



تعیین هندسه مفهومی انواع ارزش

احمدحسین شریفی^۱

چکیده

بحث حسن و قبح یکی از مهم‌ترین و فرقه‌سازترین موضوعات در تاریخ اندیشه‌های کلامی و اخلاقی بوده است. مباحث متعدد معناشناسی مفاهیم حسن و قبح، هستی‌شناسی جمالات مشتمل بر حسن و قبح، و معرفت‌شناسی قضایای مشتمل بر حسن و قبح در لابه‌لای کتاب‌های کلامی و فلسفی و اصولی اندیشمندان مسلمان مطرح شده است. /شاعره، به منزله مهم‌ترین منکران حسن و قبح ذاتی و عقلی، و عدلیه، به منزله مشهورترین مدافعان حسن و قبح ذاتی و عقلی، ادله فراوانی برای اثبات مدعای خود و طرد مدعای طرف مقابل اقامه کرده‌اند. در این میان، عدم تفکیک بحث «معناشناسی» حسن و قبح و «معیارشناسی» حسن و قبح از یک سو، و عدم توجه به تمایز مباحث هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه در این باره، موجب خلط و خطاهای فراوانی شده است. نوشتار پیش‌روی کوشیده است با تکمیل راهی که بزرگانی چون عبدالرزاق فیاض لاهیجی و ملاهادی سبزواری در زمینه تمایز میان ارزش‌های «ذاتی / الهی» و «عقلی / شرعی» پیموده‌اند، تمایزهای دیگری را - مانند تمایز ارزش‌های «غایی / ابزاری» و «ذاتی / غیری» - بررسی کند، تمایزهایی که میان ارزش‌ها می‌توان ترسیم کرد و بی‌توجهی به آن‌ها مغالطه‌هایی را در پی داشته است.

کلیدواژگان: انواع ارزش، ارزش غایی، ارزش ابزاری، ارزش ذاتی، ارزش غیری، ارزش الهی،

ارزش عقلی، ارزش شرعی.

۱. دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره). sharif49@sharif49.ir.

اهمیت و ضرورت بحث

بحث درباره حسن و قبح افعال، تاریخی طولانی دارد. تا جایی که تاریخ مکتوب اندیشه بشری نشان می‌دهد، این مسأله برای فیلسوفان و اندیشمندان یونان باستان به جد مطرح بوده است. نگاهی گذرا به گفت‌وگوی سقراط و اثیرون عمق مباحث طرح شده در این باره را نشان می‌دهد. در ضمن این گفت‌وگو اثیرون ادعا می‌کند امر خداوند است که موجب خوبی یک عمل می‌شود، و سقراط از او می‌پرسد: «آیا چون خدا به چیزی امر کرده است آن چیز صواب است یا چون آن چیز صواب است خدا به آن امر کرده است؟» اثیرون در پاسخ می‌گوید: چون صواب است، خدا به آن امر کرده است؛ به همین صورت گفت‌وگوی آنان ادامه می‌یابد (p.496-497, "Morality and Religion", in PHILOSOPHY OF RELIGION). این مسأله به‌رغم آن‌که بحثی کاملاً اخلاقی و ناظر به مسائل فرااخلاق است، بعدها در دامان تفکر اسلامی، کانون بحث‌های پر دامنه متکلمان و فیلسوفان قرار گرفت. در دوران اخیر، پرداختن برخی از عالمان بزرگ علم اصول به این بحث و رواج مباحث اخلاقی و فرااخلاقی در جامعه ما، رونق دوباره این مسأله را در پی داشته است.

متکلمان مسلمان، در برابر این مسأله، از همان آغاز به دو دسته تقسیم شدند: شیعیان، معتزلیان، گرامیان و همچنین برخی حنفیان در مسأله هستی‌شناسی قضایای مشتمل بر حسن و قبح - یعنی در مقام ثبوت - بر این باور بودند که ارزش کارها در ذات آن‌ها نهفته است، و در باب معرفت‌شناسی قضایای مشتمل بر حسن و قبح - یعنی در مقام اثبات - بر آن بودند که عقل آدمی به‌تنهایی و بدون یاری و یاوری وحی الاهی، توانایی درک ارزش برخی کارها را دارد. اوامر و نواهی الاهی نیز عقل را در کشف واقعیت برخی دیگر از کارها یاری می‌رسانند. در برابر، اشعریان بر این نکته اصرار می‌ورزیدند که اولاً در مقام ثبوت و نفس الامر، خوبی و بدی هیچ کاری در ذات و نهاد آن نهفته نیست، بلکه امر و نهی خداوند است که مثبت نیکی یا بدی کارها است؛ یعنی امر و نهی خداوند ارزش‌ساز و ارزش‌آفرین است. به تعبیر شایع و رایج اشاعره: «الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع؛ کار

خوب، کاری است که خداوند آن را خوب کرده است و کار بد، کاری است که خداوند آن را بد کرده است». پس اگر خداوند به دروغ‌گویی فرمان دهد، دروغ‌گویی خوب خواهد شد و اگر از راست‌گویی نهی نماید، راست گفتن ناپسند و زشت می‌گردد. ثانیاً در مقام اثبات و در مرحله معرفت‌شناسی، هرگز نمی‌توان از حسن و قبح عقلی سخن گفت؛ زیرا وقتی در نفس الامر هیچ چیزی نیست، عقل چه چیزی را می‌خواهد کشف کند؟!

با این همه، و به‌رغم آن‌که این بحث یکی از گلوگاه‌های اصلی اندیشه‌های فلسفی، اعتقادی، سیاسی و اخلاقی مسلمانان بوده است، متأسفانه در اغلب منابع موجود هنوز هم اصل موضوع به‌درستی تنقیح نشده است. به همین دلیل، رد و اثبات‌ها در بسیاری موارد ناشی از درک نکردن درست مدعای طرف مقابل است. متأسفانه آشفتگی عجیبی در اغلب منابع موجود در این باره مشاهده می‌شود. خلط خسته‌کننده و ابهام‌آفرین بحث «معنا» و «معیار» حسن و قبح از یک سو، و مباحث «هستی‌شناختی» و «معرفت‌شناختی» یا بحث «معیار ثبوتی» و «معیار اثباتی» از سوی دیگر، موجب پدید آمدن سوء تفاهم‌های فراوان ورد و اثبات‌های نابجا و غیرمنطقی شده است. مغالطه خلط مقام ثبوت و مقام اثبات از مهم‌ترین مغالطه‌های موجود در منابع کلامی و اصولی در باب حسن و قبح افعال است. شاید نخستین کسی که متوجه این خلط و خطاها شد ملا عبدالرزاق لاهیجی (متوفای ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲ ق) است. (لاهیجی، ۱۳۶۴ ش، ص ۵۹-۶۰) اما پیش از او هیچ‌یک از متکلمان و اصولیان به این حقیقت سرنوشت‌ساز توجهی نداشته‌اند، و متأسفانه پس از وی نیز این کشف بزرگ چندان کانون توجه واقع نشد و هرچند حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ق)، حدود دو قرن بعد با اقتباس از او همان تمایز را با همان عبارات مورد توجه قرار داد، (سبزواری، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۱۹-۳۲۰) باز هم اهمیت این تفکیک و تمایز برای محققان مربوط، چندان روشن نشد تا جایی که متأسفانه حتی پاره‌ای از معاصران نیز که در این وادی وارد شده و کتاب‌هایی نوشته‌اند، نتوانسته‌اند از چنگ این مغالطه بزرگ بگریزند. از همین رو، لازم است حوزه‌های مختلف بحث حسن و قبح، به صورت شفاف از یکدیگر تفکیک شوند و مدعیات و مخالفت‌ها و موافقت‌ها هر کدام جای خود را بیابند.

در این نوشتار می‌کوشیم اصطلاحات مختلف ارزش را در مباحث اخلاقی از یکدیگر تفکیک کنیم. این کار می‌تواند گام نخست برای عرضه نظریه‌ای مستدل و معقول در باب هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی باشد.

ارزش‌های ابزاری و غایی

ارزش را از منظری می‌توان به دو نوع «ابزاری» و «غایی» تقسیم کرد. هریک از این دو نوع ارزش، احکام و ویژگی‌هایی خاص دارند که بی‌توجهی به آن‌ها می‌تواند خلط‌ها و خطاهایی را در پی آورد.

ارزش‌های ابزاری^۱ اموری هستند که به سبب ابزار و وسیله بودنشان برای وصول به ارزش‌های دیگر ارزشمندند. در برابر، ارزش‌های غایی^۲ یا نهایی، ارزش‌هایی را گویند که به خودی خود و به مثابه یک هدف، نه به دلیل وسیله یا ابزار بودن برای وصول به ارزش‌های دیگر، ارزشمندند. مثلاً ورزش و فعالیت بدنی به دلیل وسیله بودن برای وصول به سلامت و تندرستی یا شهرت اجتماعی و امثال آن ارزشمند است؛ وگرنه به خودی خود و ذاتاً، نه تنها ارزش ندارد، بلکه ممکن است دست‌کم برای برخی افراد، خستگی‌آور نیز باشد.

راه تشخیص ارزش‌های ابزاری از ارزش‌های غایی و نهایی این است که اولاً درباره کارهایی که ارزش ابزاری دارند، همواره این پرسش را می‌توان طرح کرد که «چرا باید آن‌ها را انجام داد؟» و این پرسش را تا جایی که به یک ارزش غایی و نهایی برسیم می‌توان ادامه داد؛ اما طرح چنین پرسشی درباره ارزش‌های نهایی و غایی، بی‌وجه است.

ثانیاً ارزش‌های ابزاری، اغلب وصف کارهای اختیاری و ارادی‌اند، اما ارزش غایی نه از جنس فعل اختیاری یا صفت اکتسابی، بلکه حقیقتی هستی‌شناختی و انتولوژیکال، و نتیجه و غایت فعل است؛ چیزی است که هر انسانی همه کارهای اختیاری و ارادی خود را برای

1. instrumental value

2. final value

رسیدن به آن انجام می‌دهد. بر این اساس، همه ارزش‌های اخلاقی، از راست‌گویی گرفته تا عفت و شجاعت و عدالت، در زمره ارزش‌های ابزاری اند. اما اهدافی همچون لذت، سود، قدرت، کمال، سعادت یا قرب الاهی - که در مکاتب مختلف اخلاقی، خاستگاه ارزش اخلاقی و معیار ارزیابی افعال و صفات اکتسابی معرفی می‌شوند - همگی از سنخ ارزش‌های غایی اند. ارزشمندی این‌ها به نوع نگاه ما به هستی و انسان و جهان‌بینی ما وابسته است؛ و بحث درباره آن‌ها بحثی اخلاقی نخواهد بود، بلکه بحثی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه است.

یکی از دلایل‌هایی که جورج ادوارد مور (1873-1958)، پدر فلسفه اخلاق در غرب، هر گونه تعریف حسن و قبح را مغالطی می‌داند، دچار شدن به همین اشتباه است. خود وی در حقیقت به دلیل خلط میان خوب ابزاری و خوب غایی گرفتار مغالطه شده است! توضیح این‌که، مور مدعی بود مفهوم خوب و بد از جمله مفاهیم بدیهی و شهودی بوده، به هیچ وجه تعریف‌پذیر نیستند. به بیان دیگر، وی مفهوم خوب و بد را از نوع بدیهیات «تعریف‌ناپذیر»، مانند مفهوم «وجود»، می‌دانست؛ نه از نوع بدیهیات «بی‌نیاز» از تعریف. دلیل وی برای مدعای خود این بود که می‌گفت همه تعاریفی که برای خوب و بد عرضه شده‌اند، مبتلا به نوعی مغالطه به نام «مغالطه طبیعت‌گرایانه» اند (Naturalistic fallacy, in: Encyclopedia of Ethics, V.2, p. 1215-1217). دلیلی که مور برای اثبات مغالطه طبیعت‌گرایانه، از یک طرف، و اثبات تعریف‌ناپذیری مفهوم خوب، از سوی دیگر، اقامه کرده، به «برهان پرسش‌گشوده»^۱ مشهور است. توضیح این‌که، درباره هر تعریفی از مفهوم «خوب»، اعم از تعاریف طبیعی یا مابعدالطبیعی، این پرسش را می‌توان طرح کرد که آیا خودش خوب است یا خیر؟ محض نمونه، اگر کسی مانند لذت‌گرایان، «خوب» را به «امر لذت‌بخش» تعریف کند، می‌توان از او پرسید که «آیا امر لذت‌بخش خوب است یا خیر؟»

1. the open-question argument

معقول بودن طرح این پرسش نشان می‌دهد که آن مفهوم غیر از مفهوم خوب است و قضیه «خوب یعنی لذت بخش» قضیه‌ای توتولوژیک نیست؛ در حالی که اگر این تعریف درست می‌بود، این دو مفهوم یکی بودند و طرح چنین پرسشی نامعقول بود؛ زیرا توتولوژیک بودن، ویژگی همه تعاریف حقیقی است و پرسش از صدق عکس آن‌ها نامعقول و بی‌معناست. به هر روی، معقول بودن طرح این پرسش درباره تعریف خوبی نشان می‌دهد که تعریف خوبی ممکن نیست.

به بیان روشن‌تر، شیوه پرسش گشوده به این صورت است که مثلاً برای اثبات این که دو مفهوم «خوبی» و «لذت بخش» با هم معادلند یا خیر، دو پرسش زیر را مطرح می‌کنیم:

آیا فلان چیز خوب است؟

آیا فلان چیز لذت بخش است؟

اگر خوب و لذت بخش مترادف و هم‌معنا باشند، هر پاسخی که به پرسش نخست بدهیم، پاسخ پرسش دوم نیز خواهد بود. در حالی که می‌بینیم چنین نیست. بلکه این دو پرسش کاملاً مستقل از هم هستند؛ به گونه‌ای که پاسخ پرسش اول، پرسش دوم را از میان برنمی‌دارد، بلکه حتی اگر پاسخ پرسش نخست مثبت باشد، باز هم جای چنین پرسشی باقی است که آیا آن چیز لذت بخش است یا خیر؟

اگر اندکی تأمل کنیم، می‌بینیم که مور، دو معنا و کاربرد متفاوت واژه «خوب»، یعنی «خوب اخلاقی» و «خوب وجودی»، یا «خوب ابزاری» و «خوب غایی» را با هم خلط کرده است. وقتی می‌گویند «راست‌گویی خوب است» و زمانی که ادعا می‌شود «امر لذت بخش خوب است»، در حقیقت دو معنا یا دو کاربرد متفاوت از واژه خوب، اراده شده است. در جمله اول، خوب وصف فعل اختیاری انسان قرار گرفته است، و به همین دلیل، آن را «خوب اخلاقی» می‌نامیم؛ اما در جمله دوم، «خوب» وصف هدف یا غایت فعل اخلاقی قرار گرفته است و نه وصف خود فعل، و از همین روی، می‌توانیم آن را «خوب وجودی» بنامیم. به بیان دیگر، می‌توان گفت که «خوب» در جایی که وصف نتیجه یا غایت فعل واقع می‌شود،

«خوب غایی» است اما در جایی که وصف فعل اختیاری انسان قرار می‌گیرد، «خوب ابزاری» است. هرچند هر دو معنای خوب در کتاب‌های اخلاقی کانون توجه است، آنچه بالا صاله بحثی اخلاقی است و فیلسوفان اخلاق در پی فهم معنای آن هستند، خوب ابزاری است، نه خوب غایی. بنابراین در حقیقت خود مور در این بحث دچار مغالطه اشتراک لفظی شده است؛ و به همین دلیل همه نظریات تعریف‌گرایانه را به ارتکاب مغالطه متهم کرده است؛ در حالی که خود ایشان به این اتهام سزاوارتر است.

ارزش‌های ذاتی و غیره

ارزش‌ها را در یک تقسیم‌بندی دیگر می‌توان به دو دسته ذاتی و غیره تقسیم کرد. ارزش ذاتی،^۱ ارزشی است که مقتضای ذات يك فعل یا صفت است. برای نمونه، عدالت، ذاتاً اقتضای ارزش مثبت دارد، و ظلم ذاتاً مقتضی ارزش منفی است؛ یعنی حتی اگر ثواب و عقابی در کار نباشد، هر انسان عاقلی که عدالت و ظلم را به معنای حقیقی کلمه تصور کند، به خوبی عدالت و بدی ظلم حکم می‌کند.^۲ در برابر، ارزش پاره‌ای دیگر از امور، عارضی،

1. intrinsic value

۲. البته در این باره که آیا خوبی عدالت و بدی ظلم، امری بدیهی است یا نظری، در میان اندیشمندان مسلمان اختلاف است. برخی نویسندگان (سیوری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۵۴) مدعی شده‌اند که مدعای همه عدلیه، اعم از معتزله و امامیه، این است که خوبی برخی افعال همچون صدق نافع و انصاف و شکر منعم بدیهی و ضروری است، همان‌طور که بدی برخی افعال نیز، همچون ظلم و فساد و تکلیف به مالا یطاق، به همین صورت است. البته نسبت دادن این نظریه به همه اندیشمندان عدلیه واقع بینانه نیست؛ اما بی‌تردید عده‌ای از اندیشمندان شیعی به صراحت از این ایده دفاع کرده‌اند. از آن جمله می‌توان مرحوم ابن‌میشم بحرانی (۶۳۶-۶۹۹ ق)، (بحرانی، ۱۳۹۸ ق، ص ۱۰۴-۱۰۵) علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق)، (حلی، بی‌تا، ص ۵۰-۵۱)، فاضل مقداد (۷۴۶-۸۲۶ ق) (سیوری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۵۴-۲۵۵) محقق لاهیجی (متوفای ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲ ق)، حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ق)، قطب‌الدین سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۳۵۴)، مهدی حائری (۱۳۰۲-۱۳۷۸ ق) (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۷-۱۰۹) و آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۶-۵۷). را از شخصیت‌های برجسته این دیدگاه به‌شمار آورد.

تبعی، عاریتی و غیره است.

از آن جا که ارزش های ذاتی، لازمه ذات امورش و در نهاد افعال یا صفات نهفته اند، هرگز تابع رأی و نظر افراد، جوامع و امثال آن نیستند؛ یعنی نمی توان حکم آن ها را با قراردادهای جمعی، یا امر و نهی فردی یا شرعی و یا سلیقه و خواست افراد، تغییر داد. اما حکم ارزش های غیری^۱ را می توان با تغییر اعتبار و حیثیت آن ها تغییر داد. برای نمونه، «راست گویی» ارزش مثبت دارد، اما اگر مستلزم کشته شدن انسان بی گناهی باشد، ارزش منفی پیدا می کند؛ «تکبر» ضد ارزش است، اما اگر در برابر شخص متکبر باشد، با ارزش می شود؛ «ترس» صفتی زشت و نکوهیده است، اما اگر ترس از گناه و نافرمانی خداوند باشد، پسندیده و خوب است.

رابطه ارزش های غایی و ذاتی

از این جهت که ارزش غایی ناظر به «هدف نهایی» فعل و صفت اکتسابی است، و ارزش ذاتی، ناظر به خود فعل یا صفت اکتسابی، نمی توان گفت که کدام یک از نسبت های چهارگانه (تباین، تساوی، عام و خاص مطلق یا من وجه) را دارند؛ زیرا یکی ناظر به «هدف» است و دیگری ناظر به «فعل» و «صفت». اما از این جهت که آیا ارزشمندی هدف یا غایت، ذاتی آن است یا آن که آن هم مقدمه ای است برای دستیابی به هدفی دیگر، می توان گفت رابطه ارزش غایی با ارزش ذاتی، عموم و خصوص مطلق است. یعنی هر ارزش غایی ای حتماً ارزش ذاتی نیز دارد؛ اما چنین نیست که هر چیزی که دارای ارزش ذاتی باشد، ارزش غایی نیز داشته باشد. برای مثال، ما معتقدیم عدل و ظلم ارزش ذاتی دارند، اما روشن است که آن ها را نمی توان ارزش غایی به شمار آورد. حتی اگر فرض کنیم فرد یا گروهی در همه ابعاد زندگی، عادلانه رفتار کنند، هر چند کاری ذاتاً خوب انجام می دهند، چنین فرد یا جامعه ای را نمی توان فرد یا جامعه ای دال تلقی کرد. عدالت و فراگیری رفتارهای عادلانه در

1. extrinsic value

سراسر جهان، هدف نهایی فردسازی و جامعه‌سازی اسلامی و الهی نیست. تحقق عدالت فردی و اجتماعی صرفاً مقدمه و ابزاری است برای تحقق هدف نهایی نظام ارزشی اسلام، یعنی قرب الهی و عبودیت و بندگی خداوند. به بیان دیگر، تحقق عدالت، شرط لازم تحقق هدف نهایی نظام ارزشی اسلام است، اما شرط کافی آن نیست.

رابطه ارزش‌های غایی و غیری

ارزش غایی با ارزش غیری رابطه تباین دارد. هیچ مرز مشترکی میان آن‌ها نیست. هیچ ارزش غیری‌ای را نمی‌توان ارزش غایی به شمار آورد، و به عکس. در برابر، رابطه ارزش‌های ابزاری با هر یک از ارزش‌های ذاتی یا غیری، عموم و خصوص من وجه است. به این صورت که بعضی از ارزش‌های ابزاری، همچون عدالت، ارزش ذاتی نیز دارند، و بعضی از ارزش‌های ابزاری، همچون ورزش، ارزش ذاتی ندارند.

ارزش‌های ذاتی و الهی

ارزش‌های اخلاقی را از جهت مقام ثبوت و نفس الامر می‌توان به دو دسته کلی ارزش‌های ذاتی و ارزش‌های الهی تقسیم کرد. در اینجا مسأله این است که با صرف نظر از حکم عقل و توانایی یا ناتوانی آن در تشخیص خوب و بد کارها، آیا در مقام ثبوت و عالم واقع، کارهای انسانی به خوبی یا بدی متصف می‌شوند یا خیر؟ بر پایه نظریه ارزش ذاتی یا حسن و قبح ذاتی، خوبی و بدی در ذات کارها نهفته است، و بر اساس نظریه ارزش الهی یا حسن و قبح الهی، و یا به اصطلاح فیلسوفان غربی بر اساس نظریه امر الهی، خوبی و بدی اشیا و افعال، به امر و نهی خداوند وابسته است. در حقیقت، بنا بر این نظریه، امر و نهی خداوند، خوب‌ساز و بدساز است. نزاع اشاعره، در مقام مدافعان حسن و قبح الهی، و عدلیه، در جایگاه مدافعان حسن و قبح ذاتی، در این بحث دائر بین ایجاب و سلب کلی است؛ به این صورت که اشاعره مدعی‌اند هیچ کاری از کارهای انسانی، با صرف نظر از امر و نهی الهی، در عالم واقع ذاتاً خوب یا بد نیست؛ و در برابر، عدلیه بر این باورند که همه کارهای انسانی، در عالم واقع، و با صرف نظر از تعلق امر یا نهی الهی به آن‌ها، یا قبیحند و

یا حَسَن. ابوالمعالی جوینی،^۱ در پاسخ کسانی که می‌گویند اشاعره نیز، همچون عدلیه، در مقام ثبوت و نفس الامر، افعال را خوب یا بد می‌دانند، اما درباره راه کشف خوبی و بدی افعال با عدلیه مخالفند، می‌گوید: «خوب و بد دو صفت ذاتی برای موصوف خود، یا دو جهت واقعی که قبیح و حَسَن بر آن‌ها واقع شوند، نیستند؛ بلکه خوب و بد هیچ معنایی جز امر و نهی الاهی ندارند. بنابراین چیزی را که معتزله اثبات می‌کند و به آن باور دارد، ما با دلیل عقلی و نقلی انکار می‌کنیم» (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸).

وی همچنین در جایی دیگر تصریح می‌کند:

چیزی که پیش از ورود به بحث باید مورد توجه قرار گیرد، این است که بزرگان ما در کاربرد واژه حسن و قبح تسامح کرده‌اند و گفته‌اند حسن و قبح جز از راه شرع درک نمی‌شوند. این سخن موهم آن است که حسن و قبح، اموری زائد بر شرعند اما راه درک آن‌ها از طریق شرع و دستورات خداوند است. اما حقیقت مطلب چنین نیست. چنین نیست که خوبی صرف نظر از امر و نهی شرع وجود داشته باشد و به وسیله امر و نهی شارع درک شود. بلکه خوبی چیزی جز دستور شرع بر انجام یک کار و ستایش فاعل آن کار نیست، و همین طور است مسأله در [باره] بدی. بنابراین زمانی که کاری را متصف به وجوب یا حرمت می‌کنیم، منظور ما این نیست که آن کار یک ویژگی خاص دارد که در غیر آن نیست؛ بلکه منظور از کار واجب کاری است که شرع دستور به انجام آن داده است و منظور از کار حرام، کاری است که شرع از آن نهی تحریمی کرده است (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۷).

۱. ابوالمعالی ضیاءالدین عبدالملک بن عبدالله بن یوسف جوینی، معروف به امام الحرمین، از متکلمان بسیار مشهور اشعری است. نظام الملک، نظامیه نیشابور را برای فعالیت‌های علمی او بنا کرد. جوینی با تدریس خود و جذب طالبان علم، به این مرکز علمی رونق بسیار داد. از جمله شاگردان بزرگ او می‌توان به محمد غزالی اشاره کرد. جوینی در سال ۴۷۸ هجری قمری دیده از جهان فرو بست.

تذکر

نکته مهمی که در این تقسیم باید بدان توجه کرد این است که بر خلاف تصور اغلب متکلمان، این تقسیم، عقلی نیست؛ یعنی چنین نیست که بگوییم ارزش‌ها در مقام ثبوت و نفس‌الامر یا ذاتی‌اند یا الهی و شق سومی ندارند؛ بلکه مسأله به این صورت است که ارزش‌ها اگر ذاتی نباشند، در آن صورت معنای آن این است که خوبی و بدی کارها در ذات و نهاد آن‌ها نهفته نیست؛ اما از این جا نمی‌توان نتیجه گرفت که پس الهی‌اند، زیرا ممکن است آن گونه که پوزیتیویست‌هایی همچون آیر و استینونس می‌پندارند، اموری احساسی و سلیقه‌ای باشند؛ یا آن گونه که جامعه‌گرایانی همچون امیل دورکیم می‌پندارند، به خواست و دیدگاه جامعه وابسته باشند؛ یا آن گونه که قراردادگرایانی همچون توماس هابز یا جان رالز می‌گویند، اموری قراردادی و اعتباری محض باشند؛ و یا آن گونه که اشاعره یا پیروان غربی نظریه امر الهی می‌گویند، به امر و نهی خداوند وابسته دانسته شوند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴). بنابراین معتقدان به الهی بودن خوبی و بدی، به صرف این که ذاتی بودن آن‌ها را انکار کنند، نباید بپندارند مدعایشان اثبات شده است؛ بلکه باید الهی بودن آن‌ها را نیز اثبات کنند، و این مسأله‌ای است که متأسفانه بسیاری از نویسندگان اشعری مسلک از آن غفلت ورزیده‌اند: عموم استدلال‌هایی که آنان برای اثبات مدعای خود اقامه کرده‌اند، در بهترین وجه، ناظر به نفی ذاتی بودن حسن و قبح هستند؛ اما از اثبات الهی بودن آن‌ها سترون هستند (شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴-۱۴۴).

ارزش‌های عقلی و شرعی

در عموم کتاب‌های کلامی و اصولی ما، ارزش‌های اخلاقی در مقام اثبات به دو قسم عقلی و شرعی تقسیم می‌شوند. ارزش‌های عقلی ارزش‌هایی‌اند که عقل انسان، با صرف نظر از شرع، آن‌ها را می‌فهمد. یعنی بر فرض که بپذیریم ارزش کارها در ذات و نهاد آن‌ها نهفته است، پرسش این است که راه کشف آن کدام است؟ آیا با کمک عقل خودبنیاد می‌توان ارزش ذاتی کارها را کشف کرد؟ یا این که تنها راه کشف و فهم آن، امر و نهی الهی و

دستورهای شرعی است؟ به بیان دیگر، در این جا مسأله اصلی این است که رابطه عقل و ارزش چگونه است؟ آیا عقل انسان صرفاً ابزاری است برای درک ارزش الاهی و شرعی؟ یا آن که عقل می تواند منبعی از منابع ارزش قلمداد شود؟ و اصولاً عقل ما تا کجا می تواند احکام ارزشی را کشف کند؟ آیا فقط توانایی درک و کشف اصول ارزشی را دارد، یا می تواند جزئیات احکام ارزشی را نیز کشف کند؟ به تعبیر ملا عبدالرزاق لاهیجی، و با اقتباس از او، ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق):

مراد از عقلی بودن حسن و قبح، آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را، اگرچه شرع بر آن وارد نشده باشد؛ و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی، اگر شرع وارد شده باشد؛ و ندانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال، و محتاج بودن به ورود شرع، ضرر نکند به عقلی بودن حسن و قبح مطلقاً؛ چه، هرگاه بعضی از وجوه حسن و قبح بالاستقلال دانسته شد، بعضی دیگر که موقوف است به ورود شرع نیز معلوم تواند شد به آن بعض مذکور. مثلاً تواند دانست که فعل فلانی که امر شرعی به آن وارد شده، البته حسن است در نفس الامر که اگر قبیح بودی، یا خالی از جهات حسن و قبح هر دو بودی، هرآینه قبیح بودی از حکیم طلب آن فعل؛ و همچنین فعلی که نهی شرعی از آن وارد شده، تواند دانست که مذموم است در نفس الامر، و الا نهی از آن مذموم بودی؛ و مراد از شرعی بودن حسن و قبح آن است که عقل را نرسد نه ادراک حسن و قبح، و نه ادراک جهات حسن و قبح در هیچ فعلی از افعال، نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۵۹-۶۰).^۱

۱. همچنین ر.ک: لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۳۴۵. همان طور که گفته شد، ملاهادی سبزواری نیز دقیقاً همین مدعا را ذکر می کند. به نظر می رسد عبارات ایشان در اغلب موارد، ترجمه عربی همین عبارات فارسی



نزاع اشاعره و عدلیه در این قسمت به صورت سلب کلی و ایجاب جزئی است. اشاعره مدعی اند عقل انسان، به خودی خود، توانایی درک ارزشمندی هیچ کاری از کارهای اختیاری را ندارد؛ زیرا حسن و قبح با امر و نهی الاهی ایجاد می شود و پیش از امر و نهی خداوند اصولاً حسن و قبحی وجود ندارد که توسط عقل خودبنیاد درک شود. در برابر، عدلیه بر این باورند که کارهای اختیاری انسان و صفات اکتسابی او از این جهت بر سه نوعند: برخی از آنها به گونه ای اند که عقل انسان، به خودی خود و به صورت بدیهی توانایی درک جهات حُسن یا قُبَح آنها را دارد، مانند خوبی عدل و زشتی ظلم؛ برخی دیگر چنانند که ارزش آنها پس از تأمل عقلانی و با ارجاع به بدیهیات درک می شود، مانند خوبی حیا و پاکدامنی یا زشتی خیانت و بدعهدی؛ و دسته سوم کارهایی هستند که خوبی یا بدی آنها تنها از راه هدایت های وحیانی کشف می شود، مانند خوبی روزه ماه رمضان و بدی روزه روز نخست ماه شوال (عید فطر) (سیوری، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴-۲۵۵).

رابطه ارزش های ذاتی و عقلی

مشهور است که پاره ای معتزلیان نسبت میان ارزش های ذاتی و عقلی را تساوی می دانستند، ولی ما معتقدیم که نسبت میان این ارزش ها «عام و خاص مطلق» است؛ به این



است. ایشان در کتاب شرح الاسماء، صفحه ۳۱۹ می فرماید: «و المراد من كون الحسن والقبح عقليين، ان العقل يمكنه ان يفهم ان الفعل الفلاني ممدوح في نفس الامر والآخر مذموم وان لم يرد به الشرع الانور، او يمكنه ان يفهم الجهة التي حُسن بها الفعل فأمر به أو قُبَح فنهى عنه ان كان بعد ورود الشرع و عدم فهمه جهات الحسن والقبح في بعض الافعال لا يقدح في عقليتهما لانه يعلم اجمالاً أنه لو كان خالياً عن المصلحة او المفسدة لقبح عن الحكيم طلب فعله او تركه والمراد من كونهما شرعيين انه لا يمكن للعقل ادراك الحسن والقبح، وان فاعل هذا يستحق المدح و فاعل ذاك يستحق الذم ولا ادراك جهات الحسن والقبح في فعل من الافعال لا قبل ورود الشرع ولا بعده وقد يقال المراد بالعقلية اشتغال الفعل على الجهة المحسنة او المقبحة سواء ادرك العقل تلك الجهة ام لا وبالشرعية خلاف ذلك.»

صورت که هر ارزش عقلی ای ارزش ذاتی نیز هست اما بعضی ارزش های ذاتی عقلی نیستند. توضیح آن که، عقل در صورتی توانایی کشف ارزش افعال یا صفات اکتسابی را دارد که ارزشی در نفس الامر و عالم ثبوت باشد؛ اما به صرف تحقق ارزش ها در عالم ثبوت نمی توان گفت که عقل نیز توانایی درک و فهم و کشف همه آنها را دارد. اما چنین نیست که عقل توانایی کشف همه ارزش های ذاتی را داشته باشد. مدعی ما این است که عقل انسان توانایی کشف اصول احکام اخلاقی را دارد اما از درک حکم بسیاری از جزئیات احکام اخلاقی ناتوان است. توضیح آن که، کارهای اختیاری انسان و صفات اکتسابی او از جهت عقلی سه گونه اند: ۱. کارهایی چون عدالت ورزی و ستمگری که عقل خودبنیاد به صورت بدیهی و بدون نیاز به تأمل و تفکر، توانایی درک ارزش مثبت یا منفی آنها را دارد؛ ۲. کارهایی همچون خوبی حیا و پاکدامنی یا زشتی خیانت و بدعهدی که عقل مستقل انسانی پس از تأمل و با ارجاع آنها به بدیهیات، خوبی یا بدی شان را درک می کند؛ و ۳. کارهایی همچون خوبی روزه ماه رمضان و بدی روزه عید قربان و عید فطر، به رغم ارزش ذاتی آنها، کشف خوبی یا بدی شان از دسترس عقل خودبنیاد و توان عقلانی بشر دور است و تنها از راه هدایت های و حیانی قابل کشف است (سیوری، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴-۲۵۵).

نتیجه گیری

دغدغه اصلی این نوشتار، تفکیک انواع مختلف ارزش بود. به باور نویسنده، توجه نکردن به مختلف بودن ارزش ها و ویژگی ها و احکام هریک از آنها، خلط و خطاهای فراوانی را در پی می آورد؛ همان طور که تاکنون چنین بوده است. برای این منظور، پس از بیان مقدماتی درباره اهمیت بحث ارزش و ضرورت توجه به انواع آن، کوشیدیم چهار دسته از تقسیمات ارزش را که اهمیت بیش تری دارند، بررسی کنیم. در این زمینه، ابتدا تمایز میان ارزش غایی و ارزش های ابزاری را مطرح کردیم و نشان دادیم که همه ارزش های اخلاقی از سنخ ارزش های ابزاری اند، به گونه ای که حتی متعالی ترین احکام اخلاقی مثل حُسن عدل و قُبْح ظلم را بر اساس جهان بینی وایدئولوژی اسلامی نمی توان ارزش غایی دانست. ارزش غایی

از نگاه معارف اسلامی، قرب الاهی و وصول به حضرت حق، یا به تعبیری جامع و دقیق، «تخلّق به اخلاقی الاهی در گفتار و رفتار و اندیشه و حالات» است؛ و البته عمل به ارزش‌های اخلاقی لازمه دستیابی به چنین غایتی است. در مرحله بعد، تمایز میان ارزش ذاتی و غیری را کانون توجه قرار دادیم و گفتیم که ارزش ذاتی بدین معناست که خوبی یا بدی در ذات یا نهاد یک فعل قرار داده شده باشد؛ اما اگر ارزش آن از جایی دیگر آمده باشد، ارزش غیری و تبعی و واسطه‌ای است.

پس به تقسیم مشهور الاهی یا ذاتی بودن ارزش‌ها پرداختیم. این تقسیم ناظر به مقام ثبوت و نفس الامر است. کسانی که ارزش‌ها را الاهی می‌دانند، مدعی‌اند خوبی یا بدی در ذات و نهاد هیچ فعل یا صفتی نیست، بلکه خوب بودن یا بد بودن یک فعل و صفت، کاملاً به امر و نهی خداوند وابسته است، و به همین دلیل، امر و نهی خداوند را خوب ساز و بد ساز می‌دانند. در برابر، معتقدان به ذاتی بودن ارزش‌ها مدعی‌اند امر و نهی خداوند تابع مصالح و مفاسد واقعی و ذاتی است. افعال و صفات تکویناً و در ذات و نهاد خود، به خوب و یا بد متصف می‌شوند و امر و نهی الاهی صرفاً کاشف از آن خوب یا بد ذاتی و واقعی است.

سرانجام نیز پایان‌بخش این نوشتار بررسی تقسیم ارزش‌ها به عقلی و شرعی بود. این تقسیم ناظر به مقام اثبات و کشف و شناخت ارزش‌هاست، و به همین دلیل، متفرع بر بحث هستی‌شناسی ارزش‌هاست. کسی که ارزش‌ها را عقلی می‌داند، مدعی است عقل انسان برای کشف خوب و بد افعال و صفات در همه موارد یا در پاره‌ای موارد خودکفاست و بدون هدایت‌های الاهی و دستگیری‌های وحیانی نیز می‌توان ارزش پاره‌ای افعال و صفات را درک کرد. در برابر، کسی که ارزش‌ها را شرعی می‌داند، مدعی است که راه کشف ارزش افعال و صفات مراجعه به پیام پیامبران و هدایت‌های شرعی است.

نتیجه مهمی که از این بحث به دست می‌آید آن است که هریک از این انواع، بحث ویژه خود را می‌طلبد. با بحث معناشناسی حسن و قبح نمی‌توان ادعا کرد که معیار حسن و قبح را نیز به دست آورده‌ایم؛ همچنین با موضع‌گیری خاصی در بحث هستی‌شناسی حسن و قبح نمی‌توان در باب معرفت‌شناسی حسن و قبح نیز فتوا صادر کرد. نیز با رد عقلی بودن

ارزش‌ها، نمی‌توان ادعا کرد که ذاتی بودن آن‌ها را نیز رد کرده‌ایم، و یا با رد شرعی بودن ارزش‌ها، نمی‌توان مدعی شد که الهی بودن آن‌ها را نیز رد کرده‌ایم؛ اشتباهی که متأسفانه در بسیاری از کتاب‌های کلامی، فراوان به چشم می‌آید. البته اثبات یا نفی هریک از انواع مختلف ارزش و تعیین مصداق هریک از آن‌ها نیازمند بحث‌های جداگانه‌ای است که به نوبت باید کانون بحث و بررسی قرار گیرد.

منابع

۱. البحرانی، میثم بن علی: (۱۳۹۸ق)، **قواعد المرام فی علم الکلام**، قم، مطبعة مهر.
۲. جوادی آملی، عبدالله: (۱۳۷۵)، **فلسفه حقوق بشر**، قم، اسراء.
۳. الجوینی، امام الحرمین عبدالملک: (۱۴۱۶ق)، **الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد**، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۴. حائری یزدی، مهدی: (۱۳۶۱)، **کاوش های عقل عملی**، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. الحلّی، حسن بن یوسف: (بی تا)، **نهج المسترشدين فی اصول الدین**، تحقیق احمد حسینی و هادی یوسفی، (بی جا)، (بی نا).
۶. سبزواری، قطب الدین: (۱۳۷۳)، **الخلاصة فی علم الکلام**، تحقیق رضا مختاری و یعقوب علی برجی، در: **میراث اسلامی**، دفتر اول، به کوشش رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۷. سبزواری، ملاهادی: (۱۳۷۵)، **شرح الاسماء او شرح دعاء الجوشن الکبیر**، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، دوم.
۸. السیوری الحلّی، جمال الدین مقداد: (۱۴۰۵ق)، **ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين**، ج ۱، تحقیق مهدی رجائی، قم، مکتبة المرعشی النجفی.
۹. شریفی، احمدحسین: (۱۳۸۸)، **خوب چیست؟ بد کدام است؟**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۰. لاهیجی، ملاعبدالرزاق: (۱۳۶۴)، **سرمایه ایمان**، تحقیق صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، دوم.
۱۱. _____: (۱۳۷۲)، **گوهر مراد**، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی: (۱۳۸۴)، **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**، تحقیق

احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

13. Plato, "Morality and Religion", in: *Philosophy of Religion: An Anthology*, Louis P. Pojman, ed. (U. S. A: Wadsworth, 1987), p.496-497.
14. "Naturalistic fallacy", in: *Encyclopedia of Ethics*, second edition, V.2, p. 1215-1217.