Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

# Michael Smith's Moral Problem

**Maryam Sadat Nabavi Meybodi**[1]

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod , Iran. Email: nabavi@meybod.ac.ir)

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received
Received in revised form
Accepted
Available online

***Keywords***:
Moral Problem
Michael Smith
Faith and Moral Commitment
Practical Reason
Derived Perceptions

## ABSTRACT

In *The Moral Problem*, Michael Smith presents a puzzle arising from the apparent inconsistency of three propositions: the objectivity of moral judgments, their practicality (necessary connection with motivation), and Humean psychology, which treats beliefs and desires as distinct existences. Smith attempts to solve this by reducing the content of moral belief to what a fully rational agent would desire to do. However, this solution faces the fundamental criticism of "belief-desire coherence," articulated by Sayre-McCord, Shafer-Landau, and Suikkanen. Smith claims, without offering a clear criterion, that the belief about one's fully rational self's desire is "coherent" with the corresponding desire and "incoherent" without it, yet he never explains how this coherence is to be measured. Using an analytic-comparative method, this paper first reconstructs and critiques Smith's two main responses to this criticism (the analogy with coherence among beliefs and the epistemic priority strategy), showing them to be unconvincing. Then, drawing on Islamic philosophy and theology (including the unity of the soul, independent practical reason, intrinsic goodness and badness (al-husn wa al-qubh), derived perceptions (al-i'tibārīyāt), and the theory of faith), it argues that within this framework, moral belief is itself motivating, and there is no need for the unexplicated concept of "coherence." The findings indicate that this criticism poses a fundamental structural problem for Smith's project. The conclusion is that Islamic foundations are not only immune to this criticism but also offer an alternative model for explaining objectivity, practicality, and moral motivation, thus preserving the authority of moral requirements without falling into Smith's difficulties.

**Cite this article:** Nabavi Meybodi, Maryam sadat. (2026) Michael Smith's Moral Problem. *Theology Journal*, *?* (?), ?-?. https://doi.org/0000000000000000000

© Author(s) retain the copyright and full publishing rights.
**Publisher**: Al-Mustafa International University.
**DOI**: https://doi.org/00000000000000000000000

Pre-final, unedited, and pre-proofreading version

## 1. Introduction

Michael Smith's moral problem, as formulated in his seminal work The Moral Problem (1994), stands as one of the most influential challenges in metaethics over the past three decades. This puzzle arises from the apparent inconsistency of three propositions, each of which seems intuitively plausible when considered in isolation: first, the objectivity of moral judgments, meaning that these judgments are beliefs about objective, factual matters and possess truth-values. Second, the practicality of moral judgments, according to which there is a conceptually necessary connection between moral judgment and motivation, such that if an agent rationally judges that performing an action is right for them, they will, under normal circumstances, be motivated to perform it. Third, the Humean theory of motivation, which posits that beliefs and desires are entirely distinct existences and maintains that only desires are capable of generating motivation for action. To resolve this inconsistency, Smith proposes a three-part solution: analyzing moral rightness in terms of normative reasons, reducing normative reasons to what a fully rational agent would desire, and claiming that the belief in these reasons is itself motivating in a rational agent. However, from the outset, this solution has faced a fundamental criticism centered on the concept of "coherence between belief and desire." The standard formulation of this critique was first presented by Geoffrey Sayre-McCord (1997) and was subsequently developed by Russ Shafer-Landau (1999), Michael Lyons (2015), and Jussi Suikkanen (2024) from various angles. This criticism demonstrates that to establish the practicality requirement, Smith is compelled to employ the notion that the combination of the "belief about what one's fully rational self desires" with the "corresponding desire" is more coherent than the combination of that same belief with the absence of that desire; yet, he never provides a clear criterion for assessing this kind of coherence. Smith attempts to respond through two main strategies—namely, the analogy with coherence among beliefs and the epistemic priority strategy—but the philosophical community has found these responses unconvincing. Confronted with this inadequacy, the central question is whether, by drawing on the foundations of Islamic philosophy and theology, one can offer a novel reading of the moral problem that prevents this conflict from arising in the first place. This article seeks to answer this question and demonstrates how concepts such as the unity of the soul, independent practical reason, intrinsic goodness and badness (al-ḥusn wa al-qubḥ), derived perceptions (al-iʻtibārīyāt), and the theory of faith can provide an alternative model for explaining both objectivity and practicality of morality.

## 2. Methodology

This research employs an analytic-comparative method and is organized at two main levels. At the first level, the paper reconstructs and analyzes Smith's solution and the critiques leveled against it through close textual analysis of The Moral Problem and related articles. This includes the precise formulation of the moral problem, Smith's three-step solution, and his two strategies for responding to the belief-desire coherence critique, followed by a careful formulation of the critiques by Sayre-McCord, Shafer-Landau, Lyons, and Suikkanen. At the

second level, drawing on primary sources in Islamic philosophy and theology—including Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's theory of derived perceptions (al-i'tibārīyāt), and Ayatollah Miṣbāḥ Yazdī's theory of faith—the article critiques the anthropological and epistemological presuppositions of Humean psychology. Three foundational principles are introduced as alternative foundations: the unity and simplicity of the soul, the dual function of practical reason, and the theory of derived perceptions. The theory of faith, as a unitary psychic act possessing cognitive, motivational, and commissive dimensions, is also employed to bridge the gap between moral judgment and action. Finally, through a comparative assessment between Smith's framework and the Islamic framework, the article demonstrates which one possesses superior explanatory power in resolving the problem.

## 3. Findings

The findings of this paper are categorized into two main axes. The first axis concerns the inadequacy of Smith's solution. A detailed examination of Smith's two strategies reveals that his first strategy, based on the analogy with coherence among beliefs, is ineffective due to the fundamental difference between beliefs and desires. Beliefs are subject to logical requirements, such as the principle of non-contradiction and rules of inference, whereas desires are not; moreover, the fact that one combination is "more coherent" does not by itself imply that the other combination is irrational. The second strategy also faces three major objections: first, Smith offers no argument for the claim that the absence of a desire for what one believes one's fully rational self would desire is inherently incoherent and irrational. Second, if someone holds a false belief about the desires of a fully rational agent, it cannot be claimed that the absence of the corresponding desire is inherently irrational. Third and most importantly, Suikkanen, by introducing the standard test of coherence based on joint satisfiability, shows that both the desire to φ and the desire not to φ are equally coherent with the relevant belief, since the truth of the belief does not rule out the satisfaction of either desire. Consequently, Smith nowhere in The Moral Problem provides a criterion for measuring coherence between a belief and a desire, and merely employs this concept without explication. This critique poses a fundamental structural problem for Smith's project.

The second axis of the findings pertains to the alternative model grounded in Islamic philosophy and theology. According to the principle of the unity of the soul, belief and desire are not two completely separate substances but rather two aspects of a single reality which, when confronting a moral fact, simultaneously perceive it and generate the corresponding motivation. According to the dual function of practical reason, the rational perception of the goodness of an action itself, without the need for a distinct and antecedent desire, directly generates inclination and motivation. The theory of derived perceptions further demonstrates that perceptions such as "justice is good" and "injustice is bad" are not merely theoretical beliefs, but derived perceptions that themselves carry a kind of "ought" and motivation, originating from the real human need for perfection and ultimate end. Moreover, the theory of faith as articulated by Ayatollah Miṣbāḥ Yazdī—as knowledge accompanied by heartfelt assent and the will to commit—shows that a single psychic act can simultaneously possess cognitive, motivational, and commissive aspects, bridging the gap between moral judgment and action without resorting to the unexplicated concept of coherence. Within this framework, the question of coherence between belief and desire is fundamentally precluded, because moral belief is itself motivating, and there is no need to refer to the desires of a fully rational agent or the notion of coherence.

## 4. Conclusion

The paper concludes by emphasizing that the coherence critique is not a technical or peripheral flaw but a structural problem and a fundamental crux in Smith's project of moral rationalism. By accepting the three propositions of objectivity, practicality, and Humean psychology, Smith trapped himself in a space where the only escape route was to appeal to a concept he himself could not explicate. His responses failed to provide an operational criterion for measuring coherence between belief and desire; thus, his solution did not resolve the problem but merely displaced it to another level. In contrast, Islamic philosophy and theology, by rejecting the Humean presupposition of the absolute separation of belief and desire and by presenting an integrated model of the soul, independent practical reason, and derived perceptions, offer an alternative framework in which moral belief is itself motivating, and there is no need for "coherence" between two separate entities. The theory of faith, in particular, demonstrates how a single psychic act can simultaneously possess cognitive, motivational, and commissive dimensions, thereby preserving the authority of moral requirements without falling into Smith's difficulties. From this perspective, Islamic foundations are not only immune to the coherence criticism but also possess superior explanatory power in moral philosophy, offering a novel reading of the moral problem that prevents the conflict between objectivity and practicality from arising in the first place. The final conclusion is that Smith's moral problem is not merely a metaethical puzzle but a product of specific anthropological presuppositions, and by setting these aside, one can attain a more accurate understanding of the nature of moral belief and its role in motivation and practical commitment.

## Declarations

**Authors' Contributions:** This article was written solely by Maryam al-Sadat Nabavi Meybody.

**Data Availability Statement:** Not applicable.

**Acknowledgments:** The author has no acknowledgments to express to any individual or institution.

**Ethical Considerations:** The author has observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by the author.

**Funding:** This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

**Conflict of Interest:** According to the author's declaration, this article has no conflict of interest.

**Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement:** The author used artificial intelligence in the editing (copyediting) of the article and translation.

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۲۷۸۳-۰۶۶۷ شاپا چاپی: ۲۴۷۶-۵۳۲۵
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

# دشواره اخلاقی مایکل اسمیت

**مریم السادات نبوی میبدی** [۱]

۱. استادیار گروه معارف، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران. ایمیل nabavi@meybod.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:**
مقاله پژوهشی

**تاریخچه مقاله:**
**تاریخ دریافت:**
**تاریخ بازنگری:**
**تاریخ پذیرش:**
**تاریخ انتشار:**

**کلیدواژه‌ها:**
دشواره اخلاقی
مایکل اسمیت
ایمان
عقل عملی
ادراکات اعتباری

**چکیده**

مایکل اسمیت در کتاب «مسأله اخلاقی» خود دشواره‌ای را مطرح می‌کند که از ناسازگاری ظاهری سه گزاره ناشی می‌شود: عینیت قضاوت‌های اخلاقی، عمل‌گرایی آن‌ها (ارتباط ضروری با انگیزش) و روان‌شناسی هیومی که باورها و امیال را موجودیت‌هایی کاملاً جدا می‌داند. اسمیت برای حل این دشواره، محتوای باور اخلاقی را به آنچه انسان کاملاً عاقل مایل به انجام آن است ارجاع می‌دهد؛ اما این راه‌حل با نقد بنیادینی مواجه شده است. این مقاله با روش تحلیلی تطبیقی، نخست دو استراتژی اصلی اسمیت در پاسخ به این نقد (قیاس با هماهنگی میان باورها و اولویت‌گذاری معرفت‌شناختی) را بازسازی و نقد می‌کند و نشان می‌دهد که این پاسخ‌ها قانع‌کننده نیستند. سپس با تکیه‌بر مبانی فلسفه و کلام اسلامی استدلال می‌کند که در این چارچوب، باور اخلاقی خود، میل‌زا است و نیازی به مفهوم حل‌نشده هماهنگی وجود ندارد. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که نقد مذکور یک اشکال ساختاری بنیادین به پروژه اسمیت وارد می‌کند و راه‌حل او نتوانسته است دشواره را حل کند. نتیجه نهایی آن است که مبانی اسلامی نه‌تنها از این نقد مصون هستند، بلکه می‌توانند الگویی جایگزین برای تبیین عینیت، عمل‌گرایی و انگیزش اخلاقی ارائه دهند و اقتدار الزامات اخلاقی را بدون افتادن در چالش‌های اسمیت حفظ نمایند.

**استناد:** نبوی میبدی، مریم السادات (۱۴۰۵). دشواره اخلاقی مایکل اسمیت. *پژوهشنامه کلام*، ؟ (؟)، ؟-؟. https://doi.org/00000000000000000

**ناشر:** جامعه المصطفی (ص) العالمیه.

© نویسندگان.

Pre-final, unedited, and pre-proofreading version

## مقدمه

در سده‌های هفدهم و هجدهم، وقتی روش‌های علم تجربی پیشرفت کرد، خیلی از باورهای رایج درباره شناخت جهان طبیعت و اخلاق به چالش کشیده شد. تا پیش از آن، مردم گمان می‌کردند که خداوند، جهانی آفریده که قوانین آن ذاتاً اخلاقی است؛ قوانینی که یا دین یاد می‌داد، یا وحی آشکار می‌کرد، یا عقل فطری درمی‌یافت؛ اما علم جدید که بر مشاهده و آزمایش تکیه داشت، این باورها را تضعیف کرد. همین مسئله باعث شد که علم و دین در برابر هم قرار بگیرند؛ جدالی که هنوز هم در جامعه امروزی ادامه دارد. دکارت سعی کرد با یک راه میانی این مشکل را حل کند. او گفت جهان مادی جداست و می‌توان با مشاهده آن را شناخت، اما ذهن غیرمادی نیز چیزی دیگری‌ست و فقط از راه درون‌نگری و عقل فطری قابل شناخت است (Descartes, 2016, pp.63-108). لاک در کتاب «جستاری در فهم بشری» گام محکم‌تری برداشت. او تلاش کرد نشان دهد که پایه همه دانایی انسان تجربه است، اما برای نوعی تجربه درونی هم جایگاه قائل شد(Locke, 1847). دکارت باور داشت که شناخت هندسه، ریاضیات و اخلاق فطری است، اما لاک وجود هرگونه شناخت فطری را رد کرد؛ چه در منطق، چه در ریاضیات و چه در اخلاق. هیوم هم در کتاب «رساله درباره طبیعت بشری» همین راه را دنبال کرد و کوشید تا روش‌های تجربی علم را به قلمرو اخلاق هم بکشاند(Hume, 1978, p.1939–1940).

دشوارۀ اخلاقی به همان صورتی که اسمیت صورت‌بندی کرده است، ریشه در کوششی دارد که هیوم برای واردکردن روش تجربیِ استدلال‌ورزی به قلمرو موضوعات اخلاقی انجام داد؛ به عبارت دیگر، وقتی هیوم کوشید تا پرسش‌های اخلاقی را همسان با پرسش‌های علمی و مبتنی بر مشاهده و تجربه درآورد، همان‌جا بود که زمینه‌های اولیۀ این دشواره شکل گرفت. اسمیت با پذیرش همان چارچوب هیومی، نشان می‌دهد که چگونه سه باورِ به ظاهر ساده و جداجدا در نهایت به تناقضی درونی می‌انجامند. دشوارۀ اخلاقی که اسمیت را به خود مشغول کرده، از سه گزارۀ موجّه اما ناسازگار تشکیل شده است:

۱. داوری‌های اخلاقی درباره امور عینیِ واقعی هستند.

۲. داوری‌های اخلاقی انگیزه بخشند.

۳. انگیزش به شیوۀ هیومی، یعنی به خواست‌ها و باورهای وسیله‌ای–هدفمند وابسته است.

اسمیت این دشواره را با رد کردنِ انگیزش هیومی حل می‌کند؛ به این معنا که از نگاه او، دلایلِ عقلانی هم به‌اندازه خواست‌ها یا امیال می‌توانند انگیزه‌بخش باشند. در نتیجه، دیگر نیازی نیست تنها خواست‌ها را منشأ انگیزش بدانیم؛ بلکه خودِ باور به یک دلیلِ هنجاریِ عقلانی نیز مستقیماً می‌تواند فاعل را به‌سوی عمل سوق دهد. او ادعا می‌کند که مفهوم «درستی اخلاقی» در نگاه ما، همان چیزی است که اگر کاملاً عاقل می‌بودیم، مایل می‌شدیم خودمان انجام دهیم؛ با این توضیح که محتوای جوهری این خواست، شامل کمک به شکوفایی انسان می‌شود؛ به عبارت دیگر، هرگاه به‌درستی اخلاقی یک کار می‌اندیشیم، در واقع این ایده را بررسی می‌کنیم که آیا اگر از همه نظر عاقل بودیم، آن کار را می‌خواستیم یا نه و آن خواستن هم به نوبه خود با هدفِ ارتقای رشد و بالندگی انسان پیوند خورده است (Smith, 1994, pp.184–5).پس از صورت‌بندی دشواره اخلاقی اسمیت و تبیین راه‌حل او مبتنی بر تحلیل درستی اخلاقی برحسب دلایل هنجاری و آنچه انسان کاملاً عاقل مایل به انجام آن است، این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش اساسی است: آیا راه‌حل اسمیت واقعاً توانسته است ناسازگاری ظاهری میان عینیت، عمل‌گرایی و روان‌شناسی هیومی را از میان بردارد، یا اینکه خود این راه‌حل با چالش‌های تازه‌ای مواجه است؟ در این راستا، ابتدا نشان خواهیم داد که مهم‌ترین نقدی که بر راه‌حل اسمیت وارد شده است، نقد «هماهنگی میان باور و میل» است.

بر اساس این نقد، اسمیت برای اثبات شرط عمل‌گرایی ناچار می‌شود از این مفهوم استفاده کند که ترکیب «باور به خواست خود عاقل» با «میل متناسب» هماهنگ‌تر از ترکیب همان باور با نبود آن میل است، اما هرگز معیاری روشن برای سنجش این نوع هماهنگی ارائه نمی‌دهد. در ادامه، دو استراتژی اصلی اسمیت در پاسخ به این نقد – یعنی «قیاس با هماهنگی میان باورها» و «اولویت‌گذاری معرفت‌شناختی» – را بازسازی و نقد خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که چرا این پاسخ‌ها از منظر جامعه فلسفی قانع‌کننده تلقی نشده‌اند.

Pre-final, unedited and pre-proofreading version

پس‌از این بررسی، مقاله پرسشی محوری را مطرح می‌کند: آیا فلسفه و کلام اسلامی می‌توانند خوانشی نو از دشواره اخلاقی ارائه دهند که از همان ابتدا از بروز این تعارض جلوگیری کند؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی حاکم بر پیش‌فرض‌های هیومی را بررسی کرده و نشان می‌دهیم که در فلسفه و کلام اسلامی – با تکیه‌بر مفاهیمی چون «وحدت نفس»، «عقل عملی مستقل»، «حسن و قبح ذاتی» و «ادراکات اعتباری» – نیازی به مفهوم حل‌نشده هماهنگی میان باور و میل وجود ندارد. در نهایت بدان می‌رسیم که چگونه نظریه‌ی «ایمان» در کلام اسلامی (به‌ویژه با تقریر آیت‌الله مصباح یزدی) می‌تواند همان کاری را که اسمیت از راه تحلیل محتوای باور اخلاقی می‌خواست انجام دهد، با ساختاری یکپارچه و بی‌نیاز از جداانگاری هیومی به انجام رساند.

## پیشینه و نوآوری

با وجود چنین ساختار سه‌گانه‌ای در راه‌حل اسمیت، آنچه در کانون مناقشات فرااخلاقی سه دهه اخیر قرار گرفته، نه خود این سه گام، بلکه ابهام بنیادین در مفهوم هماهنگی میان باور و میل است که اسمیت بدون ارائه معیاری روشن، کل پروژه عقل‌گرایی عملی خود را بر آن استوار ساخت. صورت‌بندی استاندارد این نقد نخستین بار توسط جفری سایر–مک‌کورد (Sayre- Mccord, 1997, pp.55-83)مطرح شد .سپس یوسی سویکانن در مقاله اخیر خود (Suikkanen, 2024) و همچنین مایکل لیونز (Lyons, 2015, p.6) آن را بسط داده‌اند. راس شفر–لانداو در مقاله‌ای با عنوان «داوری اخلاقی و دلایل هنجاری»(Shafer-Landau, 1999, pp.33-40) استدلال اسمیت را در قالب برهان ناهماهنگی، صورتبندی و سه اشکال اساسی بر آن وارد کرد: نامعتبر بودن برهان، فقدان پشتیبانی برای مقدمات کلیدی، و کاذب بودن برخی مقدمات .مایکل لیونز در مقاله «برهان ناهماهنگی اسمیت برای عقل‌گرایی اخلاقی(Lyons, 2015, p.6) نشان داد که هرچند برهان اسمیت تا حدی در برابر نقد شفر–لانداو مقاومت می‌کند، اما مستلزم پذیرش امتیازهای چشمگیری در پروژهٔ اسمیت است .یوسی سویکانن در مقالهٔ اخیر خود با معرفی آزمون استاندارد هماهنگی بر اساس امکان برآورده‌شدن هم‌زمان، نشان داد که ادعای اسمیت مبنی بر هماهنگ‌تر بودن ترکیب باور با میل متناسب، بر اساس هیچ معیار عینی قابل دفاع نیست .کای استرندبرگ نیز در مقاله‌ای (Strandberg, 2024)ابعاد تازه‌ای از ناکارآمدی راه‌حل اسمیت را آشکار ساخته است.

در این میان، مقاله حاضر با نشان دادن این که نقد هماهنگی نه یک اشکال تکنیکی، بلکه یک معضل ساختاری در پروژه اسمیت است، گامی فراتر از نقدهای پیشین برمی‌دارد و با تکیه بر مبانی فلسفه و کلام اسلامی از جمله نظریه وحدت نفس و عقل عملی مستقل، نشان می‌دهد که باور اخلاقی خود میل‌زا است و نیازی به مفهوم حل‌نشده هماهنگی وجود ندارد. به‌ویژه، کاربست نظریه ایمان در تقریر آیت‌الله مصباح یزدی، الگویی برای تبیین هم‌زمان عینیت و عمل‌گرایی اخلاقی ارائه می‌دهد که اقتدار الزامات اخلاقی را بدون فروافتادن در چالش‌های راه‌حل اسمیت حفظ می‌کند.

## صورت‌بندی دشواره اخلاقی مایکل اسمیت

۱ .وقتی کسی می‌گوید «انجام کار X برای من درست است»، در واقع باور خود را درباره یک واقعیت عینی بیان می‌کند؛ واقعیتی که می‌گوید انجام آن کار برای او درست است.

۲ .اگر کسی باور داشته باشد که انجام کاری درست است، در شرایط عادی و به‌شرط برابری سایر شرایط، انگیزه انجام آن کار را پیدا می‌کند.

Pre-final, unedited, and pre-proofreading version

۳ .یک فرد انگیزه انجام کاری را دارد؛ اگر و فقط اگر دو چیز داشته باشد: یک «خواست» مناسب و یک «باور ابزاری» که او را به هدفش می‌رساند (اسمیت، ۱۹۹۴، ص ۱۲).

دشوارۀ اخلاقی در این واقعیت نهفته است که سه گزاره‌ای که هر یک به‌طور جداگانه به‌صورت شهودی موجّه به نظر می‌رسند، وقتی با یکدیگر ترکیب می‌شوند، ناسازگار می‌نمایند.

توضیح اینکه دشواره اخلاقی از سه مؤلفه تشکیل شده است: اول عینیت داوری‌های اخلاقی: یعنی اینکه گزارۀ اول بیان می‌کند که داوری‌های اخلاقی عینی هستند: داوری‌های اخلاقی به شکل «اینکه من [اخلاقاً] مرتکب فعل φ شوم، درست است» بیانگر باور یک فاعل نسبت به یک امر عینیِ واقعی، یعنی واقعیتی دربارۀ این‌که انجام چه کاری برای او درست است، می‌باشند.» (Smith, 1994, p.12, Smith, 1996, pp.277–302)

طبق تفسیر اسمیت از عینیت اخلاقی، گزارۀ (۱) مستلزم آن است که داوری‌های اخلاقی از باورهایی تشکیل شده‌اند که دارای ارزش صدق هستند و (۲) معیارهای غیردلبخواهانه‌ای برای این‌که چه ملاحظاتی به‌عنوان ملاحظاتِ مرتبط با این‌که آیا یک فعل درست است، ارائه می‌دهند، به‌گونه‌ای که این معیارها صرفاً توسط اوضاع و احوال موقعیت‌ها تعیین می‌شوند. چنان‌که اسمیت می‌گوید: تنها عامل تعیین‌کنندۀ درستی یک فعل، اوضاع و احوالی است که فعل در آن رخ می‌دهد. اگر فاعل‌هایی در اوضاع و احوال یکسان به یک شیوه عمل کنند، در این صورت یا هر دو درست عمل کرده‌اند یا هر دو نادرست عمل کرده‌اند (Smith, 1994, p.5). مؤلفه دوم عملی بودن داوری‌های اخلاقی ست که بیان می‌کند ارتباطی مفهوما ضروری بین داوری‌های اخلاقی و انگیزش وجود دارد، دیدگاهی که معمولاً از آن با عنوان «درون‌گرایی انگیزشی[۱]» یاد می‌شود. اگر کسی داوری کند که [اخلاقاً] انجام فعل φ برای او درست است، آنگاه، به‌شرط برابری سایر اوضاع، او برای انجام φ انگیزه دارد.(Smith, 1994, p.12)

بااین‌حال، اسمیت اذعان می‌کند که ممکن است یک فاعل داوری کند که انجام عملی برای او درست است، اما بااین‌حال برای انجام آن انگیزه نداشته باشد، اگر از نوعی ناعقلانیت عملی رنج ببرد، مانند ضعف اراده، افسردگی، بی‌تفاوتی، اعتیاد یا اجبار. ازاین‌رو او معتقد است که (۲) باید به‌صورت زیر باز فرموله شود:

اگر فاعلی داوری کند که انجام فعل φ در شرایط C برای او [اخلاقاً] درست است، آنگاه یا در شرایط C برای انجام φ انگیزه دارد، یا عملاً ناعاقلانه است(Smith, 1994, p.61).

و اما مؤلفه سوم نظریه انگیزش هیوم است. گزارۀ سوم، دیدگاه استانداردی دربارۀ انگیزش را بیان می‌کند: یک فاعل انگیزه دارد به‌گونه‌ای خاص عمل کند، اگر و فقط اگر یک خواست مناسب و یک باور ابزاری–هدفمند داشته باشد، به‌گونه‌ای که به تعبیر هیوم، باور و خواست دو موجودیت متمایز از یکدیگرند.(Smith, 1994, p.12)

این سه گزاره، دشوارۀ اخلاقی را پدید می‌آورند: مطابق با (۱)، داوری‌های اخلاقی باورهایی را درباره حقایق عینی اخلاقی بیان می‌کنند. مطابق با (۲)، داوری‌های اخلاقی در فاعل‌های عاقل، لزوماً با انگیزش همراه هستند. مطابق با (۳)، باورها و خواست‌ها چنان موجودیت‌هایی متمایز از یکدیگرند که باورها قادر به ایجاد انگیزش برای عمل نیستند، بلکه تنها خواست‌ها چنین توانایی‌ای دارند؛ بنابراین، (۱) و (۲) نتیجه می‌دهند که ارتباطی ضروری میان باورها درباره حقایق عینی اخلاقی و خواست‌ها وجود دارد. حال آنکه مطابق با (۳)، این امر نمی‌تواند درست باشد. بااین‌حال، به‌طور دقیق‌تر، اگر بررسی کنیم می‌یابیم در حقیقت، دو دشوارۀ اخلاقی وجود دارد. نخستین دشواره به ارتباط میان (۱) و (۲) مربوط می‌شود. مشکل این است که اگر (۱) داوری‌های اخلاقی از باورهایی

[۱] *Motivational internalists.*

درباره حقایق عینی اخلاقی تشکیل شده باشند، در این صورت دشوار می‌توان دریافت که چگونه (۲) داوری‌های اخلاقی می‌توانند لزوماً با انگیزش همراه باشند. دشوارهٔ دوم به رابطه میان (۱)، (۲) و (۳) مربوط می‌شود. مشکل این است که اگر (۱) داوری‌های اخلاقی از باورها تشکیل شده باشند و (۲) داوری‌های اخلاقی لزوماً با انگیزش همراه باشند، نتیجه می‌شود که ارتباطی ضروری میان باورها و خواست‌ها وجود دارد که به نظر می‌رسد با (۳) ناسازگار است(Strandberg, 2024, p.4).

ممکن است این پیشنهاد مطرح شود (راه‌حل پیش‌فرض از دشواره اخلاقی) که راهی ساده برای حل دشوارهٔ اخلاقی وجود دارد. نخستین توصیف از (۲)، یعنی «عملی بودن داوری‌های اخلاقی» را در نظر بگیرید که براساس آن، ضروری است که اگر فاعلی داوری کند انجام فعل φ برای او درست است، آنگاه به‌شرط برابری سایر اوضاع، برای انجام φ انگیزه دارد. به‌عبارت دیگر، مطابق (۲)، داوری‌های اخلاقی به‌حکم ضرورت مفهومی با انگیزش همراه هستند. اکنون این امر را می‌توان به شیوه‌های گوناگونی تبیین کرد. براساس یک دیدگاه جایگزین، (۲) می‌توان گفت ضروری است یک داوری اخلاقی به‌طور جزئی یا کلی از یک حالت انگیزشی تشکیل شده باشد؛ یعنی انگیزش نسبت به داوری‌های اخلاقی «ذاتی» است. براساس دیدگاه جایگزین دیگر، (۲) با این واقعیت تبیین می‌شود که ما داوری یک فاعل را فقط در صورتی به‌عنوان داوری اخلاقی طبقه‌بندی می‌کنیم که او متناسب با آن انگیزه داشته باشد. این دیدگاه جایگزین با این امر سازگار است که خود ماهیت داوری هیچ نقشی در تبیین اینکه چرا فاعل انگیزه دارد، ایفا نکند.(Strandberg, 2024, p.62)

راه‌حل ساده‌ای که براساس تفسیر دوم از گزارهٔ (۲) ارائه می‌شود، برای حل دشوارهٔ اخلاقی کافی نیست. طبق آن راه‌حل، اگر (۲) را به این معنا بگیریم که «ما یک قضاوت را فقط در صورتی اخلاقی می‌نامیم که با انگیزش همراه باشد» (و نه اینکه خودِ قضاوت ذاتاً حالت انگیزشی داشته باشد)، آنگاه سه گزارهٔ (۱)، (۲) و (۳) با یکدیگر سازگار می‌شوند؛ زیرا در این صورت داوری اخلاقی می‌تواند صرفاً یک باور درباره واقعیت عینی باشد و انگیزش همراه با آن صرفاً شرطی بیرونی برای «اخلاقی خواندن» آن قضاوت تلقی می‌شود. بااین‌حال، به نظر می‌رسد که این راه‌حل در مواجهه با روایت خاص اسمیت از (۲) ناکارآمد است. بر اساس آنچه از نظر اسمیت بیان شد، رابطهٔ میان داوری اخلاقی و انگیزش، مشروط به عاقل بودن فاعل است؛ یعنی اگر فاعلی عاقل باشد، لزوماً با داوری اخلاقی خود انگیزه پیدا می‌کند. در این صورت، صرف این‌که ما براساس مشاهده یا عدم مشاهده انگیزش، یک قضاوت را اخلاقی بنامیم، نمی‌تواند تبیین کند که چرا در فاعل عاقل، این رابطه ضروری برقرار است؛ به سخن دیگر، اگر شرط عقلانیت در کار باشد، دیگر نمی‌توان گفت که انگیزش صرفاً یک معیار بیرونی برای طبقه‌بندی است؛ بلکه محتوای خود داوری اخلاقی باید چنان باشد که تضمین کند، هر فاعل عاقلی که آن داوری را دارد، لزوماً انگیزه پیدا می‌کند. ازاین‌رو، راه‌حل پیش‌فرض ازآن‌جهت نادرست است که نمی‌تواند نقش شرط عقلانیت را در تبیین رابطهٔ ضروری میان باور اخلاقی و انگیزش لحاظ کند، درحالی‌که اسمیت خود دقیقاً چنین تبیینی را براساس تحلیل محتوای قضاوت اخلاقی ارائه می‌دهد.

## راه‌حل مایکل اسمیت از دشواره اخلاقی

راه‌حلی که اسمیت برای دشوارهٔ اخلاقی ارائه می‌دهد، سه گام دارد که در ادامه توضیح داده می‌شود: ایده اصلی این است که درستی[۱] برحسب دلایل هنجاری[۲] تحلیل شود. سپس دلایل هنجاری را برحسب آنچه یک فاعل در صورت عاقل بودن مایل به انجام آن است، در نظر گرفته شود. در قالب این گام، ادعا می‌شود، فاعل تا آنجا عاقل است که خواست‌هایی هماهنگ[۳] داشته باشد و اینکه فاعل‌های عاقل در درخواست‌های خود همگرا خواهند شد. در نهایت، داوری‌های مربوط به دلایل هنجاری به‌عنوان باورهایی‌ست، نسبت به آنچه فاعل در صورت عاقل بودن به این معنا، مایل به انجام آن است. لذا، می‌توان نشان داد داوری‌های

۱. rightness.
۲. normative reasons.
۳. coherent.

اخلاقی هم‌زمان، هم عملی[۱] هستند و هم عینی[۲]، در عین حال که بر این نکته پافشاری می‌شود که تنها خواست‌ها هستند که قادر به ایجاد انگیزش می‌باشند.

گام نخست شامل ادعایی است که مفهوماً ضروری می‌باشد و به ارتباط میان درستی اخلاقی و دلایل هنجاری می‌پردازد:

P: «اگر انجام فعل φ در شرایط C برای فاعل‌ها [اخلاقاً] درست باشد، آنگاه برای آن فاعل‌ها یک دلیل [هنجاری] وجود دارد تا در شرایط C فعل φ را انجام دهند»(Smith, 1994, p. 62) .

گام دوم در کلام اسمیت به‌منزلهٔ ادعاییِ مفهوماً ضروری درباره دلایل هنجاری است. بر اساس آن دلایل هنجاری از حقایقی تشکیل می‌شوند درباره اینکه یک فاعل در وضعیت عقلانیت کامل به چه چیزی تمایل دارد:

I: «آنچه به‌طور هنجاری دلیلی برای انجامش داریم، همان چیزی است که اگر کاملاً عاقل باشیم، مایلیم انجام دهیم»(Smith, 1994, p.150).

می‌توان گفت از دیدگاه اسمیت، مفهوم «دلیل هنجاری» ما چنین اقتضایی دارد که فاعل‌های کاملاً عاقل در خواست‌های خود درباره آنچه باید انجام دهند، همگرا می‌شوند. این ادعا همراه با مقدمه در مورد دلایل، چنین نتیجه‌ای دارد که همهٔ فاعل‌ها، به شرط یکسان بودن اوضاع و احوال، از دلایل هنجاری یکسانی برخوردارند؛ یعنی دلایل هنجاری با محتوای واحد. اسمیت حتی فراتر می‌رود و تأکید می‌کند که اگر دلایل را وابسته به خواست‌های بالفعل انسان‌ها بدانیم، دیگر خاصیت هنجاری بودن را از دست می‌دهند، چون دل‌بخواهی می‌شوند و در آن صورت نظریه خطا درباره داوری‌های هنجاری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. با توجه به اینکه دلایل هنجاری چنین سرشتی دارند، می‌توان آن‌ها را مطلق و شرطناپذیر[۳] نامید؛ زیرا به خواست‌های بالفعل افراد وابسته نیستند و هرکس هم در موقعیت مشابهی قرار بگیرد، دلایل هنجاری مشابهی خواهد داشت.

آخرین گام در راه‌حل اسمیت برای دشوارهٔ اخلاقی، اثبات این نکته است که از باورهای مربوط به دلایل هنجاری به‌سوی خواستن عاقلانه، رابطه‌ای مفهوماً ضروری برقرار است که آن را چنین صورت‌بندی می‌کند:

«اگر فاعلی باور داشته باشد که دلیل هنجاری برای انجام فعل φ دارد، آنگاه به‌حکم عقل باید مایل به انجام φ باشد.» (Smith, 1994, p.148)

به بیان دیگر، صِرف داشتن باور به وجود یک دلیل هنجاری، به‌خودیِ‌خود مستلزم آن است که فاعل عاقل، خواست متناسب با آن دلیل را نیز پیدا کند. این شرط هماهنگی درونی میان باور و خواست است که عقلانیت عملی را تضمین می‌کند.

از نگاه اسمیت، P به شرطی I را نتیجه می‌دهد که فاعل باور داشته باشد دلیل هنجاری برای انجام φ دارد. استدلال او بدین قرار می‌شود: اگر فاعلی باور داشته باشد که دلیل هنجاری برای φ دارد، از P چنین برمی‌آید که او باور خواهد داشت که اگر کاملاً عاقل می‌بود، مایل به انجام φ می‌شد. حال اگر همین فاعل با وجود این باور، هیچ میلی به انجام φ نداشته باشد، دچار نوعی ناعقلانیت می‌شود؛ چراکه از یک‌سو باور دارد در صورت عقلانیت کامل، انجام φ را می‌خواهد، اما از سوی دیگر در عمل چنین خواستی در او وجود ندارد. اسمیت این ناعقلانیتی را نوع خاصی از ناهماهنگی درونی میان حالات ذهنی فاعل می‌داند.

دو فاعل را در نظر بگیرید که هر دو باور دارند اگر دارای مجموعه‌ای از خواست‌ها می‌بودند که نهایتاً آگاهانه، هماهنگ و یکپارچه است، آنگاه مایل می‌شدند که در شرایط C دست به عمل φ بزنند. حال یکی از این دو فاعل، در همان شرایط C، واقعاً مایل به انجام φ است، اما دیگری چنین میلی ندارد. حال با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، چه قضاوتی می‌توانیم بلافاصله درباره ارزش نسبی روان‌شناختی این دو فاعل داشته باشیم؟

روان‌شناسی فاعل اول هماهنگی بیشتری نسبت به دومی نشان می‌دهد. فاعل دوم فاقد خواستی است که خود باور دارد در صورت داشتن مجموعه‌ای کاملاً هماهنگ از خواست‌ها، آن خواست را می‌داشت. همین نکته به‌تنهایی نوعی ناهماهنگی یا عدم تعادل در حالات روانی کلی او ایجاد می‌کند. در مقابل، خواست‌های فاعل اول از چنین عدم تعادل یا ناهماهنگی‌ای رنج نمی‌برد.

---

۱. practical.
۲. objective.
۳. categorical.

Pre-final unedited and Pre-proofreading version

حتی اگر باور او نادرست باشد، باز به صِرف اینکه خواستی همسو و متناسب با آن باور در شرایط C دارد، از نوعی هماهنگی یا تعادل برخوردار است.» (Smith, 1994, Smith, 1995, p.166 & pp.177–179)

تا اینجا دشواره اخلاقی را تبیین کردیم و راهکار مایکل اسمیت برای برون رفت از این تعارض در گزاره‌ها را توضیح دادیم. حال سؤال این است که آیا راهکار ارائه شده از سوی اسمیت، واقعاً کارگشای دشواره می‌باشد یا خیر؟ یا اینکه اگر خود دشواره جور دیگری تفسیر شود، آیا بازهم خیزش تعارض را خواهد داشت؟ بحث را از گذر یک نقد اساسی بر دشواره ادامه خواهیم داد:

## بررسی و تحلیل

اسمیت برای حل دشواره اخلاقی برآن است که اگر کسی باور داشته باشد، یک کار برایش درست است، آنگاه در یک فاعل عاقل، این باور به‌خودی‌خود انگیزه ایجاد می‌کند؛ اما برخی می‌گویند این حرف اسمیت در واقع همان چیزی را که می‌خواست حل کند، دوباره زنده می‌کند. مشکل اصلی اینجاست که اسمیت فرض می‌کند میان باورها و خواست‌ها نوعی رابطه هماهنگی وجود دارد؛ یعنی یک باور (مثلاً «می‌دانم که اگر کاملاً عاقل بودم فلان کار را می‌خواستم») با یک خواست خاص (مثلاً «آن کار را می‌خواهم») هماهنگ است و با نبود آن خواست، ناهماهنگ؛ اما هیچ جا توضیح نمی‌دهد که اساساً هماهنگی یا ناهماهنگی میان یک باور و یک خواست یعنی چه؛ به عبارت دیگر، درحالی‌که به‌راحتی می‌توانیم بگوییم دو باور با هم سازگارند یا دو خواست با هم هماهنگ‌اند، اسمیت بدون توضیح روشن، از «هماهنگی میان یک باور و یک خواست» حرف می‌زند. این یعنی او به‌جای حل مشکل، یک معمای جدید و حل‌نشده دیگر را جایگزین کرده است(Geoffray, 1997, pp.75–76).

لذا راه‌حلی که اسمیت برای دشواره اخلاقی پیشنهاد می‌دهد، فقط به این بسنده نمی‌کند که بدانیم دو باور با هم سازگارند یا دو خواست با هم هماهنگی دارند. او نیاز دارد که این مسأله را روشن کند که یک باور خاص با یک خواست خاص یا هماهنگ است یا ناسازگار. چرا؟ چون اصل ماجرا در راه‌حل اسمیت این است: وقتی کسی باور دارد که «خودِ کاملاً عاقلِ من می‌خواهد که منِ فعلی در شرایط C کار φ را انجام دهم»، این باور، اگر با «خواستنِ φ» همراه شود، هماهنگ‌تر است تا با «نخواستنِ φ»؛ بنابراین، شهوداً حرف او درست به نظر می‌رسد؛ ظاهراً آن ترکیب اول (باور + خواستن) از ترکیب دوم (باور + نخواستن) هماهنگ‌تر است؛ اما مشکل اینجاست که در هیچ جای کتاب مسئلهٔ اخلاقی توضیح داده نمی‌شود که چرا این ترکیب اول هماهنگ‌تر است و اصلاً معنی «هماهنگی میان یک باور و یک خواست» به‌طور کلی چیست؛ یعنی اسمیت بدون آن‌که تبیینی از این نوع هماهنگی به دست بدهد، بحث خود را بر پایه آن پیش می‌برد(Suikkanen,2024, P.5).

پس وقتی نوبت به سنجش هماهنگی میان یک باور و یک میل می‌رسد، اسمیت سکوت می‌کند. این در حالی است که کل استدلال او برای اثبات شرط عمل‌گرایی بر این فرض استوار است که ترکیب «باور به اینکه خودِ کاملاً عاقل من می‌خواهد φ را انجام دهم» به همراه «میل به انجامφ » هماهنگ‌تر از ترکیب همان باور با «نبود میل به انجام φ» است. به عبارت دقیق‌تر، اسمیت شهوداً این ادعا را درست می‌گیرد که اگر کسی باور دارد که خود عاقلش چیزی را می‌خواهد، پس نداشتن آن میل نوعی ناهماهنگی روان‌شناختی است؛ اما پرسش اینجاست: این ناهماهنگی بر چه مبنایی ارزیابی می‌شود؟ آیا معیاری همانند معیار سازگاری میان باورها (که مبتنی بر امکان صدق هم‌زمان است) یا معیار برآورده‌شدنی هم‌زمان امیال (که مبتنی بر امکان تحقق عینی است) برای سنجش رابطه یک باور و یک میل وجود دارد؟ اسمیت پاسخی به این پرسش نمی‌دهد؛ بنابراین، نقد بر این استوار است که راه‌حل اسمیت به‌جای حل کردن دشواره، صرفاً آن را به سطح دیگری منتقل کرده است: او ناسازگاری ظاهری میان عینیت، عمل‌گرایی و روان‌شناسی هیومی را با یک ناسازگاری تبیین‌نشده دیگر (هماهنگی باور و میل) جایگزین کرده است. به عبارت ساده، ما هنوز نمی‌دانیم هماهنگی میان یک باور و یک میل یعنی چه و چه تفاوتی با سازگاری میان دو باور دارد. تا زمانی که این مفهوم روشن نشود، نمی‌توان ادعا کرد که اسمیت واقعاً دشواره را حل کرده است؛ او فقط معمایی حل‌نشده را جابه‌جا کرده است.

اسمیت تلاش می‌کند با دو استراتژی به این نقد پاسخ دهد:(Smith, 1997, pp.84-119)

Pre-final, unedited and pre-proofreading version

اسمیت استدلال می‌کند که همان‌طور که سه حالت زیر را ازنظر هماهنگی قابل مقایسه می‌دانیم، در مورد باور و میل نیز می‌توان مقایسه کرد:

الف) باور به p و باور به q هماهنگ

ب) باور به p و عدم باور به q کم هماهنگ‌تر

ج) باور به p و باور به نقیض q ناهماهنگ

به عبارت دقیق‌تر، اسمیت می‌گوید: دو عامل را تصور کنید که هر دو باور دارند «اگر مجموعه‌ای از امیال نهایتاً آگاه، هماهنگ و یکپارچه می‌داشتند، میل می‌کردند که در شرایط C، عمل φ را انجام دهند». یکی از این دو عامل، میل به انجام φ در C را نیز دارد، اما دیگری این میل را ندارد. به نظر می‌رسد که روان‌شناسی عامل اول به‌وضوح در این جنبه، هماهنگی بیشتری را نشان می‌دهد تا عامل دوم. در روان‌شناسی عامل دوم نوعی ناهماهنگی یا عدم تعادل یا عدم انطباق وجود دارد، درحالی‌که در عامل اول تعادل یا انطباق وجود دارد. عقلانیت، به معنای این نوع هماهنگی، در سمت عاملانی است که امیالشان با باورهایشان درباره‌ی دلایل هنجاری مطابقت دارد.(Smith, 1997, p.100)

منتقدان به این پاسخ اسمیت دو اشکال اساسی وارد می‌کنند: هرچند اسمیت شهوداً این ادعا را درست می‌گیرد، اما منتقدانی مانند سایر–مک‌کورد، شفر–لانداو و سویکانن معتقدند این قیاس تنها در صورتی معتبر است که سیستم امیال دقیقاً مانند سیستم باورها عمل کند – درحالی‌که باورها تابع الزامات منطقی (اصل عدم تناقض، نتیجه‌گیری) هستند اما امیال چنین نیستند. علاوه بر این، «هماهنگ‌تر بودن» یک ترکیب، به‌خودی‌خود دلالت بر «غیرعقلانی بودن» ترکیب دیگر ندارد. سویکانن به‌صراحت می‌گوید: هیچ‌جا در *مسئلهٔ اخلاقی* توضیح داده نمی‌شود که چرا ترکیب یک باور و یک میل خاص هماهنگ‌تر از ترکیب دیگر است و ما هرگز پاسخی به این پرسش نمی‌یابیم که تحت چه شرایطی یک جفت باور–میل سازگار یا ناسازگارند (Suikkanen, 2024, p.126) بنابراین، این استراتژی اسمیت نمی‌تواند قانع‌کننده باشد.

دومین استراتژی اسمیت در پاسخ به نقد سایر–مک‌کورد، رویکرد «اولویت‌گذاری معرفت‌شناختی»[1] است. در این استراتژی، اسمیت استدلال می‌کند که فرض کنید کسی باور دارد اگر من مجموعه‌ای از امیال نهایتاً آگاه، هماهنگ و یکپارچه می‌داشتم، میل می‌کردم که φ را انجام دهم. حال اگر این شخص در مقام یک عامل، میل به انجام φ را نداشته باشد، طبق نظر اسمیت این فقدان میل نوعی ناهماهنگی روان‌شناختی است که نشانه بی‌عقلی عملی محسوب می‌شود؛ اما نکته مهم اینجاست که این نتیجه‌گیری حتی درصورتی‌که باور مذکور کاذب باشد، نیز صادق است. اسمیت می‌گوید: حتی اگر کسی درباره آنچه خودِ عاقلش میل می‌کند، اشتباه کند، باز هم نداشتن میل متناسب با آن باور (هرچند کاذب)، نوعی ناهماهنگی و در نتیجه بی‌عقلی است؛ به عبارت دیگر، آنچه برای عقلانیت عملی تعیین‌کننده است، صحت‌وسقم باور نیست، بلکه سازگاری درونی میان باور و میل در همان لحظه است(Smith, 1994. p.177).

در نقد استراتژی دوم اسمیت، چهار اشکال اصلی مطرح شده است .نخست، اینکه اسمیت هیچ استدلالی برای این ادعا ارائه نمی‌دهد که نداشتن میل به آنچه باور داریم خودِ عاقل‌مان میل می‌کند، ذاتاً نامنسجم و غیرعقلانی است؛ بلکه او صرفاً این ادعا را به‌عنوان امری بدیهی فرض می‌گیرد (Shafer-Landau, 1999, p.37) دوم، اینکه اگر کسی به‌طور قطع باور کاذبی درباره امیال انسان عاقل داشته باشد. مثلاً باور کند که انسان عاقل دوست دارد، تمام عمرش را صرف شمارش تیغه‌های علف کند،

[1] epistemologically prior.

نمی‌توان گفت نداشتن میل متناسب با این باور کاذب، ذاتاً غیرعقلانی است(Shafer-Landau, 1999, pp.37-38). سوم، سویکانن با معرفی آزمون استاندارد هماهنگی[۱] (Fullhart, 2024, p.317) امکان برآورده‌شدن همزمان باور و میل نشان می‌دهد که هم میل به انجام φ و هم میل به انجام ندادن φ، به یک اندازه با باور مذکور هماهنگ هستند، زیرا صدق باور، برآورده شدن هیچ‌یک از این دو میل را منتفی نمی‌سازد (Suikkanen, 2024, p.126). چهارم، همان منتقد نتیجه می‌گیرد که اسمیت در هیچ جای مسئلهٔ اخلاقی معیاری برای سنجش هماهنگی میان یک باور و یک میل ارائه نمی‌دهد و صرفاً این مفهوم را بدون تبیین به کار می‌برد (Suikkanen, 2024, pp.128-129)؛ بنابراین، استراتژی دوم اسمیت نتوانسته است پاسخ قانع‌کننده‌ای به نقد اصلی (نداشتن معیار برای سنجش هماهنگی باور و میل) ارائه دهد و مشکل «هماهنگی تبیین‌نشده» همچنان به‌عنوان یکی از سرسخت‌ترین چالش‌های فراروی پروژه عقل‌گرایی اخلاقی اسمیت باقی‌مانده است.

شاید اگر مایکل اسمیت رویه دیگری در حل این چالش پیش می‌گرفت، تحلیل‌ها طور دیگری رقم می‌خورد. مثلاً پاسخی نوآورانه که با اصول اصلی عقل‌گرایی اخلاقی هماهنگ باشد، اما نه بر یکی بودن ذات باور و میل تکیه کند، بلکه بر همانندی ساختارشان در مقام عمل. به این صورت که بر آن باشد هماهنگی میان باور و میل را نباید با معیارهای درستی و نادرستیِ باورها یا شدنی بودن رسیدن به خواسته‌ها سنجید. بلکه باید آن را بر پایه تعمیم‌پذیری عملی تعریف کرد؛ یعنی یک جفت باور و میل، زمانی ناهماهنگ است که در کنار هم قرار گرفتنشان به یک تناقض در مقام عمل دامن بزند؛ مثل اینکه کسی باور داشته باشد خودِ عاقل و ایده‌آل من یک کار را می‌خواهد ولی خودش آن کار را نخواهد. این شبیه کسی است که بداند بهترین شطرنج‌باز جهان یک حرکت را بهترین حرکت می‌داند، اما خودش آن حرکت را انجام ندهد. در اینجا ناهماهنگی از جنس تناقض منطقی نیست، بلکه از جنس ناهماهنگی در مقام تصمیم‌گیری و داوری عملی است. با این دیدگاه، می‌توان مشکل هماهنگی باور و میل را بدون تکیه‌بر معیارهای درستی باور یا شدنی بودن خواسته، تنها با تکیه‌بر نیازهای عقلانیت در مقام عمل تا حدودی حل کرد. این پاسخ تازه سه برتری دارد: نخست، با مبانی هیومی که باور و میل را جدا می‌داند، ناسازگار نیست؛ دوم، معیاری روشن و عملی برای هماهنگی ارائه می‌دهد به نام تعمیم‌پذیری عملی؛ سوم، از آنجایی که سطح تحلیل را از ذات و جوهر به سطح رویه و عمل تغییر می‌دهد، نقد کسانی مانند سایر–مک‌کورد و سویکانن را خنثی می‌کند. با این پاسخ، اسمیت می‌توانست بگوید که مشکل نداشتن معیار حل شده است، زیرا معیار من توانایی توجیه در برابر خودِ عاقل است و همین است که عقلانیت عملی را از عقلانیت نظری جدا می‌کند؛ اما خوب است اسمیت را در خوانش مبانی اخلاق اسلامی نیز قرار دهیم تا بدانیم چه تقریر جدیدی از دشواره طبق آن مبانی پیش می‌آید. ما برای توضیح و تحلیل دشواره با سه اصل پیش می‌رویم: اول وحدت نفس و ناجدایی باور و میل از یکدیگر، دوم توضیح گستره عقل عملی و حسن و قبح ذاتی به کمک ایمان و سوم ادراکات اعتباری. نظریه «عقل عملی» و «ادراک حسن و قبح ذاتی» اساساً نیازی به مفهوم «هماهنگی میان باور و میل» ندارد، زیرا در این چارچوب، خودِ باور اخلاقی (درک عقلانی) مستقیماً و بی‌واسطه انگیزه ایجاد می‌کند و «میل» امری جدا و متمایز از باور نیست که بخواهیم هماهنگی آن را با باور بسنجیم. برای توضیح این بررسی گام‌به‌گام پیش می‌رویم:

[۱]. نقد سوم مبتنی بر «آزمون استاندارد هماهنگی» که برگرفته از مقاله فولهارت و مارتینز (۲۰۲۴) می‌باشد. این آزمون نشان می‌دهد که ادعای اسمیت مبنی بر اینکه «باور به خواستِ انسان کاملاً عاقل» با « میل به انجام φ » هماهنگ‌تر از « نبود میل به انجام φ » است، بر اساس معیار استاندارد (امکان برآورده‌شدن همزمان) قابل توجیه نیست، زیرا هر دو میل (موافق و مخالف) به یک اندازه با آن باور هماهنگی دارند.

## خوانش کلام اسلامی از دشواره اخلاقی

گام اول: نفی پیش‌فرض هیومی: پیش‌فرض هیومی در روان‌شناسی اخلاق، بر سه اصل بنیادین استوار است: اول، جدا انگاری مطلق باور و میل[1]: هیوم در رساله درباره طبیعت انسان تصریح می‌کند که باورها و امیال «هستنده‌هایی متمایز» هستند و هیچ یک ذاتاً مستلزم دیگری نیست (Hume, 2000, p.636). دوم، خنثی بودن انگیزشی باور: عقل و باورها به‌تنهایی قادر به ایجاد انگیزه برای عمل نیستند. همان‌طور که الیزابت رادکلیف توضیح می‌دهد، استدلال هیوم این است که باورها برای ایجاد انگیزه به امیال مستقل نیاز دارند و خود به‌تنهایی ناتوان هستند(Radcliffe, 2012, pp.117-133) .خود هیوم نیز با این تعبیر به این مبنا اشاره دارد: عقل، برده خواهش‌های درونی است و بس؛ و هیچ نقشی جز بندگی و فرمان‌برداری از آن‌ها نمی‌تواند داشته باشد(Hume, 2000, p.415). سوم، اینکه منشأ انگیزه همواره میل است. بر اساس تفسیر استاندارد از هیوم، آنچه انسان را به حرکت وامی‌دارد، «میل» یا «شور»[2] است و عقل فقط نقش ابزاری و وسیله‌رسانی را ایفا می‌کند(Hume, 2000, p.414).

در مبانی کلام اسلامی، انسان صرفاً موجودی نیست که باورها و امیال کاملاً جدا از هم داشته باشد. عقل عملی، قوه‌ای است که هم «ادراک می‌کند» (باور می‌آفریند) و هم «انگیزه ایجاد می‌کند» (جانشین میل است)( رئیسی، محمد اسلم و...،۱۴۰۳، ش ۵۴، ص۱۷۷ و ۱۷۸)؛ بنابراین می‌توان این نقد را در دو محور مطرح کرد:

نقد اصل جدا انگاری مطلق باور و میل: در مقابل تئوری هیوم که نفس را صرفاً مجموعه‌ای از ادراکات پراکنده و فاقد وحدت حقیقی می‌داند ، فلسفه اسلامی بر وحدت و بساطت نفس تأکید می‌کند. ملاصدرا در حکمت متعالیه نفس را جوهر مجرد و دارای تشکیک وجودی می‌داند؛ بدین معنا که نفس یک حقیقت واحد است که مراتب مختلف دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج۸، ص ۲۲۶) و قوای گوناگون (ازجمله عقل نظری، عقل عملی، قوه شهوت و غضب) در حقیقت نمودها و شئونات همان حقیقت واحد هستند، نه اجزاء جدای از هم(Khair, 2020, pp.92-105).به عبارت دیگر نفس یک حقیقت واحده است که دارای مراتب و شئون مختلف است(مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص۳۲ و ۳۳). امیال به‌عنوان یکی از شئون نفس از دیگر ابعاد نفس یعنی علم و ادراک و اراده جدا نیست. امیال و ادراک به هم‌آمیخته‌اند و درهم‌تنیده عمل می‌کنند(مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص۳۷). بر اساس این مبنا، باور و میل دو جوهر کاملاً جدا و متمایز نیستند، بلکه دو ساحت یا دو شأن از یک حقیقت واحد نفس هستند. باور (ادراک) از شئون «عقل» و میل (گرایش) از شئون اراده و شوق نفس است، اما این دو شأن در وحدت نفس به هم گره خورده‌اند؛ بنابراین، جدا انگاری مطلق که هیوم ادعا می‌کند، از اساس نادرست‌است. علاوه‌بر این در نظریه ادراکات اعتباری (اعتباریات) تبیین می‌شود که برخی از ادراکات عقلانی، صرفاً بازنمایی واقعیت خارجی نیستند (مانند علم به آتش)، بلکه برای تنظیم زندگی عملی و پاسخ به نیازهای واقعی انسان پدید می‌آیند. به این صورت که نقص نیاز انسان به کمال وجودی و رسیدن به غایت نوعی همان چیزی ست که او را به تصور و تصدیق این معانی واداشته و امری مرتبط با خارج است(طباطبایی، المیزان،۱۴۲۵، ج۸، صص ۵۱-۵۹). بایدی که از این مقدمات عمل اعتبار می‌شود همان وادار کننده به عمل است (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۱۹۳). این ادراکات:

الف)یک باور به حساب می‌آیند (چون محتوایی شناختی دارند)؛

ب)اما بی‌واسطه با میل و انگیزه و الزام عملی همراه هستند.

انسان ابتدا چیزی را که برای او ضروری ست درک می‌نماید و براساس درک آن خواسته ضروری، نیازی را احساس کرده و سپس برای تأمین نیاز حکمی را اعتبار می‌نماید. لذا اعتباریات به‌واسطه یک سری خواسته‌ها و نیازها به دست می‌آید. در این اعتبار

---

[1] Distinct Existence.
[2] passion.

انسان حتی خود شوق و مدح و ذم برای عمل را نیز اعتبار می‌کند؛ بنابراین باید نسبت به حسن عمل مؤخر است و حسن عمل نسبت به باید مقدم است(رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۰-۲۰۱). حتی این اعتبار از نیازهای مبتنی بر احساس و عاطفه هم نشئت می‌گیرد. اعتباریاتی که مولد احساسات هستند و تابع آن احساسات مثل حب و بغض و امیال عالی و مبتنی بر فطرت(طباطبایی، ۱۳۷۹، ج۵، ص ۱۹۵؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج۶، ص ۴۲۸). ادراکات اعتباری ما در واقع پلی هستند که دواعی و انگیزه‌های ما را به عالم خارج وصل می‌کنند؛ بنابراین حسن و قبح افعال تابع نیازها و امیال ما هستند و نه بالعکس (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۰).

عقل خود به دو بخش تقسیم می‌شود: عقل نظری که به دنبال شناخت هست‌ها است و عقل عملی که به دنبال شناخت بایدها و ایجاد انگیزه است. عقل عملی است که «ادراکات اعتباری» را پدید می‌آورد و مستقیماً به اراده و فعل منتهی می‌شود. این ساختار نشان می‌دهد که باور و میل در نفس انسان چنان درهم‌تنیده هستند که تفکیک مطلق آن‌ها، فهم نادرستی از حقیقت نفس است. طبق این نظریه، ادراک عدالت خوب است و ظلم بد است نه یک باور صرفاً نظری، بلکه یک ادراک اعتباری است که خود آن ادراک، نوعی باید و انگیزه را به همراه دارد. در واقع، در اینجا باورو میل دو چیز جدا نیستند که بخواهیم هماهنگی آن‌ها را بسنجیم؛ بلکه نفس واحد، در مواجهه با یک واقعیت مثلاً ظلم، همزمان هم آن را درک می‌کند (باور) و هم از آن انزجار دارد (میل) و بر ترک آن تأکید می‌ورزد (التزام عملی).

گام دوم: نفی خنثی بودن نقش انگیزشی باور و اثبات نقش انگیزشی معرفت: پیش‌فرض دوم هیومی این است که باورها و عقل به‌خودی‌خود خنثی هستند و نمی‌توانند منشأ انگیزه شوند. هیوم در عبارت مشهور خود می‌گوید: «عقل است و باید تنها برده امیال باشد و هرگز نمی‌تواند نقشی جز خدمت و اطاعت از آن‌ها داشته باشد (Treatise, 2.3.3, p.415). همچنین می‌گوید: «انگیزه از عقل سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه فقط توسط عقل هدایت می‌شود» و «هیچ‌چیز نمی‌تواند با انگیزه شور مخالفت کند یا آن را کند سازد، مگر یک انگیزه مخالف» (همان). بر اساس این دیدگاه، عقل عملی صرفاً قوه‌ای ابزاری و ناتوان است که تنها مسیر رسیدن به اهدافی را نشان می‌دهد که امیال تعیین کرده‌اند. بنابر نظر اسمیت باورها به چگونگی امور مربوط‌اند، درحالی‌که امیال برای تغییر این امور جهت یافته‌اند. این نکته معمولاً چنین بیان می‌شود که باورها و امیال جهت‌های تناسب متفاوتی با عالم دارند. هدف باورها حقیقت و هدف امیال ارضا است. باورها صادق‌اند اگر متناسب با عالم باشند. امیال ارضا می‌شوند اگر عالم با آن‌ها متناسب باشد (Smith, 1987, p.51). لازمه این نظر اسمیت آن است که امیال ناشناختنی هستند. اینکه صرفاً گفته شود امیال فعال‌اند بیانی پر آب‌وتاب از آن است که باورها به‌تنهایی علت انجام دادن فعل نمی‌توانند باشند (نک ناتن، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲).

می‌توان این پیش‌فرض را با تأکید بر کارکرد دوگانه عقل عملی (ادراک و انگیزش) نقد کرد. از منظر علامه طباطبایی، عقل عملی دارای سه کارکرد اصلی است: ادراک (علم)، تشخیص بایدونباید و فرمان به انجام فعل. در کارکرد فرمان به انجام فعل، عقل عملی با کمک قوه فعاله و طی مراحل نیاز، ایجاد احساس درونی، ادراک اعتباری، نسبت وجوب، شوق، اراده، فرمان به انجام فعل، عمل را تحقق می‌بخشد (نیک پور و ...، ۱۴۰۱، صص۲۹۸-۲۷۹). انسان ابتدا چیزی را که برایش ضروری ست، درک می‌نماید و بر اساس ادراک آن خواسته ضروری نیازی را احساس کرده و سپس برای تأمین نیاز حکمی را اعتبار می‌کند. این بدان معناست که خودِ ادراک عقلانی خوبی یک فعل، بدون نیاز به یک میل متمایز و پیشین، مستقیماً شوق و انگیزه ایجاد می‌کند. برخلاف هیوم که عقل عملی را فاقد هرگونه قدرت انگیزشی می‌داند، در فلسفه اسلامی عقل عملی قوه‌ای است که افزون بر نقش ادراکی، مستقیماً می‌تواند «علت موجده» اراده و فعل باشد؛ به عبارت دیگر اعتبار حسن و قبح و اعتبار از سوی عقل در بستر امیال و انگیزه‌ها و ادراکات صورت می‌گیرد(طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۰). بنابراین، خنثی بودن انگیزشی باور نفی می‌شود و باور اخلاقی (معرفت به حسن و قبح افعال) به‌عنوان منبعی مستقل برای انگیزش معرفی می‌گردد. بنا بر نظر ملاصدرا نیز نفس انسان دو قوه دارد که مخصوص رأی‌های کلی و اعتقادات است و قوه دیگر که مخصوص تعامل در امور جزئی و آنچه سزاوار فعل و ترک است،

Pre-Final Submitted

می‌باشد. روح با بایدها و نبایدها سروکار دارد و انسان به سبب آن سود و زیان، زیبایی و زشتی و خیر و شر را تشخیص می‌دهد(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۱).

این در حالی است که اسمیت تنها ادعا می‌کند که باور اخلاقی انگیزه ایجاد می‌کند، اما مکانیسم آن را توضیح نمی‌دهد و به مفهوم حل‌نشده هماهنگیپناه می‌برد. بنابر نظر او ملاحظات اخلاقی تنها برای فاعلی دلیل فعل می‌تواند، باشد که امیال متناسب با آن را دارد. لذا قیود اخلاقی در فقدان چنین امیالی برای فاعل هیچ اهمیتی نخواهند داشت و فاعل هیچ دلیلی برای فعل اخلاقی ندارد اگر میلی به آن نداشته باشد ( نک ناتن، ۱۳۸۳، ص ۷۲)؛ بنابراین اقتدار الزامات اخلاقی در نظر اسمیت زیر سؤال می‌رود.

در گامی فراتر می‌یابیم که کارکرد عقل نظری و عملی در مسائل متافیزیکی به ایمان آوری خواهد رسید، به دلیل همان قابلیت عقل انسان که همه خوب و بدها را درک نمی‌کند. لذا انسان را به ایمان به خدای یگانه می‌رساند. ایمان در مبانی اسلامی بالاترین معرفتی ست که انگیزه آور نیز هست. مثلاً آیت‌الله مصباح یزدی با واژه ایمان وحدت میل و باور را ترسیم می‌کند. بنا بر نظر ایشان ایمان عبارت است از معرفت به همراه تصدیق قلبی و اراده و تصمیم بر التزام به عمل به لوازم؛ یعنی ایمان از سنخ یک کنش قلبی و فعل نفسانی است که غیر از تصدیق ذهنی است اما مبتنی بر آن می‌باشد. این عبارت کوتاه گویای نظریه جناب استاد است: «ایمان عبارت است از اینکه دل، چیزی را که عقل و ذهن تصدیق کرده است، بپذیرد و بخواهد به همه لوازم آن ملتزم شود و تصمیم اجمالی بر انجام لوازم عملی آن بگیرد»(مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۹۴).

باور دینی نقش معرفتی و انگیزشی در التزام اخلاقی دارد. فردی که ایمان به خدا داشته باشد، در ساحت ادراکی، محدوده باور خاصی دارد. ساحت ادراکی با این متعلق، ساحت گرایشی را به نحو خاص مدیریت می‌کند و امیال و گرایشات متناسب را در فرد بارور ساخته، جهت می‌دهد. باور قوی و ایمان درست دارای این قابلیت است که امیال متزاحم را نیز مدیریت کند و شکاف بین انگیزش و التزام که همان شکاف ساحت ادراکی و گرایشی با ساحت ارادی است را برطرف کند؛ به عبارت دیگر ایشان ساحت ادراکی و باور و ایمان به خدا را دارای چنان کارکردی می‌داند که هم نقش انگیزشی قوی در روان‌شناختی فاعل ایجاد می‌کند و هم قادر به برقراری التزام اخلاقی و تبیین علی عمل اخلاقی شود(Nabavi meybody, 2025, p.171). میان ایمان و اخلاق نوعی رابطه علی و معلولی وجود دارد. ایمان در حدوث و بقاء خلقیات انسان علیت ناقصه دارد و اساساً ایمان ضامن اخلاق عینی و خارجی ست(طباطبایی، ۱۳۵۴، ص ۳۳۴)؛ بنابراین، مشکل اسمیت از اساس در این چارچوب پدید نمی‌آید، چون ما نیازی به «هماهنگی میان یک باور و یک میلِ جدا» نداریم. ما یک «ادراک عقلانیِ همراه با انگیزش» داریم.

نظریه «حسن و قبح ذاتی» افعال می‌گوید: عقل عملی به‌طور مستقل درک می‌کند که عدل «خوب» و ظلم «بد» است(پورمولا، شکر، عبدالعلی، ۱۳۹۴ و ۱۳۹۵، صص۸۹–۱۱۰). این درک، یک باور است؛ اما همین باور، بدون نیاز به یک میل جداگانه، اراده و انگیزه ایجاد می‌کند. طبق نظریه اعتباریات این ادراکات از نیازهای واقعی انسان نشئت می‌گیرند و کاملاً عینی هستند(طباطبایی، ۱۳۷۹، ج۵، ص۱۴۹). به عبارت دیگر به دلیل نقص نیاز انسان به کمال و رسیدن به غایت است که اعتباریات مستقیماً با خارج در ارتباط است(طباطبایی، ۱۴۲۵، ج ۸، صص ۵۱–۱۹) که انسان برای تحقق افعال اختیاری خود به آن‌ها نیاز دارد؛ بنابراین، نه نیاز به ارجاع به «امیال انسان کاملاً عاقل» داریم، نه نیاز به «هماهنگی باور و میل». چراکه خودِ باور اخلاقی، میل‌زا است.

بنابراین نقد بر اسمیت کاملاً وارد است، زیرا او مفهوم هماهنگی باور و میل را بدون معیار و تبیین به کار برده است؛ اما این نقد بر فلسفه و کلام اسلامی وارد نیست، زیرا در این سنت، باور اخلاقی و میل اخلاقی دو چیز جدا نیستند تا نیاز به هماهنگی داشته باشند؛ بلکه عقل عملی، خودِ مولد انگیزه است؛ به عبارت دیگر، فلسفه اسلامی با ارائه نظریه عقل عملی مستقل و ادراک حسن و قبح ذاتی یا اعتباریات عقلانی، حلقه مفقوده نظریه اسمیت را پر می‌کند و بدون گرفتار شدن در مشکل هماهنگی باور و میل، دشواره اخلاقی را حل می‌نماید. این نشان می‌دهد که مبانی اسلامی از توان تبیینی بالاتری در فلسفه اخلاق برخوردار است و به تعبیری، راه‌حل اسمیت را نه‌تنها کامل می‌کند، بلکه از بنیاد اصلاح می‌نماید.

Pre-final revised and Pre-proof

اسمیت می‌خواست هم (۱) عینیت باور اخلاقی را حفظ کند، هم (۲) شرط عمل‌گرایی (انگیزه‌زایی باور اخلاقی) را و هم (۳) روان‌شناسی هیومی (جدا بودن باور و میل) را. او برای جمع این سه، مجبور شد محتوای باور اخلاقی را «ارجاع به امیال انسان کاملاً عاقل» تعریف کند؛ اما این راه‌حل با دو مشکل بزرگ مواجه شد:

۱.مشکل تبیین هماهنگی باور و میل: همان‌طور که در نقد دیدیم، اسمیت ناچار شد از «هماهنگی میان باور و میل» حرف بزند؛ مثلاً بگوید باور به اینکه خودِ عاقل من φ را می‌خواهد، با میل به φ هماهنگ است (اما نتوانست معیاری برای این هماهنگی ارائه دهد؛ به عبارت دیگر اسمیت نمی‌توانست معیاری برای «هماهنگی میان یک باور و یک میل» ارائه دهد. فلسفه اسلامی با نفی جدایی مطلق باور و میل، این مشکل را از اساس برطرف می‌کند. در این چارچوب، سؤال «آیا این باور با این میل هماهنگ است؟» دیگر مطرح نیست، زیرا باور اخلاقی بدون واسطه، خودِ میل‌زا است. معیار هم این است: «هر درک عقلانی از خیر واقعی، ذاتاً انگیزه‌بخش است.»

۲.مشکل دور: تعریف «عاقل» به «کسی که امیالِ هماهنگ دارد» دوری است، چون خود مفهوم عقلانیت از پیش نیازمند داوری اخلاقی است. اسمیت برای تعریف «عاقل» به امیال فرضی ارجاع می‌دهد و دچار دور می‌شود. فلسفه اسلامی معیار عقلانیت را مستقل از امیال تعریف می‌کند: عقل عملی، حسن و قبح افعال را مستقیماً درک می‌کند (خواه انسان آن را بخواهد یا نه)( ابن سینا، ۱۳۸۵، ص۳۷-۳۹؛ سروش، فنایی، ۱۳۹۱، ص ۴۶). به همین دلیل، اسمیت ناچار می‌شود «عقلانی بودنِ عمل غیراخلاقی» را بپذیرد (چون معیار عقلانیت در نهایت به امیال انسان عاقل ارجاع می‌دهد)، اما در فلسفه اسلامی، عقل عملی ذاتاً ظلم را قبیح می‌داند و عمل غیراخلاقی هرگز عقلانی نیست. بنابراین، درحالی‌که اسمیت با حفظ پیش‌فرض هیومی (جدا انگاری باور و میل) و تلاش برای تأویل محتوای باور اخلاقی، دچار مشکل «هماهنگی تبیین‌نشده» می‌شود، مبانی اسلامی با نفی همان پیش‌فرض و ارائه مدلی یکپارچه از نفس، بدون نیاز به این مفهوم، هم عینیت و هم عمل‌گرایی اخلاق را تبیین می‌کنند. نتیجه آنکه راه‌حل اسلامی نه‌تنها از نقد مصون است، بلکه اقتدار الزامات اخلاقی را بدون فروافتادن در چالش‌های اسمیت بازسازی می‌نماید.

## نتیجه

پس از بررسی دقیق دشواره‌ی اخلاقی مایکل اسمیت و نقدهای وارد بر راه‌حل او و نیز مقایسه‌ی آن با مبانی فلسفه و کلام و اخلاق اسلامی، به این نتیجه می‌رسیم که دشواره‌ی اسمیت نه یک معمای فرا اخلاقی صرف، بلکه معلول پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی خاصی است که خود او هرگز آن‌ها را به چالش نکشید . اسمیت با پذیرش سه گزاره‌ی عینیت، عمل‌گرایی و روان‌شناسی هیومی، خود را در فضایی گرفتار کرد که تنها راه گریز از آن، توسل به مفهومی بود که خود قادر به تبیین آن نبود: «هماهنگی میان باور و میل». نقد سایر-مک‌کورد، شفر-لانداو و سویکانن نشان داد که این مفهوم، حلقه‌ای مفقوده در استدلال اسمیت است و پاسخ‌های او – چه از راه قیاس با هماهنگی میان باورها و چه از راه اولویت‌گذاری معرفت‌شناختی – نتوانستند معیاری عملیاتی برای سنجش این نوع هماهنگی ارائه دهند.

اما دستاورد نوآورانه‌ی این مقاله فراتر از نقد اسمیت است. ما نشان دادیم که اگر پیش‌فرض هیومیِ جدا انگاری مطلق باور و میل کنار گذاشته شود، کل دشواره از اساس منحل می‌گردد، نه اینکه صرفاً با یک راه‌حل تأویلی موقت پوشانده شود .فلسفه و کلام اسلامی با ارائه‌ی نظریه‌ی «وحدت نفس» و «عقل عملی مستقل» و «ادراکات اعتباری»، مدلی روان‌شناختی ارائه می‌دهد که در آن باور اخلاقی خودِ میل‌زا است و نیازی به «هماهنگی» میان دو موجودیت جدا وجود ندارد. به‌ویژه، نظریه‌ی «ایمان» در تقریر آیت‌الله مصباح یزدی (معرفت + تصدیق قلبی + اراده بر التزام) نشان می‌دهد که چگونه یک «فعل نفسانی واحد» می‌تواند

همزمان جنبه‌ی شناختی و انگیزشی و التزامی داشته باشد و شکاف میان داوری اخلاقی و عمل را بدون توسل به مفاهیم حل‌نشده پر کند.

Pre-final, unedited, and pre-proofreading version

## منابع


ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). *النفس من الشفاء* (تحقیق حسن حسن‌زاده آملی). قم: مؤسسه بوستان کتاب.

پورمولا، محمدهاشم، و شکر، عبدالعلی. (۱۳۹۵). قلمرو عقل در تشخیص مصادیق عدالت. *دوفصلنامه عقل و دین*، ۸(۲).

دیوید، نِک ناتن. (۱۳۸۳). *نگاه اخلاقی* (ترجمه: حسن میانداری،). تهران: سمت.

رمضانی، رضا. (۱۳۸۷). *آرای اخلاقی علامه طباطبایی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

رییسی، محمداسلم، و همکاران. (۱۴۰۳). جایگاه عقل عملی در استکمال عقل نظری از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا. *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، ۱۴(۵۴).

سروش، جمال، و فنایی، محمد. (۱۳۹۱). پژوهشی درباره عقل نظری از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا. *معرفت فلسفی*، ۱۰(۱).

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه* (تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی).

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (شرح مرتضی مطهری). ج۵. تهران: انتشارات صدرا.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۵۴). *مجموعه رسائل*. قم: کتابخانه بزرگ اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۵ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۵ق) .*رسائل سبعه* .قم: مؤسسه النشر الاسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). *به سوی خودسازی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴). *اخلاق در قرآن*. چ۸. ج۲. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار*. ج۶. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *نقدی بر مارکسیسم*. تهران: صدرا.

ملاصدرا (صدرالدین شیرازی). (۱۳۹۷). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*. ج۸. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نیک‌پور، نسیبه، و همکاران. (۱۴۰۱). کارکردهای عقل عملی و تبیین مبانی عمل اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی. *پژوهش‌های اخلاقی*، ۱۳(۲).


Pre-final, unedited, and pre-proofreading version

## References


Descartes, R. (1968). First meditation. In *Discourse on method and the meditations*.

Descartes, R. (2016). Meditations on first philosophy. In *Seven masterpieces of philosophy*. Routledge.

Fullhart, S., & Martinez, C. (2024). Coherence as joint satisfiability. *Australasian Journal of Philosophy*.

Hume, D. (1978). *A treatise of human nature* (L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, Eds.; 2nd ed.). Clarendon Press. (Original work published 1739–1740).

Hume, D. (2000). *A treatise of human nature* (Book I, Part IV, Section VI). Oxford University Press.

Khair, N., & Toresano, W. O. Z. Z. (2020). Insān Ilahī as the main concept of Mulla Sadra. *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*.

Locke, J. (1847). *An essay concerning human understanding*. Kay & Troutman.

Lyons, M. (2015). Smith's incoherence argument for moral rationalism. *GSTF Journal of General Philosophy (JPhilo)*.

Nabavi Meybody, M. S. (2025). The rationality of desires and beliefs in moral action. *Classical and Contemporary Islamic Studies*, 7(2).

Radcliffe, E. S. (2012). The inertness of reason and Hume's legacy. *Canadian Journal of Philosophy*.

Sayre-McCord, G. (1997). The metaethical problem. *Ethics*, 108(1).

Shafer-Landau, R. (1999). Moral judgement and normative reasons. *Analysis*, 59(1), 33-40.

Smith, M. (1987). The Humean theory of motivation. *Mind.*

Smith, M. (1989). Dispositional Theories of Value. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 63(1).

Smith, M. (1994). *The moral problem*. Oxford, England: Blackwell Publishers.

Smith, M. (1995). Reply to Ingmar Persson's critical notice of The Moral Problem. *Theoria*.

Smith, M. (1996). Normative reasons and full rationality: reply to Swanton. *Analysis*, 56.

Smith, M. (1997). In defense of The Moral Problem: A reply to Brink, Copp, and Sayre-McCord. *Ethics*, 108(1).

Smith, M. (2001). The incoherence argument: Reply to Shafer-Landau. *Analysis*, 61(4).

Strandberg, C. (2024). Smith on the practicality and objectivity of moral judgments.

Suikkanen, J. (2024). How to dissolve The Moral Problem.

Weak motivational internalism, lite: Dispositions, moral judgments, and what we're motivated to do. (2020).

Pre-final, unedited, and pre-proofreading version