

پاسخی به استدلال جیگون کیم در مورد نقش علی اوصاف اخلاقی

بهرز محمدی منفرد*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۸/۲۵

DOI: 10.22096/ek.2020.115107.1176

چکیده

رویکردهای مختلفی نسبت به نقش علی اوصاف اخلاقی در تحقق امور فیزیکی و کارکرد این ادعا وجود دارد. برخی همانند جیگون کیم بر این باورند که اوصاف اخلاقی، همچون امور ذهنی از هیچ‌گونه نقش علی در تحقق امور فیزیکی برخوردار نیستند و همین دلیلی بر وجود اوصاف اخلاقی است. در مقابل، شفر لاندو بر این باور است که اگرچه اوصاف اخلاقی نقش علی مستقلی نسبت به امور فیزیکی ندارد؛ ولی این امر دلیلی بر عدم وجود این اوصاف نیست و به‌طور کلی، وجود یا عدم وجود اوصاف اخلاقی ربطی به نقش علی داشتن یا نداشتن آنها ندارد. در این نوشتار، می‌بینیم که شفر لاندو دیدگاه نخست را رد می‌کند؛ ولی دیدگاه وی نیز رد شده و روشن می‌شود که اولاً اوصاف اخلاقی از نقش علی برخوردار هستند و دوم اینکه همین نقش علی، دلیلی بر برخوردار بودن اوصاف از وجودی خارجی است. در این پژوهش، نخست استدلال علی را به سود ناواقع‌گرایی اخلاقی تبیین نموده و پاسخ می‌دهیم و در نهایت، آن استدلال را در اثبات رویکرد کلی واقع‌گرایی اخلاقی به کار می‌بریم. دستاورد سخن این است که رویکرد واقع‌گرایی اخلاقی نسبت به ناواقع‌گرایی اخلاقی موفق‌تر است؛ از این روی که می‌توان آن را تبیین بهتری برای مشاهده خصوصیات اخلاقی تلقی کرد.

واژگان کلیدی: واقع‌گرایی اخلاقی؛ ناواقع‌گرایی اخلاقی؛ جیگون کیم.

مقدمه

یکی از استدلال‌هایی که در تأیید هر یک از دو رویکرد کلی واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی اخلاقی در مورد اصل وجود اوصاف اخلاقی - صرف‌نظر از وجود آن‌ها در ذهن یا خارج - به‌کاررفته است، استدلال از راه امکان یا عدم امکان نقش علی اوصاف اخلاقی، بر تحقق امور فیزیکی است؛ یعنی امکان یا عدم امکان اینکه اوصافی همچون «خوبی» یا «بدی» یک رفتار اختیاری - در صورتی که از امور غیر فیزیکی به شمار آیند - بر تحقق اموری فیزیکی همانند حرکت به‌سوی انجام آن رفتار یا میل به‌سوی آن تأثیرگذار باشند. در این تصویر با فرض پذیرش نقش علی، تحقق تصور «وصف اخلاقی خوبی برای یک رفتار اختیاری در ذهن» - یا به‌صورت مستقل و یا همراه با میل - سبب می‌شود که فرد به حرکت وادار شده و رفتاری معطوف به آن وصف اخلاقی انجام دهد؛ برای نمونه تحقق تصور «خوبی سخاوت» در ذهن همراه با «میل من به انجام سخاوت» - صرف‌نظر از اینکه درون‌گرا یا برون‌گرای انگیزشی باشیم - علت برای این امر فیزیکی می‌شود که «در عالم خارج فعل سخاوت پدید آید».

در مجموع، نسبت به اصل «نقش علی اوصاف اخلاقی برای امور فیزیکی» و تأثیر آن در پذیرش امکان وجودی اوصاف اخلاقی، فرض‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ فرض نخست این است که اوصاف اخلاقی هیچ نقش علی برای امور فیزیکی ندارند و همین امر دلیلی به سود ناواقع‌گرایی اخلاقی تلقی می‌شود. جیگون کیم این فرض را می‌پذیرد؛ البته وی سخن خویش را از عدم نقش علی امور ذهنی بر امور فیزیکی آغاز می‌کند، ولی ادعای خود را به حوزه اخلاق گسترش می‌دهد. فرض دوم را می‌توان به‌منزله پاسخ شفر لاندو به جیگون کیم دانست که بر پایه آن، اوصاف اخلاقی می‌توانند از نقش علی برخوردار باشند. با این حال، چنین امری دلیلی بر وجود آن اوصاف نیست و از راه‌های دیگر باید به وجود اوصاف اخلاقی پی برد. فرض سوم نیز این است که برخلاف تصور جیگون کیم، اوصاف اخلاقی از نقش علی برخوردار بوده و برخلاف تصور شفر لاندو، این نقش می‌تواند دلیلی بر وجود آن اوصاف باشد. در این فرض به فراخور نگاهی متافیزیک به ویژگی‌های «خوبی» و «بدی» و با نگرش تأثیر «باور به خوبی یک رفتار همراه با یک میل» بر (رفتار معطوف به آن باور) به این دستاورد می‌رسیم که واقعیت‌هایی اخلاقی وجود دارد.

پاسخی به استدلال جیگون کیم در مورد نقش علی اوصاف اخلاقی / محمدی منفرد ۱۲۱

در دنباله این پژوهش، نخست فرض جیگون کیم را تبیین و واکاوی می‌کنیم. سپس پاسخ شفر لاندو به دیدگاه کیم را بیان نموده، در پایان پاسخ مبتنی بر حکمت متعالیه را به دیدگاه کیم و شفر لاندو ارائه خواهیم کرد.

استدلال جیگون کیم در نفی نقش علی اوصاف اخلاقی و واقعیت آن‌ها

بر پایه برخی رویکردهای فلسفه ذهن، امور ذهنی نمی‌توانند علت برای امور فیزیکی باشند. در گستره اخلاق نیز برخی همانند جیگون کیم می‌پندارند که ویژگی‌های اخلاقی نمی‌توانند علت برای امور فیزیکی و یا حتی متافیزیکال باشند؛ برای نمونه تصور یک وصف اخلاقی در ذهن، همانند باور به «خوبی سخاوت» همراه با «میل من به انجام سخاوت» نمی‌تواند علت برای امر فیزیکی «تحقق رفتار سخاوت در عالم» باشد و همین دلیلی بر نیستی آن وصف اخلاقی - چه در ذهن و چه در عالم خارج - است. برای تبیین این ادعا نیاز است بحث خود را از فلسفه ذهن آغاز نموده و به امکان یا عدم امکان نقش علی اوصاف اخلاقی در امور فیزیکی گسترش دهیم.

سرآغاز نوشتارهای مهم نسبت به تعامل علی میان ذهن و بدن - امور ذهنی و فیزیکی - را می‌توان در رویکرد دوگانه‌انگاری دکارت نگریست که پس از وی شاهد روایت‌های متفاوتی از این تعامل هستیم.^۱ در بحث از تعامل علی به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که چگونه محتمل است امور ذهنی بر امور فیزیکی تأثیر علی داشته باشند؟ برای نمونه، گزاره «درد شدید در پهلوی فرد، بی‌اختیار او را به فریاد کشیدن وامی‌دارد» حکایت از تأثیر علی امر ذهنی به امر فیزیکی دارد. اکنون به نمونه روشن‌تری توجه کنید: «هنگامی که فرهاد آسیبی به مسعود زد، دریافت که مسعود از او ناراحت شده است. سپس وی به شدت پشیمان شد و تصمیم گرفت همان هنگام پوزش بخواهد.» در این نمونه، وضع فیزیکی مسعود در عالم - یعنی اضطراب و فریاد کشیدن او - به درک فرهاد از ناراحت بودن مسعود کمک می‌کند. پس در اینجا شاهد تأثیر علی امری فیزیکی بر امر ذهنی هستیم. اکنون این درک و تشخیص به نوبه خود سبب می‌شود که فرهاد احساس پشیمانی کند و این حالت ذهنی به میل پوزش‌خواهی بینجامد؛ یعنی امر

۱. نک: ذاکری، ۱۳۸۹: ۵۷-۶۵.

ذهنی بر امر ذهنی اثر علی دارد. سرانجام، میل به جبران و باور به اینکه پوزش خواستن، راه درستی برای جبران است، انگیزه‌ای برای پوزش خواستن می‌شود. پس در اینجا تأثیر علی امر ذهنی بر امر فیزیکی نگر بسته می‌شود.

اکنون باید توجه داشت که شبهه پدیده‌انگاران باورمندند، حالات ذهنی از دید علی، بی‌اثر هستند و برخلاف دیدگاه متعارف ما درباره اشیا، ذهن هرگز علت هیچ تغییری در جهان نمی‌شود. از نظر ایشان امر فیزیکی می‌تواند علت امری ذهنی باشد؛ ولی امر ذهنی نمی‌تواند علت پدیده‌های فیزیکی بوده و یا حتا نقشی در پدید آوردن دیگر حالت‌های ذهنی داشته باشد.^۱ دیوید سن، از جمله کسانی است که به شبهه پدیده‌انگاری پدیده‌های ذهنی متهم شده است. کیت مسلین در این باره می‌گوید:

کیم می‌گوید: دیدگاه دیوید سن ما را پایبند می‌کند که «رویدادها تنها تا آنجا که مصداق قوانین فیزیکی می‌شوند، علت و معلول هستند.» از نظر وی این سخن در حکم این ادعاست که رویدادهای ذهنی تنها به واسطه ویژگی‌های فیزیکی‌شان، به لحاظ علی تأثیرگذار هستند، نه به فراخور ویژگی‌های ذهنی‌شان. امر ذهنی از این حیث که ذهنی است، علت چیز دیگری نمی‌تواند باشد. امر ذهنی به‌عنوان امری ذهنی نیست که نقش علی ایفا کند؛ بلکه تنها به سبب ویژگی‌های فیزیکی‌اش است که نقش علی ایفا می‌کند، ویژگی‌هایی که تنها با آن‌ها می‌توان امر ذهنی را مصداق یک قانون فیزیکی دقیق که همه گزاره‌های علی جزئی صادق، باید مصداق آن باشند، دانست؛ بنابراین یگانه‌انگاری غیر قانونمند مستقیماً به شبهه پدیده‌انگاری می‌انجامد. (مسلین، ۱۳۹۱: ۲۸۷)

به‌هرحال، جیگون کیم در بحث از علیت ذهنی با هدف فیزیکیسم نانتقلیلی در فلسفه ذهن دیدگاهی ارائه کرده است.^۲ وی با پذیرش فرض ابتدای بر بسته و کامل بودن جهان فیزیک، اشکالی درباره تأثیر علی امور ذهنی بر فیزیکی^۳ ارائه نموده و آن را به گستره اخلاق - از این جهت

۱. نک: مسلین، ۱۳۹۱: ۲۶۹-۲۷۰.

2. See also: Kim, 1993.

۳. «کامل و بسته بودن جهان فیزیکی» یعنی هر معلول فیزیکی تنها از یک علت تامه فیزیکی برخوردار است.

پاسخی به استدلال جیگون کیم در مورد نقش علی اوصاف اخلاقی / محمدی منفرد ۱۲۳

که اخلاقیات اموری غیر فیزیکی هستند - گسترش داده است. وی همین امر را دلیلی دانسته است بر اینکه اوصاف اخلاقی - به مثابه اموری ذهنی - از واقعیت‌هایی در عالم - خواه در ذهن و خواه در خارج - برخوردار نیستند. اکنون برای دقت در دیدگاه کیم، درباره ویژگی‌های اخلاقی، نیاز است از جایگاه ایشان درباره امور ذهنی آغاز کنیم.

از نظر جیگون کیم، پرسش و چالش مهم در گستره «علیت امور ذهنی برای امور فیزیکی» این است که ذهن چگونه می‌تواند قوای علی خود را در جهانی اعمال کند که از دید مبنایی، فیزیکی است؟^۱ برای پاسخ منفی به این پرسش، استدلال کیم در چهارچوب مقدمات زیر صورت‌بندی می‌شود:

۱. بسته بودن علی فیزیکال. مقدمه نخست استدلال کیم این است که آنچه در این عالم وجود دارد یا فیزیکی و یا بر پایه فیزیک است؛ بنابراین گستره نسبت‌های علی و معلولی امور فیزیکی بسته خواهد بود. اصل بسته بودن به این معناست که معلول‌ها و آثار فیزیکال نیازمند علت‌های فیزیکی هستند و هر چیزی که اثر فیزیکی دارد، خودش باید فیزیکی باشد.^۲ پس اگر پدیده‌ای فیزیکی به نام A دارای علتی در لحظه t است، پس علتی فیزیکی در لحظه t دارد.^۳ در حقیقت هر پدیده فیزیکی سیستمی کامل و کلی از مقدمات فیزیکی دارد که علت واقعی آن بوده و آن را تبیین می‌کنند. فرض کنید که می‌کوشیم حرکت جسمی را تبیین کنیم؛ برای نمونه اگر پرسش شود که «چرا بازوی راست یک فرد حرکت می‌کند؟» ما با ارجاع به «میل آن فرد برای دست دادن با یک دوست» پاسخ می‌دهیم و روشن است که حقیقت «میل» را می‌توان به عنوان امری فیزیکی تبیین و تصور کرد. پس از نظر کیم، درحالی‌که توسل به ویژگی‌های ذهنی فرد، ظاهراً دلیلی برای رفتار او هستند، ولی در حقیقت ما باید بتوانیم چنین رفتاری را تنها با توسل به ویژگی‌های فیزیکی تبیین کنیم؛ به این علت که هر فیزیکالیست بر اصل «کفایت مذاکرات و بسته و کامل بودن فیزیک در گستره علت» صحه می‌گذارد که بر پایه آن می‌توان بدون نیاز به ترک فضای فیزیکی، علیت (اگر وجود دارد) هر رویداد یا حالت فیزیکی را یافت.^۴ بر پایه این مقدمه، هر امر ذهنی و غیر فیزیکی، شبه پدیده بوده و از حیث علی بیکار و بی‌تأثیر خواهد بود.

1. See: Kim, 2005: 7.

2. See: Raatikainen, 2018: 23.

3. See: Kim, 2005: 15 & Kim, 2011: 147.

4. See: Kim, 1994: 40.

۲. فیزیکالیسم ناتقلیلی. امور ذهنی این همان با امور فیزیکال نیستند؛ به عبارت دیگر این دو از هم متمایز بوده و ویژگی‌های ذهنی به ویژگی‌های فیزیکی تقلیل نمی‌شوند. اینک اگر پدیده‌هایی ذهنی وجود داشته باشند که بتوانند علت پدیده‌های فیزیکال به شمار آیند، باید پنداشت که چنین پدیده‌هایی به عنوان ویژگی‌های ذهنی آن پدیده‌های فیزیکال خواهند بود و ویژگی‌های ذهنی مستقل تأثیرگذار وجود نخواهند داشت.

۳. اگر واقعیت‌های ذهنی، علت پدیده‌ها و رویدادهای فیزیکی باشند، درباره پدیده‌های فیزیکی، «اصل تعین چندجانبه» (Overdeterminate) سیستماتیک وجود خواهد داشت؛ یعنی یک پدیده فیزیکی می‌تواند از دو علت فیزیکی و ذهنی برخوردار باشد که وجود هر یک از آن‌ها به طور مستقل تأثیرگذار است.

۴. «اصل تعین چندجانبه» درباره پدیده‌های فیزیکال ممنوع است. هیچ پدیده فیزیکی نمی‌تواند هم‌زمان از دو علت بسنده و مستقل فیزیکی و ذهنی برخوردار باشد. از نظر کیم، اگر در گام نخست بپذیریم که «اصل تعین چندجانبه» به خودی خود از مشکلی برخوردار نیست، ولی چنین اصلی مستلزم ویژگی‌های ذهنی غیر فیزیکالی است که «محمتمل است در تعارض با کفایت مذاکرات علی فیزیکال باشد.» (Kim, 1998: 45) درعین حال، صورت ساده استدلال در ردّ «اصل تعین چندجانبه» این است که:

هر گزاره علی صادق، مستلزم شرطی خلاف واقع است. به تعبیر دیگر، اگر قرار باشد الف و ب علت‌های مضاعف ج باشند، شرطی‌های خلاف واقع زیر صادق خواهند بود:

«اگر الف رخ نمی‌داد، ج محقق نمی‌شد» یا «اگر ب رخ نمی‌داد، ج اتفاق نمی‌افتاد» ولی این شرطی‌های خلاف واقع نمی‌توانند صادق باشند؛ زیرا اگر شرطی نخست صادق باشد، به این معناست که ج علت دیگری غیر از الف ندارد، درحالی‌که بنا بر فرض، ب نیز علت کافی ج است و بنابراین بدون رخ دادن الف نیز ج محقق می‌شود. شرطی دوم نیز همین‌گونه است. (ذاکری، ۱۳۸۹: ۶۳-۶۴)

کیم با کمک رد «اصل تعین چندجانبه» از عنوان «استدلال طرد علی» (Causal Exclusion Argument) بهره می‌برد که بر پایه آن «اگر یک پدیده به نام e دارای علتی بسنده به نام c در لحظه t است، هیچ پدیده‌ای غیر از c در لحظه t نمی‌تواند علت e باشد، مگر اینکه موردی از اصل تعین چندجانبه باشد.» (Kim, 2001: 276) به عبارت دیگر، هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند در هر زمان فرضی بیش از یک علت داشته باشد وگرنه نمونه‌ای از اصل تعین چندجانبه می‌باشد که مردود است. بر پایه طرد علی، اگر فرض شود که یک پدیده از یک علت فیزیکی بسنده و همچنین علت ذهنی بسنده برخوردار است، ما باید یکی از دو علت فیزیکی یا ذهنی را رد کنیم. روشن است که با توجه به بسته بودن جهان فیزیک نمی‌توان علت فیزیکی را طرد کرد و تنها راه این است که علت ذهنی را طرد کنیم. کیم می‌گوید که «اصل طرد علی» به‌طور گسترده‌ای پذیرفته می‌شود و من باور دارم که آن اصل کم‌وبیش از صدق تحلیلی برخوردار است.^۱

۱. دستاورد کیم از استدلال خود این است که واقعیت‌ها و امور ذهنی علت پدیده‌های فیزیکی نیستند^۲، مگر اینکه بپذیریم ویژگی‌های ذهنی این‌همان با ویژگی‌های فیزیکی هستند که البته در این صورت باز هم علت واقعی پدیده‌های فیزیکی، امری فیزیکی است.

به‌طور کلی، در استدلال بالا، حرکت از مقدمه یکم (کفایت مذاکرات علی) و دوم (غیر این‌همانی) به‌سوی مقدمه چهارم (اصل تعین چندجانبه) سبب پذیرش نتیجه می‌شود؛ زیرا اگر به‌وسیله مقدمه نخست، چیزهای واقعی بسنده باشند تا به‌طور علی پدیده‌های فیزیکی را تبیین کنند و اگر به‌وسیله مقدمه دوم، امور ذهنی و فیزیکی این‌همان نباشند، سپس اگر علت‌های ذهنی برای پدیده‌های فیزیکی هم داشته باشیم، ما از دو مجموعه علت برای تحقق پدیده‌های فیزیکی برخوردار هستیم. از آنجاکه به‌وسیله مقدمه نخست، مجموعه‌ای از علت‌های فیزیکی برای انجام‌وظیفه علیت بسنده هستند، اضافه کردن یک دسته از علت‌های ذهنی، «اصل تعین چندجانبه» را به دنبال دارند و اصل تعین چندجانبه نیز باطل است؛ زیرا اگر «اصل تعین چندجانبه» درست باشد، در این صورت برای تحقق نتیجه امر فیزیکی، هر نوع علت در غیاب دیگری بسنده است؛ ولی مشکل این است که پدیده ذهنی - در غیاب وجود یک پدیده فیزیکی

1. See: Kim, 2005: 21.

2. See: Shafer- landau, 2003: 106.

به‌عنوان علت - نمی‌تواند علت پدیده‌ای فیزیکی باشد.

اکنون اگر به‌جای امور ذهنی، امور اخلاقی را قرار دهید و ادعا کنید که اوصاف اخلاقی می‌توانند به‌عنوان علت بعضی از پدیده‌های فیزیکی غیر اخلاقی به‌شمار آیند، در این صورت باید به «اصل تعیین چندجانبه» قائل بود که از نظر کیم پذیرفته نیست. سخن اصلی کیم این است که بر پایه فیزیکالیسم ناتقلیلی، هر چند امور ذهنی بر اموری دیگری سوپروین می‌شوند، ولی از نظر علی بی‌اثر هستند و نقش علی را موارد یاد شده ایفا می‌کنند. همین سخن را می‌توان درباره فیزیکالیسم اخلاقی ناتقلیلی نیز گفت که اگر وصف اخلاقی بر امور طبیعی سوپروین شود، نقش علی از آن اموری طبیعی بوده که امور اخلاقی بر آن‌ها سوپروین شده است. ناطیعت‌گرایان اخلاقی نیز به‌طور دقیق همین وضعیت فیزیکالیست ناتقلیلی را داشته و بر این همان نبودن اوصاف اخلاقی و توصیفی و طبیعی پافشاری می‌کنند؛ بنابراین یا ناچار به پذیرش این دیدگاه هستند که هرگاه بحث از علت اخلاقی می‌شود، اصل تعیین چندجانبه سیستماتیک وجود دارد یا اینکه اوصاف اخلاقی علت واقعیت‌های فیزیکی نیستند. به‌هر حال، همان‌طور که در استدلال کیم، «اصل تعیین چندجانبه بودن» برای ردّ تعامل علی میان امور ذهنی و فیزیکی به کار رفت، این اصل در مورد تعامل علی میان امور اخلاقی و فیزیکی نیز به‌کاررفته است؛ یعنی درست نیست که هر علت اخلاقی بتواند، حتا در نبود علت توصیفی بایسته برای یک معلول - که به‌طور آشکاری به آن وابسته است - نتایجی فیزیکی یا توصیفی را به دست دهد؛ بنابراین برای تصور اینکه واقعیت‌های اخلاقی علت نتایج توصیفی و فیزیکی نیستند، دلیلی قوی وجود دارد. در حقیقت کیم باورمند است در این حالت خاص که ویژگی ذهنی یا اخلاقی با ویژگی‌های فیزیکی یا توصیفی تحقق پیدا می‌کنند، آثار علی مستقلاً از آن امور فیزیکی است. پس نمی‌توانیم بپذیریم امور اخلاقی و ذهنی از واقعیت‌هایی - چه در خارج و چه در ذهن - برخوردار باشند.

در مجموع، استدلال کیم را می‌توان استدلال علی دانست که بر پایه آن با کمک باور به عدم نقش علی اوصاف اخلاقی، به این نتیجه می‌رسیم که آن اوصاف وجود ندارند. شفر لاندائو آن استدلال را در چهارچوب مقدمه‌های زیر صورت‌بندی کرده است:^۱

۱. البته خود شفر لاندائو باورمند است نفی علیت و ویژگی‌های اخلاقی برای امور فیزیکال دلیلی برای عدم وجود آن‌ها نیست.

پاسخی به استدلال جیگون کیم در مورد نقش علی اوصاف اخلاقی / محمدی منفرد ۱۲۷

۱. اوصاف اخلاقی علت هیچ امر فیزیکی در گستره غیر اخلاقی نیستند. اگر - در استدلال پیشین مربوط به جیگون کیم - به جای امور ذهنی، امور اخلاقی را قرار دهیم، این مقدمه ثابت می‌شود؛

۲. اوصاف اخلاقی نمی‌توانند علت امور اخلاقی دیگر باشند (این مقدمه را می‌توان در چهارچوب عدم امکان علیت امور ذهنی برای امور ذهنی قرار داد)؛

۳. اوصاف اخلاقی علت هیچ چیزی نیستند؛

۴. اگر یک واقعیت و ویژگی مفروض، علت هیچ چیزی نباشد، دلیلی نداریم به طوری موجه باور داشته باشیم که آن چیز، موجود است؛

۵. بنابراین، ما دلیلی نداریم به طوری موجه باور داشته باشیم که اوصاف اخلاقی وجود دارند؛

۶. اگر واقعیتی مفروض، ظاهراً علت چیزی باشد که به وسیله چیز دیگر بهتر تبیین می‌شود، ما دلیلی قوی برای انکار وجود چنین واقعیتی داریم؛ برای نمونه ممکن است بپندارید که ظلم علت شورش است، ولی ممکن است بگوییم که شورش با چیزهای غیر اخلاقی به همان خوبی تبیین می‌شود. پس دلیل داریم که ظلم، واقعی نیست؛

۷. اگر اموری را تصور کنیم که هم با «علت بودن واقعیت‌های اخلاقی برای آن امور» و هم با واقعیت‌های غیر اخلاقی تبیین می‌شوند، در این صورت باید بگوییم که آن امور با واقعیت‌های غیر اخلاقی بهتر تبیین می‌شوند؛ برای نمونه اگر جنایت‌های هیتلر و یا بدی آتش زدن گربه به دست بچه‌ها هم با اموری غیر اخلاقی مانند اختلال شخصیت هیتلر و تربیت خانوادگی بچه‌ها و هم با «علت بودن واقعیت‌های اخلاقی برای آن رفتارها» تبیین می‌شود، تبیین بهتر برای این رفتارها این نیست که هیتلر فاسد الاخلاق است یا علت آتش زدن گربه توسط بچه‌ها این نیست که آن‌ها به‌راستی کار بدی کرده‌اند؛ بلکه بهتر این است که رفتار هیتلر و بچه‌ها با امور غیر اخلاقی تبیین شود؛

۸. بنابراین ما دلیلی قوی برای انکار وجود واقعیت‌های اخلاقی داریم.^۲

1. See: Shafer- landau, 2003: 105.

2. See: Shafer- landau, 2003: 105.

بر پایه صورت‌بندی بالا، نه‌تنها دلیلی برای باور به وجود اوصاف اخلاقی وجود ندارد، بلکه حتا از دلیلی برای انکار آن‌ها برخورداریم. برای ردّ این استدلال، کافی است مقدمه یکم و دوم با چالش روبرو باشند که در بخش بعدی به نقد آن نیز اشاره می‌شود. شفر لاندائو برای نفی علت بودن ویژگی‌های اخلاقی برای امور فیزیکی، این استدلال علی را به کار می‌برد؛ هرچند خود باورمند است نفی علیت ویژگی‌های اخلاقی برای امور فیزیکی، دلیلی برای عدم وجود آن‌ها نیست.^۱

پاسخ شفر لاندائو به استدلال علی جیگون کیم

برای پاسخ به استدلال علی کیم یا می‌توانیم، بگوییم ویژگی‌های اخلاقی از نقشی علی برخوردار بوده و برای همین می‌توان به این دستاورد رسید که دارای واقعیت‌هایی در عالم خارج هستند (در بخش بعدی از این ادعا سخن می‌گوییم) یا اینکه بگوییم نقش علی داشتن یا نداشتن، منافاتی با وجود یا عدم ویژگی‌های اخلاقی ندارد؛ یعنی ممکن است اوصاف اخلاقی از نقشی علی برخوردار نباشند و درعین حال، وجود خارجی داشته باشند. البته می‌توان گونه‌ای از توانایی علی غیرمستقل نیز برای ویژگی‌های اخلاقی تصور کرد (در این بخش با گزارشی از دیدگاه شفر لاندائو به این ادعا اشاره می‌کنیم).

شفر لاندائو می‌گوید: ما همانند کیم می‌پذیریم که اوصاف ذهنی و اخلاقی از نقش علی مستقلی برای امور فیزیکی برخوردار نیستند؛ ولی این امر دلیلی نیست که اوصاف اخلاقی از گونه‌ای وجود برخوردار نباشند؛ به عبارت دیگر عدم نقش علی برای اوصاف اخلاقی، منافاتی با واقعی بودن آن‌ها ندارد. از دیدگاه وی، هنگامی که می‌پرسیم چه چیزی سبب شده است «مینا رفتاری سخاوتمندانه انجام می‌دهد» یا اینکه «سینا رفتاری شرورانه دارد»؟ ضرورتاً این نیست که وصف «خوبی و سخاوتمندی مینا» به‌طور مستقل و به‌عنوان امری غیر فیزیکی علت رفتار سخاوتمندانه او شده است و یا «بدی سینا و برخورداری وی از ویژگی شرارت» مستقلاً علت رفتار شرورانه او نیست؛ بلکه ما تنها در جستجوی چیزی هستیم که سبب تحقق ویژگی‌هایی توصیفی شود که این اوصاف اخلاقی - برای نمونه اصل سخاوتمندی و خوبی معطوف به آن -

1. See: Shafer- landau, 2003: 104.

پاسخی به استدلال جیگون کیم در مورد نقش علی اوصاف اخلاقی / محمدی منفرد ۱۲۹

بر آن ویژگی‌های توصیفی سوپروین شوند.^۱ پس دیگر سخنی از نقش علی مستقل برای آن اوصاف اخلاقی وجود نخواهد داشت.

در بخش پیشین دانستیم که استدلال کیم در فلسفه ذهن، به طور منطقی در گستره اخلاق نیز می‌تواند به کار رود. شفر لاندائو مقدمه نخست و تفسیر اخلاقی از مقدمه دوم استدلال کیم را قابل پذیرش می‌داند. در این صورت، تنها راه وی برای رد استدلال از راه عدم نقش علی - که خودش در رد واقعیت‌های اخلاقی صورت‌بندی کرده بود - و استدلال کیم در فلسفه ذهن این است که برخلاف کیم که «اصل تعین چندجانبه» را رد کرده است، تفسیری درست و مطلوب از این اصل در گستره اخلاق ارائه کند.

شفر لاندائو باورمند است، کیم در این باره که «اصل تعین چندجانبه» دستاورد ترکیبی از کفایت گفتگوهای علی (Causal Closure)، فیزیکالیسم ناتقلیلی و توانایی ذهن برای ایجاد تغییراتی در جهان فیزیکی است، درست می‌گوید. وی این نوع «اصل تعین چندجانبه» را غیرمنصفانه دانسته و در برابر، نوعی «تعین چندجانبه» سیستماتیک را پذیرفتنی می‌داند؛ به این صورت که اگرچه هر پدیده فیزیکی تنها از علت فیزیکی کاملی برخوردار است، ولی در عین حال می‌توان بسیاری از امور ذهنی را تصور کرد که بر امور فیزیکی اثر می‌گذارند، البته نه به این معنا که آن امور ذهنی به تنهایی (و مستقل از دیگری) برای تأثیرگذاری علی بسنده باشند، بلکه برای این تأثیرگذاری، همچنین امور فیزیکی مورد نیاز هستند؛ برای نمونه باورها و گرایش‌ها - با غیاب تحقق اموری فیزیکی - برای ایجاد تغییر در جهان بسنده نیستند و می‌توان به کمک اموری فیزیکی شاهد گونه‌ای از توانایی علی برای آن امور ذهنی و اخلاقی بود. در این باره، شفر لاندائو - که از جمله ناتقلیل‌گرایان به شمار می‌آید - «اصل توارث علی» (Causal Inheritance Principle) کیم را تأیید می‌کند تا اینکه به دستاورد مطلوب، یعنی گونه‌ای از توانایی علی برای امور ذهنی برسد. «بر پایه اصل توارث علی برای هر ویژگی M که در یک زمان به خاطر وجود P، محقق شده است، تحقق M در آن زمان، قوای علی P را به ارث می‌برد.» (Shafer- landau, 2003: 109) اگر اصل توارث علی - هنگامی که در امور ذهنی به کار می‌رود - درست باشد، در این صورت

1. See: Shafer- landau, 2003: 108.

ویژگی‌های ذهنی - که به‌وسیله ویژگی‌های فیزیکی محقق شده‌اند- دارای قوه علی به‌ارث‌رفته از محقق‌کننده‌های فیزیکی نیز خواهند بود. در این تصویر درست خواهد بود که پدیده ذهنی مفروض - که به‌وسیله ویژگی‌های فیزیکی محقق شده است - برای علیت دستاوردهای فیزیکی بسنده باشد، همان‌طور که پدیده فیزیکی نیز به‌عنوان علت برای همان نتایج فیزیکی بسنده است. با این توضیحات در اینجا نیز شاهد نوعی «اصل تعیین چندجانبه» مطلوب هستیم و ایرادی ندارد پدیده‌ای ذهنی به‌وسیله پدیده فیزیکی ایجاد شود و قوای علی آن پدیده فیزیکی را به‌ارث برد. از نظر شفر لاندو این فرم از اصل تعیین چندجانبه شایع است و درباره هر چیزی که به‌وسیله پدیده‌های به‌طور علی تأثیرگذار ایجاد می‌شود، محتمل است؛^۱ برای نمونه یک درخت را فرض کنید که با زنجیره‌ای از مولکول‌ها ساخته می‌شود. هنگامی که می‌افتد و باعث صدای وحشتناک و ترسناکی برای مخاطبین می‌شود، به روال درست، ممکن است به یک قصه مولکولی اشاره کنیم که صدا و واکنش از روی ترس مخاطب را تبیین خواهد کرد؛ ولی همچنین ممکن است بگوییم که درخت یا سقوط آن - به‌خودی‌خود - نیز باعث همان نتیجه باشد. با این توضیحات درباره بحث ما - هم در گستره ذهن و اخلاق - می‌توان نوعی اصل تعیین چندجانبه مطلوب تصور کرد و به‌طور خاص، در گستره اخلاق می‌توان گفت: آن امر اخلاقی که به‌وسیله امری فیزیکی محقق شده است، می‌تواند آثار علی امر فیزیکی را به‌ارث برد و همانند آن امر فیزیکی از نقشی علی برای امور فیزیکی‌ال برخوردار باشد.

شایان توجه است که در پندار کیم، یک ویژگی تنها زمانی از واقعیتی خارجی برخوردار است که دارای قوه علی مستقلی باشد؛ یعنی تنها تحقق آن به‌خودی‌خود دارای دلالت‌های علی باشد. حال اگر یک ویژگی از قوای علی مستقل دارا نباشد یا ویژگی واقعی نیست یا اینکه این‌همان با یک ویژگی مبنایی‌تر است که آن را محقق ساخته است. این را اصل آزمون علی قوی و حداکثری اعتبار هستی‌شناسانه می‌گویند که به ما در حذف یا تأیید فرم حداکثری تقلیل‌گرایی کمک می‌کند. شفر لاندو باورمند است به کار بردن آزمون علی قوی - که کیم آن را به کار می‌برد - درباره ویژگی‌های ذهنی، همانند باور داشتن و میل داشتن شایسته نبوده و اساساً دلیل برای وجود

1. See: Shafer- landau, 2003: 110.

پاسخی به استدلال جیگون کیم در مورد نقش علی اوصاف اخلاقی / محمدی منفرد ۱۳۱

چنین ویژگی‌هایی، برخورداری آن‌ها از قوای علی نیست. واقعیت‌های اخلاقی نیز چنین هستند و پذیرش اینکه واقعیت‌های اخلاقی وجود دارند، مستقل از تأییراتی علی است که در بی دارند.^۱ با این توضیح‌ها از دیدگاه شفر لاندائو، روشن شد که نمی‌توان گفت به‌صرفه اینکه ویژگی‌های اخلاقی به‌طور مستقیم و مستقل از قوای علی برخوردار نیستند، وجود نخواهند داشت.

در آرای شفر لاندائو، نقد دیگری بر استدلال کلی جیگون کیم دیده می‌شود. در فلسفه ذهن می‌توان امور ذهنی را به سه دسته تقسیم کرد؛^۱ گرایش‌های گزاره‌ای (Propositional Attitudes)؛^۲ تجارب حسی همچون رنگ‌ها و مزه که درباره آن‌ها تجربه دارید؛^۳ عواطف. اکنون اگر بپذیریم که تنها اموری وجود دارند که دارای اثر علی مستقلی هستند، باید باورمند باشیم برخی امور، همانند عواطف و همچنین تجربه‌های حسی نیز وجود ندارند؛ درحالی‌که این‌ها از اثر علی مستقلی برخوردار نیستند، ولی به‌راستی وجود دارند. هر امر هنجاری نیز چنین است و اثر علی مستقلی در عالم خارج ندارد و درعین حال، می‌توان پذیرفت که وجود دارند. در واقع، می‌توان گفت که نسبت مستقیمی میان «علیت و ویژگی‌های اخلاقی برای امور فیزیکی» و «وجود آن ویژگی‌ها» وجود ندارد و می‌توان نقشی علی برای برخی ویژگی‌ها دارا نبود و درعین حال، وجودی برای آن‌ها تصور کرد. از نظر شفر لاندائو ما به امور اخلاقی به خاطر نقش‌های علی که در عالم دارند، باور نداریم. سخاوت، از خودگذشتگی و صداقت هر یک تعریف خاص خود را دارند و نمی‌گوییم چون از علیتی نسبت به امور فیزیکی برخوردارند، وجود دارند و به وجودشان باور داریم. همچنین نمی‌توانیم وجود آن‌ها را به خاطر نبود قوه علی وابسته انکار کنیم؛^۲ بلکه آن‌ها وجود دارند، حتی اگر هیچ اثر علی نداشته باشند.

پاسخ به استدلال جیگون کیم بر پایه دیدگاه تعامل علی ذهن و بدن

بر پایه استدلال جیگون کیم، اصل تعامل علی میان امور ذهنی و فیزیکی رد می‌شد و عالم فیزیکی بسته بود. در مقابل، بر پایه اصل تعامل علی، دست‌کم برخی پدیده‌های ذهنی، نقش علی بر پدیده‌های فیزیکی دارند؛ برای نمونه اگر کسی رانندگی کند، اموری ذهنی مانند ادراک،

1. See: Shafer Landau, 2003: 109-111.

2. See: Shafer- landau, 2003: 110.

حکم، تصمیم و تغییر باور در رانندگی او نقش علی دارند.^۱

در این بخش، با فرض رد دیدگاه‌های رقیب دوگانه‌انگاری (Dualism) مانند دیدگاه این‌همانی و رفتارگرایی منطقی از اصل تعامل علی - و گسترش آن به گستره اخلاق - سخن گفته و به استدلال کیم پاسخ می‌دهیم.

بر پایه دوگانه‌انگاری در گستره فلسفه ذهن، «ذهن و فیزیک» یا «ذهن و بدن» گونه‌هایی متفاوت به شمار می‌آیند. در تقسیم‌بندی وجود شناختی، بر پایه دوگانه‌انگاری محمولی، در زبان ما دو گونه متفاوت محمول وجود دارد و بر پایه دوگانه‌انگاری ویژگی، شاهد دو گونه ویژگی متفاوت در جهان خارج هستیم و میان ویژگی‌های ذهنی و فیزیکی تفاوت وجود دارد. در تقسیم‌بندی بر پایه تعامل میان ذهن و بدن نیز شاهد رویکردهای متفاوتی از دوگانه‌انگاری هستیم که از جمله می‌توان به تعامل‌گرایی و شبه پدیدارگرایی (Epiphenomenalism) و توازی‌گرایی (Parallelism) اشاره کرد. بر پایه تعامل‌گرایی - که پذیرش آن به ما کمک کرده و می‌تواند پاسخی به رویکرد کیم باشد - پدیده‌های ذهنی و بدنی می‌توانند بر یکدیگر تأثیر علی داشته باشند و این تأثیر مورد تأیید عرف است؛ برای نمونه همان‌طور که عالم فیزیکی، از راه حس من، بر تجربه‌ام تأثیر می‌گذارد و من با رفتار خود به این تجربه‌ها واکنش نشان می‌دهم، ذهن و فکر من نیز بر رفتارهایم تأثیرگذار است.^۲

برخی همانند مارتین دیویس نیز باور دارند که ویژگی‌های ذهنی از گونه‌ای وجود برخوردار هستند و این چنین نیست که همه ویژگی‌های ذهنی از نقش علی مستقلاً برخوردار نباشند؛ بلکه موارد نقض بسیاری وجود دارد که در آن‌ها ویژگی‌های ذهنی دارای نقش علی مستقل و غیر توارثی هستند؛ برای نمونه باورها، میل‌ها، قصدها و تصمیم‌ها - به‌عنوان اموری ذهنی - باید کمک کنند که مسیر جهان را مشخص کنیم و پل‌ها و شهرها را بسازیم (البته کسانی همانند پیروان دیدگاه این‌همانی که منکر نقش علی امور ذهنی هستند، ادعا نمی‌کنند چنین مواردی از جنس امور ذهنی هستند و همان‌طور که اشاره کردیم فرض را بر رد این دیدگاه‌ها گذاشتیم).

1. See: Davidson, 1970: 208.

2. See: Robinson, 2009.

پاسخی به استدلال جیگون کیم در مورد نقش علی اوصاف اخلاقی / محمدی منفرد ۱۳۳

افزون بر این، ما به‌گواه می‌دانیم که حالت ذهنی من چون از نوع ذهنی خاص است - مثلاً باور است و درون‌مایه خاصی دارد - مثلاً باور به اینکه خرسی به من حمله کرده است - آثار خاص خودش را دارد.^۱ اینک - با گسترش امور ذهنی به گستره اخلاقی - اگر دستاورد استدلال جیگون کیم این باشد که «ویژگی‌های اخلاقی از نقش علی برخوردار نبوده و برای همین وجود ندارند»، می‌توان پاسخ داد که نمونه‌هایی از باورها و ویژگی‌های اخلاقی وجود دارند که آن‌ها نیز، همانند باورها و میل‌ها و تصمیم‌ها می‌توانند از نقش علی در امور فیزیکی برخوردار باشند؛ برای نمونه خیرخواهی و خوب بودن رفتار سیاستمدار ممکن است علت این امر فیزیکی باشد که آن فرد برای بار آینده نیز با رأی مردم انتخاب شود. همچنین باور اخلاقی فرد به اینکه «عدالت خوب است» علت رفتارهای عادلانه او در گستره قضاوت و یا رفتار اقتصادی درست است.

پاسخ استدلال با ابتنای بر دیدگاه طبیعت‌گرای تقلیل‌گرا و ناتقلیل‌گرا

دانستیم که بر پایه مقدمه نخست استدلال جیگون کیم، امور فیزیکی اثر علی دارند. اینک اگر رویکرد طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیلی پذیرفته شود، این مقدمه رد می‌شود. طبیعت‌گرایی اخلاقی چنانچه تقلیلی است که هر وصف اخلاقی همانند «خوبی» یا «بدی» با تقلیل و فروکاهش به ویژگی‌های فیزیکی از وصفی فیزیکی برخوردار باشد و در صورتی ناتقلیلی است که این‌همانی ویژگی‌های فیزیکی و ذهنی رد شوند. اکنون در صورت طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیلی، هر قوه علی که به سبب ویژگی‌های طبیعی مناسب وجود داشته باشد، به اوصاف اخلاقی این‌همان با آن ویژگی‌های طبیعی نیز داده می‌شود؛ ولی آن‌هایی که طبیعت‌گرای اخلاقی ناتقلیلی یا ناطبیعت‌گرای اخلاقی هستند، برای رد این مقدمه باید راه دیگری بیمایند. در واقع، ادعای برخورداری ویژگی‌های اخلاقی از علیت و تأثیر آن بر وجود آن ویژگی‌ها به وسیله طبیعت‌گرایان اخلاقی تقلیل‌گرا تأیید می‌شود؛ زیرا با وجود ارجاع اوصاف اخلاقی به امور طبیعی و فیزیکی - و انکار وجود مستقل آن ویژگی‌ها - نقش علیت به عهده آن ویژگی طبیعی است. در این صورت با توجه به امکان نقش علی ویژگی‌های طبیعی، جایی برای نگرانی درباره علیت اوصاف اخلاقی به جا

نمی‌ماند. طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیلی را می‌توان معادل همان نظریه این‌همانی در گستره فلسفه ذهن دانست که بر پایه آن هر ویژگی ذهنی با یک ویژگی فیزیکی این‌همان است که مورد نقد بسیاری از فیلسوفان ذهن، از جمله جرج بیلر قرار گرفته است.^۱ البته خود طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیلی نیز به‌طور مستقل مورد نقد بسیاری از فیلسوفان اخلاق قرار گرفته است.

برخی طبیعت‌گرایان ناقص‌گرا، همچون استرجن نیز از نقش علی اوصاف اخلاقی دفاع کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که این اوصاف از واقعیت‌هایی طبیعی برخوردار هستند. در واقع، از نظر وی تنها اگر چیزی نقش علی در عالم خارج داشته باشد، می‌توان وجودش را پذیرفت و در مقابل اگر چیزی نقش علی نداشته باشد، در وجودش تردید می‌کنیم. البته وی اذعان می‌کند که تنها چیزهای طبیعی نقش علی دارند. با این توضیح، وی باورمند است در اخلاق می‌توان نقشی علی برای ویژگی‌های اخلاقی دارا بود و از تبیین علی پرسش کرد؛ برای نمونه در تبیین علی پاسخ به این پرسش که «چرا فلانی قتل انجام داد؟» می‌گوییم چون آدم سنگدلی بود؛ یعنی سنگدلی علت رفتار قتل است و سنگدلی یک مفهوم اخلاقی است. یا اینکه در کشورهای عربی شورش رخ داده است و اینک که می‌خواهیم این شورش را تبیین کنیم، می‌گوییم چون دیکتاتورهای آن کشورها ظلم کرده‌اند، شورش رخ داده است. ظلم یک امر اخلاقی و علت شورش است. همچنین استرجن در چهارچوب یک نمونه استدلال می‌کند که در واقع، فساد اخلاقی هیتلر موجب کشته شدن میلیون‌ها نفر شد. در مقابل نیز این واقعیت که هیتلر موجب کشته شدن میلیون‌ها نفر شد، تبیین‌کننده علت باور من به این است که هیتلر اخلاقاً فاسد بوده و رفتارهای او از نگاه اخلاقی بد هستند.^۲ در مجموع، استدلال استرجن بیان‌کننده نسبتی میان نقش علی ویژگی‌های اخلاقی و وجود خارجی آن‌ها است، صرف‌نظر از اینکه آن ویژگی‌ها از چه گونه وجودی برخوردار باشند و همین برای ادعای ما کافی است؛ زیرا ما تنها درصدد تأیید امکان وجود خارجی ویژگی‌های اخلاقی هستیم و نقد دیدگاه استرجن - نسبت به سوپروین شدن ویژگی‌های اخلاقی بر ویژگی‌های طبیعی - منافاتی با کاربرد استدلال وی برای تأیید امکان وجودی ویژگی‌های اخلاقی ندارد.

1. See: Bealer, 1994.

2. See: Sturgeon, 1998: 232.

پاسخ به استدلال جیگون کیم بر مبنای آرای صدرالمتألهین و مطهری

اکنون بر پایه آرای ملاصدرا و شهید مطهری، استدلالی برای امکان نقش علی اوصاف اخلاقی و تأثیر این نقش در تحقق گونه‌ای از وجود برای آن اوصاف ارائه می‌کنیم (البته توجهی به این امر نداریم که وجود آن وصف وابسته به ذهن بوده و یا مستقل از آن باشد). به‌طور گزیده، بر این مبنا نسبت و پیوند استواری میان وصف اخلاقی، همانند خوبی و سعادت و کمال نفس انسانی از سوی دیگر وجود دارد. در حقیقت، سعادت معلول فضیلت‌ها و اوصاف اخلاقی است؛ یعنی انسان از راه چنین فضیلت‌هایی به سعادت و خیر می‌رسد. روشن است که مصادیق فضیلت همانند عدالت و راست‌گویی به کمک قید وصف «خوبی» برای آن‌ها - همانند خوبی برای عدالت و راست‌گویی - ما را به سعادت و کمال و خیر می‌رسانند. در اینجا قید «خوبی» دست‌کم جزء علت برای رسیدن فرد به سعادت است و حرکات و سکناتی که برای نمونه، رفتاری اختیاری همانند «عدالت» از آن‌ها انتزاع می‌شود، بدون قید و وصف «خوبی» نمی‌توانند ما را به سعادت برسانند. از آنجاکه - بر پایه حکمت متعالیه - سعادت حقیقی و خیر و کمال، از گونه‌ای وجود برخوردار هستند، فضائل اخلاقی همراه با قید وصف «خوبی» نیز اموری وجودی هستند. اکنون به‌طور گسترده، این استدلال را صورت‌بندی می‌کنیم:

مقدمه نخست: از نگاه ملاصدرا و مطهری، سعادت روح و کمال نفس انسانی به‌منزله شدت وجودی نفس انسان تلقی شده و دارای گونه‌ای وجود هستند. توضیح اینکه، انسان موجودی مرکب از ساحت‌های جسمانی و روحانی است که حقیقت آن را روح و نفس تشکیل می‌دهد و جسم به‌منزله ابزاری برای کمک به تکامل آن است. روح انسان یک امر واقعی بوده و از دو بُعد علوی و سفلی برخوردار است. مطهری در این باره می‌گوید:

انسان از راه بعد علوی‌اش، خواسته‌ها و مطلوباتی دارد؛ از این حیث موجودی است ارزش‌جو، آرمان‌خواه و کمال‌مطلوب‌خواه. وی آرمان‌هایی را جستجو می‌کند که مادی و از نوع سود نیست؛ آرمان‌هایی که به خودش و حداکثر همسر و فرزندانش اختصاص ندارد، عام و فراگیرنده همه بشریت است...^۱

از آنجا که نفس انسانی از حقیقت برخوردار است، استکمال و سعادت آن نیز به منزله شدت وجودی نفس به شمار آمده و مفاهیم آن‌ها، از جمله معقولات ثانی فلسفی^۱ بوده و از گونه‌ای وجود حکایت می‌کنند. باید توجه داشت که از نظر ملاصدرا، ارتباط استواری میان خیر، سعادت و کمال وجود دارد و سعادت و خیر هر چیز، نیل به چیزی است که به سبب آن، وجودش کمال می‌یابد و وجود و ادراک آن نیز، خیر و سعادت است و هر چه وجود تمام‌تر باشد، خلوصش از عدم بیشتر و سعادت هم وافرتر است و هر آن چه وجودش ناقص‌تر باشد، با شر و شقاوت آمیخته‌تر است.^۲

مقدمه دوم: از نگاه ملاصدرا و شهید مطهری، رفتارهای اختیاری معطوف به اخلاق همانند عدالت، نقشی علی در سعادت و کمال نفس انسانی دارند و بدون چنین رفتارهایی سعادت و کمال نفس امکان‌پذیر نیست. در این صورت، وصف اخلاقی همچون «خوبی» نیز که بر آن‌ها حمل می‌شوند، دست کم جزء علت به شمار می‌آیند. توضیح اینکه، بر پایه اندیشه ملاصدرا و مطهری، عدالت و ظلم موضوع‌های اخلاقی افعال ارادی و اختیاری انسان هستند که از وصف حرکات و سکانات و افعال اختیاری یک موجود ذی‌شعور همراه با نیت و انگیزه انتزاع شده‌اند و در نتیجه، برابر و مصداق آن‌ها اموری وجودی و واقعی هستند که معقولات ثانی فلسفی از آن‌ها حکایت می‌کنند. ویژگی‌های اخلاقی همانند «خوبی» یا «بدی» نیز دستاورد نسبت آن رفتارهای اختیاری با موجودی عاقل و ذی‌شعور همچون نفس انسانی هستند؛ یعنی «خوبی» و «بدی»

۱. توجه کنید که با سه گونه مفهوم رویرو هستیم که به‌عنوان معقولات شناخته می‌شوند: برخی همانند مفاهیم «زید» یا «سیاهی» دارای برابری در عالم خارج هستند و حس ظاهر یا باطن مبنای به دست آوردن آن‌ها در ذهن است. این دسته «مفاهیم ماهوی» نامیده می‌شوند. دسته دوم، مفاهیمی همانند جنسیت برای حیوان و یا نوعیت برای انسان هستند که برابری در عالم خارج ندارند؛ بلکه تنها در عالم ذهن محقق می‌شوند و دستاورد بررسی‌های عقلانی درباره مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی فلسفی هستند. این مفاهیم، «معقول ثانی منطقی» نامیده می‌شوند (مطهری، ۱۳۶۶: ۳/۳۰۰). دسته سوم، «معقول ثانی فلسفی» - مفاهیمی هستند که از گونه‌ای امور خارجی حکایت کرده، آن‌ها را توصیف می‌کنند (مطهری، ۱۳۶۶: ۳/۲۷۲). این مفاهیم جنبه وصفی دارند و احکام هستی را نمایان می‌کنند (مطهری، ۱۳۶۶: ۳/۲۷۲-۲۷۳) و عروض آن‌ها ذهنی و اتصافشان خارجی است؛ به این معنا که مفهوم با تعدد مصادیق متعدد نمی‌شود؛ ولی برابر مفهوم در عالم خارج تحقق دارد (مطهری، ۱۳۶۶: ۳/۲۷۷-۲۷۹). این امور دربرگیرنده مفاهیمی همچون وجود، امکان و وجوب، وحدت، کثرت، کمال نفس و «سعادت» هستند (وجه نیاز به چنین مقدمه‌ای این است که از وجود اموری همچون سعادت و کمال نفس - به‌عنوان معلول - به وجودیت علت آن، یعنی ویژگی‌های اخلاقی پی بریم).

۲. نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹/۱۲۱.

پاسخی به استدلال جیگون کیم در مورد نقش علی اوصاف اخلاقی / محمدی منفرد ۱۳۷

بر آن رفتارها و حرکات اختیاری، از جهت نسبت آن‌ها با موجودات عاقل حمل می‌شود.

دست‌آورد سخن اینکه، «خوبی» وصفی برای هر یک از رفتارها و فضائل اخلاقی است که علت برای سعادت و کمال نفس انسانی و موجود عاقل هستند؛ و اگر برابر موضوع در عالم خارج موجود باشد، وصف آن نیز در عالم خارج موجود است و ویژگی وجودی موضوع به وصف آن منتقل می‌شود.^۱ پس اگر بپذیریم که موضوعی به عنوان علت یک امر به شمار می‌آید، وصف آن نیز دست‌کم جزء علت است.

مقدمه سوم: این اصل در حکمت صدرایی به روشنی نمایان است که «علت امر وجودی باید موجود باشد»؛ زیرا نظام علیت در چهارچوب امور وجودی است و امور اعتباری در حوزه علیت راهی ندارند. پس علت سعادت و کمال نیز باید امری وجودی باشد.

نتیجه: اوصاف اخلاقی همچون خوبی - به واسطه رفتارهای اختیاری همانند عدالت و راست‌گویی - به عنوان علت برای اموری مانند سعادت و کمال به شمار آمده و برای همین از گونه‌ای وجود برخوردار هستند. البته جایگاه این وجود را می‌توان در نفس الامر فرض کرد که تصور ذهنی از آن حکایت می‌کند. دست‌آورد سخن اینکه رفتارهای اخلاقی، افعال ارادی و اختیاری انسان هستند که از وصف حرکات و سکانات و افعال اختیاری یک موجود ذی‌شعور همراه با نیت و انگیزه انتزاع شده‌اند. از آنجاکه، این رفتارها در سعادت و استکمال نفس انسانی تأثیرگذار هستند، اموری وجودی به شمار می‌آیند. همچنین خوبی، ذاتی آن موضوع‌های اخلاقی بوده و به عنوان اوصافی برای آن‌ها به شمار می‌رود و می‌توان همانند موضوع‌های اخلاقی، نام علت را بر آن‌ها نیز نهاد؛ زیرا به گفته ملاصدرا چگونه ممکن است ظرف وجودی موضوع، خارج باشد، ولی وصف آن در عالم خارج تحقق‌ی نداشته باشد.

جمع‌بندی

در این پژوهش روشن ساختیم که بر پایه رویکرد جیگون کیم، امور فیزیکی بسته بوده و نقش علی نیز تنها در گستره امور فیزیکی امکان‌پذیر است. در این تصویر، امور ذهنی و اخلاقی از

نقش علی نسبت به امور فیزیکیال برخوردار نبوده و برای همین از واقعیت‌هایی برخوردار نیستند. شفر لاندو نیز بیان داشت که اگرچه ویژگی‌های اخلاقی نقش علی مستقیم و مستقل در عالم خارج فیزیکیال ندارند؛ ولی وجود یا عدم وجود آن ویژگی‌ها، ربطی به نقش علی ندارد. وی به وجود ویژگی‌های اخلاقی، درعین حال که نقش علی مستقیم ندارند، باورمند است. در ادامه بر پایه رویکردهای طبیعت‌گرایی اخلاقی تقلیل‌گرا و ناتقلیل‌گرا و دیدگاه تعامل علی ذهن و بدن و همچنین آرای ملاصدرا، پاسخی به استدلال جیگون کیم ارائه کردیم. اگرچه ممکن است تصور شود که پاسخ بر مبنای متافیزیک متعالیه مصادره به مطلوب است؛ ولی واقعیت این است که در اینجا تنها درصدد پاسخ به جیگون کیم نبودیم، بلکه می‌خواستیم راهکاری برای جایگاه نقش علی در وجود ویژگی‌های اخلاقی بیابیم و طبیعتاً پذیرش موضع متافیزیکی حکمت متعالیه می‌تواند به این نقش کمک کند.

پاسخی به استدلال جیگون کیم در مورد نقش علی اوصاف اخلاقی / محمدی منفرد ۱۳۹

کتاب‌نامه

- دیویس، مارتین (۱۳۹۰)، فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، تهران: انتشارات حکمت.
- ذاکری، مهدی (۱۳۸۹)، «علیت ذهنی»، نقد و نظر، دوره پانزدهم، شماره ۵۸، صص ۵۵-۸۸.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، الأسفار الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسلین، کیت (۱۳۹۱)، درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، مجموعه آثار، جلد ۳ و ۵، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، چاپ ۱۲، تهران: صدرا.
- Bealer, George (1994). "The Rejection of the Identity Thesis", in R. Warner and T. Szubka(eds), *The Mind – Body Problem: A Guide to the Current Debate*, Cambridge: Blackwell.
- Davidson, Donald (1970). "Mental Events", *Reprinted in Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, pp. 207-224.
- Davidson, Donald (1974). "Psychology as Philosophy", *Reprinted in Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, pp. 229–239.
- Kim, Jaegwon (2005). *Physicalism, or Something Near Enough*, New Jersey: Princeton University Press.
- Kim, Jaegwon (2011). *Philosophy of Mind*, Boulder, CO: Westview Press.
- Kim, Jaegwon (1993). "The Myth of Nonreductive Materialism", in *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Eassys*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, Jaegwon (2001). "Mental Causation and Consciousness: the Two Mind-Body Problems for the Physicalist", in Carl Gillett and Barry Loewer (eds), *Physicalism and Its Discontents*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, Jaegwon (1998). *Mind in a Physical World*, Cambridge, MA: The MIT Press.

- Raatikainen, Panu (2018). "Kim on Causation and Mental Causation", *E-Lectronic Journal for Philosophy*, Vol. 25, No. 2, pp. 22-47.
- Robinson, Howard (2009). "Dualism", *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, (ed by Edward N. Zalta). <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/dualism/>.
- Shafer-Landau, Russ (2003). *Moral Realism—a Defence*, Oxford: Oxford University Press.
- Sturgeon, Nicholas L (1998). "Moral Explanations", in Geoffrey Sayre – MacCord, *Essays on Moral Realism*, Ithaca and London: Cornell University Press.