



فصلنامه تخصصی اخلاق پژوهی

سال اول • شماره اول • بهار ۱۳۹۶

Quarterly Journal of Moral Studies

Vol.1, N. 1, Spring 2017

نقد و بررسی دیدگاه محقق اصفهانی در باب قضایا و ارزش‌های اخلاقی

محمدعلی مبینی* | حمیده شریفی**

چکیده

شیخ محمدحسین اصفهانی - اندیشور اصولی شیعی - با استناد به سخنان حکیمان مسلمان تلاش کرده است تا تصویری عقلایی از نظریه مشهور بودن قضایای اخلاقی ارائه کرده و طرحی نو در افکند. بنا به دیدگاه او، خوبی و بدی اخلاقی به معنای «استحقاق مدح و ذم» است؛ زیرا در مرحله معنانشناسی آنچه از ارزش اخلاقی اراده می‌شود، همین بُعد تحسین‌پذیری و تقبیح‌پذیری است. در تبیین وجودشناختی محقق اصفهانی از حُسن و قبح اخلاقی دو عنصر مهم وجود دارد: یکی، تحسین و تقبیح عقلی و دیگری، نگاه ابزاری به این تحسین و تقبیح، به این معنا که تحسین و تقبیح عقلی به این دلیل است که افعال اخلاقی راهی برای حفظ نظام اجتماعی و جلب مصلحت‌ها و دفع مفسده‌ها به شمار می‌آیند. در این مقاله پس از طرح و تحلیل جانمایه نظریه و ادعای محقق اصفهانی و واکاوی لوازم آن، به نقد این دیدگاه پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

ارزش، حسن، قبح، اخلاق، مشهورات، قضایای اخلاقی، محقق اصفهانی.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی | ma.mobini@isca.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی - مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه | baran3935@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۷/۲۵ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۹/۲۰

۱. مقدمه

یکی از نظریه‌هایی که در باب ارزش اخلاقی امور به حکمای اسلامی نسبت داده می‌شود، نظریه مشهور دانستن قضایای اخلاقی است. شیخ الرئیس بوعلی سینا از مشهورات هنگام برشمردن مبادی و مقدمات انواع قیاس سخن گفته است. او مثال‌هایی برای قضایای مشهور ذکر می‌کند که برخی از آنها عبارت‌اند از: «عدل حسن است»، «ظلم قبیح است»، «دروغ قبیح است»، «شکر منعم واجب است»، «دروغ را نشاید گفت»، «فرد بی‌گناه را نباید آزار داد» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۶۶؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۱-۱۲۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۰). گویی اموری همچون «حسن عدل» یا «قبیح ظلم» در اندیشه ایشان، به‌عنوان اموری مشهور شناخته می‌شوند. البته، شارحان کلام بوعلی نیز وجود چنین نگرشی نسبت به قضایای اخلاقی را تأیید کرده و به تبیین آن پرداخته‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۱؛ فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۶۸-۲۶۹).

اعتقاد به قضایایی همچون «عدالت خوب است» یا «ظلم بد است» همانند اعتقاد به قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء خودش است»، امری رایج و مشهور در میان مردم بوده و مورد تأیید همگان است. اگر مقصود ما از شهرت، معنایی با این وسعت و شمول آن باشد، در این صورت، شهرت و عمومیت بسیاری از قضایای اخلاقی مسلم خواهد بود، همان‌گونه که مشهور بودن بدیهیات اولی نیز امری مسلم و قطعی تلقی می‌شود، اما نکته قابل تأمل این است که ابن سینا و تابعان ایشان، قضایای اخلاقی را در دسته‌ای خاص از مشهورات که با عنوان «آرای محموده» یا «تأدیبات صلاحیه» شناخته می‌شوند، جای داده‌اند. قضایایی که به عقیده اهل منطق، تکیه‌گاهی جز شهرت نداشته و از آنها به‌عنوان موادی مناسب برای قیاس‌های جدلی استفاده می‌شود.

در دوران معاصر، شیخ محمدحسین اصفهانی با استناد به سخنان حکیمان مسلمان و پذیرفتن رأی آنان، تلاش کرده است تا تصویری عقلایی از این نظریه ارائه کند. او ارزش اخلاقی امور را تنها در گرو مطابقت آنها با آرای عقلا می‌داند. از این‌رو، معتقد است که شهرت قضایای اخلاقی را بایستی در گفتمان عقلا جست‌وجو کرد و براساس تأیید و اجماع آنان از خوبی و بدی اخلاقی سخن گفت (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۱-۳۳۴).

همچنین، شیخ محمدرضا مظفر نیز در مکتوبات منطقی و اصولی خود به‌طور مفصل از



این نظریه یاد کرده و آن را به‌عنوان رأی مختار برگزیده است (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۱-۲۴۰). در نوشتار حاضر، برآنیم تا با تکیه بر دیدگاه محقق اصفهانی روشن سازیم که شهرت در میان عقلا یا به تعبیر دیگر، مطابقت با آرای عقلا چه نقشی در تعیین معنا و معیار قضایا و ارزش‌های اخلاقی می‌تواند داشته باشد.

۲. جایگاه قضایای اخلاقی در میان مشهورات

مشهورات در منطق ابن سینا جزء مسلّمات به‌شمار می‌آیند که به‌لحاظ معرفتی، برترین رتبه را دارا هستند. ابن سینا قضایا را از جهت ماده به چهار دسته کلی تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: (۱) مسلّمات؛ (۲) مظنونات؛ (۳) مشبّهات؛ (۴) مخیلات (شیخ طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۳). مطابق بیان خواجه نصیر طوسی، مسلّمات به آن دسته از قضایا اطلاق می‌شوند که به‌صورت قطعی و جزئی مورد تصدیق ما هستند و چنین تصدیق جازم و قاطعی نیز دارای منشأ و سببی است. از این‌رو، مسلّمات در برابر مشبّهات (قضایایی که به جهت خلط و اشتباه مورد تصدیق جازم ما قرار می‌گیرند، در حالی که منشأ و سبب واقعی ندارند)، مظنونات (قضایایی که گرچه مورد تصدیق ما قرار می‌گیرند، ولی تصدیق ما نسبت به آنها از قطع و جزم برخوردار نیست) و مخیلات (قضایایی که اصلاً مورد تصدیق ما قرار نمی‌گیرند و هنگام تخیل آنها، تأثیراتی غیر از تصدیق بر ما دارند) قرار می‌گیرند (شیخ طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۳).

مسلّمات خود به دو دسته معتقدات و مأخوذات تقسیم می‌شوند که ابن سینا قضایای بدیهی (قضایایی که پذیرفتن آنها ضروری است)، مشهورات و وهمیات را در دسته معتقدات قرار می‌دهد (شیخ طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۳). در نتیجه، بخش قابل توجهی از مسلّمات، قضایایی هستند که اعتقاد به آنها در جامعه عمومیت داشته، مورد تصدیق همگان بوده و از این جهت «مشهور» خوانده می‌شوند. البته، به گفته شیخ الرئیس، اگر معنای عام مشهورات را در نظر داشته باشیم، قضایای بدیهی نیز مشهور شمرده می‌شوند؛ بنابراین، قضیه‌ای مانند «کل بزرگ‌تر از جزء خودش است»، از آن حیث که در میان مردم شهرت یافته و همگی آن را تأیید می‌کنند، «مشهور» نامیده می‌شود، ولی از آن حیث که صرفاً تصور موضوع و محمول قضیه، موجب حکم به آن می‌شود، جزء اولیات و بدیهیات به‌شمار می‌آید (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۹).



با این حال، مشهورات به این موارد بدیهی منحصر نمی‌شوند، بلکه دسته عظیمی از قضایای مشهور، قضایایی هستند که نه از ناحیه بدهت‌شان که از ناحیه‌ای دیگر مورد اعتقاد عموم قرار می‌گیرند. اهل منطق، این دسته از مشهورات را «مشهورات به معنای خاص» یا «آرای محموده» می‌نامند. عقایدی از این دست، عقایدی هستند که مورد تأیید آحاد جامعه بوده و تمامی افراد نسبت به آنها اذعان دارند. بنا به گفته شیخ الرئیس، «شهرت» نقشی اساسی و مبنایی در پذیرش چنین قضایایی دارد؛ به طوری که اگر انسان تصور کند که یک‌باره و با عقلی سالم آفریده شده و تحت تربیت کسی قرار نگرفته و از تمایلات نفسانی و عواطف خویش نیز پیروی نکرده باشد، در این‌گونه قضایا حکمی صادر نموده و توقف خواهد کرد (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۰). از این‌رو، ابن سینا و تابعان ایشان، قضایایی همچون «عدالت خوب است» یا «ظلم بد است» را در زمره مشهورات به معنای خاص قرار داده و دلیل این مطلب را نیز با این تعبیر که مشهورات یا آرای محموده، مبنای پایگاهی جز شهرت ندارند، بیان کرده‌اند. محقق اصفهانی و مرحوم مظفر نیز به پیروی از ابن سینا، قضایای اخلاقی را در دسته آرای محموده قرار داده‌اند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۱؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۴-۲۲۵).

۳. محدوده معناساختی نظریه اصفهانی

محقق اصفهانی همانند بسیاری از اندیشمندان مسلمان، بحث درباره امور ارزشی را به صورت کلی و بدون توجه ویژه به حیث معناسناسانه آن دنبال کرده است، اما با مطالعه و بررسی آرای ایشان می‌توان دیدگاه معناساختی او درباره ارزش اخلاقی امور را به دست آورد. به نظر می‌رسد که اصفهانی خوبی و بدی اخلاقی را به معنای «استحقاق مدح و ذم» یا «صحت مدح و ذم» می‌داند. به اعتقاد او، اساساً معنای مورد بحث در خصوص خوبی عدالت و بدی ظلم عبارت است از: صحت مدح و ستایش نسبت به عدالت و صحت ذم و نکوهش نسبت به ظلم.^۱ البته، او در برخی موارد، به جای «صحت مدح و ذم» از تعبیر

۱. «أما النزاع في حسن العدل و قبح الظلم بمعنى صحة المدح على الأول و صحة الذم على الثاني» (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۳)؛ «والاقتضاء بالمعنى الثاني [فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذم حفظ النظام وبقاء النوع بلحاظ اشتغال العدل والإحسان على المصلحة العامة والظلم والعدوان على المفسدة العامة] هو محل الكلام بين

«استحقاق مدح و ذم» استفاده می‌کند^۱ که ظاهراً مراد ایشان در مجموع، همان قابلیت ستایش و نکوهش در افعال اختیاری انسان است. از این رو، وقتی گفته می‌شود «عدالت خوب است»، مقصود این است که فاعل و انجام‌دهنده عدالت مستحق مدح و ستایش است و همچنین، بد بودن ظلم و ستم بدین معناست که فاعل و انجام‌دهنده آن، سزاوار سرزنش و نکوهش است.

توجه به قابلیت تحسین و تقبیح در امور ارزشی و اخلاقی، نکته بسیار مهمی است که در این نظریه به آن اشاره شده است؛ زیرا به لحاظ معنایی، آنچه از خوب‌ها و بد‌های اخلاقی به ذهن آدمی خطور می‌کند، همین بُعد تحسین‌پذیری و تقبیح‌پذیری آنهاست، اما مسئله این است که اصفهانی در تبیین خود از خوبی و بدی اخلاقی افزون بر این عنصر معناشناختی، از دو عنصر دیگر نیز استفاده می‌کند: یکی این که این تحسین و تقبیح در امور اخلاقی از جانب عقلاً صورت می‌گیرد و دوم این که این تحسین و تقبیح عقلاً به منظور حفظ نظام و رسیدن به



۱۱۷

مصلحت‌های فردی و اجتماعی است. اکنون سؤال این است که این دو عنصر اضافه در تبیین خوبی و بدی اخلاقی به مرحله معناشناسی تعلق می‌گیرند یا به مرحله وجودشناسی؟ اگر بخواهیم به‌طور کلی، تبیین محقق اصفهانی را یک تبیین معناشناسانه صرف به حساب آوریم و آن را به منزله معنایی برای خوبی و بدی اخلاقی در نظر بگیریم، آنگاه خوبی اخلاقی به معنای تحسین فعل از جانب عقلاً برای دستیابی به مصلحت‌هاست و بدی اخلاقی نیز به معنای تقبیح فعل از سوی عقلاً برای پرهیز از مفسده‌هاست. در نتیجه، خوبی و بدی اخلاقی هر کدام دارای سه عنصر معنایی می‌شوند، به این صورت که عناصر معنایی دخیل در خوبی اخلاقی شامل: (۱) تحسین؛ (۲) از سوی عقلاً؛ (۳) برای حفظ نظام و تحقق مصلحت‌ها خواهد بود و عناصر معنایی دخیل در بدی اخلاقی نیز شامل: (۱) تقبیح؛ (۲) از سوی عقلاً؛ (۳) برای اجتناب از مفسده‌ها خواهد بود.

باید گفت که در مرحله معناشناسی آنچه مردم از خوبی و بدی اخلاقی اراده می‌کنند،

→ الأشاعره وغيرهم» (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۴).

۱. «فانَّ الكلامَ فی التحسین والتقیح بمعنی استحقاق المدح والذم عند العقلاء المشترك بین مولی الموالی وسائر الموالی» (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۶).

همان عنصر نخست یعنی صرفاً بعد تحسین‌پذیری و تقبیح‌پذیری افعال است؛ به عبارت دیگر، خوبی اخلاقی یعنی این‌که فعل «الف» شایسته مدح و ستایش است و بدی اخلاقی نیز بدین معناست که فعل «ب» مستحق سرزنش و نکوهش است، اما در معنای خوبی و بدی اخلاقی لحاظ نمی‌شود که چنین تحسین و تقبیحی باید از جانب عقلاً صورت گیرد و اساساً حوزه معناشناختی، نسبت به فاعل ستایش و سرزنش در خوب‌ها و بدی‌های اخلاقی، ساکت است. البته، در عالم واقع، هر انسان عاقلی هنگام مواجهه با خوب اخلاقی به مدح و ستایش فاعل آن می‌پردازد و در برابر بد اخلاقی، زبان به سرزنش و نکوهش فاعل آن می‌گشاید، ولی چنین لازمه‌ای در معنای خوبی و بدی لحاظ نشده است.

به نظر می‌رسد محقق اصفهانی نیز در مرحله معناشناسی به همین مقدار بسنده کرده است؛ زیرا او موضوع بحث خود را حُسن و قبح به همان معنایی که مورد نزاع اشاعره و معتزله است، قرار داده که این معنای مورد نزاع نیز چیزی جز استحقاق مدح و ذم نیست؛ بنابراین، در نظریه اصفهانی، تأیید و اجماع عقلاً در معنای خوبی و بدی اخلاقی دخالتی نداشته و بنابر شواهد موجود در کتاب نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة، ارزش اخلاقی افعال اختیاری تنها به معنای تحسین‌پذیری و تقبیح‌پذیری آنهاست؛ او حتی دیدگاه ملاهادی سبزواری را که برای ذاتی نشان دادن حُسن و قبح، از این معنا عدول کرده است، دچار اشکال خروج از محل بحث و معنای مورد نظر می‌داند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۶).

بنابراین، باید بگوییم که در مرحله معناشناسی خوبی و بدی اخلاقی، موافقت با آرای عقلاً برای جلب مصلحت‌ها و دفع مفسده‌های نظام نقشی ندارد و به نظر می‌رسد که بحث محقق اصفهانی درباره این‌گونه مسائل نیز به مرحله وجودشناسی و تبیین حقیقت خوبی و بدی اخلاقی اختصاص پیدا می‌کند.

اشکالی از سوی دکتر محمود مروارید بر دیدگاه محقق اصفهانی وارد شده که نشان می‌دهد او دیدگاه محقق اصفهانی را به‌طور کامل ناظر به تبیین معناشناختی از ارزش اخلاقی دانسته است. مروارید با استفاده از «برهان پرسش‌گشوده»^۱ مور استدلال کرده است که تأکید محقق اصفهانی بر تحسین و تقبیح عقلاً و نقش آن در معنای خوبی و بدی اخلاقی چندان

1. open question argument

قابل دفاع نیست. به گفته وی، بنابر نظریه اصفهانی، خوب بودن یک فعل بدین معناست که عَقْلاً با هدف حفظ نظام و بقای نوع بشری، آن فعل را مورد تحسین و ستایش قرار می‌دهند. اشکال مروارید این است که اگر فرض کنیم، فعل «الف» فعلی است که عَقْلاً با هدف حفظ نظام و بقای نوع بشری، آن را مدح و ستایش می‌کنند، باز این سؤال قابل طرح است که آیا واقعاً فعل «الف» فعل خوبی است؟ به نظر مروارید، پرسش اخیر، پرسشی موجه و معقول است و بر همین اساس، نشان داده می‌شود که خوبی یک فعل نمی‌تواند دقیقاً به معنای تحسین و ستایش آن فعل از سوی عَقْلاً باشد و از این‌رو، معنای واژه «خوب» با عبارت «آن چه عَقْلاً با هدف حفظ نظام، ستایش می‌کنند» متفاوت است.

به عقیده او، در بسیاری از موارد، ممکن است فردی باور داشته باشد که «الف» خوب است، ولی هیچ باوری درباره مدح و ستایش عَقْلاً نسبت به آن فعل نداشته باشد، پس نمی‌توان گفت که در معنا و مفهوم خوبی، مدح و تحسین عَقْلاً نهفته است (مروارید، ۱۳۸۶: ۷۱)، اما همان‌طور که پیش از این بیان کردیم، محقق اصفهانی حُسن و قبح را تنها به معنای استحقاق مدح و ذم در نظر می‌گیرد و در مرحله وجودشناختی است که از مطابقت با آرای عَقْلاً جهت حفظ نظام اجتماعی سخن به میان می‌آورد؛ بنابراین، این اشکال که اشکالی معناشناختی به حساب می‌آید، اساساً به دیدگاه محقق اصفهانی وارد نیست.

۴. بررسی حیث وجودشناختی نظریه اصفهانی

تا این جا روشن شد که در معنای خوبی و بدی اخلاقی، بنابر فهم متعارف، عنصری به نام مطابقت با رأی و نظر عَقْلاً لحاظ نشده است و محقق اصفهانی نیز چنین چیزی را به‌عنوان یکی از عناصر معناشناختی در تحلیل حُسن و قبح بیان نکرده است، بلکه می‌توان آن را به منزله حیث وجودشناختی نظریه اصفهانی قلمداد کرد.

در مقام بررسی جنبه وجودشناختی این نظریه، این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان حقیقت وجودشناختی خوبی و بدی اخلاقی را، آن‌گونه که محقق اصفهانی ترسیم می‌کند، وابسته به شهرت آن نزد عَقْلاً دانست و از مطابقت با آرای عَقْلاً به منزله معیاری وجودشناختی برای تبیین حقیقت خوبی و بدی اخلاقی یاد کرد؟ به بیان دیگر، آیا می‌توان

توافق و اجماع عقلا را منشأ تحسین و تقیح در قضایای اخلاقی به شمار آورد؟ برای یافتن پاسخ مناسب به این سؤال‌ها لازم است که ابتدا اقسام قضایای مشهور را با توجه به عوامل شهرت‌شان از یکدیگر بازشناسیم و سپس، روشن سازیم که مشهور دانستن قضایای اخلاقی چه لوازم و آثاری به دنبال خواهد داشت.

۱.۴. اقسام قضایای مشهور

قضایای مشهور را می‌توان با توجه به عوامل یا ریشه‌هایی که نقش اساسی در اشتهار و همگانی شدن آنها دارند، به اقسام زیر تقسیم کرد:

۱. گاهی ممکن است ریشه شهرت یک قضیه، کشف یک واقعیت باشد؛ به گونه‌ای که تأیید اجماعی عقلا را نیز در پی داشته باشد. این دسته از قضایای مشهور که شهرت‌شان از ناحیه کشف واقع بوده و عوامل معرفتی موجب اشتهار آنها شده است، خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: قضایای بدیهی مشهور و قضایای نظری مشهور.

قضایای دسته نخست را از آن جهت که برای هر فردی دارای بداهت است و بدون نیاز به نظر و استدلال به آنها حکم می‌شود، «بدیهی» و از آن جهت که مورد تأیید و توافق جمعی است، «مشهور» می‌خوانند. «اولیات» از جمله قضایایی هستند که با توجه به ضروری بودن‌شان، در شمار بدیهیات قرار می‌گیرند و در عین حال، با توجه به اعتراف و پذیرش همگانی مردم نسبت به آنها به عنوان مشهورات نیز شناخته می‌شوند (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۹-۲۲۰).

پرسشی که درباره این دسته از قضایا مطرح می‌شود، این است که آیا شهرت این‌گونه قضایا نقشی در تأیید آنها دارد؟ به نظر می‌رسد که پاسخ، منفی است؛ زیرا تأیید این‌گونه قضایا از سوی هر فردی به جهت بدیهی بودن آنهاست، نه به دلیل شهرت و پذیرش عمومی که درباره آنها وجود دارد. از این رو، اگر کسی بخواهد با استناد به شهرت، چنین قضایایی را تأیید کند، در واقع، تحصیل حاصل کرده است، یعنی می‌خواهد امری را که از ابتدا برایش بدیهی بوده است، با تکیه بر شهرت آن بپذیرد.

اما درباره دسته دوم، یعنی قضایای نظری و برهانی‌ای که مورد توافق جمعی هستند، به نظر می‌رسد شهرت می‌تواند دست‌کم در برخی موارد، نقشی در تأیید معرفتی آنها ایفا کند.

برای مثال، کسی که قدرت ارانۀ برهان بر قضیه «الف» (که قضیه‌ای نظری و برهانی است) را ندارد، با توجه به شهرت آن در میان عقلا می‌تواند بدان قضیه اعتقاد یابد و با استناد به عقلا نیز آن را تأیید کند. از این‌رو، هنگامی که عقلا و اهل فکر اجماعاً، قضیه «الف» را به جهت وجود برهان قاطع بر آن، تأیید کنند و چنین قضیه‌ای در میان آنها مشهور شده باشد، ممکن است عامۀ مردم نیز با تکیه بر دیدگاه عقلا، قضیه «الف» را پذیرفته و آن را قبول کنند. البته، باید توجه داشته باشیم که در این صورت، عقلا تنها نقش واسطه را ایفا می‌کنند و عامۀ مردم با وساطت آن صاحبان علم و خرد از یک واقعیت آگاه می‌شوند؛ بنابراین، واقعیتی و رای توافقی و تأیید عقلا وجود دارد که عامۀ مردم از طریق اهل فکر و اندیشه بدان علم پیدا می‌کنند؛ زیرا خودشان به‌طور مستقیم، قدرت کشف چنین واقعیتی را ندارند. در واقع، عموم مردم با تکیه بر علم و اعتقاد عقلاست که قضیه «الف» را می‌پذیرند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۶۲-۳۶۳).

۲. گاهی ممکن است ریشه شهرت یک قضیه، کشف یک واقعیت نباشد، بلکه عامل آن، امری غیر معرفتی از قبیل احساسات و عواطف انسانی باشد؛ زیرا باورهای آدمی همواره با توجه به واقعیت‌ها و تلاش‌های عقلانی او شکل نمی‌گیرند و گاهی، حبّ و بغض‌ها یا دیگر عوامل عاطفی هستند که موجب پیدایش باورهایی در انسان می‌شوند. در این‌گونه موارد، اگر انسان بخواهد بدون تأثیرپذیری از انفعالات نفسانی خود و تنها از طریق راه‌های معرفتی همچون حس یا عقل و با هدف کشف واقع به چنین قضایی دسترسی پیدا کند، دو حالت ممکن است. حالت نخست، این است که بر حسب تصادف، این‌گونه قضایا حاکی از واقعیت باشند که در این صورت، انسان می‌تواند به آنها دست یابد و آنها را از منظر معرفتی تأیید کند، اما ممکن است که این‌گونه قضایا هیچ مطابقتی با واقع نداشته باشند که در این صورت، انسان نمی‌تواند چنین قضایی را به‌لحاظ معرفتی تأیید کند. نکته مهم این است که در هر دو صورت - چه واقعیتی و رای این‌گونه قضایا وجود داشته باشد و چه واقعیتی وجود نداشته باشد - شهرت قضایی از این دست را نمی‌توان دلیل معتبری بر صدق‌شان دانست؛ بنابراین، شهرت این‌گونه قضایا هیچ نقشی در تأیید معرفتی آنها ندارد.

با توجه به این نکته، می‌توان گفت که مراد از مشهور بودن یک قضیه، گاهی مشهور بودن آن در میان عقلاست و گاه مشهور بودن در میان عامۀ مردم. مشهور بودن در میان عامه لزوماً به این معنا نیست که از پشتوانه معقولی نیز برخوردار است. ممکن است مبنای برخی امور که



در میان مردم شهرت دارد، صرفِ خوش‌آیند و بدآیند آنها باشد که در این صورت، می‌توان فرض کرد که مردم در یک زمان از اموری بدشان بیاید و در زمانی دیگر، از همان امور استقبال کرده و خوششان بیاید.

۳. قسم سومی را نیز می‌توان برای قضایای مشهور برشمرد که تفاوت اساسی با دو قسم مذکور دارد. قضایای قسم اول، قضایایی خبری هستند که از یک واقعیت موجود حکایت می‌کنند. قضایای دسته دوم نیز گرچه از طریق ابزاری معرفتی همچون عقل یا حس به دست نیامده‌اند، اما مدعی بیان واقع‌اند و این‌گونه نیست که مردم آنها را به انگیزه جعل و اعتبار مطرح کرده باشند؛ برای مثال، ممکن است که من به بی‌گناهی متهمی رأی داده و معتقد شوم که او بی‌گناه است، ولی این اعتقاد به جهت پیدا کردن شواهد و قرائن بر بی‌گناهی شخص مورد نظر نباشد، بلکه ریشه در دل‌سوزی و رقت قلب من داشته باشد. با این حال، وقتی می‌گویم: «فلانی بی‌گناه است»، دارم یک قضیه خبری را بیان می‌کنم و مدعی گزارش از یک واقعیت هستم و این‌گونه نیست که به منظور جعل و اعتبار، چنین قضیه‌ای را ساخته باشم، بلکه به خیال خود، در حال گزارش از یک واقعیت هستم؛ بنابراین، درباره مشهورات دسته دوم نیز می‌توان گفت که هرچند آنها ریشه‌ای عقلایی ندارند، ولی با این وجود، قضایایی خبری به حساب می‌آیند، اما دسته سوم از قضایای مشهور، قضایایی هستند که آگاهانه و به انگیزه جعل و اعتبار ساخته می‌شوند. شهرت این دسته از قضایا می‌تواند هم از ناحیه عامه مردم باشد و هم از ناحیه عقلای جامعه. ممکن است عقلای جامعه به جهت وجود مصلحت‌ها یا دفع مفسده‌هایی به این نتیجه برسند که حکم «ب» را برای موضوع «الف» اعتبار کنند؛ به‌گونه‌ای که اگر آنها چنین اعتباری را انجام ندهند، حکم «ب» برای موضوع «الف» ثابت نخواهد شد. اگر شهرت یک قضیه در میان عقلا از این نوع باشد، آن‌گاه تنها راه تأیید قضیه مورد نظر، شهرت آن است. در واقع، صحت این‌گونه قضایا بستگی تام به توافق عقلا دارد. البته، باید توجه داشت که توافق عقلا بر چنین قضایایی بی‌منا نیست و آنها بر اساس مبانی معقولی تصمیم می‌گیرند که این دسته از قضایا را تأیید کنند.

هنگامی که از مشهور بودن قضایای اخلاقی سخن گفته می‌شود، مقصود شهرت آنها در میان عقلاست. از این‌رو، قسم دوم از قضایای مشهور که ریشه در عوامل غیر معرفتی دارند، از حوزه بحث خارج می‌شوند؛ زیرا عقلا از آن حیث که عاقل هستند، قضیه‌ای را تحت تأثیر

عوامل غیر معرفتی و غیر عقلانی تأیید نمی‌کنند. حال، باید دید که مشهور دانستن قضایای اخلاقی با توجه به قسم نخست و قسم سوم، چه لوازمی را در پی داشته و آیا می‌توان بر اساس آنها به معیار قابل قبولی درباره ارزش اخلاقی امور دست یافت؟

۲.۴. مطابقت با آرای عَقلا به منزله معیار

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت که در تبیین وجودشناختی محقق اصفهانی از حُسن و قبح دو عنصر مهم وجود دارد: عنصر اول، مطابقت با آرای عَقلا و به بیان دیگر، تحسین و تقبیح عَقلاست و عنصر دوم، نگاه ابزاری به این تحسین و تقبیح است، به این معنا که تحسین و تقبیح عَقلا به این جهت است که افعال اخلاقی راهی برای رسیدن به حفظ نظام اجتماعی و جلب مصلحت‌ها و دفع مفسده‌ها به شمار می‌آیند.

اگر شهرت یک قضیه اخلاقی را به جهت بدیهی بودن آن بدانیم، دیگر نمی‌توان از توافق عَقلا به‌عنوان معیاری برای تبیین حقیقت آن در عالم واقع سخن گفت؛ زیرا توافق عَقلا نیز به جهت بداهت خوبی و بدی اخلاقی است و از این‌رو، ریشه بداهت حُسن و قبح را باید در چیزی غیر از توافق عَقلا جست‌وجو کرد. محقق لاهیجی، بدیهی بودن حُسن و قبح را به این دلیل می‌داند که خوبی و بدی افعال در ذات‌شان نهفته است. به اعتقاد او، خوب بودن برای عدالت و بد بودن برای ظلم، امری بدیهی و ضروری است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۱)؛ به‌گونه‌ای که «هر کس به خود رجوع کند، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است. لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف به مصالح و مفاسد نباشند، یا غافل از آن باشند، نیز لامحاله صادر می‌شود» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۲).

در این صورت، حتی تأیید و توافق عَقلا بر حُسن عدالت و قبح ظلم نیز برگرفته از ضرورت و بداهتی است که در آنها وجود دارد. اما اگر قضیه اخلاقی مشهور قضیه‌ای برهانی باشد، باز هم رأی و نظر عَقلا به منزله معیاری وجودشناختی در تبیین حقیقت خوبی و بدی اخلاقی مداخلیتی ندارد. البته، بدون شک در این‌گونه موارد، رجوع به عَقلا برای شناخت قضایای اخلاقی راهی معتبر و قابل اعتماد به شمار می‌آید. به بیان دیگر، رجوع به عَقلا گرچه معیار معرفت‌شناختی مناسبی برای تشخیص حُسن و قبح افعال است، ولی یک معیار



وجودشناختی به حساب نمی‌آید؛ زیرا عُقلا از طریق برهان تنها حقیقت خوبی و بدی اخلاقی را کشف می‌کنند، نه این‌که در ساختن آن حقیقت نقشی داشته باشند.

بنابر قسم سوم از مشهورات، خوب بودن «الف» یا بد بودن «ب» به نوعی، به توافق گروهی از اعضای جامعه یعنی عُقلا وابسته است. محقق اصفهانی هنگام سخن گفتن از ارزش اخلاقی امور تلاش می‌کند تا نشان دهد که واقعیت فضایی اخلاقی چیزی جز توافق و بنای عُقلائی جامعه بر آنها نیست. او معتقد است که فعلی همچون عدالت مشتمل بر مصلحتی عمومی است که موجب حفظ نظام بشری می‌شود و همچنین، ظلم را در بردارندهٔ مفسده‌ای فراگیر می‌داند که به بروز اختلال در جامعهٔ انسانی می‌انجامد. به عقیدهٔ اصفهانی با توجه به این‌که حفظ نظام بشری و بقای نوع انسانی برای همگان محبوب و دارای اهمیت است، عُقلا بنا می‌گذارند بر مدح و ستایش فاعل فعلی که مشتمل بر مصلحتی عمومی است و همچنین، توافق می‌کنند بر ذم و سرزنش فاعل فعلی که در بردارندهٔ مفسده‌ای عام و فراگیر است تا بدین وسیله اموری همچون عدالت را در جامعه گسترش داده و از شیوع رفتارهایی مانند ظلم و ستم جلوگیری کنند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۲-۳۱۴).

البته، به گفتهٔ مرحوم مظفر، هرگونه تحسین و تقبیحی که نسبت به فعل «الف» یا «ب» صورت می‌گیرد، لزوماً برخاسته از بنا و توافق عُقلا نیست؛ زیرا برخی ستایش‌ها یا سرزنش‌های آدمی برخاسته از خُلقیات انسانی هستند؛ همانند خُلُق شجاعت که طبیعت هر انسانی آن را حَسَن و ستودنی می‌داند. همچنین، گاه آدمی به حَسَب انفعالات درونی خود همچون رِقَّت قلب یا شفقت و مهربانی، برخی امور را تحسین و برخی دیگر را تقبیح می‌کند و گاه نیز با توجه به یک سلسله عادت‌ها یا آداب و رسوم از خوب بودن یا بد بودن چیزی سخن می‌گوید (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۵-۲۲۷). انسان در چنین موقعیت‌هایی تنها با تکیه بر انگیزه‌های غیر عقلانی خود زبان به ستایش یا سرزنش یک فعل می‌گشاید، بدون آن‌که مصالح یا مفسد عمومی آن را در نظام اجتماعی مورد توجه قرار دهد، اما باید توجه داشت که نظریهٔ محقق اصفهانی تنها به آن دسته از ستایش‌ها یا نکوهش‌هایی اشاره دارد که در ارتباط مستقیم با توافق‌های عقلانی موجود در یک جامعه هستند و این توافق‌ها نیز دائر مدار مصلحت‌ها و مفسده‌های اجتماعی‌اند.

۳.۴. نقد دیدگاه محقق اصفهانی

مطابق دیدگاه اصفهانی، واقعیت قضایای اخلاقی چیزی جز توافق و بنای عقلای جامعه بر آنها نیست، اما باید توجه داشته باشیم که در اندیشه اصفهانی، توافق‌های عقلای تحکمی و دلخواهی نیستند و چنین توافق‌هایی بر اساس ملاک و معیار صورت می‌گیرند، یعنی هرچند به یک معنا، خوبی یا بدی اخلاقی امری اعتباری و جعلی به حساب می‌آید و توافق عقلای است که یک فعل را خوب یا بد می‌سازد، ولی عقلای این خوبی و بدی را با توجه به رابطه افعال با نتایجشان اعتبار می‌کنند؛ بنابراین، آن چیزی که می‌تواند به عنوان معیار برای خوب یا بد ساختن افعال عمل کند، نتایجی است که آن افعال به دنبال دارند. بر این اساس، ارزش اخلاقی امور تنها ماهیتی جعلی و قراردادی ندارند، بلکه در آنها حقیقتی فراتر از توافق‌های عقلایی وجود دارد که به دلیل حضور آنهاست که این گونه توافق‌ها شکل می‌گیرند؛ بنابراین، هدف محقق اصفهانی این نیست که پایه بنیادین اخلاق را شهرت در میان عامه بداند. او در واقع، در برابر اشاعره که قائل به جعلی بودن حسن و قبح از سوی خداوند هستند، استدلال می‌کند و مقصودش این است که موضعی قوی‌تر و واقع‌گرایانه در اخلاق اتخاذ کند. اکنون اگر پایه بنیادین اخلاق را در شهرت محض آنها نزد عقلای بدانند، موضع او بسیار سست‌تر از اشاعره می‌شود. از این رو، واقع‌گرایی در اندیشه محقق اصفهانی حکم می‌کند که او معیاری حقیقی را برای توافق و بنای عقلای در نظر داشته باشد^۱ و این معیار همان رابطه حقیقی میان افعال و نتایجشان است.

افزون بر این، درباره معیار بنیادین خوب‌ها و بدهای اخلاقی در نظریه محقق اصفهانی می‌توان گفت که آنچه برای عقلای یک جامعه اولاً و بالذات ارزشمند تلقی می‌شود، حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی است، اما ارزشمندی اموری همانند عدالت یا احسان به دیگران، بالتبع و ثانوی خواهد بود؛ زیرا اموری از این دست، تنها ابزار مناسبی برای ایجاد نظم و آرامش در جامعه به شمار می‌آیند؛ به عبارت دیگر، اصفهانی به نوعی از غایت‌گرایی در اخلاق سخن گفته است، به این معنا که ارزش اخلاقی افعال با توجه به غایت مورد نظر در

۱. برای مشاهده بحثی در خصوص واقع‌گرایی و شناخت‌گرایی دیدگاه محقق اصفهانی، نک: احمدی، ۱۳۹۳: ۱۰-۲۱.



اندیشهٔ عَقلاً تعیین می‌شود؛ اگر فعل «الف» بتواند ما را به انتظام جامعه برساند، خوب و دارای ارزش خواهد بود، ولی در صورتی که فعل «الف» وسیلهٔ مناسبی برای رسیدن به نظم اجتماعی نباشد، بد و ضد ارزش تلقی می‌شود؛ بنابراین، ارزش اخلاقی عدالت یا ظلم در ذات آنها نخواهیاده است، بلکه به لحاظ غایت آنهاست که معلوم می‌شود، عدالت خوب است و ظلم بد.

در نقد دیدگاه محقق اصفهانی لازم است به دو نکتهٔ اساسی توجه شود. نخست نگاه مشهوری و جعلی ایشان به ارزش‌های اخلاقی است. هرچند ایشان به جهت برقراری رابطهٔ ابزاری میان امور اخلاقی و نتایج آنها از اشاعره فاصله می‌گیرد و به سوی واقع‌گرایی حرکت می‌کند، اما به هر حال معتقد است که این رابطهٔ ابزاری منشأ جعل ارزش از سوی عقلا می‌شود. این در حالی است که ما در ارتکازات خود خلاف این را می‌یابیم و هنگام مواجهه با امور اخلاقی، ارزش را در خود آنها مشاهده می‌کنیم، بدون آن‌که ارزش آنها را از ناحیهٔ شهرت و جعل بدانیم.

نکتهٔ دوم نگاه ابزاری محقق اصفهانی به اخلاق است که قابل اشکال به نظر می‌رسد. اگر به فهم متعارف و ارتکازات عامه رجوع کنیم، خواهیم دید که ارزش‌گذاری‌های ما از اخلاق با نظر به ذاتشان و بدون لحاظ نتایجشان است. در واقع، ارتکازات معنایی ما حاکی از آن است که افعالی همچون عدالت یا ظلم به خودی خود و فارغ از ارتباطشان با هرگونه غایت یا هدفی، ارزشمند یا ضد ارزش تلقی می‌شوند و در نتیجه این‌گونه نیست که ارزش امور اخلاقی مترتب بر ارتباطشان با غایت یا تصمیم‌گیری‌های مصلحت‌اندیشانهٔ عَقلاً یک جامعه باشد. ارزش اخلاقی عدالت یا احسان به دیگران در نزد ما تنها به این معنا نیست که چنین اموری می‌توانند ما را به غایت مورد نظرمان برسانند، بلکه عدالت یا احسان به دیگران به لحاظ ذاتی خوب و ارزشمند شمرده می‌شوند، هرچند که به سبب رابطهٔ مناسبی که با غایت مورد نظر دارند، وسیلهٔ خوبی برای دست‌یابی به آن نیز به شمار می‌آیند.

۵. نتیجه‌گیری

محقق اصفهانی خوبی و بدی اخلاقی را به معنای «استحقاق مدح و ذم» یا «صحت مدح و

زم) می‌داند که ظاهراً مراد ایشان در مجموع، قابلیت ستایش و نکوهش در افعال اختیاری انسان است. در تبیین وجودشناختی اصفهانی از ارزش اخلاقی امور می‌توان گفت که گرچه به عقیده او خوب‌ها و بد‌های اخلاقی با توافق و بنای عقلای جامعه شکل می‌گیرند، ولی باید توجه داشت که این‌گونه توافق‌ها، تحکمی و دلبخواهی نیستند، بلکه بر اساس ملاک و معیار حقیقی (و نه شهرت محض) صورت می‌گیرند. بر این اساس، آنچه برای عقلای یک جامعه اولاً و بالذات ارزشمند تلقی می‌شود، حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی است، ولی ارزشمندی اموری همانند عدالت یا احسان به دیگران، بالتبع و ثانوی خواهد بود؛ به عبارت دیگر، طبق نظریه محقق اصفهانی می‌توان گفت که در واقع، عقلاً نگاهی ابزاری به خوبی و بدی اخلاقی دارند، اما به نظر می‌رسد که بنابر فهم متعارف و ارتکازات عامه، ارزش‌گذاری‌های ما از اخلاق با نظر به ذات آنها و بدون لحاظ نتایج‌شان است. البته، نمی‌توان انکار کرد که افعال اخلاقی می‌توانند نتایج بسیار ارزنده‌ای به دنبال داشته باشند، اما این‌گونه نیست که ما در ارزیابی‌های اخلاقی تنها به نتایج افعال توجه داشته باشیم، بلکه برعکس، ارزش را در خود افعال مشاهده می‌کنیم. افزون بر این، که چنین ارزش ذاتی‌ای را از ناحیه شهرت و جعل نمی‌یابیم، به‌گونه‌ای که اگر جعل عقلاً در کار نبود ارزشی هم وجود نداشت، بلکه این ارزش را جزء لاینحل افعال و غیر وابسته به جعل و شهرت می‌یابیم که ما انسان‌ها قادر به کشف آن هستیم.



۱۲۷

کتاب‌نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، منطق دانشنامه علانی، تصحیح: محمد معین و سیدمحمد مشکات، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۲. _____، (۱۴۰۴)، الشفاء (المنطق)، ج ۳ (البرهان)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. احمدی، حسین (۱۳۹۳)، «فلسفه اخلاق محقق اصفهانی؛ شناخت‌گرا یا ناشناخت‌گرا؟»، فصلنامه جاویدان خرد، ش ۲۵.
۴. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴)، نه‌ایة الدراية فی شرح الکفایة (طبع قدیم)، ج ۲، قم:

- سیدالشهداء.
۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۸۴)، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنى، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۷. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۸۳)، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ج ۱، قم: نشر البلاغة.
۸. فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۸)، المنطقیات للفارابی، تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۹. لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۷۲)، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح: صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهراء.
۱۰. مروارید، محمود (۱۳۸۶)، «پی‌گیری و نقد فرا اخلاق سینوی در آراء محقق اصفهانی و علامه طباطبایی»، فصلنامه اخلاق، ش ۹ و ۱۰.
۱۱. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵)، اصول الفقه، ج ۱، قم: اسماعیلیان.

