

## چیستی شهود اخلاقی

### (بررسی معنا و انواع شهود و شهود اخلاقی در آثار فیلسوفان)

علی مهجور \*

محسن جوادی \*\*

ابوالقاسم فنایی \*\*\*

#### چکیده

این مقاله به تبیین اصطلاح «شهود اخلاقی» در فلسفه می‌پردازد. پس از تبیین معنای لغوی شهود و سیر تطور معنای این واژه در انگلیسی و فارسی، چهار معنای متداول شهود در فلسفه توضیح داده می‌شود: ۱. شهود افلاطونی یا عرفانی؛ ۲. شهود مبادی معرفت؛ ۳. شهود کانتی؛ و ۴. شهود تجربی. سپس به بررسی اندیشه‌های متفکران شهودگرا در قرن بیستم پرداخته می‌شود. در این بررسی، تلاش شده با تتبع در آثار برخی از مهم‌ترین فیلسوفان اخلاق شهودگرا، دیدگاه آنان درباره شهود اخلاقی بررسی شود و از این رهگذر، نشان داده شود که «شهود اخلاقی» در قرن بیستم چه ویژگی‌هایی داشته است. با برشمردن این ویژگی‌ها مشخص می‌شود که شهود اخلاقی، نه شهود افلاطونی یا عرفانی است، نه شهود کانتی و نه شهود تجربی؛ بلکه «شهود اخلاقی» یکی از اقسام «شهود مبادی معرفت» است.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه اخلاق، شهودگرایی، شهود اخلاقی، شهود افلاطونی، شهود کانتی، شهود تجربی، شهود مبادی معرفت.

---

\* دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم. (alimahjour@gmail.com)

\*\* استاد دانشگاه قم.

\*\*\* استادیار دانشگاه مفید قم.

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۳/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۸/۱۳.

## ۱. پیشینه و ضرورت تحقیق در باب چیستی شهود اخلاقی

شهود اخلاقی از جمله اصطلاحاتی است که در فلسفه اخلاق قرن بیستم، بحث‌های فراوانی را به دنبال داشت. در زبان فارسی، برخی از آثاری که حاوی بحث در باب شهودگرایی اخلاقی هستند، ترجمه شده و نیز آثاری نیز در باب شهودگرایی اخلاقی تألیف شده است. از جمله نخستین ترجمه‌ها در حوزه فلسفه اخلاق کتاب *فلسفه اخلاق نوشته آر. اف. اتکینسون* با ترجمه مرحوم سهراب علوی‌نیا است. بحث شهود و شهودگرایی اخلاقی در این کتاب تنها چهار صفحه است (اتکینسون، ۱۳۶۹: ۱۰۰-۱۰۴). دو گزارش از جفری و مری وارنوک در قالب دو فصل کوتاه انتقادی به ترتیب در کتاب‌های *فلسفه اخلاق در قرن حاضر و فلسفه اخلاق در قرن بیستم* از شهودگرایی اخلاقی آمده است که هر دو گزارش کاملاً عجولانه و بدون ذکر ابعاد این نظریه، به نقد آن پرداخته‌اند. این دو کتاب به ترتیب توسط صادق لاریجانی و ابوالقاسم فنایی به فارسی ترجمه شده‌اند و هر دو ترجمه دارای تعلیقات و حاشیه‌هایی بر متن اصلی کتاب است. تعلیقات کتاب اول، عمدتاً حاوی مباحثی برگرفته از اصول فقه است و در مواردی نیز توضیحات و نقدهایی کوتاه بر آرای پریچارد و مور. تعلیقات کتاب دوم، حاوی تبیین‌های خوبی درباره مفهوم شهود و مدعای شهودگرایان است. دوازده صفحه از تعلیقات بر کتاب دوم به تبیین و بررسی شهودگرایی اخلاقی دیوید راس اختصاص یافته و در خلال آن، استاد فنایی متذکر شده‌اند که گزارش مری وارنوک از دیدگاه شهودگرایی اخلاقی «بسیار مجمل و تا حدی غیرواقعی» است (وارنوک، ۱۳۸۰: ۲۷۱). وارنوک‌ها در دو کتابی که هر دو گزارشی از فلسفه اخلاق معاصر است، خود را کمتر به نگارش ارجاع به اصل کتاب‌ها و مقالات گزارش شده، ملزم دانسته‌اند - دست‌کم در مورد گزارش آن‌ها از شهودگرایی راس، وضع بدین منوال است - و از این رو، یافتن برخی از نسبت‌هایی که به مؤلفان می‌دهند، گاه کاری دشوار است.

دیگر کتاب‌هایی که به شهودگرایی اخلاقی پرداخته‌اند، کتاب‌هایی هستند که به عنوان مدخل برای آشنایی نوآموزان فلسفه با فلسفه اخلاق به فارسی ترجمه و یا اساساً تألیف شده‌اند. کتاب *فلسفه اخلاق نوشته ویلیام کی. فرانکنا* با ترجمه هادی صادقی، توصیفی

کاملاً اجمالی از شهودگرایی در حجم پنج صفحه، به دست داده است (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۱۵-۲۲۰). کتاب *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق* نوشته هری جی. گنسلر نیز که مترجم آن حمیده بحرینی است، در حدود چهارده صفحه، شهودگرایی اخلاقی را به صورت کارگاهی به نوآموزان فلسفه اخلاق آموزش می‌دهد (گنسلر، ۱۳۸۵: ۱۰۱-۱۱۵). سروش دباغ نیز در *درس‌گفتارهای فلسفه اخلاق*، در حدود همین صفحات و همین سطح را به شهودگرایی اخلاقی اختصاص داده است (دباغ، ۱۳۸۸: ۷۹-۹۳).

همچنین مقاله «شهودگرایی اخلاقی» نوشته جاناتان دنسی در *دایرةالمعارف فلسفه* ویراسته پل ادواردز و دونالد ام. بورچرت با ترجمه انشاءالله رحمتی در مجموعه مقالاتی از این دایرةالمعارف با عنوان *دانشنامه فلسفه اخلاق* (دنسی، ۱۳۹۲: ۸۴۹-۸۵۴) به ذکر پنج معنا برای شهودگرایی اخلاقی می‌پردازد، کمتر به مفهوم شهود اخلاقی تمرکز دارد و صرفاً شهودگرایی اخلاقی را مورد واکاوی قرار می‌دهد. قدیمی‌ترین مقاله درباره شهودگرایی اخلاقی راس که در مجلات فارسی‌زبان منتشر شده، «وظایف اخلاقی در دیدگاه دیوید راس» است (اترک، ۱۳۸۷: ۱۲۳-۱۵۰). در این مقاله، حسین اترک، با استفاده از تبیینی که استراتن‌لیک در مقدمه کتاب راس از دیدگاه شهودگرایی اخلاقی به دست داده، تلاش کرده منظور راس از مفهوم وظیفه را روشن سازد. او همچنین در مقاله دیگری با عنوان «تحلیل مفهوم «وظیفه در نگاه نخست» در اخلاق دیوید راس» تبیین بسیار خوبی از وظایف در نظر اول به دست داده است (اترک، ۱۳۹۱: ۵-۲۶) و با بررسی نوشته‌های راس در هر دو کتاب او، مقصود او از وظایف در نظر اول را در زبان فارسی تبیین کرده است.

هیچ‌یک از این آثار بر ماهیت شهود اخلاقی متمرکز نشده‌اند و صرفاً آنچه را که در شهودگرایی اخلاقی و دیدگاه‌های فیلسوفانی همچون ویلیام دیوید راس ذکر شده، به عنوان تبیینی برای شهودگرایی اخلاقی ارائه داده‌اند. مقاله حاضر با تمرکز بر آثار فیلسوفانی است که در فلسفه اخلاق به عنوان فیلسوفان شهودگرا شناخته می‌شوند و جمع‌بندی نگرش آنان در باب چستی شهود اخلاقی است.

## ۲. معنای واژگانی و اصطلاحی شهود

«شهود» در فارسی به معنای «آشکارکردن چیزی» و نیز «دیدن» به کار می‌رود؛ همچنین در ادبیات صوفیانه به معنای «مشاهده حق در دل» و در علم کلام به معنای «حالت آشکاری جهان ماده» است (انوری، ۱۳۸۲: ۴۶۲۶). شهود در زبان بسیاری از فیلسوفان دین، یا فیلسوفانی که با صبغه عرفانی این اصطلاح را به کار برده‌اند، عبارت است از دریافت امر متعالی و مقدس، توسط انسان عارف، به گونه‌ای که «حق را به حق رؤیت کند» (سجادی، ۱۳۴۱: ۳۱۵). این تعریف، به تعریف‌ها و توصیف‌هایی متکی است که عارفان سنت ایرانی اسلامی ارائه داده‌اند؛ مانند تعریفی که عبدالرزاق کاشانی در شرح فصوص نوشته است: «شهود عبارت است از مشاهده حق به حق؛ و شهود مجمل در مفصل که عبارت است از مشاهده احدیت در کثرت؛ و شهود مفصل عبارت است از مشاهده کثرت در ذات احدیت» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۴۶). همچنین شهود به معنای «حاضر شدن»، «معاینه»، «پیدا»، «آشکار»، «حضور»، و نیز مقابل «غیب» آمده است (دهخدا، ۲-۱۳۴۱: ۲۲۸۹/۱۷). این معانی عمدتاً برآمده از زبان عربی و در اغلب موارد، متأثر از کاربست واژه در ادبیات یک زمینه خاص معرفتی، همچون عرفان، کلام اسلامی یا ادیان شرق هستند. پس از آغاز ترجمه آثار فلسفی از زبان‌های اروپایی به زبان فارسی، واژه Intuition در زبان انگلیسی، و معادل‌های آن در سایر زبان‌های اروپایی، به «شهود» ترجمه شد.

سابقه استفاده از Intuition در زبان انگلیسی به سال ۱۴۹۷ میلادی بازمی‌گردد (Little & others, 1973: 1105). این واژه که برگرفته از ریشه لاتینی intuitus و فعل intueri بود، هم در زبان لاتین و هم در زبان انگلیسی به معنای «نظر افکندن و نگاه کردن بر یا به چیزی» بود. در زبان لاتین این واژه سپس در معنای «توجه و ملاحظه» نیز به کار رفته است (Lewis & Short, 1958: 991). در زبان انگلیسی اما این واژه علاوه بر معانی پیش گفته، به معنای «تأمل» نیز به کار می‌رفت، البته معانی متفاوت دیگری را نیز به خود دید. «بازبینی دقیق» و «دیدگاه» و «منظر» در سال ۱۶۶۴ از جمله این معانی بودند. سپس در سال ۱۷۵۵ برای معانی «عمل

ذهنی نگریستن<sup>۱</sup>، «تأمل طولانی»<sup>۲</sup>، «ادراک»<sup>۳</sup>، «بازشناسی»<sup>۴</sup> و «دیدگاه ذهنی»<sup>۵</sup> به کار رفت. کاربرد این واژه در فلسفه مدرسی در معنای «معرفت بلاواسطه منسوب به موجودات روحانی و انجیلی» گزارش شده است، اما در قرن هجده و نوزده - به ویژه در ادبیات فلسفی - عمدتاً در معنای «ادراک بلاواسطه حسی» یا «دریافت و بصیرت بلاواسطه» به کار رفته است (Little & others, 1973: 1105).

شهود اخلاقی در زبان فارسی جز در آثاری که در پیشینه ذکر شد، سابقه ادبی ای ندارد. از این رو، در فرهنگ‌های لغت، معنایی از شهود که در شهود اخلاقی در فلسفه اخلاق به کار رفته، ذکر نشده است. شهود اخلاقی قسیم شهودهای چهارگانه‌ای نیز که در بند سوم می‌آوریم، نیست؛ یعنی نمی‌خواهیم بگوییم که شهود پنج قسم دارد که یکی از آن‌ها شهود اخلاقی است، بلکه هر یک از اقسام چهارگانه شهود که در ذیل آمده، می‌توانند واجد محتوای اخلاقی باشند. از این رو، اخلاقی بودن شهود، اولاً و بالذات، چستی و ماهیت شهود را مشخص نمی‌کند، بلکه محتوای شهود را مشخص می‌کند. از سوی دیگر، شهود اخلاقی را فقط تعدادی از فیلسوفان قرن بیستم به کار برده و درباره آن بحث کرده‌اند. ما می‌خواهیم ببینیم این شهود اخلاقی که فیلسوفان فلسفه اخلاق قرن بیستمی می‌گویند، چگونه شهودی است. درست است که می‌دانیم محتوایش اخلاقی است، اما می‌خواهیم ببینیم که با کدام نوع شهودی که فیلسوفان گذشته می‌گفتند، سنخیت دارد.

### ۳. شهود در آثار فیلسوفان

تنوع توصیف‌هایی که از شهود در آثار فیلسوفان آمده، آنقدر زیاد است که چندان دور از ذهن نیست اگر بگوییم امکان یک دسته‌بندی مشخص و قرار دادن آن‌ها در چند عنوان، اگر

- 
1. The action of mentally looking at.
  2. Contemplation.
  3. Perception.
  4. Recognition.
  5. Mental view.

ناممکن نباشد، دشوار است. شهود را در یک دسته‌بندی کلی با قدری تسامح می‌توان در چهار گونه (۱) شهود عرفانی (افلاطونی)، (۲) شهود مبادی معرفت (ارسطویی - دکارتی)، (۳) شهود کانتی، و (۴) شهود تجربی (اکامی) تقسیم کرد.

### ۳-۱. شهود عرفانی (افلاطونی)

نخستین کسی که تلاش کرد مفهوم شهود را روشن کند، افلاطون<sup>۱</sup> بود. افلاطون در رساله جمهوری فرایند معرفت را دارای چهار مرحله می‌داند: مرحله آگاهی،<sup>۲</sup> مرحله تعقل،<sup>۳</sup> مرحله باور،<sup>۴</sup> و مرحله پندار.<sup>۵</sup> از این چهار مرحله، دو مرحله نخست متعلق به گستره معرفت<sup>۶</sup> هستند و دو مرحله سوم و چهارم به گستره نظر<sup>۷</sup> اختصاص دارند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۸۰/۲). آنچه برای ما اهمیت دارد، این است که افلاطون بالاترین سطح آگاهی را رؤیت مستقیم حقیقت می‌داند. او در چندین فراز از رساله جمهوری متذکر شده است که شناخت مستقیم حقیقت، غیر از تعقل در باب حقیقت است (همان: ۱۰۶۹-۱۰۷۱).

نکته مهمی که در شهود افلاطونی باید بدان توجه کرد، این است که در این شهود علاوه بر توجه و آگاهی و استفاده از توانایی نیروی تفکر، امور غیر معرفتی مانند بحث مداوم که از طریق دیالکتیک به انجام می‌رسد نیز لازم است. افلاطون می‌گوید برای دستیابی به چنین معرفتی، نیازمندیم که با بی‌طرفی «روش درست پرسش و پاسخ، نام و تعریف و صور و ادراکات و آنچه را آن‌ها می‌توانند از حقایق هستی آشکار ساخت، تشریح کنیم و با همدیگر نیک بسنجیم» (همان: ۱۸۶۶-۱۸۶۷)<sup>۸</sup> و «امیدوار باشیم که پرده از برابر چشم روح ما

1. Plato 427-347 BC.
2. Intelligence.
3. Reason.
4. Belief.
5. Illusion.
6. Episteme.
7. Opinion.
8. The Seventh Letter of Plato: 344a.

برداشته شود و عقل ما بتواند ماهیت راستین هر چیزی را دریابد» (همان).  
نگرش افلاطون در باب شهود، بعدها نیز طرفدارانی جدی یافت. در میان آبای کلیسا، قدیس آگوستین<sup>۱</sup> مهم‌ترین فیلسوف و متفکر مسیحی، در قلمرو اخلاق، به معرفتی قائل است که در قلب آدمی نقش بسته است. از نظر او همه انسان‌ها به برخی از قوانین اخلاقی، بدون فراگیری از دیگران، آگاهی دارند (کاپلستون، ۱۳۷۸: ۱۰۵/۲-۱۰۶؛ و هر، ۱۳۹۲). دیدگاه افلاطون با دیدگاه عرفانی عرفای ما در باب شهود بسیار نزدیک است. به همین دلیل، ما می‌توانیم با قدری تسامح، شهود عرفانی مصطلح عرفای ایرانی را نیز در شمار شهود افلاطونی دسته‌بندی کنیم. آنچه در فرازهای نخستین این نوشتار به نقل از عبدالرزاق کاشانی آمد، بسیار نزدیک به شهودی است که افلاطون از آن سخن می‌گوید و رؤیت حقیقت را توسط روح آدمی به عنوان بالاترین سطح آگاهی انسان ذکر می‌کند.

### ۲-۳. شهود مبادی معرفت (ارسطویی - دکارتی)

این قسم از شهود در آثار ارسطو، آکوئیناس و دکارت و فیلسوفان مهم دیگر مورد بحث قرار گرفته است. شهود مبادی معرفت را می‌توان بر اساس محتوای معرفت، به چند قسم تقسیم کرد. وجه مشترک این اقسام، ماهیت شهود است. به اصطلاح ارسطو، این شهود، شهود عقلی نامیده می‌شود و بنیاد معرفت ما را در حوزه‌های مختلف علم تشکیل می‌دهد. دکارت نیز خصوصیت این شهود را بسیط بودن آن می‌داند و به همین دلیل، این قسم از شهود را نمی‌توان همچون مفهومی که دارای اجزای متفاوت است، تحلیل کرد. هر تحلیل مفهومی از شهود، بیان ویژگی‌های آن است که این ویژگی‌ها مستلزم یکدیگرند.

دکارت همچنین به «تصورات فطری»<sup>۲</sup> نیز پرداخت.<sup>۳</sup> بر پایه این نظریه، انسان می‌تواند

1. Aurelius Augustinus Hipponensis 354-430.

2. Innate Ideas.

۳. هر چند برای ترجمه‌ی اصطلاح «innate ideas» معادل‌های دیگری - همچون «اندیشه‌های فطری» یا «ایده‌های فطری» - نیز وجود داشت که چه بسا با آنچه مراد دکارت است، سازگاری بیش‌تری داشت، از آن‌جا که «idea» در ترجمه محمدعلی فروغی از کتاب «گفتار در روش درست راه بردن عقل» به «تصور» ترجمه شده و نیز پس از او در آثار زیادی که دربارهٔ

به اتکای ذهن خود و با استمداد از اندیشه‌های فطری مبادی/علل نخستین هر آنچه هست یا می‌تواند در جهان باشد، کشف کند. به اذعان برخی از پژوهشگران، تصورات فطری، صورت‌های ماتقدم فکر هستند. این صورت‌ها بالقوه در ذهن حاضرند و آدمی بر اساس آن‌هاست که توانایی اندیشیدن پیدا می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۰۸-۱۰۷/۴).

در باب شهود مبادی معرفت، ارسطو<sup>۱</sup> بر این باور بود که آموختن نیاز به فراگیری مقدمات دارد، اما اگر کسی بخواهد پیش از هر آموزشی، چیزی را بیاموزد، لاجرم مقدماتی که برای همان آموزش نخست بدان نیاز دارد، خودش مقدماتی می‌خواهد که این مقدمات از پیش باید معلوم باشند (ارسطو، ۱۳۷۸ الف: ۶۶-۶۷).<sup>۲</sup> شناخت عقلی از منظر ارسطو اعم است از شناخت شهودی عقل و شناخت استدلالی مبتنی بر مبادی‌ای که عقل شهودی آن مبادی را شناخته است. توضیح آن‌که آلفرد تیلور در تک‌نگاری خود دربارهٔ ارسطو معتقد است در باب تصدیقات، ارسطو معرفت علمی را از ادراک حسی جدا می‌کند و آن را به عنوان معرفت اثبات شده تعریف می‌کند، اما در نهایت، برای رهایی از تسلسل، اصول موضوعه هر علمی را حقایق قلمداد می‌کند که به صورت شهودی و بدیهی به وسیلهٔ عقل شناخته می‌شوند (ادوارد تیلور، ۱۳۹۳: ۵۶). همچنین در مورد تصورات، وی منشأ انتزاع مفاهیم کلی را استقرا می‌داند، اما هنگامی که نوبت به اصول بنیادین علم می‌رسد، نه اثبات علمی را راهگشا می‌داند و نه استقرا را؛ و بر این باور است که معرفت مبادی هر علمی نیز نمی‌تواند معرفت اثبات شده باش، بلکه برآمده از شهود عقلی است (ادوارد تیلور، ۱۳۹۳: ۵۸).

اندیشه‌های دکارت نوشته شده و یا آثاری از او که ترجمه شده، این اصطلاح به «تصورات فطری» ترجمه شده است، در این نوشتار نیز همین معادل استفاده شد. با توجه به این که محسن جهانگیری در ترجمهٔ اخلاق اسپینوزا نیز در ترجمه «adequate idea» از معادل «تصورات تام» استفاده کرده، برگزیدن این معادل می‌تواند کمک بیش‌تری به فهم سیر تطور معنا و اصطلاح کند. توضیح این نکته لازم است که واژه تصور در این جا به معنایی نیست که در منطق کلاسیک در مقابل تصدیق به کار می‌رود، بلکه اعم از آن است و هرگونه ایده‌ای را در ظرف اندیشه در بر می‌گیرد.

1. Aristotle 384-322 BC.

2. Aristotle (1962).p. 992b & 993a.



۳-۲-۱. **شهود مبادی ریاضیات:** دکارت فهم قیاس‌هایی مانند « $۲+۲=۱+۳$ » را هر چند که با ساختار استدلالی قابل فهم هستند، مبتنی بر شهود نیز می‌داند؛ بدین معنا که برابری هر یک از طرفین تساوی بالا با ۴ نیز کار شهود است (Descartes & Ariew, 2000: 6). شهودی بودن فهم تساوی عبارات ریاضی از سوی دکارت، ریشه در روش ریاضیات و ساختار میناگروانه این روش داشت. هندسه اقلیدسی به عنوان یکی از کهن‌ترین علوم ریاضی که اعتبار خود را تا به امروز همچنان حفظ کرده، در مبادی خود از شهود بهره می‌برد. اقلیدس تمام علم هندسه را که بیش از ۴۵۰ مسأله با عنوان فضایای هندسی دارد، تنها بر پنج اصل بنیادین مبتنی کرد. این پنج اصل، اصولی هستند که اقلیدس به صراحت واژه شهود را در مورد آن‌ها به کار نبرد، اما همه مردم به محض فهمیدن مفاد آن‌ها، درستی‌شان را تصدیق می‌کنند و می‌پذیرند (نبوی، ۱۳۸۵: ۲۳۳-۲۳۵).

۳-۲-۲. **شهود مبادی منطق:** بحث در باب شهود از منظر ارسطو به موارد پیش گفته محدود نیست. «بسیاری از نکاتی که ارسطو در مورد ضرورت و امکان مطرح می‌کند، شهودی است» (Groarke, 2012). ارسطو شکل نخست قیاس اقترانی، و نیز قیاس‌های استثنایی را نه با تکیه بر تجربه معتبر شمرده و نه با استمداد از استنتاج، بلکه اعتبار این قیاس‌ها در منطق ارسطویی، شهودی است (ارسطو، ۱۳۷۸ج: ۱۰۰).

قدیس آکوئیناس در *سوما تئولوگیا* به وجود بدیهیات عقل نظری و بدیهیات عقل عملی باور داشت و معتقد بود این بدیهیات، اصول اولیه استدلال‌ها در هر دو قلمرو را تشکیل می‌دهند (Aquinas, 2013: 1350). به اذعان رابرت آدی، فیلسوف شهودگرای معاصر، مفاهیمی همچون بدهت و اثبات‌ناپذیری که در عبارات آکوئیناس بدان‌ها اشاره شده، مفاهیمی است که شهودگرایان قرن بیستم نیز از آن‌ها برای توضیح و تبیین شهود بهره برده‌اند (Audi, 2004: 203).

رنه دکارت<sup>۱</sup> معتقد بود که شهود یقینی‌تر از استدلال قیاسی است؛ زیرا اگرچه نتیجه

1. René Descartes 1596-1650.

استدلال قیاسی ضرورتاً برآمده از واقعیات یقینی دیگر است، شهود بسیط‌تر از قیاس است. به بیان دیگر، شهود نیازمند جست‌وجو در مبادی اولیه ذهن نیست. او نوشت: «ما شهود ذهنی را از قیاس متیقن، بر اساس این واقعیت متمایز می‌کنیم که مفهوم اول دربردارنده نوعی حرکت با توالی است که در مفهوم دوم نیست» (Descartes & Ariew, 2000: 6). شهود دکارتی، هم در مورد بعضی از قضایا و هم در استدلال‌های قیاسی کاربرد دارد. او قضایایی را که امروزه در معرفت‌شناسی به عنوان قضایای خودموجه یا متعلق باورهای پایه می‌شناسیم، «اصول اولیه» می‌نامد و این قضایا را محصول کارکرد شهود می‌داند (Descartes & Ariew, 2000: 6).

**۳-۲-۳. شهود مبادی اخلاق:** ارسطو هنگامی که درباره فضایل عقلی می‌نویسد، معتقد است که نفس از طریق سه نیروی حس، عقل و میل، حقیقت را شناسایی می‌کند، و بر اساس آن دست به انتخاب اخلاقی می‌زند. از آن‌جا که حس و میل هیچ‌یک به تنهایی نمی‌توانند از عهده انتخاب اخلاقی برآیند، عقل این کار را انجام می‌دهد. انتخاب اخلاقی نیازمند شناخت داوری‌های ضروری و کلی درباره موضوعات است و این مبتنی بر شناخت مبادی نخستین است. به نظر ارسطو عقل شهودی، یگانه نیرویی است که مبادی نخستین را می‌تواند دریافت کند (ارسطو، ۱۳۷۸ب: ۲۰۷-۲۱۸).<sup>۱</sup> به باور دکارت یکی از اصول معرفت انسانی، آگاهی از این موضوع است که ما در انجام کارهای خود و نیز باور داشتن چیزها، احساس آزادی می‌کنیم و مثلاً می‌توانیم از باور به چیزهایی بپرهیزیم که برایمان به قدر کافی شناخته شده نیستند. او صراحتاً می‌گوید که آزادی اراده ما امری است که بی‌نیاز از هرگونه برهانی است. آزادی اراده در شمار اندیشه‌های بدیهی است و به دلیل همین درک آزادی در انجام یا ترک فعل است که ما شایسته مدح و ذم می‌شویم (Descartes, 2000: 232). در بند چهارم مقاله خواهیم گفت که شهود اخلاقی جز در محتوا هیچ تفاوتی با شهود منطقی و شهود ریاضی ندارد. به باور شهودگرایان اخلاقی، باورهای متضمن اصول اخلاق، بدیهی

1. Ibid, pp1139a-1141a.

هستند و بداهت آن‌ها همچون بداهت باورهای پایه در منطق و ریاضیات است.

### ۳-۳. شهود تجربی (اکامی)

ویلیام اوکام<sup>۱</sup>، یکی از فیلسوفان و متألهان مسیحی که در قرن چهاردهم میلادی می‌زیست، «شهود» را به معنای نسبتاً متفاوتی به کار می‌برد. به باور اوکام علم به وجود اشیاء از طریق شهود حاصل می‌شود. از نظر او شهود نوعی ادراک مستقیم/بلاواسطه است. این شهود هم می‌تواند حسی باشد و هم عقلی (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۷۵/۳-۷۶). منظور اوکام از این‌که شهود می‌تواند عقلی باشد، به معنای شهود عقلی مد نظر ارسطو نیست، بلکه منظور او از شهود عقلی شناخت افعال ما توسط خودمان و نیز شناخت ما از فهم خودمان است که در واقع، باید آن را درون‌نگری بنامیم که نحوه‌ای تجربه‌ای است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۷۷/۳). با توجه به این‌که اوکام در شمار تجربه‌گرایان است و شناخت شهودی اوکامی نیز شناخت پس از تجربه است، روشن است که چنین منظری از شهود و شناخت شهودی، با نگرش رایج که دریافت بدون وساطت تجربه و استدلال را شهود می‌داند، بسیار متفاوت است.

این مفهوم از شهود را می‌توان در آرای جان لاک<sup>۲</sup>، یکی از فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی، نیز پی گرفت. او وجود تصورات فطری دکارت را نپذیرفت و به صراحت هرگونه فطری بودن اصول اخلاقی یا غیر آن را به صورت تصورات مقدم بر تجربه، رد کرد؛ در عین حال، وی فهم رابطه موجود میان تصورات حاصل از تجربه را به عنوان پایه و مبنای معرفت و به مثابه روشن‌ترین شکل معرفت که ذهن آدمی می‌تواند بدان نایل شود، شهود نامید (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۲۷/۵). به نظر لاک، ذهن ما آنچه را که شهودی درک می‌کند، بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای و بدون ملاحظه تصورات دیگر ادراک می‌کند. او برای معرفت سه درجه متفاوت قائل بود: معرفت شهودی، معرفت برهانی و معرفت حسی. در مورد قلمرو معرفت شهودی وی معتقد بود که معرفت به «این‌همانی و این‌نه‌آنی»، تمامی تصورات ما را در بر

1. William of Ockham 1285-1347.

2. John Locke 1632-1704.

می‌گیرد؛ هر تصویری همراه با این شهود خواهد بود که این تصور، خودش است و غیرخودش نیست (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۲۶/۵-۱۲۸).

#### ۴-۳. شهود از منظر کانت

کانت سه گونه شهود را از یکدیگر تفکیک کرد: نخست، شهود تجربی‌ای که از طریق حاسه، به اعیان مرتبط است و می‌توان آن را مادهٔ پدیدارها تلقی کرد. این شهود حاصل اثرپذیری حاسه از اعیان است (کانت، ۱۳۶۲: ۱۳۷)؛<sup>۱</sup> دوم، شهود ناب که صورت ناب حاسه است و به‌مثابهٔ صورت پدیدارهاست؛ شهود ناب، تهی از هرگونه حسی است و صرفاً تعمیم و صورت پدیدار در آن است. این شهود، یک شهود پیشینی است (کانت، ۱۳۶۲: ۱۰۴) و کانت زمان و مکان را به عنوان دو صورت ناب از این شهود برمی‌شمرد؛ سوم، شهودی است که کانت آن را شهود اصلی یا خردمندانه توصیف می‌کند که از طریق آن وجود اعیان، دریافت می‌شود و البته با توجه به این که شهود انسان مربوط به حاسه است، این سومین گونهٔ شهود برای انسان ممکن نیست (Holzhey & Mudroch, 2005: 157-8). این سومین گونهٔ شهود، مختص به موجودی است که کاملاً عقل محض باشد و دقیقاً به همین علت، شهود عقلی برای آدمی میسر نخواهد بود (کانت، ۱۳۶۲: ۳۵۱).<sup>۲</sup> بنابراین هنگامی که ما از شهود آدمی در فلسفهٔ کانت سخن می‌گوییم، با شهود تجربی و شهود ناب سروکار داریم.

در واقع، اگر از شهود تجربی، آنچه را که ماهیتاً تجربی است، جدا کنیم و کنار بگذاریم، آنچه به جای می‌ماند، شهود ناب است؛ زیرا ماهیت تجربی ندارد و در خود آدمی است. انسان به‌مثابهٔ فاعل شناسا، صورت شهود حسی را که در خود شیء نیست، بلکه برساختهٔ قوهٔ حاسه است، به مادهٔ پدیدار که مربوط به جهان تجربه است، منضم می‌سازد و اصولاً بدون چنین انضمامی، تجربهٔ پدیدارها ناممکن است. فاعل شناسا در محدودهٔ همین صورت

1. A 50, B 74.

2. A 20, B 34.

3. B 309.

حاسه قادر است تا معرفت کسب کند و هیچ چیز تا در این قالب درنیاید، برای آدمی قابل شناخت نیست. کانت می‌نویسد:

شهودی که از راه احساس، به متعلق شناسایی مربوط می‌شود، شهود تجربی نام دارد. موضوع نامتعیین شهود تجربی، پدیدار نامیده می‌شود. من آنچه را که در پدیدار با احساس متناظر باشد، ماده نخستین پدیدار می‌نامم؛ ولی آن چیزی را که باعث وحدت کثرات پدیدارها در نسبت‌های معینی می‌شود، صورت پدیدار می‌نامم. ... بنابراین هر چند ماده نخستین هرگونه پدیدار، فقط تجربی به ما داده می‌شود، ولی صورت آن باید به نحو ماتقدم برای احساس‌ها در ذهن آماده باشد. ... من همه تصورهایی را که در آن‌ها هیچ چیز که از آن احساس باشد، یافته نشود، تصوره‌های محض می‌خوانم. پس صورت محض شهودهای حسی ... عموماً باید به نحو ماتقدم در ذهن وجود داشته باشد. این صورت محض احساس، خود همچنین می‌تواند شهودی محض نامیده شود (لاریجانی، ۱۳۸۳: ۹۱-۹۲).<sup>۱</sup>

#### ۴. شهود اخلاقی

در این قسمت از مقاله دو کار به انجام خواهد رسید: ۱. روشن‌تر کردن مفهوم شهود اخلاقی از طریق بیان مؤلفه‌های شهود در اندیشه شهودگرایان اخلاقی؛ و ۲. از خلال بیان این مؤلفه‌ها ارائه پنج استدلال بر این که شهود اخلاقی مانند شهود ریاضی و شهود منطقی، در شمار شهود مبادی معرفت، و بدیهی است. این استدلال‌ها از سوی فیلسوفان شهودگرا ارائه شده است؛ و از این رو، هر استدلال در ذیل بیان ویژگی‌های شهود از منظر یکی از فیلسوفان آمده است.

۱۳۱

در تاریخ شهود و شهودگرایی، افلاطونیان کمبریج نخستین کسانی بودند که صراحتاً مبادی معرفت اخلاقی را مبادی شهودی نامیدند. رالف کادورث<sup>۲</sup> معتقد بود عقل انسان قادر به درک حقیقت خداست و بدین سان راه آدمی برای کشف قوانین عام اخلاقی هموار

1. A 20 & 21, B 34 & 35.

2. Ralph Cudworth 1617-1688.

می‌شود. کادورث اصول اخلاقی را همچون مبانی ریاضیات، بدیهی می‌انگاشت، و احراز صدق آن‌ها را بی‌نیاز از استدلال می‌دانست (H. Carré, 1953). ریچارد پرایس نیز با اثرپذیری از کادورث، در پی ارائه تلقی‌ای از شهود عقلی بود که بر اساس آن بتوان تمایزهای اخلاقی عینی را مشخص کرد. او معتقد بود که فهم متعارف انسان، از تصورات برآمده از شهود عقلی که متضمن تمایزهای اخلاقی است، آن‌قدر بدیهی و آشکار است که اگر کسی منکر آن‌ها شود، نمی‌توان او را با محاجه مجاب کرد؛ چراکه برای این تصورات نمی‌توان استدلالی اقامه کرد. همچنین هنری مور<sup>۱</sup> یکی دیگر از افلاطونیان کمبریج بود که بر شهود اخلاقی تکیه می‌کرد. او در کتاب *راهنمای اخلاق* دریافت‌های اخلاقی را در قالب بیست و سه اصل بنیادین اخلاقی برمی‌شمرد و تأکید می‌کند که این دریافت‌ها برآمده از قوه عاقله و بدیهی هستند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۷/۷۷).

نخستین کسی که از واژه شهودگرایی در اخلاق استفاده کرد، هنری سیجویک بود. او در کتاب *روش‌های اخلاق* متذکر شد که تمایز آرائی که حاکی از واقعیت‌های بدیهی هستند، از غیر آن‌ها، با چهار شرط میسر است. روشن است که این چهار شرط سیجویک در واقع، روشن‌کننده محدوده آرای بدیهی است؛ اما باید توجه داشت که با توجه به توصیفی که سیجویک از گزاره‌های شهودی به دست می‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر سیجویک بدیهی بودن یک گزاره مساوق با شهودی بودن آن است. او در کتاب دیگرش با عنوان *جستارهایی در اخلاق و روش نوشت* که گزاره‌های شهودی «به معنای دقیق کلمه، بدون این‌که به گزاره‌های دیگر وابسته باشند، قابل شناخت هستند» (Sidgwick, 1901: 29). روشن است که آنچه سیجویک به عنوان شهود اخلاقی می‌گوید، از سنخ همان شهودهایی است که در قسم دوم از اقسام شهودها ذکر آن گذشت؛ یعنی شهود مبادی معرفت است؛ با این تفاوت که در این‌جا مبادی معرفت اخلاقی به شهود فاعل شناسا درمی‌آید. در ادامه روشن خواهد شد که سایر فیلسوفان شهودگرا نیز چنین شهودی را مدنظر قرار داده‌اند.

1. Henry More 1614-1678.

اما شرط‌های چهارگانه سیجویک چه بود؟ گزاره‌ای را می‌توان بدیهی خواند که ۱. اصطلاحاتش روشن و دقیق باشد؛ ۲. بداهت آن گزاره با تأمل دقیق معلوم شود؛ ۳. آن گزاره باید با سایر گزاره‌هایی که به عنوان گزاره‌های بدیهی پذیرفته شده‌اند، سازگار باشد؛ و ۴. اگر گزاره‌ای را که من به عنوان گزاره بدیهی پذیرفته‌ام، دیگری آن را نپذیرفته باشد، این عدم‌پذیرش، اطمینان من را نسبت به معتبر بودن آن گزاره، سست خواهد کرد. به نظر سیجویک از آن‌جا که واقعیت همان چیزی است که معمولاً همه اذهان بشری آن را درک می‌کنند، بنابراین عدم‌پذیرش یک گزاره از سوی یک فرد دیگر می‌تواند در واقعی بودن آن خدشه ایجاد کند (Sidgwick, 1901: 338-42).

پس از سیجویک، جرج ادوارد مور<sup>۱</sup> با تألیف کتاب *مبانی اخلاق*، گام بعدی را در شهودگرایی برداشت. مور بر این باور بود که هر آنچه خوب است، خوب بودنش باید از این طریق که بی‌هیچ برهانی پذیرفته می‌شود، به اثبات برسد (مور، ۱۳۸۵: ۲۰۹). مور کارهایی را که به سبب خودشان به وجود می‌آیند، کار ذاتاً خوب می‌نامید و معتقد بود کاری که بیش از هر کار دیگر موجب خیر و خوبی در جهان شود، کاری است که ما باید انجام دهیم. گزاره‌های حاوی امر ذاتاً خوب، به باور مور، نه اثبات‌پذیر و نه ابطال‌پذیرند؛ این بدان دلیل است که خوبی ویژگی‌ای است که بسیط و تحلیل‌ناشدنی است (مور، ۱۳۸۵: ۱۲۳-۱۲۶). مغالطه طبیعت‌گرایانه و پرسش گشوده مور، در واقع، استدلالی بر امتناع تحلیل و تعریف خوبی و اثبات شهودی بودن گزاره‌های واجد امر ذاتاً خوب بود.

**استدلال ۱ (استدلال پرسش گشوده):** استدلال مور مبنی بر این که هر تعریفی از خوب اخلاقی منجر به پدید آمدن یک مغالطه می‌شود، این است که ارائه هر تعریفی از خوبی اخلاقی، ما را با این پرسش مواجه خواهد کرد که آیا خوبی اخلاقی، صرفاً همین است؟ و مور می‌گوید پاسخ ما به این پرسش همواره منفی است و باب پاسخ به این پرسش همواره گشوده خواهد ماند؛ یعنی پرسش‌گر همچنان منتظر است تا ما بگوییم خوبی چیست. به این

1. George Edward Moore 1873-1958.

ترتیب، این استدلال اثبات می‌کند که خوبی اخلاقی به عنوان پایه و مبنای دریافت معرفتی ما از ارزش اخلاقی را نمی‌توان با هیچ مفهوم دیگری تحلیل کرد. بنابراین خوبی اخلاقی به عنوان جوهره هر ارزش اخلاقی دیگری، بنیان اخلاق است و عقل ما شهوداً بدان معرفت پیدا می‌کند. در این جا نه تجربه و نه استدلال هیچ‌یک اثبات‌کننده درستی ارزش اخلاقی نیستند، بلکه صرفاً بداهت خوبی اخلاقی است که با استدلال پرسش گشوده به اثبات می‌رسد (مور، ۱۳۸۵: ۱۴۴-۱۴۵).

به باور رابرت آدی، مور اولاً می‌پذیرد که دایره شهودهای اخلاقی وسیع است و قضایای اخلاقی بدیهی برخی از این شهودهاست؛ از این رو، او با سیجویک در وجود شهودهای فلسفی هم‌رأی است. ثانیاً این که او شهودها را اثبات‌ناپذیر می‌داند، نه به این سبب که شهود، مبهم یا ممکن الخطا باشد، بلکه اثبات‌ناپذیری به جهت ویژگی بساطت شهود است. ثالثاً در عین حال که مور از شهود به مثابه قضیه یاد می‌کند، در این که شهود، نحوه‌ای فهم روان‌شناختی و نظری است، با سیجویک هم‌داستان است. از این رو، به نظر مور شهود صرفاً یک گزاره یا محتوای انتزاعی نیست بلکه نحوه‌ای شناخت و نگرش گزاره‌ای است که به صورت باور درآمده است (Audi, 2004: 11).

اما ه. ا. پریچارد<sup>۱</sup> در شهودگرایی، مسیر سیجویک و مور را پی‌نگرفت. او ضمن پافشاری بر ارتباط وثیق فهم متعارف با دریافت شهودی اصول اخلاقی، بر این باور بود که دقیقاً همان بداهتی که موجب دریافت گزاره‌های ریاضی می‌شود، در گزاره‌های اخلاقی نیز وجود دارد. از این رو، کسی که گزاره‌های ریاضی را به سبب بدیهی بودنشان می‌پذیرد، باید به همان سبب گزاره‌های اخلاقی را نیز تصدیق کند. در مثالی که او می‌زند، یک واقعیت اخلاقی را در کنار یک واقعیت ریاضی قرار می‌دهد و آن دو را با هم مقایسه می‌کند (Audi, 2004: 15).

**استدلال ۲ (استلزام متقابل گزاره‌های بدیهی):** یکی از استدلال‌هایی که پریچارد بر بداهت اصول اخلاقی می‌آورد، از این قرار است: او در جستاری با عنوان «آیا فلسفه اخلاق

1. Harold Arthur Prichard 1871-1947.



بر یک اشتباه تکیه دارد؟» می‌نویسد: بداهت اصول اخلاقی همچون بداهت اصول ریاضی است؛ زیرا همان‌طور که در ریاضیات، امور بدیهی مستلزم یکدیگرند و با فهم یک بخش از آن، ذهن شما خودبه‌خود به بخش دیگر منتقل می‌شود، در اخلاق نیز با دریافتن یک گزاره به عنوان بخشی از واقعیت بدیهی، ذهن شما به درستی گزاره دیگر که لازمه گزاره نخست است، منتقل می‌شود. برای مثال، اگر کسی به شما در یک موقعیت خدمتی کند و در موقعیتی دیگر شما احساس کنید که او به کمک شما نیاز دارد، شما به کمک او می‌شتابید؛ چراکه درک می‌کنید باید در این شرایط خاص، با خدمتی که به او می‌کنید، خدمت قبلی او به خودتان را جبران کنید. به همین ترتیب، هنگامی که درباره شکل بسته‌ای که دارای سه ضلع است، می‌اندیشید، بی‌هیچ واسطه‌ای و به نحو مستقیم درک می‌کنید که چنین شکلی باید دارای سه زاویه هم باشد. او معتقد است این دو واقعیت که اولی اخلاقی است و دومی ریاضی، به سبب بدیهی بودنشان، برای هر کسی قابل فهم است؛ و از این رو، هر کس که دومی را بداهتاً تصدیق کند، اولی را نیز بداهتاً تصدیق می‌کند (Prichard, 1912: 28).

**استدلال ۳ (استلزام معرفت به آگاهی از معرفت):** استدلال دیگر پریچارد مبتنی بر معطوف بودن «دانستن یک چیز» به «آگاهی از دانستن آن چیز» بود. از این رو، او تردید در باب باورهای بدیهی اخلاقی را تردید ناروا و محال می‌دانست. این تردید، به نظر پریچارد، شبیه به تردید دکارت در خود معرفت بود. بر اساس استدلال پریچارد، از آن‌جا که دانستن چیزی معطوف به آگاهی از خود این دانستن است، تردید دکارت در معرفتی که برای خودش معرفت یقینی است، انکار این امر ضروری است که من از معرفت خود آگاهی دارم (Prichard, 1912: 34-5). چنین انکاری هر چند ممکن است در قالب عبارات زبانی به صورت جمله دریابید، اساساً ناممکن است و ابراز آن، ابراز یک تردید واقعی نیست. بر این اساس، پریچارد معتقد بود که انسان ضرورتاً نسبت به آنچه درستی‌اش را شهود کرده، یقین دارد. به نظر او هر باوری که در آن قدری تردید راه داشته باشد، نمی‌تواند در شمار معرفت شهودی محسوب شود (Hurka, 2015: 117).

به همین ترتیب در اخلاق نیز تردید در موجه بودن شهودهای اخلاقی، تردیدی

نابجاست. هنگامی که یک فرد واجد شهود اخلاقی می‌شود، این شهود معطوف به معرفتی بدیهی است که یقین را به محتوای شهود الصاق می‌کند. یقینی بودن این شهود سبب می‌شود هیچ استدلالی یا هرگونه کوشش دیگری در جهت اثبات صدق محتوای شهود، به اندازه خود شهود، متیقن نباشند. این یقین البته دارای شرایط دیگری نیز هست. پریچارد معتقد است کسی قابلیت تحصیل این یقین را دارد که برخوردار از «وجود اخلاقی رشدیافته» باشد. چنین فردی به درجه بالایی از «تفکر ژرف» نیز نیاز خواهد داشت (Prichard, 1912: 14).

**استدلال ۴ (بدهت بر پایه جهان‌های ممکن):** استدلال دیگری که بر شهودی بودن اصول اخلاقی آورده شد، استدلال براود<sup>۱</sup> بود. به باور او، اگر یک گزاره را موجود عاقلی که دارای هوش و بصیرت کافی است، با بررسی اصطلاحات و چگونگی ترکیب آن گزاره، درست بشمارد، آن گزاره، گزاره‌ای بدیهی است. بر پایه بیان براود، استدلال او را می‌توان بدین‌سان بازسازی کرد که اگر جهان ممکنی همچون جهان کنونی را مفروض بگیریم، در این صورت، آن جهان نیز دارای موجودات عاقل و بابصیرتی همچون انسان‌های این جهان خواهد بود. براود بر استفاده از موجود عاقل تأکید دارد؛ چراکه وجه مشترک موجودات آن جهان ممکن با ما انسان‌ها در همین عقل است. اگر نام جهان کنونی را  $U$  و نام جهان مفروض را  $U'$  بگذاریم، در این صورت موجود  $S'$  که همانند انسان  $S$  دارای عقل است در  $U'$  نیز به همان گزاره‌های بنیادین اخلاقی‌ای باور دارد که  $S$  در  $U$  بدان‌ها باور دارد. او می‌نویسد گزاره‌های بدیهی اخلاقی در عمده دیدگاه‌های شهودگرایانه، به لحاظ صوری، دربردارنده محتوای یکسانی هستند. این محتوا عبارت است از این‌که «فلان قصد یا فلان عاطفه ضرورتاً با فلان نوع از موقعیت، متناسب (یا نامتناسب) است» در هر جهان ممکنی - برای مثال - ابراز قدردانی کاری است که ضرورتاً در برابر نیکوکاری یک فرد نیکوکار، متناسب است (Broad, 1967: 282).

1. Charlie Dunbar Broad 1887-1971.

از استدلالی که برآورد درباره گزاره‌های بدیهی اخلاقی در شهودگرایی ارائه می‌کند، پیداست که بدهتِ درستی اخلاقی را معطوف به «تناسب»<sup>۱</sup> می‌داند. او برای این‌که بتواند شهودی بودن مفهوم تناسب را به‌خوبی نشان دهد، تلاش می‌کند حل مسئله در اخلاق را با حل مسئله در مکانیک مقایسه کند. در دانش مکانیک هنگامی که به یک نقطه نیروهای مختلف وارد می‌شود، برای محاسبه نیروی واردشده به آن نقطه از ترسیم بردار استفاده می‌کنیم و برای هر نیرو در جهتی که آن نیرو وارد شده، یک بردار رسم می‌کنیم. در نهایت، با محاسبه نیروی وارده از طریق هر بردار و جمع نیروهای همسو با هم و تفریق نیروهای غیرهمسو از یکدیگر، یک بردار را به عنوان بردار برآیند نیروها رسم می‌کنیم. این کار در واقع، کشف نحوه‌ای تناسب در مکانیک است که برای ما محاسبه را امکان‌پذیر می‌سازد. برآورد این تناسب را «تناسب برآیند برداری»<sup>۲</sup> می‌نامد.

به نظر او در اخلاق، امکان یافتن چنین بردار برآیندی از طریق مفهوم تناسب به انجام می‌رسد. او معتقد است که تناسب، نه صرفاً از طریق توجه به وظیفه بودن یک عمل اخلاقی قابل فهم است، و نه صرفاً از طریق توجه به فایده‌مند بودن آن عمل. در واقع، برای احراز متناسب بودن یک عمل در یک موقعیت، نه صرفاً ارزش ذاتی عمل تعیین‌کننده است و نه صرفاً ارزش‌مندی نتیجه آن. از آن‌جا که برآورد روندی از اجزای سازنده حوادث را برساننده شرایط تحقق عمل اخلاقی می‌داند، ویژگی‌های این اجزا و ارتباط آن‌ها با یکدیگر را در فهم تناسب، بسیار مهم می‌شمرد. از نظر او توجه به این ویژگی‌ها و ارتباط آن‌ها با یکدیگر ما را به این نتیجه می‌رساند که ذات یک عمل با کارآمدی نتیجه آن، چنان در هم تنیده شده‌اند که تنها راه فهم عمل متناسب با موقعیت، توجه توأمان به هر دو جنبه وظیفه بودن و فایده‌مندی نتیجه است. این توجه توأمان برای ما به عنوان فاعل‌های اخلاقی، برساننده شهود تناسب در تشخیص خوبی یا بدی عمل اخلاقی است (Broad, 1967: 220-21).

---

1. Fittingness.

2. Resultant Fittingness.

شهود اخلاقی و شهودگرایی اخلاقی در قرن بیستم با ویلیام دیوید راس به اوج خود رسید. چهار ویژگی‌ای که به عنوان ویژگی‌های شهود اخلاقی می‌توانیم از توضیحات راس استنباط کنیم، عبارتند از: غیراستنتاجی بودن،<sup>۱</sup> قطعیت،<sup>۲</sup> محصول بلوغ ذهنی کافی، و بداهت.<sup>۳</sup> غیراستنتاجی بودن بدین معناست که یا ما اساساً نمی‌توانیم گزاره‌ای را که متعلق باور ماست، بر هیچ مقدمه‌ای استوار سازیم و یا اگر بتوانیم، برای باور به آن گزاره، از ابتدای آن بر مقدمات، بی‌نیاز هستیم. او معتقد است که تمام معرفتی که آدمی کسب می‌کند، یا مستقیماً غیراستنتاجی است و یا اگر استنتاجی باشد، پایه‌ای‌ترین مقدمات استنتاجی که این معرفت از طریق آن به دست آمده، خود غیراستنتاجی هستند (Ross, 2002: 146). راس معتقد است که معرفت استنتاجی از معرفت غیراستنتاجی، انفکاک‌ناپذیر است؛ چراکه اولاً هر استنتاجی در نهایت به مقدماتی می‌رسد که از هیچ مقدمه دیگری استنتاج نشده‌اند، و ثانیاً هر نتیجه‌ای که از یک استنتاج به دست می‌آید، اعتبارش برآمده از اعتبار مقدماتی است که برخی از آن‌ها به صورت پایه‌ای غیراستنتاجی هستند. بدین روی، ما نمی‌توانیم معرفت استنتاجی را از معرفت غیراستنتاجی جدا کنیم و احیاناً به اولی اعتبار بدهیم و دومی را فاقد اعتبار تلقی کنیم (Ross, 2002: 148).

او هفت دسته از وظایف اخلاقی را به عنوان اصول وظایف در نظر اول، وظایف شهودی خواند. وظایف در نظر اول، اصول پیشینی<sup>۴</sup> هستند و عبارتند از وظایف وفاداری،<sup>۵</sup> جبران،<sup>۶</sup> قدردانی،<sup>۷</sup> عدالت،<sup>۸</sup> خیرخواهی،<sup>۹</sup> بهبود خویشتن،<sup>۱۰</sup> و آسیب نرساندن به دیگران<sup>۱۱</sup> (Ross, 2002: 20-21)

1. Non-Inferential.
2. Conviction.
3. Self-Evidence.
4. A Priori.
5. Duties of fidelity.
6. Duties of reparation.
7. Duties of gratitude.
8. Duties of justice.
9. Duties of beneficence.
10. Duties of self-improvement.
11. Not injuring others.

دومین ویژگی شهود، قطعیت نسبت به محتوای شهود است. شهود قطعیت آور است و اگر نسبت به یک باور یقین وجود نداشته باشد، نمی‌توان آن را باوری شهودی تلقی کرد. راس در جای جای کتاب‌هایش از «اعتقادهای راسخ اخلاقی»<sup>۱</sup> سخن می‌گوید و به باور او، وظایف در نظر اول که برآمده از شهود ما هستند نیز مانند نتایج حاصل از استدلال‌ها متیقن هستند؛ اما راه تحصیل یقین در وظایف در نظر اول، شهود است، نه استدلال (Ross, 2002: 36).

به باور راس محتوای شهودها را نمی‌توان از طریق استنتاج اثبات کرد و از این گذشته، آن‌ها اساساً «بی‌نیاز از برهان» هستند (Ross, 2002: 30). با قدری تأمل در این سخن، می‌توان فهمید که تنها اگر محصول شهود، معرفت یقینی و قطعی باشد، استنتاج‌ناپذیری و بی‌نیازی از برهان می‌تواند سخن قابل قبولی باشد. اگر شهود، معرفت یقینی به بار نیارود و صرفاً محتوایی محتمل را به دست دهد، در این صورت هر استنتاجی می‌تواند مقدار احتمال را بالا و بالاتر ببرد. اما اگر شهود دارای محتوایی یقینی باشد، هیچ استنتاجی نمی‌تواند بر یقین شهودکننده چیزی بیفزاید (Hurka, 2004: 119). با این همه، دو نکته را نباید از یاد برد: نخست آن‌که راس به هیچ وجه نمی‌خواهد هر آنچه را که ما در زندگی روزمره خود به عنوان الزام‌های اخلاقی برمی‌شمیریم، در شمار وظایف در نظر اول به صورت شهود دارای قطعیت بیاورد. تلاش راس در جهت نظام‌مند کردن باورهای اخلاقی ماست و به همین دلیل نیز از وظایف در نظر اول اصلی و وظایف در نظر اول مشتق سخن می‌گوید (Stratton-Lake, 2002: a/xxxvi). نکته دوم این است که منظور راس به هیچ وجه پافشاری از روی تعصب بر اصول اخلاقی نیست. ادعای راس این است که تکیه بر وظایف در نظر اول اصلی، از آن روست که این وظایف برآمده از تأمل عقلانی دقیق هستند. به عبارت دیگر، پس از آن‌که ما به عنوان فاعل اخلاقی‌ای که به بلوغ ذهنی کافی رسیده، بر یک گزاره اخلاقی تأمل کردیم و به این فهم روشن رسیدیم که آن گزاره یک گزاره اخلاقی پایه است، آن را در شمار وظایف در نظر اول می‌آوریم (Stratton-Lake, 2002: a/xlviii).

---

1. Moral Convictions.

سومین ویژگی شهود، درک آن با یک ذهن بالغ است. چنان‌که اشاره شد، راس بلوغ ذهنی کافی را شرط فهم بداهت گزاره‌های شهودی اخلاقی می‌داند. به عبارت بهتر، هر کسی نمی‌تواند به صرف برخورداری از قوای ذهنی طبیعی، ادعا کند که می‌تواند با شهودهایش، اصول و وظایف در نظر اول را بفهمد، بلکه ادعای کسی معتبر است که ذهنش به بلوغ کافی رسیده باشد. همچنان‌که ما در شهود حقایق ریاضی باید به سطحی از بلوغ ذهنی رسیده باشیم، در شهود حقایق اخلاقی نیز باید به چنین بلوغی رسیده باشیم. به همین ترتیب، همچنان‌که در ریاضیات نسل به نسل فهم ما از حقایق ریاضی کامل‌تر و دقیق‌تر می‌شود و در شرایط متفاوت ما موفق به درک و فهم دقیقی از حقایق ریاضی می‌شویم که در شرایط پیش از آن توانایی فهم آن‌ها را نداشتیم، در اخلاق نیز چیزی شبیه به این رخ می‌دهد. از این رو، ما نسل به نسل به حقایق اخلاقی فهمی پیدا می‌کنیم که در گذشته بدان واقف نبوده‌ایم و در شرایط کنونی این جنبه از حقایق را درک کرده‌ایم (Ross, 1935: 17).

راس این شرط را از آن رو تدارک دید تا پیشاپیش به این اشکال پاسخ گوید که شهود هر کس با دیگری متفاوت است و من ممکن است چیزی را شهود کنم و دیگری خلاف آن را. او در پاسخ به این‌که چگونه من می‌توانم بفهمم که صدور حکم من درباره درستی یا نادرستی یک فعل خاص، کار یک ذهن بالغ است، گفت ما خودمان به خوبی این را می‌فهمیم که تا زمانی پیش‌تر قادر به داوری اخلاقی دقیقی از این دست که الان انجام می‌دهیم، نبوده‌ایم. برای ما کاملاً روشن است که حکمی که الان صادر کرده‌ایم و حاصل یک تأمل بسیار ظریف و جدی و ریزبینانه است، آن‌قدر سنجیده صادر شده، که به هیچ‌وجه تا پیش از این، در به خرج دادن چنین دقتی توانا نبوده‌ایم. بنابراین به سادگی نمی‌توانیم از صدور احکامی که از چنین ژرف‌اندیشی و تأملی تهی باشند، به عنوان احکام شهودی یاد کنیم (Ross, 1935: 17).

شرط چهارم نیز بداهت است. یکی از استدلال‌های راس بر بدیهی بودن وظایف در نظر اول که در نظام اخلاقی او اصول پایه اخلاقی به شمار می‌روند، از این قرار است:

**استدلال ۵ (استدلال استقرای شهودی):** عقل، اصول اخلاقی را همچون اصول ریاضیات

و اصول منطقی، با «استقرای شهودی»<sup>۱</sup> درمی‌یابد. استقرای شهودی در برابر استقرای منطقی متعارف است. بر خلاف استقرای منطقی متعارف که در آن تعدد نمونه‌های بررسی شده، اهمیت زیادی در صدور حکم کلی دارند، در استقرای شهودی، در صدور حکم، بررسی حتی یک نمونه کفایت می‌کند. فرایند استقرای شهودی بدین‌سان است که فاعل شناسا بر نمونه مورد بررسی تأمل می‌کند و با توجه به تمامی شرایط آن مورد، درباره همه موارد مشابه حکم کلی و همسان صادر می‌کند. صدور این حکم نه از طریق تجربه و نه از طریق استدلال صورت می‌گیرد، بلکه صرفاً حاصل شهود است. تعمیم احکام هندسه که تنها برای یک نمونه جزئی اثبات شده است، به نظر راس با استفاده از استقرای شهودی ممکن می‌شود (Ross, 1951: 320). اصول وظایف در نظر اول مانند اصول موضوعه ریاضیات از سنخ قضایای ترکیبی پیشینی هستند و چگونگی حصول آن‌ها برای ما نیز بسیار شبیه به همان راهی است که در ریاضیات، اصول موضوعه را تحصیل می‌کنیم. ویژگی متزع از فعل اخلاقی جزئی که در زندگی ما تکرار شده، منجر به شکل‌گیری یک اصل اخلاقی در ذهن می‌شود. این اصل اخلاقی هرچند از یک فعل متصور کلی انتزاع شده، برآمده از تأملات فرد عاقلی است که به بلوغ ذهنی کافی رسیده و بر فعل جزئی و خاص اخلاقی متمرکز شده است، و نهایتاً به آن اصل اخلاقی رسیده است (Ross, 1935: 320). بنابراین همچنان‌که اصول ریاضی در هندسه، اصول بدیهی است، اصول وظایف در نظر اول نیز به همان معنا بدیهی است.

## ۵. نتیجه‌گیری

- ۵-۱. شهود اخلاقی از منظر فیلسوفان اخلاق شهودگرا همچون سبجویک، مور، پریچارد و براود شهودی است که در آن مبادی و اصول اخلاقی شناخته می‌شود. ویژگی‌هایی که این فیلسوفان برای شهود اخلاقی برمی‌شمرند، عبارتند از روشنی، دقت، محصول تأمل، سازگاری با سایر قضایای شهودی، پذیرش قضیه شهودی توسط دیگران، غیرقابل استنتاجی

1. Intuitive Induction.

بودن، یقینی بودن، تناسب داشتن با موقعیت عمل و بدیهی بودن. این ویژگی‌ها در نظریه شهودگرایی اخلاقی دیوید راس به صورت این چهار ویژگی درآمد: غیراستنتاجی بودن، قطعیت، محصول بلوغ ذهنی کافی، و بداهت.

۵-۲. شهود اخلاقی در قرن بیستم شهود افلاطونی نیست؛ چراکه برای داشتن چنین شهودی نیازمند انجام هیچ کار غیرمعرفتی نیستیم. فیلسوفان اخلاق شهودگرا برای داشتن شهود اخلاقی، قرابت جبلی با مثل یا هر حقیقت ازلی دیگری را لازم نمی‌دانند. به باور فیلسوفان اخلاقی شهودگرا لازم نیست برای دریافت اصول اخلاقی بنیادین، به رؤیت حقیقت نایل آییم. شهود اخلاقی از سنخ شهود عارفان نیست؛ چراکه در آن لازم نیست ما با تزکیه نفس یا توجه معنوی به روح خود، از چنین شهودی بهره‌مند شویم. بنابراین به هیچ وجه نمی‌توان شهود اخلاقی را در شمار شهود افلاطونی یا عرفانی تلقی کرد. شهود اخلاقی، شهود تجربی هم نیست؛ چراکه شهود تجربی، شهود پسینی است، درحالی‌که شهود اخلاقی، شهود پیشینی است. به عبارت بهتر، شهود تجربی نخستین مرحله از ادراک حسی است که به نحو بلاواسطه انسان را موفق به درک اشیاء پیرامونی‌اش می‌کند؛ اما در شهود اخلاقی، اساساً عقل است که اصول اخلاقی را کشف می‌کند، و از این رو، مقدم بر تمام مراحل ادراک حسی است.

همچنین شهود اخلاقی را نمی‌توان در هیچ‌یک از سه قسم شهود کانتی قرار داد. گونه سوم شهود کانتی که شهود اصلی یا خردمندانه نام داشت، برای آدمی میسر نبود. شهود تجربی نیز از طریق حاسه میسر می‌شد و با اثرپذیری حاسه از اعیان، ماده پدیدارها بود؛ بنابراین نمی‌تواند دربرگیرنده شهود اخلاقی باشد؛ چراکه شهود اخلاقی اساساً از طریق حاسه به انجام نمی‌رسد. سومین شهود کانتی نیز نمی‌تواند شهود اخلاقی را در خود جای دهد. این شهود با عنوان شهود ناب که به‌مثابه صورت پدیدارها و پیشینی بود، تهی از هرگونه حسی است، اما صرفاً تعمیم و صورت پدیدار در آن است. زمان و مکان به عنوان دو صورت ناب از این شهود، به‌خوبی نشان می‌دهند که اساساً موضوعات اخلاقی را نمی‌توان به عنوان متعلق این شهود تلقی کرد.



آنچه باقی می‌ماند، شهود مبادی معرفت است که شهود اخلاقی نیز دقیقاً در شمار چنین شهودی است. آنچه فیلسوفان شهودگرای قرن بیستمی به عنوان شهود اخلاقی از آن یاد می‌کنند، دقیقاً شهود اصولی است که به‌مثابه بنیاد یا بنیادهای معرفت اخلاقی تلقی می‌شوند. تشبیه این شهود با مبادی معرفت در منطق و ریاضیات، به همین دلیل است. همچنین تمامی مشخصه‌هایی که برای شهود اخلاقی برشمردیم، به نوعی در شهود مبادی معرفت، در آثار فیلسوفان سلف همچون ارسطو و دکارت ذکر شده است. با وجود اختلافی که در برشمردن ویژگی‌های شهود اخلاقی بین شهودگرایان اخلاقی وجود دارد، آن‌ها در این‌که ساختار نظام اخلاقی‌شان مبتنی بر شهود اخلاقی است و شهود اخلاقی بدیهی است، با یکدیگر اتفاق نظر دارند و این دو ویژگی دقیقاً همان ویژگی‌های محوری شهود مبادی معرفت است.

۵-۳. بر اساس پنج استدلال که از سوی ج. ا. مور، ه. ا. پریچارد، س. د. براود و ویلیام دیوید راس ارائه شد، شهودهای اخلاقی همچون شهودهای موجود در ریاضیات و منطق، از سنخ شهود مبادی معرفت هستند. این استدلال‌ها عبارت بودند از ۱. استدلال پرسش‌گشوده که بر اساس آن مور اثبات می‌کند خوبی اخلاقی همچون سایر مفاهیم بنیادین غیرقابل تعریف و بسیط است؛ ۲. استلزام گزاره‌های بدیهی که بر اساس آن پریچارد اثبات می‌کند فهم هر گزاره اخلاقی به عنوان بخشی از واقعیت بدیهی، مستلزم فهم گزاره بدیهی اخلاقی دیگر به عنوان بخش دیگری از واقعیت بدیهی است؛ ۳. استلزام معرفت به آگاهی از معرفت که بر پایه آن پریچارد معرفت به اصول اخلاقی پایه را بی‌نیاز از اثبات می‌داند؛ چراکه فاعل شناسا به معرفت بدیهی خود آگاهی دارد؛ ۴. استدلال بداهت بر پایه جهان‌های ممکن که متضمن برقراری اعتبار اصول اخلاقی در هر جهان ممکن برای هر موجود عاقلی بود و از این رو، براود این اصول را همچون هر اصل بدیهی عقلی دیگر، اصول بدیهی می‌شمرد؛ و نهایتاً ۵. استدلال استقرای شهودی است که دیوید راس بر اساس استقرای شهودی، اثبات می‌کند اصول اخلاق - که راس آن‌ها را اصول وظایف در نظر اول می‌نامد - مبادی بدیهی معرفت اخلاقی هستند.

## منابع

۱. اترک، حسین (۱۳۸۷)، «وظایف اخلاقی در دیدگاه دیوید راس»، *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، ش ۱۷، ص ۱۲۳-۱۵۰.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، «تحلیل مفهوم وظیفه در نگاه نخست در اخلاق دیوید راس»، *فصلنامه معرفت اخلاقی*، ش ۲، ص ۲۶-۵.
۳. اتکینسون، آر. اف. (۱۳۶۹)، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه: سهراب علوی‌نیا، مرکز ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۴. ادوارد تیلور، آلفرد (۱۳۹۳)، *ارسطو*، ترجمه: حسن فتحی، انتشارات حکمت، تهران.
۵. ارسطو (۱۳۷۸ الف)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه: محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ ب)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ ج)، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، مؤسسه انتشارات نگاه، تهران.
۸. افلاطون (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، ج ۱-۴، ترجمه: محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوم.
۹. انوری، حسن (۱۳۸۲)، *فرهنگ بزرگ سخن*، ج ۵، انتشارات فرهنگ معاصر، تهران، چاپ دوم.
۱۰. بریجانیان، ماری (۱۳۷۳)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویراسته: بهاء‌الدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
۱۱. دباغ، سروش (۱۳۸۸)، *درس‌گفتارهایی در فلسفه اخلاق*، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.
۱۲. دنسی، جان‌اتان (۱۳۹۲)، «شهودگرایی اخلاقی» در *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، ویراسته: پل ادواردز و دونالد ام. بورچرت، انتشارات سوفیا، تهران، ص ۸۴۹-۸۵۴.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغتنامه دهخدا*، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم.
۱۴. سجادی، سیدجعفر (۱۳۴۱)، *فرهنگ علوم عقلی*، چاپخانه مصطفوی، تهران.
۱۵. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه: هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.

۱۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم*، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتوبی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، چاپ سوم.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه، ج ۵، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم*، ترجمه: امیر جلال‌الدین اعلم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، چاپ سوم.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه، ج ۸، از بنتام تا راسل*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، چاپ دوم.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه، ج ۴، از دکارت تا لایب‌نیتس*، ترجمه: غلامرضا اعوانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه، ج ۲، فلسفه قرون وسطا از آگوستینوس تا اسکوتوس*، ترجمه: ابراهیم دادجو، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه، ج ۳، فلسفه اواخر قرون وسطا و دورهٔ رنسانس از اوکام تا سوئارس*، ترجمه: ابراهیم دادجو، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران.
۲۲. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم، تصحیح: محسن بیدارفر*، انتشارات بیدار، قم.
۲۳. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.
۲۴. گنسلر، هری، جی. (۱۳۸۵)، *درآمدی جدید بر فلسفه اخلاق*، ترجمه: حمیده بحرینی، انتشارات آسمان خیال، تهران.
۲۵. لاریجانی، علی (۱۳۸۳)، *شهود و قضایای تألیفی ماتقدم در فلسفه کانت*، انتشارات هرمس، تهران.
۲۶. مور، جرج ادوارد (۱۳۸۵)، *مبانی اخلاق*، ترجمه: غلامحسین توکلی و علی عسکری یزدی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۲۷. نبوی، لطف‌الله (۱۳۸۵)، *تراز اندیشه*، انتشارات بصیرت، تهران.

۲۸. وارنوک، م. (۱۳۸۰)، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه و تحشیه: ابوالقاسم فنایی، انتشارات بوستان کتاب، قم.

۲۹. هر، جان (۱۳۹۲)، «دین و اخلاق، بخش سوم: قرون وسطی»، ترجمه: علی مهجور، سایت

دین آنلاین: [www.dinonline.com/doc/article/fa/497](http://www.dinonline.com/doc/article/fa/497)

30. Aquinas, Saint Thomas (2013), *Summa Theologica*, Cosimo, Inc, New York.
31. Audi, Robert, (2004), *The Good in the Right: a theory of intuition and intrinsic value*, Princeton University Press, Princeton.
32. Broad. C. D. (1967), *Five Types of Ethical Theory, ninth impression*, Routledge & Kegan Paul LTD, London.
33. Descartes, René (2000), *Philosophical essays and correspondence*; edited by: Roger Ariew
34. Groarke, Louis F. (2012), *Aristotle: Logic*, in Internet Encyclopedia of philosophy.
35. Holzhey, Helmut; and Vilem Mudroch (2005), *Historical dictionary of Kant and Kantianism*, the Scarecrow Press, Lanham.
36. Hurka, Thomas (2004), “Normative Ethics: Back to the Future”, in: *The Future for Philosophy*, Leiter, B. (ed.), Oxford: Clarendon Press, pp. 246-64.
37. ————— (2015), *British Ethical Theorists from Sidgwick to Ewing*, Oxford University Press.
38. Lewis, Charlton. T.; and Charles Short (1958), *A Latin Dictionary*, Oxford at the Clarendon Press.
39. Little, William; and others (1973), *The Shorter Oxford English Dictionary*, Ed: C.T. Onions, Clarendon Press. Oxford, V.1. P.1105.
40. Meyrick, H. Carré (1953), “Ralph Cudworth”, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No.13, Oct., Oxford university press.
41. Prichard, H. A. (1912), “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?” in: *Mind*, New Series, Vol. 21, No. 81, pp. 21-37.
42. ————— (1935), *Foundations of Ethics: The Gifford Lectures Delivered in the University of Aberdeen*, Oxford at the Clarendon Press, 1951.
43. Ross, W. D. (2002), *the right and the good*, Oxford University Press.
44. Sidgwick, Henry, (1901), *Methods of Ethics*, London and New York: The Macmillan Company, Sixth Edition.
45. Singer, Peter, (2016), “Interview» at: *NormativeEthics.com*, hosted by archive. Org. Retrieved November 8.
46. Stratton-Lake, Philip, (2002), “Introduction» to the Right and the Good, Oxford University Press.