

مقایسه آراء استرجن و هارمن در باب تبیین‌های اخلاقی

مجید ملایوسفی^۱

چکیده

یکی از مسایل مهم، در اخلاق تحلیلی معاصر، مسئله تبیین اخلاقی است که به دلیل ارتباطش با واقع‌گرایی اخلاقی مورد توجه خاص فیلسوفان اخلاق قرار گرفته است. فیلسوفان اخلاق در این خصوص دو موضع کلی اتخاذ کرده‌اند؛ برخی همچون گیلبرت هارمن منکر قدرت تبیینی خاصه‌های اخلاقی شده‌اند، و برخی دیگر همچون نیکولاس استرجن، با وجود اذعان به اینکه خاصه‌های اخلاقی غیر قابل تحویل به خاصه‌های طبیعی هستند، مدعی شده‌اند که خاصه‌های اخلاقی قدرت تبیینی دارند. از دیدگاه هارمن، حتی اگر همچون مدافعان طبیعی‌گرایی اخلاقی نافروکاهش‌گرایانه بپذیریم که خاصه‌های اخلاقی قابل تحویل و فروکاستن به خاصه‌های طبیعی نیستند، باز هم نمی‌توانیم مدعی شویم که خاصه‌های اخلاقی کارکرد تبیینی دارند، چراکه خاصه‌های اخلاقی همانند خاصه‌های طبیعی از عینیت و واقعیت برخوردار نیستند. از نظر هارمن، برای اینکه ما در باورمان به وجود یک هویت خاص موجه باشیم، لازم است در خصوص آن هویت ملاک علی و یا دست‌کم ملاک تبیین‌گری صدق کند. از آنجایی که خاصه‌های اخلاقی هیچ یک از این دو ملاک را ندارند، در نتیجه وجود عینی و واقعی ندارند. نیکولاس استرجن در برابر هارمن با ذکر موارد زیادی از تبیین‌هایی که از طریق خاصه‌های اخلاقی صورت پذیرفته‌اند، مدعی می‌شود که خاصه‌های اخلاقی از حیث علی تبیین‌کننده بسیاری از امور واقع در این عالم‌اند. بنابراین، خاصه‌های اخلاقی تأثیر علی داشته و در نتیجه ملاک علی در باب آنها صادق است. استرجن در تقابل با هارمن، در بحث ملاک تبیین‌گری با طرح آزمون جدیدی برای سنجش ملاک تبیین‌گری اثبات می‌کند که این ملاک در خصوص خاصه‌های اخلاقی نیز صادق است.

کلیدواژه‌ها: نیکولاس استرجن، گیلبرت هارمن، تبیین‌های اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی، طبیعی‌گرایی اخلاقی، خاصه اخلاقی.

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی.

مقدمه

امروزه یکی از مباحث مهم در حوزه اخلاق تحلیلی، مسئله تبیین اخلاقی (moral explanation) است؛ بدین معنا که آیا خاصه‌های اخلاقی کارکرد تبیینی دارند یا نه؟ در یک طرف بحث، کسانی همچون استرجن،^۱ ریلتن، بویلده، سیرمک کارد و برینک^۲ قرار دارند که معتقد به تبیین اخلاقی هستند؛ در سوی دیگر بحث، کسانی همچون هارمن، بلک برن، اودی، تامسون، لیتنر و گیبارد^۳ قرار دارند که منکر تبیین‌های اخلاقی هستند. این بحث توجه بسیاری از فیلسوفان اخلاق را به خود جلب کرده است، چراکه مسئله تبیین اخلاقی چالش‌هایی جدی برای واقع‌گرایی اخلاقی

۱. امروزه به کسانی همچون نیکولاس استرجن، ریچارد بویلده و دیوید برینک به دلیل ارتباطشان با دانشگاه کرنل (Cornell University) واقع‌گرایان کرنلی (Cornell Realists) گفته می‌شود. این گروه از واقع‌گرایان اخلاقی معتقدند خاصه‌های اخلاقی خاصه‌هایی توصیفی بوده، به طور پسینی قابل شناخت‌اند. (Arana, 2009, pp. 168-9)

۲. برای اطلاع بیشتر نک:

- N. L. Sturgeon (1985) "Moral Explanations", in D. Copp and D. Zimmerman (eds.), *Morality, Reason, and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*, Totowa: Rowman and Allanheld, pp. 49-78.
- N. L. Sturgeon (1998) "Thomson Against Moral Explanations", in: *Philosophy and Phenomenological Research* 58, pp. 199-206.
- P. Railton, (1986) "Moral Realism", in: *Philosophical Review* 95, pp. 163-207.
- P. Railton (1998) "Moral Explanation and Moral Objectivity", *Philosophy and Phenomenological Research* 58, pp. 175-82.
- R. Boyd (1988) "How to Be a Moral Realist?", in: G. Sayre-McCord (ed.), *Essays in Moral Realism*, Ithaca: Cornell University - Press, pp. 181-228.
- G. Sayre-McCord (1988) "Moral Theory and Explanatory Impotence", in G. Sayre-McCord (ed.), *Essays in Moral Realism*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 256-81.
- D. Brink (1989) *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

۳. برای اطلاع بیشتر نک:

- G. Harman (1977) *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, New York: Oxford University Press.
- G. Harman (1986) "Moral Explanations of Natural Facts—Can Moral Claims Be Tested Against Moral Reality?", *The Southern Journal of Philosophy* 24, Supplement, pp. 57-68.
- S. Blackburn (1991) "Just Causes", *Philosophical Studies* 61, pp. 3-17.
- R. Audi (1997) "Ethical Naturalism and the Explanatory Power of Moral Concepts," in: R. Audi, *Moral Knowledge and - Ethical Character*, Oxford: Oxford University Press, pp. 112-28.
- J. Thomson (1998) "Reply to Critics", *Philosophy and Phenomenological Research* 58, pp. 215-22.
- B. Leiter (2001) "Moral Facts and Best Explanations", *Social Philosophy and Policy* 18, pp. 79-101.
- A. Gibbard (2003a) *Thinking How to Live*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

معاصر به وجود آورده است، زیرا واقع‌گرایان اخلاقی معتقدند خاصه‌های اخلاقی مثل خوبی و بدی نقش تبیینی در عالم هستی دارند. (Arana, 2009, p. 175) این چالش‌ها را می‌توان به سه قسم کلی تقسیم کرد: مابعدالطبیعی، معرفت‌شناختی و معناشناختی. از حیث مابعدالطبیعی، بحث بر سر این است که اگر خاصه‌های اخلاقی هیچ نقش تبیینی‌ای در عالم هستی نداشته باشند، در این صورت چگونه می‌توانند شأن مابعدالطبیعی داشته باشند. از حیث معرفت‌شناختی سخن بر سر این است که اگر واقعیت‌های اخلاقی بی‌ارتباط (irrelevant) با تبیین پدیده‌های اخلاقی باشند، در این صورت چگونه عقاید اخلاقی می‌توانند موجه شوند و ما چگونه می‌توانیم به معرفت اخلاقی دست یابیم. اما از حیث معناشناختی، بحث بر سر این است که اگر خاصه‌های اخلاقی مورد ادعا از تبیین به کارگیری زبان اخلاقی عاجز باشند، در این صورت چگونه الفاظ و مفاهیم اخلاقی مان می‌توانند ارجاع به این خاصه‌ها داشته باشند. (Zhong, 2010, p. 1) صرف‌نظر از اینکه آیا مسئله تبیین اخلاقی تهدیدی برای تمامی اقسام واقع‌گرایی اخلاقی^۱ محسوب می‌شود یا نه، می‌توان مدعی شد که این مسئله چالشی جدی برای طبیعی‌گرایی اخلاقی نافروکاهش‌گرایانه قلمداد می‌شود، چراکه طبق این دیدگاه، خاصه‌های اخلاقی قابل تحویل به خاصه‌های طبیعی که دارای قدرت تبیینی‌اند، نیستند. در نتیجه این پرسش مهم مطرح است که آیا خاصه‌های اخلاقی به عنوان خاصه‌هایی مستقل می‌توانند قدرت تبیینی داشته باشند یا خیر. قائل شدن به قدرت تبیینی خاصه‌های اخلاقی به معنای پذیرفتن این مطلب است که خاصه‌های اخلاقی در روابط علی-معلولی این عالم نقش دارند و به عبارت دیگر، بخشی از تار و پود این عالم را شکل می‌دهند و در نتیجه از عینیت و واقعیت برخوردارند. بنابراین، نفی قدرت تبیینی خاصه‌های اخلاقی به معنای نفی عینیت و واقعی بودن خاصه‌های اخلاقی به عنوان خاصه‌هایی مستقل، تلقی می‌شود.

۱. طبیعی‌گرایی اخلاقی و تبیین اخلاقی

طبیعی‌گرایی اخلاقی معاصر را می‌توان به سه قسم کلی تقسیم کرد: طبیعی‌گرایی نافروکاهش‌گرایانه، طبیعی‌گرایی نافروکاهش‌گرایانه پساپوزیتیویستی و طبیعی‌گرایی نوارسطویی. (داروال و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۹۴) طبق طبیعی‌گرایی اخلاقی نوارسطویی کسانی همچون فیلیپا فوت خوبی/اخلاقی همان خوبی طبیعی است که در مورد گیاهان و حیوانات به کار می‌رود. در این نوع

۱. برای اطلاع از انواع واقع‌گرایی اخلاقی نک.:

ملا یوسفی، مجید و صادقی، مسعود، ۱۳۹۰، «فیلیپا فوت و واقع‌گرایی اخلاقی نوارسطویی» در: فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی، س ۱، ش ۱.

از طبیعی‌گرایی اخلاقی، اثبات عینیت ارزش‌های اخلاقی بر مفهوم هنجاریت طبیعی مبتنی است، بدین معنا که ارزش‌گذاری‌های ما در خصوص موجودات زنده اعم از انسان و غیرانسان ریشه در واقعیت‌های عینی دارد نه عکس‌العمل‌های عاطفی ما انسان‌ها، آن‌گونه که مدافعان ذهنیت‌گرایی اخلاقی بیان می‌کنند.

طبیعی‌گرایی اخلاقی فروکاهش‌گرایانه دیدگاهی است که طبق آن، خاصه‌ها و واقعیت‌های اخلاقی قابل تحویل به خاصه‌ها و واقعیت‌های طبیعی بوده و با آنها یکی قلمداد می‌شوند. مهم‌ترین نظریه‌پردازان طبیعی‌گرایی فروکاهش‌گرایانه عبارت‌اند از: ریچارد برانت، دیوید لوییس و پیتیر ریلتن.^۱ ریلتن، به عنوان یک طبیعی‌گرای اخلاقی، معتقد است خاصه‌ها و واقعیت‌های اخلاقی، خاصه‌ها و واقعیت‌هایی طبیعی هستند که می‌توان آنها را از طریق علم تجربی شناسایی و کشف کرد.

اما طبق طبیعی‌گرایی اخلاقی نافروکاهش‌گرایانه، خاصه‌های اخلاقی فروکاستنی به خاصه‌های طبیعی نیستند، ولی در عین حال خاصه‌های اخلاقی، نوع خاصی از خاصه‌های طبیعی هستند. به عبارت دیگر، خاصه‌های طبیعی را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: یکی خاصه‌های طبیعی اخلاقی و دیگری خاصه‌های طبیعی غیراخلاقی. اما پرسش این است که طبق طبیعی‌گرایی اخلاقی نافروکاهش‌گرایانه، خاصه‌های اخلاقی به چه معنایی طبیعی تلقی می‌شوند؟ در پاسخ باید گفت که طبیعی معانی مختلفی دارد که از آن میان سه معنا از اهمیت بیشتری برخوردارند:^۲ ۱. معنای مد نظر جورج ادوارد مور که بر اساس آن خاصه‌های طبیعی است که موضوع علوم طبیعی و روان‌شناسی قرار گیرد.^۳ (مور، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶)؛ ۲. معنای دوم که بر اساس آن خاصه طبیعی، خاصه‌ای است که از طریق روش تجربی قابل شناخت باشد.^۴ (Lacy, 1995, p.

۱. ریلتن از ۱۹۹۵ در مقاله‌های خود از دیدگاه طبیعی‌گرایی اخلاقی نافروکاهش‌گرایانه دفاع کرده است.

۲. برای اطلاع از دیدگاهی کلی در باب شیوه‌های مختلف فهم خاصه‌های طبیعی نک: David Copp (2003), "Why Naturalism?", in: *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol.6.

۳. همچنین نک:.

- David O. Brink (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.9, 157.
- Russ Shafer-Landau (2003), *Moral Realism. A Defense*, Oxford: Clarendon Press, p. 59.
- Mark Timmons (1999), *Morality without Foundations*, Oxford: Oxford University Press, p.13.

۴. در مقاله معروف «به سوی پایان اخلاق این قرن: پاره‌ای از گرایش‌ها» نوشته استیون داروال و دیگران که توسط مصطفی ملکیان ترجمه شده است، ظاهراً این معنای دوم از طبیعی مفروض گرفته شده است. همچنین نک:.

185) Copp, 2003, p. 603؛ ۳. در معنای سوم نیز خاصه طبیعی خاصه‌ای است که بخشی از تار و پود عالم طبیعت را تشکیل دهد، بدین معنا که در روابط علی- معلولی موجود در این عالم نقش داشته باشد. (Sturgeon, 2003, p. 538)^۱ حال با توجه به این سه معنای مختلف از خاصه‌های طبیعی، مراد مدافعان طبیعی‌گرای اخلاقی نافروکاهش‌گرایانه از طبیعی بودن خاصه‌های اخلاقی، معنای سوم است. بنابراین، طبق طبیعی‌گرای نافروکاهش‌گرایانه، از آنجا که خاصه‌های اخلاقی در روابط علی- معلولی عالم نقش دارند، طبیعی تلقی می‌شوند. نیکولاس استرژن معتقد است تبیین‌های زیادی را می‌توان یافت که از طریق خاصه‌های اخلاقی صورت پذیرفته‌اند. بنابراین، خاصه‌های اخلاقی می‌توانند علت برای حوادث مختلفی باشند، یعنی می‌توانند بر چگونگی اشیای عالم تأثیر بگذارند. (Idem., 1988, p. 234)

۲. هارمن و نفی تبیین‌های اخلاقی

هارمن بحث خود را با این پرسش آغاز می‌کند که آیا اصول اخلاقی (moral principle) می‌توانند به همان شیوه‌ای که اصول علمی آزمون می‌شوند، مورد آزمون واقع شوند. هارمن از ما می‌خواهد این اصل اخلاقی را در نظر بگیریم که اگر شما میان پنج نفر زنده و یک نفر مرده و یا پنج نفر مرده و یک نفر زنده مخیر باشید، همواره باید شق اول را برگزینید. از نظر هارمن، ما می‌توانیم مثال‌های زیادی بیاوریم که به ظاهر این اصل را تأیید می‌کنند. برای مثال، فرض کنید شما به عنوان پزشک در بخش اورژانس بیمارستان مشغول به کار هستید که ناگهان شش نفر حادثه دیده‌را، که همگی در خطر مرگ قرار دارند، به آنجا می‌آورند. در میان آنها حال یکی از همه وخیم‌تر است. وضع به گونه‌ای است که اگر همه منابع و امکانات را به شخصی که حالش از همه بدتر است اختصاص دهید، در این صورت می‌توانید او را نجات دهید، ولی در عوض پنج نفر دیگر خواهند مرد. در مقابل، اگر شما این فرد را به حال خودش رها کنید تا بمیرد، در این صورت می‌توانید جان پنج نفر دیگر را نجات دهید. در اینجا به نظر می‌آید شما به عنوان پزشک حق

- Peter Railton (1989), "Naturalism and Prescriptivity", *Social Philosophy and Policy*, Vol. 7, p.154.

۱. همچنین نک:.

Thomas Baldwin (1985), "Ethical Non-naturalism", *Exercises in Analysis*, ed. by Ian Hacking, Cambridge: Cambridge University Press, pp.34-5.

دارید جان پنج نفر را نجات دهید. از نظر هارمن، این مورد می‌تواند اصل اخلاقی مورد اشاره را تأیید کند.

مثال را کمی تغییر دهیم. شما، به عنوان پزشک، پنج بیمار در حال مرگ دارید که هر یک برای ادامه حیات نیازمند عضوی مثل کلیه، قلب، کبد و غیره هستند. شما می‌توانید هر پنج نفر را نجات دهید، مشروط به اینکه اعضای فرد سالمی را که جهت تست سلامت در اتاق ۳۰۶ به سر می‌برد به این پنج نفر پیوند بزنید. شما پس از مشاهده نتایج تست این شخص درمی‌یابید که او کاملاً سالم است و اگر شما کاری نکنید او بدون هیچ مشکلی به حیات خود ادامه خواهد داد، ولی در عوض آن پنج بیمار خواهند مرد. اما اگر این فرد سالم کشته شود و اعضایش به آن پنج نفر پیوند زده شود، در این صورت آن پنج نفر زنده خواهند ماند؛ یعنی یک مرده و پنج زنده خواهیم داشت. در این مورد اصل اخلاقی به ما می‌گوید شما باید این فرد سالم را به خاطر آن پنج نفر بکشید، ولی شما یقیناً نباید این کار را بکنید. یعنی نباید فرد بی‌گناهی را قربانی کنید ولو برای نجات پنج نفر. بنابراین، در این مورد اصل اخلاقی ما تأیید نمی‌شود. از نظر هارمن، این یک آزمایش فرضی (thought experiment) است که در آن ما صرفاً یک اصل اخلاقی را توسط احساساتمان و از طریق برخی موارد فرضی سنجیده‌ایم. اما فرضیه‌های علمی از طریق آزمایش‌های واقعی (real experiments) در جهان خارج مورد سنجش و آزمون واقع می‌شوند. اما آیا اصول اخلاقی هم می‌توانند به همین شیوه در عالم خارج مورد آزمون واقع شوند؟ از نظر هارمن، هم در علم و هم در اخلاق برای تبیین وقایع جزئی به اصول کلی تمسک می‌شود. بنابراین، هم در علم و هم در اخلاق اصول کلی و عام با توسل به احکام جزئی سنجیده می‌شوند. برای مثال، در اخلاق، اصول کلی ما با توسل به احکام جزئی مبنی بر اینکه برخی چیزها صواب یا خطا، عادلانه یا ناعادلانه و ... هستند مورد آزمون واقع می‌شوند. این احکام جزئی شبیه احکام ادراکی ما در خصوص امور واقع هستند. با این حال مشاهده (observation) در علم جایگاهی دارد که در اخلاق چنین جایگاهی ندارد. اختلاف در اینجا است که ما در علم نیازمند فرضیاتی در خصوص برخی واقعیت‌های فیزیکی جهت تبیین وقوع مشاهداتی هستیم که مؤید یک نظریه علمی‌اند. اما به نظر می‌رسد جهت تبیین، به اصطلاح، مشاهدات اخلاقی‌مان نیازمند فرض واقعیت‌های اخلاقی نیستیم، بلکه صرفاً نیازمند مفروضاتی در باب روان‌شناسی یا احساس اخلاقی شخص مشاهده‌گر هستیم.

به عبارت دیگر، مشاهدات اخلاقی می‌توانند بدون ارجاع به هیچ واقعیت اخلاقی‌ای تبیین شوند.

اصولاً از نظر هارمن، برای اینکه ما در باورمان به وجود یک هویت خاص موجه باشیم، لازم است آن هویت درگیر تبیین‌های علّی (causal explanations) از مشاهداتمان^۱ باشد. به عبارت دیگر، برای اینکه ما در باورمان به وجود یک هویت خاص موجه باشیم، لازم است شاهد و دلیلی بر وجود آن هویت داشته باشیم. اما هنگامی می‌توانیم چنین شاهدهی داشته باشیم که آن هویت به گونه‌ای بر مشاهدات ما تأثیرگذار باشد یا در توجیه چنین تأثیری به ما کمک کند. اگر هویتی چنین تأثیری را داشته باشد یا بتواند به ما در توجیه چنین تأثیری مدد رساند، در این صورت درگیر تبیین‌های علّی از مشاهداتمان خواهد بود. اما با توجه به اختلافی که میان هویت‌های علمی (scientific entities) و خاصه‌های اخلاقی (moral properties) وجود دارد، خاصه‌های اخلاقی برخلاف هویت‌های علمی، که درگیر تبیین‌های علّی ما از مشاهدات علمی هستند، درگیر تبیین‌های علّی ما از مشاهدات اخلاقی نیستند؛^۲ در نتیجه خاصه‌های اخلاقی وجود عینی و واقعی ندارند. (Strandburg, 2004, p. 267)

چنان‌که برخی گفته‌اند، چه بسا قصد اولیه هارمن این نبوده است که واقع‌گرایی اخلاقی را به چالش بکشد، ولی تردیدهایی که او در خصوص کارکرد تبیینی واقعیت‌های اخلاقی مطرح می‌کند به نحوی گسترده پایه و اساسی برای چالشی مهم برای قسمی از واقع‌گرایی اخلاقی، یعنی طبیعی‌گرایی اخلاقی، می‌شود. البته به یک معنا چالش هارمن باعث پیدایی یکی از دقیق‌ترین صور واقع‌گرایی اخلاقی در قرن بیستم نیز شده است. از این حیث است که دیوید برینک امکان تبیین اخلاقی واقعیت‌های اخلاقی را شاهدهی بر واقع‌گرایی اخلاقی قلمداد می‌کند. (Loeb, 2005, pp. 193-194)

۱. از نظر هارمن، مشاهده، باوری است که مستقیماً و بی‌واسطه از تجربه حاصل آمده باشد:

Harman, Gilbert, 1997, *The Nature of Morality*, Oxford: Oxford University Press, P.5.

۲. تعبیر هارمن از اینکه خاصه‌های اخلاقی درگیر تبیین‌های ما از مشاهدات اخلاقی نیستند، این است که خاصه‌های اخلاقی در تبیین مشاهدات اخلاقی ضروری (needed) نیستند یا آنها کاملاً بی‌ارتباط (totally irrelevant) با این‌گونه تبیین‌ها هستند.

هارمن جهت اثبات مدعای خویش، در قالب مثال، استدلالی را مطرح می‌کند که مبتنی بر استنتاج بهترین تبیین (inference to the best explanation) است؛ از این رو برخی آن را استدلال از راه بهترین تبیین (argument from best explanation) نامیده‌اند. (Raley, 2007, p. 148) کاربرد اصلی استدلال از راه بهترین تبیین در دفاع از واقع‌گرایی علمی است. واقع‌گرایی علمی را می‌توان به دو معنا در نظر گرفت، یکی واقع‌گرایی در باب نظریه‌های علمی و دیگری واقع‌گرایی در باب هویت‌هایی که از سوی نظریه‌های علمی مفروض گرفته می‌شوند. واقع‌گرایی در باب نظریه‌های علمی دیدگاهی است که طبق آن نظریه‌های علمی‌ای که ما آنها را صادق می‌دانیم عالم واقع را به نحوی که هست توصیف می‌کنند. در مقابل، واقع‌گرایی در باب هویت‌ها دیدگاهی است که بیان می‌دارد هویت‌هایی که توسط نظریه‌ها فرض گرفته می‌شوند، واقعی بوده و در نتیجه موجودند. بیشتر واقع‌گرایان و از جمله هارمن، به هر دو معنای از واقع‌گرایی معتقدند. با این حال هستند کسانی که تنها به یکی از این دو معنای از واقع‌گرایی قائل هستند. استدلال از راه بهترین تبیین که هارمن آن را در اینجا به کار می‌گیرد استدلالی است در جهت اثبات وجود برخی هویت‌ها از یک سو و نفی وجود پاره‌ای دیگر از آنها از سوی دیگر. برای مثال، اگر نیازی به فرض فلوژیستون (phlogiston) یا اتر (ether) جهت تبیین هیچ مشاهده‌ای نباشد، در این صورت چنین چیزهایی وجود نخواهند داشت. از سوی دیگر، اگر فرض گرفتن هویت‌های نظری‌ای همچون الکترون‌ها، نوترون‌ها و غیره جهت تبیین مشاهداتمان نیاز باشد، در این صورت آنها واقعی و موجود خواهند بود. (Ibid., p. 149)

هارمن جهت اثبات مدعای خویش چنین بیان می‌دارد که فرض کنید فیزیکدانی که رد بخاری را در یک محفظه بخار مشاهده کرده است به این باور برسد که پروتونی از آنجا گذشته است. هارمن مدعی است با توجه به برخی مفروضات که عمدتاً مربوط به باورهای علمی شخص فیزیکدان است، یک تبیین معقول از این مشاهده این است که پروتونی از محفظه بخار عبور کرده است. اما حالا فرض کنید شخصی که مشاهده کرده است تعدادی بچه روی گربه‌ای بنزین ریخته و آن را در آتش انداخته‌اند، به این باور برسد که این عمل خطاست. در اینجا تبیین معقول از این مشاهده این نیست که

۱. در زبان فارسی چندین معادل برای این اصطلاح پیشنهاد شده است از جمله «استنتاج معطوف به بهترین تبیین»، «استنتاج از راه بهترین تبیین» و «استنتاج به بهترین تبیین»: «استنتاج بهترین تبیین» پیشنهاد مصطفی ملکیان است. (نصیری، ۱۳۹۰، ص ۶۶)

بگوییم این عمل خاصه اخلاقی خطا بودن را داراست. در نتیجه ما نمی‌دانیم که آنچه کودکان انجام می‌دهند خطاست. به نظر می‌رسد این نتیجه‌گیری مبتنی بر این اندیشه است که اگر قرار باشد ما چیزی بدانیم، باید حاصل بهترین تبیین ما باشد. (McGrath, 2004, p. 211) همچنین تبیین این حکم که قتل بیمار اتاق ۳۰۶ عملی خطاست نیازمند فرض گرفتن هیچ واقعیت اخلاقی‌ای نیست. در واقع فرض هرگونه واقعیت اخلاقی کاملاً بی‌ارتباط (irrelevant) با تبیین احکام اخلاقی صادر شده از سوی شماست. (Pust, 200, p. 230) به عبارت دیگر، یک مشاهده اخلاقی در وهله اول باید از طریق ارجاع به احساسات اخلاقی یا به عبارتی باورهای اخلاقی شخص، تبیین شود. در این دو مورد که یکی مربوط به مشاهده علمی و دیگری مربوط به مشاهده اخلاقی است، تبیین‌های ارائه شده با یکدیگر اختلاف دارند. از نظر هارمن، این اختلاف از اینجا ناشی می‌شود که:

واقعیت‌های مربوط به پروتون‌ها می‌توانند بر آنچه که مشاهده می‌کنید تأثیر بگذارند، زیرا یک پروتون که از محفظه بخار عبور می‌کند می‌تواند علتی باشد برای رد بخاری که نور را به چشم شما منعکس کرده، به گونه‌ای که با توجه به تربیت علمی و تمایل روان‌شناختی شما، باعث می‌شود که حکم کنید آنچه را که مشاهده می‌کنید یک پروتون است. اما به نظر نمی‌رسد شیوه‌ای وجود داشته باشد که از طریق آن صواب یا خطای بالفعل یک وضعیت خاص بتواند تأثیری بر دستگاه ادراکی شما داشته باشد. از این حیث، به نظر می‌رسد اخلاق متفاوت از علم است. (Harman, 1977, pp. 7-8)

همان‌طور که برخی اشاره کرده‌اند، تأکید هارمن بر تأثیرگذاری یا عدم تأثیرگذاری بر دستگاه ادراکی شخص مشاهده‌گر، اشاره به این دارد که هارمن در اینجا ملاک علی (casual criterion) را مبنای استدلال خود بر ضعف تبیینی خاصه‌های اخلاقی قرار داده است، که طبق آن:

هویات و خاصه‌هایی که ما در باورمان بدان‌ها موجه هستیم، تنها هویات و خاصه‌هایی هستند که ما در باور به اینکه آنها تأثیر علی بر دستگاه ادراکی ما دارند، موجه باشیم. (Sayre-McCord, 1988a, p. 263)

در واقع هارمن معتقد است واقعیت‌های اخلاقی نمی‌توانند هیچ‌گونه تأثیری بر باورهای ما داشته باشند. از نظر هارمن، اصولاً علم و اخلاق به این دلیل با یکدیگر اختلاف دارند که هویات‌های علمی ملاک علی دارند، در حالی که خاصه‌های اخلاقی

چنین نیستند. به عبارت دیگر، هویت‌های علمی تأثیر علی بر دستگاه ادراکی ما دارند، در حالی که خاصه‌های اخلاقی چنین تأثیری ندارند. این بخش از استدلال هارمن بعدها توسط جودیث تامسون در پاسخ به مدعای نیکولاس استرجن مبنی بر اینکه خاصه‌های اخلاقی درگیر روابط علی-معلولی در این عالم‌اند، بسط یافت. (Loeb, 2005, p. 195)

اما ملاک علی، همان‌طور که خود هارمن نیز بدان اذعان دارد (Harman, 1977, p. 10) بسیار سخت بوده و ملاکی جامع نیست و برای مثال، واقعی بودن حقایق ریاضی را منکر می‌شود. توضیح اینکه، ما هرگز به لحاظ علی و معلولی، تعاملی با اعداد که موضوع ریاضیات‌اند، نداریم. بنابراین، اگر تأثیر علی فی‌الواقع شرطی برای علم و معرفت باشد،^۱ در این صورت معرفت ریاضی غیرممکن و محال خواهد بود. اما ما مدعی این نیستیم که اعداد وجود ندارند و یا اینکه عبارات ریاضی همگی کاذب هستند و ما نمی‌توانیم معرفت ریاضی داشته باشیم. علاوه بر ریاضیات، تعمیم‌های تجربی (empirical generalizations) مثل اینکه «همه زمردها سبزرنگ هستند» و نیز قانون‌های طبیعی (natural laws) مثل «قانون اول ترمودینامیک» قربانی ملاک علی خواهند بود. (Sayre-McCord, 1988, P. 266) هارمن با وجود اعتقاد به اینکه ملاک علی بسیار سخت و ضیق است، با این حال همچنان معتقد بود که این امر نمی‌تواند دلیلی بر این باشد که اخلاق با علمی مثل ریاضیات یکی باشد. بنابراین، می‌کوشد برای ریاضیات حیثیت متمایزی را در نظر بگیرد. از این رو ملاک دیگری را جهت واقعی بودن هویت مطرح می‌کند و آن ملاک تبیین‌گری (explanatory criterion) است.

طبق این ملاک، ما هنگامی در باورمان به اینکه هویت خاصی وجود دارد، موجه هستیم که این فرض که آن هویت وجود دارد، بخشی از بهترین تبیین ما درباره مشاهداتمان باشد، یعنی در تبیین ما از مشاهداتمان نقش داشته باشد. (Ibid., p. 267) حال با در نظر گرفتن این ملاک، حتی اگر موضوعات ریاضی همچون اعداد خودشان علت چیزی واقع نشوند، مفروضات ریاضی بخشی از بهترین تبیین‌های ما درباره برخی از مشاهدات علمی هستند. در واقع، دانشمندان نوعاً برای تبیین مشاهدات علمی که مؤید نظریه‌های علمی مثل نظریه‌های فیزیکی هستند، متوسل به اصول ریاضی می‌شوند. (Harman, 1977, p. 10) اما این فرض که خاصه‌های اخلاقی وجود دارند،

۱. طبق ملاک علی در باب معرفت، ما نمی‌توانیم به هیچ خاصه یا هویتی علم پیدا کرده و یا به آن ارجاع دهیم، مگر اینکه آن خاصه آزمون ملاک علی را از سر بگذراند. (Sayre-McCord, 1988, P. 266)

بخشی از بهترین تبیین‌های ما درباره مشاهدات اخلاقی‌مان نیست، زیرا ما برای تبیین مشاهدات اخلاقی‌مان، به خاصه‌های اخلاقی اشاره‌ای نداریم؛^۱ در واقع، چنین خاصه‌هایی کاملاً بی‌ارتباط با تبیین‌های ما از مشاهدات اخلاقی هستند.

هارمن معتقد است استدلال او در مورد خاصه‌های اخلاقی نافروکاستنی (irreducible) کارایی دارد. در واقع هارمن، مدعی است این فرض که خاصه‌های اخلاقی نافروکاستنی وجود دارند، بخشی از بهترین تبیین‌های ما درباره مشاهدات اخلاقی‌مان نیست. اما همان‌طور که خود هارمن اشاره دارد، این استدلال می‌تواند نقض شود، اگر ما بپذیریم که خاصه‌های اخلاقی، قابل فروکاهش (reducible) به خاصه‌های طبیعی هستند، چراکه از نظر هارمن، خاصه‌های طبیعی، که خاصه‌هایی توصیفی هستند، قدرت تبیینی دارند. بنابراین، اگر خاصه‌های اخلاقی قابل تحویل به خاصه‌های طبیعی باشند، در این صورت خاصه‌های اخلاقی قدرت تبیینی خواهند داشت. به عبارت دیگر، اگر طبیعی‌گرایی اخلاقی فروکاهش‌گرایانه درست باشد، در این صورت چه بسا بتوان به قدرت تبیینی خاصه‌های اخلاقی قائل شد. به عبارت دیگر، خاصه‌های اخلاقی ممکن است فروکاستنی به خاصه‌های طبیعی باشند که در بهترین تبیین‌های ما از مشاهدات اخلاقی بدان‌ها ارجاع داده می‌شود. (Ibid., p. 13) در این صورت شرط ضروری برای اینکه ما در باورمان به وجود خاصه‌های اخلاقی موجه باشیم، محقق شده است. اما تردیدی جدی وجود دارد در اینکه بتوان واقعیت‌ها یا خاصه‌های اخلاقی را در نهایت واقعیت‌ها و خاصه‌های توصیفی محض قلمداد کرد. در واقع طبیعی‌گرایی اخلاقی فروکاهش‌گرایانه، واقعیت اخلاقی را به بهای از دست دادن استقلال آن به چنگ می‌آورد.

۳. استرژن و کارکرد تبیینی خاصه‌های اخلاقی

صرف نظر از اشکالاتی که به استدلال هارمن علیه واقعی بودن خاصه‌های اخلاقی نافروکاستنی شده است، فیلسوفان جهت پاسخ‌گویی به چالشی که هارمن آن را مطرح کرده، دو دیدگاه مختلف و متمایز اتخاذ کرده‌اند؛ طبق دیدگاه اول، خاصه‌های اخلاقی برای اینکه واقعی و عینی تلقی شوند، نیازی به این ندارند که نقش تبیینی داشته باشند،^۲ و طبق دیدگاه دوم، خاصه‌های

۱. تعمیم‌های تجربی و قوانین طبیعی نیز می‌توانند با تمسک به نقشی که در بهترین تبیین‌های ما از تجاربمان دارند، توجیه شوند.

۲. از جمله آثاری که می‌توان دیدگاه اول را در آنها یافت، عبارت است از:

اخلاقی یا به عبارتی دیگر واقعیت‌های هنجاری نقش تبیینی دارند. دیدگاه دوم در واقع رهیافتی است که مدافعان طبیعی‌گرایی اخلاقی نافرودکاهش‌گرایانه و از جمله آنها نیکولاس استرجن اتخاذ کرده‌اند.

نیکولاس استرجن معتقد است تبیین‌های زیادی را می‌توان یافت که از طریق خاصه‌های اخلاقی صورت پذیرفته‌اند.^۱ بنابراین، ما باید چنین فرض بگیریم که خاصه‌های اخلاقی می‌توانند علت برای واقعیت‌های مختلف و گوناگون تلقی شوند. به عبارت دیگر، خاصه‌های اخلاقی می‌توانند باعث روی دادن بسیاری از حوادث باشند، یعنی می‌توانند بر چگونگی اشیا تأثیرگذار باشند.

استرجن انواع مختلفی از تبیین‌های علی را مثال می‌زند که در آنها حیثیت تأثیرگذاری خاصه‌های اخلاقی مفروض گرفته شده است. یکی از این موارد، جایی است که ما افعال یک شخص را با ارجاع به خاصه‌ای اخلاقی که به خصلت و منش (character) او مرتبط است، تبیین می‌کنیم. برای مثال، می‌توانیم بگوییم فلان شخص فلان عمل خوب یا بد را انجام داده است، زیرا او آدم خوب یا بدی است. مورد دیگر از این‌گونه تبیین‌ها جایی است که عکس‌العمل افراد نسبت به برخی از افعال از طریق ارجاع به خاصه‌ای اخلاقی که تصور می‌شود آن افعال واجد آن هستند، صورت می‌پذیرد. برای مثال، می‌توان گفت حسن کار حسین را تأیید کرده است، زیرا کار حسین صواب بوده است. یکی دیگر از این‌گونه موارد، جایی است که باور اخلاقی شخص به یک فعل یا عمل خاص از طریق ارجاع به خاصه اخلاقی آن فعل یا عمل

- R. Dworkin (1996), "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", in: *Philosophy and Public Affairs* 25.

- M. Platts (1980), "Moral Reality and the End of Desire", in: Platts, M. (ed), *Reference, Truth and Reality-Essays on the Philosophy of Language*, London: Routledge & Kegan Paul.

- W.G. Lycan (1986), "Moral Facts and Moral Knowledge", *The Southern Journal of Philosophy* 24.

- Shafer-Landau, R., *Moral Realism: A Defense*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

- J. McDowell (1998), "Values and Secondary Qualities", in: McDowell, John, *Mind, Value & Reality*, London: Harvard University Press.

- David Wiggins (1991), "Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs", in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91.

۱. برای اطلاع از تبیین‌هایی که از طریق قواعد اخلاقی (moral rules) صورت می‌گیرند، نک:

Sayre-McCord, Geoffrey, "Moral Theory and Explanatory Impotence".

تبیین می‌شود.^۱ مورد بعدی جایی است که ما یک حادثه یا رویداد را که در جامعه‌ای خاص رخ داده است از طریق ارجاع به خاصه‌ای اخلاقی که مربوط به یکی از نهادهای آن جامعه است، تبیین می‌کنیم. برای مثال، می‌توانیم بگوییم در فلان جامعه انقلاب رخ داد، زیرا نظام حقوقی و قضایی‌اش ناعادلانه بود. همه این موارد نشان‌دهنده این است که خاصه‌های اخلاقی از حیث علی تبیین‌کننده بسیاری از امور واقع در این عالم هستند. بنابراین، برخلاف رأی هارمن، خاصه‌های اخلاقی تأثیر علی دارند، یعنی ملاک علی را دارند.

اما دیدیم که استدلال هارمن مشتمل بر دو بخش بود. در بخش دوم استدلال، هارمن مدعی بود که اگر خاصه یا هویتی بتواند آزمون تبیین‌گری را از سر بگذراند، از واقعیت و عینیت برخوردار است و در غیر این صورت نمی‌توان آن را واقعی و عینی تلقی کرد. هارمن معتقد است این فرض که خاصه‌های اخلاقی نافروکاستنی‌ای وجود دارند، بخشی از بهترین تبیین‌های ما درباره مشاهدات اخلاقی‌مان نیست. به عبارت دیگر، خاصه‌های اخلاقی نافروکاستنی، کاملاً بی‌ارتباط با تبیین‌های ما هستند. استرژن در تقابل با هارمن چنین بیان می‌دارد که طبیعی است که فکر کنیم:

اگر فرض خاصی کاملاً بی‌ارتباط با تبیین یک واقعیت خاص باشد، در این صورت آن واقعیت تحقق می‌یافت و ما نیز می‌توانستیم آن را تبیین کنیم، حتی اگر این فرض کاذب بوده باشد. (Sturgeon, 1988, p. 245)^۲

طبق این آزمون، برای اینکه ثابت کنیم خطا بودن فعلی خاص کاملاً بی‌ارتباط با تبیین باور یک شخص مبنی بر خطا بودن آن فعل است، باید بررسی کنیم که حتی اگر آن فعل دارای آن خاصه نمی‌بود آیا باز هم آن شخص به همان شیوه عمل می‌کرد. اما واقعیت این است که اگر این فعل خطا نبود، آن شخص آن‌گونه که عمل کرده بود، عمل نمی‌کرد. بنابراین، طبق آزمون پیشنهادی استرژن، نمی‌توان گفت خاصه‌های اخلاقی نافروکاستنی کاملاً بی‌ارتباط با تبیین‌های ما از امور واقع هستند. استرژن جهت روشن شدن بحث به مثال‌هایی واقعی در این خصوص می‌پردازد. وی می‌کوشد با به کارگیری این آزمون اثبات کند که واقعیت‌های اخلاقی می‌توانند بخشی از تبیین ما از واقعیت‌های غیراخلاقی و به طور خاص نحوه شکل‌گیری عقاید اخلاقی‌مان باشند.

۱. هارمن در بحث خود، بر این نوع از تبیین تکیه کرده است.

۲. البته استرژن خود معتقد است این آزمون خلاف واقع (counterfactual) نیازمند جرح و تعدیل و قید و شروطی است. (Sturgeon, 1988, p. 245)

در واقع، استرجن در صدد اثبات این نکته است که هارمن استدلالی منطقی برای نفی این‌گونه تبیین‌ها به ما ارائه نکرده است. (Ibid., p. 243) مثال‌های اول و دوم استرجن مربوط به هیتلر و نظام برده‌داری است و مثال سوم نیز موردی است که هارمن در خصوص آتش زدن گربه توسط کودکان مطرح می‌کند.

استرجن در مثال اول چنین بیان می‌دارد که فرض کنیم هیتلر به لحاظ اخلاقی فاسد نبود، در این صورت آیا فرمان به قتل یهودیان می‌داد و ما نیز حکم می‌کردیم که او به لحاظ اخلاقی فاسد است؟ در مثال دوم، استرجن چنین اظهار می‌دارد که اگر فرض کنیم برده‌داری نهاد بدی نبود، در این صورت آیا نهضت ضد برده‌داری در آمریکا روند و رشد کندتری نداشت؟ در مثال سوم، استرجن از ما می‌خواهد که فرض را بر این بگذاریم که کودکان با گربه رفتار بدی نداشتند در این صورت آیا ما حکم می‌کردیم که رفتار آنها خطاست؟ از نظر استرجن، اگر هیتلر به لحاظ اخلاقی فاسد نبود در این صورت فرمان به قتل یهودیان نمی‌داد و ما حکم به فساد اخلاقی او نمی‌کردیم. همچنین اگر برده‌داری نهاد بدی نبود در این صورت نهضت ضد برده‌داری در آمریکا رشد کندتری داشت. در مورد سوم نیز اگر کودکان رفتار بدی با گربه نداشتند در این صورت ما حکم به خطا بودن رفتار آنها نمی‌دادیم. از نظر استرجن، این موارد نشان می‌دهد که خاصه‌های اخلاقی بی‌ارتباط با تبیین ما از امور واقع و از جمله باورهای ما نیستند.

با این حال استرجن اذعان دارد به اینکه ممکن است هارمن از ما بخواهد آزمون خلاف واقع را طور دیگری تفسیر کنیم؛ بدین صورت که فرض کنید تمام واقعیت‌های غیراخلاقی در مثال‌های ذکر شده ثابت باشند؛ برای مثال، کودکان به همان نحوی عمل کنند که کردند و هیتلر دقیقاً همان ویژگی‌های اخلاقی‌ای را داشته باشد که در واقع امر داشت و برده‌داری نیز همان‌گونه موجد رنجش شود که در حاق واقع موجب گشته بود، با این حال هیچ یک از اینها در واقع امر خطا یا بد نباشند؛ یعنی برای آنها ویژگی خطا بودن یا بد بودن را در نظر نگیریم، آنچنان که واقع‌گرایان چنین می‌کنند، در این صورت آیا این امکان وجود ندارد که ما به همان نحو قبلی حکم کنیم؟ از نظر هارمن، چنین امکانی وجود دارد. در واقع این امکان وجود دارد که نظریه اخلاقی ما خطا باشد و تمامی واقعیت‌های غیراخلاقی ما ثابت باشند، ولی با توجه به اینکه ما به نظریه اخلاقی‌مان باور داریم، همان نتایج اخلاقی‌ای را استنتاج کنیم که در صورت درست بودن نظریه اخلاقی‌مان استنتاج می‌کردیم. معنای این سخن این است که

نظریه‌های اخلاقی ما و نیز واقعیت‌های اخلاقی پذیرفته شده از سوی ما ارتباطی با تبیین احکام یا مشاهدات اخلاقی ما ندارند. به عبارت دیگر، احکام اخلاقی صادر شده از سوی ما می‌توانند اشتباه یا خطا باشند.

از نظر استرژن، ما باید از هرگونه نتیجه‌گیری شکاکانه‌ای از این دست اجتناب کنیم، چراکه در غیر این صورت چنین شکاکیتی به حوزه اخلاق منحصر نخواهد شد و به حوزه‌های معرفتی دیگر نیز تسری پیدا خواهد کرد. فرض کنید همانند هارمن بپذیریم که واقعیت‌های غیراخلاقی در مثال‌های ذکر شده می‌توانند ثابت باشند و ما می‌توانیم همان احکامی را صادر کنیم که قبلاً صادر کردیم، ولی در عین حال نظریه‌های اخلاقی ما اشتباه یا خطا باشند، در این صورت چنین اشکالی را می‌توان در خصوص فیزیک ذرات نیز مطرح کرد. در مثال هارمن، یک فیزیکدان از مشاهده رد بخار و نیز نظریه فیزیکی مورد قبولش نتیجه می‌گیرد که پروتونی از محفظه بخار عبور کرده است. استرژن معتقد است در اینجا نیز همانند مثال‌های مربوط به حوزه اخلاق می‌توان چنین ادعا کرد که این امکان وجود دارد که رد بخاری وجود داشته باشد و فیزیکدان هم معتقد باشد که پروتونی در آنجا حضور دارد ولی در حاق واقع نظریه‌ای که بر اساس آن فیزیکدان حکم به وجود پروتون کرده است خطا باشد، یعنی در واقع امر هیچ پروتونی در محفظه وجود نداشته باشد. (Ibid., p. 251-3) نتیجه بحث این است که اگر تعبیر هارمن از آزمون خلاف واقع را بپذیریم در این صورت حوزه‌های معرفتی دیگر نیز از گزند شک در امان نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

هارمن می‌کوشد اثبات کند که داشتن هرگونه باور اخلاقی غیرمنطقی و غیرمعقول است، چراکه واقعیت‌های اخلاقی مورد ادعا بی‌ارتباط با تبیین باورهای اخلاقی ما هستند. اصولاً شک‌گرایان در حوزه‌های مختلف معرفتی و از جمله اخلاق، علوم طبیعی را پارادایم اصلی معرفت بشری در نظر می‌گیرند. از این رو اگر ادله آنها علیه معرفت اخلاقی بتواند به یکسان در باب معرفت علمی نیز به کار رود در این صورت استدلال آنها در عمل شکست خواهد خورد. هارمن اولین کسی نیست که می‌کوشد میان اخلاق و علم تمایز و جدایی ایجاد کند. پیش از او فیلسوفان زیادی کوشیده‌اند از طرق مختلف از جمله اصل تحقیق‌پذیری اثبات کنند که گزاره‌های اخلاقی، شأن گزاره‌های علمی را ندارند. با این حال تلاش‌های صورت گرفته در این خصوص قرین توفیق نبوده است. با وجود این هارمن تلاش مجدد دارد تا معرفت اخلاقی را نفی کند. استرژن در برابر

هارمن با طرح آزمون خلاف واقع نشان می‌دهد که خاصه‌های اخلاقی می‌توانند خاصیت تبیین‌گری داشته باشند. با این حال بیان می‌دارد که هارمن می‌تواند آزمون خلاف واقع را به نحوی تعبیر کند که واقعیت‌های اخلاقی نتوانند آن را از سر بگذرانند که در این صورت واقعیت‌های فیزیکی هم به سرنوشت واقعیت‌های اخلاقی دچار خواهند شد. به تعبیری می‌توان گفت که از نظر استرجن، اشکال مطرح شده از سوی هارمن عام بوده و مختص به اخلاق و واقعیت‌های اخلاقی نیست. معنای این سخن این است که استدلال هارمن در عمل شکست خورده است.

فهرست منابع

۱. داروال، استیون و دیگران، ۱۳۷۹، «به سوی اخلاق پایان این قرن: پاره‌ای از گرایش‌ها»، مصطفی ملکیان، در: *ارغنون*، ش ۱۶، ص ۱-۹۴.
۲. مور، جورج ادوارد، ۱۳۸۵، *مبانی اخلاق*، غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. نصیری، منصور، ۱۳۹۰، «رابطه فرضیه‌ریایی با استقراء و حدس»، در: *نقد و نظر*، س ۱۶، ش ۱، ص ۳۰-۶۸.
4. Arana, Ulysses T., 2009, "Yes to Realism! No to Non-naturalism", *Kritike*, Volume Three, Number One, pp. 168-177.
5. Harman, Gilbert, 1977, *The Nature of Morality*, Oxford: Oxford University Press.
6. -----, 1986, "Moral Explanations of Natural Facts-Can Moral Claims Be Tested Against Moral Reality?", *The Southern Journal of Philosophy* 24, Supplement, pp. 57-68.
7. Lacy, Alan, "Naturalism", in: Honderich, T. (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 604-606.
8. Loeb, Don, 2005, "Moral Explanations of Moral Beliefs", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXX, No. 1.
9. McGrath, Sarah, 2004, "Moral Knowledge by Perception", *Philosophical Perspectives* 18.
10. Pust, Joel, 2000, "Against Explanationist Scepticisms Regarding Philosophical Intuitions", *Philosophical Studies*, No. 106, pp. 227-258.
11. Raley, Yvonn, 2007, "Best Explanation and Scientific Realism", *The Philosophical Forum, Inc*, pp. 147-157.
12. Sayre-McCord, Geoffrey, 1988a, "Moral Theory and Explanatory Impotence" in: *Essays on Moral Realism*, edited by Sayre-McCord, Geoffrey, Ithaca Cornell University Press.
13. -----, 1988b, "The Many Moral Realism", *Essays on Moral Realism*, Ithaca & London: Cornell University Press.

14. Sinclair, Neil, 2006, "Two Kinds of Naturalism in Ethics", *Ethical Theory and Moral Practice*, No. 9, pp. 417-439.
15. Strandberg, Caj, 2004, *Moral Reality: A Defense of Moral Realism*, Dissertation, Lund University.
16. Sturgeon, Nicholas, 1984, "Moral Explanation", in: Copp, David, ed., *Morality, Reason and Truth*, Totowa, NJ: Rowman and Allanheld.
17. -----, 1986, "What Difference Does it Make Whether Moral Realism is True", *Southern Journal of Philosophy*, No. 24.
18. -----, 1988, "Moral Explanation", in: Sayre - McCord, *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 229-255.
19. -----, 2003, "Moore on Ethical Naturalism", *Ethics*, Vol. 113.
20. Zhong, Lei, 2010, *A Non-reductive Naturalist Approach to Moral Explanation*, A Dissertation, University of Michigan.