

بررسی موشکافانه تقسیم‌های مشهورات، به‌ویژه مشهورات مطلق

محمدحسین دهقانی محمودآبادی *

نجف یزدانی **

چکیده

مشخص نبودن مقسم در تقسیم‌های مشهورات سبب شده است تا مقسم در اقسام ذکر نشود. این امر هم آشفتگی در تقسیم‌ها را در پی داشته و هم زمینه را برای ایجاد مغالطه فراهم کرده است. حل این مشکل در گرو تفکیک میان مشهورات به معنای اخص و مشهورات به معنای اعم است و نیز بررسی دقیق بخش‌های متعددی از تقسیم‌های مشهورات که در این نوشتار به آن‌ها پرداخته شده است. منطق‌دانان دو دسته از قضایا، یکی اولیات و دیگری قضایای اخلاقی را از مشهورات مطلق دانسته‌اند. اگر قضایای اخلاقی را از مشهورات مطلق و فراگیر بدانیم، باید سبب فراگیری آن‌ها را نیز امری فراگیر بدانیم؛ بدین معنا که یا باید به وجود فطرت و معرفت‌های فطری اذعان کنیم و مفاهیم اخلاقی را یکی از مصادیق معرفت‌های فطری بدانیم یا دست کم بپذیریم که در نهایت این معرفت‌ها مبتنی بر معرفت‌های بدیهی و فراگیرند و همین امر سبب فراگیری و اطلاق آن‌ها شده است؛ زیرا نمی‌توان به مفاهیم اخلاقی فراگیر و مطلق باور داشت که صرفاً متکی بر مصالح و مفاسد جامعه‌اند؛ چرا که خود آن مصالح و مفاسد، مختلف و غیرفراگیر هستند.

کلیدواژه‌ها

تقسیم‌های مشهورات، مشهورات اعم، مشهورات اخص، مشهورات مطلق.

dehghani4773@gmail.com

yazdani meybod.ac.ir

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه میبد

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه میبد

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۴.

مقدمه

«مشهور» به معنای معروف و نامی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ماده شَهْر). مشهورات در اصطلاح منطق، قضایایی هستند که در بین مردم شناخته شده و معروف اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۹۲). مضامین چنین قضایایی ضرورت ندارد که با واقع هماهنگ و مطابق باشند؛ آن گونه که در قضایای یقینی مطابقت احکام با واقع ضروری و لازم است (ملکشاهی، ۱۳۶۷، ص ۴۱۸). برای فهم بهتر مشهورات و موشکافی در تقسیم‌های مختلف آن از طریق طرح پرسش‌ها و پاسخ آن‌ها، به بازخوانی نوینی در این باره می‌پردازیم:

۱. معانی مشهورات در منطق کدامند؟

۲. تقسیم‌های مختلف مشهورات کدامند؟

۳. سبب فراگیری مشهورات مطلق چیست؟

۱. معانی مشهورات: اعم و اخص

پیش از بحث تقسیم‌های مختلف مشهورات، باید معانی مشهورات را دانست تا مشخص شود که مقسم در تقسیم‌ها، کدامین معنای از مشهورات است.

۱-۱. مشهورات اعم

مشهوراتی که سبب پذیرفتن و تصدیق آن‌ها صرفاً شهرتشان نیست، بلکه سبب اعم از شهرت و حق بودن، یعنی انطباقشان با واقع و بداهت آن‌هاست؛ مانند اولیات که هم مشهورند و هم حق و بدیهی.

۱-۲. مشهورات اخص (= مشهور صرف)

مشهوراتی هستند که اساس تصدیق به آن‌ها صرفاً شهرتشان است (مظفر، ۱۴۲۳، ص ۲۹۳). به دیگر سخن، احکام در قضایای مشهوره به معنای اخص را نمی‌توان به عقل و یا حس نسبت

داد؛ زیرا دلیل بر عدم استناد این سنخ احکام به عقل این است که اگر انسان باخردی را فرض کنیم که ناگهان آفریده شده و این احکام را بر او عرضه کنیم، نه تنها چنین حکمی نمی‌کند، بلکه نسبت به آن‌ها ناآگاه نیز هست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۲۰).

مداقه لازم آنکه اگر پرسیده شود کدام معنای از مشهورات از مبادی غیریقینی قیاس است، پاسخ می‌دهیم مشهورات به معنای اخص که سبب تصدیق آن‌ها صرفاً شهرت آن‌هاست؛ مانند این دو قضیه پایه اخلاقی: ۱. «عدل، خوب است»؛ ۲. «ظلم، بد است». نه مشهورات به معنای اعم مانند اولیات که جزء یقینیات‌اند و مجموعه دیگری از مبادی قیاس را تشکیل می‌دهند.

اینکه اساس تصدیق مشهورات اخص فقط شهرت آن‌هاست، به دو معناست؛ یکی اینکه صرفاً شهرت سبب تصدیق شده و چیز دیگری در کار نیست؛ دوم آنکه اگرچه امر دیگری غیر از شهرت وجود دارد، اما لحاظ نمی‌شود. البته تردیدی نیست که شهرت مشهورات اخص بی سبب نیست، اما شهرت چنان نقش نیرومندی دارد که کسی سراغ سبب احکام در این قضایا نمی‌رود؛ به گونه‌ای که گویا این احکام بدون سبب تصدیق می‌شوند. براساس این تبیین پس درست است که گفته شود اساس تصدیق به این مشهورات فقط شهرت آن‌هاست.

به لحاظ منطقی رابطه میان مشهورات اعم و اخص، عام و خاص مطلق است؛ زیرا هر مشهور به معنای اخصی مشهور به معنای اعم است، اما هر مشهور به معنای اعمی مشهور به معنای اخص نیست.

۲. تقسیم‌های مشهورات

یکی از راه‌های شناخت بهتر امور، از جمله شناخت بهتر قضایای منطقی، تقسیم است (دهقانی محمودآبادی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۷). از این رو به تقسیم‌های مختلف مشهورات پرداخته تا بهتر بتوانیم به زوایای آن پی ببریم. منطق‌دانان مشهورات را از جهت کمیت، سبب و کیفیت شهرت، دارای تقسیم‌هایی دانسته‌اند.

۲-۱. اولین تقسیم مشهورات (از جهت کمیت): محدود و مطلق

۲-۱-۱. مشهورات محدود

قضایایی هستند که در بین شماری از مردم شهرت دارند؛ مانند قضایایی که حاکی از آداب و رسوم اقوام و ملل مختلف است؛ برای نمونه، در میان پاره‌ای از ایرانیان مشهور است که «استقبال از مهمان و دست به سینه ایستادن در برابر او، زیبا و رعایت ادب است». با دقت و بررسی در این بخش، درمی‌یابیم که تقسیم یادشده و مثال‌های آن، بر این اساس است که مقسم، مشهورات به معنای اخص است؛ اما اگر مقسم در تقسیم بالا را مشهورات به معنای اعم بگیریم، می‌توان برای مشهورات مطلق، اولیات را مثال آورد؛ مانند این قضیه: «کل یک مجموعه، از جزء آن بزرگ‌تر است»؛ زیرا اولیات دارای دو جهت هستند؛ یک جهت آنکه از اولیات و بدیهیات عقلی‌اند و جهت دیگر آنکه شهرت آن‌ها مطلق است. پس چنین قضایایی از مصادیق مشهورات اعم‌اند؛ زیرا مشهورات اعم دارای دو جهت یادشده هستند. اگرچه اولیات از بدیهیات اولیه هستند، اما جنبه مشهور بودن آن‌ها مورد توجه است و به همین جهت است که آن‌ها را «مشهورات» نامیده‌اند (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۲۹۰).

۲-۱-۲. مشهورات مطلق

قضایایی هستند که در بین همه مردم شهرت دارند و علت فراگیری شهرت آن‌ها چیزی جز حکم عقل عملی نیست؛ عقلی که افعال آدمی را چنان‌که «باید»، نه چنان‌که «هست» می‌شناسد؛ برخلاف عقل نظری که اشیا را چنان‌که «هست» می‌شناسد. اساس و مبنای مشهورات مطلق، توافق آراء عمومی است، نه عقل (عقل نظری) و نه حس و نه وهم؛ زیرا آن‌ها هیچ‌کدام حکم نمی‌کنند به اینکه مثلاً: «عدالت، نیکو است» و یا «دفاع از ناموس یا مظلوم ضروری است»، بلکه این احکام برخاسته از آرا و باورهای عمومی و عرف جوامع بشری است که متأثر از فرهنگ اجتماعی است و یا مبتنی بر استقرار ظنی و یا تحت

تأثیر عواطف و غرایز، همچون شرم، بی‌رغبتی و غیرت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۲۰؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۳۶).

منطق‌دانان قضایای بدیهی اولی و نیز قضایای اخلاقی را از مصادیق مشهورات مطلق می‌دانند (خوانساری، ۱۳۵۲، ص ۳۷۲؛ مظفر، ۱۳۹۲، ص ۳۷۱).

اکنون باید پرسید که منطق‌دانان از چه راهی به مطلق بودن شهرت چنین قضایایی، به‌ویژه قضایای اخلاقی دست یافته‌اند؟

اثبات وجود مشهورات مطلق، از راه استقراء (اعم از تام و ناقص) ممکن نیست؛ زیرا از یک سو، محال است که از دیدگاه یکایک انسان‌ها از گذشتگان، موجودین و آیندگان درباره احکام اخلاقی جويا شد و استقرای تام به دست آورد. از سوی دیگر، از استقرای ناقص نیز بدون تکیه بر قواعد کلی عقلی، نمی‌توان نتیجه‌ای کلی گرفت.

اما سبب شهرت مشهوراتی که از بدیهیات اولیه هستند، بداهت ذاتی آنهاست و از همین روست که به‌طور مطلق مشهورند. چنین مشهوراتی دارای دو جهت هستند؛ یکی آنکه از اولیات‌اند و دیگر آنکه نزد همگان مشهورند.

به‌منظور تبیین درست از سبب شهرت قضایای اخلاقی به‌عنوان مشهورات مطلق، به نقد و بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌ها در باب منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی می‌پردازیم که البته به‌طور گذرا و تا اندازه‌ای به تبیین مباحث منطقی کمک می‌کند و ورود به مباحث فلسفه اخلاق نخواهد بود.

۲-۱-۲-۱. منشأ پیدایش قضایای اخلاقی

۲-۱-۲-۱-۱. واقعیت عینی و خارجی

این دیدگاه بیانگر آن است که مفاهیم اخلاقی، واقعیات خارجی‌اند و منشأ پیدایش آن‌ها عالم خارج است. این دیدگاه مخالفان زیادی دارد که هر یک برای مخالفت خود دلایلی را ارائه می‌دهند؛ برای نمونه، عده‌ای بر این باورند که مفاهیم اخلاقی، صرفاً بیانگر احساسات افراد

انسانی است، نه چیزی دیگر (آیر، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵).

دیدگاه واقعیت عینی، قابل دفاع عقلانی نیست؛ زیرا بر مبنای قانون سنخیت، باید بین اثر و مؤثر سنخیت برقرار باشد. از این رو به فرض که گفته شود «خوبی مطرح در قضایای اخلاقی»، صفاتی واقعی و محسوس اند، باید موصوف آنها نیز امری محسوس باشد؛ درحالی که موضوعات اخلاقی، مانند حسادت اموری نفسانی اند و در نتیجه، محمولات آنها نمی تواند اموری عینی باشد.

۲-۱-۲-۱-۲. اعتبار و انشاء

این دیدگاه گویای آن است که مفاهیم اخلاقی، اعتباری و انشایی اند و ورای انشاء انشاء کننده هیچ واقعیتی ندارند. پس نوبت به طرح انطباق یا عدم انطباق آنها با واقع نمی رسد. «از طرفداران این نظریه می توان پیروان مکتب جامعه گرایی و نیز اشاعره در میان متکلمان مسلمان که قائل به نظریه "امر الهی" هستند، نام برد» (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۷۸ و ۱۱۵).

۲-۱-۲-۱-۳. فطرت

این دیدگاه بیانگر آن است که مفاهیم اخلاقی، فطری بوده و در سرشت آدمی وجود دارند. پس انسان، موجودی ذاتاً اخلاقی است.

نظریه فطرت از مهم ترین نظریه های رایج در معرفت شناسی است که پیشینه آن به سقراط بازمی گردد (افلاطون، ۱۳۶۷، ص ۱۳۷۵). بزرگانی همچون افلاطون، دکارت و ایمانوئل کانت با تبیین هایی متفاوت به اثبات این نظریه پرداخته اند. این نظریه دارای مخالفانی است. نقطه اشتراک دیدگاه های مخالفان آن است که قضایای اخلاقی، محصول تجزیه و تحلیل های ذهنی هستند.

اپیکور یکی از مخالفان سرسخت نظریه فطری بودن مفاهیم اخلاقی است. وی معرفت حسی را بنیاد هر نوع معرفتی می دانست. اپیکوریان بر این باورند که: «عقل که به وسیله آن درباره حسیات داوری می کنیم، خود کاملاً مبتنی بر حواس است و اگر حواس نادرست باشند،

پس تمام عقل نیز کاذب و بر خطاست» (کاپلستون، ۱۳۶۳، ص ۴۶۲-۴۶۳). این دیدگاه بیانگر آن است که نفس آدمی از آغاز خالی از هرگونه مفاهیم فطری است و اساس هر نوع مفهومی را حس و تجربه تشکیل می‌دهد.

ابن سینا بر این باور است که نخستین و اساس دانش‌های بشری، معرفت‌های حسی هستند. وی می‌گوید: «نخستین چیزهایی که ما با آن‌ها برخورد داریم و آن‌ها را می‌شناسیم، محسوسات و صور خیالی‌ای هستند که از محسوسات می‌گیریم و سپس از آن‌ها مفاهیم کلی عقلی را شکار می‌کنیم» (ابن سینا، ۱۹۵۴، ص ۱۰۶-۱۰۷).

به باور ابن سینا، دو مفهوم «خوب» و «بد»، حاصل ملاحظات انسان مربوط به مصالح اجتماعی و تعلیم و تربیت مکرر در باب انجام دادن یا انجام ندادن افعالی معین است؛ تعلیم و تربیتی که از دوران کودکی آغاز شده و به‌خاطر تکرار آن، به شکل باوری غریزی درمی‌آید که فلان عمل خوب و فلان عمل بد است (همو، ۱۴۰۴، ص ۱۸۳). وی می‌گوید: «ذایعات [مشهورات] از آن حیث که ذایعات‌اند چیزی نیستند که فطرت آن‌ها را تصدیق کند (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۱۹)، بلکه آن‌ها اعتباری محض هستند؛ یعنی اگر فقط عقل، وهم و حس آدمی در باب ذایعات و آرای محموده هیچ آداب و تربیتی ندیده باشد، درمورد هیچ‌یک از گزاره‌های اخلاقی حکمی نمی‌کند» (ابن سینا، ۱۳۳۹، ص ۴۲).

اکنون با طرح پرسش‌ها و پاسخ‌هایی به تبیین بهتر و موشکافی در زوایای بحث مشهورات مطلق می‌پردازیم:

۱. علت وجود دیدگاه‌های متقابل، آن‌هم در حد تقابل تناقضی درباب مشهورات مطلق چیست؟
 ۲. چرا عده‌ای از اندیشمندان، مشهورات، به‌ویژه مفاهیم اخلاقی را به‌عنوان واقعیات خارجی و گروهی دیگر آن‌ها را اموری اعتباری و انشایی و برخی آن‌ها را اموری فطری و بعضی پایه و اساس هر نوع معرفتی، از جمله حس و تجربه دانسته‌اند؟
- پاسخ پرسش اول: یکی از مهم‌ترین علل تفاوت دیدگاه‌ها در باب قضایای اخلاقی به‌عنوان مشهورات مطلق، روشن نکردن برخی مفاهیم، از جمله مفهوم «فطرت» است. وقتی ادعا می‌شود

که انسان فطرتاً خوبی و بدی اخلاقی را می‌داند و نیز به‌طور فطری برخی دانش‌ها مانند اولیات را دارد و عده‌ای دیگر خلاف این را ادعا می‌کنند و می‌گویند انسان هیچ نوع معرفت فطری ندارد، شایسته است ابتدا دوطرف دعوا منظور خود را از ذات و فطرت مشخص کنند، تا ابهام‌زدایی شده و در دام تناقض ظاهری گرفتار نشوند.

بررسی دقیق و تفصیلی دیدگاه‌های یادشده، گویای آن است که کسانی که مدعی هستند انسان در آغاز تولد هیچ نوع شناختی ندارد، منظورشان شناخت‌های بالفعل است. و کسانی که می‌گویند انسان در آغاز تولد دارای شناخت‌های فطری است، منظورشان شناخت‌های بالقوه است.

کسانی مانند ابن‌سینا که فطری بودن مشهورات مطلق را منکر شده‌اند و ریشه شکل‌گیری چنین مفاهیمی را صرفاً مصلحت عموم دانسته‌اند با پرسش‌هایی به‌قرار زیر روبه‌رو می‌شوند که باید به آن‌ها پاسخ داد.

پرسش اول: آیا فطرت، وجودی در ردیف نفس و قوای آن، به‌ویژه قوه عاقله، بدن و

اعضا و جوارح آن و ادراکات حسی دارد؟

دانشمندان مسلمان نظرات گوناگونی درباره فطرت بیان کرده و هر کدام بر اساس آبخخور فکری خود به تعریف آن پرداخته‌اند (رضایی کرمانی نسب، ۱۳۹۹، ص ۱۰۹). در اینجا دو تبیین می‌توان ارائه داد: ۱. فطرت، وجودی مشخص، مستقل و در ردیف نفس و قوای آن و نیز در عرض بدن و ادراکات حسی قرار دارد؛ یعنی انسان ترکیبی است از نفس، بدن و فطرت؛ ۲. فطرت آدمی عبارت است از نفس، قوای آن، به‌ویژه قوه عاقله، بدن، اعضا و جوارح آن و ادراکات حسی که همگی در تعامل و ارتباط با یکدیگرند.

تبیین اول نادرست است؛ زیرا براساس دیدگاه غالب درباب حقیقت انسان که دیدگاهی صحیح است، وجود آدمی ترکیبی است از نفس و بدن، نه آنکه ترکیبی است از نفس، بدن و فطرت. اما تبیین دوم، صحیح است؛ زیرا: اولاً، مُدرک هر نوع درکی اعم از حسی و عقلی، نفس است. درک حسی مانند درک دیدن توسط چشم نیست، بلکه توسط نفس است؛ زیرا حواس ابزاری هستند برای ادراکات حسی نفس و هنگامی که تن آدمی فاقد نفس می‌شود،

هیچ ادراکی اعم از بینایی، شنوایی، لامسه و غیره ندارد؛ با اینکه ابزارهای حسی را دارد؛ ثانیاً، درک‌های عقلانی که شناخت‌های کلی هستند، بدون حس، تجربه و بدون محسوسات و مفاهیم جزئی تحقق نمی‌یابند؛ زیرا اگر انسانی را فرض کنیم که از هرگونه ادراک حسی بی‌بهره باشد، از هرگونه ادراک عقلی نیز بی‌بهره است؛ زیرا شناخت‌های کلی بدون شناخت‌های جزئی به وجود نمی‌آیند. مفاهیم کلی یا ماهوی هستند یا منطقی و یا فلسفی و اساس همه آن‌ها را حس و ادراکات حسی تشکیل می‌دهد؛ حتی مفاهیم منطقی که وجود و منشأ انتزاعشان در ذهن است؛ زیرا مفاهیم منطقی نیز صفات مفاهیم کلی‌ای هستند که اساس آن‌ها را محسوسات و ادراکات حسی تشکیل می‌دهند؛ برای نمونه، مفهوم کلی منطقی «جنس»، صفت مفهوم کلی حیوان است که جنس انسان است، هم مفهوم «حیوان» و هم مفهوم «انسان» براساس دیدگاه رایج، با تجرید و انتزاع جزئیات و محسوسات به دست می‌آیند. نتیجه آنکه همه ادراکات اعم از نفسانی و حسی را باید به ذات انسان نسبت داد. با این تفاوت که شناخت‌های عقلی، کلی و حاصل تجزیه و تحلیل‌های عقلی‌اند؛ برخلاف شناخت‌های حسی که جزئی و حاصل رویارویی مستقیم انسان با محسوسات هستند.

پرسش دوم: در این ادعا که عقل، مصلحت و مفسده عموم انسان‌ها را درک می‌کند و براساس این درک است که عقل، حکم به خوبی و بدی مسائل اخلاقی می‌کند، مراد از عقل، کدام عقل است؟ آیا عقل فردی است یا عقل جمعی؟ آیا هر انسانی به‌عنوان یک فرد، مستقلاً می‌تواند مصلحت عموم را تشخیص دهد و یا آنکه فرد زمانی می‌تواند چنین چیزی را تشخیص دهد که عقول دیگر به کمک عقل او بیابند؟

پاسخ این پرسش مبتنی بر این است که در ابتدا مراد خود را از عقل جمعی بیان کنیم. عقل جمعی سه معنا دارد: یکی آنکه بگوییم انسان افزون‌بر عقل فردی، عقل جمعی نیز دارد. این معنا را کسی ادعا نکرده است. معنای دیگر اینکه فعالیت‌های عقل درباره جامعه انسانی را عقل جمعی بدانیم. معنای سوم آنکه عقل، بخشی از امور را نمی‌تواند درک کند، مگر با کمک عقول دیگر؛ زیرا خرد آدمی نور است و هنگامی که خردها کنار هم قرار گیرند، نور فزونی

می‌یابد و درک پاره‌ای از حقایق با تجمیع عقول انجام می‌شود. به تعبیر مولانا: «این خرده‌ها چون مصایح انور است / بیست مصباح از یکی روشن تر است» (مولانا، ۱۳۹۷، دفتر ششم، ابیات ۲۵۱۰-۲۶۳۱).

عقل جمعی را چه به معنای دوم و چه به معنای سوم بگیریم فرقی نمی‌کند در این که وقتی قضیه‌ای کاملاً عقلی بود، هر فردی می‌تواند فقط با درک موضوع و درک محمول آن به نتیجه برسد. و این امر اختصاص به زمان و یا انسان خاصی ندارد؛ زیرا کارکرد عقل انسانی از آن جهت که عقل انسانی است در این باره یکسان است و همین امر موجب می‌شود تا پاره‌ای از قضایا شهرت مطلق پیدا کنند؛ خواه قضایای بدیهی اولی باشند و یا بدیهی اولی نباشند؛ مانند قضایای اخلاقی که هر فردی به تنهایی می‌تواند با تجزیه و تحلیل‌های عقلانی و با توجه به مصالح و مفاسد اجتماع، خوبی و بدی آن‌ها را درک کند. پس وقتی گفته می‌شود شهرت مشهورات مطلق، متکی به مصالح و مفاسد جامعه است، بی‌تردید تشخیص مصالح و مفاسد جامعه نیز توسط عقل انجام می‌شود و اگر گفته شود عقل جزء اصلی تشکیل‌دهنده سرشت آدمی است، براساس این تفسیر از فطرت، چنین شناخت‌هایی را نیز می‌توان به فطرت نسبت داد.

کسانی که عمده‌ترین راه‌های شناخت آدمی را عقل، فطرت و تجربه دانسته‌اند، تفسیر یادشده از فطرت را که شامل عقل می‌شود رد می‌کنند؛ زیرا مدعی هستند در راه عقل، تجزیه و تحلیل وجود دارد؛ برخلاف راه فطرت و راه تجربه که فاقد این ویژگی است.

پرسش سوم: ادعای کسانی که می‌گویند مشهورات مطلق، نتیجه تجزیه و تحلیل‌های عقل است و عقل بر مبنای مصلحت جامعه حکم به خوبی و یا بدی یک موضوع اخلاقی می‌کند، آیا مراد آن است که چون اساساً اخلاق در بستر جامعه معنا می‌یابد، پس خوبی و بدی چیزی نیست که انسان بر مبنای ذات و فطرت خویش درک کند و امری است که کاملاً به جامعه و مصلحت آن مرتبط است؟ آیا مراد این است که تا انسان در جامعه قرار نگیرد و مصلحت و مفاسد جامعه را تشخیص ندهد نمی‌تواند خوبی و بدی اخلاقی را تشخیص دهد؟ اگر پاسخ مثبت باشد پس نباید حتی یک قضیه وجود داشته باشد که همه جوامع بر آن اتفاق نظر داشته

باشند و باید در مورد موضوع اخلاقی واحد، شاهد احکام مختلفی باشیم؛ زیرا جوامع مختلف‌اند و مصالح و مفسدات آن‌ها نیز مختلف؛ در حالی که این دیدگاه می‌گوید قضایای اخلاقی، مانند «عدل، نیکوست»، از مشهورات مطلق است.

نتیجه آنکه اگر بپذیریم قضایای اخلاقی، مشهورات مطلق هستند، باید به وجود فطرت و معرفت‌های فطری اذعان کنیم و مفاهیم اخلاقی را یکی از مصادیق معرفت‌های فطری بدانیم یا دست کم باید بپذیریم که نهایتاً این معرفت‌ها مبتنی بر معرفت‌های فطری - یعنی معرفت‌هایی که همگان بر آن‌ها اتفاق نظر دارند- هستند و همین امر سبب فراگیری و اطلاق آن‌ها شده است؛ و گرنه هیچ توجیهی برای مطلق بودن آن‌ها وجود ندارد و نمی‌توان مفاهیم اخلاقی را به‌عنوان مشهورات مطلق، صرفاً متکی به مصلحت و مفسده جامعه دانست، بلکه از آن جهت که چنین مفاهیمی فراگیر هستند لزوماً سبب فراگیری آن‌ها نیز باید امری فراگیر باشد، مانند فطرت آدمی.

خواجه طوسی در اساس‌الاعتباس، عوامل متعددی را برای مشهورات مطلق بیان می‌کند و ریشه شهرت آن‌ها را نفس و قوای آن می‌داند که فطرت آدمی را تشکیل می‌دهند. وی می‌گوید: این قبیل مشهورات به‌حسب مصالح، مصالح جمهور یا به سبب عادات فاضله و اخلاق جمیله که در نفوس راسخ باشد و یا به سبب قوتی از قوت‌های نفس، مانند رقت یا حمیت یا حیا و غیر آن، مقبول بود و بر جمله به نزدیک عقل عملی صحیح باشد (خواجه طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۶-۳۴۷).

۲-۲. دومین تقسیم (از جهت سبب شهرت): واجبات القبول، تأدیبات صلاحیه، خُلَقیات، انفعالیات، عادیات و استقرائیات

۲-۲-۱. واجبات‌القبول

قضایای مشهوره‌ای هستند که سبب شهرتشان، بدهت ذاتی آن‌هاست و به همین سبب، هیچ انسانی در درستی آن‌ها تردید ندارد؛ بدین معنا که سبب شهرت آن‌ها حکم بدیهی و آشکار

عقل نظری است، مانند اولیات و فطریات (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۲۳۴). نخستین و برترین قسم از اقسام مشهورات عام، «واجبات القبول» هستند. علت شهرتشان بدهت ذاتی آنهاست؛ بدهتی برخاسته از ذات آنها؛ به گونه‌ای که هر انسان عاقلی وقتی موضوع و محمول چنین قضایایی را درک کند، آنها را تصدیق خواهد کرد.

رابطه منطقی بین واجبات القبول و مشهورات، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا هر واجب‌القبولی مشهور است، اما هر مشهوری لزوماً واجب‌القبول نیست.

توضیح آنکه مقسم در تقسیم‌های مشهورات باید مشخص شود. مقسم، یا مشهورات اخص است یا مشهورات اعم. در کتاب‌های منطقی این مسئله مسکوت گذاشته شده و همین امر باعث آشفتگی در این مباحث گردیده است. در اینجا دو پرسش اساسی پیش می‌آید:

پرسش اول: آیا ممکن است در یک تقسیم‌بندی، مقسم امر غیریقینی باشد، اما یکی از

اقسام، امر یقینی باشد؟

تیسین پرسش: مبادی قیاس را به یقینیات و غیریقینیات تقسیم می‌کنند. یک قسم از غیریقینیات، مشهورات است که دارای تقسیم‌هایی است. وقتی مشهورات بدون قید آورده می‌شود، در مشهورات اخص انصراف دارد. از این رو مقسم در همه تقسیم‌های مشهورات، مشهور به معنای اخص است؛ زیرا خالی از قید اعم است. در دومین تقسیم (تقسیم به لحاظ سبب شهرت)، مشهورات به شش قسم تقسیم می‌شوند که یکی از آنها واجبات القبول (قضایای بدیهی و یقینی) است. اکنون پرسش این است که آیا ممکن است در تقسیم‌بندی مبادی غیریقینی قیاس گفته شود که یکی از اقسام مبادی غیریقینی، مشهوراتی هستند به نام واجبات القبولی که یقینی‌اند؟ بی‌شک پاسخ منفی است.

پرسش دوم: آیا ممکن است در یک تقسیم‌بندی، مقسم از مشهورات به معنای اخص باشد،

اما یکی از اقسام مشهورات به معنای اعم باشد؟

توضیح پرسش: مقسم در همه تقسیم‌های مشهورات، مشهور به معنای اخص است؛ زیرا مراد

از مشهورات در مبحث مشهورات به عنوان یکی از مبادی غیریقینی قیاس، مشهورات اخص است.

آیا اینکه در دومین تقسیم مشهورات، به واجبات‌القبولی می‌رسیم که مشهور اعم است، اما یکی از اقسام مشهورات اخص قلمداد شده است، امر درست و منطقی است؟ پاسخ منفی است. به‌ناچار باید بین تقسیم مشهورات اخص به اقسامی و مشهورات اعم به اقسامی دیگر، تفکیک کرد.

۲-۲-۲. تأدیبات صلاحیه (آراء محموده)

قضایای مشهوره‌ای هستند که علت شهرت آن‌ها مصلحت جامعه است؛ زیرا احکام چنین قضایایی براساس حفظ نظام اجتماعی و تأمین سلامت و آرامش زندگی جمعی است. داشتن جامعه‌ای برتر در گرو آن است که مردم به چنین اموری باور داشته و به آن‌ها پایبند باشند؛ مانند باور به حُسن عدل و زشتی ظلم. نزد همه یا دست‌کم اکثر منطق‌دانان، قضایای اخلاقی از قبیل تأدیبات صلاحیه هستند.

دقت لازم در این بخش آن است که حکم انسان به خوبی یک کار یا به‌خاطر آن است که در مرحله اول، کمالی برای نفس یک فرد است و در مرحله بعد سبب تعالی جامعه می‌شود؛ مانند حکم در این قضیه: «علم، خوب است». علم در مرحله اول برای فرد سودمند است و در مرحله بعد برای جامعه. همین‌طور است زمانی که انسان حکم به قُبْح و زشتی یک کار می‌کند یا به‌خاطر آن است که نقضی برای نفس یک فرد است؛ مانند حکم به زشتی جهل، یا به دلیل آن است که دارای مفسده عمومی است. در این موارد نیز عقل، قُبْح و زشتی این امور را درک می‌کند و همین امر سبب می‌شود تا نکوهش همه دانایان را به‌دنبال داشته باشد (فیض کاشانی، ۱۴۲۳، ص ۲۹-۳۴).

اگر استقراء و تأدیبات صلاحیه نباشد انسان نمی‌تواند به حسن و قبح افعالی مانند «حُسن عدل» و «قُبْح ظلم» و «وجوب شکر منعم» حکم کند. صدق چنین قضایایی، بدیهی و برآمده از فطرت آدمی نیست، بلکه نیازمند حدوسط هستند. گاهی قضایای مشهوره هیچ قیدی ندارند، ولی شرط دقیقی دارند که جمهور به آن التفات ندارند؛ مانند اینکه دروغ اگر مصلحت‌آمیز نباشد، قبیح است. پس در فضای برهان، صدق این‌گونه قضایا یا از جهت حدوسط است و یا از جهت قید و شرطی است که جمهور از آن غفلت دارند. در این صورت قضایای مشهوری از

صدق و کذب مشهوری برخوردارند، نه برهانی. و به همین دلیل کسی که تنها به عقل فطری تکیه دارد و حتی به مصلحت نظر ندارد (چراکه خود مصلحت، حدوسط قرار می‌گیرد)، می‌تواند در حکم مشهورات شک کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۵-۶۶).

آراء محموده قضایایی است که اگر انسان را از جهت عقل نظری و حس و وهم به خود واگذارند و او را به قبول آن قضایا تأدیب نکرده باشند و استقراء و اخلاق فاضله نیز آدمی را به سوی آنها نکشیده باشد، بسا که انسان پس از دقت و تأمل، آن قضایا را باور نکند و نپذیرد (شیرازی، ۱۳۲۰، ص ۱۵۷).

توضیح آنکه این ادعا که قضایای اخلاقی از قبیل تأدیبات صلاحیه هستند با این نظریه که می‌گوید احکام و الزامات اخلاقی ورای توافق و آرای دانایان، دارای حقیقت هستند منافاتی ندارد؛ زیرا می‌توان گفت آراء محموده در مورد اموری شکل گرفته است که دارای حقیقت بوده و مطلق‌اند؛ یعنی وقتی گفته می‌شود حکم در این قضیه «عدل، خوب است»، براساس مصلحت جامعه بشری، از جانب عقل صادر شده است می‌تواند گویای این حقیقت نیز باشد که بین تکامل جامعه بشری و عدالت، رابطه علی و معلولی برقرار است.

۳-۲-۲. خُلُقِیَات

خُلُقِیَات، قضایای مشهوره‌ای هستند که خردمندان به اقتضای خُلُق و فطرت دست‌نخورده آدمی که بر اثر تکرار، ملکه او شده‌اند، نسبت به صدق و یا کذب آنها اتفاق نظر دارند. پذیرش عمومی خُلُقِیَات به سبب مصلحتی است که فرد برای استحکام جایگاهش در جامعه بدان نیاز دارد؛ مانند این قضیه که «شجاعت، خوب است».

احکام و قضایایی که دستورهای اخلاقی موجب شهرت آنها شده باشد، چنان که در حکم‌هایی که دلالت بر حمیت و غیرت و نظایر آن دارد مشهورند؛ مانند این قضایا: «وطن‌دوستی از وظایف رادمردان است» یا «دفاع از خاک وطن، ضروری و همانند دفاع از ناموس است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۷، ص ۴۲۵).

توضیح آنکه نقطه اختلاف خُلقیات با آراء محموده در این است که در آراء محموده، ملاک خوبی و زشتی یک کار، مصلحت عمومی است؛ اما در خُلقیات، مصلحت فرد به‌منظور استحکام جایگاه وی در جامعه، ملاک است. اما نقطه اشتراک آن‌ها در این است که سبب شهرت هر دو همان عقل عملی یا شعور اخلاقی آدمی است.

۲-۲-۴. انفعالات

قضایای مشهوره‌ای هستند که مربوط به عواطف و انفعالات نفسانی هستند؛ یعنی اساس تصدیق چنین قضایایی، عواطف و انفعالات نفسانی مشترک میان مردم است؛ مانند این قضیه: «احترام به بزرگسالان، مایه افتخار و بی‌احترامی به آنان، سبب شرمندگی است».

اگرچه اساس و علت پاره‌ای از حکم‌ها در انفعالات، عواطف و انفعال‌های نفسانی‌اند، این ادعا به معنای عدم دخالت عقل نیست، بلکه معنای آن این است که اساس چنین احکامی را انفعالات نفسانی تشکیل داده و غلبه از آن عواطف نفسانی است.

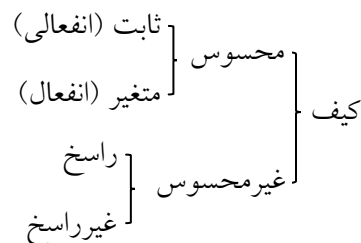
منطق‌دانان در یک تقسیم‌بندی، کیف محسوس را به لحاظ رسوخ و عدم رسوخ بر دو قسم انفعال و انفعالی تقسیم می‌کنند:

۱. انفعالات به معنای کیف محسوس غیرراسخ‌اند. از آن‌رو که چنین کیف محسوسی راسخ نیست، به‌زودی زائل می‌شود؛ مانند زردی چهره شخص ترسیده (شهابی، ۱۳۹۲، ص ۶۶).

۲. انفعالی یا انفعالیات: کیف محسوسی است که راسخ است؛ مانند گرمی آتش و تری آب (ابن سینا، ۱۳۵۷، ص ۱۱۹).

کیف نفسانی عرضی است مجرد که تنها عارض جواهر نفسانی می‌شود و تاکنون جدول دقیق و کاملی از انواع آن به‌دست نیامده است. فلاسفه علم، قدرت، اراده و کراهت، لذت و الم، حالات انفعالی و عادات و ملکات نفسانی را از جمله کیفیات نفسانی به‌شمار آورده‌اند. یقینی‌ترین انواع کیف، کیفیات نفسانی است که با علم حضوری و تجربه درونی شناخته می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، درس ۴۸).

نمودار اقسام کیف



۵-۲-۲. عادیات

مشهوراتی هستند که اساس تصدیق و حکم در آن‌ها را عادت، سنت و عرف یک جامعه تشکیل می‌دهد؛ مانند این قضیه: «دست به سینه ایستادن در مقابل یک دانشمند، زیباست». با دقت در باب رفتارهای انسانی به عنوان عادت‌های جوامع بشری درمی‌یابیم که عادت‌ها متفاوت‌اند؛ برای نمونه، عادت‌ها در برخورد با مهمان بسیار متفاوت هستند. به‌رغم تفاوت در شیوه‌ها و نحوه ادای احترام به مهمان در جوامع بشری، همه انسان‌ها بر سر این مسئله که مهمان محترم است، هم‌داستان هستند. نحوه احترام نهادن به فرد مهمان ساخته و پرداخته جامعه است؛ به‌گونه‌ای که این امر، پیشینه‌ای تاریخی دارد و ابداع آن شکل و شیوه خاص احترام، چه بسا توسط یک فرد و یا چند نفر انجام شده و اندک‌اندک شیوع یافته و گستره شهرت آن به دلایل گوناگونی فزونی یافته و جزء بدنه آن جامعه شده و جامعه نسل به نسل آن را حفظ کرده‌اند.

دقت موشکافانه دیگر اینکه عادت‌ها نزد عموم مردم از اهمیت زیادی برخوردارند تا جایی که آن‌ها را با جسم و جان جامعه آمیخته دانسته و جدا کردن آن‌ها از ساختار یک جامعه را به معنای حذف بخشی از جامعه می‌دانند و با چنین حذفی مخالفت کرده و سنت‌شکنان را توبیخ می‌کنند. در مقابل، افراد پایبند به عادت‌ها، سنن و عرف جامعه را مورد ستایش قرار می‌دهند. با وجود این، عادت‌ها نزد منطق‌دانان اهمیت زیادی ندارد؛ زیرا غالباً چنین قضایایی از بداهت، حقانیت، برهانی بودن و داشتن پشتوانه عقلی بی‌بهره‌اند. عادت بر مبنای صفت راسخ در نفس که علت آن تکرار است حاصل شده و خیال آدمی نیز این فعل را تخیل می‌کند؛ در نتیجه چنین

افعالی، تخیلی‌اند و نه تعقلی. چه بسا تخیل به فرد اجازه می‌دهد تا چنین کاری را انجام دهد اما عقل به ترک آن حکم می‌کند. به همین سبب هدف عادت را باید در قوه متخیله، خُلق و ملکات نفسانی دنبال کرد. این هدف عبارت است از تحقق بخشیدن به خواسته نفس فرد که به خاطر وجود ملکه‌ای در درون خود، تمایل به انجام کاری دارد که با آن ملکه خاص سازگار است. اجابت این خواسته نفس، برای نفس لذت‌زاست. پس علت غایی عادت، تحقق لذت برای نفس است که این لذت، ابتدا در قوه خیال تصور می‌شود و همین امر سبب انجام فعل می‌گردد؛ چون غایت عادت، هماهنگ با نفس است و برای نفس لذت‌بخش است؛ از این رو عادت برای نفس، مطلوب و ارزشمند است. اینکه گفته می‌شود عادت برای نفس، ارزشمند است، مراد ارزش نسبی است؛ زیرا عادات که ناشی از تخیل هستند در مقایسه با افعال ناشی از فکر و مبدأ عقلی، از ارزش کمتری برخوردارند؛ چون رتبه وجودی عقل در انسان، بالاتر از خیال اوست. از این رو خیرهای خیالی، کم‌ارزش‌تر از خیرهای عقلانی هستند (ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۲۸۸).

از منظر منطقدانان، عادیات نیز در جای خود نقش‌آفرینی می‌کنند و در مواردی برای اقناع مخاطبان باید از آن‌ها استفاده کرد؛ زیرا عادت‌ها امور پذیرفته شده نزد یک جامعه هستند و در نتیجه می‌توان براساس چنین قضایایی، قیاس‌هایی را تشکیل داد و به اقناع مردم در راستای هدایتگری در راه حق همت گماشت. بیشترین کارکرد عادیات در مباحث جدلی و خطابی است.

۶-۲-۲. احکام استقرایی

قضایایی هستند که اساس آن‌ها را استقراء اعم از تام و ناقص تشکیل می‌دهد؛ مانند بسیاری از ضرب‌المثل‌های رایج که براساس استقراء ناقص شکل گرفته است؛ مثل این قضیه: «عدد سیزده، نحس و شوم است». این حکم بر مبنای استقراء ناقص است؛ زیرا در یک یا چند مورد، مقارن با این عدد (یا روز سیزدهم یا شیء سیزدهم یا نفر سیزدهم و...)، حادثه ناگواری اتفاق افتاده و این ناگواری را به عدد سیزده سرایت داده و آن را نحس پنداشته‌اند. گاهی برخی احکام بر مبنای استقراء تام در یک مجموعه محدود صادر می‌شود.

در این باره باید توضیح داد که اگرچه احکام استقرایی مبتنی بر استقراء تام، یقینی و معتبرند؛ زیرا دارای پشتوانه آمار میدانی و تجربی اند، اما به لحاظ منطقی از اعتبار بالایی برخوردار نیستند؛ زیرا آن‌ها در حکم قضایای جزئی‌اند؛ در حالی که نزد دانشمندان، معارف و قوانین کلی، کاشف رازهای هستی‌اند و با دستیابی به آن‌ها می‌توان جهان را خوب شناخت و از آن بیشترین بهره را برد.

۲-۳. سومین تقسیم (از جهت کیفیت شهرت): حقیقی، ظاهری و شبه به مشهور

۲-۳-۱. مشهور حقیقی

مشهوری که شهرتش پس از تأمل و دقت همچنان استمرار دارد و زائل نمی‌شود. مشهورات حقیقی به دو قسم مطلق و محدود تقسیم می‌شوند. «مشهورات حقیقی مطلق، چنان که «عدل، حسن است و ظلم، قبیح» و این حکم به حسب مصالح جمهور یا به سبب عادات فاضله و اخلاق جمیله که در نفوس راسخ باشد، یا به سبب قوتی از قوت‌های نفس ناطقه غیرعقلی، مانند رقت [نرم‌خویی] یا حمیت [جوانمردی] یا حیا یا غیر آن، مقبول بود به نزدیک همه کس. مشهورات حقیقی محدود، چنان بود که به نزدیک قومی مشهور باشد، چنان که تصدیق به آنکه تسلسل، محال است به نزدیک متکلمان» (طوسی، بی‌تا، ص ۳۴۶-۳۴۷).

۲-۳-۲. مشهور ظاهری

مشهوری که در نظر ابتدایی مشهور و حق به نظر می‌رسد و آدمی آن را تصدیق می‌کند، اما با کمی تأمل و دقت نمی‌توان آن را حق دانست و تصدیق کرد؛ مانند این قضیه: «در هر شرایطی و به هر طریقی باید از وطن دفاع کرد». این قضیه در بدو امر، پذیرفتنی و مشهور به نظر می‌رسد اما با دقت، درمی‌یابیم که این قضیه به صورت موجه کلیه، نادرست است؛ زیرا گاهی نحوه‌ای خاص از دفاع، سبب از دست دادن وطن شود و در نتیجه، نقض غرض صورت گیرد؛ زیرا غرض از دفاع، حفظ وطن است. مشهورات ظاهری نیز به دو قسم مطلق و محدود تقسیم

می‌شوند. کاربرد مشهورات غیر حقیقی در مجادلات غیر احسن به‌منظور فریب طرف مقابل است (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۳۹۰).

۳-۳-۲. شبهه به مشهور

مشهوری که سبب شهرتش امر عرضی غیر لازم است؛ مانند این قضیه: «سیل داشتن نیکو است؛ زیرا ملوک و أمراء سیل داشته‌اند» (همان، ص ۳۳۹).

تقسیم‌بندی دیگری از مشهورات در آثار بزرگانی مانند علامه حلی در کتاب *الجواهر النضید* (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۳۹۵) آمده است که به دو قسم مهم و غیر مهم تقسیم شده است. از آن‌رو که این تقسیم‌بندی در غالب کتاب‌های منطق‌دانان نیامده است و نیز خارج از موضوع اصلی این نوشتار است، از ورود به آن خودداری می‌کنیم.

برایند آنچه در باب کارکرد هر یک از مشهورات گفته شد آن است که در این‌باره دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ اما در اینکه مشهورات برای انتقال و القاء حقایق به‌گونه اقناعی کاربرد دارند، همگی منطق‌دانان هم‌داستان‌اند. در این راستا فارابی بر این باور است که «رئیس اول مدینه خودش با فلسفه به حقایق می‌رسد و در آموزش این حقایق به مردم گاهی با اقناع پیش می‌رود و از گزاره‌های مشهوری بهره می‌گیرد» (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۲۱-۴۲۲).

نتیجه

به‌منظور داشتن تقسیم‌های دقیق مشهورات منطقی باید در هر تقسیم‌بندی مقسم آن مشخص شود؛ یعنی مشخص شود که مقسم، مشهورات اخص است و یا مشهورات اعم؛ زیرا اگرچه هر دو از مشهورات‌اند، اما اساس تصدیق مشهورات اخص را فقط شهرت آن‌ها تشکیل می‌دهد، ولی در شکل‌گیری مشهورات اعم، افزون بر شهرت، امور دیگری نیز نقش دارند. به همین سبب مصادیق و اقسام هر یک متفاوت خواهد بود.

مشهورات مطلق دسته‌ای از مشهورات‌اند که ویژگی اصلی آن‌ها این است که شهرتشان

مطلق و فراگیر است. در این باره: اولاً، باید اثبات کرد که به لحاظ عقلی تحقق چنین مشهوراتی ممکن است و ثانیاً، باید مصادیقی از آن‌ها را ارائه داد. بی‌شک اثبات وجود مشهورات مطلق، از راه استقراء - اعم از تام و ناقص - ناممکن است؛ استقراء تام ناممکن است؛ زیرا محال است که بتوان از نظر همه افراد از گذشتگان، موجودین و آیندگان درباره احکام موجود در چنین مشهوراتی جو یا شد. هم‌چنین اثبات آن‌ها از راه استقراء ناقص ناممکن است؛ زیرا استقراء ناقص به تنهایی و بدون تکیه بر قواعد کلی عقلی، نتیجه‌ای کلی را افاده نمی‌کند.

مصادق مشهورات مطلق یا گزاره‌هایی هستند که نیاز به اثبات ندارند و یا گزاره‌های اخلاقی هستند. قضایای اخلاقی معرکه آراء شده‌اند. در اینکه احکام در این گزاره‌ها ریشه در فطرت دارند و یا مبتنی بر مصالح و مفاسد جوامع هستند، اختلاف دیدگاه وجود دارد. دستیابی به دیدگاه درست، مبتنی بر اتخاذ موضع درست در مبحث مهم‌ترین دیدگاه‌ها در منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی است که عبارت‌اند از: دیدگاه واقعیت‌عینی و خارجی، اعتبار و انشاء و دیدگاه فطرت. دیدگاه اول و به‌ویژه سوم، از اعتبار علمی برخوردار بوده و قائلان به آن‌ها تلاش کردند با دلایلی به اثبات آن‌ها پردازند. با شفاف‌سازی و موشکافی منطقی، هم در سخنان قائلان دیدگاه سوم که مدعی هستند گزاره‌های اخلاقی، دانش‌هایی فطری‌اند و هم در سخنان منکران که مدعی هستند گزاره‌های اخلاقی، فطری نیستند و برآمده از مصالح و مفاسد جوامع بشری هستند، می‌توان به این نتیجه رسید که به‌رغم اختلاف ظاهری، این دو دیدگاه در واقع واحدند؛ زیرا با این نگاه که چون این دو ادعا فاقد یکی از شرایط تقابل تناقضی که شرط وحدت قوه و فعل است می‌باشند، پس تقابلی بین آن‌ها نیست؛ زیرا مراد این ادعا که «گزاره‌های اخلاقی، دانش‌هایی فطری هستند»، آن است که آدمی فطرتاً احکام اخلاقی را به‌طور بالقوه می‌داند. و مراد از این سخن که «گزاره‌های اخلاقی، فطری نیستند»، این است که آدمی فطرتاً احکام اخلاقی را به‌طور بالفعل نمی‌داند.

اگرچه توده مردم به انواع مشهورات بهای زیاد داده و مبنای بسیاری از داوری‌های آن‌هاست؛ زیرا توده مردم و عوام از انسان‌ها، نه فرصت تأملات درخور مسائل را دارند و نه

توان تجزیه و تحلیل‌های عقلانی درباره امور و مشهورات رایج در زندگی را. از این رو بر دانشمندان جامعه است که با تلاش علمی خود تا جایی که جامعه ظرفیت دارد به سوی تعقل و یقینیات سوق دهند؛ چرا که آنان چشم‌های بینای جوامع بشری هستند. در این راستا منطق‌دانان درباره گزاره‌های مشهور بایی گشوده و در زوایای آن تأملاتی کرده و بیان داشته‌اند که تنها مشهورات اعمی که ریشه در سرشت آدمی دارند، معتبرند. بنابراین از نگاه آنان، بسیاری از داوری‌هایی که مبتنی بر مشهورات غیرصادق‌اند و یا بهره کمی از واقعیت دارند، فاقد ارزش منطقی هستند؛ زیرا آن‌ها گزاره‌هایی غیریقینی هستند و صرفاً باید به اندازه نزدیک بودن آن‌ها به یقین، درجه اهمیت آن‌ها را به دست آورد.

منابع

۱. آیر، ا. ج، ۱۳۸۴، *زیان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، نشر آگاه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۵۷ق، *التجاة*، مصر، مطبعة السعادة.
۳. ———، ۱۳۶۷، *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۴. ———، ۱۳۹۴، *دانش نامه علانی: منطق، طبیعیات، موسیقی، الهیات*، تهران، نشر مولی.
۵. ———، ۱۴۰۳ق، *اشارات و التنبیهاات*، با شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، تهران، بی‌نا.
۶. ———، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، المنطق*، راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مدکور، ج ۲، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۷. ———، ۱۹۵۴م، *الشفاء، کتاب البرهان، المقالة الاولى*، قاهره، مکتبه النهضة، نشره عبدالرحمن بدوی.
۸. افلاطون، ۱۳۶۷، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۳، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
۹. امیل، دورکیم، ۱۳۶۰، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۱۰. خوانساری، محمد، ۱۳۵۲، *منطق صوری*، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران.
۱۱. ———، ۱۳۷۳، *منطق صوری*، ج ۲، چاپ هفتم، تهران، نشر آگاه.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۲، *منطق نسوین*، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران، نشر آگاه.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۴. دهقانی محمودآبادی، محمدحسین، ۱۳۹۵، *دانش تفکر (۱)*، میبد، دانشگاه میبد.
۱۵. ———، ۱۴۰۰، *دانش تفکر (۲)*، میبد، دانشگاه میبد.
۱۶. رضایی کرمانی‌نسب، محمدعلی، ۱۳۹۹، «بررسی دیدگاه‌های فیض کاشانی و علامه طباطبایی در ارتباط با فطرت با تکیه بر روایات»، *قبسات*، سال بیست‌وپنجم، شماره ۹۸، ص ۱۰۵ تا ۱۳۲.
۱۷. رنه، دکارت، ۱۳۹۵، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.

۱۸. ریچارد، پایکین؛ استرول، آروم، ۱۳۷۷، کلیات فلسفه، ترجمه کریم مجتبوی، تهران، حکمت.
۱۹. ساوی، عمر بن سهلان، ۱۳۳۷، تبصره، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۲۰. شهابی، محمود، ۱۳۹۲، رهبر خرد، تهران، عصمت.
۲۱. شیرازی، قطب‌الدین محمود بن مسعود، ۱۳۲۰، درةالتاج، به کوشش محمد مشکوة، ج ۲، تهران، بی‌نا.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۱، اساس الاقتباس، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵ق، الجوهر النضید، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
۲۴. فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۸، سیر حکمت در اروپا، تهران، صفی‌علیشاه.
۲۵. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۲۳ق، الحقائق فی محاسن الاخلاق، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۸، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. ———، ۱۳۹۳، تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، ج ۵، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی (سروش).
۲۸. ماکس، آپل، ۱۳۷۵، شرحی بر تمهیدات کانت، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۹. مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد، ۱۳۹۴، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، تهران، عرفان.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، آموزش فلسفه، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۳ق، المنطق، با تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۳، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. ملکشاهی، حسن، ۱۳۶۷، ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق تفتازانی، تهران، دانشگاه تهران.
۳۳. مولانا، جلال‌الدین بلخی، ۱۳۹۷، مثنوی معنوی، تهران، کتاب نیستان.
۳۴. یوستوس، هارتناک، ۱۳۷۶، نظریه معرفت فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، فکر روز.
۳۵. یوسف، کرم، ۱۳۷۵، فلسفه کانت، ترجمه محمد محمدرضایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.