

## نقش خُلقیات و تأدیبات صلاحیه در فلسفه اخلاق

حسین احمدی\*

### چکیده

دانش منطقی با ارائه روش درست اندیشیدن، ابزار سودمندی برای دانش‌های دیگر، به‌ویژه فلسفه اخلاق، به‌شمار می‌آید. بسیاری از گزاره‌های اخلاقی، ذیل خلقیات و تأدیبات صلاحیه قرار می‌گیرند که موضوع بحث منطقی و فلسفه اخلاق‌اند. درنگ در چیستی خلقیات که به مصالح و مفاسد فردی صفات و رفتار اخلاقی توجه دارد و چیستی تأدیبات صلاحیه که به حیثیت تربیتی و اجتماعی صفات و رفتار اخلاقی می‌نگرد، سبب شده است تا برخی قضایا با توجه به دو حیثیت، هم در ردیف خلقیات و هم در ردیف تأدیبات صلاحیه قرار گیرند. توجه به حیثیات گوناگون قضایا به فهم بهتر جمله‌های اخلاقی کمک می‌کند، برای نمونه توجه به واقعیات موجود در قضایای یادشده می‌تواند برهان‌پذیری آن‌ها را تبیین کند، اما از این حیث در زمره مشهورات قرار نمی‌گیرند و از حیث مشهوری بودن امکان کاربرد در جلد نیز دارند؛ افزون‌براینکه توجه به لوازم گزاره‌های اخلاقی، ارتباط منطقی گزاره‌های حاوی ارزش را با گزاره‌های حاوی الزام اخلاقی تبیین‌پذیر خواهد کرد.

### کلیدواژه‌ها

منطق، فلسفه اخلاق، مشهورات، تأدیبات صلاحیه، خلقیات.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

منطق، از آن جهت که مراعاتش انسان را از خطای در اندیشه بازمی‌دارد و نشان‌دهنده راه درست دستیابی به نتیجه است، ابزاری سودمند برای دانش‌های دیگر به‌شمار می‌آید. فلسفه اخلاق نیز همچون دیگر دانش‌ها از منطق بهره می‌برد. یکی از نقاط ارتباط منطق و علم اخلاق و پیرو آن فلسفه اخلاق، این است که بسیاری از گزاره‌های اخلاقی در ردیف خلیات و تأدیبات شمرده می‌شوند و فلسفه اخلاق نیز با پرداختن به مبادی تصدیقی علم اخلاق به گزاره‌های یادشده می‌پردازد. این مقاله درصدد است که نقش مباحث منطقی خلیات و تأدیبات صلاحیه را در فلسفه اخلاق پدیدار سازد و بدین‌وسیله ارتباط دو علم را بیش از پیش آشکار سازد.

خلیات و تأدیبات صلاحیه از مشهورات شمرده می‌شوند. مشهورات، به قضایایی گفته می‌شوند که عموم مردم آن قضایا را می‌پذیرند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۳). مشهورات با توجه به اسباب متفاوت پذیرش قضایا توسط عموم مردم، اقسامی دارند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: استقرائات، عادیات، انفعالیات، تأدیبات صلاحیه و خلیات. سبب شهرت استقرائات، استقراء تام یا ناقص مردم است، مانند این قضیه که «یک فعل را تکرار کردن ملال‌آور است» (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۴۷-۳۴۸). عادیات، به سبب عادی شدن حکمی با گذشت زمان، مورد پذیرش قرار گرفته است، مانند اینکه «پوشیدن لباس غیرعادی در میان مردم بد شمرده می‌شود» (همان، ص ۳۴۷). انفعالیات، به سبب انفعال نفسانی از سوی عموم مردم پذیرفته شده است، مانند اینکه «مردم اذیت کردن بدون دلیل حیوانات را بد می‌دانند» (همان، ص ۳۴۶). شهرت تأدیبات صلاحیه به سبب آن چیزی است که عقلا برای حفظ نظام و بقای نوع بشر آن را پذیرفته‌اند، مانند اینکه «عدالت خوب است» (همان، ص ۳۴۲). خلیات، به سبب اینکه اخلاق انسانی به وسیله آن قضایا بیان می‌شود، مورد پذیرش عموم قرار گرفته است، مانند «دروغگویی بد است» (همان، ص ۳۴۶).

گاهی یک قضیه ذیل دو قسم از مشهورات قرار گرفته است، درحالی که این اقسام، قسیم یکدیگرند و تداخل آن‌ها شایسته نیست؛ برای نمونه «دروغگویی بد است» هم ذیل تأدیبات صلاحیه (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج ۱، ص ۱۲۴) و هم ذیل خلیات

قرار گرفته است (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۴۵). به نظر می‌رسد اگر تقسیم براساس تفکیک مصادیق باشد، نباید مصادیق تداخل داشته باشند؛ حتی اگر تقسیم براساس حیثیت‌ها باشد نیز نباید حیثیت‌ها تداخل داشته باشند؛ اما امکان دارد دو حیثیت در یک مصادیق جمع شوند و مثال بالا این گونه است. یعنی دو سبب از اسباب شهرت در مصادیقی جمع شده‌اند و نسبت به هریک از این اسباب، نامی فراخور آن سبب را به خود می‌گیرد و ذیل همان نام قرار می‌گیرد.

پس از روشن شدن جایگاه خلقیات و تأدیبات صلاحیه در منطق، جایگاه این دو نوع قضیه را در فلسفه اخلاق نیز تبیین می‌کنیم. فلسفه اخلاق به مبادی تصوری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد. مهم‌ترین مبادی تصدیقی که در فلسفه اخلاق بررسی می‌شوند، عبارت‌اند از: مباحث معناشناسانه، هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و منطق اخلاق. منطق اخلاق، به ارتباط منطقی جملات اخلاقی با جملات غیراخلاقی و ارتباط منطقی جملات اخلاقی با یکدیگر می‌پردازد؛ برای نمونه یکی از مباحث مهم فلسفه اخلاق، بررسی مسئله «باید و هست» است که توسط هیوم مطرح شده است و به امکان یا عدم امکان ارتباط منطقی جمله‌های اخلاقی - بایدها - با جمله‌های غیراخلاقی - هست‌ها - می‌پردازد.

درباره مسئله «باید و هست» مقاله‌ها و کتاب‌هایی مانند مسئله باید و هست، نوشته محسن جوادی، دانش و ارزش، نوشته عبدالکریم سروش، باید اخلاقی از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، نوشته حسین احمدی نگاشته شده است؛ اما درباره ارتباط منطقی گزاره‌های اخلاقی با یکدیگر کمتر قلم زده شده است. مراد از ارتباط گزاره‌های اخلاقی با یکدیگر این است که آیا گزاره‌هایی که دارای ارزش اخلاقی هستند با گزاره‌هایی که دارای لزوم اخلاقی هستند، ارتباط منطقی دارند یا نه؟ اگر این گزاره‌ها ارتباط منطقی دارند، چگونه می‌توان این ارتباط منطقی را بیان کرد. به نظر می‌رسد با تبیین چیستی خلقیات و تأدیبات صلاحیه و ارتباط این دو دسته از گزاره‌ها بتوان افزون‌بر ارائه بحث منطقی، راه حلی برای این مسئله فلسفه اخلاقی بیان کرد و یکی از نقش‌های منطق را در فلسفه اخلاق به نمایش گذارد؛ از این رو نخست به چیستی خُلقیات و تأدیبات صلاحیه پرداخته می‌شود، سپس ارتباط این دو بیان خواهد شد.

بررسی چیستی خلقیات و تأدیبات صلاحیه سبب آشکار شدن قلمروی دقیق این نوع قضایا می‌شود، افزون‌بر آن، می‌توان از راه این چیستی به برهان‌پذیر بودن یا نبودن آن‌ها نیز پی‌برد؛ زیرا اگر چیستی این نوع قضایا از سنخ واقعیات فراسلیقه‌ای و دستیافتنی باشد، می‌توان فهمید که این قضایا برهان‌پذیرند و اگر واقعیتی برای آن‌ها متصور نباشد، برهان‌پذیر بودن آن‌ها نیز خدشه‌دار خواهد شد.

### چیستی خلقیات

نخست برای تبیین چیستی خلقیات معنای لغوی و اصطلاحی این قضایا بیان می‌شود. خلقیات جمع «خلقیه» و از ماده «خلق» به معنای خوی، سجه و طبع است (ابن منظور، ۲۰۰۰، ج ۵، ص ۱۴۰، ذیل خلق) و در اصطلاح فلاسفه به دو معنا به کار رفته است. در معنای اول، مراد از آن، مجموعه قضایایی است که ذیل حکمت عملی و در مقابل الهیات و ریاضیات قرار دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۵۹) و در معنای دوم، قسم خاصی از قضایای مشهور صرف است که گاهی از آن به نام «اقاویل خلقیه» (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۷۲؛ ابن رشد، ۱۹۸۰، ص ۴۰۰) و گاهی به نام «آراء محموده» نیز یاد می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۷۳؛ مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۴۴) و سبب شهرت خلقیات، خلق بودن آن است.

اندیشمندان درباره چیستی خلقیات، نکته ارزشمندی ندارند؛ فارابی خلقیات را قضایایی می‌داند که مردم آن‌ها را می‌پذیرند، بدین جهت که می‌خواهند به اخلاقی آراسته شوند، هر چند خودشان به آن اخلاق آراسته نباشند (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۷۲). در این تعریف به دو نکته تأکید شده است: نخست اینکه این گونه قضایا از جنس اخلاقیات‌اند. با تحلیل موضوع و محمول مثال‌هایی که برای خلقیات بیان شده، این مطلب تأیید می‌شود؛ برای نمونه در قضیه «راستگویی خوب است»، موضوع آن یک فعل ارادی و محمول آن مفهوم «خوب» است که یک مفهوم ارزشی و اخلاقی است. نکته دوم این است که منشأ حکم در این قضایا غایاتی هستند که هر انسانی می‌خواهد به آن‌ها دست‌یابد. اگر پرسیده شود که چرا یک فرد درگگو قضیه

«راستگویی خوب است» را می‌پذیرد، پاسخی که از تعریف یادشده به دست می‌آید این است که او غایتی دارد و آن غایت این است که او می‌خواهد آراسته به اخلاق راستگویی شود.

مرحوم مظفر، خلقیات را قضایایی می‌داند که عقلا بر آن‌ها توافق دارند، از آن جهت که خلق انسانی به حسن و قبح آن حکم می‌کند (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۴۴). در این بیان، اقتضای شهرت را از جهتی «توافق عقلا» و از جهتی دیگر اقتضای خلق انسانی می‌داند.

حقیقت خلقیات را از معنای خلق می‌توان شناخت. در ادبیات فلسفی معمولاً مراد از خلق، ملکه نفسانی است که پس از حصول آن، فعل به آسانی و بی‌درنگ صادر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴). مرحوم مظفر پس از نقل تعریف یادشده بر آن اشکال کرده است که براساس این دیدگاه، تنها باید کسانی که دارای ملکات فضائل اخلاقی هستند، اعمال فاضله را تحسین کنند، درحالی‌که، حتی آدم‌های ترسو که ملکه شجاعت در آن‌ها وجود ندارد نیز شجاعت را تحسین می‌کنند. وی پس از اشکال یادشده، تفسیر وجدانی از خلقیات را ارائه کرده است که احکام اخلاقی مانند «شجاعت خوب است» از سوی شخص ترسو را نیز در برمی‌گیرد (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۴۴ - ۳۴۵).

با توجه به بیان منطق‌دانان درباره خلقیات می‌توان ویژگی‌های آن‌ها را این‌گونه برشمرد؛ اولاً خلقیات براساس توافق عقلا حاصل می‌شوند؛ پس در زمره مشهورات قرار گرفته‌اند. ثانیاً اساس توافق عقلا در خلقیات، توجه به فطرت بشری است که از جهت درونی فلان صفت را از صفات پسندیده یا ناپسند می‌شمرد و براساس آن به خوب یا بد بودن آن حکم می‌کند. به بیانی دیگر، با توجه به اینکه «خُلُق» از ماده خ، ل، ق، و هم‌ریشه با «خُلُق» به معنای ایجاد شدن و به وجود آمدن است (ابن منظور، ۲۰۰۰، ج ۵، ص ۱۴۰، ذیل خلق)، پس منظور از خُلُق صفاتی است که برای به وجود آمدن و ایجاد شدن آن تلاش می‌شود. براساس این تفسیر، مراد از خلق، ضمیر، قلب، عقل عملی، عقل سلیم، و حس سلیم است که در وجود هر انسانی نهفته است و حکم به قبح رذائل و حسن فضائل از آن سرچشمه می‌گیرد و این ویژگی‌ها با قوت و ضعف در همه انسان‌ها وجود دارد (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۴۴ - ۳۴۵). ثالثاً درونی بودن احکام یادشده،

با امکان غایت‌انگارانه دانستن خلیقات منافاتی ندارد؛ بدین بیان که احکام در خلیقات با توجه به مصالح و مفاسد فردی آن حاصل می‌شود. همان‌طور که برخی نیز به امکان توجه به غایت در احکام اخلاقی تصریح کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ب، ص ۲۵).

### چیستی تأدیبات صلاحیه

تأدیبات صلاحیه، از دو واژه «تأدیبات» و «صلاحیه» تشکیل شده است که واژه اول آن، جمع تأدیب و به معنای ادب کردن و تعلیم دادن است (ابن‌منظور، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۹۷، ذیل ادب). تأدیب در اینجا، مصدر به معنای اسم فاعل یا اسم مفعول است و مراد از آن، چیزی است که موجب یا محصول ادب کردن است. واژه دوم یعنی «صلاحیه» از ماده صلح گرفته می‌شود که ضد آن فساد است (همو، ج ۷، ص ۳۸۴)؛ بنابراین، علت نام‌گذاری تأدیبات صلاحیه - که از آن به «تأدیبات صلاحیه» نیز تعبیر شده است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۹) - این می‌تواند باشد که برخی از قضایا را که در ادب‌آموزی و تربیت افراد تأثیر دارند و یا از آن‌ها سرچشمه گرفته‌اند، در بر می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۹). بدین سبب که غایت آن‌ها تأمین مصالح عامه است و هر چیزی که این غایت را تأمین کند از نظر عقلا ممدوح است و به همین سبب آن‌ها را «محمودات» و «آراء محموده» نیز گفته‌اند (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۴۲-۳۴۳).

درباره چیستی تأدیبات صلاحیه اندیشمندان بحث چشمگیری نداشته‌اند، بلکه در آثار منطقی پیش از ابن‌سینا هرچند سخن از مشهورات به میان آمده است (ارسطو، ۱۳۷۸، سطر ۱ - ۲۵؛ فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۵۶)، اما تفکیک میان اقسام آن صورت نگرفته است. اما ابن‌سینا در مقام بیان عوامل شهرت، اقسام مشهورات را از یکدیگر تفکیک کرده و بخشی از آن‌ها را «تأدیبات صلاحیه» نامیده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰ و ۱۳۶۴، ص ۱۱۸-۱۱۹). پس از ابن‌سینا در بیشتر منابع منطقی، بخشی با عنوان عوامل یا ملاک شهرت مشهورات افزوده شده و در این بخش، قسمی از مشهورات وجود دارد که ملاک شهرت آن «مصلحت عامه» است و گاهی مصداقی نیز برای آن بیان شده است (همو، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۹؛ غزالی، ۱۹۶۱،

ص ۱۰۶؛ ساوی، ۱۹۹۳، ص ۱۵۴). برخی از معاصران، افزون بر به کار بردن اصطلاح قضایای تأدییات صلاحیه، به تعریف، ویژگی‌ها و هدف این قضایا نیز پرداخته‌اند (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۴۲-۳۴۴). عمده مباحثی که در علم منطق ذیل تأدییات صلاحیه مطرح شده، «سبب شهرت» آن است و بحث درباره منشأ حکم در آن‌ها کمتر مورد توجه قرار گرفته است؛ البته برخی درباره امکان برهان‌پذیری قضایای اخلاقی، مانند تأدییات صلاحیه، بحث کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵). تأدییات صلاحیه، از جمله مشهورات صرفه و مبادی صنعت جدل بوده و نقش چشمگیری در تشکیل قیاسات جدلی به‌عده دارد؛ افزون‌براینکه در چند سده اخیر با گسترش فلسفه اخلاق، مباحثی مربوط به برهان‌پذیری تأدییات صلاحیه نیز مطرح شده است.

اکنون که روشن شد درباره چیستی تأدییات صلاحیه، در پیشینه این موضوع مباحث درخور بیانی نمی‌توان یافت، براساس ویژگی‌های قضایای تأدییات صلاحیه، به کشف چیستی این نوع قضایا می‌پردازیم. چهار ویژگی برای تأدییات صلاحیه بیان شده است؛ اول آنکه تأدییات صلاحیه از سنخ مشهورات هستند؛ دوم آنکه سبب شهرت آن‌ها، داشتن مصلحت عامه است (ساوی، ۱۳۳۷، ص ۱۵۴؛ فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ص ۴۰۱)؛ سوم آنکه بنای عقلا بر آن توافق دارند (کاتبی قزوینی، ۱۳۵۵، ص ۲۱۹)؛ چهارم آنکه تربیت و تأدیب براساس آن‌ها صورت می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۹).

منطق‌دانان دست کم در چهار ویژگی بالا برای تأدییات صلاحیه اختلافی ندارند؛ اما از نحوه بیان آنان می‌توان دریافت که درباره ماهیت این تأدییات، دست کم دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه نخست معتقد است که تأدییات صلاحیه بیان‌کننده بنای عقلاست و بنای عقلا غیر از واقعیت عینی است؛ یعنی بنای عقلا براساس مصالح عامه توافق کرده‌اند که برای حفظ نظام بشری و بقای نوع بشر، باید موضوع‌هایی سزاوار ستایش یا نکوهش باشند و ضرورت یابند. این بنای عقلا دست کم بر سه واقعیت عینی استوار است که هیچکدام از این واقعیات، بیان‌کننده تأدییات صلاحیه نیستند؛ اما توجه به آن‌ها برای فهم تأدییات صلاحیه سودمند است. آن

واقعیت‌ها در مثال «عدالت داشتن خوب است» عبارت‌اند از: الف) رفتار عادلانه افراد، سبب جذب مصلحتی خواهد بود؛ ب) نفس انسان با حفظ مصالح نیز سازگاری دارد. ج) هر انسانی، خود را دوست دارد؛ بنابراین جلب مصلحت و دفع مفسده که با نفس سازگار است، محبوب انسان است (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۴). اکنون پرسیده می‌شود چگونه این واقعیت‌ها پابرجا می‌مانند؟ و با چه قانونی می‌توان از نظام و مصلحت نوع بشری محافظت کرد؟ عقلا برای حفظ آن واقعیات، قانونی را وضع کرده‌اند که با سزاوار ستایش دانستن فاعل عدالت، نظام و مصالح نوع بشری را محفوظ نگه دارند، بنابراین، قانون آن‌ها یا همان بنای عقلا می‌گوید: «به عدالت رفتار کردن، سزاواری ستایش دیگران را در پی دارد».

براساس دیدگاه اول، محبوب بودن مصالح بشری نزد انسان‌ها، اقتضای آن را دارد که فاعل آن سزاوار ستایش شود، اما این اقتضا در تأدیبات صلاحیه محل بحث نیست، زیرا این سزاواری برآمده از سببی است که شأنی حیوانی دارد و صدور آن به‌عنوان احکام اخلاقی، از عقلا و شارع مقدس سر نمی‌زند. صدور احکام اخلاقی مانند تأدیبات صلاحیه که باید با شأن عقلا و شارع مقدس به‌عنوان رئیس عقلا سازگار باشد، اقتضای غایت و مقدمه آن است که تأدیبات صلاحیه مقدمه این غایت به‌شمار می‌رود (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۱۹).

توضیح مطلب بالا این است که هر فعلی به یکی از دو صورت ذیل سزاوار ستایش یا نکوهش خواهد شد: الف) به‌نحو اقتضای سبب و مسبب؛ ب) به‌نحو اقتضای غایت و صاحب غایت (مقدمه آن). اقتضای نوع اول مانند این است که شخصی به شخص دیگری ظلمی کرده باشد. از آنجایی که این ظلم با نفس او ناسازگار است و هر شخصی حالت انفعالی دارد، درد حاصل از ظلم، حس انتقام از ظالم را پدید می‌آورد و انتقام سبب آسایش خاطر مظلوم می‌شود. در این حالت نکوهش کردن ظالم توسط مظلوم، طبیعی و جزو علت و معلول‌های واقعی شمرده می‌شود که در حیوانات نیز هست. در تأیید بیان بالا می‌توان گفت، از همین روست که هر حیوانی برای دفاع، همه قدرت خود را به کار می‌گیرد و در صورت متضرر شدن، در مقام تلافی برمی‌آید، بنابراین، این نوع اقتضای سزاواری ستایش یا نکوهش،

شأنی حیوانی دارد؛ درحالی که حسن و قبح اخلاقی که تأدیبیات صلاحیه را دربرمی گیرد، بسیار بالاتر از چنین شأنی خواهد بود. از این رو، محقق اصفهانی صورت دوم از اقتضائات بالا را برای بنای عقلا می پذیرد و قانون عقلا، مانند تأدیبیات صلاحیه را مقدمه ای می داند که سبب حفظ نظام و بقای نوع بشر خواهد شد (همان، ص ۳۱۳-۳۱۴).

براساس دیدگاه دوم، تأدیبیات صلاحیه بیان کننده واقعیات هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵) و به دلیل توجه داشتن به شهرت، این قضایا در ردیف تأدیبیات صلاحیه قرار می گیرند (همان، ص ۱۲۲). با توجه به مطلب یادشده، قضیه «عدالت داشتن خوب است» که از جهت شهرتش در ردیف قضایای تأدیبیات صلاحیه قرار دارد، بیان کننده رابطه تناسب واقعی میان عدالت داشتن و مصالح حاصل از آن است. اکنون با توجه به دو دیدگاه یادشده درباره ماهیت تأدیبیات صلاحیه، می توان پیامدهای این دو دیدگاه را در مباحثی مانند برهان پذیری یا برهان ناپذیری تأدیبیات صلاحیه بررسی کرد.

### خلقیات و تأدیبیات صلاحیه در فلسفه اخلاق

دست کم دو بحث مهم منطقی در فلسفه اخلاق کاربرد دارد، یکی ارتباط منطقی قضایای اخلاقی با یکدیگر و دیگری برهان پذیری یا برهان ناپذیری گزاره های اخلاقی است که در اینجا ذیل دو عنوان جداگانه به آنها پرداخته می شود.

### رابطه منطقی خلقیات و تأدیبیات صلاحیه با برخی جملات همگن

اگرچه اندیشمندان به تمایز میان مشهورات اشاره کرده اند (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۴۱-۳۴۳)، اما به ارتباط منطقی این مشهورات پرداخته اند. آیا از یک جمله خلقیات می توان جمله تأدیبیات صلاحیه متناسب با آن را نتیجه گرفت؟ عکس آن چطور؟ آیا می توان جمله ای اخلاقی را از جمله اخلاقی دیگر استنباط کرد یا خیر؟ برای نمونه از گزاره «راستگویی خوب است» می توان «راستگویی ضرورت دارد» را نتیجه گرفت؟ یا ارتباط منطقی برعکس آن درست است؟ هریک

از این دو گزاره را می‌توان از دو دیدگاه نگریست. بنابر سبب شهرت، می‌تواند در زمره خُلقیات یا تأدیبات صلاحیه قرار گیرند. از این رو گاهی یک گزاره توسط برخی منطق‌دانان در ردیف خلقیات و همان گزاره توسط برخی دیگر در زمره تأدیبات صلاحیه قرار گرفته است.

برای تبیین رابطه منطقی میان گزاره‌های دارای ارزش اخلاقی مانند «راستگویی خوب است» با گزاره‌های دارای لزوم اخلاقی مانند «راستگویی ضرورت دارد» می‌توان از ارتباط منطقی میان ارزش و لزوم استفاده کرد؛ یعنی لزوم اخلاقی عرض لازم ارزش اخلاقی است؛ از این رو، هرگاه موضوع‌های دو گزاره یادشده یکی باشند، محمول‌ها هم لزوم بین یکدیگر باشند، ارتباط منطقی میان دو گزاره یادشده برقرار می‌شود و می‌توان چنین بیان کرد که هر موضوعی که ارزش اخلاقی داشته باشد ضرورت اخلاقی نیز دارد.

تبیین رابطه ارزش و لزوم اخلاقی توسط آیت الله سبحانی بیان شده است که صورت همه «بایستی‌ها» و «نبایستی‌ها» به وسیله دلالت التزامی به «هست» و «نیست» برمی‌گردند (سبحانی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۷). به عبارت دیگر دو جمله یقینی پنهان وجود دارد که در تبیین بالا کاربرد دارد و آن دو عبارتند از: «هر خوبی، انجامش واجب است» و «هر فعلی که انجامش واجب باشد، خوب است». اگر بخواهیم مثال بالا را به صورت استدلالی بیان کنیم، این گونه می‌توان گفت که مقدمه اول: «وفاداری خوب است» (وجدانی) و «هر عمل خوب اخلاقی، واجب است» (وجدانی) نتیجه گرفته می‌شود «وفاداری واجب است» یا برعکس.

آیت الله مصباح نیز در معناشناسی جملات حاوی خوب و باید اخلاقی، این جملات را به قضایای حقیقیه برمی‌گرداند که مبین رابطه ضرورت بالقیاس هستند. به عنوان مثال معنای «راستگویی قرب الهی آور ضرورت است»، قضیه حقیقیه «اگر انسانی می‌خواهد به قرب الهی برسد، راستگو بودن که قرب الهی آور است، برای او ضرورت دارد» است که بیانگر رابطه ضرورت بالقیاس است؛ رابطه علیت در این قضیه، از جهتی که اشاره به ضرورت دارد، بیانگر باید اخلاقی و از جهتی که اشاره به تناسب میان علت و معلول دارد، بیانگر خوب اخلاقی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲-۱۰۳). راستگویی قرب الهی آور و قرب الهی در قضیه بالا،

طرفین رابطه علیت به شمار می آیند. به عبارت دیگر، جملات اخلاقی را قضایای حقیقیه و قضایای حقیقیه را در حکم قضیه شرطیه برمی شمرد (همو، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۵؛ مصباح، ۱۳۸۸، ص ۵۰). به عبارت دیگر ضرورت علی مبین ضرورت و سنخیت است و تا سنخیت و تناسب وجود نداشته باشد، ضرورت نمی یابد و ضرورت یافتن عین تحقق علیت است؛ پس ضرورت و باید اخلاقی مبتنی بر تناسب و خوب اخلاقی است. اگر باید اخلاقی بود، بی گمان تناسب نیز وجود دارد و تناسب نیز به معنای تناسب تام است که تنها از علت تامه برمی آید، از این رو باید اخلاقی را در پی خواهد داشت.

اگرچه در تراحم اخلاقی میان دو فعل بد و بدتر به دلیل دفع افسد به فاسد، بد اخلاقی ضرورت پیدا می کند؛ اما ضرورت پیدا کردن بد اخلاقی در تراحم اخلاقی بالا، بر نفی ملازمه میان خوب و ضرورت اخلاقی دلالت نمی کند؛ زیرا ممکن است افعالی در غیر تراحم اخلاقی، به دلیل مفسده ای که دارند، بد اخلاقی ارزش گذاری شوند؛ اما هرگاه همین افعال در تراحم اخلاقی قرار می گیرند و مفسده شان با مفسده فعل دیگر سنجیده می شود، به دلیل مفسده کمتر داشتن، ما را به هدف غایی اخلاق نزدیکتر می کنند؛ از این رو خوب اخلاقی ارزش گذاری می شوند و به همین دلیل ضرورت می یابند؛ مانند اینکه زنا به دلیل مفسده ای که بر آن مترتب است و موجب بُعد الهی می شود، بد اخلاقی شمرده می شود، اما زمانی که در تراحم با قتل نبی الهی قرار می گیرد و چاره ای جز انجام یکی از دو فعل یادشده نیست، بد بودنش زدوده می شود؛ زیرا جلوی قتل نبی الهی را می گیرد و با توجه به این مصلحتی که در پی دارد، خوب اخلاقی شمرده می شود و این مصلحت حاصل از تراحم، بر مفسده غیر تراحمی آن ترجیح دارد و از این جهت خوب اخلاقی شمرده می شود و ضرورت پیدا می کند.

به عبارت دیگر، با توجه به فساد و تناسبی که فعل مورد بحث با مفسده دارد، بد اخلاقی شمرده می شود؛ اما در موارد تراحم اخلاقی که ارزش جایگزینی رفتارهای گوناگون باهم سنجیده می شود و مصلحت یک رفتار بر رفتارهای دیگر ترجیح داده می شود، به معنای این است که مصلحت انجام این رفتاری که ارزش جایگزینی بیشتری داشته است، به دلیل موقعیت تراحمی

که پیش آمده، بیش از مفسده اوست؛ از این رو تناسب رفتار با مجموع مصالح و مفاسدش در نظر گرفته می‌شود و با توجه به مصلحت بزرگترش، خوب اخلاقی به‌شمار می‌رود و ضرورت می‌یابد. پس ضرورت یافتنش از باب مصلحت داشتن آن در این موقعیت ویژه است.

اکنون باید درباره برهان‌پذیری چنین گزاره‌هایی درنگ کرد که با توجه به تغییر محمول در این گزاره‌ها، آیا برهان‌پذیری این جملات امکان دارد یا نه؟ تبیین برهان‌پذیری خلیات و تأدیبات صلاحیه چیست؟

### برهان‌پذیری یا برهان‌ناپذیری خلیات و تأدیبات صلاحیه

قضایای تأدیبات صلاحیه دست کم دو جنبه دارند: جنبه نخست مربوط به محکی واقعی آنهاست و جنبه دیگر مربوط به شهرت آنهاست که بنای عقلا آن را بیان می‌کنند. اگر توجه به جنبه بنای عقلای آن بیشتر باشد، شهرتش لحاظ می‌شود و به جنبه واقع‌نمایی آن توجهی نخواهد بود و از آن در جدل استفاده خواهد شد. اما اگر به جنبه واقعی آن توجه شود، امکان استفاده از آن در برهان خواهد بود (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۱)؛ زیرا اولاً واقعیت دارد و ثانیاً آن واقعیت، قابل شناخت می‌باشد. در این صورت که به جنبه واقعی آن توجه شود، شهرتش ملحوظ نخواهد بود، یا بهتر است بگوییم کارآیی منطقی نخواهد داشت؛ مانند اینکه همه یقینات، دست کم مظنون هستند و همه براهین از جهت ارزش معرفت‌شناختی، دست کم جدل به‌شمار می‌آیند.

تمایز میان تأدیبات صلاحیه با واجبات القبول از مشهورات، در این است که واجبات القبول با چشم‌پوشی از مشهور بودنشان، از بدیهیات به‌شمار می‌آیند، ولی تأدیبات صلاحیه از بدیهیات نیستند؛ اما بنابر دیدگاه دوم، نظری و برهان‌پذیر هستند. اگر به واقعی بودن تأدیبات صلاحیه نگاه شود، با چشم‌پوشی از مشهور بودنشان، برهان‌پذیر و یقینی هستند.

برخی از معتقدان به دیدگاه نخست که تأدیبات صلاحیه را بیانگر واقعیت نمی‌دانند، آن‌ها را فراتر از مظنونات، بلکه مفید تصدیق جازم می‌دانند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲ ص ۳۱۵؛

مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۴۱؛ اما مانند دیگر مشهورات برای جدل مفید می‌دانند. با توجه به دو دیدگاه یادشده، مبدأ حکم در تأدیبات صلاحیه از آن جهت که تأدیبات صلاحیه هستند، شهرت است و اساس شهرت نیز مصلحت عامه است که برخی افزون‌بر مصلحت عامه، توافق عقلا را نیز از اسباب شهرت شمرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۹)؛ دیدگاه دوم افزون‌بر اعتقاد به مطلب اخیر، معتقد است فارغ از شهرت داشتن تأدیبات صلاحیه و با توجه به واقعی بودن این قضایا، برهان‌پذیر هستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ همو، ۱۳۸۴ الف، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳).

ویژگی‌های تأدیبات صلاحیه طوری است که با ویژگی‌های قسیم‌هایش جمع‌پذیر است؛ از همین رو، برخی قضایای اخلاقی مانند «نباید دروغ گفت» با توجه به دربرداشتن مصلحت عامه از تأدیبات صلاحیه شمرده می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳ ص ۳۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج ۱، ص ۱۲۴) و با توجه به اینکه سبب شهرتشان خلق انسانی است از خلقیات به‌شمار آمده‌اند (مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۴۵). برای فهم بهتر مطلب، باید میان لحاظ شدن مصلحت عامه با وجود داشتن آن تمایز نهاد؛ از این رو، ممکن است ویژگی تعلق مصلحت عامه در بسیاری از قضایای مشهور وجود داشته باشد، اما تا زمانی که لحاظ نشوند، از مصادیق تأدیبات صلاحیه شمرده نمی‌شوند. برای نمونه، احسان به والدین، راستگویی، نیکی به همسایگان، مقتضای مصلحت عامه و حفظ نظام هستند؛ اما این اقتضا، مناط شهرت و اعتبار در آن‌ها نیست. براین اساس، تمایز تأدیبات صلاحیه با خلقیات، در این خواهد بود که در تأدیبات صلاحیه ملاک شهرت، لحاظ شدن تعلق مصلحت عامه است، اما ملاک شهرت خلقیات، از خلق انسانی حاصل شدن در نظر گرفته می‌شود (همان، ص ۳۴۴).

## نتیجه

این مقاله افزون‌بر نقش خلقیات و تأدیبات صلاحیه در فلسفه اخلاق، به تبیین مباحث منطقی‌ای پرداخته است که کمتر درباره آن‌ها بحث می‌شود؛ مانند چیستی برخی قضایای منطقی،

همچون خلیات و تأدیبات صلاحیه، حل برخی مسائل منطقی به وسیله چستی قضایای منطقی و تبیین ارتباط منطقی میان جمله‌های اخلاقی که افزون بر منطقی در فلسفه اخلاق نیز سودمندند؛ و همچنین ارائه ریشه اختلاف میان اندیشمندان فلسفه اخلاقی در برخی مباحث معناشناسی اخلاق، همچون معنای باید اخلاقی.

از چستی خلیات و تأدیبات صلاحیه می‌توان نتیجه گرفت که خلیات، به جنبه فردی اخلاق و حیثیت خود گرایانه بودن اخلاق توجه دارد، در حالی که تأدیبات صلاحیه به حیثیت تربیتی و مصلحت عامه داشتن این قضایا می‌نگرد؛ پس تمایز این قضایا در حیثیت متفاوت آنهاست؛ لذا گاهی یک قضیه هم در ردیف خلیات و هم در ردیف تأدیبات صلاحیه قرار می‌گیرد؛ زیرا از دو جهت به این قضیه نگاه می‌شود. گاهی از آن جهت که مصلحت فردی را در بردارد به آن نگریسته می‌شود که در ردیف خلیات قرار می‌گیرد و گاهی به حیثیت تأدیبی و مصلحت عامه داشتن آن نگاه می‌شود که در ردیف تأدیبات صلاحیه قرار می‌گیرد. از این رو، تمایز این دو دسته از قضایا در این تحقیق روشن شده است.

به عبارت دیگر، گاهی یک قضیه، مصداق دو قسیم از مشهورات قرار گرفته است؛ برای نمونه قضیه «دروغگویی بد است» هم در ردیف تأدیبات صلاحیه و هم در ردیف خلیات آمده است؛ در حالی که تأدیبات صلاحیه و خلیات قسیم یکدیگرند و در نگاه آغازین، وجود مصداقی در زمره دو قسیم درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا قسیم‌ها نباید مصداق مشترکی داشته باشند. برای حل این چالش، دو راه حل امکان دارد: اول آنکه شاید منطق دانان در قلمرو تأدیبات صلاحیه و خلیات اختلاف نظر داشته باشند و برخی قضیه یادشده را از تأدیبات صلاحیه و دیگری آن را از خلیات دانسته است که در این صورت باید تعریف آن‌ها از تأدیبات صلاحیه با یکدیگر یکسان نباشد، اما با توجه به وجود تعریف یکسان آن‌ها از تأدیبات صلاحیه، این راه حل، درست به نظر نمی‌رسد؛ دوم آنکه تمایز حاصله به سبب تمایز در جهات شهرت باشد و اینکه امکان جمع شدن دو جهت شهرت در یک قضیه مشهور وجود دارد. بنابراین، گاهی جمله یادشده به جهت توجه بنای عقلا که آن را مفید برای حفظ نظام دانسته‌اند، مشهور

و در ردیف تَدبیبات صلاحیه قرار گرفته است و گاهی به جهت توجه به اینکه در زمره اخلاقیات است، در ردیف خلقیات قرار گرفته است.

توجه به حیثیات گوناگون در یک قضیه، راه حل خوبی برای فهم برهان‌پذیری جمله‌های اخلاقی است، افزون‌براینکه امکان درک ارتباط منطقی قضایای اخلاقی با یکدیگر نیز فراهم می‌شود؛ بدین بیان که توجه به واقعیت قابل شناخت قضایا، برهان‌پذیری آن‌ها را مشخص می‌سازد، اگرچه از این جهت در ردیف مشهورات قرار نگیرند و توجه به حیثیت فردی و تأدیبی در یک قضیه، امکان استنتاج لوازم قضایا و ارتباط منطقی میان جمله‌های اخلاقی را مشخص می‌کند.



## منابع

۱. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۸۰م، *تلخیص کتاب ارسطوطالیس فی الجدل*، تحقیق و تعلیقه محمد سلیم سالم، قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۳. —، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه.
۴. —، ۱۳۸۳، *دانشنامه علایی (رساله منطقی)*، مقدمه و حاشیه و تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوة، تهران - همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی - دانشگاه بوعلی سینا.
۵. —، ۱۴۰۴، *المنطق فی الشفاء*، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، وزارة الثقافة و الارشاد القومي.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۲۰۰۰م، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۷. ارسطو، ۱۳۷۸، *منطق ارسطو، ارگانون*، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.
۸. بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح شهید مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
۹. ساوی، عمر بن سهلان، ۱۹۹۳م، *البصائر النصيرية فی علم المنطق*، مقدمه رفیق عجم، بیروت، دار الفكر اللبناني.
۱۰. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷، *حسّن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، به کوشش علی ربانی گلپایگانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية*، تحقیق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالية فی اسفار العقلية الاربعة*، ج ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، تحقیق فارس حسون تبریزیان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهاية الدراية*، قم، سیدالشهداء علیه السلام.
۱۵. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه و زیر نظر سید

- محمود مرعشی، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۶. کاتبی قزوینی، علی بن عمر، ۱۳۵۵، «منطق العین یا عین القواعد در فن منطق»، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تصحیح زین الدین جعفر زاهدی، پیاپی ۲۱، ص ۱۶۱-۲۲۵.
۱۷. لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۱۳۷۲، سرمایه ایمان، تهران، انتشارات الزهراء علیها السلام.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۹. —، ۱۳۸۴ الف، شرح برهان شفا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. —، ۱۳۸۴ ب، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۱. —، ۱۳۸۶، فلسفه اخلاق، نگارش احمدحسین شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۲. مصباح، مجتبی، ۱۳۸۸، بنیاد اخلاق روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۳. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۱ ق، المنطق، تعلیقه غلامرضا فیاضی و تحقیق رحمت الله رحمتی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.