

ناطبیعی گرایی در اخلاق و ابهام‌های آن

محمدعلی مبینی^۱

چکیده: برخی اندیشمندان معتقدند که ارزش اخلاقی هويت خاص خود را دارد و قابل تحویل به امور غیر اخلاقی نیست. جرح مور با اظهار چنین اندیشه‌ای، نتیجه خاص بودن ارزش اخلاقی را این می‌داند که قابل بررسی در علوم طبیعی از جمله روان‌شناسی نیست و لذا عنوان «ناطبیعی» بر آن می‌نهد؛ اما در ادامه، ناطبیعی خواندن ارزش اخلاقی را از این حیث دچار مشکل می‌بیند و تلاش می‌کند از راه‌هایی دیگر، ناطبیعی بودن آن را تبیین کند. او به وجود ابهام در این مسأله اقرار می‌کند. پس از مور، در میان متفکران دیگری هم این ابهام ادامه پیدا کرد و همواره بر سر تمایز میان طبیعی و ناطبیعی و چگونگی ناطبیعی بودن ارزش اخلاقی بحث و جدل وجود داشته است. در مقاله پیش‌رو، کوشش شده است با روش توصیف و تحلیل مباحثی که در این زمینه انجام گرفته است، ابهامات موجود در این زمینه آشکار شود. در نهایت، نتیجه گرفته شده است که با توجه به ابهام‌های موجود، بهتر است از اساس، از عناوین «ناطبیعی» و «ناطبیعی گرایی» صرف نظر کنیم و به جای آن از عناوین ایجابی برای بیان موضع خود در زمینه استقلال ارزش اخلاقی و تحویل ناپذیری آن استفاده کنیم.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۳/۲۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۷/۱۶

واژگان کلیدی:

طبیعی، ناطبیعی،
ناطبیعی گرایی،
اخلاق، ارزش

DOI: 10.30470/phm.2021.528372.1978

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه اخلاق، قم، ایران.

ma.mobini@isca.ac.ir

17: (1993b). این یعنی خوبی اخلاقی نه

ویژگی طبیعی است نه متافیزیکی؛ بلکه یک ویژگی ناطبعی است.^۵

ناطبعی نامیدن ارزش اخلاقی خود منجر به پیدایش مشکلاتی شده است که می‌توان آن را یکی از چالش‌های مهم برای توصیف‌گرایی در باب اخلاقیات دانست. در این میان، اصل این که طبیعی و ناطبعی چیست و چه تمایزی با یکدیگر دارند، بسیار محل اختلاف واقع شده است. به گفته برخی نویسندگان، به همان میزان که در مورد درستی طبیعی‌گرایی یا ناطبعی‌گرایی بحث شده است، در مورد چگونگی تمایز این دو از یکدیگر نیز بحث صورت گرفته است (Ridge, 2019). مور خودش در جایی تصریح می‌کند که او در کتاب *مبانی اخلاق* نتوانسته است به گونه‌ای قابل دفاع، روشن کند که خوبی اخلاقی دقیقاً به چه معنا یک ویژگی ناطبعی به شمار می‌آید (Moore, 1942: 582).

طبیعی‌گرایانه اجتناب شود. یکی از این تلاش‌ها از سوی مایکل روس بود که در عین طرفداری از رویکرد طبیعت‌گرایانه تکاملی به اخلاق، معتقد به عدم ارتکاب مغالطه طبیعی‌گرایانه است. (Ruse, 1986) برای مشاهده بررسی تفصیلی این دیدگاه، ر.ک: عسگر پورعلی و شیخ رضایی، ۱۳۹۸.

مقدمه

برخی فیلسوفان اخلاق، ارزش اخلاقی را یک ویژگی ناطبعی^۱ و احکام اخلاقی را حاکی از چنان ویژگی‌ای دانسته‌اند. از این دیدگاه با عنوان ناطبعی‌گرایی^۲ یاد می‌شود. سابقه ناطبعی دانستن ارزش اخلاقی به جورج مور برمی‌گردد. اساس کار مور در کتاب *مبانی اخلاق*^۳ آن است که نشان دهد ویژگی خوبی اخلاقی تعریف‌ناپذیر است و کسانی که در صدد تعریف این ویژگی برآمده‌اند، دچار مغالطه طبیعی‌گرایانه^۴ شده‌اند. مراد مور از مغالطه طبیعی‌گرایانه چیست؟ او در مقدمه‌اش بر چاپ دوم کتاب تصریح می‌کند که در کتابش، معنای واحدی از این مغالطه ارائه نداده است و دست کم میان سه معنا خلط کرده است. با این حال، وی یکی از معانی مورد نظرش از این مغالطه را «معرفی کردن خوبی اخلاقی با محمولی طبیعی یا متافیزیکی» اعلام می‌کند (Moore, 1942: 582).

1. nonnatural.

2. nonnaturalism.

3. *Principia Ethica*.

4 naturalistic fallacy.

۵. تا کنون تلاش‌هایی صورت گرفته است تا با حفظ طبیعی‌گرایی در اخلاق، از مغالطه

در مقاله حاضر، با مرور اختلاف نظرها درباره معنای «طبیعی» و «ناطبیعی» به ابهام‌های موجود در ناطبیعی‌گرایی اشاره می‌کنیم و در صدد پاسخ به این سؤال هستیم که آیا با وجود این گونه ابهام‌ها، همچنان ما در کاربرد عنوان «ناطبیعی» و «ناطبیعی‌گرایی» موجه هستیم یا خیر؟ تأمل در مسأله نشان خواهد داد که هزینه حفظ این عنوان به قدری زیاد است که حذف آن را معقول‌تر می‌سازد؛ به‌ویژه با توجه به آن که عناوین ایجابی جایگزین، به راحتی در دسترس و برای بیان مقصود گویاتر هستند.

۱. اختلافات گسترده در تعریف «طبیعی»

عنوان «طبیعی» و «ناطبیعی» شاید در نگاه نخست، معنایی کم و بیش واضح داشته باشد؛ اما هنگامی که در بستر مباحث فلسفی قرار گرفته است، به‌صورت عناوینی ابهام‌برانگیز جلوه کرده و حجم زیادی از مباحث فیلسوفان را صرف چگونگی تعریف آن‌ها کرده است. این به آن دلیل است که در فلسفه اخلاق، از امر ناطبیعی غیر از معنای رایج آن اراده می‌شود. اگر بخواهیم فهم درستی از «طبیعی‌گرایی» و «ناطبیعی‌گرایی» در اخلاق داشته باشیم، ابتدا لازم است تعریفی روشن از «طبیعی» در دست داشته باشیم تا بر اساس آن، مراد از طبیعی‌گرایی و ناطبیعی‌گرایی را روشن

درباره پیشینه موضوع، باید گفت که مباحث متعددی درباره منظور از «طبیعی»، «ناطبیعی» و «ناطبیعی‌گرایی» انجام شده است و در مقاله حاضر نیز به برخی از این مباحث اشاره خواهد شد. اما ویژگی پژوهش حاضر ورود به مسأله از این زاویه است که از اساس، حکمت به کار گرفتن عنوان «ناطبیعی» و «ناطبیعی‌گرایی» را زیر سؤال می‌برد و پیشنهاد جایگزین کردن این عنوان با عناوین ایجابی سراسرتر را ارائه می‌دهد. مقاله‌ای به زبان فارسی با عنوان «ویژگی‌های طبیعی در اخلاق با تأکید بر نظریه شیفر لندنو» (حشمتی و دیگران،

درباره پیشینه موضوع، باید گفت که مباحث متعددی درباره منظور از «طبیعی»، «ناطبیعی» و «ناطبیعی‌گرایی» انجام شده است و در مقاله حاضر نیز به برخی از این مباحث اشاره خواهد شد. اما ویژگی پژوهش حاضر ورود به مسأله از این زاویه است که از اساس، حکمت به کار گرفتن عنوان «ناطبیعی» و «ناطبیعی‌گرایی» را زیر سؤال می‌برد و پیشنهاد جایگزین کردن این عنوان با عناوین ایجابی سراسرتر را ارائه می‌دهد. مقاله‌ای به زبان فارسی با عنوان «ویژگی‌های طبیعی در اخلاق با تأکید بر نظریه شیفر لندنو» (حشمتی و دیگران،

بودن یا نبودنشان را تشخیص دهیم، به همان صورت که طبیعی بودن ویژگی‌های درون مجموعه پایه سنجیده می‌شد. این یعنی اگر چنان معیاری موجود بود، برای تشخیص طبیعی بودن یا نبودن ویژگی‌ها دیگر نیازی به ارجاع آن‌ها به مجموعه پایه وجود نداشت. پس اساساً رویکردهای تقلیل‌گرا حرفی برای گفتن ندارند؛ آن‌ها طبیعی‌گرایی در اخلاق را وابسته به ارجاع ویژگی‌های اخلاقی به ویژگی‌های طبیعی پایه می‌کنند، بی‌آن‌که معیاری برای طبیعی بودن آن ویژگی‌ها ارائه دهند. از آن‌سو، اگر معیاری ارائه می‌دادند دیگر نیازی به تقلیل و فروکاهش نبود. در نتیجه، از نظر کاپ، اشکال اساسی رویکردهای تقلیل‌گرا و رابطه‌ای، عدم ارائه معیار برای طبیعی بودن ویژگی‌ها است (Copp, 2007: 36).

۱-۲. تعاریف نمایشی از «طبیعی»

رویکرد دیگر به تعریف «طبیعی»، روی آوردن به تعاریف‌های نمایشی^۳ است. در این رویکرد به نمونه‌هایی از اشیاء معمولی مانند میز و صندلی اشاره و سپس گفته می‌شود که ویژگی‌های طبیعی،

سازیم. در ادامه، با توجه به برخی تلاش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته است، به عمق اختلاف و ابهام در این زمینه پی خواهیم برد.

۱-۱. رویکردهای تقلیل‌گرا و رابطه‌ای

دیوید کاپ^۱ از جمله فیلسوفانی است که نگاه‌های مختلف به تعریف «طبیعی» را در قلمروهای مختلف فلسفه از یکدیگر تشخیص می‌دهد و سپس هر کدام را نسبت به حوزه اخلاق می‌سنجد. وی اولین نگاه را نگاه‌های تقلیل‌گرا و رابطه‌ای^۲ می‌داند. در این نگاه، مجموعه‌ای از ویژگی‌ها به‌طور قاطع و مسلم به‌عنوان ویژگی‌های طبیعی معرفی می‌شوند و طبیعی بودن بقیه ویژگی‌ها منوط به ارتباط شایسته آن‌ها با این مجموعه پایه دانسته می‌شود. کاپ مشکل اصلی رویکردهای رابطه‌ای را این می‌داند: در حالی که مجموعه‌ای از

ویژگی‌ها به‌عنوان ویژگی‌های طبیعی معرفی می‌شوند، معیاری برای طبیعی بودن این ویژگی‌ها ارائه نمی‌شود. به گفته کاپ، اگر چنین معیاری ارائه می‌شد، ما می‌توانستیم آن‌ها را به‌طور مستقیم، نسبت به ویژگی‌های اخلاقی بسنجیم و طبیعی

3. ostensive definition.

1. David Copp.

2. reductionist and relational approaches

۳-۱. تعریف طبیعی بر اساس ارتباط با علوم

این تعریف، همان تعریفی است که جرج مور نیز در اولین گام، آن را به عنوان موضع خود اعلام می‌کند؛ هر چند در ادامه آن را چندان قانع‌کننده نمی‌داند. مور هنگامی که خوبی اخلاقی را غیرطبیعی و غیرمتافیزیکی مشاهده می‌کند، تلاش می‌کند مراد خود را از «طبیعی» و «متافیزیکی» روشن کند تا از این راه، غیرطبیعی و غیرمتافیزیکی بودن خوبی اخلاقی را نشان دهد. وی در مقدمه‌اش بر چاپ دوم کتاب، اقرار می‌کند که در تعریف طبیعی بر معنای واحدی تمرکز نداشته و چند تعریف متفاوت و حتی ناسازگار با یکدیگر ارائه داده است. با این حال، بهترین تعریف از «ویژگی طبیعی»^۲ را که بتواند همهٔ ویژگی‌های طبیعی را پوشش دهد، چنین می‌داند: هر ویژگی‌ای که علوم طبیعی (از جمله روان‌شناسی) عهده‌دار بررسی آن باشند؛ با این لحاظ، اگر خوبی اخلاقی را یک ویژگی طبیعی بدانیم، لازم‌هاش آن است که خوبی اخلاقی قابل طرح و بررسی در یکی از علوم طبیعی (از جمله روان‌شناسی) باشد. در مقابل، غیرطبیعی بودن ویژگی اخلاقی به معنای این است که ویژگی

ویژگی‌هایی هستند که برای ارائهٔ توضیح کامل اموری مانند اشیاء مورد اشاره به آن‌ها نیاز است. اما دیوید کاپ این روش را هم برای تشخیص طبیعی یا فطریعی بودن ویژگی‌های اخلاقی کارا نمی‌داند؛ زیرا یک فطریعی‌گرا می‌تواند ادعا کند که برای تبیین کامل امور نیاز است ویژگی‌های اخلاقی آن‌ها نیز ذکر شود.

ممکن است طبیعی‌گرا بگوید مرادش از توضیح کامل، توضیح طبیعی کامل است؛ اما در این صورت، سؤال متوجه «توضیح طبیعی» می‌شود و در این جا باید روشن کرد که مراد از توضیح طبیعی چیست. ممکن است پاسخ داده شود که مراد از توضیح طبیعی، توضیح علمی^۱ است. کاپ معتقد است که اگر چنین جوابی داده شود، دیگر نیازی به تعریف نمایشی از طبیعی وجود نخواهد داشت و می‌توان گفت مراد از طبیعی، هر چیزی است که قابل توضیح علمی باشد؛ یعنی در علوم قابل مطالعه باشد (Copp, 2007: 36). با این حساب، به تعریفی جدید از «طبیعی»، یعنی تعریف بر اساس ارتباط با علوم می‌رسیم.

2. natural property.

1. scientific account.

تجربی باشد؛ حال چه در علم قابل مطالعه باشد چه نباشد (Copp, 2007: 36). جورج مور در ادامه تفکر خود، در مقدمه‌اش بر چاپ دوم کتاب، تفسیر علمی از طبیعی را آن گونه که باید و شاید قانع‌کننده نمی‌داند. توماس بالدوین^۲ در مقدمه خود بر کتاب مور، مسأله را به این صورت توضیح می‌دهد که اگر بخواهیم بر تفسیر علمی از طبیعی پایبند بمانیم و بر این پایه، خوبی اخلاقی را ناطبیعی قلمداد کنیم، نیاز است این مسأله از دو جهت تکمیل شود: یکی این که نشان داده شود علمی مانند روان‌شناسی، شایستگی ندارد که به ارزش اخلاقی پردازد؛ چرا که اگر ارزش اخلاقی در چنین علومی قابل طرح باشد، دیگر ناطبیعی نخواهد بود. دیگر آن که باید روشن شود آن چیزی که یک علم را علم طبیعی می‌گرداند چیست؟ تا از این راه ملاک روشنی برای غیرطبیعی دانستن علمی که در آن ارزش اخلاقی بحث می‌شود، داشته باشیم. از نظر مور، این‌ها کاری نیستند که به راحتی قابل انجام باشند و بنابراین، او ترجیح می‌دهد از این گزینه دست بکشد و به گزینه دیگری برای تعریف طبیعی روی آورد (Baldwin, 2007: 13).

اخلاقی، موضوعی نیست که بتواند در علوم طبیعی از جمله روان‌شناسی بررسی شود، بلکه علم خاص خودش را می‌طلبد. مراد مور از «ویژگی متافیزیکی» نیز هر ویژگی‌ای است که با شیء مافوق محسوس^۱ ارتباط دارد، از همان نوع ارتباطی که ویژگی طبیعی با شیء طبیعی دارد. در نتیجه، غیرمتافیزیکی بودن ویژگی اخلاقی به این معناست که مرتبط با شیء مافوق محسوس نیست (Moore, 1993b: 13).

دیوید کاپ دلیل توصل به علوم برای معرفی طبیعی‌گرایی را در این می‌داند که علم، قابل اعتمادترین منبع برای شناخت تجربی دانسته شده است. اما کاپ این دلیل را قانع‌کننده نمی‌یابد؛ چراکه از نظر او تنها راه رسیدن به شناخت تجربی، علم نیست و راه‌های دیگری هم برای کسب شناخت تجربی وجود دارد. چنان‌که کاپ می‌گوید، بسیاری از شناخت‌های ما از خود و محیط اطرافمان، تجربی است، بی‌آن‌که با روش‌های علمی حاصل شده باشد. وی نتیجه می‌گیرد که به جای تعریف طبیعی بر اساس ارتباطشان با علوم، طبیعی را آن چیزی بدانیم که قابل شناخت

2. Thomas Baldwin.

1. Supersensible.

این گزینه دیگر را (1993: xxii-xxiii). می‌توان نوعی رویکرد متافیزیکی به تعریف «طبیعی» دانست که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۴-۱. رویکردهای متافیزیکی به تعریف «طبیعی»

اصلاح مور آن است که طبیعی بودن یک ویژگی را به این می‌داند که یک ویژگی علی^۱ باشد؛ یعنی به گونه‌ای باشد که وجود آن در شرایط مناسب، موجب برخی آثار شود. بر این اساس، ناطیعی بودن خوبی اخلاقی به این معنا است که خوبی یک ویژگی علی نیست. با چنین تفسیری دیگر نیاز نیست مشخص شود چه علومی طبیعی هستند و نیز لازم نیست استدلال شود که روان‌شناسی شأنت پرداختن به خوبی اخلاقی را ندارد. بالدوین نیز چنین تفسیری از ناطیعی بودن خوبی اخلاقی را می‌پذیرد و معتقد است ما علمی نداریم که دغدغه‌اش بررسی نقش‌های علی خوبی اخلاقی باشد (Baldwin, 1993: xxii-xxiii).

دیوید کاپ این رویکرد را در قالب رویکرد متافیزیکی بررسی می‌کند. به گفته کاپ، چون ویژگی طبیعی یک مقوله

متافیزیکی است، اگر بتوان آن را بر اساس اصطلاحات متافیزیکی تعریف کرد، بسیار مناسب خواهد بود. با این حال، کاپ گزینه‌های مختلفی را برای این مقصود مطرح می‌کند و هیچ کدام را قانع‌کننده نمی‌یابد. یکی از این گزینه‌ها، تعریف طبیعی بر اساس علیت است؛ چنان که گاهی گفته می‌شود جهان طبیعی، جهانی است که دارای نظم علی باشد. کاپ مشکل این پیشنهاد را در این می‌داند که اولاً، این فرض که نظم طبیعی جهان از نوع نظم علی، است اثبات نشده است و گاهی گفته می‌شود که در بنیادی‌ترین سطح طبیعت، علیت مشاهده نمی‌شود و ثانیاً، بسیاری از مردم به دیدگاه‌های فراطبیعی درباره علیت قائلند و مثلاً آفرینش جهان را معلول اراده خداوند دانسته، فرایند آفرینش را طبیعی نمی‌دانند.

ممکن است در پاسخ گفته شود هنگامی که در تبیین جهان طبیعی از نظم علی سخن می‌گوییم، مراد علیت طبیعی است. در این صورت، لازم است مراد از علیت طبیعی روشن شود و به گفته کاپ، بهترین راه آن است که بگوییم مراد از آن، علیتی است که تحت قوانین علمی قرار

1. Causal.

اموری که متصف به ویژگی‌های طبیعی می‌شوند، خودشان در زمان و مکان قرار دارند؛ اما چنین چیزی در مورد ویژگی‌های اخلاقی هم صادق است و اموری که متصف به ویژگی‌های اخلاقی می‌شوند، زمان‌مند و مکان‌مند هستند. پس تمایزی از این لحاظ میان ویژگی‌های طبیعی و اخلاقی ایجاد نمی‌شود. ممکن است پاسخ داده شود که جهان طبیعی متشکل از مجموعه‌ای از امور زمان‌مند و مکان‌مند است؛ مجموعه‌ای توأم با ویژگی‌هایی که برای ارائه توضیح طبیعی کامل از آنچه در این مجموعه است به آنها نیاز است. اما به عقیده کاپ، چنان که پیش از این گفته شد، هنگامی که پای توضیح طبیعی به میان می‌آید، دیگر نیازی به مفهوم زمان‌مندی و مکان‌مندی نخواهد بود؛ زیرا مراد از توضیح طبیعی، توضیح علمی می‌شود و این به آن معناست که طبیعی هر چیزی است که در علوم قابل مطالعه باشد.

علاوه بر این، کاپ دو گزینه دیگر برای تعریف متافیزیکی مطرح می‌کند و هیچ کدام را موفق نمی‌داند. یکی این که بگوییم ویژگی‌های طبیعی، ویژگی‌های توصیف‌کننده یا ویژگی‌های واقعی امور هستند. کاپ مشکل این گزینه را در آن

داشته باشد. اینجاست که دوباره به سمت تعریف طبیعی بر اساس علوم کشیده می‌شویم و به سادگی می‌توان گفت جهان طبیعی، جهانی است که در علوم مطالعه می‌شود؛ پس دیگر نیازی به پیش کشیدن مفهوم نظم علی نخواهد بود (Copp, 2007: 37-38). با این حساب، ترفند مور و بالدوین برای گریز از مشکلات تعریف طبیعی بر اساس ارتباط با علوم، راه به جایی نمی‌برد و نمی‌توانند به تعریف طبیعی بر اساس علیت دل خوش کنند. البته گویا مور چندان به این راه کار متافیزیکی نیز اطمینان نداشته است و در ادامه مباحثش در مقدمه بر چاپ دوم، پیشنهادی دیگر را مطرح می‌کند.

دیوید کاپ گزینه‌ای دیگر را برای تعریف متافیزیکی از طبیعی مطرح می‌کند و آن این است که به تبع دیوید آرمسترانگ، جهان طبیعی را مجموعه امور زمان‌مند و مکان‌مند بدانیم. یکی از مشکلات این تعریف از نظر کاپ آن است که در برداشت‌های افلاطونی، ویژگی‌ها در زمان و مکان قرار ندارند و با این حال، می‌توان قائل به وجود ویژگی‌های طبیعی شد. با این حساب، ویژگی‌های طبیعی لزوماً زمان‌مند و مکان‌مند نیستند. البته

مباحث اولیه او هنگام طرح این دیدگاه می‌تواند اندیشه اولیه نهفته در پشت این دیدگاه را به ما نشان دهد. به نظر می‌رسد آن اندیشه چیزی نیست جز آن که هنگام تعریف مفاهیم اخلاقی نباید دچار مغالطه شویم و آن‌ها را با امور غیر اخلاقی (که از آن‌ها با عنوان امور طبیعی یاد می‌شود) تعریف کنیم؛ بلکه اخلاق، پایگاه مستقل خود را دارد و از این رو، فلسفه اخلاق نیز دانشی خاص و مستقل از علوم طبیعی است.

با کنکاش بیشتر در مباحث مور و با توجه به مباحثی که بعد از مور پیش آمد، می‌توان سه بُعد ناطبیعی‌گرایی را از یک‌دیگر تمیز داد: بعد معناشناختی، وجودشناختی و معرفت‌شناختی. این چیزی است که در تقسیم‌بندی دیوید کاپ هم که به آن اشاره شد، قابل دریافت است. ناطبیعی‌گرایی در بعد معناشناختی به این اشاره دارد که مفاهیم اخلاقی قابل تحلیل به مفاهیم غیر اخلاقی نیستند. در بعد وجودشناختی، سخن بر سر وجود مستقل ویژگی‌های اخلاقی و تمایز آن‌ها با ویژگی‌های دیگر است و این که چگونه می‌توان این استقلال در وجود را تبیین کرد. بعد معرفت‌شناختی هم اشاره به

می‌داند که ناطبیعی‌گرایان نیز ضمن ناطبیعی خواندن ویژگی‌های اخلاقی، آن‌ها را توصیفی و واقعی می‌دانند و پس، این راه کار نمی‌تواند تمایز میان طبیعی‌گرایی و ناطبیعی‌گرایی را در اخلاق مشخص کند؛ دیگر آن که جهان طبیعی را جهان مادی یا فیزیکی بدانیم و اشکال این گزینه از نظر کاپ این است که میان طبیعی‌گرایی در اخلاق و مادی‌گرایی و فیزیک‌گرایی پیوند ضروری وجود ندارد و طبیعی‌گرایانی هستند که تفسیر مادی‌گرایانه و فیزیک‌گرایانه از اخلاق ندارند (Copp, 2007: 37-38).

۱.۲ استقلال معرفت‌شناختی اخلاق از علم، عامل ناطبیعی‌خواندن ویژگی‌های اخلاقی

بحث فوق حاکی از آن است که ناطبیعی بودن ارزش اخلاقی، مفهومی سرراست و روشن برای فیلسوفان اخلاق ندارد و به اختلاف‌های زیادی در تعریف طبیعی و ناطبیعی منجر شده است. با این حال، خوب است انگیزه‌های اولیه برای ناطبیعی خواندن ارزش اخلاقی بررسی و از این راه صحت و سقم این اندیشه ارزیابی شود. از آن‌جا که مور شخصیتی مؤثر در ترویج ناطبیعی‌گرایی است،

استقلال راه شناخت اخلاقیات از راه‌های دیگر دارد. برخی ناطبعی‌گرایان این راه مستقل را شهود دانسته‌اند و معتقد به بدیهی بودن احکام ارزشی پایه از طریق شهود گشته‌اند که از این دیدگاه با عنوان شهودگرایی یاد می‌شود.

اکنون بهتر می‌توان دریافت که اختصاص عنوان «ناطقعی» به ویژگی‌های اخلاقی بیشتر از کدام ناحیه بوده است. باید گفت استقلال معناشناختی و وجودشناختی در بسیاری از مفاهیم و وجودها ساری و جاری است و شاخصه‌ای ممتاز برای اخلاقیات نیست که موجب نام‌گذاری جداگانه‌ای برای آنها شود. بسیاری از مفاهیمی که با آنها سر و کار داریم، مفاهیم بسیط و غیر قابل فرو کاهش به مفاهیم دیگر هستند. بسیاری از واقعیاتی هم که با آنها سر و کار داریم، وجودی مستقل (به همان معنایی از استقلال که برای اخلاق قائل هستیم) دارند. بنابراین، از حیث استقلال مفهومی و وجودی، وجه خاصی وجود ندارد که همه را یک طرف قرار دهیم و با عنوان «ناطقعی» از آنها یاد کنیم و اخلاق را در طرف دیگر قرار داده و آن را «ناطقعی» بنامیم.

به نظر می‌رسد عامل اولیه‌ای که

برخی فیلسوفان اخلاق را به سوی تمایز طبعی و ناطبعی سوق داده و از مباحث مور هم می‌توان چنین برداشت کرد، حیث معرفت‌شناختی مسأله است. در واقع، استقلال وجودی در اخلاقیات به گونه‌ای است که به استقلال معرفت‌شناختی آنها منجر شده است و این استقلال معرفت‌شناختی است که اخلاق را در برابر امور طبعی قرار داده است. اگر به سه گانه طبعی، متافیزیکی و ناطبعی در مباحث مور توجه کنیم، امور زیادی را در قلمروی تجربه و مشاهده خود می‌یابیم که از آنها با عنوان «ناطقعی» یاد می‌کنیم. طبعی نامیدن این امور از این جهت است که علی‌رغم تمایزهای مفهومی و وجودیشان، همه آنها به صورت یکسان و از طریق حواس پنج‌گانه عادی بشر، قابل شناختند. خصیصه تجربی بودن آنها باعث شده است که قابلیت مطالعه در علم پیدا کنند. اموری دیگر هستند که به کل، از قلمروی تجربه و مشاهده خارج هستند و تنها از مسیر تفکر عقلی قابل مطالعه‌اند؛ در واقع آنها مسائل ماوراء طبعی یا متافیزیکی و خارج از قلمروی جهان مادی هستند. در کنار این دو دسته، امور اخلاقی وجود دارند که با این که اموری انسانی و این

دیگر در این دنیا مغایرت دارند و جنبه معرفت‌شناختی بیان‌گر آن است که آگاهی از آن‌ها با قوه شناختی خاصی مانند شهود یا ادراک اخلاقی صورت می‌گیرد که با راه‌های عادی شناخت متفاوت است (Mackie, 1977: 38). این جنبه معرفت‌شناختی توجه مکی را به خود جلب کرده است. حاصل استدلال مکی این است: هنگامی که در احکام اخلاقی روزمره دقت کنیم، آن‌ها را به گونه‌ای می‌یابیم که ما را ملتزم به وجود نوعی ارزش عینی خاص و عجیب می‌کند که نمی‌توان راه معرفتی قابل قبولی برای آن پیدا کرد و از این‌رو، جنبه معرفت‌شناسی آن دچار اشکال می‌شود (Ridge, 2020: 1).

در نتیجه، آن چیزی که برخی فیلسوفان اخلاق را به «ناطیعی» خواندن

جهانی‌اند، راه شناخت متمایز و منحصر به فردی دارند. آن‌ها نه متعلق به امور متافیزیکی و ماوراء این جهانند که بتوان آن‌ها را به قلمروی متافیزیک وارد کرد و نه در این جهان قابل شناخت از طریق حواس عادی بشر هستند که بتوان آن‌ها را در ردیف امور طبیعی دیگر که قابل شناخت تجربی و علمی‌اند قرار داد. پس آن‌ها اموری غیرطبیعی و غیرمتافیزیکی هستند و قابل فروکاهش به امر طبیعی و متافیزیکی نیستند.^۱

این همان خصوصیتی است که «مکی» را به استدلال بر نفی وجود ویژگی‌های اخلاقی واداشت. او استدلال خود را دارای دو وجه متافیزیکی و معرفت‌شناختی می‌داند. جنبه متافیزیکی حکایت از آن دارد که ارزش‌های اخلاقی اموری بسیار خاص و عجیبند و با هر چیز

۱. بدانیم، آن‌گاه نمی‌توان مراد از مابعدالطبیعه را در این سیاق همان چیزی دانست که از مفهوم ناطیعی اراده می‌شود؛ بلکه هر کدام معنای خاص خود را دارند؛ به‌ویژه آن‌که امور ناطیعی از قلمرو علم خارج شده است، در حالی که گفته می‌شود مابعدالطبیعه، برخلاف ماوراءالطبیعه، از علم کنار گذاشته نمی‌شود (میرباباپور، ۱۳۹۶: ۲۱۷) که البته این ادعا جای تأمل دارد.

۱. گاهی سه‌گانه طبیعت، مابعدالطبیعه و ماوراءالطبیعه مطرح می‌شود که مراد از «مابعدالطبیعه»، مجموعه‌ای از قواعد هستی‌شناختی است که ناظر به کل وجود است، مانند اصل علیت یا حرکت؛ اما ماوراءالطبیعه معرفت نوعی از موجودات است که فراطبیعی هستند و با حواس ظاهری قابل ادراک نیستند (میرباباپور، ۱۳۹۶: ۲۱۷). اگر مطابق این تعریف، مابعدالطبیعه را مجموعه قواعد هستی‌شناختی ناظر به کل وجود

بر سر وجه «ناطبیعی» خواندن ویژگی‌های اخلاقی است که آن را مرتبط با قسمت معرفت‌شناختی مسأله دانستیم؛ و گرنه اگر بخواهیم شاخصه‌های مهم ناطبیعی‌گرایی را برشماریم، قائل شدن به استقلال وجودی و مفهومی اخلاقیات نیز از شاخصه‌های برجسته این دیدگاه است. اساساً ریشه تمایز معرفت‌شناختی، به تمایز وجودی یک شیء برمی‌گردد. هنگامی که چیزی وجود خاص و متمایز داشته باشد، ممکن است راه شناخت آن هم خاص و متمایز شود. با همه این‌ها، به نظر می‌رسد آن چه موجب «ناطبیعی» خواندن ویژگی اخلاقی شده است، تمایز راه شناختی آن است نه تمایز وجودی آن.

۱.۳ استقلال معرفت‌شناختی اخلاق از

دیدگاه فیتزپاتریک

فیتزپاتریک^۳ از کسانی است که به صورتی روشن، استقلال معرفت‌شناختی در شناخت ارزش اخلاقی را مایه ناطبیعی شدن آن می‌داند. وی مسأله اصلی را درباره ارزش اخلاقی به‌عنوان ارزشی واقعی، در این می‌داند که منشأ آن را تعیین کنیم. اگر از سوی فراطبیعی‌گرایی^۴ را انکار کنیم و

ویژگی‌های اخلاقی کشانده است، خاص بودن راه شناخت اخلاقیات و در نتیجه، عدم قابلیت مطالعه اخلاق در علم بوده است. البته ممکن است برخی ناطبیعی‌گرایان قائل به شهودی بودن اخلاقیات نباشند، اما وجه مشترک همه ناطبیعی‌گرایان، خارج کردن اخلاق از حیطه علم و تجربه است. همان‌گونه که مایکل ریج^۱ می‌گوید، ناطبیعی‌گرایان کمتر دغدغه دارند که برای ارزش‌ها و الزامات اخلاقی جایگاهی علمی در جهان بیابند و از این‌رو، در بررسی‌های خود از روش‌های علمی استفاده نمی‌کنند. به‌جای آن به فهم متعارف^۲ بسیار بها می‌دهند و برداشت‌های ما از اخلاق را که ناشی از فهم متعارف باشد، به‌عنوان اصل مسلم می‌پذیرند. اما مخالفان ناطبیعی‌گرایی، ارزش زیادی برای تحقیقات علمی قائل هستند. آنان تلاش می‌کنند رفتارهای اخلاقی ما را به شیوه‌ای مناسب با دیدگاه‌های علمی صحیح تبیین کنند و هر جا میان فهم متعارف و تبیین‌های علمی تناقض وجود داشته باشد، فهم متعارف را کنار می‌گذارند (Ridge, 2019).

باید توجه داشت که در اینجا سخن

3. W. J. FitzPatrick.
4 supernaturalism

1. Michael Ridge.
2. common sense.

دارند، به لحاظ معرفت‌شناختی نیز متفاوت از یکدیگرند؛ یکی قابل مطالعه تجربی و علمی است و دیگری چنین نیست. مثالی که فیتزپاتریک برای نشان‌دادن این تفاوت می‌زند این است که درد کشیدن از یک سو قابل مشاهده و بررسی تجربی است و از سوی دیگر، دارای جنبه‌ای ارزشی و هنجاری است و ما آن را بد می‌دانیم. به گفته فیتزپاتریک، ما نمی‌توانیم این جنبه هنجاری را در آزمایشگاه روان‌شناسی یا زیست‌شناسی نشان دهیم. ما فقط می‌توانیم از طریق تأمل اخلاقی، فهمی از بد بودن درد پیدا کنیم. به همین صورت، یک سخن فربیکارانه از آن نظر که یک سخن است، ویژگی‌ای طبیعی و قابل بررسی تجربی است، از سوی دیگر، با تأمل اخلاقی، و نه با تحقیق تجربی و آزمایشگاهی، می‌توانیم به بد بودن و مشکل‌دار بودن آن پی ببریم (FitzPatrick, 2008: 195).

فیتزپاتریک چنین نتیجه می‌گیرد:

ادعای متافیزیکی این است که بسیاری از حقایق و ویژگی‌های آشنا در زندگی، رفتار و تجربه بشری، که می‌توانند موضوع تحقیق تجربی باشند، همچنین دارای ارزش ذاتی و از این حیث منبع معیارهای عینی خوبی برای ما هستند ... معنای این سخن آن است که همین ویژگی‌ها که ما آن‌ها را همیشه «طبیعی»

منشأ ارزش اخلاقی را در ماوراء طبیعت - مثلاً نشأت گرفته از خدا یا امر متعالی افلاطونی - ندانیم و از سوی دیگر، طبیعی‌گرایی را تکذیب کنیم و منشأ اخلاق را از طبیعت ندانیم، پس ارزش‌های اخلاقی به‌عنوان ارزش‌های واقعی از کجا می‌آیند؟ فیتزپاتریک ابهام در مسأله را از ناحیه ابهام در معنای مورد نظر از طبیعت و امر طبیعی می‌داند. راه حل او این است که امور این جهانی را بر اساس ملاک تحقیق‌پذیری تجربی به دو دسته تقسیم کنیم؛ از نظر او برخی از این امور، قابل بررسی تجربی و مطالعه علمی هستند که از آن‌ها با عنوان امور طبیعی یاد می‌شود و برخی دیگر قابل مطالعه علمی نیستند و لذا با وجود این که در این جهان هستند، ناطبیعی قلمداد می‌شوند. بر این اساس، با این که ارزش‌های اخلاقی، اموری عینی در این جهان هستند، از منظر تحقیق تجربی^۱ غیرقابل‌رؤیت^۲ و غیرطبیعی هستند (FitzPatrick, 2008: 194-195).

بر این اساس، جهانی که در آن زندگی می‌کنیم دارای دو جنبه است: جنبه توصیفی و جنبه هنجاری. این دو جنبه در حالی که به لحاظ متافیزیکی با هم تفاوت

2. visible.

1. empirical inquiry.

خوانده‌ایم ... هرگز از ابتدا صرفاً طبیعی نبوده‌اند. در واقع، درست این نوع تفکر اشتباه دربارهٔ آن‌هاست که موجب فضایی از رمز و رازی شده که به نظر می‌رسد ناطبیبی‌گرایی را احاطه کرده است. چگونه می‌توانیم ابتدا مجموعه‌ای از ویژگی‌های طبیعی خالی از ارزش داشته باشیم و بعد به گونه‌ای منجر به ویژگی‌ای شویم که ماهیتی ارزشی یا هنجاری غیرطبیعی داشته باشند؟ چگونه می‌توان آن شکاف را برداشت و میان آن دو پل زد؟ پاسخ آن است که از ابتدا هرگز یک شکاف متافیزیکی واقعی وجود نداشته است (FitzPatrick, 2008: 195).

فیتزپاتریک به خوبی تمایز میان ارزش و غیرارزش را نشان می‌دهد و بر خاص بودن ارزش و غیرقابل تحویل رفتن آن به غیرارزش تأکید می‌کند. این در واقع همان اندیشه‌ای است که مور به صراحت آن را بیان کرده است. با این حال، اقدام او در تعمیم و توسعهٔ ارزش و تمایز نگذاشتن میان کاربردهای مختلف خوب و بد قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. در مقالهٔ پیشین با عنوان «تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی»، سه نوع کاربرد خوبی و بدی از یکدیگر تشخیص داده شد که عبارت بودند از: خوبی و بدی ابزاری، خوبی و بدی نفسانی و خوبی و بدی ارزشی. خوبی و بدی ابزاری با ملاحظهٔ رابطهٔ ابزاری میان دو چیز پدید می‌آید و صرفاً حکایت از آن دارد که برای رسیدن به هدف الف، پیمودن راه ب مناسب یا نامناسب است. در این جا هیچ اشاره‌ای به مطلوبیت ب یا الف نمی‌شود؛ حتی ممکن است الف و ب برای ما اموری نامطلوب باشند و با این حال، از لحاظ ابزاری، ب را وسیله‌ای خوب برای تحقق الف بدانیم. خوبی و بدی نفسانی با ملاحظهٔ رابطهٔ چیزی با خواسته‌ها و امیال ما پدید می‌آید و هر چیزی که مطابق میل و خواستهٔ ما باشد و موجب لذت و خوشی ما شود خوب و در غیر این صورت، بد دانسته می‌شود. در این کاربرد از خوبی و بدی است که معنای مطلوبیت و عدم مطلوبیت نهفته است. اما خوبی و بدی ارزشی، در اصطلاح مورد نظر، نه با ملاحظهٔ رابطهٔ وسیله و هدف پدید می‌آید نه با ملاحظهٔ رابطهٔ چیزی با میل و خواستهٔ ما؛ بلکه ما با نگاه به ذات شیء آن را دارای ارزش یا ضد ارزش می‌یابیم. البته هنگامی که خوبی ارزشی چیزی را تصدیق کنیم، به تبع، میل به آن هم پیدا می‌کنیم و مطلوب ما واقع می‌شود؛ اما این میلی متأخر است و در تحقق معنای هسته‌ای خوبی ارزشی دخالتی ندارد. تفاوت این خوبی با خوبی نفسانی را می‌توان به این صورت مطرح کرد که در خوبی نفسانی ابتدا چیزی را مطابق میل خود و مطلوب می‌یابیم و سپس آن را

فیتزپاتریک به خوبی تمایز میان ارزش و غیرارزش را نشان می‌دهد و بر خاص بودن ارزش و غیرقابل تحویل رفتن آن به غیرارزش تأکید می‌کند. این در واقع همان اندیشه‌ای است که مور به صراحت آن را بیان کرده است. با این حال، اقدام او در تعمیم و توسعهٔ ارزش و تمایز نگذاشتن میان کاربردهای مختلف خوب و بد قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. در مقالهٔ پیشین با عنوان «تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی»، سه نوع کاربرد خوبی و بدی از یکدیگر تشخیص داده شد که عبارت بودند از: خوبی و بدی ابزاری، خوبی و بدی نفسانی و خوبی و بدی ارزشی. خوبی و بدی ابزاری با ملاحظهٔ رابطهٔ ابزاری میان دو چیز پدید می‌آید و صرفاً حکایت از آن دارد که برای رسیدن به هدف الف، پیمودن راه ب مناسب یا

فیتزپاتریک به خوبی تمایز میان ارزش و غیرارزش را نشان می‌دهد و بر خاص بودن ارزش و غیرقابل تحویل رفتن آن به غیرارزش تأکید می‌کند. این در واقع همان اندیشه‌ای است که مور به صراحت آن را بیان کرده است. با این حال، اقدام او در تعمیم و توسعهٔ ارزش و تمایز نگذاشتن میان کاربردهای مختلف خوب و بد قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. در مقالهٔ پیشین با عنوان «تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی»، سه نوع کاربرد خوبی و بدی از یکدیگر تشخیص داده شد که عبارت بودند از: خوبی و بدی ابزاری، خوبی و بدی نفسانی و خوبی و بدی ارزشی. خوبی و بدی ابزاری با ملاحظهٔ رابطهٔ ابزاری میان دو چیز پدید می‌آید و صرفاً حکایت از آن دارد که برای رسیدن به هدف الف، پیمودن راه ب مناسب یا

خوب می‌نامیم؛ ولی در خوبی ارزشی ابتدا خوبی و ارزشمندی شیء را می‌یابیم و سپس مطلوب ما واقع می‌شود (مبینی، ۱۳۹۰).

در این نگاه، خوبی ارزشی، معنای مستقل خود را دارد و نه به خوبی ابزاری فروگاسته می‌شود، نه به خوبی نفسانی. در احکام اخلاقی مانند «عدالت خوب است»، با این معنای خاص از خوبی سر و کار داریم. هنگام حکم به خوبی عدالت نه با نگاهی ابزاری رابطه آن را با هدفی بیرونی می‌سنجیم و نه رابطه آن را با خواسته‌های خودمان در نظر می‌گیریم؛ بلکه عدالت را ذاتاً قابل‌تحسین و ستایش می‌یابیم و از این لحاظ آن را خوب می‌نامیم. پس خوب در این جا معنای خاص خود را دارد و غیر از معنایی است که در خوب ابزاری و خوب نفسانی فهم می‌کنیم. این همان چیزی است که مور در نظر داشته است؛ ولی با اعطای عنوان «طبیعی» به آن، موجب برخی

ابهام‌ها و ایرادها شده است. اشکال دیدگاه فیتزپاتریک این است که میان این خوب و بدها تمایزی نهاده است و به همه آن‌ها نگاه هنجاری و ارزشی یکسان دارد.^۱ او حتی بد دانستن درد و رنج را یک بد ارزشی می‌داند و معتقد است با تأمل اخلاقی می‌توان به آن دست یافت. این در حالی است که درد در زمره بدهای نفسانی قرار دارد؛ به این معنا که درد مطابق میل ما نیست و برای ما امری نامطلوب است. آری ایجاد درد برای کسی یک ضد ارزش است و به لحاظ اخلاقی عملی ناپسند و قبیح است. تفاوت است میان این که درد را یک چیز بد بدانیم و یا ایجاد درد برای کسی را یک کار بد و ضد ارزش قلمداد کنیم. این دو، معنای یکسان ندارند. ما هرگز به همان صورت که ایجاد درد و رنج را برای کسی یک ضد ارزش می‌دانیم، درد کشیدن خود را یک ضد ارزش و امری قبیح قلمداد نمی‌کنیم، با

۱. علاوه بر فیتزپاتریک، فیلسوفان دیگری نیز در تحلیل اندیشه مور به هنجارمندبودن مفاهیم اخلاقی اشاره کرده‌اند. اصل این هنجارمندی قابل قبول به نظر می‌رسد؛ اما کسانی مانند فیتزپاتریک اقدام به تعمیم این هنجارمندی کرده‌اند که به نظر می‌رسد این تعمیم دارای اشکال است. نمونه‌ای دیگر از کسانی که اقدام به تعمیم هنجارمندی کرده است،

پل بلومفیلد است که دلیل تقلیل‌ناپذیری مفهوم خوبی را هنجارمندی آن می‌داند و با این حال، هنجارمندی مفهوم خوبی در اخلاق را شبیه هنجارمندی معنا در استدلال پیروزی از قاعده ویتگنشتاین می‌داند (Bloomfield, 2006). برای نقد این دیدگاه ر.ک: متمر و کلاتری، ۱۳۹۹.

این که برخلاف میل ماست و از این منظر آن را بد می‌دانیم. تفکیک میان خوب و بد نفسانی و خوب و بد ارزشی، امری روشن است. اندیشمندان اسلامی هنگام برشمردن معانی حسن و قبح، یک معنای آن را ملائمت و منافرت با نفس دانسته و آن را خارج از قلمروی مباحث اخلاقی می‌دانند. به گفته آنان، حسن و قبح در این معنا به مسأله لذت و الم برمی‌گردد و در هر مورد که نفس از چیزی لذت می‌برد و آن را ملائمت با خود می‌یابد، حکم به خوبی آن می‌کند و در جایی که از چیزی اشمئزاز دارد و آن را منافر با خود می‌یابد به بدی آن حکم می‌کند (مظفر، ۱۳۷۰: ۲۰۱).

در نتیجه، بد دانستن درد به معنای نامطلوب بودن و بیزاری از آن است که این خود امری روان‌شناختی و زیستی و قابل بررسی تجربی و مطالعه علمی است. ما می‌توانیم به بررسی تجربی خوشایندها و بدآیندهای انسان‌ها بپردازیم و از مسیر تحقیق تجربی به سؤال‌های مختلفی درباره آن‌ها پاسخ دهیم. از این‌رو، اقدام فیتزپاتریک در تعمیم نگاه ارزشی به خوب و بد‌های نفسانی و در نتیجه، خارج کردن آن‌ها از حوزه مطالعات تجربی قابل قبول

به نظر نمی‌رسد.

با این حال، دیدگاه استقلال‌گرایانه فیتزپاتریک در باب ارزش اخلاقی و تحویل‌ناپذیری آن به امور غیراخلاقی قابل توجه است. البته وی، چنان‌که بیان شد، علاوه بر استقلال متافیزیکی، به استقلال معرفت‌شناختی هم قائل است و از این‌رو، راه شناخت ارزش‌های اخلاقی را تأمل اخلاقی می‌داند نه تحقیق تجربی. بر این اساس است که او دیدگاه خود را در زمره ناطبوعی‌گرایی قرار می‌دهد. خارج کردن ارزش اخلاقی از قلمرو تحقیقات علمی و در نتیجه، ناطبوعی‌دانستن آن، اولین قدمی است که مور برای ناطبوعی‌خواندن ارزش اخلاقی برداشت و به جهت مشکلاتی که در آن دید در مراحل بعدی، از آن صرف‌نظر کرد.

مسأله فوق تا حدودی به تبیین ماهیت ارزش اخلاقی بازمی‌گردد. کسانی که ارزش اخلاقی را به طور کامل خارج از قلمروی مطالعات علمی و آزمایشگاهی می‌دانند، معمولاً به جهت آن است که ارزش اخلاقی را ویژگی‌ای کاملاً منفک از انسان می‌دانند که می‌تواند بدون هرگونه وابستگی به انسان در خارج موجود باشد و امور خارجی متصف به آن شوند. آن‌گاه

چون مشاهده می‌کنند که با حواس عادی بشری نمی‌توان به این ویژگی خارجی پی برد، پس برای آن راه شناختی خاص، مانند شهود یا تأمل اخلاقی، قائل می‌شوند و در نتیجه آن را از حوزه شناخت تجربی و مطالعه علمی خارج می‌دانند؛ اما اگر در تبیین ماهیت ارزش، دیدگاهی مانند نظریه وابستگی به پاسخ^۱ برگزیده شود که در عین قول به عنینیت ارزش اخلاقی، قوام آن را به رابطه تعاملی انسان با خارج بداند (نک: Johnston, 1989)، آن‌گاه خارج ساختن ارزش اخلاقی از حوزه مطالعه علمی بسیار دشوارتر به نظر می‌رسد؛ زیرا این یکی از واکنش‌های ذهنی انسان نسبت به خارج است و دلیل آن که این واکنش برخلاف واکنش‌های دیگر قابلیت بررسی علمی نداشته باشد، روشن نیست.

۴. ابهام در «ناطیعی» خواندن ویژگی‌های اخلاقی

اکنون باید ملاحظه کرد که آیا در صورت پذیرش استقلال معرفتی در اخلاق، اعطای عنوان «ناطیعی» به ویژگی‌های اخلاقی صلاحیت پیدا می‌کند؟ چه حکمتی در استفاده از مفهوم ناطیعی برای ویژگی

اخلاقی نهفته است و آیا راه بهتری برای بیان تمایز امور اخلاقی از غیر آن وجود ندارد؟ هنگامی که مور خودش در بیان مرادش از مفهوم «ناطیعی» تردید می‌کند و پیشنهادهاى مختلفی می‌دهد، اساساً چه لزومی دارد که از مفهوم «ناطیعی» برای بیان تمایز اخلاق از غیر آن استفاده کنیم؟ در مجموع آنچه مور از ناطیعی نامیدن خوبی اخلاقی در نظر داشته است و آن را در اصلاحیه‌های نهایی بیان می‌کند این بوده است که خوبی اخلاقی، ویژگی خاصی است که تفاوت بسیاری با هر ویژگی طبیعی و متافیزیکی که در جهان با آن روبرو هستیم دارد و از این رو، قابل مطالعه علمی نیست. مور از این معنا با عنوان «unique» یاد می‌کند. البته او در گام بعدی خوبی اخلاقی را با دسته‌ای محدود و خاص (هرچند گسترده) از ویژگی‌های طبیعی و متافیزیکی متفاوت می‌داند نه با هر ویژگی‌ای (Moore, 1993b: 14-15). این گونه اصلاحیه‌های مور نشان می‌دهد که ناطیعی نامیدن خوبی اخلاقی برای او مفهوم روشن و سراسری نداشته است و به‌طور مکرر بر آن اصلاحیه زده است. آنچه مور از ناطیعی نامیدن

1. response dependence theory.

می‌رسیم که با هیچ ویژگی طبیعی یا متافیزیکی یکی نیست ... (Moore, 1993b: 14).

اگر منظور مور از ناطبوعی‌گرایی، صرفاً بیان دو دیدگاه مذکور، به‌ویژه بی‌تا بودن احکام اخلاقی باشد، به نظر می‌رسد ناطبوعی خواندن چنین موضعی بر ابهام مطلب می‌افزاید و بهتر است اساساً از اعطای چنین عنوانی به دیدگاه‌های مذکور پرهیز شود. هیچ داعی و انگیزه‌ای وجود ندارد که برای بیان مواضعمان از عناوینی استفاده کنیم که نیاز باشد برای نشان دادن چگونگی صدق آن‌ها، مدت‌ها به گفت‌وگو پردازیم و در آخر نتوانیم به موضع روشنی دست یابیم. هنگامی که عنوانی سراسر استر و کم‌هزینه‌تری برای اشاره به دیدگاهمان داشته باشیم، چه لزومی دارد از عنوانی پرهزینه مانند «ناطقعی» و «ناطقعی‌گرایی» استفاده کنیم؟ باید توجه داشت که هرچند در جعل اصطلاح، دستانمان باز است و می‌توانیم به صورت قراردادی بخشی از امور را که ویژگی خاصی دارند (مثلاً قابل مطالعه علمی هستند) «ناطقعی» و غیر از آن را «ناطقعی» بنامیم، ولی اگر چگونگی تبادر

ویژگی‌های اخلاقی اراده کرده است، تمایز و استقلال آن‌ها از ویژگی‌های دیگر بوده است، به‌گونه‌ای که در علم قابل مطالعه نیستند.

برخی نویسندگان در ناطبوعی‌گرایی مور دو دیدگاه عمده تشخیص داده‌اند: یک دیدگاه واقع‌گرایانه که احکام اخلاقی را به لحاظ عینی قابل صدق و کذب می‌داند و یک دیدگاه استقلال‌گرایانه که احکام اخلاقی را یگانه و بی‌تا^۱ می‌داند، به صورتی که قابل فروکاهش به احکام علمی یا متافیزیکی نیستند (Hurka, 2015). تحلیل‌ناپذیری خوبی اخلاقی یکی از شاخصه‌های اصلی دیدگاه مور است. مور در پاسخ به این سؤال که خوب چیست؟ تنها می‌گوید خوب، خوب است؛ یا پاسخ او به این سؤال که خوب چگونه تعریف می‌شود این است که خوب اصلاً قابل تعریف نیست (Moore, 1993a: 58). با این حال، مور در یک گام اصلاحاتی اعلام می‌کند که حتی اگر خوبی، تحلیل‌پذیر باشد، به‌طور کامل به ویژگی‌های طبیعی و متافیزیکی تحلیل نمی‌شود؛ بلکه هنگامی که تحلیل می‌شود در تحلیل خود به مفهومی تحلیل‌ناپذیر هم

1. *sui generis*.

معنا از آن اصطلاحات برای ما اهمیت داشته باشد، لازم است دقت و احتیاط بیشتری به عمل آوریم. در مواردی ممکن است معنای متبادر از اصطلاحاتی که برگزیده‌ایم، برخلاف آن معنایی باشد که قرارداد کرده‌ایم. این‌گونه تقابل میان معنای متبادر به ذهن و معنای قراردادشده، موجب نقض غرض می‌شود و حکمت نام‌گذاری را زیر سؤال می‌برد. هدف از دسته‌بندی امور و نام‌گذاری آن‌ها، سهولت تشخیص و پی‌بردن به تمایزهاست؛ اما اگر نامی برگزینیم که همواره از آن، معنایی غیر از آن چه قرارداد کرده‌ایم به ذهنمان خطور کند، آن‌گاه به جای روشنی بیشتر، بر ابهام مطلب افزوده‌ایم و زحمت خود را در تشخیص و تمایز امور از یکدیگر دوچندان کرده‌ایم. به نظر می‌رسد عنوان «ناطبیعی» یا «غیرطبیعی» چنین مشکلی را در پی دارد. چنان‌که مشاهده شد، در خود معنای «طبیعی» اختلاف نظر قابل توجهی وجود دارد. هنگامی که کلمه نفی به آن اضافه شود، مشکل دوچندان می‌شود و بر ابهام آن می‌افزاید. دلیل این مسأله آن است که از اصطلاح «ناطبیعی» یا «غیرطبیعی» معنای‌ای متبادر می‌شود که با معنای قراردادی فاصله زیادی دارد. بسیاری از

اوقات، مراد از امر غیرطبیعی، امری غیرعادی و غیرمعمول است؛ این در حالی است که کسانی که ویژگی اخلاقی را غیرطبیعی خوانده‌اند، چنین معنایی را قصد نکرده‌اند. مراد آنان این نیست که ویژگی‌های اخلاقی در جهان، اموری غیرعادی هستند که در مواردی خاص و برای افرادی خاص اتفاق می‌افتد؛ بلکه تنها مرادشان آن است که این ویژگی‌ها با وجود آن‌که یک موضوع معمول و طبیعی در زندگی افراد هستند، به جهت خاص بودنشان، قابل مطالعه در علوم طبیعی نیستند و بررسی آن‌ها، علمی غیر از علوم طبیعی را می‌طلبد (خود این ادعا هم محل ایراد و اشکال است). معنای متبادر دیگر از غیرطبیعی که در فضای مباحث علمی و فلسفی با آن سر و کار داریم، امر خارج از طبیعت و متعلق به حوزه متافیزیک است که این نیز چنان‌که ملاحظه شد، مراد ناطبیعی‌گرایان، به‌ویژه مور نیست.

در مجموع، ابهام کاربرد اصطلاحات «ناطبیعی» و «ناطبیعی‌گرایی» در حوزه اخلاق به‌اندازه‌ای است که حکمت اصطلاح‌سازی اقتضا می‌کند که از این اصطلاحات سلبی به‌طور کل صرف نظر و به جای آن از اصطلاحاتی ایجابی برای

غیر از آن چه مراد مان است به ذهنمان
 خطور می کند. معنایی که از علوم
 غیراسلامی به ذهنمان خطور می کند،
 علمی هستند که به گونه‌ای با اسلام
 مغایرت دارند؛ در حالی که مراد ما از علوم
 غیراسلامی در این سیاق، علمی هستند که
 بحث و بررسی در آن‌ها بر محور
 آموزه‌های اسلامی (آیات و روایات) و به
 هدف فهم مفاد آن‌ها انجام نمی‌شود، نه
 آن‌که مغایر با اسلام هستند. بنابراین، با
 توجه به غلط‌انداز بودن اصطلاح‌های
 سلبی، از این اصطلاح برای بیان مراد
 مذکور استفاده نمی‌شود.

در نتیجه، حتی اگر اخلاق را از قلمرو
 مطالعات علمی خارج بدانیم، ناطبعی
 خواندن آن وجه مناسبی ندارد. این در
 حالی است که هنوز به این سؤال پاسخ
 روشنی داده نشده است که ملاک اینکه
 برخی رشته‌ها مانند فیزیک، شیمی،
 زیست‌شناسی، اقتصاد و جامعه‌شناسی جزء
 علوم طبیعی و برخی دیگر مانند نقد ادبی،
 خارج از این قلمرو شمرده می‌شود چیست
 (نک: Shafer-Landau, 2003: 59).

برای یافتن اصطلاح‌ای مناسب و
 جایگزینی آن با اصطلاح سلبی
 «ناطقعی گرای»، باید تأمل کنیم که دقیقاً

بیان مقصود خود استفاده کنیم. استفاده از
 اصطلاحات‌ایجابی به جای سلبی، یک
 رویه رایج و جاافتاده است و اختصاصی به
 موضوع حاضر ندارد. در برخی موارد،
 استفاده از اصطلاح سلبی غلط‌انداز است.
 از باب نمونه و متناسب با موضوع بحث،
 هنگامی که یک قسم از علوم تجربی را
 علوم طبیعی ذکر می‌کنند، قسم دیگر آن
 را علوم ناطبعی یا غیرطبیعی نمی‌گویند؛
 بلکه از اصطلاح‌ای‌جابی مانند علوم
 انسانی استفاده می‌کنند. یا برعکس، قسم
 مقابل علوم انسانی را علوم غیرانسانی
 نمی‌نامند. با کمی تأمل می‌توان دریافت
 که استفاده از این‌گونه اصطلاحات سلبی،
 بیش از آن‌که وافی مقصود باشد، نافی
 غرض است و مفاهیمی دیگر را به ذهن
 متبادر می‌کند. به عنوان مثالی دیگر،
 هنگامی که علمی مانند فقه و تفسیر را
 علوم اسلامی می‌گویند، مرادشان آن است
 که بحث و بررسی‌ها در این‌گونه علوم بر
 محور آموزه‌های اسلامی (آیات و روایات)
 و به هدف فهم مفاد آن‌ها انجام می‌شود؛
 اما اگر برای علمی که محور بحثشان
 آموزه‌های اسلامی نیست (مانند فیزیک و
 شیمی و ریاضی)، از اصطلاح «علوم
 غیراسلامی» استفاده کنیم، معنایی دیگر

مراد ما از «ناطیعی‌گرایی» چیست و متناسب با مراد خود، اصطلاحی را برگزینیم. اگر خاص^۱ بودن یا بی‌تا بودن ویژگی اخلاقی برای ما برجسته باشد، عنوان «خاص‌گرایی» یا «بی‌تا‌گرایی» عنوان‌های خوبی به نظر می‌رسند. اگر به استقلال معرفت‌شناختی توجه ویژه داشته باشیم و راه شناخت ارزش اخلاقی را شهود بدانیم، آن‌گاه عنوان «شهودگرایی» مناسب است؛ اما اگر استقلال ویژگی اخلاقی به‌طور عام (اعم از استقلال مفهومی، وجودی و معرفت‌شناختی) مورد نظر ما باشد، آن‌گاه می‌توانیم عنوان «استقلال‌گرایی» را برگزینیم.

اخلاق در اندیشه برخی فیلسوفان اخلاق، مستقل و خودمختار^۲ است. فیتزپاتریک، مراد خود از خودمختاری اخلاق را این‌گونه بیان می‌کند که «حقایق در اخلاق - حقایق درباره اخلاقیات، دلایل برای عمل، تعالی شخصیت، آن‌چه برای شخص خوب است و ... - می‌توانند به‌صورتی درست و موجه صرفاً از طریق تأملات اخلاقی درجه یک و استدلال‌هایی با استانداردهای درونی خودشان حاصل شوند و نه از بیرون از طریق شکل‌های

دیگر تحقیق، مانند روان‌شناسی یا زیست‌شناسی» (FitzPatrick, 2008: 172). این همان اندیشه‌ای است که ناطیعی‌گرایی آن را دنبال می‌کند و عنوان استقلال‌گرایی برای آن بیشتر برازنده است. البته فیتزپاتریک تصریح می‌کند که همواره جداسازی میان امر طبیعی و ناطیعی، حتی درون یک حوزه تحقیقی مورد توجه، دشوار است (FitzPatrick, 2008, 183) و از این‌رو، چه‌بسا این اندیشه استقلال‌گرایانه، نوعی متفاوت از طبیعی‌گرایی دانسته شود (نک: McDowell, 1995).

در مجموع، ناطیعی‌گرایان، بسته به اینکه چه جنبه‌ای از مسأله برایشان برجستگی دارد، به دسته‌های مختلفی قابل تقسیم هستند و متناسب با هر دسته می‌توان عنوان‌های مناسبی را برگزید و از ابهام‌های اصطلاحی سلبی مانند «ناطیعی‌گرایی» در امان ماند. یک عنوان مناسب دیگر، «ارزش‌گرایی» است که در این‌جا مراد از ارزش، معنای خاص ارزش است که به ذات شیء نسبت داده می‌شود و در مقابل ارزش‌آوری (به معنای تأیید وسیله بودن یک چیز برای تحقق هدف

1. Unique.

2. Autonomous.

علوم طبیعی از جمله روان‌شناسی نیست. اما این راه کار نیز حتی برای مور قانع‌کننده به نظر نرسید و از این رو، به گزینه‌هایی دیگر روی آورد.

با همه این‌ها به نظر می‌رسد ریشه ناطبعی خواندن ارزش اخلاقی، همان استقلال معرفت‌شناختی اخلاق از علم بوده است. به‌طور کلی اندیشه اساسی در ناطبعی‌گرایی این بوده است که ویژگی‌های اخلاقی به‌لحاظ متافیزیکی به قدری خاص و مغایر با ویژگی‌های دیگرند که راه شناخت آن‌ها نیز خاص و مغایر با راه‌های معمولی شناخت شده است و از این رو، آن‌ها قابل مطالعه در علوم طبیعی نیستند.

اصل اینکه ارزش اخلاقی، علی‌رغم خاص بودنش، قابل مطالعه در علوم طبیعی نیست، مسأله‌ای ابهام‌آمیز است و مور هم به جهت تردیدآمیز بودن آن، راه‌های دیگری را برای تمایز طبیعی و ناطبعی می‌آزماید. فارغ از موضوع اخلاق، اساساً در طبیعی خواندن برخی علوم و جداسازی آن‌ها از علومی دیگر تأمل و تردید وجود دارد. حال سؤال این است که با وجود این ابهام‌ها چه الزامی برای ناطبعی خواندن ویژگی اخلاقی وجود دارد؛ به‌ویژه آن که

مورد نظر) و ارزش نفسانی (به معنای مطلوبیت و مطابق میل انسان بودن) قرار دارد.

نتیجه‌گیری

ناطبعی‌گرایی در اخلاق به معنای ناطبعی دانستن ویژگی اخلاقی است و ناطبعی بودن ویژگی اخلاقی در برابر طبیعی یا متافیزیکی بودن آن است. فیلسوفان اخلاق برای تمایز میان طبیعی و ناطبعی، راه‌های مختلفی پیموده‌اند و در آخر به راه کار مقبولی دست نیافته‌اند. مور که خود آغازگر این اندیشه بود، دچار شک و تردیدهایی درباره تعریف طبیعی و ناطبعی شد و دست به اصلاحات متعددی زد. رویکردهای تقلیل‌گرا و رابطه‌ای، تعاریف نمایشی و رویکردهای متافیزیکی از جمله رویکردهایی است که برای تعریف طبیعی و تمایز آن از ناطبعی به کار گرفته شده و به هر کدام از آن‌ها اشکال و ایرادهایی وارد شده است. در این میان، تعریف طبیعی بر اساس ارتباط با علوم برجسته است و جرج مور نیز در اولین گام، آن را به عنوان موضع خود اعلام می‌کند. بر این اساس، ناطبعی بودن ویژگی اخلاقی به این معناست که قابل طرح و بررسی در

معانی متبادر از ناطیعی غیر از آن چیزی است که در اخلاق اراده می‌شود و همچنین عناوین ایجابی گویایی وجود دارند که به روشنی می‌توانند از موضع خاص گرایانه، استقلال‌گرایانه و ارزش‌گرایانه در اخلاق حکایت کنند. در برخی موارد، عنوان سلبی ممکن است رهن باشد و نتواند به درستی بیان‌گر مراد باشد و از این‌رو، از عنوانی ایجابی برای بیان مراد استفاده می‌شود.

در مسأله حاضر نیز به نظر می‌رسد با وجود ابهام‌ها و اختلاف‌های فراوان در معرفی طبیعی و ناطیعی، بهتر است قید عنوان «ناطیعی» و «ناطیعی‌گرایی» را بزنیم و به عناوینی ایجابی مانند استقلال‌گرایی یا ارزش‌گرایی در اخلاق روی آوریم که به نحو بهتری گویای مراد هستند.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان‌نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان‌نامه / رساله نبوده است.

منابع

- میرباباپور، سیدمصطفی. (۱۳۹۶). «مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روشن‌شناختی به مثابه یک ابرپارادایم برای علم مدرن». *تأملات فلسفی*، (۱۹)۷، صص ۲۱۳-۲۴۲.
- http://phm.znu.ac.ir/article_3014_0_be6ec64aad2306bde91899ebc03f2cdb.pdf
- Baldwin, Thomas. (1993). "Editor's Introduction." In G. E. Moore, *Principia Ethica*: revised edition, Thomas Baldwin, ed. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Bloomfield, Paul. (2006). "Open Questions, Following Rules" in Terry Horgan and Mark Timmons (eds.), *Metaethics after Moore*, Oxford: Clarendon press.
- Copp, D. (2007). *Morality in a Natural World: Selected Essays in Metaethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FitzPatrick, W. J. (2008). Robust Ethical Realism, Non-Naturalism, and Normativity. In: Shafer-Landau R, (Editor). *Oxford Studies in Metaethics*. Oxford: Oxford University Press, (3), 159-205.
- Hurka, Thomas, (2015). "Moore's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/moore-moral/>>.
- Johnston, M. (1989). "Dispositional Theories of
- حشمتی، حسن؛ لگنهاوزن، محمد؛ و میان‌داری، حسن. (۱۳۹۷). «ویژگی‌های طبیعی در اخلاق با تأکید بر نظریه شیفر کاندنو». فصل‌نامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۲۰ (۷۷)، صص ۲۳-۴۴.
- https://pfk.qom.ac.ir/article_1195_37171f1be96f675d39290dc83d1138c0a.pdf
- عسگر پورعلی، مریم؛ شیخ رضایی، حسین. (۱۳۹۸). «بررسی امکان برون‌رفت از مغالطه طبیعت‌گرایانه در اخلاق از دیدگاه مایکل روس». *تأملات فلسفی*، ۹ (۲۲)، صص ۲۴۵-۲۷۲.
- http://phm.znu.ac.ir/article_3630_3_fb11aaffedcbb53c72d927d88891fdaf.pdf
- مبینی، محمدعلی. (۱۳۹۰). «تأملاتی معاشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی». *نقد و نظر*، ۱۶ (۶۴)، صص ۲-۲۶.
- مثمر، رضا؛ کلانتری، سیدعلی. (۱۳۹۹). «پرسش باز مور و هنجارمندی اخلاقی؛ نقد پل بلومفیلد». *تأملات فلسفی*، ۱۰ (۲۴)، صص ۲۵۷-۲۸۸.
- http://phm.znu.ac.ir/article_3630_7_a2bba6986caff89a218f1d4159f26b57.pdf
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰). *اصول الفقه*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 1-27.
- Ridge, Michael. (2019). "Moral Non-Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/moral-non-naturalism/>>.
 - Ridge, Michael. (2020). "Reinventing Ethics: Inventing Right and Wrong," *Journal for the History of Analytical Philosophy* 8, no. 4: pp. 1-21.
 - Ruse, Michael. (1986). *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*. UK: Oxford.
 - Shafer-Landau R. (2003). *Moral Realism: A Defence*. Oxford, Oxford University Press.
 - Value." *Proceedings of the Aristotelian Society* 63: 139–174.
 - Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
 - McDowell, John. (1995) 'Might there be External Reasons?', in J. E. J. Altham and H. Ross (eds.), *World, Mind and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press) 68–85.
 - Moore, G. E. (1942). "A Reply to My Critics," in Paul Arthur Schilpp (ed.), *The philosophy of G. E. Moore*, Open Court, 1942, pp. 533–678.
 - Moore, G. E. (1993a). *Principia Ethica*: revised edition. Thomas Baldwin, ed. (Cambridge: Cambridge University Press).
 - Moore, G. E. (1993b). "Preface to the Second Edition." *Principia Ethica*, Thomas Baldwin, ed.