

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 17, Number 2, spring and summer 2021, Serial Number 39

Review of the Viewpoint of Azod al'Dīn Īji's Moral Philosophy

PP. 33-56

DOI: 10.22034/iw.2020.251759.1458

Hossein Ahmadi*

Abstract

The Famous thinkers, explains Īji's view of ethics, like other Ash'arites, as one of divine command theory, But he does not consider moral good and evil to be limited to the meaning of the merit of praising the Shari'a and blame, sometimes also means perfection and imperfection or expediency and corruption. According to Īji's moral ontology, it can be attributed to him that he is realist based on the promise to reason good and evil and he is subjectivist based on the promise to religious good and evil. Although he does not make a logical connection between good and evil moral meanings, he accepts Argument ability for meaning of reason good and evil. his reason for not communicating logically between these meanings, which is God's compulsion, seems invalid because, if explained logically, God's legislative will is based on God's creative will, and it will not be forced by a non-god.

Keywords: Ontology of ethics, Semantics of ethics, Epistemology of ethics, Azod al'Dīn Īji's, Moral Philosophy.

* Assistant Professor and Faculty Member of Imam Khomeini Institute of Education and Research. E-mail: hosseina5@yahoo.com
Received date: 6/11/2020 Accepted date: 22/12/2020

Azod *al'Dīn* Īji is a Muslim and a follower of the Ash'arites in theological discussions and moral philosophy, who also has innovations in some views. Most of the topics of Īji's moral philosophy can be deduced from the book *al'Mawaqif fi Elame al'Kalam*; Īji considers morality as the carnal attributes of stable, in which actions are easily and easily issued by man, and man has no authority in these actions; Following the Ash'arites, he believes that human beings do not have the authority to create actions in the popular sense, and that their moral actions are the work of God. He means that man does not have authority in his actions, that man is not independent in performing his action; He acknowledges the external fact that human beings consider themselves independent, and this notion is due to the confusion between human power and the effect of this power on the emergence of actions; While there is a distinction between the existence of human power and its effect on the emergence of its actions, that is, man has the power to acquire divine actions but has no authority in the emergence of his actions, and human beings often think they have the power to active their actions.

Philosophy of ethics reviews conceptive and statement basic of morality and includes semantic, ontological, epistemological issues of ethics, which can be extracted from the point of view of Aji, and this research has dealt with the mentioned issues; semantic topics means that it is intended to determine the boundaries of the realm and show the realism of moral concepts and propositions; The ontology of ethics refers to discussions about the reality of morality, and if it is real, it determines the type of reality, and the epistemology of ethics deals with issues such as the criteria of cognition, The way of knowing and relativity, and moral axioms.

In the discussions of moral philosophy, Īji first considers moral concepts such as good and evil to have two types of meanings; The first type of good and evil that mean the right to praise and blame and the second type of concepts that have meanings other than the meaning of the right to praise and blame such as good and evil mean perfection and defect or expediency and corruption; These two types of meanings are not logically related to each other. His view is in meaning of the first type among the divine command theory and is considered ontologically, unrealistic, and is epistemologically, relativistic, and in terms of normative views, conscientious, but his view in meaning of the second type of moral good and evil is ontologically realistic, Epistemologically, he is an absolutist and, in terms of normative ethics, he is one of the moral consequentialists. In the semantics of morality, Īji has dealt with concepts such as morality, virtue, and good and evil. In many of these concepts, he uses the views of ancient Greek thinkers; But because it relates these concepts to God, it differs from them. His veiv also has a distinction of the divine command theory that in addition to paying attention to the divine command theory, he It points to the separation of semantic status in moral concepts so that a word may have different meanings in several ways and according to the same meaning, Finds certain features.

In the epistemology of ethics, according to the same two semantic aspects that he beleives to moral concepts, Iji explains two independent aspects of epistemology. For example, in the first semantic part, he introduces the way of cognition as revelation, and in the second semantic

part, he discusses reason as another way of knowing. In the discussion of moral justification, he considers the sentences containing the first type of meaning to be rationally unjustifiable, while the second type considers the meaning to be justifiable. In logical discussions of ethics, he discusses only the second type of meaning and with the explanation that Jorjanī offers from his words, he makes a connection between the concepts of practical and theoretical reason.

In the discussion of ontology, Aji, like other Ash'arites, belongs to the category of non-realists because he considers some moral sentences to mean praise and blame, but because moral sentences may contain the second type of meaning, he belongs to the category of moral realists. And there are arguments for moral realism that have been mentioned in the text of this study; although some Īji expressions reinforce the suspicion that it is unrealistic, these expressions are at least justifiable in that they refer to the first type of semantic good and evil in which Īji is in the category of unrealists.

Īji has distanced himself from the Ash'arite view, but has not eliminated some of the drawbacks; Although he accepts the theory of the ancient Greek thinkers, especially Aristotle, in moral virtues and considers the way to reach moral virtues as moderation; However, he considers himself a follower of the Ash'arite belief and tries to distinguish the two approaches by distinguishing semantically between the right of praise and blame of religious with other meanings, while he does not offer the way of recognizing these two distinctions. He believes that what is not forbidden by the holy sharia is considered approved by the sharia. Now the question is, how can it be understood that an issue that has not been commanded and forbidden by the holy shari'ah is praiseworthy by the shari'ah and means it deserves praise or does it mean perfection and imperfection or expediency and corruption? In addition to the above question, other question come to mind, and that is how Īji attributes human actions to God, while by separating the way of revelation and intellect, he believes that human intellect has an action independent of revelation that can recognize good and evil in the sense of perfection and defects; If man is only capable of acquiring divine actions, how can this action originate from him when this rational action is interrupted by revelation?

Other question that can be proposed on Īji's point of view can be explained by the premise that he considers the only way to know the good and the evil of the Shari'a is to refer to the Shari'a and find the divine prohibitions. He believes that if good and evil mean the right to praise and blame religious, the shari'ah must determine this right; But if you pay attention to the perfection aspect of the action and for its explain use the good and the evil, the intellect has the ability to perfect the moral acts, and a action may have both aspects; Eji's reason for the lack of logical connection between the two aspects is that if divine praise is to be based on facts, God will have to, while the divine compulsion is based on his own Made reality, and this compulsion is not from another side that is problematic. In other words, no one has forced God, but the requirement of divine wisdom is that these moral judgments be issued from him, not that someone has forced him to have such a judgment. Therefore, considering that such an explanation

can be put forward for a logical connection between good and ugliness in the religious and rational sense, Īji's argument will be rejected, and according to divine wisdom, the realistic explanation of good and ugliness in the sense of the right to praise and blame can also be rationally explained.

References

- al'Āmidī, Sayf al'Dīn. (1429 gh). *al'Ahkam fe Osūle al'Ahkam*. Vol. 1. Beyrout: Dāre Hazm.
- al'Āmidī, Sayf al'Dīn. (1391 gh). *Ghayyā' al'Maram fe Elme al'Kallam*. Jomhoryat al'Arabyat al'Mottahedah: al'Majleso al'A'la leshaūne al'Eslamaih. Lojnato Ehyā al'Ēslami.
- Ibn Emād, Shahāb al'Dīn. (1406 gh). *Shazarat al'Zahab fi Ekhhbare men al'Zahab*. Vol.8. Beyrout: Dāre Ebn Kasir.
- Īji, Azod al'Dīn. (1412 gh). *Sharh al'Mawaqif fi Elame al'Kalam*. Vol: 1. Qom: Manshūrat al'Sharif al'Razī.
- Īji, Azod al'Dīn. (1412 gh). *Sharh al'Mawaqif fi Elame al'Kalam*. Vol: 6. Qom: Manshūrat al'Sharif al'Razī.
- Īji, Azod al'Dīn. (1412 gh) *Sharh al'Mawaqif fi Elame al'Kalam*. Vol: 7. Qom: Manshūrat al'Sharif al'Razī.
- Īji, Azod al'Dīn. (1412 gh). *Sharh al'Mawaqif fi Elame al'Kalam*. Vol: 8. Qom: Manshūrat al'Sharif al'Razī.
- al'Taftazani, Sa'ad al'Dīn. (1989). *Sharh al'Maghased*. Vol:4. Qom: Manshūrat al'Sharif al'Razī.
- Javadi, Mohsen. (1375). *Masālah Bayad va Hast*. Qom: Daftar Tablighat Ēslami.
- Hoseinī Ghalāhbahman, Sayed Akbar. (1383). *Vaghégheraī dar Nimah Doūme Gharne Bistom*. Qom: Moasesah Amozeshi va Pazhoheshi Emam Khomeini.
- al'Subki, Taj al'Dīn. (No date). *Ṭabaqāt al'Šāfi'iyyā' Kubrā*. Vol:10. Egypt: Dāre al'Ketab al'Ēslami.
- al'Shawkānī, Muhammad. (No date). *al'Badr al'Tali Bemahasen men Baéd al'gharn al'Sabé*. Vol:1. Cairo: Dāre al'Ketab al'Ēslami.
- al'Tusi, Nasir al'Dīn. (1405 gh). *Talkhis al'Muhassal*. Beyrout: Beyrout: Dāre al'Azvā.
- Mesbah, Mojtabah. (1388). *Bonyade Akhlagh*. Qom: Moasesah Amozeshi va Pazhoheshi Emam Khomeini.
- Mesbahe-Yazdi, Mohammad-Taqi. (1373). *Dūrose Falsafeye Akhlagh*. Qom: Moasesah Amozeshi va Pazhoheshi Emam Khomeini.
- _ Williams, Bernard. (1383). *Ethics*. Translated by Zahra Jalali. Qom: Daftare Nashre Ma'aref.

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۳۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صفحات ۳۳-۵۶

بررسی دیدگاه فلسفه اخلاقی عضدالدین ایجی

حسین احمدی*

چکیده

مشهور دیدگاه اخلاقی ایجی را مانند دیگر اشاعره در زمره نظریه امر الهی می‌دانند؛ اما وی، حسن و قبح اخلاقی را منحصر در حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم شارع نمی‌داند و به معنای نقص و کمال و مصلحت و مفسده داشتن نیز می‌پذیرد، بنابراین، می‌توان وی را بر اساس معنای حسن و قبح شرعی، غیرواقع‌گرا و بر اساس معنای حسن و قبح عقلی، واقع‌گرا معرفی کرد. او ارتباط منطقی میان معانی حسن و قبح اخلاقی قائل نیست، اما برهان‌پذیری را در حسن و قبح عقلی می‌پذیرد. وی راه شناخت معانی گوناگون حسن و قبح اخلاقی را بیان نکرده است و دلیلش بر ارتباط منطقی نبودن میان معانی یادشده، مخدوش به نظر می‌رسد؛ زیرا او اجبار الهی را دلیل این عدم ارتباط می‌داند درحالی‌که می‌توان با اکتفا به اراده تشریحی خدا بر اراده تکوینی وی، ارتباط منطقی را تبیین کرد.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی اخلاق، معناشناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، قاضی عضدالدین ایجی، فلسفه اخلاق.

*عضو هیأت علمی مؤسسه امام خمینی، قم، ایران. رایانامه: hosseina5@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۶

مقدمه

ابوالفضل عضدالدین ایجی، سال ۷۰۱ ق. در ایچ فارس به دنیا آمده و در سال ۷۵۶ ق. در کرمان از دنیا رفته است (سبکی، بی تا: ۴۶-۴۷؛ ابن عماد، ۱۴۱۳: ۲۹۸؛ شوکانی، بی تا: ۳۲۶-۳۲۷)، وی در مباحث کلامی و فلسفه اخلاقی پیرو اشاعره بود، اما در برخی دیدگاه‌ها نوآوری‌هایی دارد. بیشترین مباحث فلسفه اخلاقی عضدالدین ایجی را می‌توان از کتاب *المواقف فی علم الکلام و تحقیق المقاصد و تبیین المرام* استخراج کرد.

ایجی، اخلاق را صفات نفسانی پایداری می‌داند که افعال بدون تفکر و به سهولت به سبب آن صفات، از انسان صادر می‌شوند (ایجی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۲۹). وی به تبع اشاعره معتقد است انسان‌ها در ایجاد افعال، اختیار به معنای مشهور را ندارند (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۵) و افعال اخلاقی آنها نیز فعلی از افعال خداست و تنها کاسب و قابل افعال الهی هستند. منظور ایجی از اختیار نداشتن انسان در افعالش این است که انسان در انجام فعلش، مستقل نیست (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۸) وی این واقعیت خارجی را می‌پذیرد که انسان‌ها خود را مختار می‌پندارند و این پندار بدین سبب است که میان وجود قدرت انسان و تأثیر آن در پیدایش افعالش تمایز وجود دارد یعنی انسان، قدرت کسب افعال الهی را دارد اما اختیاری در پیدایش افعالش ندارد و انسانها اکثراً از آن جهت گمان می‌کنند اختیار دارند که قدرت داشتن خود را در پذیرش افعال الهی به منزله تأثیر این قدرت در پیدایش افعال‌شان در نظر می‌گیرند (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۵-۱۸۶).

در فلسفه اخلاق که به مبادی تصوری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۰؛ مصباح، ۱۳۸۸: ۲۱)، می‌توان مباحث معناشناسانه، هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه درباره اخلاق را از دیدگاه عضدالدین ایجی مطرح کرد که این تحقیق به مباحث یاد شده پرداخته است؛ از مباحث معناشناسی، تعیین حدود قلمرو و واقع‌نمایی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی قصد می‌شود (ویلیامز، ۱۳۸۳: ۲۰)؛ منظور از هستی‌شناسی اخلاق، مباحثی درباره واقعیت داشتن یا نداشتن اخلاق و در صورت واقعیت داشتن آن، تعیین نوع آن واقعیت است (ویلیامز، ۱۳۸۳: ۲۳-۲۴؛ حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۳: ۱۸-۱۹) و معرفت‌شناسی اخلاق نیز به مباحثی مانند معیار شناخت، راه شناخت، اطلاق و نسبیّت و بدیهیات اخلاقی می‌پردازد (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۷).

معناشناسی اخلاق

تبيين و بررسی معناشناسی موضوع و محمول گزاره‌های اخلاقی از مباحثی است که ایجی به آن می‌پردازد و برای فهم هرچه بهتر هستی‌شناسی اخلاق مفید به نظر می‌رسد؛ به عنوان مثال وی مفاهیم فضایل اخلاقی، فضایل اساسی و خوب و بد را بررسی کرده است که قلمرو و مقدار واقع‌نمایی این مفاهیم در معناشناسی اخلاق تبیین می‌شود. محقق ایجی، در بسیاری از اندیشه‌های اخلاقی خود از ابوالحسن اشعری و دیگر اشاعره پیروی کرده است؛ اما در تبیین فضایل اخلاقی، که در موضوع جمله‌های اخلاقی مورد بحث هستند، اندیشه اندیشمندان یونان باستان را ترویج می‌دهد.

جرجانی با توجه به دیدگاه ایجی، مطالب وی را شرح مزجی کرده است به طوری که عین عبارات ایجی نیز در میان کلام جرجانی به کار می‌رود؛ برداشت وی از کلام ایجی در تبیین فضایل اخلاقی چنین است که هر فعلی سبب ایجاد کمالی شود، فضیلت و هر فعلی که سبب نقصان و از دست دادن کمال شود، رذیلت اخلاقی به شمار می‌رود. عبارت شرح مواقف درباره مطالب یادشده چنین است: «یتقسم الخلق الی فضیلة هی مبدأ لما هو کمال و رذیلة هی مبدأ لما هو نقصان» (ایجی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۲۹). وی در عبارتی دیگر روش حصول فضایل انسانی را رعایت حد وسط قوا می‌داند به عبارت دیگر تعریف دیگر ایجی از فضایل اخلاقی، تعریف به روش حصول آنهاست پس فضیلت را حد وسط قوای غضبیه، شهویه و عاقله می‌داند و رذیلت را اطراف این حد وسط قلمداد می‌کند. عبارت وی چنین است: «الففضیلة الخلقیة هی الوسط من أحوال هذه القوى و الرذیلة هی الاطراف من تلك الاحوال» (ایجی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۳۰) ایجی به اخلاقی میان فضیلت و رذیلت معتقد است که صفت افعال قرار می‌گیرد؛ اما از آنجایی که مبدأ کمال و نقص برای فاعل آن به حساب نمی‌آید، فضیلت و رذیلت نیست بلکه مباح اخلاقی به حساب می‌آید (ایجی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۲۹-۱۳۰).

ایجی در تبیین فضایل اساسی، عدالت را شامل تمام فضایل اساسی دیگر یعنی عفت، حکمت و شجاعت می‌شمارد (ایجی، ۱۴۱۲، ۱: ۳۱). او حکمت را هیئت نفسانی می‌داند که حد وسط میان جربزه و نادانی را دارد و آن را غیر از معرفت حقایق می‌داند (ایجی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۳۰-۱۳۱) درحالی که تفتازانی، از شاگردان مبرز او، حکمت را معرفت به حقایق در حد استطاعت دانسته است؛ اعم از اینکه، این معرفت، ملکه و هیأت نفسانی شده یا نشده باشد (ایجی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۲۹-۱۳۱).

قاضی عضدالدین ایجی برخی محمول‌های اخلاقی مانند خوب و بد را به صورت مفصل معناشناسی کرده و افزون بر تبیین دیدگاه اشاعره، نوآوری‌هایی هم داشته است. فخرالدین رازی و به تبع او بسیاری از اندیشمندان اسلامی مانند عضدالدین ایجی سه معنا برای حسن و قبح معتقد شده‌اند و محل نزاع میان عدلیه و اشاعره را در معنای استحقاق مدح و ذم می‌دانند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۹؛ ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۲-۱۸۳) دو مطلب، ذیل این بحث در دیدگاه ایجی قابل طرح است؛ بحث اول آنکه استحقاق مدح و ذم را چگونه می‌توان تشخیص داد؟ بحث دوم آنکه آیا حسن و قبح اخلاقی، در حسن و قبح شرعی منحصر است؟ درباره بحث اول، اشاعره بر اساس اوامر و نواهی الهی، استحقاق مدح و ذم را تشخیص می‌دهند و واقعیتی و رای این اوامر و نواهی برای افعال قائل نیستند، پس معنای حسن و قبح با این معنا، ذیل نظریه امر الهی قرار می‌گیرد. نظریه‌های امر الهی خود به چند دسته تقسیم می‌شوند؛ برخی مانند تفتازانی حسن اخلاقی را بر اساس اوامر الهی و قبح اخلاقی را بر اساس نواهی الهی تفسیر می‌کنند (تفتازانی، ۱۹۸۹: ۲۸۲)، اما برخی مانند ایجی قبح را بر اساس نواهی الهی تبیین کرده‌اند و غیر آن را خوب می‌شمارند، با توجه به این دیدگاه و این معنا از حسن و قبح، مباح اخلاقی که دارای امر و جوبی و مستحبی نیست، در دایره خوب قرار می‌گیرد (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۸۱)؛ اگرچه حسن و قبح عقلی که به معنای کمال و نقص یا مصلحت و مفسده است، مباح هم دارد یعنی برخی صفات، نه حسن هستند که کمالزا باشند و نه قبیح به شمار می‌روند که باعث نقصان و مفسده شوند، بلکه مباح‌اند (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۲-۱۸۳).

ایجی درباره مطلب دوم، نخست معانی سه گانه حسن و قبح و ویژگی این معانی را می‌شمارد؛ وی بعد از تحریر محل نزاع در دیدگاه عدلیه و اشاعره، اختلاف اقوال را تبیین می‌کند؛ اما وی بیانی ندارد که اثبات کند حسن و قبح اخلاقی در حسن و قبح شرعی منحصر است. او امکان درک عقلی حسن و قبح به معنای کمال و نقص را می‌پذیرد و به خوب بودن علم و بد بودن جهل که عقل این خوب و بد را می‌فهمد مثال می‌زند. وی معتقد است حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت با هدف را نیز عقل درک می‌کند که گاهی به جای آن تعبیر «مصلحت یا مفسده داشتن فعل» به کار می‌رود، این دو معنا را عقل می‌فهمد و اختلافی میان عدلیه و اشاعره در عقلی بودن این دو معنا وجود ندارد، اما اختلاف آنان در معنای سوم است که مستحق مدح و ذم داشتن را عقل درک می‌کند یا شارع با امر و نهی خود، آن معنا را جعل می‌کند؟ به نظر ایجی استحقاق مدح و ذم نیز

دو نوع است، استحقاق مدح و ذمی که عقل درک می‌کند مانند استحقاق مدح و ذم حاصل از کمال و نقصان اختیاری؛ اما استحقاق مدح و ذمی که تنها با دستور شارع فهمیده می‌شود و تا شارع دستوری ندهد، این معنا از خوب و بد فهمیده نمی‌شود، همان حسن و قبح شرعی است (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۲-۱۸۴). اکنون ادله‌ای که اثبات می‌کند ایجی حسن و قبح اخلاقی را منحصر در حسن و قبح شرعی نمی‌داند، بیان می‌کنیم.

دلیل اول اینکه ایجی نظریه اندیشمندان یونان باستان به خصوص ارسطو را در فضایل اخلاقی می‌پذیرد و راه وصول به فضایل اخلاقی را اعتدال می‌داند، پس موضوعات حسن و قبیح اخلاقی مانند فضایل و رذایل را منحصر در موضوعات حسن و قبح شرعی نمی‌داند؛ زیرا فضیلت اخلاقی از طریق اعتدال به دست می‌آید یعنی عقل می‌تواند فضایل اخلاقی را از طریق اعتدال بشناسد و لازم نیست منتظر امر و نهی الهی باشد. در صورتی که اگر حسن و قبح اخلاقی را در حسن و قبح شرعی منحصر بدانند، راه اعتدال برای رسیدن به مصادیق خوب اخلاقی معنا نخواهد داشت، وی با تبیین روش اعتدال برای حصول فضایل، خواسته بپذیرد که اگر خوب و بد را به معنای استحقاق مدح و ذم الهی بپذیرد شارع باید این استحقاق را مشخص کند اما اگر به جنبه‌ای مانند جنبه کمال‌بخشی فعل توجه کنید و خوب و بد را به کار برید عقل توانایی کمال‌بخشی افعال اخلاقی را دارد (ایجی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۲۹-۱۳۱) و یک فعل ممکن است دارای هر دو جنبه باشد. به نظر می‌رسد اندیشمندانی مانند تفتازانی از ایجی تأثیر پذیرفته‌اند که برخی شبهات اینگونه ای معتزله را بر اشاعره قوی می‌دانند (تفتازانی، ۱۹۸۹: ۲۹۳).

دلیل دوم اینکه ایجی با بیان ذیل، دلیل اشاعره بر حسن و قبح شرعی را دلیلی لفظی دانسته و اختلاف اشاعره و عدلیه را در معنا و حقیقت نمی‌داند، بلکه اختلاف را در عبارت پردازی‌های مختلف قلمداد می‌کند؛ این بیان با شبهه‌ای شروع می‌شود که بر عقیده اشاعره وارد شده است که اگر حسن و قبح را عقل نمی‌فهمد چگونه عقل حکم می‌کند که خدا دروغ نمی‌گوید؟ عدلیه معتقدند چون دروغ گفتن بد است از خدا دروغ سر نمی‌زند؛ اما یکی از پاسخ‌های اشاعره این است که دروغ نگفتن خدا به دلیل بد بودن دروغ گفتن و به معنای استحقاق ذم داشتن آن نیست بلکه به معنای نقص داشتن دروغ گفتن است و معنای کمال و نقص را عقل می‌تواند درک کند؛ از این رو حکم می‌کند که خدا دروغ نمی‌گوید؛ اما ایجی می‌گوید میان قبح عقلی و نقص در فعل تمایزی نمی‌بینم و حقیقت کلام ما و عدلیه یکی است اگرچه با عباراتی متفاوت بیان می‌شود (ایجی،

۱۴۱۲، ۸: ۱۰۱)؛ پس اینجا که استحقاق مدح و ذم عقلی را که حاصل از کمال و نقص است، قبول می‌کند دلالت بر این دارد که وی نوعی استحقاق مدح و ذم عقلی را پذیرفته است.

سیف الدین آمدی از اندیشمندان اشاعره نیز قبل از ایجی در تمایز نهادن میان معانی سه گانه تشکیک می‌کند و معتقد است خوب بودن امری دو معنای قابل جمع دارد اول آنکه از نظر شارع ممدوح است یا دست کم ناروا نیست و دوم آنکه از نظر عقل گروهی از انسانها با اغراض و مصلحت‌هایشان سازگار است (آمدی، ۱۴۲۹: ۷۹-۸۰؛ آمدی، ۱۳۹۱: ۲۳۴-۲۳۶). فقط نکته اینجا است که سیف الدین آمدی و ایجی میان این معانی ارتباطی قائل نیستند یعنی استحقاق مدح و ذم الهی از کمال و نقص یا مصلحت و مفسده حاصل نمی‌شود بلکه استحقاق مدح و ذم الهی، فقط از اوامر و نواهی الهی حاصل می‌شود و این اوامر و نواهی بر واقعیتی مبتنی نیستند.

هستی‌شناسی اخلاق

ایجی افزون بر معناشناسی حسن و قبح، به هستی‌شناسی آن نیز همت گماشته است. همانطور که وی در معناشناسی، امکان معانی مختلف در حسن و قبح اخلاقی را می‌پذیرد و معنای حسن و قبح اخلاقی را در حسن و قبح شرعی منحصر نمی‌داند؛ پس واقعیت حسن و قبح مطابق با معنای آن متغیر خواهد بود؛ یعنی حسن و قبح از آن حیث که معنای استحقاق مدح و ذم دارد و آثار تکلیفی بر آن بار است، اعتباری محسوب می‌شود که از طریق خداوند جل و علا، اعتبار می‌شود و به تعبیر ایجی اگر فعلی مورد نهی شارع باشد، استحقاق ذم دارد و اگر مورد نهی شارع نباشد، استحقاق مدح دارد؛ اما از آن جهت که معنای کمال و نقص یا مصلحت و مفسده داشته باشد، واقعیت دارد.

بعد از تبیین مختصر از اعتبار‌گرایی و واقع‌گرایی در دیدگاه ایجی، دو پرسش مطرح می‌شود؛ اول آنکه وجه جمع اعتبار‌گرایی و واقع‌گرایی چگونه خواهد بود؟ دوم آنکه ادله واقع‌گرایی دیدگاه ایجی چیست؟

پرسش نخست این است که آیا امکان دارد شخصی هم واقع‌گرا و هم اعتبار‌گرا باشد؟ به نظر می‌رسد امکان وقوعی آن مانند آن چیزی است که فقها به آثار تکلیفی و وضعی برخی افعال معتقدند که آثار وضعی آن فعل حکایت از واقعیت داشتن پیامدهای آن و آثار تکلیفی آن، حکایت از اعتباری بودن امر به آن فعل دارد، از جهت آثار تکلیفی فقط مبتنی بر اعتبار است و هیچ واقعیتی پشتوانه آن وجود ندارد و از جهت آثار واقعی

فقط بر واقعیت مبتنی است و هیچ اعتباری را بر نمی‌تابد. البته ممکن است کسی بگوید احکام فقهی، اعتبار مبتنی بر واقعیت است، اما ایجی معتقد است واقعیت اخلاقی و اراده الهی در اعتبارگرایی اخلاقی مستقل از یکدیگرند و هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند و اگر چنین تفسیری از دیدگاه ایجی ارائه نشود، دیدگاه وی متناقض خواهد بود؛ پس بهترین وجه جمع مباحث حسن و قبح الهی و بیان فضایل اخلاقی در کلام ایجی تبیین یادشده است.

پرسش دوم که درباره ادله واقع‌گرایی ایجی بود، دلیل نخست این است که ایجی در تعریف خلق، آن را ملکه‌ای می‌داند که کیفیت نفسانی برای انسان به حساب می‌آید و واقعیت خارجی دارد که سبب صدور افعال بدون تفکر و تأمل می‌شود مانند کسی که بدون تأمل درباره حروف، مطالبی را می‌نویسد زیرا کتابت ملکه او شده است؛ این صفت اخلاقی در اثر اعمال صالحه به وجود می‌آید آن طور که جرجانی در شرح کلام ایجی می‌گوید: «وإن كانت الأخلاق الحسنة التابعة للأعمال الصالحة كمالاً له معتداً به أيضاً لكن الكمالات العلمية ارفع و اسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى» (ایجی، ۱۴۱۲، ۱: ۲۵).

دلیل دیگر تفسیر واقع‌گرایانه از دیدگاه ایجی این است که وی، ملکه را دو قسم می‌داند گاهی ملکه سبب صدور افعال کمال‌زا می‌شود که به سبب کمال‌زا بودن، آن را فضیلت می‌نامد و گاهی سبب صدور افعالی می‌شود که نقصی را به دنبال دارد که به سبب نقصی که ایجاد می‌کند، آن را رذیلت می‌شمارد (ایجی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۲۹). به عبارت دیگر، وی با طرح بحث فضیلت و رذیلت اخلاقی و ارتباط این دو به کمال و نقص، نوعی واقع‌گرایی اخلاقی را پذیرفته است. وی طبق آنچه در معنانشناسی فضایل اخلاقی و کمال تبیین شد، اعتقاد دارد هر فعلی را که سبب ایجاد کمالی شود، فضیلت و هر فعلی را که سبب نقصان و از دست دادن کمال شود، رذیلت اخلاقی به حساب می‌آید (ایجی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۲۹-۱۳۰).

توجه ایجی به کمال و سعادت متناسب با افعال اخلاقی غیر از آثار کمالی حاصل از اطاعت اوامر الهی، به عنوان هدف افعال اخلاقی، وی را در زمره واقع‌گرایان قرار می‌دهد؛ زیرا وی برای افعال اخلاقی، آثار کمالی خاص معتقد است؛ به عبارت دیگر در نظریه امر الهی، اخلاق و خوب و بد اخلاقی صرفاً دستوری به حساب می‌آید که از جانب خدا صادر می‌شود و تنها به سبب اطاعت امر الهی آثاری بر این اطاعت بار می‌شود، اما در دیدگاه ایجی هر فعل اخلاقی دارای کمال خاصی است که افعال اخلاقی با توجه به این

کمالات ارزش‌گذاری می‌شوند؛ وی کمالات حاصل از افعال اخلاقی را درجه‌بندی می‌کند به طوری که وی کمالات عقلیه را بالاترین کمالات در نظر می‌گیرد و کمال شناخت حضرت ربوبی را بالاترین کمال به حساب می‌آورد. وی کمال را افزایش بهره وجودی پیدا کردن می‌داند زیرا بعد از اینکه وی قوه عاقله انسان را کمال اول انسان می‌شمارد، کسب معقولات را سبب تمایز انسانها و کمالات ثانیه آنها به حساب می‌آورد که سبب برتری آنها از یکدیگر می‌شود. وی معتقد است اعمال صالح سبب ایجاد اخلاق خوب می‌شود و اخلاق خوب، کمال برای انسان به حساب می‌آید که کمالات علمی به سبب وجود علم و شناخت حضرت حق بالاترین درجه کمالی محسوب می‌شود (ایجی، ۱۴۱۲، ۱: ۲۴-۲۵).

اگرچه ادله فوق به واقع‌گرایی ایجی دلالت دارد، اما برخی جملات ایجی طوری بیان شده است که غیرواقع‌گرایی دیدگاه او را تقویت می‌کند؛ راه حل این تناقضات ظاهری چیست؟ برای تبیین راه حل، نخست تناقضات را به صورت شبهه بر واقع‌گرایی مطرح می‌کنیم و به آن پاسخ می‌گوییم.

شبهه اول اینکه اگر ایجی واقع‌گراست پس چرا با دلیل سعی دارد حسن و قبح ذاتی را مردود نشان دهد، ایجی در رد حسن و قبح ذاتی این اشکال را مطرح می‌کند که اگر حسن و قبح ذاتی باشد بدی از ذات دروغ یا صفتی که لازمه ذات است خواهد بود، از آنجایی که ذاتی زائل نمی‌شود نباید بدی دروغ زائل شود اما دروغ گاهی خوب است مانند جایی که خبر دادن به ظالم از مکان مظلومی سبب ریخته شدن خون مظلوم می‌شود، دروغ گفتن در اینجا خوب است و اگر دروغ گفته نشود و مظلوم نجات پیدا نکند، فردی که دروغ نگفته مذمت می‌شود (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۹).

در پاسخ به شبهه فوق می‌توان گفت که اولاً ذاتی در این شبهه، به معنای ذاتی باب ایساغوجی است که شامل جنس، فصل و نوع می‌شود پس ایجی با کلام خود، خوبی و بدی را ذاتی باب ایساغوجی در افعال نمی‌داند و وجود چنین خوبی و بدی ذاتی را رد می‌کند، همچنین با بیان ایجی، خوب و بد اعتباری از خوب و بد واقعی تفکیک شده است تا کسی گمان نکند حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم بر واقعیتی استوار است؛ ثانیاً نوع واقع‌گرایی اخلاقی‌ای که به ایجی نسبت داده شد، غیر از این است که خوب و بد ذاتی فعل باشد. بلکه ایجی، حسن و قبح ذاتی به معنای حسن و قبح واقعی را در معنایی غیر از استحقاق مدح و ذم داشتن می‌پذیرد؛ زیرا وی حسن و قبح به معنای

کمال و نقص یا مصلحت و مفسده را واقعی و قابل کشف عقلی می‌داند (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۲-۱۸۳).

شبهه دیگری که ایجی نقل می‌کند و آن را یکی از شیوه‌های اشاعره در رد حسن و قبح ذاتی افعال می‌داند، استفاده از قضایایی است که امروزه به پارادوکس دروغ خوانده می‌شود. تبیین شبهه برای رد حسن و قبح ذاتی این است که قضیه «فردا دروغ خواهم گفت» صدقش به صدور کذب در فردا می‌انجامد یعنی از صدق و حسن این قضایا، کذب و قبحش پدید می‌آید؛ به عبارت دیگر اشکال این است که اگر حسن و قبح ذاتی باشد، اجتماع متناقضین در خبر واحد لازم می‌آید. به عنوان مثال اگر کسی بگوید: «من فردا دروغ خواهم گفت» و فردا دروغ نگوید پس دیروز دروغ گفته است و مفسد دروغش عایدش می‌شود و اگر دروغ بگوید، اگرچه دیروز راست گفته است، اما آثار و مفسد دروغ امروز گریبانش را می‌گیرد؛ پس این کلام، مستلزم اجتماع حسن و قبح است؛ پس واقعیتی برای حسن و قبح وجود ندارد که می‌توان چنین اجتماعی را بیان کرد. ایجی این استدلال را قوی نمی‌داند و بعد از تبیین اشکال، آن را رد می‌کند (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۹-۱۹۰).

وی در پاسخ به استدلال موجود در اشکال فوق معتقد است اولاً این احتمال وجود دارد که قائلین به حسن و قبح ذاتی توجیه کنند که بیان فوق نشان می‌دهد که مستلزم بدی، بد است، درحالی که گاهی خوب ذاتی، مستلزم بدی می‌شود و این رد ذاتی بودن خوب و بد نیست یعنی اگر انسانی گفت: فردا دروغ می‌گویم، افزون بر بیان بدش سبب می‌شود که فردا نیز کار بدی را انجام دهد، در حالی که در مثال یادشده اگر راست‌گویی خوب باشد، فردا باید دروغ بگوید و این یعنی گاهی خوب ذاتی سبب بدی می‌شود همانطور که فعل بد نیز مستلزم بدی می‌شود که اشکال به قائلین حسن و قبح ذاتی به حساب نمی‌آید. ثانیاً جهت خوبی و بدی در اشکال فوق متمایز است یعنی اگر فردا دروغ گفته شود، از جهت دروغ بودن بد است و از جهت وفای به عهد برای مخبر خوب است. ثالثاً اینکه تعریف ما از راست‌گویی این باشد که هر قولی که مستلزم بدی نشود راست‌گویی محسوب می‌شود و چون این قول محکی قول دیروز بوده است و مستلزم بدی شده است پس بد است اگرچه مطابق با کلام دیروز قائل بوده که بیان کرده است فردا دروغ می‌گویم؛ با سه تبیین یادشده، اشکال بر حسن و قبح ذاتی وارد نیست (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۹-۱۹۰).

معرفت‌شناسی اخلاق

ایجی در معرفت‌شناسی اخلاق نیز دیدگاه‌های قابل توجهی دارد که می‌توان شناخت‌گرایی اخلاقی، معیار شناخت اخلاقی، راه شناخت اخلاقی، برهان‌پذیری و اطلاق و نسیت اخلاقی را از این قبیل شمرد که در اینجا مختصراً توضیح داده می‌شود.

ایجی معتقد است از آن جهت که حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم باشد، باید به دنبال راه شناخت اراده شارع بود؛ زیرا تنها اراده شارع تعیین‌کننده خوب و بد به حساب می‌آید؛ وی تنها راه شناخت اراده شارع را از طریق نواهی شارع معرفی می‌کند به طوری که اگر فعلی مورد نهی شارع بود بد است و اگر فعلی مورد نهی شارع نبود، خوب به حساب می‌آید. ایجی از آن جهت که حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم نباشد، معیار شناخت اخلاقی را به تبع اندیشمندان یونان باستان حد وسط معرفی می‌کند. وی به تبع آنها، روش حصول فضایل انسانی را رعایت حد وسط قوا می‌داند، یعنی فضیلت را حد وسط قوای غضبیه، شهویه و عاقله می‌داند و رذیلت را اطراف این حد وسط قلمداد می‌کند. حد وسطی که ایجی تبیین می‌کند از شرع نگرفته است تا اعتدال را راهی برای دستیابی به اراده شارع قلمداد کنیم، بلکه او اعتدال را راهی برای وصول به کمال می‌داند و کمال را نشانه فضیلت قلمداد می‌کند، پس این معیار شناخت عقلانی است که انسان را به واقعیت اخلاقی رهنمون می‌کند. ایجی حد وسطی اخلاقی میان فضیلت و رذیلت معتقد است که صفت فعلی قرار می‌گیرد که مبدأ کمال و نقص برای فاعل آن به حساب نمی‌آید (ایجی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۲۹-۱۳۰)، می‌توان این نوع اخلاق را مباهات اخلاقی به حساب آورد. کلام جرجانی در شرح مواضع ایجی درباره مباهات اخلاقی چنین است: «فالفضیلة الخلقیة هی الوسط من أحوال هذه القوى و الرذیلة هی الاطراف من ثلث الأحوال و غیرهما أی غیرالفضیلة و الرذیلة ما لیس شیئاً منها أی من الوسط و الأطراف» (ایجی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۳۰).

ایجی از آن جهت که اعتبارگراست، تنها راه شناخت احکام اخلاقی را وحی می‌داند و در راه شناخت نبودن عقل ادله‌ای را بیان می‌کند که در اینجا به ادله او اشاره خواهد شد، اما از آن جهت که واقع‌گراست، راه شناخت احکام اخلاقی را عقل می‌داند. ایجی نقش وحی را در تشخیص خوب و بد اخلاقی به معنای استحقاق مدح و ذم بسیار پررنگ می‌داند که وحی نه اینکه کاشف واقعیت خوب و بد اخلاقی باشد بلکه کاشف اراده شارع است که او خوب و بد اخلاقی به معنای یادشده را جعل می‌کند. وی در تبیین

دیدگاه عدلیه، نقش وحی را در کشف واقعیت بیان می‌کند و اظهار می‌دارد معتزله معتقدند که برخی خوبی‌ها و بدیهای اخلاقی را عقل نمی‌تواند کشف کند و با مراجعه به شرع می‌توان واقعیت خوبی و بدی آنها را کشف کرد (ایجی، ۱۴۱۲، ۸:۱۸۴)؛ درحالی که در دیدگاه ایجی، شرع کاشف واقعیت نیست بلکه کاشف اراده شارع است که آن اراده، جاعل خوب و بد به معنای یادشده به حساب می‌آید.

ایجی قوه عاقله را مانند مشهور به دو قسم تقسیم می‌کند؛ عقل نظری و عقل عملی؛ وی، عقل نظری را مدرک و مفید برای استنباط هستی‌ها و کلی‌ها قلمداد می‌کند درحالی که عقل عملی برای ادراک و استنباط بایدهای جزئی مفید می‌داند؛ به عبارت دیگر عقل عملی برای استنباط صناعات فکری به کار می‌رود و همچنین امور جزئی‌ای را که به انجام و ترک عمل مربوط است، تعیین تکلیف می‌کند (ایجی، ۱۴۱۲، ۷: ۲۱۲).

عقل در دیدگاه ایجی دو نقش دارد؛ یکی نقش عقل در حسن و قبح به معنایی غیر از معنای استحقاق مدح و ذم است و دیگری نقش عقل در حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم؛ حسن و قبح به معنایی غیر از معنای استحقاق مدح و ذم مانند کمال و نقص یا دارای مصلحت و مفسده بودن که در این صورت عقل کاشف آن واقعیت اعم از «کمال و نقص» یا «مصلحت و مفسده» داشتن خواهد بود. ایجی معتقد است در حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم همه چیز به اراده خدا بستگی دارد و حقیقتی برای افعال وجود ندارد که به واسطه آن حقیقت، فعل دارای صفت خوب و بد شود بلکه مبتنی بر اراده شارع است و عقل نقشی جز فهم اراده شارع از طریق وحی ندارد (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۱). پس عقل قادر به شناخت خوبی و بدی افعال به معنای استحقاق مدح و ذم نیست؛ زیرا از این حیث هیچ واقعیتی در افعال بر این معنا وجود ندارد. مادامی که نهی شارع به فعلی تعلق نگرفته باشد بد اخلاقی به حساب نمی‌آید (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۵-۱۸۶).

ایجی دلیل عقلی نبودن حسن و قبح اخلاقی به معنای استحقاق مدح و ذم الهی را اینگونه بیان می‌کند؛ از آنجایی که انسان در افعال خود اختیار ندارد، پس حسن و قبح اخلاقی از طریق عقل قابل درک نیست. عبارت جرجانی در شرح مزجی کلام ایجی چنین است: «علی أن الحسن و القبح لیسا عقلیین و جهان؛ الاول أن العبد مجبور فی افعاله و إذا کان كذلك لم یحکم العقل فیها بحسن و لا قبح» (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۵). ارتباط منطقی دو جمله یادشده در این است که اگر انسان قدرت بر ترک فعلی نداشته باشد، در انجام آن

فعل مجبور به حساب می‌آید و اگر انسان قدرت ترک فعل را داشته باشد اما مرجحی برای انجام آن وجود نداشته باشد انجام آن فعل اتفاقی محسوب می‌شود، نه اینکه فعل اختیاری به حساب آید؛ زیرا فعل اختیاری فعلی است که به دلیل وجود مرجح از روی اراده قطعی صورت گیرد. اگر به دلیل وجود مرجحی از طرف انسان فاعل، ترک فعل ترجیح پیدا کند، همین کلام را درباره مرجح مطرح می‌کنیم که این مرجح به سبب چه مرجحی به وجود آمد و همین دلیل تسلسل پیدا می‌کند و تسلسل محال است و اگر با وجود این تسلسل، فعلی واجب باشد، فعل اضطراری محسوب می‌شود، نه فعل از روی اختیار. پس فعل انسانها یا از روی اتفاق خواهد بود یا اضطرار و هر دو با اختیار بودن فعل نمی‌سازد و انسان در افعالش مجبور خواهد بود و این افعال غیراختیاری نمی‌تواند به صفت حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم حاصل از عقل متصف شود به همین دلیل اشاعره، عقل را مدرک حسن و قبح به معنای یادشده نمی‌دانند، درحالی که عدلیه حسن و قبح را به معنای یادشده صفت افعال اختیاری می‌دانند (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۵-۱۸۶).

اگر از ایجی پرسیده شود چرا انسان اختیار ندارد، وی در پاسخ به این پرسش خواهد گفت به دلیل اینکه قدرت خدا محدود و نفی نشود (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۶). اگر اشکال شود اعتقاد به جبرگرایی انسان، مکلف بودن او مخدوش خواهد شد؛ زیرا همه تکالیف، تکلیف بمالایطاق خواهد بود و عدلیه آن را محال می‌داند و اشاعره نیز که امکان آن را محال نمی‌دانند، وقوعش را در بسیاری از موارد نفی می‌کنند. زمانی که تکلیف کردن اشکال داشته باشد، حسن و قبح شرعی نیز مخدوش خواهد بود و اصلاً نمی‌توان افعال را به حسن و قبح متصف کرد، در حالی که اشاعره و ایجی به حسن و قبح شرعی معتقدند. افزون بر اینکه اگر تکلیف جایز نباشد، اوامر و نواهی خدا هم از آنجایی که نمی‌تواند از روی انگیزه باشد از روی اجبار خواهد بود.

ایجی در پاسخ به این اشکال می‌گوید: اولاً حسن و قبح شرعی است زیرا تکلیف بما لایطاق را محال نمی‌دانیم و محال نبودن چنین تکلیفی به دلیل این است که اگر فعلی از روی عادت قدرت بر انجام آن باشد، اشکال ندارد شارع مقدس به آن امر کند، پس قدرت فاعل در امر کردن خدا به آن فعل شرط نیست بلکه همین که اکثر مردم قادر به انجام آن هستند کافی است که شارع به آن امر کند. ثانیاً اختیاری بودن فعل منوط به از روی انگیزه انجام شدن آن نیست مانند فرار از شیر یا نوشیدن آب انسان تشنه از یکی از دو لیوان

متساوی شرایط و همین فاعل بودن خدا مرجح انجام افعال اوست یعنی مرجح در افعال او قدیم است و به تسلسل ختم نخواهد شد، زیرا مرجح قدیم، به مرجح دیگری نیاز ندارد (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۶-۱۸۸).

باید توجه داشت که ایجی برخی از مصادیق تکلیف بما لا یطاق را محال می‌داند که خدا به آن امر کند، پس مصادیق محال ذاتی مانند «اجتماع نقیضین» از حیث امکانی و وقوعی حتی برخی مصادیق تکلیف بما لا یطاق را از حیث وقوعی منتفی می‌داند (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۳۳۱)، به گونه ای که به مخاطب می‌فهماند این گونه احکام الهی اگرچه اعتباری است اما عقل انسان قدرت کشف اراده الهی را دارد و لازم نیست حتما این موارد نیز از طریق وحی کشف شود بلکه از طریق عقل به تنهایی قابل کشف است.

ایجی بعد از بیان دلیل فوق بر عقلی نبودن حسن و قبح و پاسخ به شبهات مربوط به آن، اقوالی را نقل می‌کند که در رد حسن و قبح عقلی بیان شده، اما این اقوال ضعیف هستند مانند اینکه اولاً برخی گفته اند حسن و قبح ذاتی نیست تا عقل آن را کشف کند و دلیل ذاتی نبودن آن به دلیل آن چیزی است که امروزه پارادوکس دروغ نامیده می‌شود که ذیل شبهات واقع‌گرایی اخلاقی به آن اشاره شد. ایجی اشکال پارادوکس دروغ را اشکال صحیح و واردی بر ذاتی بودن حسن و قبح نمی‌داند و اشکال یادشده را پاسخ می‌دهد (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۸-۱۹۰).

ثانیاً برخی در رد حسن و قبح عقلی مثال زده‌اند به اینکه اگر کسی بگوید زید در خانه است درحالی که او در خانه نباشد، این دروغ و بد است (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۹)؛ بد بودن کلام یادشده یا به خاطر ذات این بیان است که گوینده با اینکه اعتقاد دارد زید در خانه نیست، چنین بیان کرده است، اگرچه زید در خانه باشد و گوینده در اعتقادش جهل مرکب داشته است یا به خاطر اینکه زید در خانه نیست، بد باشد. هر دو قسم باطل است زیرا اگر زید در خانه باشد، بد نیست و اگر در خانه نباشد یعنی نبودن زید، سبب بد بودن بیان یادشده می‌شود با این بیان، یک امر عدمی - نبودن زید در خانه - سبب امر وجودی - قبح بیان زید در خانه است - می‌شود که محال است امر عدمی سبب امر وجودی باشد. ایجی این اشکال را بر عقلی بودن حسن و قبح وارد نمی‌داند و پاسخ می‌دهد که اگر نبودن زید را شرط بد بودن کلام یادشده در نظر بگیریم مشکل برطرف می‌شود زیرا اشکال ندارد شرط پیدایش یک وجود، امری عدمی باشد، نه اصل علتش (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۹۰).

ثالثاً برخی در رد حسن و قبح عقلی بیان کرده اند که بدی دروغگویی، یا صفت مجموع حروف دروغگویی است یا به دلیل تک تک حروف آن؛ در هر صورت این حرف که عقل بدی را صفت دروغگویی بداند، باطل است زیرا اولاً مجموع حروف نمی‌توانند موصوف بدی قرار گیرند از آن جهت که مجموع حروف وجودی مستقل از حروف ندارند؛ پس چیزی که خودش وجود ندارد نمی‌تواند صفت برای موجودی قرار بگیرد و هر حرف هم خبر از چیزی نمی‌دهد که بتواند موصوف بدی قرار گیرد؛ زیرا بدی صفت برای خبر است و هر حرفی مستقلاً خبر محسوب نمی‌شود. ایجی اینگونه پاسخ می‌دهد که قبح ذاتی حتماً نباید به ذات شیء مستند شود تا اینکه موجود خارجی باشد و نتواند صفت امر عدمی قرار گیرد زیرا ممکن است ذات شیء به صفت اعتباری متصف شود و از آن منفک نشود یا اینکه گفته شود بدی صفت هر حرف باشد به اضافه و شرط چیزهای دیگر پس حروف جزء خبر کاذب هستند و یا اینکه بدی صفت مجموع حروف باشد به خاطر اینکه مجموع خبر دروغ است (ایجی، ۱۴۱۲، ۱۹۰-۱۹۱).

رابعاً برخی برای رد حسن و قبح عقلی اینگونه گفته اند که بدی فعل از ذات فعل یا جزء ذات فعل نیست تا عقل بتواند آن را کشف کند؛ زیرا ذات به بدی وابسته نیست، پس بدی خارج از ذات باید موجود باشد؛ زیرا نقیض بدی، فقدان بدی است که از اقسام معدوم به حساب می‌آید پس معنای بدی بر معنای فعلی و وجودی استوار است و این یعنی قیام عرض - بد بودن - به عرضی دیگر - فعل بودن - که چنین قیامی محال عقلی است؛ زیرا عرض باید بر جوهر استوار باشد؛ ایجی دلیل ضعف بیان یادشده را این می‌داند که نقیض عدمی لازم نیست موجود باشد؛ زیرا ارتفاع نقیضین در صدق محال است، نه در وجود؛ افزون بر اینکه ایجی محال بودن قیام عرض (معنای بدی) به عرض (معنای فعل) را قبول نمی‌کند؛ زیرا دلیلی بر آن اقامه نشده است (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۹۱-۱۹۲).

خامساً برخی برای رد حسن و قبح عقلی گفته اند که اگر بدی واقعی باشد و عقل بخواهد آن را بفهمد یعنی علت بدی قبل از فعل موجود است و به خاطر همین نباید آن را انجام داد درحالی که وجود بدی قبل از فعل یعنی صفت حقیقی به معدوم تکیه داشته باشد؛ زیرا هنوز فعل که جوهرش به حساب می‌آید، محقق نشده است؛ ایجی معتقد است این اشکال را می‌توان پاسخ گفت؛ زیرا لازم نیست قبح یا علت قبح قبل از فعل موجود باشد؛ زیرا عقل به اقتضای اینکه زمانی که فعل حاصل می‌شود چنین صفتی را داراست

این صفت را انتزاع می‌کند و حکم می‌کند که نباید آن فعل را انجام داد (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۹۲).

ایجی به دلیل برخی عدلیه نیز اشاره می‌کنند و آن ادله را رد می‌کند، برخی عدلیه معتقدند که مردم قبح ظلم و بدی قتل انبیاء و خوبی عدل را می‌فهمند و در میان عرف‌های گوناگون، تغییر نمی‌کنند. از آنجایی که غیرمشرعین نیز این بدی‌ها و خوبی‌ها را می‌فهمند و اینکه این بدی‌ها و خوبی‌ها به عرف خاصی مانند متشرعین وابسته نیست، پس عقل قابلیت درک آنها را دارد و شرعی نیستند. ایجی این دلیل را رد می‌کند که جزم عقل در این معنا مربوط به حسن و قبح به معنای مصلحت و مفسده یا به معنای کمال و نقص است که نزاعی در آن نیست و اشاعره نیز عقل را مدرک آنها می‌دانند؛ نزاع در معنای استحقاق مدح و ذم داشتن است که در این موارد یادشده نیست.

دلیل دیگر عدلیه بر عقلی بودن حسن و قبح این است که راست‌گویی و دروغ‌گویی اثراتی دارد و همچنین نجات غریق برای کسی که قادر به نجات است، نیاز به امر شارع و ثواب وی ندارد بلکه هر انسان عاقل قادری، غریق را نجات می‌دهد و به سبب مصالح راست‌گویی، راست می‌گوید و به خاطر ضررهای دروغ‌گویی، دروغ نمی‌گوید. پس حسن و قبح عقلی است و عقل این خوبی‌ها و بدی‌ها را درک می‌کند و به شرع مربوط نیست. ایجی پاسخ می‌دهد که این دلیل عدلیه نیز مانند دلیل سابق مربوط به معنایی غیر از معنایی است که در آن منازعه است (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۹۲-۱۹۳).

یکی دیگر از مباحث معرفت‌شناسی اخلاق، وجود بدیهیات اخلاقی در میان جملات اخلاقی است. ایجی معتقد است جملات «راست‌گویی سودمند خوب است» و «دروغ‌گویی مضر بد است» طبق نظر معتزله بدیهی دانسته می‌شود، اما این جمله‌ها، در دیدگاه اشاعره بدیهی نیستند (ایجی، ۱۴۱۲، ۱: ۱۷۸). وی در جای دیگر معتقد است معتزله جملات اخلاقی را دو دسته می‌دانند برخی جملات را، مانند خوبی راست‌گویی که موجب نفع است، بدیهی و ضروری می‌دانند و برخی جملات را، مانند خوبی راست‌گویی که موجب ضرر است یا بدی دروغ‌گویی که موجب نفع است، نظری قلمداد می‌کنند (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۳). همچنین ایجی، فطریات را نیز اعم از اخلاقی و غیراخلاقی نمی‌پذیرد (ایجی، ۱۴۱۲، ۱: ۱۲۲-۱۲۳). پس با توجه به مجموع تبیین‌های ایجی می‌توان چنین نتیجه‌ای را به وی نسبت داد که جمله‌های اخلاقی دو قسم هستند، گروهی از جمله‌ها حاکی از حسن و قبح به معنای کمال و نقص یا مصلحت و مفسده

است که قابل درک عقلی هستند؛ اما نمی‌توان اعتقاد به بدیهیات اخلاقی را به ایجی نسبت داد؛ بلکه خلاف آن مؤیدات یادشده را دارد؛ گروهی دیگر از جمله‌های اخلاقی حاکی از حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم هستند که این جمله‌ها در دیدگاه ایجی، عقلی نیستند، از این رو، بدیهی یا نظری بودن آنها منتفی است.

دیدگاه اخلاقی ایجی، قائل به ثبات احکام اخلاقی است، اما ثبات غیر از اطلاق است؛ زیرا اطلاق، افزون بر اینکه امکان تغییر را نفی می‌کند، تغییر احکام به واسطه تغییر شرایط واقعی را می‌پذیرد؛ لذا با ثبات احکام اخلاقی متفاوت است. از آن جایی که ایجی جمله‌های اخلاقی را از آن جهت که حاوی معنای استحقاق مدح و ذم هستند، اعتباری و وابسته به اراده شارع می‌داند، امکان تغییرپذیری آن را منتفی نمی‌داند؛ البته ایجی برخی از مصادیق تکلیف بمالایطاق مانند مصادیق محال ذاتی مانند «اجتماع نقیضین» را از حیث امکانی و وقوعی و برخی مصادیق را از حیث وقوعی منتفی می‌داند (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۳۳۱)، به گونه‌ای که به مخاطب می‌فهماند احکام الهی ثابت هستند؛ اما همین امکان تغییر در احکام باعث می‌شود او در زمره نسبی‌گرایان قرار گیرد؛ زیرا اعتقاد دارد اگر شارع چیزی را که تاکنون خوب اخلاقی می‌دانست تغییر دهد و بد بشمارد، بد می‌شود و همینطور اگر چیزی را بد می‌دانسته، اکنون خوب بشمارد خوب اخلاقی به حساب می‌آید؛ کلام او چنین است: «لوعكس الشارع القضية ماقبحه و قبح ماحسنه لم یکن ممتنعاً انقلب الامر فصار القبیح حسناً و الحسن قبیحاً» (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۲) شارح او جرجانی بر تأیید مطلب او می‌افزاید که نسخ برخی احکام شرعی از همین قبیل است (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۲).

اگر ایجی را از آن جهت که جمله‌های اخلاقی را حاکی از معنایی غیر از استحقاق مدح و ذم می‌داند، بنگریم، مطلق‌گرا به حساب می‌آید زیرا جمله‌های اخلاقی اینچنینی را بر کمال و نقصان واقعی یا مصلحت و مفسده واقعی مبتنی می‌کند (ایجی، ۱۴۱۲، ۱: ۲۴-۲۵). در این صورت اگر واقعیت خارجی تغییر کند، حکم تغییر می‌کند که این مقدار از تغییر، یعنی تغییر حکم به دلیل تغییر واقعیت در مطلق‌گرایی پذیرفته شده است. ایجی برای توضیح کلام خود درباره مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی نخست معانی سه‌گانه حسن و قبح را که در معناشناسی به آن اشاره شد، تبیین می‌کند، سپس کلام معتزله در ثبوت و تغییرناپذیری احکام خوب و بد را مخصوص خوب و بدی می‌داند که به معنای کمال و نقص یا مصلحت و مفسده بیان می‌شود (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۲-۱۸۳).

ایجی قوه عاقله را به عقل عملی و نظری تفکیک می‌کند و استنتاج را از عملکرد قوه عقل عملی می‌داند. وی قضایای حاوی حسن و قبح را حاوی بدیهیات نمی‌داند (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۴۸-۴۹)، پس برای استنتاج عقلی باید میان داده‌های عقل نظری و عملی ارتباط قائل شود. وی توضیح بیشتری درباره چگونگی استنتاج عقل عملی ارائه نداده است (ایجی، ۱۴۱۲، ۷: ۲۱۱)، اما جرجانی در شرح کلام وی مباحثی درباره عقل عملی و استنتاج جمله‌های اخلاقی از عقل نظری ارائه داده است که ذیل نام وی بحث خواهد شد.

نقد و بررسی

ایجی از دیدگاه اشاعره فاصله گرفته است، اما برخی اشکال‌ها را رفع نکرده است؛ مانند اینکه وی با اینکه نظریه اندیشمندان یونان باستان به خصوص ارسطو را در فضایل اخلاقی می‌پذیرد و راه وصول به فضایل اخلاقی را اعتدال می‌داند، اما باز خود را پیرو عقیده اشاعره می‌داند و با تفکیک معنایی میان استحقاق مدح و ذم شرعی با دیگر معانی، بر تمایز دو رویکرد تلاش می‌کند درحالی‌که راه شناخت این دو تفکیک را ارائه نمی‌دهد بلکه آنچه منهی شارع مقدس نباشد را ممدوح شارع می‌داند، اکنون پرسش این است که از کجا می‌توان فهمید حکمی که از شارع مقدس مورد امر و نهی قرار نگرفته است ممدوح شارع است و معنای استحقاق مدح داشتن را دارد یا به معنای کمال و نقص یا مصلحت و مفسده داشتن است؟ افزون بر پرسش فوق، اشکال دیگری به ذهن خطور می‌کند و آن اینکه ایجی چگونه افعال انسانی را به خدا نسبت می‌دهد درحالی‌که با تفکیک راه شناخت وحی و عقل معتقد است عقل انسان، فعل مستقلی از وحی دارد که می‌تواند حسن و قبح به معنای کمال و نقص و مصلحت و مفسده را تشخیص دهد؛ اگر انسان تنها قابل و کاسب افعال الهی است چگونه این فعل از او سر می‌زند درحالی‌که این فعل عقلانی از وحی منقطع شده است.

اشکال دیگری که بر دیدگاه ایجی قابل طرح است با این مقدمه تبیین می‌شود که وی با تفکیک یادشده تنها راه شناخت حسن و قبح شرعی را رجوع به شرع و یافتن منهیات الهی می‌داند. وی معتقد است اگر خوب و بد را به معنای استحقاق مدح و ذم شرعی باشد شارع باید این استحقاق را مشخص کند اما اگر به جنبه کمال‌بخشی فعل توجه کنید و خوب و بد را به کار برید عقل توانایی کمال‌بخشی افعال اخلاقی را دارد (ایجی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۲۹-۱۳۱) و یک فعل ممکن است دارای هر دو جنبه باشد؛ دلیل ایجی بر ارتباط

منطقی نداشتن دو جنبه یادشده این است که اگر قرار باشد مدح و ذم الهی مبتنی بر واقعیات باشد، خداوند مجبور خواهد بود درحالی که اجبار تشریحی الهی مبتنی بر اراده تکوینی خودش است و این اجبار از جانب دیگری نیست که مشکل داشته باشد به عبارت دیگر کسی خدا را مجبور نکرده است بلکه اقتضای حکمت الهی چنین است که این احکام اخلاقی از او صادر شود، نه آنکه کسی وی را مجبور کرده باشد که چنین حکمی داشته باشد. پس با توجه به اینکه می‌توان چنین تبیینی را برای ارتباط منطقی برای حسن و قبح به معنای شرعی و عقلی مطرح کرد، استدلال ایجی مخدوش خواهد بود و بنا به حکمت الهی تبیین واقع‌گرایی از حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم نیز قابل تبیین عقلانی است.

نتیجه

ایجی در مباحث فلسفه اخلاقی، نخست مفاهیم اخلاقی مانند حسن و قبح را دارای دو قسم معنا می‌داند؛ قسم اول خوبی و بدی که معنای استحقاق مدح و ذم دارند و قسم دوم مفاهیمی که معنای ای غیر از معنای استحقاق مدح و ذم دارند مانند اینکه معنای کمال و نقص یا مصلحت و مفسده دارند (ایجی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۲-۱۸۳)؛ این دو قسم از معنایی با یکدیگر از حیث منطقی مرتبط نیستند. دیدگاه وی در قسم اول در زمره دیدگاه امر الهی قرار می‌گیرد و از حیث هستی‌شناسی، غیرواقع‌گرا و از حیث معرفت‌شناسی، نسبی‌گرا و از حیث دیدگاه‌های هنجاری وظیفه‌گرا محسوب می‌شود، اما در قسم دوم از معنای حسن و قبح اخلاقی، از جهت هستی‌شناسی واقع‌گرا، از حیث معرفت‌شناسی، مطلق‌گرا و از جهت دیدگاه‌های اخلاق هنجاری، در زمره غایت‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد. ایجی در معناشناسی اخلاق به مفاهیمی مانند اخلاق، فضیلت و خوب و بد پرداخته است، وی در بسیاری از این مفاهیم از دیدگاه اندیشمندان یونان باستان استفاده می‌کند؛ اما از آن جهت که این مفاهیم را با دیدگاه الهی ارتباط می‌دهد با آنان تمایز پیدا می‌کند. وی در نظریه امر الهی نیز یک ویژگی خاص دارد که افزون بر توجه به نظریه امر الهی تفکیک حیثیت معنایی را در مفاهیم اخلاقی به اندیشمندان توجه می‌دهد به طوری که امکان دارد یک لفظ از چند جهت دارای معنای مختلف باشد و با توجه به همان معنا، ویژگی‌های خاصی را پیدا می‌کند.

ایجی در معرفت‌شناسی اخلاق نیز با توجه به همان دو حیث معنایی که برای مفاهیم اخلاقی قائل است، دو حیثیت مستقل معرفت‌شناسی را تبیین می‌کند به عنوان مثال در

قسم اول معنایی، راه شناخت را وحی معرفی می‌کند و در قسم دوم معنایی، عقل را به عنوان راه شناخت پر رنگ تر بحث می‌کند. وی در بحث توجیه اخلاقی، جملات حاوی قسم اول معنایی را غیرقابل توجیه عقلانی می‌داند درحالی که قسم دوم معنایی را برهان پذیر تلقی می‌کند. وی در مباحث منطقی اخلاق نیز تنها قسم دوم معنایی را مورد بحث قرار می‌دهد و با تبیینی که جرجانی از کلام وی ارائه می‌دهد میان مفاهیم عقل عملی و نظری ارتباط قائل می‌شود.

ایجی در بحث هستی‌شناسی از آن جهت که جمله‌های اخلاقی حاوی قسم اول معنایی یعنی استحقاق مدح و ذم باشند، مانند دیگر اشاعره در زمره غیرواقع‌گرایان قرار می‌گیرد، اما از آن جهت که جمله‌های اخلاقی ممکن است حاوی قسم دوم معنایی باشند، در زمره واقع‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد و برای واقع‌گرایی اخلاقی ایجی ادله‌ای هست که در متن این تحقیق به آن اشاره شد؛ اگرچه برخی عبارات ایجی شبهه غیرواقع‌گرا بودن آن را تقویت می‌کنند، اما این عبارات حداقل بدین نحو قابل توجیه هستند که به قسم اول معنایی حسن و قبح اشاره دارند که ایجی در آن قسم معنایی در زمره غیر واقع‌گرایان قرار گرفته است.

به نظر می‌رسد افزون بر اینکه تبیین ایجی از کارکرد شناختی عقل با اختیار نداشتن انسان سازگاری ندارد، راه تفکیک و شناخت معنای استحقاق مدح و ذم از دیگر معانی را تبیین نکرده است و دلیل وی بر ارتباط منطقی نداشتن میان معنای استحقاق مدح و ذم از دیگر معانی مخدوش به نظر می‌رسد؛ زیرا مبتنی بودن حسن و قبح شرعی بر عقلی، ابتدای اراده تشریحی شارع بر اراده تکوینی وی خواهد بود و در این صورت غیر شارع، وی را مجبور نکرده است و این‌گونه ابتدائات را اجبار نمی‌نامند بلکه عمل از روی اراده عادلانه و حکیمانه الهی نامیده می‌شود.

References

- al'Āmidī, Sayf al'Dīn. (1429 gh). *al'Ahkam fe Osūle al'Ahkam*. Vol. 1. Beyrout: Dāre Hazm. .(in Arabic)
- al'Āmidī, Sayf al'Dīn. (1391 gh). *Ghayyā' al'Maram fe Elme al'Kallam*. Jomhoryat al'Arabyat al'Mottahedah: al'Majleso al'A'la leshaūne al'Eslamaih. Lojnato Ehyā al'Ēslami. .(in Arabic)
- Ibn Emād, Shahāb al'Dīn. (1406 gh). *Shazarat al'Zahab fi Ekhhbare men al'Zahab*. Vol.8. Beyrout: Dāre Ebn Kasir. .(in Arabic)
- Īji, Azod al'Dīn. (1412 gh). *Sharh al'Mawaqif fi Elame al'Kalam*. Vol: 1. Qom: Manshūrat al'Sharif al'Razī. .(in Arabic)
- Īji, Azod al'Dīn. (1412 gh). *Sharh al'Mawaqif fi Elame al'Kalam*. Vol: 6. Qom: Manshūrat al'Sharif al'Razī. .(in Arabic)
- Īji, Azod al'Dīn. (1412 gh). *Sharh al'Mawaqif fi Elame al'Kalam*. Vol: 7. Qom: Manshūrat al'Sharif al'Razī. .(in Arabic)
- Īji, Azod al'Dīn. (1412 gh). *Sharh al'Mawaqif fi Elame al'Kalam*. Vol: 8. Qom: Manshūrat al'Sharif al'Razī. .(in Arabic)
- al'Taftazani, Sa'ad al'Dīn. (1989). *Sharh al'Maghased*. Vol:4. Qom: Manshūrat al'Sharif al'Razī. .(in Arabic)
- Javadi, Mohsen. (1375). *Masālah Bayad va Hast*. Qom: Daftar Tablighat Ēslami. (in Persian)
- Hoseinī Ghalāhbahman, Sayed Akbar. (1383). *Vaghégheraī dar Nimah Doūme Gharne Bistom*. Qom: Moasesah Amozeshi va Pazhoheshi Emam Khomeini. (in Persian)
- al'Subki, Taj al'Dīn. (No date). *Ṭabaqāt al'Šāfi'iyyā' Kubrā*. Vol:10. Egypt: Dāre al'Ketab al'Ēslami. (in Arabic)
- al'Shawkānī, Muḥammad. (No date). *al'Badr al'Tali Bemahasen men Baéd al'gharn al'Sabé*. Vol:1. Cairo: Dāre al'Ketab al'Ēslami. (in Arabic)
- al'Tusi, Nasir al'Dīn. (1405 gh). *Talkhis al'Muhassal*. Beyrout: Beyrout: Dāre al'Azvā. (in Arabic)
- Mesbah, Mojtabah. (1388). *Bonyade Akhlagh*. Qom: Moasesah Amozeshi va Pazhoheshi Emam Khomeini. (in Persian)
- Mesbahe-Yazdi, Mohammad-Taqi. (1373). *Dūrose Falsafeye Akhlagh*. Qom: Moasesah Amozeshi va Pazhoheshi Emam Khomeini. (in Persian)
- _ Williams, Bernard. (1383). *Ethics*. Translated by Zahra Jalali. Qom: Daftare Nashre Ma'aref. (in Persian)
-