

## مبانی معرفت‌شناختی اخلاق با تأکید بر اندیشه‌های کلامی سید مرتضی

وحید پاشایی\*

هادی صادقی\*\*

### چکیده

توجه به مبانی اخلاق برای دست‌یابی و شناخت دستورالعمل‌های معین رفتار انسانی، یکی از ضروریات حوزه نظری اخلاق است. مبانی معرفت‌شناسی از جمله مبانی مطرح در حوزه فرااخلاق است که به تعیین ملاک‌های کلی در شناخت احکام و گزاره‌های اخلاقی پرداخته، منابع و راه‌های معرفتی را می‌کاود و ارزش‌گذاری می‌کند. این مقاله در صدد است با تکیه بر اندیشه‌های کلامی سید مرتضی، مبانی معرفت‌شناسی اخلاق را شناخته، میزان تأثیر آنها در معرفت اخلاقی را بیان کند. حس و شهود و عقل و وحی با زیرمجموعه‌هایی همچون نظر و تحقیق، علم، حسن و قبح عقلی در حوزه عقل و قرآن، اخبار و روایات، نسخ و اجماع ارکان مبانی معرفت‌شناسی از دیدگاه سید مرتضی<sup>(۱)</sup> را تشکیل می‌دهند که به نظر می‌رسد در نگرش سید مرتضی<sup>(۲)</sup> عقل مهم‌ترین منبع معرفتی در اخلاق به شمار می‌آید و می‌توان پذیرش آن را به مثابه نخستین گام برای شناخت و در نتیجه توانایی بر انجام تکالیف اخلاقی دانست. دیگر منابع معرفتی اخلاق در صورت اثبات منبعیت آنها نیز اعتبارشان را از عقل گرفته، در رتبه بعدی در معرفت‌شناسی اخلاقی قرار می‌گیرند.

**واژگان کلیدی:** مبانی معرفت‌شناسی، حسن و قبح عقلی، نظر و تحقیق، عقل در معرفت اخلاقی، وحی در معرفت اخلاقی.

\* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب.

\*\* دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث.

تاریخ تأیید: ۹۵/۵/۱۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۴

## مقدمه

اخلاق به عنوان عهده‌دار ارزش‌گذاری رفتارها و ملکات انسانی، بر آن است که بر پایه سلسله‌ای از مبانی نظری، دستورالعمل‌های معینی را در مرحله عمل پیش روی افراد قرار دهد؛ از این‌رو شناخت مبانی مختلف نظری اخلاق امری ضروری است. بی‌تردید تفاوت در مبانی منجر به تفاوت در دستورالعمل‌های اخلاقی شده و تأثیر بسزایی در توجیه و دفاع از آنها خواهد داشت.

یکی از مبانی اساسی در فلسفه اخلاق، مبانی معرفت‌شناسی است. هرچند علم معرفت‌شناسی (Epistemology) نسبت به بسیاری از علوم، علمی نوپاست، اما مبانی معرفت‌شناسی (Epistemological Foundations) به عنوان مسائل اصلی این علم را می‌توان از مباحث علوم گوناگون استخراج و برای تدوین ضابطه‌های کلی معرفت‌شناختی در علوم مختلف از جمله اخلاق به کار بست.

یکی از علوم اسلامی که می‌توان این مبانی را از مباحث و مسائل آن استخراج کرد، علم کلام است. علمی که همواره رایج‌ترین جایگاه برای ارائه مبانی فکری اندیشمندان اسلامی به شمار آمده و عالمان مختلف اسلامی غالباً آثار متعددی را در این حوزه به رشته تحریر در آورده‌اند. ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی مشهور به سید/ شریف مرتضی علم‌الهدی (۳۵۵-۴۳۶ق) از جمله عالمان بنام تشیع است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۱) که از بنیانگذاران علم کلام در شیعه به شمار می‌آید. بدین جهت آثار کلامی قابل توجهی از ایشان باقی مانده که با تتبع در آنها می‌شود مبانی معرفت‌شناسی او را کشف کرد.

این مقاله در راستای تبیین مبانی کلامی معرفت‌شناسی اخلاق با عنایت به اندیشه‌های کلامی وی تدوین شده و به موضوعات متعددی همچون حسن و قبح عقلی و ذاتی، منابع و راه‌های مختلف معرفتی و نقش آنها در معرفت اخلاقی می‌پردازد. چنین پژوهش‌هایی که در صدد پاسخ به این پرسش اساسی است که «چه منابع و راه‌های معرفتی‌ای در اخلاق وجود دارد که اثبات آنها در علم کلام واقع شده است؟» موجه تنقیح هرچه بیشتر مبانی اخلاق اسلامی شده و راه را برای نهادینه‌کردن اخلاق کاربردی برخوردار از مبانی مستحکم

هموارتر می‌کند. بی‌تردید عدم وجود مبانی معرفتی در اخلاق، عدم پذیرش از سوی مخاطبان را نیز به دنبال داشته و عکس آن سبب اقبال به زیستی اخلاقی می‌شود.

### ۱. منابع و راه‌های دستیابی به معرفت اخلاقی

مراد از منابع و راه‌های معرفتی همان اصطلاح متداول در معرفت‌شناسی است که شامل عقل، حواس، حافظه، تاریخ، مرجعیت، وحی، الهام و مانند آن می‌شود. البته در نظام معرفتی سید مرتضی<sup>(ره)</sup> عقل بیش از سایر موارد مورد اهتمام قرار گرفته است. وحی نیز به دلیل تفکر اسلامی وی در رتبه بعدی جای دارد و دیگر موارد مذکور به نوعی به این دو بازمی‌گردند. در ادامه رابطه و جایگاه معرفتی عقل و وحی در نظام فکری سید مرتضی<sup>(ره)</sup> و تأثیر آنها در معرفت اخلاقی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۲. نقش عقل در معرفت اخلاقی

سید مرتضی<sup>(ره)</sup> عقل را قوه‌ای در قلب برای تشخیص حق از باطل و بازشناسی حقایق دانسته، آن را بر مجموعه‌ای از علوم اطلاق می‌کند- البته در صورتی که ابزارها سالم باشند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۷) که محدودیتی عددی ندارند، اما از انحصاری صفتی برخوردارند؛ بدین معنا که علوم مختلفی در تعریف عقل فهرست می‌شوند که در سه دسته کلی قابل تقسیم هستند. این سه دسته عبارت‌اند از:

الف) علوم بنیادین: علوم سازنده اصول و مبانی استدلال‌ها، مانند آگاهی به حالات و دگرگونی‌های مختلف اجسام و فاعل‌ها یا علم به محال‌بودن خلوق ذات از نفی و اثبات یا علم به اجتماع نقیضین.

ب) علوم واسطه: علمی که پی‌بردن به آن مبانی و اصول تنها با دانستن آنها ممکن است؛ مانند علم به گوینده خبر.

ج) علوم مربوط به عمل: علمی که رسیدن به غرض مطلوب جز با دانستن آنها میسر نمی‌شود؛ نظیر علم به جهات مدح، مذمت، خوف و راه‌های ضرر و زیان (همو، ۱۴۱۱، ص ۱۲۱-۱۲۳).

### ۳. جایگاه عقل عملی و عقل نظری در اخلاق

تعریف سید مرتضی<sup>(ره)</sup> از عقل، به نوعی اشاره به عقل نظری و عقل عملی دارد که ناظر به شئون مختلف عقل است؛ به دیگر سخن عقل گاهی در حوزه «هست و نیست» و گاهی در حوزه «باید و نباید» به قضاوت می‌پردازد. از اولی به «عقل نظری» و از دومی به «عقل عملی» تعبیر می‌شود. عقل نظری مبین مرز علم و وهم و خیال است و عقل عملی نمایانگر ویژگی‌های اخلاقی است که در تنظیم گرایش‌ها و امیال و رفتار وارد عمل می‌شود.

البته باید توجه داشت که عقل عملی در آثار اندیشمندان اسلامی یا به قوه‌ای شناختی تعبیر می‌شود که ترک و انجام فعل را می‌شناسد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۴/ حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴/ ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۲) یا قوه‌ای برای تحریک و انگیزش و به تعبیری «قوه عامله» خوانده می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳). گفتنی است اطلاق عقل بر علوم بدیهی و کلی، ناظر به شأن معرفتی آن است که علوم مختلف مربوط به نظر و عمل را در اختیار انسان قرار می‌دهد. در واقع عقل عملی با موادی که عقل نظری آماده کرده است، پای در حوزه معرفتی مربوط به عمل نهاده، در آنجا نیز با علوم دربارہ جهات و دلایل تحسین و تقبیح و منفعت و زیان عمل‌کرده‌های انسان، نقشی معرفت‌بخش ایفا می‌کند.

اخلاق نیز به عنوان علمی که درباره اعمال ظاهری (ر.ک: اتکینسون، ۱۳۶۹، ص ۱۷) یا ملکات درونی انسان (ر.ک: ابن‌مسکویه، [بی‌تا]، ص ۵۱) یا امری مشتمل بر هر دو حوزه (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۲۲) به مدح و مذمت پرداخته، درستی و نادرستی کنش و منش را تبیین می‌کند، بی‌تردید مربوط به حوزه عمل و مبتنی بر عقل عملی است؛ از این رو عقل عملی را می‌توان پایه بنیادین اخلاق به شمار آورد که کارکردی معرفتی برای ترک و انجام فعل اخلاقی دارد و معرفت به خوب و بد اخلاقی را مهیا می‌سازد. بنابراین می‌شود سید مرتضی<sup>(ره)</sup> را در زمره کسانی انگاشت که به شأن معرفتی عقل عملی قائل بوده، عاملیتی مستقیم به عقل عملی نمی‌دهند، هرچند در نهایت این معرفت عقل عملی به عمل منتهی خواهد شد.

دلیل نام‌گذاری عقل جنبه بازدارندگی و محافظت از بدی‌های نفسانی و علوم استدلالی‌ای است که در پی تحقق علوم تشکیل‌دهنده عقل به وجود می‌آیند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۲۱-۱۲۳). سید مرتضی<sup>(ه)</sup> همه مردم را در برخوردارگی از عقل، برابر و مزیت برخی افراد همچون پیامبران بر دیگران را در علومی دیگر می‌داند (همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۷۷).

وی در بُعد نیازمندی به عقل، بر این باور است که علوم تشکیل‌دهنده عقل، علوم بدیهی‌ای هستند که امکان به‌دست‌آوردن علوم دیگر را فراهم و مکلف را قادر به انجام درست تکالیف می‌کنند (همان، ج ۲، صص ۲۷۷ و ۳۲۲).

وجه نام‌گذاری و جنبه نیازمندی به عقل، به‌خوبی نشان‌دهنده جایگاه عقل در اعمال انسانی در نظرگاه سید مرتضی<sup>(ه)</sup> است که اخلاق بخش بزرگی از این اعمال را شامل می‌شود. اساساً انسان در برابر دستورها و باید و نبایدهای نامعقول به‌سادگی سر فرود نمی‌آورد و با بازدارندگی عقل از بدی‌های نفسانی و زمینه‌سازی معرفتی برای عمل به تکالیف اخلاقی به عنوان یکی از تکالیف اختیاری مربوط به انسان است که رسیدن به سعادت به عنوان هدف نهایی اخلاق را میسر می‌شود.

درباره جایگاه عقل می‌توان لحاظ‌کردن عقل را به عنوان منبعی مستقل با ماهیتی منطقی که از نگاه قدسی و ابزاری گذشته‌اش فاصله گرفته است را در مکتب بغداد به‌ویژه در اندیشه سید مرتضی<sup>(ه)</sup> پیدا کرد (ر.ک: امیرمعزی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۵ / مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵-۲۱۵ / مادلونگ، ۱۳۸۷، ص ۱۶۳). سید مرتضی<sup>(ه)</sup> بر حجیت عقل منطقی به عنوان منبعی مستقل تأکید فراوان دارد و دلالت آن را از دلالت دیگر منابع قوی‌تر می‌شمارد و بر موارد ناسازگار با دلایل عقلی خط بطلان می‌کشد (شریف مرتضی، ۱۴۰۹، ص ۱۰۷ - ۱۰۹). عقل در شناخت و کشف احکام شرعی آنجا که دلیل نقلی وجود ندارد حجت است و در جایی که دلیل عقلی و نقلی هر دو وجود دارد، دلیل نقلی تأکیدکننده دلیل عقلی شمرده می‌شود (همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۰ / اسعدی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴).

بنابراین در نگرش سید مرتضی<sup>(ه)</sup> عقل مهم‌ترین منبع معرفتی در اخلاق به شمار می‌آید و می‌توان پذیرش آن را به مثابه نخستین گام برای شناخت و در نتیجه توانایی بر انجام تکالیف اخلاقی دانست. دیگر منابع معرفتی اخلاق نیز اعتبارشان را از عقل گرفته، در رتبه بعدی معرفت‌شناسی اخلاقی قرار می‌گیرند؛ به دیگر سخن عقل نخستین منبع معرفتی به شمار می‌آید که وحی را شناخته، آن را تأیید می‌کند و از این حیث وحی در رتبه دوم معرفت‌شناسی قرار گرفته، هرچند پس از تأیید دارای استقلال در مراجعه خواهد بود.

#### ۴. حسن و قبح ذاتی و عقلی

در بُعد معناشناسی اخلاق (Moral Semantics)، به‌ویژه معنای حسن و قبح می‌توان به گفتار سید مرتضی<sup>(ه)</sup> در تقسیم افعال ذیل باب عدل الهی رجوع کرد. ایشان بر این باور است که دسته‌ای از افعال صفتی زاید بر حدوث خود ندارند؛ نظیر افعال فرد ساهی یا شخص خوابیده و پاره‌ای علاوه بر حدوث صفتی زاید نیز بدان‌ها تعلق می‌گیرد که یا فاعل این افعال به انجامشان مجبور شده‌اند که در این صورت استحقاق مدح و ذمی از سوی عقلا در نظر نمی‌آید یا فاعل آنها اختیاراتاً فعل را انجام می‌دهد که در این صورت فعل به خودی خود استحقاق مدح و ذم را یافته، متصف به خوبی یا بدی می‌شود؛ به عبارتی اگر فعل انجام‌شده از سوی عاقلان مذمت نشود، خوب و اگر مستحق ذم عاقلان شود، بد خواهد بود.

بنابراین معنای حسن و قبح در دیدگاه سید مرتضی تقبیح یا عدم تقبیح افعال از سوی عاقلان است (شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۶). البته شایان ذکر است که وی بر خلاف دیدگاه ابوعلی و ابوهاشم که فعل سهوی بدون علم و قصد را متعلق مدح و ذم و حسن و قبح نمی‌دانند، بر این نظر است که افعال سهوی گاهی خوب و گاهی بد هستند، هرچند بدی این افعال سزاوار مذمت نیست (همان، ص ۴۷۵). این گفته نشان‌دهنده تفکیک حسن و قبح فاعلی و فعلی است که گاهی مدح و تحسین عقلا به فعل، گاهی به فاعل و گاهی هم به هر دو تعلق می‌گیرد.

همچنین می‌توان گفت که سید مرتضی<sup>(ره)</sup> به جای اینکه فعل خوب را شایسته مدح معرفی کند، آن را فعلی که سزاوار مذمت نیست، قلمداد می‌کند و این موضوع به تقسیم افعال خوب از منظر سید مرتضی<sup>(ره)</sup> بازمی‌گردد که وی فعل مباح را در زمره افعال خوب گنجانده است (همان، ص ۳۰۷)؛ چراکه انجام فعل مباح سزاوار مذمت نیست و تعریف خوبی را دربر می‌گیرد؛ در حالی که اگر تعریف فعل خوب را فعل مورد تحسین عاقلان تلقی می‌کرد، دیگر نمی‌توانست فعل مباح را در زمره افعال خوب بگنجاند؛ زیرا افعال مباح شایسته مدح نیستند. هرچند می‌توان مراد سید مرتضی<sup>(ره)</sup> از حسن و قبح را در اینجا «درست» و «نادرست» دانست که عبارت از جواز یا منع اخلاقی است و با این تفسیر حسن دربردارنده واجب، مستحب و مباح است که معنی اخلاقی ندارند در صورتی که استحقاق مدح تنها واجب و مستحب را شامل می‌شد (ر.ک: جوادی و اترک، ۱۳۸۶).

بدین سان خوب و بد اخلاقی را می‌توان اعمالی دانست که مورد ذم/تقیح یا عدم تقبیح عاقلان قرار می‌گیرند و شمول این تقسیم نسبت به فعل و فاعل، در نگاه نخست، به نوعی اهمیت فعل و انگیزه را در اخلاق نشان می‌دهد و تحسین فاعل را منوط به انگیزه وی قلمداد می‌کند.

در بُعد هستی‌شناختی حسن و قبح، سید مرتضی<sup>(ره)</sup> قائل به حسن و قبح ذاتی است و بسیاری از استدلال‌های خود در ابواب مختلف کلامی را بر آن استوار کرده است. در این باره وی تصریح می‌کند که آنچه در عقول ما خوب و بد به شمار می‌آید، نزد خداوند نیز چنین است و علم به حسن خوبی و قبح بدی با اضافه به عالمان، مختلف نشده و از این جهت تفاوتی میان علم قدیم خداوند و علم حادث مخلوقات نیست. (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۷۷).

وی بر این باور است که اعتقاد به بدی برای بدبودن کافی است، هرچند در حقیقت، آن شیء بد نباشد (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۲۰). همچنین در شرطیت «علم به بدی امور بد» اذعان می‌کند که چه بسا افراد با اعتقاد به حسن یک چیز که در حقیقت بد است آن را مرتکب شوند یا بالعکس (همان، ص ۳۱۵). این سخنان گویای اعتقاد سید مرتضی<sup>(ره)</sup> به حسن و

قبح ذاتی اشیاست که ممکن است افراد در شناسایی آنها در مقام عمل و مصداق‌یابی به خطا رفته، آنچه را در حقیقت حسن است، قبیح یا بالعکس برشمردند.

طبق این گفته در معرفت‌شناسی اخلاقی باید به وظیفه معرفتی خود که عمل طبق اعتقادمان باشد عمل کنیم، هرچند این تصدیق معرفتی ما در واقع و نفس‌الامر صادق نباشد (Laurence, 1985, pp.5-8). به دیگر سخن برای موجه بودن یک معرفت، اعتقاد به خوبی آن کفایت می‌کند و می‌توان بر اساس اعتقاد به خوبی یک معرفت، عمل نمود. این مقوله در اخلاق باور هم مطرح است که چگونه می‌توان یک باور یا معرفت را موجه و مبنایی برای عمل قرار داد.

اما سید مرتضی<sup>(ره)</sup> درباره بُعد معرفت‌شناختی حسن و قبح معتقد است حسن و قبح، عقلی است و عقل در شناخت افعال خوب و بد خودکفاست. به‌طور کلی ایشان بدی‌هایی را که در نقل بیان شده‌اند نیز کاشف از حکم عقل دانسته و معتقد است که عقل چه اجمالاً و چه تفصیلاً قادر به شناسایی افعال خوب و بد است و این نگرش را سید مرتضی<sup>(ره)</sup> در تفسیرهای دینی خود فراوان به کار می‌بندد؛ برای مثال سید مرتضی تقبیح ابتدایی قتل بچه در ماجرای حضرت موسی<sup>(ع)</sup> و حضرت خضر<sup>(ع)</sup> را به دلیل عدم شناخت دلیل خوبی قتل از نظر عقلی دانسته، در پاسخ به اینکه چرا خداوند حیات بچه را بدون قتل و درد به پایان نرسانید و آیا بر این مسئله قادر بود؟ دو دلیل عقلانی ارائه می‌کند:

۱. خداوند علم داشت که تثبیت ایمان والدین و روی‌گردانی آنها از کفر تنها با قتل این بچه میسر خواهد شد.

۲. خداوند در قتل یا فوت بچه مخیر و بر هر دو قدرت داشت و تحقق قتل هنگامی که با اعواض فراوانی همراه شود گو اینکه هیچ رنج و دردی نیست، بلکه نفع و احسان در کار است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۷۹-۱۸۰).

در توضیح کاشفیت بدی‌های نقلی می‌گوید که علم به قبح بدی‌ها یعنی افعال سزاوار مذمت، گاهی بدیهی است؛ نظیر علم اجمالی به بدی ظلم و امر به بدی‌ها و کفران نعمت و گاهی اکتسابی. اکتسابی نیز یا بر آن استدلال می‌شود یا نمی‌شود (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۰۹-۳۰۹).



۳۱۰؛ به دیگر سخن شرع نیز آنچه را عقل فی الجمله تأیید می‌کند، تفصیل داده، جنبه کاشفیت حکم عقل را دارد. گفتنی است مراجعه به شرع نظیر تفصیل در کشف عادات و تجارب و خبر دادن از آنهاست که هیچ‌گاه مخالف عقل نمی‌باشد (همو، ۱۴۱۱، ص ۳۲۶). وی با تقسیم بدی‌ها به بدی‌های نقلی و بدی‌های عقلی غیر قابل تغییر و قابل تغییر، علت بدی آن را در اجمال و تفصیل دانسته، بیان می‌دارد که علت بدی بدی‌های عقلی تفصیلاً معلوم است؛ اما علت بدی‌های نقلی با وجود معلوم بودن مفسده آنها، برای عقل تفصیلاً معلوم نیستند (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۱۱-۳۱۲).

ایشان علم به بدی‌های عقلی را دو گونه برمی‌شمرد: پاره‌ای از بدی‌های عقلی به مجرد اینکه فعل مورد نظر را مصداق آن بدی قلمداد کنیم، علم به قبحشان نیز پدید می‌آید؛ مثل علم به ظلم بودن یک فعل که به مجرد علم به ظالمانه بودن آن، علم به قبحش نیز پدید آمده است. چنین بدی‌هایی را سید مرتضی<sup>(ه)</sup> غیر قابل تغییر معرفی می‌کند و ظلم و کذب را مصداق بارز چنین مواردی می‌خواند.

اما برخی بدی‌های عقلی قابل تغییرند و تا زمان انتساب آنها به بدی‌های غیر قابل تغییر نمی‌توان علم به قبحشان پیدا کرد؛ نظیر دفع ضرر یا جلب منفعت که علاوه بر علم به جلب منفعت و دفع ضرر تا ظالمانه بودن آنها دانسته نشود، بدی آنها فهمیده نمی‌شود. در نهایت از دیدگاه سید تفصیلی نبودن علم در برخی از بدی‌ها خللی معرفتی را به دنبال نداشته، با بازگشت آنها به بدی‌های تفصیلی و غیر قابل تغییر می‌توان علم به قبح آنها را موجه کرد (همان، ۳۱۲).

به نظر می‌رسد سید مرتضی<sup>(ه)</sup> با تکیه بر حسن و قبح ذاتی و اذعان به ادراک آن توسط عقل (حسن و قبح عقلی) به صورت تفصیلی یا اجمالی، عقل را یگانه منبع معرفتی در اخلاق و شناسایی خوب و بد افعال تلقی کرده و راه‌های معرفتی همچون شرع، تجربه و مانند آن را کاشف از احکام اجمالی عقل برشمرده است. البته همین نظر که شرع را بتوان در زمره راه‌های معرفتی انگاشت، توسعه‌ای معرفتی در اخلاق دینی است که اخلاق

سکولار از آن بهره‌ای نبرده است و در صورت پذیرش آن می‌توان بر غنای اخلاق دینی نسبت به اخلاق سکولار دست‌کم در این بُعد معرفتی تأکید کرد.

همچنین تقسیم‌بندی بدی‌های عقلی به قابل تغییر و غیر قابل تغییر و ذکر علم بدیهی و بدون واسطه به برخی از بدی‌های عقلی و بازگشت علم به دیگر بدی‌ها به بدی‌های دسته نخست، اشاره به امکان تحقق معرفت در معرفت‌شناسی اخلاقی (Moral Epistemology) دارد.

در معرفت‌شناسی اخلاقی با این پرسش مواجهیم که معرفت به احکام و گزاره‌های اخلاقی چگونه پدید می‌آید و اصولاً چنین معرفتی امکان‌پذیر است یا خیر؟ از طرفی سید مرتضی<sup>(ه)</sup> را می‌توان یک مبناگرای اخلاقی خطاب کرد. مبناگرایی (Foundationalism) یک از نظریات کهن در حوزه معرفت‌شناسی است که درباره توجیه معرفتی بیان می‌دارد دو سطح را برای توجیه بیان می‌کند: برخی از موارد توجیه، مبنایی یا غیراستنتاجی‌اند؛ در حالی که موارد دیگر، همگی توجیه استنتاجی یا غیرمبنایی‌اند، به‌گونه‌ای که توجیه آنها سرانجام از توجیه مبنا ناشی می‌شود (موزر و مولدرو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱-۱۶۲). احکام مبنایی در نگرش سید مرتضی<sup>(ه)</sup> قبح ظلم و کذب و حسن عدل و صدق است که بدیهی بوده، پایه‌ای توجیهی برای دیگر معرفت‌های اخلاقی به شمار می‌آیند.

البته در برابر دیدگاه مبناگرایی، نظریه انسجام‌گرایی (Coherenceism) وجود دارد که معتقد است یک باور در رابطه دوسویه‌ای میان خود و مجموعه‌ای از باورها برای توجیه قرار گرفته، اساساً دسته‌ای از باورهای خودموجه و بدیهی‌الثبوت وجود ندارد، بلکه هر باور ممکن است در شمار باورهای موجه یا ناموجه قرار گیرد. به نظر می‌رسد با توجه به اصول اعتقادی اسلام و نظام تفکر شیعی، دیدگاه مبناگرایی که سید مرتضی<sup>(ه)</sup> نیز در زمره قائلان آن می‌گنجد، از قوام و استحکام بیشتری برخوردار باشد؛ چراکه با این وصف پایه‌های نظری تفکر دینی نیز ممکن است ناموجه بوده، از طرفی همواره در برابر اثبات قرار گیرد.

این مطلب سبب عدم شکل‌گیری سایر باورها شده، به نوعی چه بسا به تسلسل و در نتیجه توقف فکری بینجامد (ر.ک: کشفی، ۱۳۸۵).

با توضیحات پیشین باید سید مرتضی<sup>(ه)</sup> را یک عام‌گرای معرفت‌شناختی (General Epistemological) در اخلاق دانست. عام‌گرایی معرفت‌شناختی در اخلاق بر این باور است که می‌توان معرفت اوصاف اخلاقی را بر اوصافی پایه‌ای و ستبر بنا کرد و اساساً امکان دستیابی به معرفتی اخلاقی بر اساس اصولی پایه‌ای وجود دارد (O'Neill, 1996, pp.15-23). سید مرتضی<sup>(ه)</sup> نیز با اذعان به وجود خوبی‌ها و بدی‌های غیر قابل تغییر مثل ظلم و کذب، معتقد است به صرف علم ظالمانه یا کاذبانه بودن یک عمل، علم و معرفت به قبح آن پدید می‌آید و دیگر موارد غیر بدیهی با بازگشت به امور بدیهی هستند که علم به خوبی یا بدی آنها محقق خواهد شد. با این توضیح معرفت به اصول اخلاقی را بدیهی و قابل امکان برمی‌شمرد و که می‌توان دیگر امور را با آنها معلوم نمود.

ضمن اینکه دیدگاه سید مرتضی<sup>(ه)</sup> بر نوعی شهودگرایی اخلاقی استوار است که ادراک خصوصیات اخلاقی افعال در انسان را به وسیله شهود عقلی مورد تأیید قرار داده، معتقد است ادراک مفاهیم اخلاقی یا دست‌کم یکی از آنها به صورت عقلی و مقدم بر تجربه و احساس شکل می‌گیرد (جوادی، ۱۳۷۱، ص ۵۰-۵۱).

درواقع این نگرش سید مرتضی<sup>(ه)</sup> شباهت زیادی با طبیعت‌ناگروی (Non-naturalism) یا خردگروی (Rationalism) دارد که از قرن هفدهم تا کنون نمایندگان فراوانی داشته است. آنها بر اساس الگوی‌گیری از مدل استدلال ریاضیات و هندسه اقلیدسی در استدلال اخلاقی معتقد شدند همان‌گونه که اصول موضوعه در قضایای ریاضی دارای بداهت ذاتی‌اند و بنابراین همیشه صادق‌اند؛ اصول و مفاهیم پایه اخلاقی نیز دارای بداهت ذاتی‌اند و مبنای پذیرش آنها به شهود باز می‌گردد (اتکینسون، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰).

هرچند مخالفان عام‌گرایی اخلاقی نیز دلایلی برای خود دارند و فصل مشترک این دلایل، تردید در پایه‌های بدیهی در معرفت‌شناسی اخلاقی است. به نظر می‌رسد بداهت و وجدان انسانی به عام‌گرایی اخلاقی بیشتر نزدیک باشد و اختلاف در مسائل را اختلاف در

مصادیق، پایه‌هایی مقبول برشمرد. حسن عدل و قبح ظلم دست‌کم مفاهیمی هستند که به صرف شناخت مورد تحسین یا تقبیح قرار می‌گیرند و حجم اختلاف در مصادیق آنها سبب تردید در چنین دیدگاهی شده است.

### ۵. ردّ حسن و قبح الهی

سید مرتضی<sup>(ره)</sup> بدشدن بدی با نهی را نمی‌پذیرد و راه معرفت به حسن و قبح را تنها عقل قلمداد می‌کند؛ زیرا:

۱. دانستن بدی یک عمل با نهی در بدی‌های شرعی به این معناست که نهی از یک چیز، نشانه علم اجمالی به دلیل نهی است و اگر علم نباشد، نیازمند استدلال برای کشف حکم هستیم نه اثبات آن (شریف مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۳۲۷).
۲. اگر نهی الهی سبب بدشدن شود، نهی انسان هم باید این خاصیت را داشته باشد؛ در حالی که خلاف این مطلب معلوم و بدیهی است.
۳. اگر نهی الهی دلالت بر بدی یک عمل دارد، به دلیل این است که نهی نشان از کراهت دارد و خداوند هم حکیم است و حکیم کسی است که از امور بد کراهت دارد.
۴. اگر به صورت بدیهی علم به عمل بد مستلزم علم به علت بدی آن باشد و از طرفی نهی را سبب بدشدن بدانیم، دیگر کفار و کسانی که نهی به آنها نمی‌رسد، نمی‌توانند به هیچ بدی‌ای علم داشته باشند، در حالی که این‌گونه نیست.
۵. وجوب تفکر و تحقیق در معرفت خداوند و ادعای کسی که مدعی نبوت است و بدی روی‌گردانی از آن - به دلیل ترس حاصل‌شده در نفس - از مواردی است که خوبی و بدی آن قبل از سمع قابل فهم است (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۱۹-۳۲۲).

این ادله علاوه بر انکار وابستگی هستی‌شناختی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی به امر الهی، وابستگی معرفتی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی به اوامر و نواهی خداوند را نیز کاملاً رد کرده، تنها راه شناخت آنها را عقل برمی‌شمرد. گفتنی است یکی از تقریرهایی که می‌توان

در تحلیل مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی ارائه کرد، تقریر معرفت‌شناختی امر الهی (Epistemological Account of the Divine) است. قائلان به این دیدگاه معتقدند اگر امر و نهی خدا نباشد، راه فهم مصادیق خوبی و بدی، صواب و خطا یا به عبارتی، الزام و ارزش امور به روی انسان بسته خواهد بود؛ یعنی بر فرض که به لحاظ معناشناختی، معنای خوبی و بدی و باید و نباید فهمیده شود، اما مصادیق آنها را فقط از طریق امر و نهی خدا می‌توان فهمید.

توضیح اینکه ممکن است اعمالی بدون وابستگی به اوامر الهی، اخلاقاً خوب باشند، اما ما فقط به واسطه اوامر الهی می‌توانیم آنها را شناسایی کنیم و نسبت به خوب اخلاقی بودن آنها شناخت پیدا کنیم. یکی از تفاسیری که می‌توان از این تقریر داشت، این است که انسان‌ها بدون اوامر الهی نمی‌توانند به دانش اخلاقی دست یابند (Harris, 2003, p.10).

به بیان دیگر هر راهنمایی ارزشی باید مورد شناسایی قرار گیرد تا مفید واقع شود. حال باید توجه داشت که گاهی می‌گوییم احکام و اصول ارزشی در متن واقع، متکی به اراده خداوند یا امر یا فعل او هستند و گاه می‌گوییم شناخت آنها متوقف بر امر و نهی یا اراده و فعل خداست. مورد نخست، ناظر به واقع و مقام ثبوت است و مورد دوم ناظر به معرفت و مقام اثبات است و دومی مستلزم اولی نیست؛ یعنی ممکن است کسانی باشند که ارزش‌های اخلاقی را ذاتاً مستقل از امر و نهی و اراده و فعل خدا بدانند، اما برای شناخت دست‌کم پاره‌ای از آنها خود را نیازمند گزاره‌های دینی بدانند.

بسیاری از علمای شیعه معتقدند شناخت ارزش‌های بنیادی، عقلی و شناخت ارزش‌های فرعی یا دست‌کم بخش زیادی از آنها شرعی است. در حقیقت، حجیت شرع برگرفته از ارزش‌های بنیادینی است که اتخاذ آنها از خود شرع مستلزم دور خواهد بود؛ اما پس از اثبات شرع می‌توان به دلیل ناتوانی عقل در فهم مصادیق برخی از امور، شرع را راهنمای خود برای معرفت خوبی‌ها و بدی‌ها به حساب آورد (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۳۹-۳۴۰).

طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۷/ حلی، ۱۴۱۳، ص ۵۳-۵۵ و ۱۴۲۶، ص ۱۶۳/ مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴-۲۶۰)

به این معنا می‌توان گفت که اخلاق بدون خدا ممکن نیست؛ اما باید توجه داشت که مفهوم این سخن آن نیست که غیردینداران نمی‌توانند اخلاقی بنیان گذارند یا اصول فرعی اخلاق خاص خود را داشته باشند، بلکه مقصود این است که چنان اخلاقی ناقص است و نمی‌تواند به اهداف خود دست یابد؛ زیرا تنها اخلاقی می‌تواند انسان‌ها را در این مسیر پیچیده و خطرناک راهنمایی کند که بر اساس اطلاعات متقن و صحیح پایه‌ریزی شده باشد و این اطلاعات در دست بشر بریده از خدا نیست و امیدی هم به حصول آن وجود ندارد (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۸-۲۶۹/ صادقی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۱۵-۱۶).

با وجود این به نظر می‌رسد سید مرتضی<sup>(ره)</sup> گامی فراتر از عالمان شیعه برداشته، گو اینکه حسن و قبح شرعی را به هیچ وجه دارای اصالت نمی‌داند، بلکه آن را با دلیلی عقلی که همان دلیل سوم از دلایل مذکور باشد، توضیح داده، بر عقلی بودن آن به دلیل صدور از سوی حکیم پای می‌فشارد.

### ۶. نظر و تحقیق؛ ابزار عقلانی در معرفت اخلاقی

نظر همان فکر است و معنا و مفهوم فکر را نیز هر کس از درون می‌یابد. به نظر می‌رسد می‌توان نظر را همان اندیشیدنی دانست که از ترتیب اعتقادات و ظنون پدید می‌آید. مؤید این مطلب هم در تعریف نظر از سوی سید مرتضی<sup>(ره)</sup> نهفته است که به عقیده وی نظر، تأملی است که متضمن ترتیب اعتقادات یا ظنون به منظور واقف شدن به چیزی از روی اعتقاد یا ظن است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، صص ۲۶۹ و ۲۸۷ و ۱۴۱۱، ص ۱۵۸).

سید مرتضی<sup>(ره)</sup> همسو با معتزلیان به حکم عقل، نظر و تأمل را برای کسب معرفت واجب و ادعا می‌کند که انسان‌ها هنگامی که اختلافات در ادیان و سخن بیشتر آنها درباره وجود خداوندی در عالم را ببینند، با توجه به برخی احکام عقلی، معرفت‌الله را بر خود واجب و ترک آن را موجب عقاب می‌دانند.

به نظر وی اگر اموری از بیرون، این ترس و انگیزه را در وی ایجاد نکند، ممکن است از درون خودش این نشانه‌ها برایش ایجاد شود. اگر این نیز واقع نشود، ممکن است از طریق ایجاد «خاطر» این ترس در وی ایجاد شود. «خاطر» کلامی است که خداوند در گوش عاقل ایجاد می‌کند که شامل نشانه‌هایی است که به واسطه آنها ترس از ترک استدلال در قلب و عقل ایجاد می‌شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۸ و ۱۴۱۱، ص ۱۷۱-۱۷۹).

او اضافه می‌کند که اگر فکر و تحقیق در معرفت خداوند را به دلیل جلوگیری از ضرر بدانیم، پس قطعاً ترس از ضرر برای عاقل - از طرق مختلف و امارات گوناگون - به وجود می‌آید و فرد را به وجوب نظر رهنمون می‌سازد یا شخصی که بر نفس خویش فکر می‌کند و آثار صنع الهی و نشانه‌های نعمت خداوندی را درمی‌یابد و آن‌گاه بیمناک می‌شود هم نظر بر او واجب می‌شود (همو، ۱۴۱۱، ص ۱۷۱-۱۷۲).

تأمل و تحقیق در راه معرفت خداوند اولین واجب است؛ چراکه واجبات بر دو قسم سمعی و عقلی هستند و واجبات سمعی قطعاً متأخر از نظرند و واجبات عقلی مشتبّه نظیر شکر نعمت و قضای دین و بازگرداندن امانت هم باز قبل از علم به نعمت و دین و امانت ناممکن هستند (همان، ص ۱۷۱). سید مرتضی<sup>(ه)</sup> در صورت کامل بودن شرایط تأمل و تحقیق، آن را علم‌آور و علمی مطابق با فکر می‌داند. نظیر استدلال در حدوث اجسام علم به حادث بودن آنها را به دنبال دارد و شدت یا کاهش فکر بر علم حاصل از آن هم تأثیرگذار است. نظیر ایجاد درد از زدن که هر مقداری زدن شدت داشته باشد درد هم شدیدتر است (همان، ص ۱۶۱).

نظر و تحقیق را می‌توان یکی از راه‌های شناخت و کشف احکام اخلاقی دانست و وجوب عقلی آن در شناخت خداوند، منوطاً در دیگر معرفت‌های بشری از جمله معارف اخلاقی نیز جاری است. افزون بر اینکه در حوزه اخلاق باور، ساخته شدن یک معرفت از نظر و تحقیق یکی از ارکان اخلاقی شدن یک باور به شمار می‌آید (لاک، ۱۳۸۱، ص ۴۴۰) و از آنجا که باور به خداوند در حوزه اعمال ارادی و اختیاری انسان قرار گرفته، لذا در زمره

فعل اخلاقی دسته‌بندی شده، اخلاقی عمل کردن در این باور اساسی، مستلزم به‌کارگیری نظر و تحقیق است.

همچنین حکم عقلی به وجوب نظر و تحقیق برای معرفت خداوند را که ناشی از دفع ضرر محتمل یا خاطر است، به دلیل کاربردنداشتن و ارتباط در حوزه‌های مهارتی و برخواستگی از اختیار و تفکر و اندیشه، می‌توان آن را نخستین الزام اخلاقی بر گردن انسان به شمار آورد که خود راهی برای دست‌یابی به دیگر معرفت‌های اخلاقی قرار می‌گیرد.

از دیگر سو اگر مبنای حکم عقلی در وجوب نظر ترس از ضرر و عقاب باشد، می‌توان الزام اخلاقی نظر و تحقیق را الزامی نتیجه‌گروانه (Consequentialism) یا به تعبیری غایت‌گروانه (Teleologism) تلقی کرد که برای رسیدن به غایتی معلوم (رهایی از عقاب) عقل حکم به وجوب آن کرده است؛ اما اگر الزام آن در اثر مشاهده آثار صنع الهی و برای ادای شکر منعم باشد، الزامی وظیفه‌گروانه (Deontology) است که تنها برای شکر از منعم و بعد از حصول نتایج و آثار مثبت منعم به دلیل ویژگی‌های مثبت خود فعل صورت می‌پذیرد.

نظریات نتیجه‌گروانه ارزش اخلاقی را ناظر به غایت و نتیجه یک عمل تعریف کرده، به دنبال بیشترین خیر به‌دست‌آمده از آن هستند؛ به بیان دیگر این نظریات تنها حسن فعلی ناظر به نتیجه را مد نظر قرار داده‌اند. در مقابل نظریه‌های وظیفه‌گروانه، ارزش‌گذاری خود را تنها معطوف نتیجه نکرده، امور دیگر را نیز در ارزشی‌شدن یک فعل لحاظ می‌کنند و خود فعل دارای ویژگی‌های خوب یا بد می‌انگارند.

نظریات نتیجه‌گروانه با توجه به اینکه خیر معطوف به چه کسی باشد، به سه نظریه خودگروی (Egoism)، دیگرگروی (Altruism) و سودگروی (Utilitarianism) تقسیم می‌شوند که به ترتیب خیر را متوجه خود، دیگران و همگان قلمداد می‌کنند (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۴۵-۴۹). بنابراین به نظر می‌رسد نتیجه‌گروانه بودن وجوب نظر و تحقیق، از نوع خودگروی است؛ چراکه برای دفع ضرر از خود فرد واجب شده است که منفعت و خیر شخصی را به ارمغان می‌آورد.



همچنین وجوب نظر به عنوان نخستین واجب معرفتی با استفاده از حکم عقلی، نشانه تقدم عقل در یافتن احکام و گزاره‌های اخلاقی نسبت به دیگر روش‌ها و ابزارهای معرفتی است و اخلاق‌بودن این وجوب استقلال عقلی اخلاق و مقدم‌بودن آن بر دین دست‌کم در پاره‌ای از گزاره‌های اخلاقی را به اثبات می‌رساند. ضمناً با توجه به آموزه کلامی نظر و تحقیق، می‌شود به گسترده‌کردن دامنه اخلاق تا باورها و معرفت‌ها اذعان کرد و حریم اخلاق را تا حوزه‌های تفکر و اعتقاد گسترش داد.

#### ۷. نقش علم در معرفت عقلی در اخلاق

در ادامه بحث نظر و تحقیق می‌شود به دیدگاه سید مرتضی<sup>(ه)</sup> درباره علم اشاره کرد. وی علم را بدیهی دانسته، اما در عین حال در تعریف آن می‌گوید: علم آن چیزی است که مقتضی سکون نفس و آرامش خاطر عالم نسبت به آن چیزی است که فراگرفته است.

البته تنها در صورت اعتقاد به معلوم است که سکون نفس پدید می‌آید. وی علم و اعتقاد را قابل تفکیک ندانسته، عالم غیرمعتقد و معتقد غیرعالم را بی‌معنا می‌انگارد؛ علاوه بر اینکه اگر علم از جنس اعتقاد نباشد یا ضد آن است یا مخالف آن. اگر ضد باشد امکان جمع علم و اعتقاد میسر نیست؛ در حالی که عالم خود را معتقد به معلومات خود می‌داند و اگر مخالف اعتقاد باشد نباید با یک ضد هر دو منتفی شوند؛ در حالی که نفی «عالم‌بودن» از یک شخص مستلزم نفی «معتقدبودن» وی نیز هست (شریف مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۴).

وی با تقسیم علوم، به علوم بدیهی - علمی که با سبب یا بدون سبب واقع شده و بر استدلال عالم بر آن متوقف نیستند و نمی‌توان آن را از خود دور کرد - و علوم اکتسابی - علمی که با تفکر و تحقیق یا بدون آن واقع شده و با ورود شبهه از عالم نفی می‌شوند و عالم با تقویت انگیزه‌ها و استمرار بر آنهاست که سکون نفس را نسبت به علم همراه دارد (ر.ک: همان، ص ۱۵۵-۱۵۶ و ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۶) معتقد است با توجه به وجوب تأمل در معارف به عنوان فعل بندگان، علوم و معارفی که حاصل می‌شود نیز فعل بندگان خواهد بود.

سید مرتضی<sup>(ره)</sup> طبق این تقسیم‌بندی، علوم اکتسابی را به دلیل برخاستن از مقاصد و انگیزه‌ها و احوال انسانی فعل‌بنندگان دانسته، اما علوم بدیهی قطعی را فعل‌الهی و علوم بدیهی مشکوک را قابل استناد به فعل‌الهی و فعل‌بنندگان قلمداد کرده است (همو، ۱۴۱۱، صص ۱۵۶-۱۵۷ و ۱۶۵-۱۶۷ م ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۲). اعتقاد به معرفت اکتسابی و ردّ معرفت فطری با توجه به ردّ قدم ارواح و انکار عالم ذر (ر.ک: همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۵ و ج ۴، ص ۲۹ و ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۰-۲۵) شاخصه اصلی تفکر سید مرتضی<sup>(ره)</sup> در مباحث معرفت‌شناختی است؛ بنابراین تنها علوم و معرفت اکتسابی است که قابلیت ارزش‌گذاری اخلاقی را پیدا می‌کند؛ چراکه فعل انسان هستند که برخاسته از اختیار و اراده و مقاصد و انگیزه‌های انسانی‌اند و استحقاق ذم یا عدم ذم عقلا را در پی دارند و از پس تفکر و نظر پدید آمده‌اند. علاوه بر اینکه با این دیدگاه، انسان را تنها در برابر معارف اکتسابی خود دارای مسئولیت اخلاقی دانسته و وی را در این کسب معرفت موظف به سکونی نفسانی و آرامش خاطر می‌کند؛ مبنایی هم برای توجیه علوم اکتسابی ارائه می‌دهد. این مبنا همان علم‌آوری و اعتقاد به معرفت‌ها از جمله معرفت‌های اخلاقی است که از نظر سید مرتضی<sup>(ره)</sup> قابل تفکیک از یکدیگر نیستند و اعتقاد هم برای قبح بدی یا حسن خوبی یک فعل کفایت می‌کند، هرچند واقعیت وضع به گونه‌ای دیگر باشد (ر.ک: همو، ۱۳۸۱، ص ۳۲۰). به بیانی دیگر دیدگاه سید مرتضی<sup>(ره)</sup> در اخلاق باور انکار استلزام علم با یقین است و اینکه اعتقاد در حوزه باور و مسئولیت انسان در قبال آن کفایت می‌کند.

### ۸. نقش وحی در معرفت اخلاقی

تعریف وحی از نگاه سید مرتضی<sup>(ره)</sup> عبارت است از: «الكلام الخفی من جهة ملك فی حق نبی فی حال اليقظة» (همو، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۸۸). به باور او در عقلیات نیازی به وحی و امام و رسولان الهی وجود ندارد؛ اما نیازمندی انسان‌ها به پیامبران و وجوب ارسال وحی از سوی خداوند تنها در امور شرعی است که عقل به‌طور اجمال از آنها آگاهی دارد و برای تفصیل امور نیازمند شرع است (همو، ۱۳۸۷، ص ۴۰). عقل انسان در معارف و عقاید

بنیادین دینی هیچ نیازی به سمع ندارد و اصلاً پیش از پذیرش توحید و عدل نمی‌توان حجیت وحی را پذیرفت (همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۷).

از دیدگاه سید مرتضی<sup>(ره)</sup> عقل در معرفت خداوند مستقل بوده، نیازی به وحی و تنبه از سوی رسولان و امامان ندارد. استناد به ادله سمعی برای کسب معرفت مستلزم دور است و شناخت امام در گرو معرفت به خدا و مباحث توحید است و تنبیه امام تا زمانی که امامت او عقلاً به اثبات نرسیده است فرقی با دیگران ندارد (همان، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸).

ایشان در تبیین ضرورت ارسال پیامبران با وجودی که نیازمندی انسان‌ها به پیامبران را محدود به حوزه امور نقلی می‌کند، انجام این تکالیف شرعی را شرط انجام تکالیف عقلی می‌داند.\* وی می‌گوید می‌توان گفت که خداوند علم دارد که مکلفان در انجام واجبات عقلی و دوری از بدی‌های عقلی ممکن است بدی را اختیار کنند یا در انجام واجب قصور بورزند، از این رو تکالیف را اعلام می‌کند تا برای انجام واجب و ترک بدی انگیزشی باشد؛ به عبارت دیگر انسان با انجام این تکالیف نقلی است که می‌تواند از بدی‌های عقلی دوری کرده، واجبات عقلی را به جا آورد.

البته سید مرتضی<sup>(ره)</sup> در پاسخ به چگونگی لطف‌بودن نماز- مثلاً- برای ردّ ودیعه، می‌گوید که مجانست و نسبت ظاهری میان لطف و فعل متأثر از آن شرط نیست، هرچند انگیزاننده‌بودن لطف در انجام یک عمل، خود نسبت و مجانست به شمار می‌آید. از طرفی علم تفصیلی به چگونگی لطف‌بودن یک شیء و تأثیر آن در افعال دیگر نیز لازم نیست و تنها علم اجمالی به اینکه علت وجوب تکالیف شرعی برای انجام واجبات عقلی و پرهیز از بدی‌های عقلی است و خداوند آنها را بیهوده وضع نکرده است، کفایت می‌کند (همو، ۱۴۱۱، ص ۳۲۶-۳۲۷).

بدین جهت سید مرتضی<sup>(ره)</sup> حتی مبعوث‌شدن برخی از پیامبران را برای تأکید به واجبات عقلی ممکن دانسته، دلیل آن را تأثیر بیشتر بر انجام این امور برمی‌شمارد. البته وی

\* تکالیف الشرعية الطائف فی تکالیف العقلية.

این مسئله را دلیلی بر حُسن بعثت نه و جوب آن دانسته، تنها علت و جوب بعثت را تفصیل امور شرعی ای می خواند که عقل اجمالاً نسبت به آنها آگاهی دارد (همان، ص ۳۲۴-۳۲۳). او در پاسخ به گفته کسانی که فرستادن پیامبران را امری عبث تلقی کرده، می گویند: بعثت پیامبران یا موافق عقل است که عقل خود تعالیم را شناخته و نیازی به نبی ندارد یا مخالف عقل است که امور مخالف عقل باطل هستند، می گوید: بعثت انبیا موافق عقل است و امور موافق عقل دو قسم اند: یا علم تفصیلی به آنها برای عقل امکان پذیر است که در این صورت به بعثت نیازی نیست یا عقل توانایی علم اجمالی به آنها را دارد، اما علم تفصیلی به آنها نیازمند شرع است؛ به عبارتی عقل آنچه که انسان را به بدی دعوت می کند، بد دانسته، آنچه انسان را از بدی باز می دارد، واجب می خواند؛ اما اینکه افعال دربردارنده کدامین ویژگی هستند را شرع به عقل معرفی می کند.

به اعتقاد سید مرتضی<sup>(ره)</sup> نماز و صوم و طواف - که برخی آنها را عقلاً قبیح دانستند - هم اگر منافع و غرضی نداشته باشند، عقلاً بد هستند؛ پس زمانی که نفع و غرضی داشته باشند خوب می شوند و سمع هم برای این افعال منافع و مصالحی را مطرح کرده است که عقل با علم به این منافع حکم به خوب بودن آنها می کند (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۱۱-۳۱۲). شرع نیز آنچه را عقل فی الجمله تأیید می کند، تفصیل داده، جنبه کاشفیت حکم عقل را دارد. گفتنی است مراجعه به شرع نظیر تفصیل در کشف عادات و تجارب و خبردادن از آنهاست که هیچ گاه مخالف عقل نمی باشد (همو، ۱۴۱۱، ص ۳۲۶). بنابراین جدای از نقش وحی در شناخت مصادیق احکام اجمالی عقل در حوزه اخلاق، نقشی انگیزشی هم برای انجام تکالیف اخلاقی که از عقل عملی برخاسته اند، ایفا می کند و محرکی خوبی برای انجام خوبی ها و پرهیز از بدی های اخلاقی است.

شایان ذکر است که با توجه هم عرض قراردادن مراجعه به شرع با مراجعه به تجارب و عادات این مسئله به ذهن خطور می کند که وحی یکی از راه های معرفتی است و یارای قرارگرفتن در شمار منابع معرفتی را ندارد. اما اینکه اگر منبع را با مسلمات عقلی به اثبات رسیده است، یکی از سرچشمه هایی در نظر گرفت که مسائل اخلاقی را در خود گرد

آورده، با ابزاری همچون حس و استدلال عقلی می‌شود بدان دست یافت، امکان منبع‌بودن آن خالی از وجه نیست. به هر حال اینکه می‌توان مفاد شرعی را در کبرای یک قیاس استنتاجی برای کشف یک مفهوم یا گزاره اخلاقی قرار داد، نیز مؤیدی دیگر بر منبع‌انگاری وحی در معرفت اخلاقی است.

### ۹. نقش قرآن در معرفت اخلاقی

سید مرتضی<sup>(ره)</sup> با ادعای تواتر در اینکه پیامبر گرامی اسلام در مکه ظهور و ادعای نبوت کرده است، قرآن را شاخص‌ترین معجزه پیامبر<sup>(ص)</sup> و محکم‌ترین منبع تفکر اسلامی، قطعی‌الصدور و قطعی‌الدلالة و همان قرآن عصر نزول بدون هیچ کاستی و افزایش و به همین شکل مدون‌شده و امروزی دانسته، دلیل آن را تواتر می‌خواند و علم به این موضوع را همچون علم به شهرها و حوادث بزرگ قطعی‌الحصول می‌انگارد.

وی در راستای حجیت و استحکام قرآن معتقد است خود قرآن دیگران را به معارضه و مبارزه فراخوانده است که عرب تا زمان حاضر دست به چنین کاری نزده است. از نظر سید مرتضی<sup>(ره)</sup> نحوه دلالت قرآن بر نبوت پیامبر، نه فصاحت و بلاغت بالای قرآن و نه نظم، اخبار غیبی و عدم تناقض در آن است، بلکه وی با اعتقاد به نظریه صرفه دلالت قرآن بر نبوت را به اثبات می‌رساند؛ بدین معنا که خداوند متعال افراد را از اینکه کلامی مشابه قرآن بیاورند، بازداشته و علمی را که برای چنین کاری به کار می‌آیند، از او سلب می‌کند که این سلب علوم یا زدودن آنها از قلب معارضه‌گران است یا سلب انگیزه دست‌یابی به آن علوم (همان، ص ۳۶۰-۳۸۰ و ۱۳۸۱، ص ۳۵-۳۶).

سید مرتضی<sup>(ره)</sup> از یک سو قرآن را فهم‌پذیر می‌داند و متن را دلالت‌کننده به قصد مؤلف می‌انگارد و از سوی دیگر معتقد است متن اعم از قرآن و متون ادبی معانی متعددی را دربر دارد که همه لزوماً مراد مؤلف نیستند؛ ازاین‌رو برای حل معضل فهم قرآن، میان «صحت تأویل» و «اعتبار تأویل» تمایز قائل می‌شود و تأکید می‌کند وظیفه مفسر به‌کارگیری اصول صحیح فهم متن است و هر یک از معانی محتمل که بر مبنای اصول صحیح استنباط به

دست آمده باشند، می‌تواند مقصود مؤلف باشد (ر.ک: آرمین، ۱۳۹۳، ص ۸۲-۸۵)؛ از این رو نمی‌توان با عدم فهم قرآن، منکر حجیت آن شد.

در نهایت می‌توان محتوای قرآن را نافذترین و متقن‌ترین راه برای کشف مسائل اخلاق عملی قلمداد کرد که از جهت صدور و حجیت بی‌بدیل است و محتویات آن به صورت مستقیم توسط خداوند محافظت می‌شود. قرآن کریم می‌تواند مصادیق متعددی را که بعضاً عقل در شناسایی آنها ناتوان است، به حیطة اخلاق عملی بیفزاید؛ اما درباره نقش قرآن کریم در فلسفه اخلاق، به‌ویژه معرفت‌شناسی اخلاق که درباره کلیات معرفتی احکام و گزاره‌های اخلاقی صحبت می‌شود، نمی‌توان نکته‌ای را بر اساس سخنان سید مرتضی<sup>(ره)</sup> بیان کرد.

#### ۱۰. نقش اخبار و روایات در معرفت اخلاقی

سید مرتضی<sup>(ره)</sup> خبر را به «چیزی که امکان صدق و کذب در آن وجود داشته باشد» تعریف می‌کند و معتقد است این تعریف با اخبار همیشه صادق نظیر «خبر از خدا و صفات او و بد بودن ظلم و کذب» و اخبار همیشه کاذب نظیر «محدث بودن صانع این عالم و حسن کذب» نقض می‌شود. قصد متکلم برای اخبار و نیز تطبیق آن با واقع، ولو گوینده عالم به آن نباشد، از شروط صدق یک خبر است و در صورت رعایت نشدن آنها خبر کذب خواهد بود (شریف مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۳۴۲).

سید مرتضی<sup>(ره)</sup> روایات را از حیث اعتبار بر دو نوع می‌داند: یکی روایاتی که در نقل آنها سند چندان اعتباری ندارد، مثل اخبار شهرها و حوادث بزرگ که بدون تردید علم‌آورند و در حصول علم از فکر و تحقیق بی‌نیازند و دیگر اخباری که اتصال سند در آنها معتبر و ضروری است که این قسم در دل خود روایات آحاد و روایات متواتر را دربر می‌گیرد (همان، صص ۳۴۵-۳۵۱ و ۴۴۳ و ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۶۱-۲۶۲ و ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۸۴-۴۹۸).

وی روایات متواتر را موجب علم و قطع و از نظر قطعیت و دلالت هم‌سنگ قرآن می‌داند و به نیازمندی آنها به فکر و آگاهی از صداقت مخبران تا تعدادی قابل اطمینان که

امکان تبانی آنها برای دروغ‌گویی نمی‌رود، اذعان می‌کند و از سوی دیگر روایات آحاد را تنها موجب ظن می‌داند که چون مفید علم نیستند، شرعاً نمی‌توانند مبنای عمل قرار گیرند (همو، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۱۷).

از نظر او حجیت‌نداشتن خبر واحد ذاتی است و عدالت راوی موجب اعتبار آن نمی‌شود و حداکثر سبب ظن می‌گردد که در این صورت احتمال کذب نیز وجود دارد؛ از این رو حجیت‌نداشتن خبر واحد در نگرش سید مرتضی<sup>(ره)</sup> محدود به حوزه عقاید و مباحث نظری نیست، بلکه او در حوزه عمل و استنباطات فقهی نیز خبر واحد را حجت نمی‌داند. در بسیاری از موارد فقهی سید مرتضی<sup>(ره)</sup> اخبار آحادِ عدول را قابل پذیرش نمی‌داند (همو، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۰۸ - ۳۱۳ و ج ۱، ص ۲۰۱ - ۲۰۲ و ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۱۷).

به باور وی عمل به احکام شرعی در گرو اطمینان و علم به آنهاست و مادامی که به حکم شرعی علم نداشته باشیم و یقین حاصل نکنیم که حکم مورد نظر دربردارنده مصلحت ماست یا احتمال بدهیم که مفسده‌ای دارد، عمل به چنین حکمی بد است؛ زیرا با عمل به آن از فساد ایمن نیستیم و گو اینکه عمل به چیزی که یقیناً مفسده‌آمیز است کرده‌ایم (همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲).

گواه سید مرتضی<sup>(ره)</sup> در عدم حجیت خبر واحد، قیاس است. او معتقد است از نظر امامیه چون ملاک کلی، عمل بر اساس علم و یقین است، به همین سبب قیاس به دلیل عدم اطمینان و علم به درستی آن مردود است و خبر واحد نیز که این ملاک کلی شاملش می‌شود حکمی شبیه قیاس دارد (همان، ج ۱، ص ۲۵). او در رساله «مسأله فی إبطال العمل بأخبار الآحاد» فرض پذیرش روایت آحاد را تنها در صورت عادل بودن راویان آن می‌پندارد و می‌گوید که عدالت از دیدگاه امامیه اعتقاد به حق در اصول و فروع و پیروی نکردن از مذهب باطل و تظاهر نکردن به معاصی است.

بنا بر این قاعده به اخبار پیروان مذاهب باطل نظیر واقفیه، غلات، مشبّهه، مجبّره، خطایه و صاحبان حلول و خمسه و... نباید عمل کرد، در صورتی که سند اکثر احادیث فقهی،

بلکه تمامی آن، چه راوی اصلی و چه راوی فرعی و کسی که از وی روایت را نقل کرده‌اند، خالی از راوی واقفی یا غالی یا قمی معتقد به جبر و تشبیه نیست. البته ایشان قائل است که امکان حضور راویانی که چنین عقایدی را ندارند، وجود دارد که این افراد هم ممکن است در زمره کسانی باشند که در پی تقلید محض هر سخنی را بدون حجت و دلیل پذیرفته، نقل می‌کنند و چنین افرادی سزاوار صفت عدالت نبوده، نمی‌توان به روایات آنها در شریعت اعتنا کرد (همان، ج ۳، ص ۳۰۹-۳۱۰).

شایان ذکر است تعبد به عمل به اخبار آحاد از دیدگاه سید مرتضی<sup>(ره)</sup> بدون اشکال است و می‌شود همانند ملزم شدن به پذیرش شهادت دو شاهد یا عمل به فتوای مفتی که در حکم خبر واحدند، به اخبار آحاد ملتزم شد؛ اما در شرع مقدس چنین التزامی مطرح نشده است. حتی اگر چنین مسئله‌ای هم بیان شده باشد، محدود به مورد خود بوده، کلیت ندارد و نمی‌توان با استناد بدان از دلایل قطعی قرآنی و روایی دست کشید یا آنها را تخصیص زد یا نسخ نمود (همو، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۴۶۰-۴۷۰ و ۵۲۰-۵۳۹).

به نظر می‌رسد سنجش عقلانی در برخورد با روایات آحاد همواره از سوی سید مرتضی<sup>(ره)</sup> اعمال شده و در برخی موارد به دلیل احتمالات عقلانی‌ای که وی در مواجهه با اخبار آحاد به نظرش رسیده است، دست به تأویل و تبیین آنها زده که این خود نوعی پذیرش به شمار می‌آید؛ به عبارتی دیگر گاهی در آثار ایشان می‌توان این دأب را مشاهده کرد که اگر روایتی واحد که دچار ضعف سندی و حتی دلالتی است، توان اصلاح با تأویل را داشته باشد، از آن دست نکشیده، به تبیین آن پرداخته است (برای نمونه ر.ک: همو، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۰۹)؛ اما این قاعده عمومیت ندارد و بدین جهت استناد سید مرتضی<sup>(ره)</sup> به اخبار آحاد بسیار کم و در شمار معدوم است.

بنابراین در بهره‌گیری از روایات در معرفت اخلاقی، تنها باید به اخبار متواتر و علم‌آور عمل کرد تا با نظر کلی امامیه که مبنای عمل را یقین می‌داند، تطابق یابد. از طرفی اخبار متواتر را می‌توان همچون قرآن یکی از نافذترین و متقن‌ترین راه‌ها برای کشف معارف



اخلاقی، در حوزه اخلاق عملی قلمداد کرد که از جهت صدور و حجیت هم‌تراز قرآن است.

روایات نظیر قرآن کریم می‌توانند مصادیق متعددی را که بعضاً عقل در شناسایی آنها ناتوان است به حیثه اخلاق عملی بیفزاید؛ اما درباره نقش روایات در اخلاق نظری و فلسفه اخلاق، به‌ویژه معرفت‌شناسی اخلاق که درباره کلیات معرفتی احکام و گزاره‌های اخلاقی صحبت می‌شود، نمی‌توان نکته‌ای را بر اساس سخنان سید مرتضی<sup>(ره)</sup> بیان کرد.

### ۱۱. نسخ و نقش آن در معرفت اخلاقی

یکی از مباحثی که در اثبات نبوت خاصه مورد بررسی قرار می‌گیرد، مقوله «نسخ» است. ناسخ دلیل بدون ذکر غایت و نهایتی است که مثل حکم شرعی ثابت شده با یک دلیل را لغو می‌کند و آن را برای آینده قابل اثبات نمی‌داند، به صورتی که اگر دلیل ناسخ وجود نداشت، حکم دلیل اول همچنان پا برجا بود: «کل دلیل دلّ علیّ أن مثل الحكم الشرعی الثابت بالنصّ الاول زائل فی المستقبل علی وجه لولاه لکان ثابتاً بالنصّ الاول مع تراخیه عنه، فهو موصوف بأنه ناسخ» (همو، ۱۴۱۱، ص ۳۵۵).

شروط «مثل حکم اول» و «تراخی» به این دلیل است که اگر خداوند از عین حکم اول نهی کند، مرتکب امری قبیح شده و این مسئله با حسن و قبح ذاتی ناسازگار است. همچنین شرط تراخی برای این است که اگر حکمی همراه با مدت زمان یا انتهای خود بیان شود، دیگر نمی‌توان آن را ناسخ دلیل اول تلقی کرد. سید مرتضی<sup>(ره)</sup> چون احکام را تابع مصالح واقعی می‌داند، نسخ را حسن دانسته، معتقد است مصالح بندگان قابل تغییرند و خداوند به علم به این تغییر می‌تواند احکام نویی را برای بندگان وضع و احکام پیشین را که مدتشان به اتمام رسیده است، نسخ نماید (همان، ص ۳۵۵-۳۵۸).

شروط سید مرتضی<sup>(ره)</sup> در مقوله نسخ می‌تواند عینیت گزاره‌های اخلاقی را نیز علاوه بر مسائل شرعی به اثبات برساند. او با تکیه بر حسن و قبح ذاتی، عین حکم شرعی و مأموریه الهی را قابل نسخ نمی‌داند، ولی از طرفی به مطلق بودن گزاره‌ها و تغییر نکردن آن بر اساس

شرایط زمانی و مکانی نیز معتقد نیست و برخی از احکام را موقتی و بر اساس شرایط زمان و مکان و مطابق با مصالح واقعی قابل تغییر می‌داند.

از این رو دیدگاه سید مرتضی<sup>(د)</sup> به عام‌گرایی اخلاقی شباهت دارد. عام‌گرایی اخلاقی (Ethical Generalism) در برابر خاص‌گرایی اخلاقی (Ethical Particularism) نظریه‌ای در فلسفه اخلاق است که نظریات و اصول عام اخلاقی را ملاک درستی و نادرستی اخلاقی معرفی و آنها را بایسته سرلوحگی کردار انسانی قلمداد می‌کند. البته ممکن است تحت شرایطی خاص و بسته به زمان و مکان، این اصول دست‌خوش تغییر شوند. آنان بحثی وجودشناختی را پیش کشیده، بر وجود اصول عام اخلاقی خوب و بد نظیر دروغ‌گفتن و وفای به عهد تأکید می‌کنند (Ross, 2002, pp.19-20)؛ بنابراین می‌توان احکام الهی را احکام عامی خواند که اگر از سوی خود شارع نسخ نشوند، عمومیت آنها پابرجاست.

گفتنی است اعتقاد به نسخ به نوعی مطلق‌انگاری اخلاقی (Ethical Absolutism) را نمی‌پذیرد؛ چراکه بنا بر مطلق‌انگاری اخلاقی، نظام و گزاره‌های اخلاقی راستین، مطلق، ثابت و استثنا‌ناپذیرند و در همه زمان‌ها و مکان‌ها و اعصار یکسان و الزام‌آورند (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۳۵-۳۴۱). طبق مبانی مطلق‌انگاری هیچ‌گاه نمی‌توان دست به اصول عام اخلاقی زد و اساساً این اصول فرازمانی و فرامکانی تدوین شده‌اند.

## ۱۲. اجماع؛ راهی برای معرفت اخلاقی

اجماع جایگاه ویژه‌ای در نظرات کلامی سید مرتضی<sup>(د)</sup> دارد و بیش از استنادات حدیثی، می‌توان استناد به اجماع را در آثار وی که به نوعی در معنای سنت به معنای عام آن می‌گنجد، مشاهده کرد. سید مرتضی<sup>(د)</sup> اجماع را «اتفاق نظر دانشمندان دینی در یک حادثه شرعی در دوره پس از رسول اکرم<sup>(ص)</sup> بر یک فتوا و رضایت و عمل واحد» می‌داند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۶۲)؛ اما در تبیین گستره اجماع در شیعه و تفاوت آن با اجماع در اهل سنت، دایره اجماع را افزون بر احکام شرعی به اموری مثل نبوت و قرآن و امور مشابه که علم به وجوب امامت بر آنها تقدم دارد اطلاق کرده، علم و صحت اعتقاد به

آنها را از طریق اجماع حجت برمی شمرد (همو، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۲۶-۶۲۷)؛ چراکه اساس حجیت اجماع در شیعه بر خلاف اهل سنت که کتاب و سنت است، حضور معصوم در میان اجماع‌کنندگان است و در واقع اجماع کاشف از قول معصوم می‌باشد (همان، ص ۶۳۵).

از نکات مهم اجماع در نگاه سید مرتضی<sup>(ره)</sup> که با محوریت معصوم بنیان نهاده شده، جایز نبودن مخالفت با اجماع به دلیل مخالفت با امام معصوم، ممکن نبودن اجماع بر خطا به دلیل حضور معصوم در آن، اهمیت نداشتن تعداد و هویت افراد به سبب حضور معصوم در اجماع‌کنندگان و منحصر نبودن حجیت اجماع به عصر تحقق است (همان، ج ۲، ص ۶۲۷-۶۳۷ و ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲-۱۹). اجماع را نیز با مکانیزم خطاناپذیری آن در دیدگاه سید مرتضی<sup>(ره)</sup> یکی از راه‌های دستیابی به معرفت اخلاقی می‌توان قلمداد کرد که البته در حوزه اخلاق کاربردی قابل استفاده است.

### ۱۳. حس و شهود

سید مرتضی<sup>(ره)</sup> مطالب اندکی درباره حس بیان کرده است. وی معرفت حسی را ادراک با ابزار حسی دانسته که دربردارنده شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها و اموری از سنخ این دو است. با این وصف می‌توان معرفت حسی را مختص جزئیات دانست. ایشان حواس را پنج نوع می‌داند که چهار نوع شنوایی، بویایی، بینایی و چشایی علاوه بر حیات به بنیه‌ای افزون نیازمندند، در حالی که حس لامسه (بساوایی) تنها به حیات محتاج است. (برای مطالعه و تعاریف هر یک ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۷۲-۲۷۳).

البته وی درباره رجوع به شرع، آن را هم‌عرض مراجعه به خبر، تجارب و عادات برای روشن شدن احکام اجمالی عقل قلمداد کرده و معتقد است همان‌گونه که مراجعه به این امور مخالف عقل نیستند، مراجعه به شرع هم مخالف عقل نیست (همو، ۱۴۱۱، ص ۳۲۶). این سخن تا حدی می‌تواند رجوع به تجارب حسی را در زمره ابزارهای معرفتی اخلاق بگنجانند و معرفت حسی را به دلیل عدم مخالفت آن با عقل معتبر کند.

درباره نگاه سید مرتضی<sup>(ه)</sup> به «شهود» می‌توان گفت که بی‌تردید وی یک شهودگرای عقلی است. او با تقسیم بدی‌ها به عقلی\* غیر قابل تغییر و قابل تغییر و بدی‌های سمعی، علت بدی آن را در اجمال و تفصیل دانسته و بیان می‌دارد که علت بدی بدی‌های عقلی تفصیلاً معلوم است؛ اما علت بدی‌های نقلی با وجود معلوم بودن مفسده آنها، تفصیلاً معلوم نیست (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۱۱-۳۱۲). شرع نیز آنچه را عقل فی‌الجمله تأیید می‌کند تفصیل داده، جنبه کاشفیت حکم عقل را دارد. گفتنی است تفصیل در کشف عادات و تجارب و خبردادن از آنهاست که هیچ‌گاه مخالف عقل نیست (همو، ۱۴۱۱، ص ۳۲۶).

به باور سید این عدم تفصیل خللی در بدبودن بدی‌ها وارد نمی‌سازد، بلکه بدی‌های عقلی غیر قابل تغییر مثل ظلم و کذب به مجرد علم به ظالمانه و کاذبانه‌بودنشان، علم به بدی آنها محقق می‌شود، ولو اینکه به چیز دیگری علم وجود نداشته باشد، بر خلاف بدی‌های عقلی قابل تغییر نظیر دفع ضرر یا جلب منفعت که علاوه بر علم به جلب منفعت و دفع ضرر تا ظالمانه‌بودن آنها دانسته نشود، بدی آنها فهمیده نمی‌شود (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۱۲). این سخن مؤید حسن و قبح ذاتی بر پایه بدهت و شهود عقلی دسته‌ای از بدی‌ها و خوبی‌هاست. مطالبی که درباره حسن و قبح عقلی و ذاتی و استنباط دیدگاه‌های اخلاقی سید مرتضی<sup>(ه)</sup> در بخش حسن و قبح عقلی ذکر کردیم، در اینجا هم به صورت کامل قابل ذکر است. همچنین از تعبیر «خاطر» که در بحث چگونگی معرفت‌الله مطرح کرده‌اند، چیزی شبیه شهود فردی برداشت می‌شود. «خاطر» کلامی است که خداوند در

---

\* بدی‌های عقلی از دید سید مرتضی<sup>(ه)</sup> دو قسم است: برخی لایتغیرند مثل بدی ظلم و کذب؛ چراکه دلیل بدبودنشان این است که ظالمانه یا کاذبانه هستند و برخی قابل تغییرند و از خوبی به بدی تغییر می‌یابند؛ مثل ضرری که اگر از استحقاق و نفع و راندن ضرر عاری باشد، بد است؛ ولی اگر برخی از این امور حاصل شود خوب می‌شود. نماز و صوم و طواف- که برخی آنها را عقلاً قبیح دانستند- هم اگر منافع و غرضی نداشته باشند، عقلاً بد هستند. پس زمانی که نفع و غرضی داشته باشند، خوب می‌شوند و سمع هم برای این افعال منافع و مصالح را مطرح کرده است که عقل با علم به این منافع حکم به خوب بودن آنها می‌کند (شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۱-۳۱۲).

گوش عاقل ایجاد می‌کند که دربردارنده نشانه‌هایی است که به واسطه آنها ترس از ترک فکر و تحقیق در قلب و عقل ایجاد شده، مقدمه‌ای برای پیگیری اولین واجب که تفکر و تحقیق درباره خداوند باشد، تشکیل می‌دهد (همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۸ و ۱۴۱۱، ص ۱۷۱-۱۷۹).

بنابراین می‌توان به دلیل منشأ الهی خاطر، بدان اعتماد کرد و بر اساس آن عمل نمود. خاطر نیرویی است که به دلیل ترس از عقاب، انگیزشی در انسان نسبت به یک الزام اخلاقی معرفتی (نظر و تحقیق درباره خداوند) ایجاد می‌کند.

### نتیجه‌گیری

در نهایت می‌توان سید مرتضی<sup>(ه)</sup> را یک عقل‌گرای تمام‌عیار در معرفت‌شناسی اخلاقی به شمار آورد که با تکیه بر حسن و قبح عقلی به صورت حداکثری معرفت اخلاقی را ترسیم می‌کند. وی یک عینی‌گرای اخلاقی است که احکام و گزاره‌های اخلاقی را عینی و راه دست‌یابی به آن را در رتبه نخست عقل و شرط صحت یافته، عقلی را علم‌آوری‌ای برخاسته از نظر و تحقیق قلمداد کرده است و دیگر مبانی معرفتی همچون وحی و حس و شهود را در به اعتبار سازگاری با عقل در رتبه‌های بعدی قرار می‌دهد. از طرفی می‌توان او را یک عام‌گرای اخلاقی دانست که اوصاف و احکام اخلاقی را بر اساس اصول پایه‌ای و بدیهی تحلیل کرده و خوبی و بدی سایر احکام غیر بدیهی را منوط به بدیهیات می‌کند. این باور نوعی شهودگرایی عقلانی و البته عمومی در اخلاق به حساب می‌آید که همگان برای معرفت احکام و گزاره‌های اخلاقی بر اساس بداهت خوبی عدل و بدی ظلم پیش رفته، ارزش چنین احکامی را معین می‌کنند. در آخر می‌توان گفت که نقش عناصر وحیانی در معرفت اخلاق عملی عیان است، اما در معرفت اخلاقی که در فرااخلاق از آن بحث می‌شود، جایگاه ویژه‌ای در تفکر کلامی سید مرتضی<sup>(ه)</sup> ندارد.

بنابراین می‌توان گفت که تفکر سید مرتضی<sup>(ه)</sup> در معرفت‌شناسی تا حد زیادی مطلوب بوده، اندیشمندان را برای رسیدن به مبانی معرفتی بسیار کمک می‌کند. توجه به پایه‌های بدیهی در معرفت از تسلسل و دست‌به‌دامن شدن به باورهای تجربی پرخطا جلوگیری و

تفسیر و شناخت باورها و اعتقادات را تسهیل می‌کند؛ از این رو کسانی که به نقد مبناگرایی پرداخته‌اند، همواره در توجیه باورهای مشترک انسانی با نوعی سردرگمی مواجه شده‌اند. از یک سو اعتقاد به بدیهی‌نبودن و از سوی دیگر نیاز به یک پایه برای باورهای پسینی سرنوشت نظریات نامبناگرایانه در معرفت‌شناسی است. همچنین تکیه بر شهود عقلانی مشترک در انسان‌ها و فاصله گرفتن از شهودات شخصی غیر قابل استناد، از دیگر نقاط قوت دیدگاه معرفت‌شناختی سید مرتضی است. همچنین توجه ویژه و نامحدود وی به عقل و جایگاه آن در معرفت، سبب عقلانی‌تر شدن هرچه بیشتر معارف دینی و اخلاقی شده، تشیع را به عنوان مکتبی عقلی، باورپذیرتر نشان می‌دهد.

### منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ **الاشارات والتنبیها** (سه‌جلدی)؛ با شرح خواجه نصیرالدین طوسی؛ چ دوم، قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۲. —؛ **الاشارات والتنبیها** (سه‌جلدی)؛ با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۳. ابی‌مسکویه، علی؛ **تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق**؛ قم، انتشارات بیدار، [بی‌تا].
۴. اتکینسون، آر. اف؛ **درآمدی به فلسفه اخلاق**؛ ترجمه سهراب علوی‌نیا؛ تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹.
۵. جوادی، محسن و حسین اترک؛ «نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»؛ **مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی**، دانشگاه قم، ش ۳۳، ۱۳۸۶.
۶. جوادی، محسن؛ **مسأله باید و هست**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱.
۷. علامه حلی؛ **الرسالة السعدیه**؛ چ اول، بیروت: دار الصفوة، ۱۴۱۳ق.
۸. —؛ **تسلیک النفس الی حظیره القدس**؛ تحقیق فاطمه رضانی؛ چ اول، قم: مؤسسه الامام الصادق<sup>(ع)</sup>، ۱۴۲۶ق.
۹. شریف مرتضی، علی بن حسین؛ **امالی السید المرتضی فی التفسیر و الحدیث و الادب**؛ مصر: دارالفکرالعربی، ۱۹۹۸م.
۱۰. —؛ **الذریعة الی اصول الشریعة**؛ تصحیح ابوالقاسم گرجی؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.

۱۱. — الذریعة الى اصول الشريعة؛ تصحيح ابوالقاسم گرجی؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۱۲. — الملخص فی اصولالدين؛ تحقيق محمدرضا انصاری؛ چ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۳. — رسائل الشریف المرتضی؛ (ج ۱-۳)، تحقيق سيداحمد حسینی؛ چ اول، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۱۴. — رسائل الشریف المرتضی؛ ج ۴، تحقيق سيداحمد حسینی؛ چ اول، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۰ق.
۱۵. — تنزیة الانبیاء؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۹ق.
۱۶. — الشافی فی الإمامة؛ چ دوم تهران: مؤسسه الصادق، ۱۴۱۰ق.
۱۷. — الذخيرة فی علم الکلام؛ تحقيق سيداحمد حسینی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۱۸. صادقی، هادی و دیگران؛ «دين و اخلاق»؛ قیسات، ش ۱۳، پاییز ۱۳۷۸.
۱۹. صادقی، هادی؛ درآمدی بر کلام جدید؛ چ ششم، قم: کتاب طه، ۱۳۹۱.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل؛ چ دوم، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۲۱. — تجرید الاعتقاد؛ تحقيق حسینی جلالی؛ چ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۲۲. فرانکنا، ویلیام کی؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه هادی صادقی؛ چ سوم، قم: کتاب طه، ۱۳۸۹.
۲۳. کشفی، عبدالرسول؛ «دسته‌بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناختی»؛ پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ش ۲، ۱۳۸۵.
۲۴. لاک، جان؛ جستاری در فهم بشر؛ ترجمه رضازاده شفق؛ چ دوم، تهران: شفیعی، ۱۳۸۱.
۲۵. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی - حکمت عملی؛ چ اول، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
۲۶. مقداد، فاضل؛ إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين؛ تحقيق سيدمهدي رجائي؛ قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
۲۷. موزر، پل و مولدرو تروود؛ درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر؛ ترجمه رحمت‌الله رضایی؛ چ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.