

## A Critical Introduction to the Foundations of the Ethical-Educational Views of Abolghasem Fanai

Mahmonir Iranpoor\*

Afzal Sadat Hoseini\*\*

Babak Shamshiri\*\*\*

Mohammad Jafar Amir Mahallati\*\*\*\*

### Introduction

"Education and training" are the two basic axes of human development. These two concepts by themselves have a generality to the extent of a considerable part of human knowledge and we can talk about their nature endlessly. Of course, this generality, on the other hand, requires the scrutinization and precise definition of their contents. "training" has a theoretical nature and "education" has a practical nature.

### Method

The method in this paper is philosophical-analytical based on basic sources of "Ethical Rationality" approach.

### Results

We made it clear that at the basic ontological and epistemological levels of "moral rationality", there are few references to the discussion of justification and proof, and sometimes there is no reference at all. In the epistemological dimension, although "ethical rationality" recognizes the existence of one-situation and the ideal and infallible epistemological position - as a result of its uncritical ontological views - it is open to a multitude of human-centered moral rulings and judgments and tries to be constructive with a number of norms. Approaching the position of an ideal observer - to give them. Finally, we showed that the non-limitation of the reading of "moral rationality" from

---

\* Ph.D. Student of Philosophy of Education, Faculty of Psychology and Educational Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran

\*\* Associate Professor, Faculty of Psychology and Educational Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran *Corresponding Author:* [afhoseini@ut.ac.ir](mailto:afhoseini@ut.ac.ir)

\*\*\* Associate Professor, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran

\*\*\*\* Professor and scholar of Oberlin College, Ohio, USA

reasonable and rational things and not exclusive rationality to argumentative rationality, can be considered an outstanding strength point for adjusting and accepting the mild and compatible requirements of any moral point of view, which is a very important point in the design and creation of Ethical systems are educational.

### **Discussion**

Regarding the contents of the category of "teaching and training" or all that can be called as human knowledge, knowledge of the second levels are mentioned, for example medical philosophy, while the branch of medicine is considered as a first level knowledge and medical philosophy is considered at the second and supervisory level. on the first level. In the case of the "education" category, similar second-level knowledge can be listed, among them is the philosophy of ethics. Ethical principles views are very important in terms of the great influence they have in adopting ethical-educational approaches. These fundamental views are among the topics discussed in moral philosophy, and due to the importance and pervasive influence of moral-educational approaches, it is necessary to pay attention to them. But the approaches proposed in the philosophy of ethics are based on ontological and epistemological viewpoints in turn and more precisely, and these fundamental viewpoints are the source of other cognitive and scientific viewpoints such as anthropology, religion, aesthetics, etc. The following question answers such foundations in the opinion of one of the contemporary religious thinkers, named Abulqasem Fanai, whose main criterion is belief in "moral rationality".

In this research, by analyzing the early works of this thinker, the ontological, epistemological and anthropological foundations of these works have been discussed and investigated. In this way, first the features of the fundamental principles of this intellectual approach and then its possible requirements in the moral-educational field have been discussed. For "moral rationality", the student's rationality is the first and final component, and any effort at the level of rational systematization of ethics and education must proceed on the axis of the defined rationality.

**Keywords:** Ethical rationality, Ontology, Epistemology, Anthropology, Ethical-educational approach

---

**Author Contributions:** Author 1 was responsible for leading the overall research process. Author 2 was responsible for research plan design, data collection and analysis and in general, the conclusion of the findings and expansion and interpretation were done jointly and with the discussion and exchange of opinions of all the colleagues and with the third and fourth authors as thesis advisors.

**Acknowledgments:** The authors thank all dear teachers who have helped us in this research.

**Conflicts of interest:** The authors declare there is no conflict of interest in this article

---

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۱۸  
تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۳/۲۹

مجله‌ی علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران اهواز  
بهار و تابستان ۱۴۰۲، دوره‌ی ششم، سال ۳۰  
شماره‌ی ۱، صص: ۱۶۸-۱۴۵

مقاله پژوهشی

## عقلانیت اخلاقی از منظر نواندیشی دینی معاصر: درآمدی انتقادی بر مبانی آراء ابوالقاسم فنایی<sup>۱</sup>

ماه‌منیر ایران‌پور\*

افضل السادات حسینی\*\*

بابک شمشیری\*\*\*

محمدجعفر امیرمحللاتی\*\*\*\*

### چکیده

دیدگاه‌های بنیادین اخلاقی به لحاظ تأثیر کلان در اتخاذ رویکردهای اخلاقی-تربیتی، اهمیت بسزایی دارند. این دیدگاه‌ها، مسائل یا موضوعات بحث فلسفه اخلاق‌اند و به دلیل اهمیت و تأثیرگذاری فراگیر رویکردهای اخلاقی-تربیتی، توجه به آنها ضروری است. اما رویکردهای مطرح در فلسفه اخلاق نیز مبتنی بر دیدگاه‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌اند و همین دیدگاه‌ها، منشاء دیگر منظرهای شناختی و علمی مانند انسان‌شناسی، دین‌شناسی، زیبایی‌شناسی و ... تلقی می‌شوند. این جستار عهده‌دار بحث ازین مبانی در آراء ابوالقاسم فنایی به عنوان یکی از متفکران دینی معاصرست که اصلی‌ترین ممیز آن قائل بودن به «عقلانیت اخلاق» است. در این مقاله، با استفاده از روش تحلیل مفهومی به تحلیل دقیق آثار متقدم وی، مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسی مطرح در این آثار مورد بحث قرار گرفته است. هم‌چنین به مشخصه‌های مبانی بنیادین این رویکرد فکری و لوازم و بایسته‌های ممکن آن در حوزه اخلاقی-تربیتی پرداخته شده است. در این نوشته روشن ساختیم «عقلانیت اخلاقی» مورد نظر در اینجا در مباحث توجیه و اثبات ضرورتاً نیازمند ایضاح بیش‌تری است. هرچند «عقلانیت اخلاقی» وجود یک موقعیت و جایگاه معرفت‌شناسانه ایده‌آل و خطاناپذیر را به رسمیت می‌شناسد، اما نسبت به تکثری از

۱ این مقاله مستخرج از رساله دکتری فلسفه تعلیم و تربیت در دانشگاه تهران است.

\* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

\*\* دانشیار، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

afhoseini@ut.ac.ir

\*\*\* دانشیار، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

\*\*\*\* استاد و دانشور کالج اوبرلین، اوهایو، آمریکا

احکام و داوری‌های اخلاقی فاعل محور انسانی روی گشاده نشان می‌دهد. هم‌چنین منحصر نبودن عقلانیت به عقلانیت استدلالی در «عقلانیت اخلاقی»، نقطه‌ی قوت برجسته‌ای در خصوص ۱. تعدیل و پذیرش لوازم و ایجاب‌های سازگار سایر دیدگاه‌های اخلاقی و ۲. رویکرد تعیین‌کننده‌ای در طراحی و ایجاد نظام‌های اخلاقی تربیتی ایده‌آل خواهد بود.

**واژه‌های کلیدی:** عقلانیت اخلاقی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، رویکرد اخلاقی-

تربیتی، ابوالقاسم فنایی

### مقدمه

مهم‌ترین عامل تأثیرگذار بر فعالیت‌های متنوع و متعدد تربیتی، مبانی نظری آن‌هاست. با در نظر قرار دادن کلیت تجارب تربیتی موجود در سطوح مختلف آموزشی تربیتی، در جامعه معاصر و با در نظر داشتن مبانی نظری مورد بحث می‌توان به این پرسش که «آیا فعالیت‌های تربیتی در انجام وظایف محول به آن‌ها توفیق داشته‌اند یا خیر؟» پاسخ داد. به تعبیر دیگر تنها با در اختیار داشتن مبانی نظری یک «نظام تعلیم و تربیت» می‌توان به توفیق یا عدم توفیق آن در عرصه عملی و تربیتی آگاهی یافت. بدین ترتیب گاهی به این نکته اشاره شده که «امور تربیتی در ایران پس از ۱۳۵۷ با وجود توفیق‌ها در تداوم راه خود توان لازم برای نفوذ در تار و پود نظام تعلیم و تربیت را نداشته است. این ناشی از غفلت در پرداختن به مبانی نظری و بنیادی فعالیت‌های تربیتی است». لذا ضرورت «بازنگری و ایجاد تحول اساسی در امور تربیتی» معطوف به چیزی جز مبانی نظری مورد بحث نیست. به تعبیر کلی‌تر «الگوهای گوناگون مربوط به برنامه‌داری، اعم از تعریف نقش معلم، ارزشیابی، شیوه تدریس، محتوای برنامه درسی و مانند آن، سرچشمه گرفته از ایدئولوژی‌های مختلف یا به تعبیر دیگر همان فلسفه‌های تعلیم و تربیت‌اند» (Eisner, 1994: 47).

اما مقصود از این «مبانی نظری» چیست؟ به یک بیان کلی، در خصوص محتوای مقوله «تعلیم و آموزش» یا تمام آنچه می‌توان به عنوان دانش بشری نامید، دانش‌های سطوح دوم مطرح‌اند، مثلاً در حالی که شاخه پزشکی به عنوان دانشی سطح نخست تلقی می‌شود، فلسفه پزشکی در سطح دوم و ناظر بر سطح نخست است. در مورد مقوله «تربیت و پرورش» نیز دانش‌های سطح دوم مشابهی را می‌توان بر شمرد از جمله فلسفه اخلاق؛ یکی از مؤلفه‌های هر نظام تربیتی، دیدگاه‌های اخلاقی است که از سوی آن نظام تربیتی مفروض گرفته یا درست تلقی

می‌شوند و بر این اساس مبنای فعالیت تربیتی قرار می‌گیرند. روشن است که خود این دیدگاه‌ها در سطح عمیق‌تری از سطح «تربیت‌پرورش» قرار خواهند گرفت و بنیان یا اساس آن خواهند بود. دانش ناظر و مسئول آن دیدگاه یا دیدگاه‌های اخلاقی «فلسفه اخلاق» است (Ganji, 2020, 25). لذا اتخاذ دیدگاه یا نظر خاصی در «فلسفه اخلاق» به‌طور مستقیم بر نظام اخلاقی وابسته به آن و غیرمستقیم بر نظام تربیتی وابسته به آن نظام اخلاقی تأثیرگذار است. لذا در مورد هر نظام تربیتی این ادعا صادق است که در سطوح عمیقی از صرف مسئله «تربیت و پرورش» پرداختن به «مبانی نظری» یا همان مسائل و موضوعات اخلاقی و در سطح عمیق‌تر آن، مسائل و موضوعات فلسفه اخلاق، امری ضروری است.

یکی از این مسائل بنیادین موضوع نسبت «اخلاق و عقلانیت» در یک نظام تربیتی یا اخلاقی است. ذیل این عنوان از معنا و ماهیت «عقلانیت» ادعایی در یک نظام تربیتی یا اخلاقی پرسش می‌شود. این موضوع یکی از موضوعات مورد علاقه در آراء نواندیشان دینی است. نسبت عقلانیت و اخلاق همیشه مورد پرسش و تأملات فلسفی بوده و هست. از نظر مجتهدشستری، عقلانی‌زیستن مقتضای اخلاقی‌زیستن است و هرکس عقلانی زندگی نکند نه فقط خود را در جهت ذهنی، فکری، عقیدتی و معرفتی عقب نگه داشته، که از ارزش‌های اخلاقی و معنوی نیز خود را محروم کرده است (Malikian, 2016, 150). هنگامی که انسان بخواهد به گزینه‌ای باور پیدا کند یا نکند؛ یا به عقیده‌ای معتقد بشود یا نه، از عقلانیت نظری بهره می‌جوید و مهمترین مظهر عقلانیت استدلال‌گرایی است. رفتار عقلانی نیز در مقام عمل و تصمیم‌گیری همان عقلانیت عملی است (همان: ۱۵۱-۱۵۸). مجتهدشستری نیز معتقد است، مسلمانان در جهانی خود رویکردی انسانی به قضایا داشته‌اند و در اخلاق نیز چنین بوده و بدین جهت «معرفت مقدس»، آن‌گونه که میان مسیحیان وجود داشته، میان مسلمانان در آغاز معنا نداشته؛ لذا تاریخ مسلمانان تاریخی قدسی نبوده بلکه، تاریخ عرفی و دنیوی بوده است. بدین ترتیب مجتهدشستری واقعیت زندگی دینی مسلمانان را مبنای عقلانیت در اخلاق می‌داند (Soroush, 2013, 237-238).

(Soroush (2013) نیز با اشاره به این که کارهای فی‌نفسه خوب، مورد رضای خدا و کارهای فی‌نفسه بد مغضوب خدا هستند معتقد است، حسن و قبح اعمال را عقل انسان تشخیص می‌دهد، اما اتفاق عقل آن را تایید می‌کند. لذا اگر پیامبران هم نیامده بودند عقلای عالم اصول اخلاقی را

تشخیص می‌دادند. به بیان دیگر عقل و شرع بر هم منطبق‌اند و انسان می‌تواند به لحاظ منطقی، نیک و بد اعمال را بدون کمک دین دریابد (Soroush, 2013, 82). فنایی نیز علم اخلاق و فلسفه اخلاق را بیانگر منطق رفتار می‌داند، دقیقاً همان‌طور که علم منطق بیانگر اخلاق تفکرست. اگر کسی امکان وقوع خطا در قضاوت اخلاقی و امکان جلوگیری یا کاهش این خطا را بپذیرد در حقیقت اخلاق را در نسبت با عقل و عقلانیت می‌داند. زیرا امکان وقوع خطا در قضاوت‌های اخلاقی بدان معناست که اولاً این قضاوت‌ها به دو دسته «درست و نادرست»، «خوب و بد»، «موجه و ناموجه»، «معتبر و نامعتبر» یا «صادق و کاذب» تقسیم می‌شوند؛ دوم این‌که می‌توان آن‌ها را مورد نقد و ارزیابی عقلانی قرارداد و سوم معیارهایی عقلانی وجود دارد که با تکیه بر آن‌ها می‌توان قضاوت‌های درست، خوب، موجه و معتبر یا صادق را از قضاوت‌های بد، ناموجه، نامعتبر یا کاذب تفکیک کرد (Fanai, 2016, 195-196).

در اینجا به دیدگاه «ابوالقاسم فنایی» از نواندیشان دینی معاصر به‌عنوان یکی از تقریرها درباره‌ی نسبت «اخلاق و عقلانیت» پرداخته و زین پس به منظور سهولت ارجاع به این نسبت از اصطلاح «عقلانیت اخلاقی» استفاده و به‌طور متمرکز بدان پرداخته می‌شود. پرسش اصلی و فرعی این جستار این‌گونه صورت‌بندی می‌شود که: ۱- «عقلانیت اخلاقی» مدنظر در آثار فنایی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ ۲- این «عقلانیت اخلاقی» چه «لوازم» یا «بایسته‌های» نظری در خصوص دو سطح رو بنایی دیگر یعنی نظام اخلاقی و نظام تربیتی را ایجاب می‌کند؟ روش و رویکرد اصلی مقاله روش «تحلیل مفهومی» است که اولاً و به‌خودی خود «فعالیتی پژوهشی» محسوب می‌شود (Gutack, 2003, 191) و با تکیه بر «تثبیت» معانی و بیرون‌کشیدن «معیارهای زبانی و منطقی» به آشکارشدن معانی نهفته و استلزامات معنایی میان‌شان در جملات کمک می‌کند (Hirst & With, 1998, 27-38). درین صورت است که «تحلیل مفهومی» از طریق تجزیه و تحلیل مفاهیم و قضایا و آشکارسازی مؤلفه‌ها و اجزاء سازنده آن‌ها و نسبت‌مندی‌های نهفته و مضمیر میان آن‌ها، موجب حصول فهم و دانش بهتری از موضوع می‌شود (Beaney, 2003).

### عقلانیت اخلاقی

تجارب عمومی چون اقرار به خطا در قضاوت اخلاقی یا امکان جلوگیری یا کاهش چنین

خطاهایی، به معنای پذیرش ارتباط میان اخلاق و عقلانیت است. چراکه چنین پذیرشی به معنای پذیرش مقولاتی چون «درست و نادرست» و «خوب و بد» و «موجّه و ناموجّه» و «معتبر و نامعتبر» و «صادق و کاذب» است که لازمه این نیز به نوبه خود پذیرش امکان نگاه درجه دومی و ارزیابی و وجود معیارهای عقلانی است (Fanai, 2006, 195-196). این عقلانیت دارای دو جنبه ثبوتی و اثباتی است. مقصود از جنبه ثبوتی، توصیف هستی‌شناسانه وضع واقع یا وضع موجود واقعی (وضع واقعی‌ای) است که در این نظریه عقلانیت به تفصیل توصیف و بسط یافته؛ یعنی نظریه عقلانیت اخلاقی برپایه یک هستی‌شناسی مشخص عرضه شده؛ اما جنبه اثباتی-معرفت‌شناسانه- نظریه عقلانیت، نحوه دستیابی ما به عقلانیت مورد بحث را تبیین می‌کند.

### هستی‌شناسی عقلانیت اخلاقی

اساسی‌ترین اصل این دیدگاه این است که «عالم واقع گسترده‌تر از عالم وجودست» و حقیقی و عینی بودن یک مفهوم در گرو وجود مصداق آن مفهوم در عالم خارج نیست. در این صورت مفاهیم ارزشی نیز چنین‌اند- این مفاهیم، مفاهیمی حقیقی و عینی و اوصاف و روابط ارزشی‌اند، یا ویژگی یا ویژگی‌هایی عینی‌اند (Fanai, 2006, 216) و درحالی‌که واقعیت دارند از وجود بی‌بهره‌اند (Fanai, 2006, 218). در این صورت اعتباری بودن‌شان به معنای اعتبار وجود برای آن‌هاست و نه اعتبار واقعیت برای آن‌ها (Fanai, 2006, 219). ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی، اوصاف و روابطی عینی و واقعی و جزئی از تار و پود عالم و ناظر به عالم واقع‌اند و نه این‌که ۱. احکام اخلاقی جزو اعتبارات و فرامین عقل محسوب می‌شوند و از خواسته‌ها و تمایلات عقلانی یا مقتضیات عقلانیت سرچشمه می‌گیرند، یا ۲. منشاء احکام اخلاقی اعتبار، قرارداد، توافق، سیره یا بناء عقلا هستند، یا ۳. ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی اعتبار محض و ناشی از قوه خیال و احساسات و عواطف‌اند (Fanai, 2006, 29-30).

اوصاف ارزشی و هنجاری از دل پاره‌ای اوصاف «عینی» و «واقعی» موضوع بر می‌آیند و بر دوش آن‌ها سوارند و ارتباط اوصاف ارزشی و هنجاری با موضوعات عینی و واقعی ارتباطی «وجودی» و «متافیزیکی» است (Fanai, 2006, 197). اوصاف، ویژگی‌ها و روابط واقعی اخلاقی در عین واقعی و عینی بودن وجود ندارند (این دیدگاه اعم بودن عالم واقع از عالم

وجود را مفروض می‌گیرد؛ دقیقاً همان‌گونه که قضایای سلبی صادق ناظر و مُخبر از عالم خارج‌اند و مضمون آن‌ها واقعیت دارد اما وجود ندارد. یا مانند اعداد و روابط ریاضی و نیز هنجارهای منطقی که واقعیت دارند اما وجود ندارند (Fanai, 2006, 239). بدین ترتیب علی‌رغم قول به لاوجود اوصاف ارزشی و هنجاری که منشاء باید‌ها و نباید‌های اخلاقی‌اند می‌توان درباره‌ی حقیقی و عینی و واقعی بودن آن‌ها گفت که «باید»های اخلاقی به برخاستنی وجودی و متافیزیکی و بالتبع معرفتی، از «است»ها برمی‌خیزند (Fanai, 2006, 213). اما درخصوص نحوه‌ی دست‌یابی به این حقایق عینی و واقعی باید به موضوع معرفت‌شناسی مرتبط و مختص به این دیدگاه پرداخت.

#### معرفت‌شناسی عقلانیت اخلاقی

مفهوم «اعتبار» یا «مفصل‌بندی» برپایه‌ی ساختار هستی‌شناسانه‌ی توصیف‌شده که مقوله «اخلاق اعتبار» مطرح می‌شود. این اعتبار از عقل و عقلانیت سرچشمه می‌گیرد و عقل است که انسان عاقل را در مقام اعتبارکردن راهنمایی می‌کند. هنجارهای ناشی از این اخلاق که مبنا و معیار رفتار عقلا در مقام اعتبار و صدور امر و نهی‌اند، نمی‌توانند از اعتبار عقلا سرچشمه گیرند، بلکه ناشی و برآمده از خود عقل‌اند (Fanai, 2006, 215). یکی از فروع جزئی این «اخلاق اعتبار» که مرتبط به موضوع کنونی است «اعتبارات اخلاقی»‌اند که به تفصیل به آنها پرداخته می‌شود.

مفهوم «اعتبار» به مفهوم «مفصل‌بندی»<sup>۱</sup> نزدیک است، یعنی تعبیر یا بیان «چارچوب» مستفاد از یک امر واقع. لذا امر واقع عینی مصحح و توجیه‌کننده اعتبارست و دلیل عقل‌پسند برای اعتبار در اختیار اعتبارکننده قرار می‌دهد (Fanai, 2006, 216). بدین ترتیب اعتبارات عقلی گزارفی نیستند، تابع واقعیت و انعکاس و بازنمود و تجلّی واقعیت در آینه ذهن‌اند (Fanai, 2006, 219). اعتبارات عقلی بر دوش واقعیت سوار و از دل آن‌ها بر می‌آیند و به تبع آن‌ها واقعیت دارند و لذا اختلاف بر سر این نوع اعتبارات، اختلاف درباره‌ی امور واقعی است (Fanai, 2006, 219). این اعتبار برآمده از یک امر واقع، یک فعل ارادی و در معرض نقد و ارزیابی عقلانی است (Fanai, 2006, 219-220).



عقلانیت به عنوان مقوله‌ای توصیفی/تاریخی یا فهم و صورت‌بندی عقلا از عقلانیت که می‌تواند در طول زمان و عرض جغرافیا تغییر کند، واحد نیست و می‌توان از عقلانیت‌ها سخن گفت، یعنی فهم، برداشت و تفسیر انسان‌ها یا گروهی از انسان‌ها از عقلانیت. اما مقصود در اینجا عقلانیت به عنوان مقوله‌ای هنجاری/تجویزی است که فراتاریخی، جهان‌شمول، فرازمانی و فرامکانی، فرامدرن و فراستی است. واقعیت‌های هنجاری موضوع این عقلانیت، جهان‌شمول و ابدی و به اصطلاح جزئی از طبیعت‌اند. این عقلانیت مورد بحث «یکی است» (Fanai, 2015). موضوع چنین عقلانیتی همان واقعیت‌های اعم از موجود است که در بحث «هستی‌شناسانه عقلانیت» اشاره شد (Mahdavih & Hashemi & Naderi & Firouzjayan, 2020, 28-29).

### دامنه اعتبارات عقلی

با «مفصل‌بندی» عقلانی می‌توان «حقایق و واقعیات و رای عقل‌نظری را کشف نمود» (Fanai, 2006, 216) و عقلانیت یعنی «پیروی از حکم مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها و شریعت‌عقل» «در تصمیمات خود در همه ساحات». چراکه «قلمرو عقلانیت مطلق است؛ یعنی هیچ موردی نیست که عقل در آنجا حکم هنجاری به معنای عام کلمه نداشته باشد. شاید نتوان به سود باوری خاص استدلال عقلانی کرد اما در آنجا هم عقلانیت راهنماست و حکمی هنجاری دارد. یعنی از نظر عقلانی یا حق داریم آن باور را بپذیریم یا نپذیریم؛ یا وظیفه‌مان اینست که لأدری بمانیم و موضعی نگیریم» (Fanai, 2016). بدین ترتیب «تا جاییکه از بایدها و نبایدهای عقلانی ناظر به قوای حسّی پیروی می‌کنیم کارمان عقلانی است؛ گرچه از استدلال عقلی محض در آنجا خبری نیست - باورهایی مطرح‌اند که عقل درباره آن‌ها نفیاً و اثباتاً نمی‌تواند چیزی بگوید و استدلال عقلی به سود و زیان آنها نداریم. اما در همین حال نیز بایدها و نبایدهای عقلانی خاصی در آنجا وجود دارد که می‌توانیم و موظفیم از آنها پیروی کنیم». در مواردی هم «ما به لحاظ عقلانی هیچ وظیفه‌ای نداریم و آزادیم» (Fanai, 2016)، چون عقلانیت به «تمام ساحات وجودی» اختصاص دارد «که در آن ساحات قدرت انتخاب و تصمیم داریم» (Fanai, 2016).

### ابزاریتِ اعتباراتِ عقلی

ارتباط «وجودی» و «متافیزیکی» اوصاف ارزشی و هنجاری با اوصاف «عینی» و «واقعی»، نوعی ارتباط «معرفت‌شناسانه» را میان دانش و ارزش ایجاد می‌کند. لذا کشف و توجیه داوری ارزشی و هنجاری نخستین از طریق تجربه و شهودهای منبعث از عقل و وجدان است (Fanai, 2006, 253). نه از طریق استدلال قیاسی و برپایه چند داوری ارزشی و هنجاری نخستین به‌علاوه ترکیبی از گزاره‌های علمی و فلسفی، به داوری‌های هنجاری و ارزشی استنتاجی و اشتقاقی دست می‌یابیم (Fanai, 2006, 197-198). «باید»ها به برخاستنی وجودی و متافیزیکی و بالتبع معرفتی، از «است»ها برمی‌خیزند. «است»ها یا مربوط‌اند یا نامربوط. بنابه نظریه اخلاقی یک «است» با یک «باید» مرتبط تلقی می‌شود یا یک «باید» بر دوش یک «است» می‌نشیند (این بایدها می‌توانند اخلاقی، منطقی، متافیزیکی و... باشند). در اخلاق، شهودهای اخلاقی بما می‌گویند چه «باید» اخلاقی از چه استی برمی‌خیزد- در منطق شهودهای منطقی بما می‌گویند چه «باید» منطقی از چه استی بر می‌خیزد- و در معرفت‌شناسی شهودهای معرفت‌شناسانه بما می‌گویند چه باید معرفت‌شناسانه‌ای از چه استی برمی‌خیزد (Fanai, 2006, 213-214).

عقل دارای سه کارکرد «شهود، استدلال و فرمان یا حکم هنجاری» است (Fanai, 2016) که هریک را می‌توان «ابزار» عقلانیت در پرداختن، نزدیک‌شدن به/ و اکتشافِ واقعیاتِ عینی و حقیقی در نظر گرفت. عقل «مسئولِ شهودست» و چون «شهود یکی از منابع اولیه معرفت» است، پس «عقل شهودگر» «منبع اولیه معرفت» است (Fanai, 2015). «بنابه دیدگاه برخی شهودگرایان، شهود نوعی ادراک فراحسی شبیه به ادراک حسی است... موضوع آن «گزاره» و بنابراین از سنخ دانش گزاره‌ای (علم حصولی) است و نه از جنس علم حضوری. گزاره‌های شهودی بدیهی‌اند و استدلالی به‌سود آن‌ها وجود ندارد و اساساً استدلال به‌سود آن‌ها ممکن نیست و به‌عنوان منبع اولیه معرفت کارکرد دارند» (Fanai, 2015).

در جاییکه عقل شأن پردازشگری دارد منبع ثانویه معرفت است. عقل استدلالی داده‌هایی را از منابع اولیه معرفت می‌گیرد و به نتیجه جدیدی می‌رسد. این نتیجه هم نوعی معرفت است؛ عقل داده‌ها را پردازش می‌کند تا به معرفت تازه‌ای برسد؛ عقل استدلالی منبع معرفت ثانویه است و بدون منابع اولیه معرفت بلاموضوع می‌شود (Fanai, 2015). عقلانیت «گسترده‌تر از

قلمرو استدلال و لذا غیرقابل فروکاهش به استدلال» است (Fanai, 2016). «عقل منبع هنجارهای عقلانی است» و «حکم هنجاری مورد بحث را ما صادر نمی‌کنیم، عقل صادر می‌کند و ما به‌عنوان موجودات عاقل، از این حکم پیروی می‌کنیم». این هنجارها «از فرمان‌های عقل عملی سرچشمه گرفته انواع و اقسامی دارند. برخی منطقی‌اند، بعضی معرفت‌شناسانه، بعضی اخلاقی و بعضی انواع دیگر» (Fanai, 2016). تقدّم عقل عملی بر نظری یعنی «عقل نظری اگر بخواهد درست کار کند و به‌حقیقت نزدیک شود، باید مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای مذکور را مراعات کند» (Fanai, 2016؛ Fanai, 2015).

### ابزاریت اخلاقی

یکی از لوازم این دیدگاه این است که در متن واقع و صرف‌نظر از شناخت و درکی که انسان‌ها از واقع دین و واقع اخلاق دارند اخلاق مقدم بر دین است؛ حوزه اخلاقیات به‌عنوان قلمرو ویژه‌ای از «هست‌ها» و «باید‌های منحصربه‌فرد، واقعیتی است که ما آنرا کشف می‌کنیم و کشف این واقعیت از راه دلایلی است که به‌نفع این نظریه وجود دارند. در اخلاق با مجموعه‌ای از شهودهای اخلاقی و فرااخلاقی مواجهیم که نظریه‌های اخلاقی می‌کوشند صورت‌بندی منسجم و سازواری از آنها به‌دست دهند و از آن دفاع کنند. حتی منتقدان این دیدگاه نیز هنگامی که می‌خواهند به‌سود نظریه خود و در نقد وجود یک یا چند شهود اخلاقی و علیه نظریه شهودگرایانه استدلال کنند، مجبور به تمسک به همین شهودها هستند» (Fanai, 2015).

### احکام اخلاقی

اکنون در گام سوم به محوری‌ترین بحث این جستار یعنی تبیین سرشت احکام و گزاره‌های اخلاقی می‌پردازیم. احکام اخلاقی خبری (نه انشایی) ناظر به واقع‌اند و از واقعیتی عینی یا ذهنی پرده برمی‌دارند (Fanai, 2006, 239). این جمله‌ها و (پیروی آنها) داورهای اخلاقی، ناظر بر واقعیات اخلاقی‌اند که در ورای آنها نهفته، ربط این‌ها با آن‌واقعیات، دلیل توجیه‌باور به آنهاست. فاعل شناسای اخلاقی یا ناظر آرمانی درباره این‌ها، نقش کاشف و مُخبر دارد و نه واضع و مُعتبر (Fanai, 2006, 239). چرا که این آموزه‌ها تذکّر و یادآوری چیزهایی‌اند که

آدمیان با صرف نظر از دین و با استفاده از عقل عرفی و طبیعی یا تجربه‌ی انسانی می‌دانند یا می‌توانند بدانند و نیازی به تعلیم ندارند. لذا دینی و وابسته به وحی و نقل نیستند (Fanai, 2006, 49). در نتیجه در خصوص این موارد «مرجعیت دینی»، «تشریح الهی» و «پیروی متعبدانه» نداریم و این‌ها «حکم عقل و وجدان» اند (Fanai, 2006, 50). خوبی، بدی، درستی و نادرستی اخلاقی اوصافی عینی و واقعی‌اند و به همین دلیل بر اراده‌ی خدا مقدم‌اند - همانند تقدم اوصاف و ویژگی‌های ریاضی و منطقی بر اراده‌ی خدا. با این تفاوت که خدا می‌تواند این‌ها را نادیده گرفته و مراعات نکند اما نمی‌تواند آن‌ها را عوض کند. این واقعیات چون موجود نیستند پس علت خلق ندارند و با تن دادن به مقتضای عقلانیت (و از طریق عقل و شهود و تجربه‌ی بشری) باید آن‌ها را به عنوان صادر از سوی ناظر آرمانی (یا فاعل شناسای اخلاقی آرمانی) پذیرفت (Fanai, 2006, 254). به لحاظ ارتباط هستی‌شناسانه این گزاره‌ها و احکام اخلاقی با امور واقع عینی و حقیقی و بر پایه‌ی دیدگاه‌های مابعدالطبیعی و معرفت‌شناسانه پیش گفته، باورهای اخلاقی توجیه فی بادی‌النظر خود پرا از راه تجربه و شهود اخلاقی کسب می‌کنند (Fanai, 2006, 252) و توجیه داوری‌های ارزشی و هنجاری مادر یا بنیادین از راه‌هایی مانند شهود و ژرف‌نگری و انواع دیگر استنتاج ممکن است (Fanai, 2006, 228)؛ اما به طور جزئی‌تر در قیاس با دیدگاه‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه پیشین درباره‌ی قلمرو اخلاق می‌توان گفت، شناخت و توجیه حکم یا باور اخلاقی دو رکن اساسی دارد: ۱. ناظر آرمانی (یا فاعل شناسای اخلاقی آرمانی) و ۲. منظر اخلاقی (Fanai, 2006, 199). مختصراً می‌توان گفت، راه حل جلوگیری از خطا در قلمرو حقیقی و عینی اخلاق به دو شرط بازمی‌گردد: ۱. حکم اخلاقی موجه حکم «ناظر آرمانی» (یا فاعل شناسای اخلاقی آرمانی) باشد و ۲. حکم اخلاقی موجه از «منظر اخلاقی» صادر شود. ویژگی‌های این دو را با مراجعه به شهودهای عقلانی و فراخلاقی می‌توان کشف، توجیه، نقد و بررسی کرد (Fanai, 2006, 2000).

### ناظر آرمانی (یا فاعل شناسای اخلاقی)

نظریه‌ی ناظر آرمانی اولاً و بالذات تئوری معرفت‌شناسانه است. جمله‌های اخلاقی، معرفت‌بخش، ناظر به واقع و قابل صدق و کذب‌اند اما درک و شناخت آنها تنها بوسیله رجوع

به ناظرآرمانی امکان دارد و داوری‌های اخلاقی ناظرآرمانی، کاشف از ارزش‌ها، بایدها و نبایدهای واقعی و نفس‌الامری‌اند (Fanai, 2006, 238) هرچند هم خدا و هم انسان هر دو می‌توانند در آن واحد اوصاف و خصوصیات ناظرآرمانی را دارا باشند (Fanai, 2006, 255 and 243) اما این نکته درحالیکه درخصوص انسان امری ممکن تلقی می‌شود درباره خدا قطعی است. چون تنها خداست که مصداق اتم ناظرآرمانی است، پس خدا صلاحیت و شایستگی حکم و داوری دارد، البته نه بدان دلیل که از نظر تکوینی خالق و مالک جهان هستی است (Fanai, 2006, 234-236).

در طی روش کشف ارزش‌ها و باید و نبایدهای اخلاقی به ناظرآرمانی نزدیک‌شده، در موقعیت مشابه‌اش قرار می‌گیریم و در اثر آن می‌توان به درک حکم اخلاقی یا درک منشاء و مبنای حکم اخلاقی رسید (Fanai, 2006, 249). در این روش شهادهای عقلانی درباره اخلاق و فرااخلاق و تئوری‌های مبنایی مربوط درباره هویت فردی و اجتماعی انسان و غیره و نیز تئوری‌های روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه درباره انگیزه اخلاقی، تعلیم و تربیت، اصناف اخلاقی بودن و نقش اخلاق به عنوان یک نهاد اجتماعی و رابطه آن با سایر نهادهای اجتماعی، با آموزه‌های وحیانی در همین زمینه‌ها سازگار و هماهنگ می‌شوند و در نهایت به تعادل مطلوب می‌رسند (Fanai, 2006, 250). در مجموع این نتیجه‌گیری ضروری است که توجیه گزاره‌های اخلاقی ناشی از صدورشان از سوی ناظرآرمانی است و بدین ترتیب و بانظر به دیدگاه‌های مورد بحث، می‌توان گفت ناظرآرمانی در وجود و تحقق «باید» و «نباید» و امر و نهی و الزام اخلاقی نقش دارد (Fanai, 2006, 238).

### منظر اخلاقی

صدور حکم اخلاقی موجه از «منظر اخلاقی» یکی از دو عامل اصلی جلوگیری از صدور احکام خطا در حیطه ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی است یا یکی از شرایط اصلی برای صدور چنین احکامی در نظر داشتن «منظر اخلاقی» است. منظر اخلاقی مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارهای بنیادین است که اتصاف به آنها شرط ضروری اعتبار داوری‌های مربوط به یک قلمرو خاص است (Fanai, 2006, 229). چنین منظری در قالب یک یا چند حکم پایه اخلاقی بیان می‌شود و براساس آن می‌توان سایر احکام اخلاقی را درخصوص اخلاقی یا موجه بودن/

نبودن داوری کرد. نوعی منظر «ناکجا‌آبادی» و نگرستن از ناکجا به هر کجا یا نگرستن از چشم‌خدا به موضوع است (Fanai, 2006, 203). به بیان دیگر می‌توان از دو منظر سخن گفت؛ منظر بالمعنی الأعم و منظر بالمعنی الأخص. پیش‌تر اشاره شد که «قلمرو عقلانیت مطلق است؛ یعنی هیچ موردی را نمی‌توان یافت که عقل در آن‌جا حکم هنجاری به معنای عام کلمه نداشته باشد (Fanai, 2016) و این یعنی منظر بالمعنی الأعم، چراکه هرچه متصور پژوهشی ما باشد- و از این طریق و جنبه قرارگرفتنش ذیل قلمرو توانایی و اراده ما ممکن باشد- بنابه یک منظر به معنای عام کلمه مورد تقرب و پژوهش واقع می‌شود. درین معنا از منظر ما هیچ‌گاه ارزش‌ها و هنجارهای عملی خاصی را برای تقرب به پژوهش حوزه یا قلمرو خاصی- مثلاً قلمرو اخلاق- مد نظر نداریم و به همین دلیل، از آن به عنوان «منظر بالمعنی الأعم» یاد می‌شود. اما در مورد «منظر بالمعنی الأخص» عکس شق پیشین است، یعنی توجه معطوف به ارزش‌ها و هنجارهای عملی خاصی است که برای تقرب به و پژوهش یک حوزه یا قلمرو خاص- مثلاً قلمرو سیاست- از آن‌ها استفاده نمود و به همین دلیل، از آن به عنوان «منظر بالمعنی الأخص» یاد می‌شود. بعداً و در فصل «جمع‌بندی و ارزیابی» به این موضوع بازمی‌گردیم.

### لوازم مبنایی نظری عقلانیت اخلاقی در خصوص اخلاق و تربیت

با مرور اجمالی مراحل اساسی سه‌گام محوری در تبیین‌های پیشین درمی‌یابیم نقطه پیوند این مراحل اساسی با موضوع مورد بحث در اینجا، انسان‌شناسی مفروض و بحث‌ناشده درین دیدگاه است. لذا ناچاریم برای تحلیل و استنتاج رویکرد دیدگاه مورد بحث در خصوص نظریه انسان‌شناسی، گام‌نهایی را به بررسی مفروضات انسان‌شناسانه در مراحل اساسی مذکور اختصاص دهیم. یعنی اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که عقلانیت اخلاقی مورد نظر در این جستار، چه دیدگاه‌های مفروض یا تلویحی را در خصوص انسان‌شناسی و سرشت انسان در بر دارد؟ به خصوص چون تنها انسان است که به عنوان برجسته‌ترین فاعل اخلاقی شناخته می‌شود و در هر نظام اخلاقی تربیتی، ضرورتاً انسان است که به عنوان موضوع و مخاطب نهایی آن نظام لحاظ می‌شود.

«انسان» تجربه اخلاقی دارد و وجود این تجربه و آگاهی به آن، مهم‌ترین استدلال برای امکان نقد و ارزیابی تجربه‌های اخلاقی محسوب می‌شود. از این روست که عقلانیت نقطه

محوری نظریه کنونی فرض می‌شود. در بعد هستی‌شناسانه عقلانیت حاکم بر ساختار و چهارچوب امور موجود و واقعی به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که در بعد معرفت‌شناسانه، معرفت ایده‌آل یا دست‌کم معرفت رو به سوی ایده‌آل، قابل تحقق و دستیابی تلقی می‌شود- اما تنها و تنها با این فرض کلان انسان‌شناسانه که انسان موضوع نیز مجهز به جهاز معرفت‌شناسانه معقول برای دستیابی و استفاده این عقلانیت از متن امر واقع و موجود باشد.

بنیادین‌ترین جهاز معرفت‌شناسانه انسان قدرت اعتبار یا مفصل‌بندی واقعیات عینی و حقیقی از بطن موجودات نامیده می‌شود. عقل انسانی بهره‌مند از قوای شهود، استدلال و هنجارگذاری، نه تنها به امور موجود دسترسی دارد که برپایه قوه شهود می‌تواند به شهود حقایق عینی و واقعی در بطن امور موجود نایل گشته، براساس آن‌ها معقولیت مستفاد از بطن امور موجود و واقعی را از طریق قدرت هنجارگذارانه خود، به اساسی برای فعل و رفتار ارادی و اختیاری خویش تبدیل کند. اهمیت این هنجارگذاری انسانی بدان دلیل است که فاعل انسانی مطلقاً قدرت هنجارگذاری مطلق دارد. چراکه ساحت عقلانیت ساحتی مطلق است و توانایی استفاده و اکتساب را در تمام قلمروهای موجود و واقعی دارد، پس بنابه چنین هنجارگذاری‌ای در تمام ساحت و قلمروهای امور موجود و واقعی قدرت دخالت عقلانی دارد. فرع چنین قدرت مطلق است که در قلمرو اخلاق نیز فاعلیت اخلاقی برای انسان اثبات می‌شود. بدین ترتیب نه تنها شاخه اخلاق، که دیگر شاخه‌های دانش بشری- چون هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، دین‌شناسی، سیاست و... نیز برای نامیده و توصیف شدن به‌عنوان عقلانی، چاره‌ای جز تعظیم در برابر این عقل هنجارگذار مطلق ندارند.

هریک از مراحل بالا گرانبار از دیدگاه‌های بنیادین هستی‌شناسانه و بالتبع معرفتی و منطقی‌اند و ارزیابی دقیق آن‌ها درین محدود نمی‌گنجد. با فرارفتن از این سطح بنیادین، پرسش بعدی این است که اظهارکننده یا مؤلف این نظریه فربه هستی‌شناسانه- معرفت‌شناسانه از چه جایگاه و واقعیتهای به اخبار و بازگویی این مراحل می‌پردازد. پاسخ روشن است؛ عقلانیت مقوله‌ای جهان‌شمول، فرازمانی و فرامکانی است و ابزار معرفت آن «شهود» است. شهود به ساختارهای نفس‌الامری موجود و واقعیتهای عقلانی دسترسی دارد و برپایه آن‌ها و به‌واسطه استدلال و هنجارگذاری به سایر دانش‌ها و علوم دسترسی می‌یابد. عقل به‌واسطه شهود نه تنها به ساختار نفس‌الامری امور موجود و واقعی دسترسی دارد بلکه به‌گونه‌ای خودآگاه بر خویش

است و می‌تواند کلان روایتی از وضع امور موجود، وضع امور واقعیت‌ها و نحوه‌ی دسترسی خویش ارائه کند. فاعل شناسای ایده‌آل یا ناظرآرمانی از چنین قدرتی بهره‌مند است و این تأسیس یک هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اختصاصی است.

بعضی از شهودها شهودهای اخلاقی‌اند، که بما می‌گویند چه باید اخلاقی‌ای از چه استی بر می‌خیزد (Fanai, 2006, 213-214). بدین ترتیب شهودهای ما هم به امور موجود و واقع تعلق می‌گیرند (هست‌ها که اعم از موجودات‌اند، زیرا اعتبار عقلانی باعث وجود یافتن واقعیت‌های عینی و حقیقی است) و هم ازین طریق به قلمرو «باید»ها که به معنای درک احکام و گزاره‌های اخلاقی و ارزشی‌اند. این گزاره مذکور را بنیادی‌ترین مؤلفه دیدگاه مورد بحث تلقی می‌کنیم. بدین ترتیب چون انسان چنین شهودی موجه‌ای دارد، ۱. در بنیادی‌ترین سطوح هستی‌شناسانه- معرفت‌شناسانه امور موجود و واقع را درک می‌کند، ۲. نسبت به این فرآیند ادراکی خودآگاهی شهودی دارد و لذا می‌تواند هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متعلق به امور موجود و واقعی نفس‌الامری را بیان و چهارچوب‌بندی کند، ۳. این فرآیند برآمده از عقل و لذا این عقلانیت، در تمام ساحت‌های وجودی و واقعی دخالت دارد و می‌تواند بنیان‌های دسترسی معرفت‌شناسانه را به آن ساحت فراهم کند، ۴. از جمله این ساحت وجودی، قلمرو «هست»های موجود و واقعی و قلمرو «باید»های واقعی (و بنابه اعتبار عقلانی) موجود است، یعنی اخلاقیات. لذا شهودهای مورد نظر در این دیدگاه را بنیادی‌ترین بنیان‌های تمام دانش‌های بشری- و از جمله اخلاق- به حساب آورد.

در متون بررسی‌شده در این جستار، تبیین مستوفایی از سرشت شهودهای اخلاقی ارائه نشده‌است. شهودگرایان معتقدند، افراد مستقیماً و بدون استنتاج منطقی در باور به درستی بعضی احکام اخلاقی موجه و برحق‌اند (Walter Sinnott-Armstrong, 2001, 880). یعنی خود این احکام به‌طور غیراستنتاجی موجه‌اند یا از طریق شهود شناخته‌شده هستند. چنین احکامی واسطه در استنتاج ندارند، چه برپایه خودشان و چه برپایه احکام یا گزاره‌های دیگر، لذا شهودی‌اند. درباره محتوا، کلیت یا جهان‌شمولی، منشاء، جوهی از شهودها که باعث موجه‌بودن غیراستنتاجی آنهاست و درجات مختلف چنین توجیهی در شهودهای مختلف اختلاف‌نظر وجود دارد (Walter Sinnott-Armstrong, 2001, 880-881). در توجیه یا استدلال برای این موضع درباره مبانی اخلاقی، گاهی از طریق نفی امکان ارائه توجیه برای تمام



گزاره‌های اخلاقی استدلال شده‌است، چون در این صورت به سلسله نامتناهی و بی‌انتهای از استدلال‌های توجیهی برای گزاره‌ها و احکام اخلاقی نیازست و این غیرممکن است (More, 1903, 67-68). گاهی از «غیراشتهاقی» و «بی‌واسطه» بودن ادراک (شهود)‌های اخلاقی صحبت می‌شود. در این صورت هم‌چون (دست‌کم در برخی) ادراک‌های ریاضیاتی، بینش ما در خصوص موضوع مورد بحث، ما را مستقیماً بدین نکته می‌رساند که این موضوع مثلاً محمول الف یا ب را دارد (مانند سه‌زاویه داشتن شکل سه ضلعی). به تعبیر دیگر چنین امور واقعی بدیهی‌اند (Prichard, 1912, 27-28). هرچند پریچارد معتقدست توجیه الزامات یا تکالیف اخلاقی بنا به دلایلی است اما این دلایل را نسبت به خود آن الزامات یا تکالیف اخلاقی بیرونی نمی‌داند، برای مثال اگر از کسی پرسش شود چرا نباید سنجاب‌ها را بیازارد، تنها پاسخ متقاعد کننده قابل ارائه، این است که او نباید سنجاب‌ها را بیازارد (Dancy, 2012). یعنی همان‌گونه که مشاهده افراد ضرورت‌بخش این امر واقع است که آن‌ها وجود دارند، مشاهده (شهود) الزام یا تکالیف اخلاقی نیز ضرورت‌بخش وجود چنان الزام یا تکلیفی است. به تعبیر پریچارد «این احساس که ما باید کارهای مشخصی را انجام دهیم در آگاهی غیربازتابی ما پدید می‌آید، (و) یک فعالیت تفکر اخلاقی است که ناشی از موقعیت‌های مختلفی است که در آن قرار داریم. در این مرحله نگرش ما نسبت به این الزامات (یا تکالیف) یک اعتماد بی‌چون و چرا است. اما ناگزیر درک میزان مغایرت اجرای این الزامات یا تکالیف با علایق ما این تردید را ایجاد می‌کند که آیا با این همه این الزامات (یا تکالیف) واقعاً الزام‌آورند یا خیر، یعنی آیا این احساس که نباید برخی کارها را انجام دهیم، توهم نیست؟ پس از این در پی این هستیم که بما ثابت شود که باید چنان کنیم، یعنی با فرآیندی به‌عنوان یک استدلال نسبت به این متقاعد شویم، فرآیندی که از نظر نوع با درک اولیه و غیربازتابی ما از آن متفاوت است. این خواسته، همان‌طور که من استدلال کردم، نامشروع است. از این‌رو، در وهله اول، اگر منظور از فلسفه اخلاق، همان‌طور که تقریباً به‌طور کلی درست است، دانشی باشد که این مطالبه را برآورده کند، چنین دانشی وجود ندارد و همه تلاش‌ها برای دستیابی به آن محکوم به شکست‌اند، زیرا بریک اشتباه متکی است. یعنی این اشتباه در فرض امکان اثبات چیزی که فقط با یک فعل تفکر اخلاقی (و) به‌طور مستقیم قابل درک است» (Prichard, 1912, 36). برواد نیز طبیعت‌گرایی اخلاقی و وجود مشخصه‌های اخلاقی طبیعت‌انگارانه را به‌کلی نفی می‌کند. او در کنار پذیرش مفاهیم اخلاقی

کلیدی ماتقدم غیرتجربی، مانند درست، باید، خیر و... که شکل‌دهی این مفاهیم را ازسوی عقل منوط به تجربه‌ی موقعیت اخلاقی متناسب قرارگرفتن می‌داند، وجود گزاره‌های اخلاقی ضروری را که طریق اکتساب ضرورت آن‌ها صرفاً واریسی یا معاینه است و گزاره‌های بدیهی را می‌پذیرد (Broad, 1967, 281). به نظر او چنین گزاره‌هایی را در هرجهان ممکن باید درست دانست. اما او درخصوص همه‌ی این موارد تأکید دارد که عقل بدون تجربه‌ی موقعیت‌های پیشین نمی‌تواند چنین کارکردهایی داشته‌باشد. او حتی بر ضرورت نیازمندی عقل به تجربه‌ی موقعیت‌های اخلاقی در اقناع یا استقراء «شهودی» منجر به «بینش» یا «بصیرت» به متناسب‌بودن فعل اخلاقی با موقعیت مدنظر، تأکید می‌کند (Broad, 1967, 282). بنابه این ملاحظات برآورد شهودگرایی مدنظرش را به‌عنوان صورت «خفیفی» از شهودگرایی درباب گزاره‌های کلی اخلاقی می‌نامد (Broad, 1967, 271).

نهایتاً باید بدین پرسش پاسخ داد که «عقلانیت اخلاقی» مورد بحث چه «لوازم» یا «بایسته‌های» نظری در خصوص دو سطح روبنایی دیگر یعنی نظام اخلاقی و نظام تربیتی ایجاب می‌کند؟

۱. «عقلانیت اخلاقی» در سطوح هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مختلف، به‌نوعی رئالیسم خام‌گرایش دارد و نزدیکی آن به دیدگاه‌های طبیعت‌انگاره‌ی اخلاقی کاملاً مشهودست. دریک دیدگاه داعیه‌دار درخصوص «عقلانیت اخلاقی» دوچندان لازم و بایسته‌است که مبانی و بنیان‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌اش را برپایه‌ی اصول عقلانی بنیان‌کند. اگر بنابه دیدگاه مأخوذ در این «عقلانیت»- صرف‌نظر از ایراد خود ارجاعی- نیز در پی شهودها و سایر کارکردهای عقلانی مدنظر برای توجیه و اثبات مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه «عقلانیت اخلاقی» موردبحث باشیم، در آن‌چه تفصیل آن گذشت اشارات اندکی به‌بحث توجیه و اثبات وجود دارد و گاهی اصلاً هیچ اشاره‌ای به‌نکات بسیار مهم وجودندارد. «عقلانیت اخلاقی» باید بکوشد دست‌کم درسطح بنیان‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه لازم‌اش، از طریق عقلانیت کلان مورد ادعای‌اش- در سطوح مختلف شهود، استنتاج و هنجارگذاری-به‌دفاع از دیدگاه انتخابی‌اش بپردازد و ازاین طریق به رشد و توسعه‌ی عقلانی- به‌معنای وسیع مدنظر در «عقلانیت اخلاقی»- یاری رساند (Hamzerobati & Javdan, 2022).

6). بنابراین عقلانیت متربی مؤلفه نخستین و نهایی است و هر کوششی در سطح نظام‌سازی عقلانی اخلاقیات و تربیت، باید بر محور عقلانیت تعریف شده پیشروی کند.

۲. «عقلانیت اخلاقی» در سطح معرفت‌شناسی رویکرد میانه‌تری را نسبت به دیدگاه هستی‌شناسانه‌اش دنبال می‌کند. این عقلانیت به واسطه وسعت‌بخشیدن به دایره متعلق‌های معرفتی فاعل اخلاقی، به گونه‌ای که قلمرو موضوعات معرفتی فاعل شناسا تنها دربر دارنده امور موجود نیست و مشتمل بر امور واقع عینی و حقیقی نیز می‌باشد. قلمرو امور عقلانی نفس‌الامری را نیز در بر می‌گیرد. معقولیت، یک توصیف حقیقی برای شماری از امور نفس‌الامری تلقی می‌شود. در نتیجه روشن‌است این دیدگاه متعهد به امکان وجود و واقعیت برای داورها و احکام و گزاره‌های ارزشی و هنجاری نفس‌الامری خواهد بود و به تعبیر دیگر امکان آن‌ها را باید بپذیرد. چراکه «طبق این دیدگاه، داورهای اخلاقی ناظرآرمانی، کاشف از ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای واقعی و نفس‌الامری‌اند» و «درک و شناخت این جملات تنها از رهگذر رجوع به ناظرآرمانی امکان دارد» (Fanai, 2006, 238).

بنابه این دیدگاه فاعل اخلاقی با استمداد از تلبس به لباس ناظرآرمانی می‌تواند خود را به لحاظ معرفتی به موقعیت معرفت‌شناسانه ناظرآرمانی نزدیک کند. بعضی از شرایط و بایسته‌های روش‌شناسانه‌ای که مارا به موقعیت ایده‌آل فاعل شناسای اخلاقی یا ناظرآرمانی نزدیک می‌کنند، پیش از این مرور کردیم (Fanai, 2006, 202). علاوه بر این سنجش آموزه‌های وحیانی با شهودهای عقلانی و تئوری‌های مبنایی، مارا در موقعیت ایده‌آل برای درک یا صدور حکم اخلاقی قرار می‌دهد. درحقیقت با این کار می‌کوشیم ویژگی‌های ناظرآرمانی را ولو به‌طور ناقص به دست آورده، به او نزدیک شویم و لذا برای اعتبار و توجیه عقلانی احکام اخلاقی این سنجش و موازنه، ضرورت حیاتی دارد (Fanai, 2006, 250). با افزودن این آموزه‌ها به آموزه‌های عقلی درباب اخلاق و به هنر و ادبیات و قراردادن آن‌ها در یک کل سازوار و هماهنگ، ما در موقعیت مناسب برای درک یا صدور حکم اخلاقی قرار می‌گیریم (Fanai, 2006, 251).

بنابراین «عقلانیت اخلاقی» گرچه وجود یک موقعیت و جایگاه معرفت‌شناسانه ایده‌آل و خطاناپذیر را به رسمیت می‌شناسد- که نتیجه مستقیم دیدگاه‌های هستی‌شناسانه غیرانتقادی آن‌است- اما نسبت به تکثری از احکام و داورهای اخلاقی فاعل محور انسانی روی گشاده‌ای

نشان می‌دهد و با هنجارگذاری‌هایی از قبیل آنچه درسطور قبل نام‌بردیم می‌کوشد سمت‌وسویی سازنده-تقرّب به‌جایگاه ناظرآرمانی- به آن‌ها دهد. پذیرش چنین تکثری ازسوی فاعل‌های اخلاقی و در احکام و داوری‌های آن‌ها- هرچند درمقایسه با یک دیدگاه آرمانی موردلحاظ و سنجش واقع می‌شوند- یکی از نکات بسیار مهم مندرج در «عقلانیت‌اخلاقی» است. «عقلانیت‌اخلاقی» کثرتی از احکام و داوری‌های اخلاقی مترتبان را به‌رسمیت می‌شناسد و راه کوشش برای تعدیل و اصلاح آن‌ها به هیچ‌وجه مسدود نمی‌کند. این گشاده‌روی نسبت به تکثری از عقلانیت‌های فردی فاعل‌های اخلاق حتی گسترده‌تر می‌شود و به بطن امور واقع حقیقی و عینی نیز سرایت می‌کند (Fanai, 2015).

۳. در بعد انسان‌شناسانه نیز عقلانیت اخلاقی لوازم مهمی را برای نظام‌سازی اخلاقی و تربیتی ایجاب می‌کند. قطعاً مفهوم متّسعی که از عقلانیت انسان درین دیدگاه ارائه می‌شود استقبال برجسته‌ای را نسبت به ظرفیت انسان برای گشودگی و پذیرش دیگر طُرُق نیل به عقلانیت در قلمرو اخلاقی به‌عمل می‌آورد. در عقلانیت‌اخلاقی ایده یک اخلاق فراگیر و جهان‌شمول کاملاً پذیرفته شده‌است؛ «اخلاق جهانی که ما به آن قائلیم، اخلاق هنجاری جهانی‌است. یعنی یک اخلاق هنجاری جهان‌شمول وجود دارد که همه انسان‌ها موظفند آن‌را بپذیرند» (Fanai, 2016). بنابراین عقلانیت اخلاق موردبحث دراین جُستار تا جایکه چهارچوب هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مأخوذش نقض نشود، انسان اخلاقی را به‌یک یا چند دیدگاه و رویکرد اخلاقی محدود نمی‌داند و به‌گونه‌ای به‌لحاظ منطقی فضای ممکن را برای تکثری از اخلاق‌ها می‌پذیرد.

آیا بنابه انسان‌شناسی موردنظر «عقلانیت‌اخلاقی» جایی برای طرح مفهوم اگزستانسیالیستی از هستی انسانی دراین دیدگاه می‌توان یافت یا نه؟ به‌عبارت دیگر آیا ممکن‌است هستی انسانی بنابه رویکردهای اگزستانسیالیستی که چندان عقلانیت‌پذیر نیست، جایگاهی در هندسه انسان‌شناسانه «عقلانیت اخلاقی» داشته‌باشد یا نه؟ دست‌کم بنابه برداشت ابتدایی، عموماً اخلاقیات اگزستانسیالیستی رابطه‌سازگاری با دیدگاه‌های عقلانیت‌محور ندارند. مثلاً کرکگور انسان را «متمايز به علقه بی‌نهایتی» می‌داند که «واجد هستی نسبت به هست بودن است». به‌نظر کرکگور «هست‌بودن تضاد- تضادهایی که انسان واقعی با آن‌ها روبرو و در نزاع است- عظیمی است... که نباید از آن‌ها صرف‌نظر کند و بلکه بالعکس باید در آن بماند». به‌نظر کرکگور مهم

برای انسان، شناخت نظری حقیقت نیست بلکه بودن درحقیقت و واجد بودن حقیقت است. حقیقت همان تملک و درونی‌بودن و سویژکتیویته و مراد، حوض و فرورفتن در آن است (Verno & Wall, 1993, Translated by Mahdavi, 124-125). یا در اندیشه هایدگر که واقعیت انسانی یا دازاین گاهی از آن‌جهت که باز و گشوده برای وجودست و گاهی از آن‌جهت که مظهر وجودست مورد مطالعه قرار می‌گیرد، به‌عنوان «آنجا هستن» تعریف و تفریر می‌شود (Verno & Wall, 1993, Translated by Mahdavi, 223) و بنابراین ذات انسان به هست بودنش اهمیت می‌یابد و نه به چه بودن و چستی آن. این ذات به آگریستانس (قیام ظهوری) شناخته می‌شود که چیزی جز برون‌ایستی یا بیرون‌شدن از خویش نیست (Verno & Wall, 1993, Translated by Mahdavi, 224-225). به‌تعبیر موجز لازمه این برون‌ایستی که مقوم ذات یا هست‌بودن انسانی است چیزی جز ناتمامی هستی انسانی نیست و در یک کلام ذات انسان چیزی جز محقق‌ساختن امکان‌های ذاتی او نیست. انسان به‌معنای دقیق کلمه تنها هنگامی واجد هستی است که برون‌ایستی می‌کند و ورای خویش قرار می‌گیرد، یعنی «برون‌افکنی [پروجکت] تمام مقدورات خاص خود او» (Verno & Wall, 1993, Translated by Mahdavi, 228).

آیا «عقلانیت اخلاقی» مورد بحث در این جستار نسبت به‌چنین مفاهیم مفتوحی نسبت به‌حقیقت و ذات انسانی از خود پذیرش نشان می‌دهد؟ دست‌کم تا جاییکه «عقلانیت اخلاقی»، عقلانیت مترادف با زیستن بر اساس استدلال را تعریفی مضیق به‌شمار می‌آورد (Fanai, 2016)، توجه و تأمل به دیدگاه‌های فوق‌الذکر را می‌توان انتظار کشید.

### نتیجه‌گیری

براساس تحلیلی که در اینجا از «عقلانیت اخلاقی» ارائه شد وجوه برجسته و تأثیرگذار این نظریه را به‌ترتیب می‌توانیم این‌گونه برشمرد: ۱. «عقلانیت اخلاقی» والاترین شأن معرفتی را به عقلانیت متربی اختصاص می‌دهد که مؤلفه نخستین و نهایی این نظریه است و هر کوششی در سطح نظام‌سازی عقلانی اخلاقیات و تربیت، باید بر محور عقلانیت تعریف‌شده پیشروی کند. این اولویت‌بخشی به عقلانیت در حوزه اخلاقیات و مبانی تربیتی آن وجه بارز این نظریه در برابر سایر نظریه‌های اخلاقی است که بنیان اخلاق را ورای عقلانیت فردی جست‌وجو می‌کنند.

۲. هرچند «عقلانیت اخلاقی» وجود یک موقعیت و جایگاه معرفت‌شناسانه ایده‌آل و خطاناپذیر را به‌عنوان معیار عقلانیت گزاره‌های اخلاقی همه‌شمول و فراگیر به رسمیت می‌شناسد، اما در عین حال جایگاه مشخصی را به‌تعدد و تکثری از احکام و داوری‌های اخلاقی انسانی اختصاص می‌دهد. این نکته به‌نوبه خویش تأکیدی است بر اهمیت نقش تعیین‌کننده داوری اخلاقی فرد برای زیست اخلاقی فرد و کنش اخلاقی او در اجتماع. ۳. امر معقول و عقلانی مطرح در «عقلانیت اخلاقی» منحصر به عقلانیت استدلالی نیست و مفهوم «عقلانیت» در این نظریه، وسعت قابل ملاحظه‌ای می‌یابد. این مفهوم وسیع و پذیرنده از «عقلانیت» نقطه قوت برجسته‌ای در راستای تعدیل و پذیرش لوازم و ایجاب‌های ملایم و سازگار هر دیدگاه اخلاقی به‌شمار آید، که خود، مؤلفه بسیار مهمی در طراحی و ایجاد نظام‌های اخلاقی تربیتی است.

---

**سهم مشارکت نویسندگان:** در پژوهش حاضر نویسنده دوم، به‌عنوان استاد راهنما، نظارت و راهبردی روند کلی پژوهش و تدوین و نهایی‌سازی اصلاحات مقاله را بر عهده داشته‌اند. نویسنده اول در تدوین طرح تحقیق، فرآیند گردآوری، تحلیل و تفسیر یافته‌ها و نگارش متن مقاله را برعهده داشته و در مجموع نتیجه‌گیری از یافته‌ها و بسط و تفسیر به صورت مشترک و با بحث و تبادل نظر کلیه همکاران و با همراهی نویسنده سوم و چهارم، به‌عنوان اساتید مشاور پایان‌نامه، انجام شد.

**تضاد منافع:** نویسندگان اذعان دارند که در این مقاله هیچگونه تعارض منافی وجود ندارد.

**منابع مالی:** پژوهش حاضر از هیچ موسسه و نهادی حمایت مالی دریافت نکرده و کلیه هزینه‌ها در طول فرآیند اجرای پژوهش بر عهده پژوهشگران بوده است.

---

## References

- Beaney, M. (2003). Analysis, The Standard Encyclopedia of Philosophy, London: Routledge.
- Broad, C. D. (1967). Five types of ethical theory. London: Routledge & Kegan Paul LTD.
- Dancy, J. (2012). Harold Arthur Prichard. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Fanai, A. (2006). Religion in the balance of ethics. Tehran: Sarat press. [Persian]
- Fanai, A. (2015). The relationship between religion and critical dialogue ethics. <https://neeloofar.org/160394/> [Persian]
- Fanai, A. (2016). The conversation between Mustafa Malekian and Abulqasem Fanai about ethics, religion and rationality. <https://fa.shafaqna.com/news/170678> [Persian]
- Ganji, M. H. (2020). A critical review on educational implications of feyerabend's philosophy of science. *Journal of Educational Sciences*, 27 (2), 23-44. [Persian]
- Gutack, J. L. (2003) Philosophical Schools and Educational Views, Translated by M, J, Pakserescht, Tehran, SAMT.
- Hamzerobati, M., & Javdan, H. (2022). Rethinking education/ learning: to bring profound and transformative changes through "critical thinking. *Journal of Educational Sciences*, 29 (2), 1-22. [Persian]
- Hirst, P.H. & With, P. (1998). Philosophy of Education, Major Themes in the Analytic Tradition, Problems of Educational Content & practices, Volume IV,
- Iranpour, M. (2022). Explaining and evaluating ethics from the point of view of modern religious thinkers and deducing the model of moral education. PhD Thesis, Faculty of Educational Sciences and Psychology, University of Tehran, Tehran, Iran. [Persian]
- Mahdavi, M., Hashemi, S., Naderi, H., & Firouzjayan, A. A. (2020). Conceptual model of epistemological beliefs in elementary school students. *Journal of Educational Sciences*, 27 (1), 25-50. [Persian]
- Malikian, M. (2016). In the passage of the wind and the guardian of the tulip (Vol. 1, 2nd ed). Tehran: Contemporary view. [Persian]
- Prichard, H. A. (1912). Does moral philosophy rest on a mistake? *Mind, New Series*, 21 (81), 21-37.
- Soroush, A. K. (2013). Tradition and secularism. Translation by A. K. Soroush (ed). Tehran: Sarat. [Persian]

- Verno, J., & Wall, J. A. (1993). A Look at phenomenology and philosophies of existence. Translated by Y. Mahdavi. Tehran: Khwarazmi press. [Persian]
- Walter Sinnott-Armstrong (2001). Intuitionism in encyclopedia of ethics. Lawrence C. Becker, Charlotte B. Becker. Routledge.
- Eisner, E. (1994). Educational imagination: on the design and evaluation of school programs. NY: Macmillan publishing Company.

