منطقی، سخنی را بی معنا توصیف می‌کنند، اساساً چیزی بیش از این نگفته‌اند که آن سخن، بیانی از دانش تجربی نیست؛ یعنی زبان علم را به عنوان معیار معنا به کار می‌برند و در واقع جعل اصطلاح می‌کنند و می‌گویند معنا داری یعنی امکان پژوهش تجربی، در حالی که هیچ الزامی وجود ندارد که این جعل اصطلاح پذیرفته شود. بعلاوه توجه به نظریه "زبان بازی" و بینگشتاین، خامی این دیدگاه را بخوبی آشکار می‌کند. وینگشتاین می‌گوید زبانهای مختلفی وجود دارد که هر کدام کاربرد خاصی دارند و کارایی یا عدم کارایی هر زبان باید با توجه به کاربرد آن سنجیده شود؛ زبانی برای توصیف به کار می‌رود و زبان دیگر برای ستایش و هکذا، لذا هیچ زبانی بر زبان دیگر مزیت ندارد و نباید زبان اخلاق را به دلیل اینکه متناسب با نمونه یا قالب توصیفی زبان علم نیست، فاقد معنا دانست. زبان اخلاق در حوزه کاربرد خود معنی دار است.

بحث در باب ملاک معنا داری را می‌توان براساس سؤال از معنی معینی، ادامه داد و علاوه بر ثوری کاربردی معنا (نظریه وینگشتاین)، ثوریهای دیگری را نیز بررسی کرد. اما به نظر می‌رسد این

مقدار بحث از معنا، برای مقصود ما کافی باشد و آن اینکه ملاک "آیر" در پی معنی دانستن احکام اخلاقی، ملاکی خدشه پذیر است؛ بر خلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد. نمی‌توان با جعل اصطلاح، باب مباحث اخلاقی را بسادگی بست. بعلاوه "آیر" خود می‌گوید که احکام اخلاقی علاوه بر ابزار احساسات، به منظور برانگیختن احساسات و تحریک به عمل نیز استعمال می‌شوند و کسی که به این نظریه قائل باشد نمی‌تواند احکام اخلاقی را فاقد معنا بداند؛ زیرا می‌دانیم که عمل یا گرایش به عمل، فرع بر معنا و معلول آن است، اگر گزاره‌های اخلاقی معنا دار نباشند، قادر به تحریک احساسات افراد نخواهند بود.

این بیان که احکام اخلاقی برای برانگیختن احساسات به کار می‌روند از جهت دیگری نیز قابل بررسی است و آن اینست که اگر وظیفه احکام اخلاقی، برانگیختن احساسات و تحریک به عمل دانسته شود، باید تمایز اخلاق با دیگر شیوه‌هایی که بدین منظور به کار می‌روند، به روشنی تبیین گردد؛ مثلاً پوستره‌های تبلیغاتی، برنامه‌های تبلیغاتی تلویزیون، سخنرانی‌های سیاسی و ... همگی بر آنند که با تحریک احساسات، کسی یا کسانی را به عمل وادارند. اما چرا تنها دسته‌ای خاص از روشهای تهییج احساسات، اخلاق خوانده می‌شود؟ از طرف دیگر احکامی وجود دارند که در تهییج احساسات نقشی ندارند اما همچنان احکام اخلاقی نامیده می‌شوند؟ مثلاً آیا وقتی گفته می‌شود "راستگویی خوب است"، حالت هیجانی خاصی در افراد پدید می‌آورد؟ از این رو می‌توان گفت که

احکام اخلاقی را وسیله تحریک احساسات دانستن، نظری است که نه جامع است و نه مانع و باید جوهر احکام اخلاقی را در امری غیر از تحریک احساسات جستجو کرد.

آن قسمت از سخن "آیر" که احکام اخلاقی را فقط ابزاری زبان شناختی برای بروز شور و عاطفه می‌داند، نیز قابل مناقشه است، این نظر وی را می‌توان بر دو معنا حمل کرد:

(۱) احکام اخلاقی از احساسات فرد خبر می‌دهند.

(۲) احکام اخلاقی وسیله بروز و ظهور احساسات فردند.

اگر سخن "آیر" به معنی اول حمل شود، احکام اخلاقی قابل صدق و کذب خواهند شد و فرض معنا دار نبودن آنها مردود است.

اما اگر به معنای دوم حمل شود - و ظاهراً "آیر" نیز این معنا را مدنظر دارد- تعبیرات اخلاقی در حد حروف ندا تنزل می‌یابند؛ زیرا بعید به نظر می‌رسد که اصطلاحاتی مثل خوب و بد، عواطف و احساسات ما را ظاهر سازند. پس اگر سخن "آیر" پذیرفته شود، باید مصادیق آن را در واژه‌هایی مانند "آخ" و "واه" یا در حروف ندا جستجو کرد.

واژه‌ای مانند "آخ" قابل صدق و کذب است زیرا اگر کسی بدون درد داشتن این واژه را به زبان آورد، می‌توان گفت او در استعمال این واژه صادق نیست، پس تنها حروف ندا باقی می‌ماند، اما در این صورت نیز مشکل دیگری پیش می‌آید و آن اینکه تعبیرات اخلاقی با یکدیگر رابطه منطقی دارند در حالی که حروف ندا چنین نسبتی ندارند.

با صرف نظر از اشکالات فوق، اگر احکام اخلاقی را ابزار بیان و بروز احساسات بدانیم یکی از نتایج خلاف عقل که بر این نظریه مترتب می‌شود این خواهد بود که هرگز بین دو فرد در مورد درست یا غلط بودن فعلی اختلاف عقیده پیش نمی‌آید؛ زیرا هر کدام از طرفین تنها از احساسات خود خبر می‌دهند و یا احساسات خود را بروز می‌دهند. اما به نظر می‌رسد این نتیجه خلاف عقل نتواند منازعات اخلاقی موجود را تبیین کند، "آیر" به این اشکال مشهور که "مور" آن را مطرح کرده است، پاسخی می‌دهد که در بخش پایانی این نوشتار بدان خواهیم پرداخت.

گفتیم که از نظر "آیر" اخلاق، مجموعه‌ای از قوانین غیر رسمی است و اصول کلی اخلاقی چیزی جز قواعد پذیرفته شده رفتار اجتماعی نیست و هر نظام اجتماعی بر اساس مصالح خود، ملهم نوعی نظام اخلاقی است. اما بررسی قوانین و آداب و سنن مختلفی که بر جوامع بشری حاکمند نشان می‌دهد که احکام اخلاقی را نمی‌توان به راحتی در شمار سایر قوانین پذیرفته شده اجتماعی در آورد؛ مثلاً قوانین قضایی به وسیله محکمه‌هایی که افراد خاطی را عقوبت می‌کنند، تضمین می‌شوند؛ اما در قوانین اخلاقی این نوع ضمانت اجرایی وجود ندارد. همچنین تعیین خطا و صواب در قوانین قضایی به راحتی امکان پذیر است؛ اما خطا و صواب اخلاقی سهولت قابل تشخیص نیست، از طرف دیگر اگر قوانین اخلاقی صرفاً قواعد پذیرفته شده اجتماعی باشند، نمی‌توان براساس آنها صحت و سقم سنن و آداب اجتماعی را

سنجید؛ در حالی که همواره این امکان وجود دارد که خوب یا بد بودن و خطا یا صواب بودن سنت و شیوه‌ای را که مورد پذیرش اکثریت افراد جامعه است، مورد سؤال قرار داد.

مقایسه و نتیجه‌گیری:

از شگفتیهای قوه تفکر آدمی این است که گاه افرادی با مبانی فکری کاملاً متفاوت، به نتایج یکسانی می‌رسند؛ یعنی گاه اتفاق می‌افتد که فردی از فرط دینداری به نتیجه‌ای برسد که دیگری از فرط بی دینی به آن رسیده است. بررسی دیدگاههای فخر رازی و "آیر" مویدی است بر این مدعا، همان گونه که دیدیم این دو با مبانی فکری مختلف در نتایج اساسی ذیل اتفاق نظر دارند.

۱) حسن و قبح ذاتی نیست و احکام اخلاقی از حقیقتی ورای خود حکایت نمی‌کنند.

۲) قوام اخلاق به امر و نهی است، از این رو احکام اخلاقی در حوزه انشائیات قرار دارند.

۳) نظامهای اخلاقی، قواعد پذیرفته شده اجتماعی و روشهای مطلوب برای وصول به نتایج مطلوب، یعنی مصالح جوامع مختلف هستند و هر نظام اجتماعی ملهم نوعی نظام اخلاقی است.

نتایج سه گانه فوق مقتضی نتیجه چهارمی است که خلاف عقل می‌نماید و آن اینکه هرگز نمی‌توان از درست یا غلط بودن یک نظام اخلاقی سخن گفت و لذا باب منازعات اخلاقی بکلی مسدود خواهد بود. اما همان طور که می‌دانیم منازعات اخلاقی موجود بر خلاف این نتیجه حکم می‌کند. قبلاً این نتیجه و نقض

آن را به عنوان اشکالی از طرف "مور" مطرح کردیم و گفتیم که "آیر" به این اشکال پاسخی قابل تأمل داده است. او می‌گوید:

"... هرگز کسی درباره مسائل مربوط به ارزش بحث نمی‌کند، این گفته در بدو امر به نظر، خارق اجماع می‌آید؛ زیرا بی‌شک به بحث و گفتگو درباره مسایل مربوط به ارزش پرداخته‌ایم ولیکن در تمام این موارد اگر درست دقت کنیم می‌بینیم که بحث و اختلاف بر سر مسأله مربوط به ارزش نیست و بر سر مسأله امر واقع است. وقتی کسی با ما درباره ارزش اخلاقی عمل خاص یا نوع آن عمل اختلاف نظر پیدا می‌کند... آنچه سعی در اثباتش می‌کنیم این است که او درباره واقعیتهای قضیه اشتباه کرده است..."^۱

سپس ادامه می‌دهد:

"ولی اگر طرف مقابل اتفاقاً تربیت اخلاقی دیگری داشته باشد... آن وقت این کوشش را که با استدلال موافقش گردانیم، به کنار خواهیم نهاد. در این مورد می‌گوییم استدلال با او غیر ممکن است زیرا حس اخلاقی‌اش منحرف است، یا رشد کافی نیافته است؛ معنی این امر این است که او مجموعه‌ای از ارزشها به کار می‌برد که غیر از ارزشهای ماست... و همین عجز استدلال ماست که چون با مسائل ارزش محض روبرو می‌شویم در آخرین مرحله متوسل به ناسزا و یاوه می‌گردیم."^۲

حال باید دید که آیا می‌توان به این استدلال پاسخ گفت یا نه، به قصد پاسخ

۱) همان منبع، ص ۱۵۲

۲) همان منبع، ص ۱۵۲

به این استدلال، موضع کسی را که حسن و قبح را عقلی می‌داند بر می‌گزینیم. دیدگاه چنین کسی به دو صورت قابل تصویر است:

(۱) حسن و قبح در مقام تأسیس عقلی است، یعنی عقل حسن و قبح پاره‌ای از افعال را اعتبار می‌کند.

(۲) حسن و قبح در مقام کشف عقلی است؛ یعنی عقل قادر است حسن یا قبح افعال یا اشیا را کشف کند.

بر اساس تصویر اول حسن و قبح در حوزه امر و نهی و انشا قرار می‌گیرد و از اعتباریات عقل عملی و از سنخ قرارداد محسوب می‌شود.

حال اگر مسائل اخلاقی از سنخ اعتباریات باشند، برهان بردار نیستند و نمی‌توان حکم کرد که کدام اخلاق بد و کدام خوب است. برهان در اعتباریات راه ندارد و تنها راه نقد آنها، لغویت است؛ یعنی اگر چیزی که عقل برای وصول به هدف و متصدی اعتبار می‌کند، وافی به متصور نباشد، باطل است. پس به نظر می‌رسد با تصویر اول از عقلی بودن حسن و قبح، نمی‌توان استدلال آیر را

پاسخ گفت.

اکنون به بررسی تصویر دوم می‌پردازیم: آیا منظور از عقلی بودن حسن و قبح در مقام کشف این است که خوبی و بدی دو صفت عینی و واقعی اشیا و افعالند که باید آنها را کشف کرد؟ به عبارت دیگر آیا حسن قبح معقول اولند؟ ظاهراً این قول، تأملی ندارد، پس ناگزیر باید حسن و قبح معقول ثانی باشند، اما معقول ثانی منطقی نیست زیرا اشیا و افعال در خارج به خوبی و بدی متصف میشوند، لذا معقول ثانی فلسفی است. همان‌گونه که دیده می‌شود برای اینکه احکام اخلاقی را معقول ثانی فلسفی بدانیم باید تکلیف چند مطلب را بخوبی روشن کنیم:

(۱) تقسیم حکمت به نظری و عملی را منکر شویم و حکمت را یکسره نظری بدانیم.

(۲) احکام اخلاقی را اعتباری و قراردادی ندانیم.

(۳) احکام اخلاقی را از حوزه انشائیات خارج کنیم.

(۴) تمام بایدهای ارزشی را از سنخ

بایدهای روشی بدانیم.

چنانچه بتوانیم موارد چهارگانه فوق را به روشنی تبیین کنیم و در نتیجه مفاهیم اخلاقی را معقول ثانی بدانیم، دو نکته باقی می‌ماند.

یکی اینکه وجه تمایز مفاهیم اخلاقی را از سایر معقولات ثانی فلسفی بخوبی تبیین کنیم و دیگر اینکه بیان کنیم که، با معقول ثانی دانستن مفاهیم اخلاقی چگونه می‌توان احکام و تکالیف خاص و فردی اخلاقی را تعیین کرد. تنها پس از تبیین همه این موارد است که می‌توان به استدلال "آیر" پاسخ گفت و قائل شد که واقعاً در پی منازعات اخلاقی، نوعی نظام اخلاقی تصدیق و نوعی دیگر تکذیب می‌شود و الا فلا.

البته در این صورت باز آن سخن "آیر" که هرگز کسی درباره مسائل مربوط به ارزش بحث نمی‌کند، به قوت خود باقی است؛ زیرا چاره جوییهایی که به قصد پاسخ به استدلال "آیر" مطرح شد، اخلاق را از حوزه ارزش خارج و آن را در حوزه امور واقع جای داده است.

فهرست منابع و مآخذ

- ۱) آیر، الف، ج: زبان حقیقت و منطق، بزرگمهر - منوچهر (مترجم)، موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف
- ۲) ژیکسون، آر، اف: فلسفه اخلاق، علوی نیا - سهراب (مترجم)، مرکز ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۹، چاپ اول
- ۳) حائری یزدی، مهدی: کاوشهای عقل عملی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱
- ۴) خرمشاهی، بهاء‌الدین: پوزیتیویسم منطقی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱
- ۵) طوسی - خواجه نصیرالدین: تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، ...
- ۶) سبحانی - جعفر: حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان نگارش علی ربانی گلپایگانی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰
- ۷) طباطبائی - محمد حسین: اصول فلسفه و روش رئالیسم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
- ۸) کاپلسون - فردریک: فلسفه معاصر، حلبی - علی اصغر (مترجم)
- ۹) مصباح - محمد تقی: دروس فلسفه اخلاق، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۰
- ۱۰) مطهری - مرتضی: جاودانگی و اخلاق، انتشارات فروردین
- ۱۱) مور - جورج ادوارد: اخلاق، سعادت - اسماعیل (مترجم)، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، چاپ اول
- ۱۲) وارنوک - ج: فلسفه اخلاق در قرن حاضر، لاریجانی - صادق (ترجمه و تعلیق)، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲