

ارزش و گزاره‌های ارزشی از دیدگاه محقق خراسانی

مهدی کریمی*

چکیده

تحلیل «تیک و بد» و «گزاره‌های ارزشی» یکی از مباحث مهم اخلاق تحلیلی (فرااخلاق) است که امروزه از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین شاخه‌های فلسفه اخلاق به شمار می‌آید. گرچه این مباحث به شکل کنونی آن ساختاری نو دارد، ولی می‌توان بین مایه‌های آن را به طور پراکنده در گستره علوم و اندیشه‌ها تا دوردست‌های تاریخ جست‌وجو کرد. در سیر اندیشه اسلامی نیز علوم گوناگونی همچون اخلاق، اصول فقه، فلسفه و کلام بدان پرداخته و اندیشمندان متعددی درباره آن، از منظرهای متفاوت به بحث ننسته‌اند. محقق خراسانی (آخوند خراسانی) یکی از دانشمندان برجسته و کم‌نظیر علم اصول است که در این زمینه به تحلیل و نظریه‌پردازی پرداخته و بسیاری دیدگاه او را ابداعی در تحلیل ارزش‌ها دانسته‌اند که پیش از وی سابقه‌ای نداشت. وی معتقد است: «حسن» و «قیح» به معنای «ملایمت و منافرت نزد قوه عاقله» اند. آنچه در این مقاله ارائه گردیده بیان و تحلیلی است از دیدگاه ایشان درباره ارزش و نارزش (حسن و قیح) با تفکیک سه مرحله معنائشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی.

کلیدواژه‌ها: ارزش، گزاره‌های ارزشی، حسن و قیح، اخلاق تحلیلی، آخوند خراسانی.

مقدمه

سال‌هاست مباحث نظری و فلسفی گوناگونی در علم اخلاق شکل گرفته است و اکنون نیز اندیشه‌های بسیاری در ساحت فراخ آن به تکاپو مشغولند. بررسی‌های اخلاق توصیفی، اخلاق هنجاری و فرااخلاق (اخلاق تحلیلی)^(۱) همه اموری مهم و تأثیرگذارند؛ اما آنچه امروزه توجه بیشتری را به خود معطوف داشته، بخش اخیر است که کمتر فیلسوف و اندیشمند اخلاقی خود را از آن فارغ دانسته یا نسبت به آن بی‌تفاوت بوده است، تا جایی که با جست‌وجوی اندک، کتاب‌ها و مقالات بسیاری را در این زمینه می‌توان یافت.

در یک نگاه گذرا، می‌توان مهم‌ترین بحث‌های اخلاق تحلیلی را در سه مرحله چنین برشمرد:

۱. معناشناسی مفاهیم اخلاقی: آیا مفاهیم اخلاقی تعریف‌پذیرند یا نه؟ مفاهیمی همچون خوب و بد، مطلوب و نامطلوب، ارزش و نارزش، درست و نادرست، باید و نباید چه معنایی دارند؟

۲. بررسی و تحلیل گزاره‌های اخلاقی (جملات حاوی الفاظ ارزشی): آیا این گزاره‌ها بیانگر اموری واقعی‌اند یا صرفاً اموری اعتباری و قراردادی‌اند؟ آیا گزاره‌های ارزشی توصیه‌ای‌اند یا توصیفی،^(۲) یا بعضی از آنها توصیه‌ای و بعضی توصیفی است؟

۳. معرفت‌شناسی اخلاقی: آیا جملات اخلاقی معرفت‌بخشند یا نه؟ نسبی‌اند یا مطلق؟ استتاج قضایای اخلاقی از واقعیت چگونه است؟ ابزار معرفت اخلاقی کدام است؟ در توجیه یا استدلال اخلاقی، عقل چه نقشی ایفا می‌کند و هر یک از شهود، احساس، عاطفه و یا وجدان چه نقشی دارند؟

بر این اساس، بُعد نظری علم اخلاق، هم مبادی تصویری - همچون مفاد حسن و قبح، باید و نباید و ارزش - را دربر گرفته و هم مبادی تصدیقی - همچون معیار قضایای اخلاقی و کلیت آنها و رابطه باید و هست - را پوشش می‌دهد. اینها و صدها سؤال و بحث جدی دیگر در اخلاق تحلیلی می‌گنجد که یافتن پاسخ همه این پرسش‌ها کاری مشکل به نظر می‌رسد. اما با دقتی

دوباره می‌توان دریافت که پی‌گیری این مباحث در سه عرصه معناشناسی، وجودشناسی و معرفت‌شناسی^(۳) با پوشش دادن بخش عمده مراحل پیش‌گفته، بسیاری از مشکلات را در بازیابی و درک ابعاد مطلب، سهل می‌گرداند.

حال اگر این مباحث را در حوزه اندیشه اسلامی پی‌جویی کنیم، درمی‌یابیم که این مباحث به طور پراکنده در علوم گوناگونی همچون فلسفه، کلام، اخلاق و اصول فقه مطرح گردیده‌اند که سیر تطورات و بررسی آنها در هر کدام از این علوم، بلکه نزد هریک از تأثیرگذاران اندیشه، تحقیق جداگانه‌ای می‌طلبد.^(۴) یکی از اندیشمندان، که به دلیل تبخّر فراوان او در علم اصول، همچنان کتاب و نظراتش محل دقت و تعمق دانشوران است، محمدکاظم بن حسین الخراسانی است. شاید کمتر عالم اصولی را بتوان یافت که آثار علمی او و شاگردان برجسته‌اش، تا این حد در تحوّل این علم تأثیر گذارده باشد. اما این کمال علمی، تمام مطلب در اهمیت این تحقیق نیست؛ زیرا محقق خراسانی علاوه بر بررسی جوانب این مسئله، به نظریه‌پردازی خاصی روی آورده که به ادعای صاحب‌نظران، ظاهر کلام و استدلال او پیش از وی سابقه نداشته است و این نکته اهمیت این بررسی را دوچندان می‌نماید.

از سوی دیگر، با توجه به نقش اساسی این مسئله در علوم گوناگون، بخصوص علم اخلاق، و طرح شبهات گوناگون و مکاتب متضاد در این عرصه و نتایج و فواید این بررسی در پی بردن به احکام شرعی (با توجه به بحث «املازمه بین حکم عقل و شرع»)، یا معقول‌سازی نظام اخلاق دینی اسلام، ضرورت پی‌گیری این مطلب بر کسی پوشیده نمی‌ماند، ولی باید اقرار نماییم که بسی مایه تأسف است که تاریخ اندیشه فلسفه و کلام اسلامی غالباً از توجه جدی به تبعات و لوازم اخلاقی (مربوط به علم اخلاق) این‌گونه تحلیل‌ها خالی است.

این مقاله بر آن است تا پس از مروری کوتاه بر زندگانی علمی محقق خراسانی، دیدگاه ایشان را در خصوص ارزش و ناارزش (حسن و قبح) در سه عرصه معناشناسی و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به تحلیل و نقد بنشیند. لازم به ذکر است که در صورت فقدان چنین تفکیکی و یا

پی‌گیری پراکنده مطالب، انبوهی از پرسش‌های پیش رو می‌تواند موجب سرگردانی و حتی آشفتگی و خلط مباحث گردد.

زندگی‌نامه مختصر محقق خراسانی

محمدکاظم خراسانی، فرزند حسین، معروف به «آخوند خراسانی» در سال ۱۲۵۵ق در مشهد مقدس دیده به جهان گشود. ایشان در دوازده سالگی وارد حوزه علمیه مشهد شد. ادبیات عرب، منطق، فقه و اصول را در آنجا فراگرفت. در ۲۲ سالگی همراه کاروان زیارتی عتبات عالیات، برای ادامه تحصیل عازم عراق شد؛ اما چون آوازه درس مآهادی سبزواری را شنیده بود، از کاروان جدا شد و در محضر او مدتی - هرچند اندک - تلمذ نمود و سرانجام، به حوزه علمیه نجف راه یافت و در درس شیخ انصاری و میرزا حسن شیرازی شرکت کرد و یکی از زنده‌ترین شاگردان آن دو گردید. (۵)

به تدریج، آوازه علمی آخوند خراسانی در حوزه علمیه نجف پیچید و روز به روز بر شمار شاگردانش افزوده شد. میرزای شیرازی مقام علمی ایشان را به طلبه‌ها گوشزد می‌کرد و آخوند خراسانی نیز تا هنگامی که میرزای شیرازی زنده بود، به احترام استاد بالای منبر نمی‌رفت؛ روی زمین می‌نشست و درس می‌گفت. میرزای شیرازی در سال ۱۳۱۲ق دار فانی را وداع گفت و آخوند خراسانی بر مسند عالی وی نشست. (۶) ایشان از موفق‌ترین استادان تاریخ حوزه‌های علمیه شیعه بود. ایجاز و اختصار و پرداختن به لب مطالب و حذف زواید و تحقیق عمیق و گسترده را از ویژگی‌های شاخص درس او برشمرده‌اند. (۷) به همین سبب، تعداد بسیاری در درس او شرکت می‌کردند، تا حدی که شمار شاگردانش را تا سه هزار نفر نوشته‌اند و صدها مجتهد در درس او تربیت یافتند که نام برخی از آنها از این قرار است: سید ابوالحسن اصفهانی، سید محمدتقی خوانساری، سید جمال‌الدین گلپایگانی، شیخ محمدجواد بلاغی، شهید سید حسن مدرس، سید صدرالدین صدر، آقا ضیاءالدین عراقی، شیخ عبدالکریم حائری، سید

عبدالله بهبهانی، سید عبدالهادی شیرازی، شیخ محمدحسین نائینی، آقابزرگ تهرانی، حاج آقا حسین بروجردی و سید محمود شامرودی که همگی دارای علم و فضل فراوان بودند.^(۸)

آخوند خراسانی کتاب‌های زیادی نیز درباره اصول، فقه و فلسفه به نگارش درآورده که اهم آثار او عبارتند از: درالفوائد، حاشیه علی المكاسب، الفوائد الاصولية، حاشیه علی الأسفار الأربعة، حاشیه علی منظومة السبزواری، رسالة فی المشتق و مهم ترین اثر او كفاية الاصول که اکنون نیز از کتب بسیار مهم و منبع حوزه‌ها به شمار می‌رود. او پس از عمری با برکت، سرانجام، در شب چهارشنبه ۲۱ ذی‌حجه سال ۱۳۲۹ ق پس از اقامه نماز صبح، رخت از جهان بریست.^(۹)

معناشناسی «حسن» و «قبح»

با بررسی معانی «حسن» و «قبح» (نیک و بد) در دیدگاه فیلسوفان اخلاق، می‌توان به یک دسته‌بندی اجمالی دست یافت و این نظریات متعدد را در سه قالب نظریات بی‌معناگروری، نظریات شهودگرایانه و نظریات تعریف‌گرایانه جای داد که هر یک از این دیدگاه‌ها، طیف وسیعی از زیرشاخه‌ها را پوشش می‌دهد.

گروه نخست، که در قرن حاضر طرف‌دارانی یافته، «نیک» و «بد»^(۱۰) را بی‌معنا و گزاره‌های اخلاقی را فاقد ارزش معرفتی دانسته‌اند.^(۱۱) در مقابل، گروه دوم نیز با تکیه بر بدهد یا بسپط بودن یا پایه بودن این دسته از واژه‌ها، به بی‌نیازی از تعریف و یا ناممکن بودن تعریف آنها رسیده‌اند که امروزه از ایشان با عنوان «شهودگرایان» یاد می‌شود.^(۱۲) اما دسته سوم، «نیک» و «بد» را دارای معنا و تعریف‌پذیر دانسته و بدین دلیل، تعاریف گوناگونی ارائه کرده‌اند.^(۱۳) این دیدگاه‌ها در اصطلاح امروزی خویش، غالباً نوعی طبیعت‌گرایی^(۱۴) تلقی می‌شوند، گرچه در برخی موارد نیز می‌توان نوع تعریف را تعریفی غیرطبیعی (متافیزیکی) دانست؛ همانند نظریه امر الهی که در میان اندیشه‌های اسلامی، اشاعره بدان معتقد گشته‌اند.

- ویژگی خاص تعریف‌های طبیعت‌گروانه این است که بر درک تجربی بشر^(۱۵) از حسن و قبح استوارند و البته خود چند دسته از تعاریف را شامل می‌گردند که به آنها اشاره می‌نماییم:
۱. تعریف‌های روان‌شناختی:^(۱۶) در این طیف از تعاریف، نیک و بد بر پایه مفاهیم درونی و روانی بشر تعریف می‌گردند؛ همانند تعریف «حسن» به موافقت با طبع انسان^(۱۷) و یا تعریف آن به موافقت با اغراض فردی فاعل.
 ۲. تعریف‌های جامعه‌شناختی:^(۱۸) در این دسته از تعاریف، نیک و بد به وسیله مفاهیم اجتماعی بیان می‌گردند؛ مانند آنکه گفته می‌شود: نیک آن چیزی است که برای اجتماع مفید باشد.
 ۳. تعریف‌های الهیاتی (کلامی و فلسفی): مانند اینکه گفته می‌شود: نیک آن چیزی است که انسان را به سوی کمال واقعی او - یعنی تقرب به خداوند - نایل گرداند.^(۱۹)
- اکنون بهتر می‌توان جایگاه تعریف محقق خراسانی را باز یافت. ایشان معتقد است: نیک و بد به معنای «ملایمت و مخالفت با قوه عاقله» است. از این‌رو، تعریف ایشان را باید در شمار تعاریف روان‌شناختی جای داد؛ زیرا قوه عاقله به هر حال، یکی از قوای باطنی انسان است. اما برای شرح تفصیلی کلام ایشان - بنابر آنچه در کتاب الفوائد الاصولیه ذکر نموده است - ابتدا باید بیان ایشان را در یک قیاس مرکب مرتب نمود و سپس به شرح مقدمات آن پرداخت:^(۲۰)
۱. افعال مانند اشیا، دارای شدت و ضعف وجودی‌اند که حسن و قبح در افعال به دلیل این شدت و ضعف است.
 ۲. همان‌گونه که اشیا و افعال در تأثیرگذاری بر قوا متفاوتند، خود قوا هم به لحاظ التذاذ و اشمزاز، با یکدیگر تفاوت دارند.
 ۳. قوه عاقله نیز یکی از قوای باطنی، بلکه رئیس آنهاست که به سبب برخی امور ادراکی التذاذ، و به سبب برخی اشمزاز می‌یابد.
 ۴. شدت و ضعف وجودی نزد قوه عاقله با ملایمت و منافرت ملازم است.

حسن و قبح به معنای ملایمت و منافرت نزد قوه عاقله است که از شدت و ضعف وجودی افعال نشأت می‌گیرد.

در توضیح مقلعه اول، ایشان می‌فرماید: این نکته واضح است که اشیا دارای سعه و ضیق وجودی‌اند؛ مانند اینکه برخی از آنها نبات و برخی دیگر جمادند و از این نظر، با یکدیگر تفاوت فاحشی دارند. افعال نیز همین‌گونه‌اند. با توجه به اختلاف درجه وجودی که دارند، آثار متفاوتی را، اعم از خیر و شر، موجب می‌گردند؛ مانند تفاوت ضرب و شتم رنج‌آور که موجب درد و اندوه گردد و احسان طرب‌انگیز که موجب شادی و سرور باشد. وی انکار این مطلب را نوعی مکابره (انکار بی دلیل) می‌داند و معتقد است: این اختلاف چنان روشن است که بر مبتدیان نیز پوشیده نیست.

با تأمل بیشتر در این کلام، چنین به ذهن می‌آید که ایشان در اثبات این مقلعه، گویا از چند نکته فلسفی بهره برده که بدان‌ها تصریحی نشده است. یکی از آنها اصالت وجود است؛ زیرا آثاری را بر وجود مترتب دانسته است. دیگری تشکیک در وجود است که تمایز تأثیرهای خیر و شر وجودات، به لحاظ این تشکیک وجودی است. وجود فی‌نفسه - کمال و خیر است. هر قدر وجود اقوا باشد خیریت آن نیز افزون می‌گردد. حال که این دو مفروض غنه دانسته شدند، مطلب تمام است؛ به این بیان که افعال نیز مانند دیگر اشیا، داخل این قانون کلی‌اند که موجودند. از این رو، آنها و به تبع آن، تأثیرات آنها دارای مراتب خاصی است. این اثبات مقلعه اول.

اما توضیح مقلعه دوم: این مطلب امری روشن است که قوای گوناگون انسان (اعم از حواس ظاهری و قوای باطنی) از حیث لذت و بیزاری در برابر اشیا و افعال متفاوتند. چه بسا می‌بینیم که قوه بینایی یا شنوایی از امری لذت می‌برد و با آن احساس ملایمت می‌کند؛ اما همان امر با قوه‌ای دیگر منافرت دارد.

مقلعه سوم: در دیدگاه غالب فلاسفه اسلامی، قوه عاقله رئیس قوای باطنی است؛ چراکه شأن آن درک حقایق مجرد از ماده و مکان است،^(۲۱) بر خلاف سایر قوا که به هر صورت، مشارکت

وضع و ماده در آنها دخیل است. (۲۲) محقق خراسانی معتقد است: این قوه از برخی مدرکاتش لذت می‌برد؛ به این دلیل که ملایم با آنهاست، و نسبت به برخی دیگر از مدرکاتش به دلیل منافرت با آنها، حالت اشمئزاز می‌یابد. (چگونگی و چرایی این مطلب در شرح مقلّمه بعد خواهد آمد).

مقلّمه چهارم: اثبات این مطلب کمی مشکل‌تر از موارد قبلی به نظر می‌رسد؛ ولی باز هم در کلام ایشان چیزی جز واضح و بدیهی بودن دیده نمی‌شود. عبارت ایشان چنین است:

انکار اختلاف افعال از حیث سعه و ضیق وجودی، همچون انکار ملازمه آن با ملائمت و منافرت قوه عاقله، مکابره‌ای است واضح؛ همان‌گونه که انکار صحّت مدح فاعل مختاری که فعلش با قوه عاقله ملائمت دارد، یا صحّت ذمّ فاعل مختاری که فعلش با قوه عاقله منافرت دارد مکابره‌ای آشکار است. (۲۳)

اما در میان کلمات آخوند خراسانی، بر این مقلّمه هم استدلالی وجود دارد که به نظر می‌رسد به این صورت قابل تقریر است:

۱. افعال دارای شدت و ضعف وجودی‌اند.

۲. عقل به سبب حیث تجرّدی که داراست، هم این شدت و ضعف را حاضر می‌یابد و هم اینکه هر قدر معلوم را دارای وجودی قوی‌تر بباید به سبب سعه وجودی خودش، با آن سنجیت و تلائم بیشتری پیدا می‌کند و خلاف آن را منافرت می‌یابد.

۳. شدت و ضعف وجودی با ملائمت و منافرت نزد قوه عاقله ملازم است.

با توجه به مطلب مزبور و تأکید بر ادراک عاقله، می‌توان به این نکته نیز رهنمون شد که علم شخص در نیک و بد بودن فعل مؤثر است؛ چنان‌که وی در خلال بحثی دیگر به آن اشاره نموده، می‌نویسد: «علم در موضوع حسن و قبح شرط است»؛ یعنی هر فعلی را نمی‌توان حسن یا قبیح شمرد، بلکه علم فاعل نیز در صدق آنها دخیل است. از همین نکته تمایز بین حسن و قبح و مصلحت و مفسده نیز در دیدگاه ایشان تبیین می‌گردد؛ چراکه مصلحت و مفسده از اموری‌اند که

فقط جهت ثبوتی و واقعی دارند و علم مکلف در آنها نقشی ندارد، به خلاف حسن و قبح. (۲۴)

خلاصه اینکه محقق خراسانی معنای «حسن» و «قبح» را چنین بیان می‌دارد: نیک آن چیزی است که موجب اعجاب قوه عاقله گردد و خلاف آن قبیح است که تنفر (اشمئزاز) این قوه را سبب گردد، سپس تأکید می‌نماید: مدح و ذم عاقله هم - بالضروره - به دلیل همین اعجاب و تنفر است. ایشان می‌نویسد:

مراد از «حسن» و «قبح» عقلی جز همین ملائمت و منافرت فعل با قوه عاقله، که موجب فرح یا اشمئزاز آن می‌گردد، نیست. و همان‌گونه که بر هر عاقلی روشن است، این ملائمت و منافرت فعل با قوه عاقله، بالضروره موجب صحت مدح فاعل مختار، بما هو فاعل، یا ذم وی می‌گردد. (۲۵)

منظور از «قوه عاقله»

حال پس از بیان این مطالب، سؤال مهمی که در اینجا می‌ماند این است که مراد وی از «قوه عاقله» چیست؟

در اصطلاح فلسفی (فلسفه النفس)، انسان دارای دو قوه است: عامله و عاقله. جرجانی می‌نویسد: قوه عاقله قوه‌ای است روحانی و غیر حائل در جسم که مفکره را به کار می‌گیرد و «نور قدسی» و «حدس» نیز نامیده می‌شود. (۲۶)

ابن‌سینا در توضیح این قوه می‌گوید: «این قوه مجرد از جمیع اصناف تغییر است. پس دایم معقول او حاضر است و همواره آن معقول کلی است.» (۲۷) این نکته اخیر مطلبی است که غزالی نیز بر آن تأکید می‌نماید: «شأن قوه عاقله درک حقایق مجرد از ماده و مکان و جهت است؛ یعنی قضایای کلی.» (۲۸)

محقق اصفهانی از قوه عاقله در کلام آخوند خراسانی همین معنای فلسفی آن را استنباط کرده و بر اساس آن اشکال نموده که شأن قوه عاقله ادراک و تعقل است (لا شأن لها إلا الادراک)،

نه التذاذ و اشمئزاز. از این رو، نمی‌توانیم بدون مسامحه به آن لذت و تنفر را نسبت دهیم.^(۲۹) البته ایشان حمل و توجیه دیگری را نیز برای قوه عاقله بیان می‌دارد و آن اینکه ممکن است مراد آخوند خراسانی «مطلق ادراک» باشد که در این صورت، التذاذ و تنفر معنا پیدا کند. وی اصل این حمل را نفی نمی‌نماید، ولی آن را در پذیرش اصل مبنا، ناکارآمد می‌داند.

برخی نیز در بیان شرح کلام ایشان گفته‌اند: ممکن است مراد آخوند خراسانی از قوه عاقله «مَن» فطری و علوی انسان باشد. از این رو، به حقیقت، التذاذ و اشمئزاز وجود دارد:

نفس انسان و آن «من» فطری و علوی او واقعاً ملایمت و منافرت‌هایی دارد، سوای ملایمت‌ها و منافرت‌هایی که برای قوه حاشه، متخیله و عاقله است؛ زیرا گاه امری ملایم با حس و یا حتی تخیل آدمی نیست - نظیر جهاد فی سبیل الله - اما نفس آن را مصداق اطاعت و انقیاد از حق و مصداق ایثار می‌شمارد و اذعان به ملایمت دارد. لذا، انگیزه‌ای نداریم که قوه عاقله را - که شأنش ادراک کلیات است - دارای التذاذ و اشمئزاز بدانیم، بلکه این مقدار هست که آدمی بالوجدان الم و لذت بعض امیال را درک می‌کند، گرچه ربطی به هیچ‌یک از قوا نداشته باشد، به ویژه آنکه در روایات ما به عقل امر به ادبار و اقبال شده است و معلوم است که قوه عاقله به معنای قوه دراکه، انبعاث و عدم آن را ندارد. لذا، از لسان روایات هم برمی‌آید که عقل مخصوص و منحصر در قوه عاقله مدرک کلیات نیست.^(۳۰)

بیان سومی که می‌توان در تفسیر «قوه عاقله» گفت، این است که مراد از آن، ادراک عقلی باشد که هم ادراک کلیات را شامل می‌شود و هم ادراک جزئیات را. این تفسیر در علم اصول رایج‌تر است، گرچه انتساب التذاذ و اشمئزاز به آن، از روی مسامحه است.

هستی‌شناسی حسن و قبح

آیا واقعیتی ورای مفاهیم اخلاقی وجود دارد؟ و آیا قضایای اخلاقی از واقعیتی نفس‌الامری خبر

می‌دهند، یا «نیک و بد» صرفاً یک قرارداد شخصی یا اجتماعی‌اند و حقیقتی ورای آنها نیست؟ این‌گونه پرسش‌ها از وادی وجودشناسی‌اند. ثمرهٔ بحث هستی‌شناختی نیز رسیدن به واقع‌گرایی^(۳۱) و یا عدم آن است که تأثیرات بسیار عمیقی در سراسر مباحث نظری و حتی عملی می‌گذارد.^(۳۲)

«واقع‌گرایی اخلاقی» یعنی: پذیرش قابلیت صدق عینی ارزش‌ها. ابزار شناخت ارزش‌ها از خود گزاره‌ها مستقل است و صدق و کذب آنها بر اساس وجود واقعی اموری که گزاره‌ها از آنها حکایت می‌کنند و از مانیز مستقلند تعیین می‌شود.^(۳۳) به عبارت دیگر، گزاره‌ها و احکام اخلاقی ابتدا به باورها و احساسات و آداب و رسوم اظهارکنندهٔ آن احکام وابستگی ندارند.

حال نوبت به طرح این سؤال می‌رسد که آیا در دیدگاه محقق خراسانی، قضایای اخلاقی - به تبع مفاهیم اخلاقی - دارای واقعیتی نفس‌الامری‌اند یا خیر؟

با توجه به معیاری که ایشان در ادراک حسن و قبح توسط قوهٔ عاقله بیان نموده - که همان قوت و ضعف وجود است - و از آن نظر که وجود همان «متن واقع» است، پس ارزش‌های اخلاقی اموری حقیقی، واقعی و دارای تقرر ذاتی‌اند که قوهٔ عاقله به دلیل مجرد بودن خویش، آنها را ملامت یا منافر می‌یابد. شاید بتوان این بیان را محکم‌ترین استدلال بر واقع‌گرایی محقق خراسانی دانست.

همین مطلب را از جهت دیگری نیز می‌توان پی‌گیری نمود که در اصطلاح اصولی، به نام «انفتاح و انسداد»^(۳۴) خوانده می‌شود و مرحوم آخوند خراسانی از انفتاحیون است. کسی که قایل به انفتاح است این مطلب را می‌پذیرد که ورای احکام شرعی، واقعیتی تکوینی وجود دارند که امکان علم به آنها نیز هست. ایشان با رد بسته بودن راه علم، مقدمات انسداد را مخدوش می‌دانند. (تفصیل این کلام به مجالی دیگر نیازمند است.)^(۳۵)

از سوی دیگر، غالب اندیشمندان شیعی به دلیل «مخطنه بودن» واقع‌مندی احکام را پذیرفته‌اند.^(۳۶) در حقیقت، مفهوم اجتهادی که شیعه آن را به عنوان روش اصلی دستیابی به

احکام شرعی می‌شناسد، چیزی جز باور به این اصل پایه‌ای نیست که در هیچ فهم غیر معصومی احتمال خطای روشی و یا غیر روشی در فهم، دور از انتظار نیست. از این‌رو، شیعه قایل به تصویب در اجتهاد نیست و بر این بینش و نگرش پامی فشارد که میان فهم و واقع یا میان تفکر اجتهادی و حقیقت دینی، ممکن است تفاوت و حتی تناقض رخ دهد و این همان، حقیقت «مخپته» بودن است.

آخوند خراسانی نیز از پذیرش آن مستثنا نیست و در جایگاه‌های متعددی از علم اصول، بر این نکته تأکید می‌کند؛ حتی می‌فرماید: ما، هم در احکام شرعی و هم عقلیه مخپته هستیم؛ چراکه اگر واقعی نفس‌الامری وجود نداشته باشد، اجتهاد و استنباط برای رسیدن به آن واقع از طریق ادله، بی‌معنا خواهد شد و از این‌روست که احکام استنباطی ظاهری‌اند، نه واقعی.^(۳۷)

حال ممکن است این سؤال به ذهن آید که مخپته بودن در احکام، چه ارتباطی با مبانی ارزشی دارد؟ پاسخ به این پرسش را باید در دلالت احکام شرعی بر حسن و قبح واقعی جست‌وجو کرد؛ یعنی نه تنها احکام شرعی دارای ملاکات واقعی‌اند، بلکه ورای آنها، حسن و قبح واقعی نیز وجود دارد که شارع مقدس طبق آن حکم نموده است،^(۳۸) نه اینکه نفس همان حکم حسن باشد؛ چنان‌که اشاعره چنین قایلند.

وی تصریح می‌نماید: ورای احکام، ملاکاتی واقعی وجود دارند که هرگز با تغییر عنوان تغییر نمی‌کنند و قطع ما یا دلالت امارات معتبره^(۳۹) و یا حتی تزاحم،^(۴۰) در وجود و عدم آنها نقشی ندارد. از سوی دیگر، این مصالح و مفاسد واقعی همان نفع و ضرر نیستند؛ چه بسا چیزی که مصلحت دارد ممکن است برای شخص ضرر داشته باشد.^(۴۱)

توجه به این نکته لازم است که اگرچه این بحث‌ها ناظر به ارزش‌های حقوقی‌اند، ولی اصل مسئله مطلبی عام است که اگر در یک بخش اثبات شد، در بخش‌های دیگر نیز همان پیامد را می‌طلبد؛ زیرا این پرسش، که ارزش‌ها بدون جعل‌جاعل و وضع و اعتبار می‌توانند واقعی داشته باشند یا نه، منحصر در یک جهت نیست، بلکه تمام ارزش‌های اخلاقی، حقوقی، اجتماعی و

حتی فرهنگی را شامل می‌شود.

خلاصه کلام اینکه محقق خراسانی همانند معظم علمای شیعه، حسن و قبح را دارای واقعیتی نفس‌الامری می‌داند و همان را ملاک حقیقی احکام و معیار عینی ارزش و ارزش‌گذاری برمی‌شمارد که اگر شخص - به هر طریق - به آن دست یابد، می‌تواند حسن و قبح، ارزش واقعی و حکم الهی را نیز به قطع و یقین کشف نماید؛ اما امکان و چگونگی دست‌یابی به آن خود بخشی دیگر است. (۴۲)

معرفت‌شناسی حسن و قبح

حال که سخن از واقع‌گرایی ارزش شد، در پی این مطلب، باید از کیفیت واقع‌گرایی و به تعبیر دقیق‌تر، واقع‌نما بودن آنها از حیث اطلاق و نسبییت سخن گفت. آیا عقل توان ادراک حسن و قبح را به طور مستقل - هرچند در مواردی جزئی - داراست، یا عقل هرگز چنین توانی ندارد؟ اما آنچه امروزه به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی حسن و قبح به شمار می‌رود «نسبییت اخلاقی» است. مسلماً این بحث مبتنی بر اعتقاد به وجود حقیقت و امکان شناخت آن است؛ چراکه در غیر این صورت، نمی‌توان به این پرسش پاسخ گفت که آیا ارزش‌ها مطلق‌اند یا نسبی؟ (۴۳) بدین‌روی، ابتدا به امکان معرفت حسن و قبح واقعی و سپس نسبییت و اطلاق در دیدگاه مرحوم محقق خراسانی می‌پردازیم:

با توجه به آنچه در معناشناسی حسن و قبح گذشت، ایشان بر این مطلب اصرار می‌ورزد که همچنان‌که سایر قوا توان ادراک متعلقات خود و احساس لذت و تنفر از آنها را دارند، قوه عاقله نیز توان ادراک واقع را دارد و به سبب آن، ملائمت و یا اشمئزاز می‌یابد و «مدح و ذم فاعل» نیز به همین دلیل مستند است و از لوازم آن به شمار می‌رود. از این‌رو، می‌فرماید:

حق آن است که افعال نزد عقل یکسان نیستند؛ یعنی نمی‌توان گفت در هیچ یک از افعال، خصوصیتی ذاتی یا صفتی حقیقی یا جهتی اعتباری وجود ندارد که مقتضی

مدح و ذم باشد، بلکه افعال نزد عقل مختلفند: در بعضی افعال - فی حدّ نفسها - با قطع نظر از شرع، مقتضی مدح یا ذم فاعل آن وجود دارد... و با پذیرش این معنا، مجالی برای انکار حسن و قبح عقلی نیست... این ملائمت و منافرت فعل با قوه عاقله، بالضرورة موجب صحت مدح فاعل مختار بما هو فاعل، یا ذم وی می‌گردد. (۴۴)

از سوی دیگر، با پذیرش این معنا که عقل به نیکی و بدی برخی افعال حکم می‌نماید، می‌توان به ادراک نیز بار یافت؛ زیرا ادراک مولد اذعان است و اذعان شوق و نفرت را می‌طلبد و این هم موجب حکم نفس می‌گردد. البته وی این‌گونه استدلال‌ها را هم لازم نمی‌داند و بر این مطلب تأکید می‌نماید که عقلی بودن حسن و قبح نیازمند دلیل نیست، بلکه ضرورت «شهادت وجدان» بر این مطلب دلالت دارد که ظلم قبیح است و احسان نیکو.

نقد کلام اشاعره

در ادامه می‌فرماید: اینکه اشاعره حسن و قبح عقلی را نفی نمودند، (۴۵) یا در افعال خداوند متعال است و یا در افعال عباد. اگر صورت اول باشد استناد ایشان به این دلیل است که خداوند، مالک خلق است و هرگونه تصرف او - اگرچه عقاب مطیع باشد - تصرف در ملک خویش است و کسی حق سؤال از او را ندارد. و اگر در افعال عباد باشد، آن هم مبتنی بر جبر است که افعال فاعل مجبور متصرف به حسن و قبح نمی‌گردد. پس به ادعای ایشان، عقل توان ادراک نیک و بد افعال را درباره خداوند و یا انسان ندارد.

اما پر واضح است که هر دو بنا باطل است؛ چراکه اولاً، آنچه مانع صدور افعالی می‌گردد که جهات کمال و خیرش مغلوب جهات نقص و شرش باشد، همان علم و استغنائی تام اوست [پس ادراک ما سؤال، مؤاخذة یا سلب اختیار از ذات الهی نیست و فقط شأن کاشفیت دارد]. ثانیاً، فعل اختیاری آن است که مسبوق به مقدمات اختیاری باشد. و اگر فعلی با این مقدمات به نحو

وجوب و ضرورت از فاعل صادر گردد، این وجوب و ضرورت مضر به اختیاری بودن آن نیست. در غیر این صورت، هیچ فعلی، حتی درباره‌ی خداوند تعالی نیز به اختیار نخواهد بود. (۴۶)

اشکال دیگر اینکه برخی گفته‌اند: آنچه نزد وجدان حاضر است معنای متنازع فیه نیست، بلکه به معنای «موافق با غرض یا مخالف آن» و یا «کمال و نقص» است. ایشان در مقام پاسخ می‌فرمایند: چه بسا عقل حسن احسان را درک نماید، و حال آنکه مخالف غرض و یا کمال مطلوب وی باشد.

سپس در پاسخ به این سؤال مقتر که اگر عقل توان ادراک استقلالی را داشت، باید نیک و بد تمام امور را می‌فهمید، و حال آنکه این مطلب بالبداهه باطل است، می‌فرماید: معنای ادراک استقلالی عقل، درک و وصف حسن و قبح در همه‌ی افعال نیست؛ چراکه عقول ما ناقصند، و گرنه چنانچه عقل کاملی داشتیم که تمام جهات افعال را بیابد، هیچ فعلی از حکم حسن یا قبح نزد او خارج نمی‌شد. ایشان از آنچه در بیان سبب اتصاف افعال به حسن و قبح در نزد عقل گذشت، نتیجه می‌گیرند که افعال نزد خداوند - جل شأنه - هم به حسن و قبح متصف می‌گردند و از این رو، انکار آن به احتمال اینکه ممکن است ملائمت و منافرات عقل نسبت به خداوند، همچون ملائمت و منافرات سایر قوا نسبت به وی باشد، و همان‌گونه که ملائم و منافرات سایر قوا نزد خداوند یکسان است، منافرات و ملائم قوه‌ی عاقله هم نسبت به او چنین باشد، صحیح نیست؛ زیرا از آنچه گذشت، معلوم شد که سبب اتصاف به حسن و قبح، اختلاف مدرک و مدرک به حسب سنخیت و بینونت در وجود است که خود ناشی از سعه و ضیق مدرک و آثار خیر و شر مترتب بر آن است. هر قدر وجود اکمل باشد این امر واضح‌تر و مبین‌تر است و به همین دلیل است که هر قدر عقل کامل‌تر باشد، استقلالش در حکم به حسن و قبح بیشتر و ملائمت و منافرات آن آشکارتر است؛ و هر قدر عقل ناقص‌تر باشد این استقلال کمتر، تا حدی برسد که منافرات را اصلاً منافرات نبیند و ملائم را نیز ملائم نبیند، بلکه حقیقت را معکوس بپندارد. (۴۷)

ایشان حتی احتمال می‌دهد که «صحیفه‌ی مکتوبه» که امامان ما می‌فرمودند تمام احکام در آن

موجود است و از امام پیشین به حجت بعد به ارث می‌رسد، کنایه از همین عقل کامل امام باشد که همه کائنات در آن با تمام اوصافشان منعکس می‌گردند.^(۴۸) نتیجه کلام اینکه امکان ادراک حسن و قبح افعال نزد عقل امری مسلم و غیرقابل انکار است.

نسبیت و اطلاق

غالباً نسبت اخلاقی^(۴۹) چنین بیان می‌گردد که اخلاق ماهیت انعطاف‌پذیر و متغیر دارد و از این رو، نمی‌توان در مقایسه دو اخلاق متفاوت، از صحت یکی و سقم دیگری سخن گفت. البته «نسبیت اخلاقی» به معنای اعتقاد و تجویز دگرگونی و تغییر اصلی‌ترین احکام اخلاقی است که در مباحث فلسفه اخلاق غرب، مقابل «عینی‌گرایی»^(۵۰) مطرح می‌شود.^(۵۱)

در نگاه اندیشمندان مسلمان، عمدتاً نسبت باطل شمرده شده و بر اطلاق قواعد اخلاقی تأکید شده است، هرچند با معیارها و ملاک‌هایی متفاوت. اما آنچه می‌توان در خصوص نظر محقق خراسانی ابراز نمود این است که:

۱. ملاک احکام همان مصالح و مفاسد واقعی است که احکام بر طبق آن و تحت یک عنوان خاص، انشا و ابلاغ می‌گردد.

۲. عکس مورد قبل کلی نیست؛ یعنی لازم نیست که هر چه دارای مصلحت بود حکمی هم برایش انشا شود؛ چراکه این مشی نزد عقلا تثبیت شده نیست. از نظر ایشان، مجرد حسن و قبح عقلی موجب نمی‌شود که عقلا فرمانبران خویش را نسبت به فعل تحریک کنند و یا آنها را بازدارند، هرچند اگر فعل مذکور از باب اتفاق از کسی سرزند یا از آن اجتناب شود او را تحسین و تقبیح می‌نمایند، بلکه برای بعث و زجر (تحریک و منع) لازم است اغراض و دواعی دیگری وجود داشته باشند. شاهد این ادعا وجدان است؛ زیرا با مراجعه به نفس خویش، می‌یابیم که به محض حسن فعل، در آن اراده‌ای یافت نمی‌شود. گاه می‌شود که مطلقاً مایل به صدور احسان از دیگری نیستیم و بلکه ممکن است این احسان مورد کراهت ما هم باشد، هرچند اگر احسان

نماید، مستحق تحسین خواهد بود. (۵۲)

۳. این مصلحت و مفسده همان نفع و ضرر نیست. (۵۳)

۴. بدیهی است که با تغییر عنوان، که در اثر شرایط گوناگون حاصل می‌گردد، حکم هم می‌تواند تغییر کند؛ اما این مطلب ربطی به غیر کلی و یا غیر واقعی بودن آن احکام ندارد. (۵۴) به بیان دقیق‌تر، برای هر فعل اختیاری می‌توان دو لحاظ در نظر گرفت: یکی اینکه آن را با حدود و قیودی که به لحاظ وجودی با او متحملند در نظر بگیریم، و دیگر اینکه آن را با امور مباین و خارج از وجودش بسنجیم که در این صورت، مسلماً افعال به حسب اغراض و منافرت و ملائمت نزد قوه عاقله، متفاوت خواهند بود. (۵۵)

این مطلب نباید به معنای اعتقاد به نسبی و موردی بودن احکام اخلاقی تلقی شود؛ مثلاً، ممکن است صدق در یک جا به دلیل آنکه عنوان «عدل» بر آن منطبق است، محکوم به حسن باشد؛ اما در جای دیگر، به دلیل آنکه موجب کشتار جمعی می‌شود، عنوان «ظلم» بر آن منطبق شود و قبیح باشد. این نوع از تبدل حکم به تبدل عنوان برمی‌گردد و در واقع، شیء از مصداق یک عنوان، که بالاصاله موضوع حکم به حسن یا قبح است، خارج و مصداق عنوان دیگری می‌شود که موضوع قبح است. این نوع تغییر حکم ضرری به ثبات اصول کلی - یعنی همان عناوین موضوع حکم حسن و قبح - نمی‌زند.

۵. نه تنها با تغییر جهات، حکم قابل تغییر است، بلکه حتی می‌توان در مواردی بین جهات حسن و قبح تعارض‌هایی نیز فرض نمود، البته در صورتی که آنها را در عرض هم بدانیم (۵۶) که در این صورت، حکم مسئله «رجوع به اهم موارد» است؛ همچنان‌که بسیاری از فقها و اصولیان چنین ابراز داشته‌اند. (۵۷)

خلاصه مطلب اینکه محقق خراسانی در بحث «معرفت‌شناسی حسن و قبح»، نه تنها بر امکان معرفت عقلی آنها تأکید دارد، بلکه اصول و قواعدی مطلق را، که همان مصالح و مفاسد واقعی‌اند (به تبع کمال و نقص در وجود) نیز می‌پذیرد؛ یعنی انشا و اعتباری که توسط شارع

صورت می‌پذیرد به ملاک واقع و مبتنی بر واقع است، نه اینکه صرف یک اعتبار محض باشد، علاوه بر اینکه عقل به مقتضای سعه و ضیق وجودی، می‌تواند ملائمت و منافرت افعال را یافته، به حسن و قبح حکم نماید و یا مدح و ذمّ عقلا را موجب شود.

ایشان به این مطلب نیز توجه دارد که جهات شأنی و فعلی حسن و قبح متفاوت بوده و حتی امکان تعارض آنها نیز هست، ولی این کلام به معنای نسبیّت ارزش نیست و انسان بدهاتماً می‌یابد که بعضی امور، هرگز ملاک حسن و یا قبح خود را از دست نمی‌دهند و این به نحوی یک شهود باطنی است که یکی از ابزارهای شناخت محسوب می‌شود.

بررسی‌ها

۱. شاید بجا باشد پیش از بررسی محتوایی، به پی‌گیری ادعای «سابقه نداشتن» و ابداعی بودن کلام محقق خراسانی بپردازیم. با بهره‌گیری از احیای برخی کتب، که در سال‌های اخیر صورت پذیرفته است، باید اذعان نمود که مشابه کلام آخوند خراسانی پیش از وی نیز وجود داشته است. این مطلب در کتابی به نام *الخلاصة فی علم الکلام* منسوب به قطب‌الدین سبزواری - که در مجموعه‌ای به نام *میراث اسلامی* ^(۵۸) چاپ شده است - دیده می‌شود. گرچه درباره‌ی شناخت دقیق مؤلف تردیدهایی وجود دارد، ولی با توجه به تاریخ تألیف آن، می‌توان گفت: قطعاً پیش از آخوند خراسانی بوده است. ^(۵۹)

۲. در شرح کلمات آخوند خراسانی، توضیح داده شد که اثبات بعضی مقدمات (مقلّمه اول و دوم)، مبتنی بر اصالت وجود، تشکیک در وجود و خیریت وجود است. حال که چنین است، پس حتی با پذیرش سایر مقدمات نیز رسیدن به نتیجه بر اموری مبنایی تکیه دارد که اشکال در هر کدام از آنها می‌تواند نتیجه را مخدوش سازد.

۳. به فرض اینکه بپذیریم بین افعال اختلاف وجودی از حیث شدت و ضعف برقرار است، آیا این ملاک عمومیت دارد؟ و آیا تنها معیار همین است؟ برخی از محققان به این مطلب چنین پرداخته‌اند:

اینکه اختلاف آثار پدیده‌ها مربوط به درجه وجودی آنها باشد، کلام درستی است؛ ولی مربوط به افعالی است که از نظر درجه وجودی در طول یکدیگر هستند؛ مانند فعل موجود مجزود و فعل موجود مادی و فعل واجب و فعل ممکن، نه افعالی که همگی از نظر درجه وجودی یکسانند؛ و گاهی از یک فاعل در یک لحظه یا دو لحظه پیاپی صادر می‌شوند، مانند نوازش یتیم و ایدای آن. شکی نیست که فعل نخست معنون به «حسن» و فعل دوم موصوف به «قیح» می‌باشد؛ ولی هرگز این نوع اختلاف را نمی‌توان از طریق اختلاف درجه وجودی دو فعل توجیه کرد؛ زیرا فرض این است که فعل و فاعل یکی است و اختلاف درجه‌ای در کار نیست.^(۶۰)

۴. ظاهر کلام محقق خراسانی برداشت معنای فلسفی از قوه عاقله است، و حال آنکه شأن قوه عاقله فقط ادراک است - چنان‌که در شرح قوه عاقله و اشکال محقق اصفهانی گذشت - و هیچ‌گونه میل و گرایشی در آن نیست. پس استناد التذاذ و اشتیاز به عقل، نسبتی مجازی است، نه حقیقی، و روشن است که به وسیله یک معنای مجازی، نمی‌توان از حقیقت حسن و قبح پرده برگرفت.

۵. محقق اصفهانی اشکال دیگری بر این تقریر وارد می‌داند:^(۶۱) خوشایندی هر یک از قوای انسان به ادراک چیزی است که تناسب و تلائم با آن قوه دارد؛ مثلاً، التذاذ حواس ظاهری با تماس آنها حاصل می‌شود (بوی خوش، صدای زیبا و ...)؛ التذاذ قوه عاقله نیز در ارتباط با اشیای مناسب آن است. پس التذاذ آن به ادراک است، و هر قدر ادراک بیشتر باشد التذاذ قوی‌تر است و تألم آن به فقدان ادراکات است. بنابراین، اگر نیروی عقل عدل و ظلم را درک کرد، این ادراک نه تنها نقص آن نیست، بلکه کمال قوه عاقله نیز هست.

۶ چنان‌که ذکر شد، قوه عاقله دارای ادراک کلی است، نه جزئی. پس اگر منافرتی هم بیابد نسبت به ظلم کلی است، نه مصادیق جزئی آن. اگر هم انقباض یا انبساطی در این‌گونه امور جزئی داشته باشد، به برکت سایر قوای نفس است، نه قوه عاقله. از سوی دیگر، اگر قلمرو فعالیت عقل

فقط امور کلی باشد، دیگر نمی‌توان بر امور جزئی اقامه برهان کرد، و حال آنکه بسیاری از حکمای اسلامی اقامه برهان را بر آنها پذیرفته‌اند. دیگر اینکه آیا علم به قضایای کلی در دست‌یابی به کمالات و فضایل کافی است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا در هر واقعه‌ای، باید تمام جوانبش را شناخت تا بتوان تشخیص داد که این واقعه صغرای کدامین کبرای عقل قرار می‌گیرد. ۷. آخوند خراسانی ملازمه مقلّعه اخیر را به وسیله حیث تجرّدی عقل اثبات نمود که گویا تکیه بر مبنای فلسفی «العلم حضور مجرّد عند المجرّد» است. حال حتی با پذیرش این مبنای، می‌توان گفت: عقل دو گونه ادراک اجمالی و تفصیلی دارد و چنین نیست که همواره بتواند شدت و ضعف وجود مدرک را نیز به تفصیل درک نماید.

۸. در صورتی که مراد از قوّه عاقله را مرتبه‌ای از نفس انسان بدانیم که غیر از قوّه وهم و خیال و حس است و می‌توان از آن به «من علوی» تعبیر کرد، علاوه بر اینکه خلاف اصطلاح شایع است، از ابهام نیز برخوردار است؛ زیرا ملاک تشخیص آن نامعلوم است. به عبارت بهتر، چگونه می‌توان حسن را با این ملاک، که ملائم با من علوی است، شناخت؟ از سوی دیگر، رابطه این من علوی (یا به طور کلی، قوای انسان) با نفس او چگونه است؟ مسلماً تا این مطلب نیز روشن نگردد، ابهام همچنان باقی است، و حال آنکه خود، محلّ کلام و اختلاف فراوان است.

جمع‌بندی

- محقق خراسانی علاوه بر بررسی جوانب این مسئله، به نظریه پردازی خاصی روی آورده که به ادعای صاحب‌نظران، ظاهر کلام و استدلال او پیش از وی سابقه نداشته است، ولی با تحقیق در آثار احیا شده، می‌توان به مواردی دست یافت؛ مانند رأی قطب‌الدین سبزواری در کتاب منسوب به وی به نام الخلاصة فی علم الکلام.
- در دیدگاه او، نیک و بد به معنای «ملائمت و مخالفت با قوّه عاقله» است. از این رو، تعریف آخوند خراسانی را باید در شمار تعاریف روان‌شناختی جای داد؛ زیرا قوّه عاقله - به هر حال - یکی از قوای باطنی انسان است.

● در اصطلاح فلسفی، قوه عاقله قوه‌ای است روحانی و مجرد که همواره معقولاتش کلی است و همین نکته محل خدشه و اشکالات محققانی همچون کمپانی را بر ایشان فراهم آورده است. اگرچه حمل‌های دیگری نیز برای قوه عاقله ذکر گردیده، ولی ظاهر کلام وی همین معنای فلسفی است.

● با توجه به معیاری که محقق خراسانی در ادراک حسن و قبح توسط قوه عاقله بیان نمود - که همان قوت و ضعف وجود است - و از آن نظر که وجود همان «متن واقع» است، پس ارزش‌های اخلاقی اموری حقیقی، واقعی و دارای تقرر ذاتی‌اند که قوه عاقله به دلیل مجرد بودن خویش، آنها را ملامت یا منافر می‌یابد.

● محقق خراسانی حسن و قبح را امری واقعی می‌داند؛ زیرا هر قوه‌ای برای خود ملامتات و منافراتی در میان اشیا و افعال دارد. کار نیک نیز ملامت با قوه عاقله است و کار زشت منافر با آن، و همین شاهی بر این ادعاست که حسن و قبح افعال خاصیتی تکوینی‌اند که موجب انجذاب یا ابتعاد عقل از آنها می‌شود و این سازگاری یا ناسازگاری به دلیل سعه و ضیق وجودی آن افعال است.

● اگر ادراک کلیات کمالی برای قوه عاقله است، پس باید این مدرکات را حقیقی دانست تا بتوان ادعا نمود که ادراک آنها کمال است؛ زیرا اگر واقعی جز تطابق آراء عقلا نداشته باشد، دیگر نسبت کمال به آن، بدون وجه خواهد شد.

● بیشتر بحث‌های ایشان ناظر به مباحث معرفت‌شناختی است؛ چراکه حیث تجردی عقل می‌تواند ملاک این علم و ادراک باشد. علاوه بر آن، ضرورت وجدان نیز بر این مطلب دلالت دارد که انسان برخی امور را همواره نیک یا بد می‌یابد.

● جهات شانی و فعلی حسن و قبح متفاوت بوده و حتی امکان تعارض آنها نیز هست؛ ولی این کلام به معنای نسبییت ارزش نیست و انسان بدهتاً می‌یابد که برخی امور هرگز ملاک حسن و یا قبح خود را از دست نمی‌دهند و این یک شهود باطنی است که یکی از ابزارهای شناخت محسوب می‌شود.

بی‌نوشت‌ها

1. Meta-Ethics.

2. Prescriptive/Descriptive.

۳- تمایز بین این دو در واقع، تمایز بین دو مقام «ثبوت و اثبات» است.

۴- برای نمونه، فلاسفه بحث‌هایی نظیر «عقل عملی و نظری»، «حسن و قبح»، «خیر و شر» و «سعادت و شقاوت نفس» را در کتب خویش مطرح نموده‌اند و متکلمان نیز بحث‌هایی تحت عنوان «حسن و قبح شرعی» و اصولیان در ذیل بحث «اوامر» به مفاد باید و نباید و حسن و قبح و نیز در بحث «ملازمه بین حکم عقل و شرع» و یا تجزی به بررسی مطالبی پرداخته‌اند که در واقع، به حوزه فلسفه اخلاق مربوط می‌شود.

۵- سید محسن امین، *اعیان الشیعه* (بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۳)، ج ۹، ص ۵.

۶- خیرالدین زرکلی، *الاعلام* (بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۹)، ج سوم، ج ۹، ص ۱۱.

۷- سید محسن امین، *اعیان الشیعه*، ج ۹، ص ۵.

۸- جواد شهرستانی، «مقدمه»، در: محمد کاظم خراسانی، *کفایة الاصول* (قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۳۷۹)، ص ۱۶-۲۱.

۹- عبدالحسین مجید کفایی، *مرگی در نور* (تهران، زوار، ۱۳۵۹)، ص ۱۴ / جمعی از نویسندگان، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (تهران، دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۶۴)، ج دوم، ص ۱۵۱.

۱۰- در مقاله حاضر، از اندک تفاوتی که بین «حسن و قبح» و «نیک و بد» است، صرف‌نظر نموده، آنها را به یک معنا استفاده می‌نماییم؛ زیرا تمایز آن دو در بحث حاضر اثری ندارد.

۱۱- Non-cognitivism. گویا این مطلب به نوعی پوچ‌انگاری اخلاقی (Moral nihilism) نیز اشاره دارد. در ادامه، منابعی برای مطالعه بیشتر ذکر گردیده است:

- A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York, Dover Publications, 1952).

- S. Barker, "Is Value Content a Component of Conventional Implicature?" *Analysis* 60 (August 2000), pp. 268-279.

- C. Dorr, "Nou- Cognitivism and Wishful Thinking", *Nous* 36 (June 2002), pp. 97-103.

۱۲- Intuitionist. مهم‌ترین طرفدار این گرایش ادوارد مور (جامعه‌شناس معروف) است. وی معتقد است: اگر موضوع بسیط باشد هرگز قابل تعریف نیست. مور می‌نویسد: «اگر از من پرسیده شود که "خوب کدام است" در جواب خواهم گفت: خوب خوب است و این غایت مطلبی است که می‌توان گفت. و اگر از من سؤال شود که "خوب را چگونه باید تعریف کرد" جواب این خواهد بود که خوب قابل تعریف نیست و این تمام کلامی است که می‌توانم در مورد آن بگویم». ر.ک. مری وارنوک، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنائی (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰)، ص ۵۲.

See: Oliver Johnson, "Ethical Intuitionism; A Restatement", *The Philosophical Quarterly* 7/28 (Jul.,

1957), pp. 193-203.

۱۳- از آن نظر که میان واژه‌های «حسن» و «قیح» رابطه تقابلی (حال تقابلی تضاد و یا عدم و ملکه) برقرار است، با وضوح معنای یک طرف، معنای طرف مقابل نیز روشن می‌گردد؛ همانند اینکه وقتی نور را تعریف نمودیم، ظلمت هم، که مقابل آن است، معنای خود را می‌یابد.

14. Naturalistic Cognitivistic Definism. See: James Lenman "Moral Naturalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Stanford University Press, 2006), first Published.

۱۵- این دیدگاه در مقابل عمل‌گرایی و شهودگرایی در بررسی معنای ارزش مطرح گردیده، از این‌رو، دارای معنایی عام است و منظور از آن تجربه حسی نیست که شامل متافیزیک نگردد. به هر حال این دیدگاه تلقی برخی فلاسفه اخلاق تحلیلی است که جایگاه نقد آن باقی است، چنان‌که توسط مور یا هاجسون نقد شده است. ر.ک. دیوید کوپ، «فرااخلاق»، ترجمه محسن جوادی، معرفت ۱۷ (تابستان ۱۳۷۵).

16. psychological definition.

۱۷- جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان، نگارش علی ربانی گلپایگانی (قم، موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲)، ص ۳۳ و ۱۹۱-۱۹۷.

18. sociology theories.

- ۱۹- محمدتقی مصباح، دروس فلسفه اخلاق (تهران، اطلاعات، ۱۳۷۴)، ج پنجم، ص ۳۹.
- ۲۰- محمدکاظم خراسانی، الفوائد الاصولية (بی‌جا، بی‌تا)، فائده ۱۳، ص ۳۳۰-۳۳۲. البته این متن ترجمه شده است، ر.ک. محمدصادق لاریجانی، «حسن و قبح عملی»، نقد و نظر ۱۳ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۱۱۳.
- ۲۱- محمد غزالی، تهافت الفلاسفه (قاهره، دارالمعارف، ۱۳۹۲ق)، ج هفتم، ص ۱۸۱.
- ۲۲- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الشواهد الربوبية (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲)، ص ۲۹۹.
- ۲۳- محمدکاظم خراسانی، الفوائد الاصولية، ص ۳۳۰.
- ۲۴- «و ذلك لاعتبار العلم في موضوعي الحسن والقبح... إن الاحكام الواقعية إنما هي تابعة للمصالح والمفاسد لا الحسن والقبح الفعليين». ر.ک. محمدکاظم خراسانی، در الفوائد (بی‌جا، بی‌تا، ۱۳۶۴)، ص ۲۹۷.
- ۲۵- محمدکاظم خراسانی، الفوائد الاصولية، ص ۳۳۰.
- ۲۶- سیدشرف‌بن محمد جرجانی، التعريفات (بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸)، ص ۱۸۸.
- ۲۷- ابن‌سینا، الشفاء، الالهيات (قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴)، ص ۳۸۶.
- ۲۸- محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۸۱.
- ۲۹- محمدحسین اصفهانی، نهاية الدراية في شرح الكفاية (قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۸)، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۲۰.
- ۳۰- صادق لاریجانی، جزوه «فلسفه اخلاق» (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، بی‌تا)، ش ۱۴۳۵، ص ۶۷.

31. Realism.

۳۲. این بحث نه تنها بر دیدگاه‌های وجودشناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی ما تأثیر می‌گذارد، بلکه در فلسفه اخلاق، تفاوت مهمی در درک ما در باب آنچه با ارزش است - بر فرض اینکه چیز با ارزش وجود داشته باشد - و نیز در شرح و تبیین ما از اختلافات اخلاقی و همچنین در اهمیتی که بر تفکر اخلاقی می‌نویسیم، ایجاد می‌کند. حتی این بحث می‌تواند نسبت به سعادت ما تغییراتی ایجاد کند. ر.ک. مک‌کورد، «تنوع و کثرت واقع‌گرایی‌های اخلاقی»، ترجمه سیداکبر حسینی، معرفت ۶۱ (دی ۱۳۸۱)، ص ۵۷.

۳۳. سیداکبر حسینی قلمه‌به‌من، واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳)، ص ۳۱.

۳۴. «انسداد» و «انفتاح» دو اصطلاح اصولی‌اند. مفاد دلیل «انسداد» آن است که با توجه به گستره احکام و عدم دستیابی به احکام به نحو قطع و یقین از طریق عقل، چاره‌ای جز پذیرفتن «طریق ظنی» نیست. در مقابل، انفتاحی‌ها معتقدند: اصول و شالوده تمامی احکام مورد نیاز مکلف در منابع فقه (کتاب و سنت) موجودند و عقل نیز طریق معرفت را دارد و این کار فقیه است که با تفریع فروع بر اصول و شناسایی موضوعات، احکام آنها را از منابع استخراج نماید.

۳۵. ر.ک. محمدکاظم خراسانی، کفایة الاصول، ص ۳۵۶ / مرتضی انصاری، فرائد الاصول (قم، مصطفوی، ۱۳۷۴)، ص ۱۱۲ / سیدعبدالصاحب حکیم، منتقى الاصول (قم، مؤسسه المنار، ۱۴۲۰)، ج ۳، ص ۲۳۴.

۳۶. این مطلب حتی از منظر اخباری‌ها، که معتقدند اجتهاد حرام است، نیز پذیرفته می‌شود. اخباری‌ها تقلید را باطل دانسته، مردم را به دو دسته «محدث» و «مستمع» تقسیم می‌کنند. مستمع (کسی که نمی‌تواند مستقیماً از احادیث تکلیف شرعی خود را دریابد) باید به محدث (حدیثدان) مراجعه کند و اگر در روایات پاسخی یافت، طبق آن عمل می‌کند. در غیر این صورت، اجتناب و احتیاط لازم است. اما اینکه آنچه به آن می‌رسند همان واقع است، صحیح نیست، بلکه این عمل فقط برای ایشان بهره معذرت دارد.

۳۷. محمدکاظم خراسانی، کفایة الاصول، ص ۴۶۹.

۳۸. همان، ص ۳۱۰.

۳۹. همان، ص ۲۶۰.

۴۰. همان، ص ۱۳۴.

۴۱. همان، ص ۳۴۴.

۴۲. ایشان می‌فرمایند: ما برای دست‌یابی به آنها، راهی غیر از بیان شارع نداریم تا به وسیله آنها، از طریق آن به ملاکات برسیم: «من المعلوم أنه لا طریق الى المصالح و المفاسد التي تكون مناطات للاحکام الشرعیة - فی غیر ما استقل به العقل - إلا البیان الشرعی لها، أي الاحکام، فإنه بیان لمناطاتها علی نحو الإن». ر.ک. محمدکاظم خراسانی، در الفوائد، ص ۲۰۶.

۴۳. سیداحمد رهنمایی، درآمدی بر مبانی ارزش‌ها (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵)، ج دوم، ص ۷۹.

۴۴. محمدکاظم خراسانی، *الفوائد الاصولية*، ص ۳۳۰.

۴۵. در اینکه آیا نزاع بین عدلیه و اشاعره ناظر به هر دو مقام ثبوت و اثبات است و یا اینکه صرفاً مربوط به مقام اثبات (ادراک عقل) است، اختلاف وجود دارد و بعضاً قول دوم را گفته‌اند، اما صریح بعض عبارات، اختلاف در مقام ثبوت را نیز نشان می‌دهد. عبارت جوینی صریح در این معناست. وی، که سومین شخصیت کلام اشعری به شمار می‌رود، می‌نویسد: «إن قالوا قد وافقتمونا على التحسين والتقيح في مواقع الضروريات وإنما خالفتمونا في الطريق المؤدى الى العلم فزعمتم أن الدال على الحسن والقبح السمع دون العقل ... و مجموع ذلك يوضح أننا لم نجتمع على المطلوب مع الاختلاف في السبيل المفضى اليه؛ یعنی: چنین نیست که ما و معتزله در اینکه حسن و قبح دو وصف واقعی برای افعالند، اتفاق نظر داشته و فقط در طریق معرفت آن اختلاف داشته باشیم، بلکه ما بکلی «حسن» و «قبح» را به عنوان دو صفت حقیقی افعال قبول نداریم، و حسن و قبح جز ورود امر و نهی شرعی معنایی دیگر ندارد. ر.ک. ابرالمعالی جوینی، *الارشاد* (بیروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۲۳)، ص ۲۲۸-۲۳۰.

۴۶. محمدکاظم خراسانی، *الفوائد الاصولية*، ص ۳۳۱.

۴۷. همان، ص ۳۳۱.

۴۸. همان.

49. Moral Relativism.

۵۰. Objectivism «عینی‌گرایی» این عقیده است که اصول اخلاقی ثابت بوده و علی‌الاصول قابل شناسایی‌اند (یعنی: شکاکیت اخلاقی را هم نفی می‌کند).

۵۱. حسن معلمی، *فلسفه اخلاق* (قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴)، ص ۹۳.

۵۲. محمدکاظم خراسانی، *الفوائد الاصولية*، ص ۳۳۲.

۵۳. محمدکاظم خراسانی، *کفاية الاصول*، ص ۳۴۸.

۵۴. «إنّ الوجدان السليم يشهد بأنّ طرو العنوان لا يوجب تغيير الشيء، عمّا هو عليه من الخصوصيات التي يصلح أن تصير ملاكات الاحكام» (محمدکاظم خراسانی، *دور الفوائد*، ص ۳۷).

۵۵. محمدکاظم خراسانی، *الفوائد الاصولية*، ص ۶۰.

۵۶. «ظهر الحال في جهات المصالح والمفاسد، و أنّها إنّما يقع بينها المزامحة و الكسر و الانكسار في مقام التأمير، و يختلف الحكم حسب اختلاف جهات الحسن و القبح، قوّة و ضعفاً، فيما إذا كانت الجهات في عرض واحد» (محمدکاظم خراسانی، *دور الفوائد*، ص ۶۹).

۵۷. آنچه به عنوان «تعارض گزاره‌های اخلاقی» در اینجا گفته می‌شود، به معنای تعارض دلیل‌ها و مفهوم‌های آنها نیست، بلکه مقصود ناسازگاری در اصل اخلاقی در مقام امتثال است که در اصطلاح علم اصول، «تزامم» نامیده می‌شود. در چنین فرضی، دست کشیدن از یک اصل به سود اصل اخلاقی دیگر، می‌تواند نسبی بودن اصل اخلاقی ترک شده را معنا دهد. برخی از اندیشمندان مسلمان در جهت حل مشکل تعارض، به

چاره‌اندیشی رو آورده‌اند؛ از آن جمله اسناد مصباح در مقام تحلیل می‌نویسد: «به هر حال، ما قبول نداریم که صدق مطلق خوب است، اما نه به این معنا که اخلاق نسبی است، یعنی این حکم (الصدق حسن) نسبی باشد، بلکه به این معناست که اصل موضوع حکم، مفید است. ما موضوع را عوضی گرفته‌ایم، خیال کرده‌ایم موضوع مطلق است؛ اگر دقت کنیم می‌بینیم که موضوع حقیقی (الصدق المفید للمجتمع) است... و این هیچ استثنا ندارد.» (ر.ک. محمدتقی مصباح، *دروس فلسفه اخلاق*، ص ۱۸۸).

۵۸. رسول جعفریان، *میراث اسلامی ایران* (قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۷)، ص ۳۳۹-۳۴۵.
۵۹. در نسخ متعدد این کتاب، نامی از مؤلف آن به میان نیامده و تنها در پایان یک نسخه به مولا قطب‌الدین سبزواری نسبت داده شده است. محقق محترم کتاب در مقدمه می‌نویسد: «تحقیق ما در شناخت مؤلف کتاب به نتیجه‌ای نرسید»، ولی کتابت کتاب مربوط به سال ۸۸۰ ق است. (همان، ص ۳۴۲). اما با مراجعه به متون رجالی و کتاب‌شناختی، چنین به نظر می‌رسد که وی ابوجعفر محمدبن علی بن الحسین قطب‌الدین النیسابوری (م ۵۷۳ق) بوده؛ چراکه در یک جا هم نام او با «السبزواری» نقل شده است؛ ولی متأسفانه در تصانیف او، نامی از این رساله دیده نمی‌شود. ر.ک. آغا بزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة* (بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳)، ج ۴، ص ۲۲.

۶۰. جعفر سبحانی، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان*، ص ۳۷.

۶۱. محمدحسین اصفهانی، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، ج ۳، ص ۳۳۹.

منابع

- ابن سینا (حسین بن عبدالله)، *الشفاء، الالهیات*، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
- اصفهانی، محمدحسین، *نهایة الدراية فی شرح الکفاية*، قم، مؤسسة آل‌البیت، ۱۴۰۸.
- امین، سیدمحسن، *اهیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۳.
- انصاری، مرتضی، *قوائد الاصول*، قم، مصطفوی، ۱۳۷۴.
- جرجانی، سید شریف‌بن محمد، *التعريفات*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸.
- جعفریان، رسول، *میراث اسلامی ایران*، قم، کتاب‌خانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۷.
- جمعی از نویسندگان، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، دائرة المعارف الاسلامی، ۱۳۶۴، ج دوم.
- جوینی، ابوالمعالی، *الارشاد*، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۲۳.
- حسینی قلم‌بهمن، سیداکبر، *واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- حکیم، سید عبدالصاحب، *منتقى الاصول*، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۲۰.
- خراسانی، محمدکاظم، *الفوائد الاصولیة*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- —، *درر الفوائد*، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۶۴.
- رهنمای، سیداحمد، *درآمدی بر مبانی ارزش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵، ج دوم.
- زرکلی، خیرالدین، *الاهلام*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۹، ج سوم.
- سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان*، نگارش علی زبانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۲.
- شهرستانی، جواد، «مقدمه»، در: محمدکاظم خراسانی، *کفاية الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۳۷۹.
- طهرانی، آغابزرگ، *الدريعة الى تصانيف الشيعة*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳.
- غزالی، محمد، *تهافت الفلاسفة*، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۹۲ق، ج هفتم.
- کوپ، دیوید، «فرااخلاق»، ترجمه محسن جوادی، *معرفت* ۱۷ (تابستان ۱۳۷۵)، ص ۷۰-۷۵.
- کورد، مک، «تنوع و کثرت واقع‌گرایی‌های اخلاقی»، ترجمه سیداکبر حسینی، *معرفت* ۶۱ (دی ۱۳۸۱)، ص ۷۰-۵۷.

- لاریجانی، محمّدصادق، جزوه «فلسفه اخلاق»، شماره ۱۳۳۵، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، بی‌تا.
- —، «حسن و قبح عقلی»، نقد و نظر ۱۳ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۱۲۸-۱۰۵.
- مجیدکفایی، عبدالحسین، مرگی در نور، تهران، کتاب‌فروشی زوّار، ۱۳۵۹.
- مصباح، محمّدتقی، دروس فلسفه اخلاق، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۴، ج پنجم.
- معلّمی، حسن، فلسفه اخلاق، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمّدبن ابواهم شیرازی)، الشواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- وارنوک، مری، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنائی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.

- Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1952.
- Barker, S., "Is Value Content a Component of Conventional Implicature?" *Analysis* 60 (August 2000), pp. 268-279.
- Dorr, C., "Nous- Cognitivism and Wishful Thinking", *Nous* 36 (June 2002), pp. 97-103.
- Johnson, Oliver, "Ethical Intuitionism-A Restatement", *The Philosophical Quarterly* 7/28 (Jul., 1957), pp. 193-203.
- Lenman, James, "Moral Naturalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University Press, 2006.