

ناشناخت‌گرایی محقق اصفهانی مختصر توضیحی داده ولی داوری خاصی نداشته‌اند (رک: مروارید و همتی مقدم، ۱۳۸۹ش: ۱۶۹-۱۷۲). برای فهم بهتر کلام محقق اصفهانی، تبیین دو نکته به عنوان مقدمه ضروری است؛ اول آنکه می‌توان برای یقینیات حداقل دو اصطلاح در نظر گرفت (رازی، بی‌تا، ب: ۱۶۴)، یقینیات به معنای اعم و یقینیات به معنای اخص. یقینیات به معنای اعم، هر نوع تصدیق جازم اعم از قضایای بدیهی و نظری را دربرمی‌گیرد. یقینیات به معنای اخص به قضایای بدیهی و ضروری اطلاق می‌شود و محقق اصفهانی، از به کار بردن اصطلاح یقینیات، معنای دوم ضروری را قصد کرده است.

دلیل اینکه محقق اصفهانی اصطلاح یقینیات را به معنای یقینیات به معنای اخص - ضروری - قصد کرده، این است که اولاً زمانی که ایشان می‌خواهد برهانی و یقینی نبودن قضیه‌ای را ثابت کند، ضروری بودن آن را نفی می‌کند، نه نظری بودن آن را (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۲/۲-۴۳). این مطلب دال بر این است که ایشان یقینی را به معنای ضروری می‌داند. ثانیاً ایشان قضایای اخلاقی مانند «عدالت خوب است» را فوق مظنونات، بلکه مفید تصدیق جازم می‌داند، ولی این‌گونه قضایا را از یقینیات و ضروریات نمی‌شمارد (همان، ۳۱۵)؛ بنابراین، صورت استدلال فوق در نظریه محقق اصفهانی به شرح ذیل است: الف: قضایای فوق مظنونات و مفید تصدیق جازم دو دسته‌اند؛ بدیهی و نظری؛ ب: گزاره‌های اخلاقی، فوق مظنون و مفید تصدیق جازم‌اند ولی یقینی نیستند. بنابراین، این گزاره‌ها نظری هستند و گزاره‌های نظری از دایره اصطلاح یقینی خارج‌اند. ثالثاً ایشان تصریح می‌کند که از ضروریات به یقین تعبیر می‌شود. عبارت ایشان چنین است: «و البرهانیات الضرورية انها اي الضروریات تفید تصدیقا جازما مع المطابقة لما في الواقع و هو المعبر عنه بالحق و اليقين» (همان: ۳۱۶)؛ بنابراین، منظور ایشان از یقینیات؛ بدیهیات و ضروریات می‌باشد و مقصود ایشان از برهان، استدلالی است که از ضروریات تشکیل شده باشد و مقدماتی که به بدیهیات ختم شود را برهان نمی‌داند، بلکه فوق مظنونات و غیریقینی می‌داند. برخی علمای منطق تعاریف دیگری از اصطلاح یقینی ارائه کرده‌اند که به موضوع این مقاله مرتبط نیست، ولی توجه به آن، سبب می‌شود از خلط مطالب جلوگیری شود و مشتاقان این

بحث می‌توانند برای فهم آن به کتب منطقی مراجعه کنند (رک: مظفر، بی‌تا: ۲۸۲). نکته دوم اینکه مشهورات در کلام محقق اصفهانی نیز دو قسم هستند؛ مشهورات به معنای اعم و مشهورات به معنای اخص. مشهورات به معنای اعم دو دسته قضایا را دربرمی‌گیرند. دسته اول قضایایی هستند که علاوه بر اینکه در میان همگان شهرت دارند، بدیهی نیز باشند؛ مانند قضایای «واجبات القبول» که این قضایا از جهتی حق - یعنی مطابق با واقع - و بدیهی‌اند که دال بر یقینی و ضروری بودن آنهاست و از جهتی دیگر مشهورند. دسته دوم قضایایی هستند که بدیهی نیستند و غیر از مطابقت با آرای عقلا، واقعیتی نیز ندارند. ایشان قسم دوم از مشهورات به معنای اعم را مشهورات به معنای اخص می‌نامد. با توجه به بیان فوق، مشهورات به معنای اخص بدیهی نیستند ولی ممکن است این‌گونه مشهورات بتوانند به بدیهی ختم شوند. به همین دلیل ایشان برخی مشهورات مانند «عدالت خوب است» را فوق‌مظنونات می‌شمارد (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۵/۲)؛ ولی زمانی که شهرت آن مشهورات مطرح می‌شود، ختم به بداهتشان مورد توجه نیست.

با توجه به تمایز میان مشهورات به معنای اعم و اخص، مشهورات به معنای اعم، مصادیق ذیل را دربرمی‌گیرند که برخی از این اقسام را محقق اصفهانی نام برده است (همان: ۳۱۲-۳۱۳ و ۳۱۵ و مظفر، بی‌تا: ۳۴۰)؛ واجبات القبول (مانند کل از جزئش بزرگتر است)، تأدیبات صلاحیه (مانند عدالت خوب است)، خلیات (مانند دفاع از وطن خوب است، چون حاکی از شجاعت است)، انفعالیات (مانند آزار رساندن به حیوانات حرام است)، عادیات (مانند ایستادن در مقابل شخصی که تازه وارد مجلسی شده، احترام به او به حساب می‌آید) و استقرائیات (تام و ناقص). برخی از این اقسام علاوه بر شهرت، از جنبه دیگر ممکن است یقینی باشند و حتی اقسامی مانند واجبات القبول، یقینی به معنای اخص یعنی ضروری نیز هستند (همان: ۳۱۵-۳۱۶). برخی مانند تأدیبات صلاحیه در زمره مشهورات به معنای اخص نیز هستند و نسبت مصادیق مشهورات به معنای اعم و اخص، عام و خاص مطلق است.

### شناخت‌گرایی و اخباری‌انگاری

تعاریف مختلفی از شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی می‌توان ارائه کرد که هر کدام از

آن تعاریف، قلمرو خاصی را اقتضا می‌کند. به عنوان مثال اگر شناخت‌گرایی اخلاقی به نظریه‌ای اطلاق شود که جمله‌های اخلاقی را حاکی از واقعیت حقیقی - که علاوه بر وجود ذهنی، وجود خارجی نیز دارند- بدانند، جمله‌های خبری را دربرمی‌گیرد که حکایت از واقعیت ثابت و غیراعتباری دارند و جمله‌هایی را که حکایت از اعتباریات دارند، شامل نمی‌شود؛ زیرا اعتباریات، واقعیت حقیقی به حساب نمی‌آیند و تنها وجود ذهنی دارند، نه وجود خارجی. بنابر این تعریف، جمله خبری که از اعتباریات عقلایی یا اعتباریات شخصی حکایت کند، دال بر شناخت‌گرایی نخواهد بود. طبق تعریف یاد شده، تمام انشایی‌انگارها در زمره ناشناخت‌گراها قرار می‌گیرند و بسیاری از اندیشمندان مسلمان که انشایی‌انگارند از ناشناخت‌گرایان محسوب خواهند شد، ولی اکثریت اندیشمندان مسلمان با تبیین راه شناخت، از ناشناخت‌گرایی تبری جسته‌اند؛ بنابراین، تعریف مذکور تعریف مقبولی برای شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی در فرااخلاق محسوب نمی‌شود.

شناخت‌گرایی در این تحقیق به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که به امکان شناخت برخی احکام اخلاقی ثابت و مبتنی بر واقع قائل باشد. احکام اخلاقی، زمانی ثابت هستند که یا از واقعیت عینی و ثابتی حکایت کنند یا بر واقعیت عینی و ثابتی مبتنی باشند که سبب ثبات برخی احکام اخلاقی شوند. طبق این تعریف، برخی جمله‌های انشایی نیز در زمره جمله‌های قابل شناخت قرار می‌گیرند؛ مانند جمله‌های انشایی که بر واقعیت استوار شوند و قابل شناخت باشند و به همین دلیل برخی اندیشمندان مسلمان مانند شهید مطهری تمام جمله‌های اخلاقی را انشایی می‌داند (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۰۶/۱۳ و ۷۱۲ و همو، ۱۳۸۹: ۳۰/۲۲) و تمام این جمله‌ها را بر واقعیت وجودی به نام «من علوی» استوار می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۳۱/۱۳-۷۳۹) و علم حضوری و تهذیب نفس را به عنوان راه شناخت معرفی می‌کند (همو، ۱۳۸۱: ۲۶۰/۲۱-۲۶۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۷۱۲/۲۳-۷۱۵ و همو، ۱۳۸۹: ۷۳۹/۱۳). بنابراین، شهید مطهری انشایی‌انگار و شناخت‌گراست.

مطابق تعریف یاد شده، تمام اخباری‌انگارها، شناخت‌گرا به حساب نمی‌آیند. به عنوان مثال نظریه «خطا» ناشناخت‌گرا به حساب می‌آید زیرا به خبری بودن

جمله‌های اخلاقی معتقد است، ولی این جمله‌ها را بر واقعیت ثابت مبتنی نمی‌کند (مک‌ناوتن، ۱۳۸۶: ۷۱). بنابراین، هر نظریه‌ای که جمله‌های اخلاقی را اخبار از اعتبار شخصی یا عقلایی بداند و این اعتبارات را بر هیچ واقعیت ثابتی مبتنی نکند، ناشناخت‌گراست. بنابراین، اگر نظریه «امر الهی»، به اخباری بودن جمله‌های اخلاقی معتقد باشد، در زمره نظریات ناشناخت‌گراست؛ زیرا خبری بودن جمله، سبب شناخت‌گرایی آن نمی‌شود؛ بلکه این نظریه، نسخ احکام در شرایط مختلف را دلیل تغییر احکام اخلاقی می‌داند و به هیچ واقعیت حقیقی برای حکم اخلاقی، قائل نیست، بلکه تمام احکام را حاکی از اعتبار حضرت حق می‌داند و این اعتبار را بر هیچ واقعیت ثابتی استوار نمی‌کند که سبب ثبات اعتبار حضرت حق شود. بنابراین، اشاعره، شناخت‌گرا به حساب نمی‌آیند.

### شناخت‌گرایی محقق اصفهانی

محقق اصفهانی معنای «الزام اخلاقی» را در جمله‌هایی مانند «عدالت واجب است» به «خوب اخلاقی» تحویل می‌برد (رک: محقق اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱/۲). بنابراین، شناخت‌گرا بودن یا نبودن ایشان در «الزام اخلاقی»، با همین بحث در «خوب اخلاقی» یکسان است. یعنی همان‌طور که در شناخت‌گرا یا ناشناخت‌گرا بودن ایشان در بحث «خوب اخلاقی» دو تفسیر وجود دارد، در بحث «الزام اخلاقی» نیز این دو تفسیر وجود دارد.

نظریه محقق اصفهانی درباره معنای جمله‌های اخلاقی را با مثال ذیل بهتر می‌توان تبیین کرد؛ معنای جمله «باید عدالت ورزید»، در دیدگاه این اندیشمند، با جمله «عدالت خوب است» یکسان است (محقق اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱/۲) و معنای آنها عبارت است از «رفتار عادلانه، استحقاق مدح دیگران را دارد»؛ ولی این جمله از واقعیت خارجی خبر نمی‌دهد، بلکه از اعتبار عقلایی حکایت می‌کند که عقلاً برای حفظ واقعیت خارجی - حفظ نظام و بقای نوع بشر - حکمی را وضع کرده‌اند.

اعتبار عقلایی مذکور بر سه واقعیت خارجی استوار است و آن واقعیت‌ها عبارت‌اند از: الف) کسی که به عدالت رفتار کند، مصلحت نوع بشر و نظام را حفظ کرده است و حفظ نظام و بقای نوع بشر به وسیله رفتاری عادلانه، واقعیت خارجی

محسوب می‌شود، ولی مقصود از «عدالت خوب است»، این واقعیت نیست. ب) سازگاری نفس انسان با حفظ مصالح نیز واقعیت و حقیقت دارد. ج) هر انسانی، خود را دوست دارد و به عبارت دیگر حب ذاتی داشتن بشر حقیقتی انکارناشدنی است؛ بنابراین حفظ نظام و بقای بشر که با نفس سازگار می‌باشد، محبوب بشر و مورد توافق همگان است و مورد نزاع و محل بحث نیست (همان: ۳۱۳-۳۱۴). اکنون سؤال می‌شود چگونه این واقعیت پابرجا می‌ماند؟ و به عبارت دیگر با چه قانونی می‌توان نظام و مصلحت نوع بشر را محفوظ نگه داشت؟ عقلا برای حفظ آن واقعیت، قانونی نانوشته را وضع کرده‌اند و توافق کرده‌اند که با مستحق مدح دانستن فاعل عدالت و مذموم دانستن فاعل قباحت، نظام و مصالح نوع بشری را محفوظ نگه دارند؛ بنابراین، قانون آنها یا همان بنای عقلا می‌گوید: «به عدالت رفتار کردن، استحقاق مدح دیگران را دارد و به ظلم رفتار نمودن، استحقاق ذم دیگران را دارد». با دقت در جمله مذکور می‌توان فهمید قانون عقلا معنای جمله «عدالت خوب است» و «باید عدالت ورزید» است.

به نظر محقق اصفهانی اگر چه محبوب بودن حفظ نظام و بقای نوع بشر نزد انسان‌ها اقتضای استحقاق مدح فاعل آن را دارد و این واقعیت انکارناشدنی است، ولی این اقتضا محل نزاع نیست، زیرا این استحقاق حاصل از سببی است که شأنی حیوانی دارد و صدور آن به عنوان احکام اخلاقی از عقلا و شارع مقدس سر نمی‌زند: دور احکام اخلاقی که با شأن عقلا و شارع مقدس به عنوان رئیس عقلا سازگار باشد، اقتضای غایت و مقدمه آن است که محل بحث می‌باشد و به هدف حفظ نظام و بقای نوع، احکام اخلاقی صادر می‌شود (همان: ۳۱۳-۳۱۴ و ۳۱۸-۳۱۹).

توضیح مطلب فوق این است که هر فعلی به یکی از دو صورت ذیل اقتضای مدح یا ذم خواهد داشت: الف) به نحو اقتضای سبب و مسبب، ب) به نحو اقتضای غایت و مقدمه آن. اقتضای نوع اول مانند این است که شخصی به شخص دیگر ظلمی کرده باشد و چون این ظلم با نفس او ناسازگار است و هر شخصی حالت انفعالی دارد، درد حاصل از ظلم، انتقام از ظالم را ایجاد می‌کند و انتقام سبب تشفی خاطر مظلوم می‌شود. در این حالت نکوهش کردنِ ظالم توسط مظلوم، طبیعی و

جزو علت و معلول‌های واقعی به حساب می‌آید که در حیوانات نیز هست؛ در تأیید بیان فوق می‌توان گفت به همین دلیل است که هر حیوانی برای دفاع، تمام قدرت خود را به کار می‌گیرد و در صورت متضرر شدن در مقام تلافی برمی‌آید. بنابراین، این نوع اقتضای استحقاق مدح یا ذم، شأنی حیوانی دارد، در حالی که خوب اخلاقی بسیار بالاتر از چنین شأنی است. از این رو محقق اصفهانی صورت دوم از اقتضائات فوق را برای بنای عقلا می‌پذیرد و قانون عقلا را غایتی می‌داند که سبب حفظ نظام و بقای نوع بشر خواهد شد که به بیانی مقدمه همان غایت است و به بیانی دیگر غایت مذکور - استحقاق مدح یا ذم داشتن که قانون عقلاست - مقتضی حفظ نظام و بقای نوع بشر خواهد بود (همان: ۳۱۲-۳۱۳).

محقق اصفهانی (همان: ۳۱۲) و علمای منطق (رک: ابن‌سینا، ۱۳۵۳: ۵۲ و مظفر، بی‌تا: ۳۴۰)، تأدیبات صلاحیه - مانند جمله‌های اخلاقی - را حاکی از بنای عقلا و قسمی از مشهورات می‌دانند. آنها در تعریف مشهورات گفته‌اند که مشهورات، قضایایی هستند که واقعیتی به جز شهرت ندارند؛ یعنی مشهورات، جمله‌های خبری هستند که مطابق خارجی آنها، شهرت آنهاست، نه واقعیتی غیر از شهرت. اگرچه آن شهرت ممکن است از حیث دیگری نگریسته شود و شهرت بر واقعیت خارجی مبتنی باشد.

با انحصار واقعیت مشهورات در شهرت، بر وجود بنای عقلا تأکید می‌شود و به همین دلیل واقعیت مستقیم نفی می‌گردد؛ ولی واقعیت غیرمستقیم نفی نمی‌شود. بنابراین، تأدیبات صلاحیه به عنوان یکی از مشهورات، علاوه بر بنای عقلا که سبب شهرت آن است، می‌تواند بر واقعیت خارجی که حفظ نظام و نوع بشر است نیز مبتنی باشد، ولی زمانی که تأدیبات صلاحیه قسمی از مشهورات باشند، به حیث واقعیت خارجی آنها توجهی نمی‌شود؛ از این رو علمای منطق جمع مشهورات و یقینیات را از دو حیث محال نمی‌دانند (رک: ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق: ۲۱۹-۲۲۲ و مظفر، بی‌تا: ۳۱۱-۳۱۶) و محقق اصفهانی نیز آن را ممکن می‌داند (محقق اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۵/۲). ولی از آن جا که محقق اصفهانی یقینیات را با ضروریات مساوی می‌داند؛ تداخل تأدیبات صلاحیه با یقینیات به معنای ضروریات را محال می‌داند؛ ولی جمله‌های اخلاقی را مفید تصدیق جازم و به تعبیر دیگر نظری می‌داند، بنابراین محقق اصفهانی

به تعبیر علمای منطق، تأدییات صلاحیه را قابل جمع با یقینیات نظری قلمداد کرده است، همان‌طور که بر امکان شامل شدن قضایای اولی در زمره مشهورات از جهتی و در زمره یقینیات بدیهی از جهت دیگر تصریح کرده است. کلام ایشان چنین است:

و أما دخول القضية الواحدة في الضروریات و المشهورات فهو  
صحيح لكنه لا في مثل ما نحن فيه، بل مثاله كالأولیات التي  
یحكم بها العقل النظري و يعترف بها الجميع، فمن حيث الأولیة  
یقینیة برهانیة، و من حيث عموم الاعتراف بها مشهورة  
بالمعنى الأعم. (همان: ۳۱۵).

به عبارت دیگر محقق اصفهانی، شهرت را تنها تکیه‌گاه مشهورات معرفی می‌کند و منظور ایشان از حصر در تعریف مشهورات، این است که مشهورات از یقینیات متمایز شوند و انسان در یقینیات، به طور مستقیم با استناد به واقع به یقین می‌رسد (همان: ۳۱۶)؛ و در مشهورات به طور مستقیم با استناد به شهرت است که مشهورات پدید می‌آیند. این پس همان‌طور که سبب صدق یقینیات، در نگاه نخست مطابقت با واقع است، سبب صدق مشهورات، در نگاه نخست مطابقت با شهرت و آرای عقلاست ولی در مرحله دوم و به عبارت دیگر به صورت غیرمستقیم این شهرت می‌تواند، از مطابقت با واقع حاصل شود.

اکنون تبیین فوق را با معرفی قسمی از یقینیات و قسمی از مشهورات توضیح می‌دهیم. «اولیات» در زمره قضایای یقینی و بدیهی هستند و مطابقت این قضایا با خارج سبب صدقشان می‌شود ولی «تأدییات صلاحیه» در وهله اول مشهور هستند و تنها با شهرت حاصل می‌شوند و در وهله دوم و به صورت غیرمستقیم با واقعیت ثابت خارجی ارتباط دارند و به عبارت دقیق‌تر در زمره قضایای بدیهی نیستند، بلکه در زمره قضایای نظری هستند که به طور غیرمستقیم به واقعیت می‌رسند. محقق اصفهانی حیث یاد شده - وصول غیرمستقیم به واقعیت - را مطرح نمی‌کند تا واقعیت خارجی آن‌قدر پررنگ نشود که گمان شود تأدییات صلاحیه نیز بدیهی هستند. از این‌رو، محقق اصفهانی برای بدیهی ندانستن تأدییات صلاحیه، از تبیین وصول غیرمستقیم به واقعیت آن نیز صرف نظر کرده است و تنها با بیان تصدیق جازم داشتن، نظری بودن آن را فهمانده است.

بعد از تبیین نظریه محقق اصفهانی، اکنون دلایل شناخت‌گرایی این نظریه بیان

می‌شود. بر اساس تعریف ارائه شده از شناخت‌گرایی، برای اثبات شناخت‌گرا بودن محقق اصفهانی دو مؤلفه باید اثبات شود؛ اول آنکه محقق اصفهانی احکام اخلاقی را بر واقعیت مبتنی می‌داند، دوم آنکه این واقعیت قابل شناخت است. برای ابتدای احکام اخلاقی بر واقعیت می‌توان به کلام ذیل از محقق اصفهانی اشاره کرد که ایشان، نخست واقعیت مستقیم را از جمله‌های اخلاقی نفی می‌کند، سپس بنای عقلا را بر واقعیت مبتنی می‌نماید:

هو أن كون العدل و الإحسان «مشتملةً على مصلحة» عامّة  
 ينحفظ بها النظام، و كون الظلم و العدوان مشتملاً على مفسدة  
 عامّة يختل بها النظام ... هذا كله من الواقعيّات و لا نزاع لأحد  
 فيها، أمّا النزاع في حسن العدل و قبح الظلم بمعنى صحّة المدح  
 على الأوّل و صحّة الذمّ على الثاني، و المدعى ثبوتهما بتوافق  
 آراء العقلاء لا ثبوتهما في الفعل على حدّ اشتماله على المصلحة  
 و المفسدة. و من الواضح: أنّ اقتضاء الفعل المحبوب و الفعل  
 المكروه للمدح و الذمّ على أحد نحوين: إمّا بنحو اقتضاء السبب  
 لمسببه و المقتضى لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية.  
 فالأوّل: ... الثاني: فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح و الذمّ  
 حفظ النظام و بقاء النوع «بلحاظ اشتمال العدل و الإحسان على  
 المصلحة العامّة و الظلم و العدوان على المفسدة العامّة فتلك  
 المصلحة العامّة تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها و  
 تلك المفسدة تدعو إلى الحكم بدمّ فاعل ما يشتمل عليها»، فيكون  
 هذا التحسين و التقبيح من العقلاء موجباً لانحفاظ النظام و رادعاً  
 عن الإخلال به، و ما يناسب الحكم العقلاني الذي يصحّ نسبته  
 إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني، دون الأوّل  
 الذي لا يناسب الشارع بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، و هو  
 الذي يصحّ التعبير عنه بالتأديبات الصّلاحية (همان: ۳۱۳-۳۱۴).

توضیح مطلب فوق این است که محقق اصفهانی محل نزاع در معنای جمله‌های اخلاقی یاد شده را بنای عقلا می‌داند، نه واقعیاتی که مورد توافق اندیشمندان است ولی اعتبار عقلا را متغیر نمی‌داند بلکه این اعتبار را بر اساس مصلحتی می‌داند که عدالت و احسان دربردارند و این دربرداشتن از همان واقعیات ثابتی می‌باشد که مورد توافق اندیشمندان و غیرقابل تغییر است (همان: ۳۲۰). به عبارت دیگر اعتبار عقلا در هر صورت بر اساس جلب مصلحت و دفع مفسده است؛ ولی می‌توان اعتبار عقلا را دو دسته کرد؛ گاهی مانند تعیین علایم راهنمایی و رانندگی است که قابل تغییر می‌باشد مانند اینکه قرارداد کنند که برای حفظ نظم، تمام وسایل نقلیه از سمت راست سبقت بگیرند یا سمت چپ؛ و این قانون متغیر را در کشورهای مختلف



می‌توان مشاهده کرد. گاهی اعتبار عقلا مانند جمله‌های اخلاقی، قابل تغییر نیست، زیرا در صورت تغییر جمله‌های اخلاقی، مصلحت و مفسده‌ای که در درون عدل و ظلم است، تغییر خواهد کرد. یعنی نمی‌توان قرارداد کرد که به جای مدح عادل و ذم ظالم، عادل را سرزنش و ظالم را مدح کنند و این تمایز به دلیل وجود ابتدای احکام اخلاقی بر واقعیات است، یعنی عدل، مصلحت را دربردارد و ظلم مفسده‌ای دارد که نمی‌توان این مصلحت و مفسده را از آنها جدا کرد. بنابراین، مدح عادل و ذم ظالم ثابت و غیرمتغیر خواهد بود.

به عبارت دیگر احکام اخلاقی در دیدگاه محقق اصفهانی زیرمجموعه مشهورات حقیقی قرار می‌گیرند. مشهورات حقیقی، قضایایی غیرقابل تغییر هستند، برخلاف مشهورات غیرحقیقی که مشهوراتی‌اند که نزد بیشتر مردم یا پیش فرقه‌ای خاص اشتها یافته‌اند و قابل تغییرند (رک: طوسی، ۱۳۲۶: ۳۳۶؛ مظفر، بی‌تا: ۳۹۱؛ علامه حلی، ۱۳۷۱: ۲۳۳ و شهابی، ۱۳۵۸: ۲۶۸). احکام متغیری که بر اساس مصالح و مفاسد عقلی هستند، مانند قوانین راهنمایی و رانندگی‌اند که بر پایه مصالح بشر در اجتماع تدوین می‌شوند؛ ولی این مصالح امکان دارد اکنون متغیر باشند یا در زمان‌های آینده تغییر کنند، به طوری که اکنون نیز در کشوری سبقت از سمت چپ، مجاز و در کشور دیگر سبقت از سمت راست، قانون است؛ ولی تأدییات صلاحیه مورد نظر محقق اصفهانی بر پایه واقعیتهایی استوار شده است که این واقعیتهای تغییرناپذیرند و سبب ثبات «تأدییات صلاحیه» می‌شوند (محقق اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۲۰/۲).

با توجه به بیان فوق روشن می‌شود که معنای اعتبار عقلا در تأدییات صلاحیه طبق نظریه محقق اصفهانی، قرارداد اجتماعی قابل تغییر نیست؛ زیرا اعتبار عقلایی مورد نظر محقق اصفهانی بر پایه مصالح و مفاسدی است که از موضوع اخذ شده و پشتوانه حجیت عقلی دارد. در حالی که به نظر قراردادگرایی، قواعد اخلاقی، نوعی توافق عمومی درباره رفتارهای اجتماعی‌اند که پس از تشکیل گروه و جامعه و با هدف رفع تعارض‌های عام اجتماعی قرارداد می‌شوند؛ اگر چه نظریه محقق اصفهانی نیز پس از تشکیل گروه و جامعه کاربرد دارد، ولی این قراردادها با هدف رفع تعارض‌های عام اجتماعی برای نوع انسانی وضع می‌شوند؛ بنابراین، این قراردادها بر

یکسری قواعد یکسان و دائمی که با نوع انسان سازگاری دارد، استوار می‌شوند، نه قواعدی که با منافع گروه انسانی خاص سازگاری داشته باشند و برای تنها همان گروه وضع شوند یا برای زمان خاصی جعل گردند، چنانکه در قراردادگرایی چنین است.

تاکنون ابتدای جمله‌های یاد شده بر اساس واقعیت در دیدگاه محقق اصفهانی بیان شد، اکنون باید قابل شناخت بودن آن نیز در این دیدگاه اثبات شود. سه طریق ذیل درصدد است تا این مهم را تبیین کند. اولاً ایشان جمله‌های اخلاقی را مفید تصدیق جازم می‌داند و از مضمون‌ات نمی‌شمارد و کسی که جمله‌های اخلاقی را مفید تصدیق جازم بداند، شناخت‌گرا محسوب می‌شود، زیرا تصدیق جازم پیدا کردن فرع شناخت‌گرا بودن است. کلام ایشان درباره مفید تصدیق جازم بودن این جمله‌ها چنین است:

لا یخفی عليك: أنّ عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروریات لا یوجب دخولها في المضمونات، كيف و المضمونات یقابلها في التّقسیم، بل الفرق بین هذه المشهورات المتوافقة علیها آراء العقلا و البرهانیات الضروریة أنها أي الضروریات تفید تصدیقاً جازماً مع المطابقة لما في الواقع و هو المعبر عنه بالحق و الیقین، بخلاف هذا القسم من المشهورات «فإنها تفید تصدیقاً جازماً» و لا یعتبره مطابقتها لما في الواقع بل یعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلا (همان: ۳۱۵).

منظور محقق اصفهانی از صدق، صدق در مقابل شنیع است، نه صدق مقابل کذب؛ یعنی مطابق جمله‌های اخلاقی را آرای عقلا می‌داند، نه واقع خارجی، ولی همان مطابق خارجی آرای عقلا- را بر واقعیت خارجی مبتنی می‌کند که این واقعیت، سبب ثبات جمله‌های اخلاقی می‌شود، بنابراین امکان شناخت احکام اخلاقی ثابت را می‌پذیرد.

ثانیاً ایشان برای فهم جمله‌های اخلاقی، راه شناخت معرفی می‌کند و راه شناخت جمله‌های اخلاقی را بنای عقلایی می‌داند که بر حکم عقل استوار است و اگر کسی شناخت‌گرا نباشد، تعیین راه شناخت لغو است. بنای عقلایی که بر حکم عقل استوار است یعنی حکمش بر اساس عقل، قطعیت دارد و قابل شناخت است. کلام ایشان چنین است:

فحيث عرفت أنّ التّحسين و التقبيح العقلیین ممّا توافقت علیه

آراء العقلا للمصلحة العامة أو للمفسدة العامة فلا محالة لا يعقل الحكم على خلافه من الشارع، إذ المفروض أنه مما لا يختص به عاقل دون عاقل و أنه بادئ رأي الجميع لعموم مصلحته، و الشارع من العقلا بل رئيس العقلا، فهو بما هو عاقل كسائر العقلا و إلا لزم الخلف من كونه بادئ رأي الجميع، فالعدل بما هو عدل حسن عند جميع العقلا و منهم الشارع، و الظلم بما هو ظلم قبيح عندهم و منهم الشارع (همان: ۳۲۰).

ثالثاً همان طور که از کلام فوق برمی آید ایشان نسبت گرای و کثرت گرای اخلاقی را بر نمی تابد، زیرا احکام اخلاقی مانند «عدالت خوب است» را در زمره مستقلات عقلیه به حساب می آورد که در زمره احکام ثابت اخلاقی هستند؛ بنابراین لوازم ناشناخت گرای - نسبت گرای و کثرت گرای - را قبول نمی کند، بنابراین در زمره شناخت گرایان قرار می گیرد.

اگرچه برخی نسبت را به محقق اصفهانی نسبت داده اند (مروارید، ۱۳۸۶: ۶۲) و حسن و قبح را دو ویژگی نسبی افعال مانند ویژگی «فوقیت» برای اشیاء دانسته اند، ولی مثال یاد شده صحیح به نظر نمی رسد. ویژگی «فوقیت» با «حسن» و «قبح» در این متمایزند که «فوقیت» مبین نسبتی میان دو شیء است و امکان دارد نسبت به اشیاء مختلف متغیر باشد. به عنوان مثال سقف اتاق «فوق» زمین آن اتاق به حساب می آید و «فوق» آسمان محسوب نمی شود؛ ولی «حُسن» عدل از عدل جدا نمی شود، زیرا محقق اصفهانی معتقد است که عدل، حسن را دربر گرفته است و این از واقعیاتی است که سبب شده است که عقلا به حسن عدل حکم کنند (محقق اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۳/۲-۳۱۴). بنابراین، همان طور که واقعیت یاد شده نامتغیر است، حکم عقلا نیز نامتغیر خواهد بود.

به عبارت دیگر، مطابق نظریه محقق اصفهانی احکام اخلاقی از طریق بنای عقلا حاصل می شوند و باید توجه داشت که حکم حاصل از بنای عقلا از حکم حاصل از عقل متمایز است؛ زیرا حجیت احکام عقلی ذاتی است؛ ولی حجیت احکام حاصل از بنای عقلا زمانی حجت است که بر حکم عقل مبتنی باشد. احکامی که بر شهرت صرف استوار باشند مانند آداب، عادات و رسوم که به حکم عقل مستند نیستند، حجیت قطعی ندارند و انسان را به واقعیت خارجی نمی رسانند. محقق اصفهانی احکام اخلاقی را از مشهورات می شمرد؛ ولی آن احکام را با استناد به حفظ نظام،

بقای نوع بشر (همان: ۳۱۴) و واقعیات تغییرناپذیر (همان: ۳۲۰) از احکامی مانند آداب، عادات و رسوم متمایز می‌سازد. یعنی احکام اخلاقی به طور غیرمستقیم بر واقعیت مبتنی می‌شوند.

برخی، محقق اصفهانی را ناشناخت‌گرا معرفی می‌کنند (رک: صدر، ۱۴۰۵ق: ۴۵/۴؛ شریفی، ۱۳۸۸: ۲۱۶-۲۲۸؛ مروارید، ۱۳۸۶: ۵۷) و کلام خود را به بعضی از نوشته‌های این محقق مستند می‌سازند که با تبیین فوق، کلام آنها قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. برای فهم بهتر کلامشان، سه دلیل از تفسیر ناشناخت‌گرایی بیان و بررسی می‌شود.

دلیل اول: محقق اصفهانی، مشهورات را به قضایایی اطلاق می‌کند که هیچ واقعیتهایی به غیر از شهرت ندارند (محقق اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۲/۲). بنای عقلا و شهرت حاصل از آن، تنها دلیل و واقعیت این گونه قضایاست که شناختی از واقعیت خارجی برای مخاطب ایجاد نمی‌کنند؛ از این رو قائلین به مشهوری بودن جمله‌های اخلاقی ناشناخت‌گرا محسوب می‌شوند (رک: شریفی، ۱۳۸۸: ۲۱۶ و ۲۲۰ و مروارید، ۱۳۸۶: ۶۸). تفسیر فوق صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا تبیین و تعریف مشهورات به اینکه واقعیتهایی ورای شهرت ندارند، تبیینی در تقابل با قسیم‌های خود مانند قضایای یقینی است که در نگاه نخست واقعیت خارجی دارند، در حالی که مشهورات در نگاه نخست واقعیتهایی ورای شهرت ندارند و تعریف مذکور جهت دیگری را رد نمی‌کند که شهرت بر واقعیت خارجی استوار شده باشد و به همین بیان محقق اصفهانی، تأدیبات صلاحیه را بر واقعیت غیرمستقیم مبتنی می‌کند و آنها را نظری می‌داند.

دلیل دوم: برخی معتقدند بنابر نظر محقق اصفهانی مشهورات، قضایایی انشائی‌اند و فقط اخباری‌انگارها شناخت‌گرایند؛ بنابراین، ایشان ناشناخت‌گراست. آنها معتقدند محقق اصفهانی برای قضایای مشهور، واقعیتهایی ورای بنای عقلا معتقد نیست (رک: صدر، ۱۴۰۵ق: ۴۵/۴ و مروارید، ۱۳۸۶: ۶۷-۶۸)؛ اگر برای مشهورات، واقعیتهایی وجود داشته باشد آن واقعیت مبنای مشهورات خواهد بود و دیگر نیازی به جعل و بنای عقلا نیست و جعل کار بیهوده‌ای خواهد بود.

دلیل فوق مخدوش به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً محقق اصفهانی از طرفی معتقد به

اعتباری بودن مشهورات است و از طرف دیگر مشهورات را کاشف بنای عقلا می‌داند؛ یعنی علاوه بر اعتباری دانستن مشهورات، به کاشف بودن آنها نیز اذعان دارد و این دو با یکدیگر تنافی ندارد و حیثیت مشهور بودن تأدیبات صلاحیه با حیثیت مبتنی بودن شهرت بر واقعیت خارجی قابل جمع است یعنی دو حیثیت است و از دو منظر به آن دو حیث نگریسته می‌شود. اگر مشهور بودن جمله‌های اخلاقی لحاظ شود، به اعتباری بودن آن توسط بنای عقلا توجه شده است و اگر به پایه واقعی بنای عقلا توجه شود، به نظری بودن و واقعیت خارجی آن توجه شده است؛ همان‌طور که برخی بدیهیات از جهت مطابق واقعی داشتن از یقینات شمرده می‌شوند و از جهت شهرت، از اولیات قلمداد می‌شوند، یعنی از جهتی یقینی هستند و از حیث دیگری مشهور به حساب می‌آیند. البته اولیات و تأدیبات صلاحیه در واقعیت مستقیم و غیرمستقیم داشتن تمایز دارند. علاوه بر مطلب فوق، محقق اصفهانی، جمله‌های اخلاقی را کاشف از بنای عقلا دانسته است (محقق اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۱/۲ و ۳۱۶)؛ بنابراین جمله‌های اخلاقی در دیدگاه وی خبری هستند.

ممکن است مدافع نظریه انشایی‌انگاری بپرسد که اگر جمله اخلاقی، خبری است و حالت کشف دارد، دیگر اعتبار چه معنا دارد؟ پاسخ داده می‌شود که اعتبارش تنها در این خلاصه می‌شود که علاوه بر اینکه این حکم بر واقعیت خارجی مبتنی است، عقلا نیز به این توافق رسیده‌اند. حال پرسش این است که این اعتبار چه فایده دارد؟ پاسخ این است که اولاً اعتبار، مشهور بودن این قضیه را تبیین می‌کند و اگر به یقینی و نظری بودن آن نظر انداخته شود، دیگر اعتباری بودن آن محل توجه نیست. ثانیاً گاهی عقلا به دلیلی مانند تأکید بر قانون واقعی، همان قانون را برای تأکید وضع می‌کنند؛ مانند اینکه حفظ محیط زیست برای بقای بشر ضروری است و این قانونی واقعی است ولی عقلا با بیان دیگر بر این قانون اصرار و تأکید می‌کنند. ثالثاً محقق اصفهانی قانون واقعی را حاکی از رابطه سبب و مسببی می‌داند و قانون عقلا را حاکی از رابطه غایت و مقدمه آن می‌داند؛ بنابراین، قانون عقلا بر اساس قانون واقعی وضع می‌شود.

بیان دوم برای رد این دلیل این است که انشایی‌انگاری با ناشناخت‌گرایی مساوق

نیست، یعنی امکان دارد که نظریه‌ای به انشایی بودن جمله‌های اخلاقی معتقد باشد و شناخت احکام اخلاقی را نیز بپذیرد. این بحث در اول همین مقاله، قسمت «شناخت‌گرایی و اخباری‌انگاری» به طور مفصل تبیین شد.

دلیل سوم: محقق اصفهانی (همان: ۳۱۱ و ۳۲۷) تصریح دارد که جمله‌های اخلاقی از قضایای برهانی نیستند، بنابراین در قیاس نمی‌توان از آنها استفاده کرد و چنین قضایایی معرفت‌بخش نخواهند بود (رک: مروارید، ۱۳۸۶: ۶۴-۶۵).

این دلیل نیز با احاطه بر کلام محقق اصفهانی مردود به نظر می‌رسد؛ زیرا بیان محقق اصفهانی درباره برهان با دیدگاه علمای منطق متمایز است. برهان از منظر محقق اصفهانی تنها از مقدمات بدیهی تشکیل می‌شود و دلیل آن تصریح او بر این مطلب است که او یقینات را منحصر در ضروریات می‌کند. بنابراین، اگر قضایای برهانی را تنها از بدیهیات تشکیل دهیم، جمله‌های اخلاقی نیز برهانی نخواهند بود؛ زیرا از منظر این اندیشمند، جمله‌های اخلاقی از قضایای نظری تشکیل می‌شوند؛ ولی اگر قضایای برهانی را از مقدمات یقینی بدانیم که علاوه بر بدیهیات، نظریات را نیز دربرمی‌گیرند و جمله‌های اخلاقی را نظری بدانیم، جمله‌های اخلاقی می‌توانند از قضایای برهانی محسوب شوند. محقق اصفهانی با تعریفی متفاوت از قضایای یقینی و برهان، جمله‌های اخلاقی را غیریقینی و غیربرهانی به حساب آورده است ولی طبق تعریف مشهور از یقینی و برهان، این جمله‌ها یقینی و برهانی خواهند بود.

### بررسی نظریه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی در معرفت‌شناسی جمله‌های اخلاقی شناخت‌گرا محسوب می‌شود و این جمله‌ها را در زمره مشهورات می‌داند. ایشان این جمله‌ها را نظری و غیربدیهی می‌شمارد. برخی از این نکات با تبیین فوق و اصطلاحات منحصر به فرد ایشان نوآوری به حساب می‌آید، ولی برخی ملاحظات در نظریه ایشان وجود دارد که به صورت اشکال مطرح می‌شود.

### اشکال اول: تفکیکی غیرمرتبط با بحث

محقق اصفهانی با بیان اینکه احکام اخلاقی مبین اقتضای میان‌غایت و مقدمه آن

می‌باشند؛ اقتضای سبب و مسببی را برای احکام اخلاقی نمی‌پذیرد و این اقتضای دوم را در شأن عقلا نمی‌داند. ولی تفکیک مذکور به دو دلیل برای این بحث مفید نخواهد بود؛ اول آنکه شأن حیوانی یا انسانی پیدا کردن فعل به نیت فاعل بستگی دارد و در صدور احکام اخلاقی نقشی ندارد، زیرا صدور احکام اخلاقی قبل از انجام دادن فعل است، در حالی که نیت فاعل مقارن انجام دادن فعل می‌باشد.

افزون بر اشکال فوق، امکان دارد انگیزه مظلوم از مستحق عقاب دانستن ظالم، انفعالی نباشد بلکه با انگیزه اجتماعی و بدون اغراض تعصبی و شخصی، فرد را مستحق عقاب بداند. علاوه بر مطلب فوق وقتی به کسی ظلم می‌شود، ظالم، تنها نزد مظلوم منفور نیست تا تنها مظلوم به دلیل ظلم ظالم، او را مستحق عقاب بداند، بلکه ظالم نزد همگان منفور است و این نفرت، سبب می‌شود تا همگان ظالم را مستحق عقاب بدانند و از آثار وضعی این واقعیت خارجی، حفظ نظام و بقای نوع خواهد بود. به عبارت دیگر مقدمه به هیچ وجه متأثر از غایت نیست، بلکه غایت می‌تواند به عنوان علت غایی بر مقدمه اثر بگذارد که همان تأثیر علی خواهد بود. علت غایی در افراد برای انجام فعل متفاوت است، گاهی برای انتقام‌گیری است که هدفی پست و حیوانی به حساب می‌آید و گاهی والا و انسانی. بنابراین، استحقاق مدح و ذم می‌تواند به صورت سبب و مسببی باشد و شأن حیوانی نیز نداشته باشد.

دوم آنکه مدح و ذم عقلا تابع علیت واقعی و نفس‌الامری رابطه افعال و هدف مطلوب است، نه اینکه این مدح و ذم، ایجاد کننده خوبی و بدی برای افعال باشد (شریفی، ۱۳۸۸: ۲۲۶-۲۲۷). به عنوان مثال اگر هدف مطلوب فاعل، برقراری نظم اجتماعی باشد، روشن است که این هدف با هر فعلی محقق نمی‌شود و نمی‌توان با مدح و ستایش دزدی و ظلم به چنین هدفی دست یافت بلکه برای تحقق آن باید افعال متناسب با آن را ستود و فعل به خودی خود سبب استحقاق مدح و ذم نیست، بلکه رابطه فعل و هدف، اقتضای استحقاق مدح و ذم فاعل را پدید می‌آورد. بنابراین مدح و ذم عقلا، خوبی و بدی را ایجاد نمی‌کند، بلکه مدح و ذم عقلا تابع علیت واقعی و نفس‌الامری افعال برای هدف می‌باشد. با توجه به اینکه مدح و ذم عقلا تابع علیت واقعی رابطه فعل و هدف باشد، نه علت خوبی و بدی فعل؛ تفکیک فوق

مفید نیست.

### اشکال دوم: تفکیک نشدن مشهورات

علمای منطق، قضایایی را که شهرت سبب اعتقاد به آنهاست، مشهورات به معنای اعم می‌دانند. ولی باید توجه داشت که در این نوع از مشهورات، شهرت تنها سبب اعتبار آنها و اعتقاد به قضیه مشهور قلمداد نشده است (رک: ابن‌سینا، ۱۳۵۲: ۵۳؛ فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۳۴۷-۳۴۸). ولی مشهورات به معنای اخص - یا مشهورات صرفه - هیچ اعتباری جز شهرت برای آنها در نظر گرفته نمی‌شود؛ مانند آداب، رسوم و عادات. اکثر قریب به اتفاق علمای منطق تعریف یاد شده را برای مشهورات به معنای اخص برگزیده‌اند (رک: ابن‌سینا، ۱۳۵۲: ۵۲؛ فخرالدین رازی، ۱۳۶۵: ۵۶؛ ۲۲۴).

محقق اصفهانی تعریف مشهورات به معنای اخص (مشهورات صرفه) را برای مشهورات به معنای اعم بیان کرده است. ایشان از طرفی مشهورات را مطابق مشهورات به معنای اخص تعریف می‌کند که «لا عمدة لها الا الشهرة» و از طرف دیگر برای مشهورات، اقسامی ذکر می‌کند که آنها زیر مجموعه مشهورات به معنای اعم هستند (محقق اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۲/۲).

تعریف محقق اصفهانی قابل توجه است؛ بدین صورت که منظور از حصر در شهرت، مقابله با قسیم‌های مشهورات مانند یقینیات است که یقینیات به طور مستقیم با واقعیت خارج در ارتباط‌اند، در حالی که مشهورات به طور مستقیم هیچ ارتباطی با واقعیت خارجی ندارند و تنها با بنای عقلا ارتباط دارند. ولی آوردن تعریف مشهورات به معنای اخص سبب خلط میان مشهورات می‌شود و ممکن است برای خواننده خلط مبحث شود که اگر منظور از مشهورات، مشهورات به معنای اخص است، چرا تمام اقسام مشهورات به معنای اعم را دربرگرفته است و اگر منظور مشهورات به معنای اعم می‌باشد، چرا تعریف مشهورات به معنای اخص را داراست؟

به نظر می‌رسد که محقق اصفهانی میان مشهورات بالامعنی الاعم و به معنای اخص تمایز نهاده است و این عدم تمایز سبب شده است تا برخی بر واقعیت خارجی نداشتن تأدیبات صلاحیه در نظریه محقق اصفهانی پافشاری نمایند.



### اشکال سوم: ادله‌ای ناتمام

محقق اصفهانی تأدیبات صلاحیه را از دایره مظنونات و ضروریات خارج می‌سازد، ولی آن قضایا را مفید تصدیق جازم می‌داند. دلیل خارج ساختن آنها از ضروریات در کلام ایشان به دو گونه تبیین شده است: اول آنکه ضروریات مطابق خارجی دارند، اما تأدیبات صلاحیه مطابقشان شهرت عقلاست (همان: ۳۱۵). دوم آنکه مشهورات قسیم یقینیات هستند و مصادیق دو قسیم در یکدیگر تداخل ندارند (همان: ۳۱۶). دلیل اول ناتمام است، زیرا در وهله دوم و به صورت غیرمستقیم تأدیبات صلاحیه نیز مطابق خارجی دارند که با دو بیان اثبات شد. اول آنکه حکم بنای عقلا بر مصلحت و مفسده‌ای دلالت می‌کند که این حکم بر اساس واقعیت موجود در «عدالت خوب است» و «ظلم قبیح است» استخراج شده است و بیان دوم آنکه محقق اصفهانی نظری بودن تأدیبات صلاحیه را پذیرفته و بر وصول غیرمستقیم به واقعیت در تأدیبات صلاحیه صحه گذاشته است. دلیل دوم نیز ناتمام است، زیرا اگر دلیل دوم را بپذیریم، اولیات نیز نباید ذیل یقینیات و مشهورات قرار گیرند، در حالی که محقق اصفهانی به وجود آن اعتراف دارد (همان: ۳۱۵). بنابراین، دلیل ایشان تمام نیست و از لحاظ علم منطقی اگر به دو حیثیت متفاوت در یک مصداق نظر شود، آن مصداق می‌تواند ذیل دو قسیم قرار گیرد. گاهی توجه به حیث مشهور بودن قضایاست، بنابراین، ذیل مشهورات بحث می‌شوند و گاهی به ارتباطشان با واقعیت توجه می‌شود و ذیل یقینیات - در اصطلاح مشهور - قرار می‌گیرند. این کلام درباره تأدیبات صلاحیه نیز می‌تواند گفته شود.

### اشکال چهارم: بیانی خودمتناقض

محقق اصفهانی مشهورات را به دلیل اینکه قسیم و مقابل یقینیات و مظنونات هستند، از جمله آنها به حساب نمی‌آورد (همان: ۳۱۶). با توجه به این دلیل، ایشان نباید قضایای واجبات القبول را نیز از جهتی مشهور و از جهت دیگر یقینی بدانند؛ زیرا این قضایا از جهتی زیرمجموعه مشهورات و از جهت دیگر زیرمجموعه یقینیات به حساب می‌آیند و مشهورات و یقینیات قسیم یکدیگرند. این مطلب در حالی است

که ایشان به مشهوری بودن و یقینی بودن «واجبات القبول» اذعان دارد (همان: ۳۱۵). بنابراین، همان کلامی که درباره «واجبات القبول» طرح می‌کند، باید درباره «تأدیبات صلاحیه» نیز بپذیرد و قسیم بودن یقینیات با مشهورات، دلیل نمی‌شود که تأدیبات صلاحیه از دو حیث متفاوت، زیر مجموعه یقینیات و مشهورات قرار نگیرند.

### اشکال پنجم: تحلیلی بودن برخی جمله‌های اخلاقی

برخی جمله‌های اخلاقی مانند «عدالت ضرورت دارد» از قضایای تحلیلی هستند بدین نحو که از صرف تحلیل دقیق موضوع، محمول به دست می‌آید. یعنی عدالت به معنای دادن حق، به صاحب حق است و حق، چیزی است که باید به ذی حق داده شود. از ترکیب این دو جمله، نتیجه می‌گیریم که جمله «عدالت واجب است» بدین معنا است که «آنچه را که باید داد، باید داد». جمله مذکور، یک قضیه بدیهی و تحلیلی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۲۷)؛ اما این جمله، در هیچ نظام ارزشی، مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا همه می‌گویند: رعایت عدالت واجب است و نباید به کسی ظلم کرد، و هیچ اختلاف یا ابهامی در اصل این قضیه وجود ندارد. آنچه مورد اختلاف است و ابهام دارد، تعیین مصادیق عدل و ظلم است؛ مانند: اینکه ارث زن نصف ارث مرد است، آیا عدل است یا ظلم؟ و از آنجا که جمله‌های اخلاقی انعکاس ذهنی علم حضوری نیز نیستند، از وجدانیات هم به حساب نمی‌آیند؛ بنابراین، جمله‌های حاوی «لزوم اخلاقی» برای توجیه به استدلال احتیاج دارند. برای مثال چرا «وفای به عهد، لازم است»؛ زیرا: وفای به عهد، سبب رسیدن به کمال اختیاری حقیقی است (صغری: مقدمه اول). برای تحقق معلول [یعنی کمال اختیاری حقیقی]، وجود علت [وفای به عهد] لازم است (اصل علیت)، (کبری: مقدمه دوم). پس [برای رسیدن به کمال اختیاری حقیقی]، وفای به عهد، لازم است (نتیجه). مقدمه اول نیازمند اثبات است و براساس گزاره‌های غیراخلاقی بدیهی اثبات می‌شود. زیرا این گزاره علیت یک کار را برای وصول به کمال اختیاری حقیقی بیان می‌کند و تشخیص اینکه کاری مصداق «علت لازم برای وصول به کمال اختیاری حقیقی» است، نیازمند اثبات است؛ چنانکه تشخیص مصداق خود کمال اختیاری حقیقی نیز نیازمند اثبات است. همچنین گزاره کبری نیز بدیهی اولی غیر اخلاقی است. بنابراین،

برای توجیه لزوم یک فعل اخلاقی، حداقل به دو استدلال نیاز است: الف) اثبات و تشخیص مصداق کمال اختیاری حقیقی و ب) اثبات مقدمه اول که از طریق جمله‌های بدیهی غیراخلاقی یعنی به وسیله عقل نظری یا وحی اثبات می‌شود.

### نتیجه

بسیاری از محققین، تفسیری ناشناخت‌گرایانه از نظریه محقق اصفهانی ارائه کرده‌اند، ولی می‌توان با تبیین اصطلاحات خاص این اندیشمند، بیانی شناخت‌گرایانه از نظریه ایشان ارائه کرد.

نظری بودن جمله‌های اخلاقی می‌تواند مبین این باشد که توجیه جمله‌های اخلاقی احتیاج به روندی استدلالی دارد که از قضایای غیراخلاقی تشکیل می‌شود. یعنی حتی جمله «عدالت داشتن واجب است» وقتی با نتیجه اخلاقی مانند کمال واقعی سنجیده می‌شود، رابطه‌ای را حکایت می‌کند که این رابطه بدیهی نیست و احتیاج به اثبات عقلانی دارد که از طریق قضایای غیراخلاقی تبیین می‌شود. ولی بدیهی نبودن جمله‌های اخلاقی به معنای اینکه هیچ یک از این جمله‌ها تحلیلی نیز نیستند؛ صحیح به نظر نمی‌رسد بلکه برخی از جمله‌های اخلاقی—مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد» و «دراموال دیگران نباید تصرف کرد»—از قضایای تحلیلی و اولی به حساب می‌آیند.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *دانشنامه علایی*، مصحح: محمد معین، کتابفروشی دهخدا، تهران، ۱۳۵۳ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۱، شرح نصیرالدین طوسی، مؤسسه النعمان، بیروت، ۱۴۱۳ق.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *مبایذ اخلاق در قرآن*، محقق: سید حسین شفیعی، چاپ ششم، اسراء، قم، ۱۳۸۷ش.
۴. حلّی، حسن بن یوسف، *جوهر النضید*، بیدار، قم، ۱۳۷۱ش.
۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *لباب الاشارات و التنبيهات*، مکتبه الکلیات الازهری، قاهره، ۱۳۶۵ق.
۶. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *منطق الملتخص*، مصحح: احد فرامرز قراملکی، امام صادق، تهران، ۱۳۸۱ش.
۷. رازی، قطب‌الدین، *شرح الشمسیه*، کتابفروشی اسلامیة، تهران، بی تا.
۸. رازی، قطب‌الدین، *شرح المطالع فی المنطق*، انتشارات کتابخانه حضرت آیت الله مرعشی نجفی، قم، بی تا.
۹. شریفی، احمدحسین، *خوب چیست؟ بد کدام است؟*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۸ش.
۱۰. شهابی، محمود، رهبر خرد، خیام، تهران، ۱۳۵۸ش.
۱۱. صدر، سیدمحمدباقر، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۴، گردآورنده: سیدمحمود هاشمی شاهرودی، مجمع علمی للشهید الصدر، قم، ۱۴۰۵ق.
۱۲. طوسی، نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۲۶ش.
۱۳. غروی اصفهانی، محمد حسین، *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، ج ۱ و ۲، انتشارات سید الشهداء، قم، ۱۳۷۴ش.
۱۴. مروارید، محمود، «پیگیری و نقد فرااخلاق سینوی در آراء محقق اصفهانی و علامه طباطبایی»، نشریه اخلاق، شماره ۹ و ۱۰، ص ۵۷-۹۹، دفتر تبلیغات، اصفهان، ۱۳۸۶.
۱۵. مروارید، محمود و همتی مقدم، احمد رضا، *خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی (بررسی تطبیقی ارای آدامز و متفکران شیعه)*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۹ش.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *اخلاق در قرآن*، ج ۳، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۸ش.
۱۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
۱۸. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۲۱، صدرا، تهران، ۱۳۸۱.
۱۹. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۲۲، صدرا، تهران، ۱۳۸۹.

۲۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۳، صدرا، تهران، ۱۳۸۳.
۲۱. مظفر، محمدرضا، المنطق، فیروزآبادی، قم، بی تا.
۲۲. مک ناوتن، دیوید، بصیرت اخلاقی، مترجم: محمود فتحعلی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۶.

## الهیات شهودی یا راه عشق در رسیدن به خیر اعلی از نظر افلوطین

اسدالله حیدرپور کیانی\*

### چکیده

راه عشق یکی از دو راه رسیدن به احد در دیدگاه افلوطین است. مقاله حاضر ابتدا در مقام توصیف راه عشق، آن را یک فرایند سیر و سلوک نفس می‌داند که از دیدن زیبایی‌های محسوس شروع و به زیبایی‌های معقول ادامه می‌یابد و بعد به فوق زیبایی عروج می‌کند تا خود را در حد امکان، شبیه احد نماید و با او یگانه گردد. سپس این موضوع بررسی می‌شود که آیا ارتباط عاشقانه بین انسان و خدا صرفاً از طرف انسان برای رسیدن به خداست یا خدا نیز به رستگاری انسان عنایت دارد؟ نظر به اینکه اشتیاق انسان به سوی مبدأ خود و بازگشت به احد در نهاد انسان قرار داده شده است که این شوق بالقوه، با تزکیه و سیر و سلوک شهودی انسان فعلیت می‌یابد و نیز با توجه به اینکه خدا که خودکفا و بسیط مطلق است، علت فاعلی و غائی ایجاد انسان و علت مبقیه اوست؛ از این رو در نظر افلوطین خدا عنایت ویژه به سعادت انسان مبذول نموده است.

**واژه‌های کلیدی:** افلوطین، عشق، الهیات شهودی، تجربه عرفانی، بازگشت نفس، خیر برتر.

---

\* دانش‌آموخته دکتری فلسفه در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

رایانامه: a.heidarpour45@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۸