

قضایای حسن و قبح: عقلانی یا عقلایی

مجید ابوالقاسم‌زاده / دکتری فلسفه دانشگاه باقرالعلوم ☞

Abolqasemzade@Rihu.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۱۰

چکیده

این نوشتار به دنبال اثبات عقلانی بودن قضایای حسن و قبح و ردّ عقلایی بودن آنهاست. ابتدا دیدگاه حکمایی همچون فارابی، ابن‌سینا و محقق طوسی مطرح شده که قضایای حسن و قبح را از مشهورات دانسته‌اند. سپس به دو تفسیر از دیدگاه حکما اشاره شد: حکیم لاهیجی قضایای حسن و قبح را یقینی و حتی بدیهی می‌داند، اما محقق اصفهانی این بحث را از مشهورات به‌شمار می‌آورد. حق آن است که از کلمات حکما، عقلانی بودن قضایای حسن و قبح در کنار عقلایی بودن آنها فهمیده می‌شود؛ چه آنکه یک قضیه ممکن است از یک جهت جزو یقینیات باشد که صدقش با برهان اثبات گردد و از لحاظی دیگر، جزو مشهورات باشد که واقعیتی جز شهرت و تطابق آرای عقلا نداشته باشد. در ادامه، به بررسی ادله محقق اصفهانی پرداختیم. این دلیل را که چون قضایای حسن و قبح بدیهی نیستند پس مشهوری‌اند، نپذیرفتیم؛ چون نمی‌توان از عدم بداهت، عدم عقلی بودن را نتیجه گرفت. درباره دلیل دوم که عقلا صرفاً به سبب حفظ نظام اجتماعی به حسن و قبح حکم می‌کنند، روشن شد که عقلا در اعتبار احکام به مصالح و مفاسد واقعی توجه دارند، از این‌رو حکم آنها منشأ عقلانی دارد و صرفاً برخاسته از اعتبار نیست.

کلیدواژه‌ها: قضایای حسن و قبح، عقلانی (یقینی)، عقلایی (مشهوری)، حکیم لاهیجی، محقق اصفهانی.

مسئله حسن و قبح افعال، چون زیربنای بسیاری از مسائل اعتقادی و حکمت عملی را تشکیل می‌دهد (ر.ک: حلی، ۱۳۸۲، ص ۵۶؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹-۱۵۴)، لذا از اهمیت بسیاری نزد حکمای اسلامی برخوردار بوده و به تعبیر ملاهادی سبزواری معرکه آرا شده است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۳). اگرچه متکلمان در طرح مسئله حسن و قبح پیشگام بوده‌اند، امروزه نیز به سبب طرح این مسئله در اصول فقه و فلسفه اخلاق، رونق دوباره گرفته است.

درباره این مسئله دو نزاع اساسی در گرفته است:

۱. عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح: این نزاع در واقع به نزاع ذاتی یا الهی بودن حسن و قبح برمی‌گردد؛ با این تفاوت که اولی حیث معرفت‌شناختی داشته، به مقام اثبات اشاره دارد، ولی دومی حیث هستی‌شناختی دارد و ناظر به مقام ثبوت است (این نزاع به سبب مباحث گسترده‌ای که درباره‌اش مطرح شده، خارج از بحث ماست)؛

۲. عقلانی یا عقلایی بودن حسن و قبح: مراد ما از «عقلانی»، یقینی و از «عقلایی»، مشهوری و غیریقینی است. «عقلانی» اگرچه مترادف با «عقلی» است، اما به سبب فرق نهادن با نزاع اول، آن را متفاوت آورده‌ایم. «عقلی» در نزاع اول به این معناست که شرعی نیست؛ اما «عقلانی» در اینجا یعنی اینکه عقلایی و مشهوری صرف نیست. از دیگر تفاوت‌های این دو نزاع آن است که عقلی یا شرعی بودن، بیشتر حیث کلامی دارد و لذا دو طرف نزاع را متکلمان، یعنی اشاعره و عدلیه تشکیل می‌دهند؛ اما عقلانی یا عقلایی بودن، بیشتر در منطق، اصول فقه و امروزه در اخلاق مطرح است. نزاع در اینجا میان عدلیه و حتی میان امامیه است که هر دو طرف نهایتاً و در مجموع واقع‌گرا و شناخت‌گرا به‌شمار می‌آیند.

اگر قائلان به مشهوری بودن حسن و قبح، حسن و قبح را مشهوری صرف یا مشهور بالمعنی‌الاصح (در مقابل مشهور بالمعنی‌الاعم) بدانند (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴ و ۳۶۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۳، ص ۶۵؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۶)، هرچند در این جهت که منشأ احکام حسن و قبح را صرف تطابق آرای عقلا می‌دانند نه اوامر الهی، با قائلان به شرعی بودن تفاوت دارند، اما در اینکه آن را از لوازم و تبعات عقلی نمی‌دانند، با آنها اشتراک دارند؛ یعنی هر دو گروه غیرواقع‌گرا به‌شمار می‌آیند و قضایای حسن و قبح نیز از منظر آنها غیرواقع‌نما، صدق و کذب‌ناپذیر و برهان‌ناپذیر است. در حوزه اخلاق، می‌توان کثرت‌گرایی اخلاقی و نسبی‌گرایی اخلاقی را به لوازم یادشده افزود (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۳۲-۳۷).

در هر صورت، این نوشتار به دنبال پاسخ و بررسی این پرسش‌هاست که قضایای حسن و قبح،

از چه سنخ قضایایی اند؟ یقینی اند یا غیر یقینی؟ به عبارت دیگر، جزو کدام دسته از مبادی قیاس قرار می‌گیرند؟ یقینیات تا در برهان به کار آیند یا مشهورات تا جزو مبادی جدل باشند؟ به بیان سوم، معیار در قضایای حسن و قبح چیست؟ صرف شهرت و تطابق با آرای عقلا یا مطابقت با واقع؟

غالب حکمای اسلامی همچون *فارابی*، *ابن سینا* و *خواجه نصیر*، قضایای حسن و قبح مانند «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» را از مشهورات دانسته‌اند. از کلام حکما دو تفسیر ارائه شده است: در یک طرف حکیم *لاهیجی* قرار دارد که قضایای حسن و قبح را یقینی و حتی بدیهی می‌داند و منافاتی میان مشهوری بودن و یقینی بودن قضایای حسن و قبح نمی‌بیند. در طرف دیگر، محقق *اصفهان‌ی* است که قضایای حسن و قبح را صرف مشهورات می‌شمارد؛ چه آنکه برای این قضایا واقعیتی جز تطابق با بنائات و آرای عقلا قائل نیست.

ما پس از نقل بخش‌های مهمی از اقوال برخی حکیمان، به تحلیل دیدگاه‌های حکیم *لاهیجی* و محقق *اصفهان‌ی* می‌پردازیم و در پایان نظر نهایی خود را مطرح می‌کنیم.

۱. دیدگاه‌های حکما

۱-۱. فارابی

ابونصر فارابی، از سویی قضایای حسن و قبح را از مشهورات می‌شمارد که مقدمه قیاس جدلی واقع می‌شود؛ پس یقینی نیستند تا مقدمه برهان قرار گیرند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۲۱) و از سوی دیگر مشهورات را قابل صدق و کذب می‌داند؛ با این بیان:

همچنان‌که در محسوسات، یک وقت خودمان چیزی را مستقیماً حس کرده، بدان ادراک پیدا می‌کنیم و یک وقت ادراکات حسی دیگران را تصدیق می‌کنیم و به واسطه آن برایمان علم حاصل می‌شود، در معقولات هم یا خودمان مستقیماً علم پیدا می‌کنیم یا با اتکال به علم دیگران برای ما علم حاصل می‌شود. قضایای مشهور نیز از این قبیل است که علم به آنها مستند به علم عقلاست و می‌تواند متصف به صدق یا کذب شود (همان، ص ۳۶۲).

عبارت «تحتوی المشهورات علی ما هی صادقة، و علی ما هی غیر صادقة» (همان، ص ۴۸۵) می‌تواند مؤید همین مطلب باشد. پس قضایای حسن و قبح، یقینی و قابل صدق و کذب‌اند. آری، از بیانات *فارابی* نمی‌توان بداهت قضایای اخلاقی را برداشت کرد.

۱-۲. ابن سینا

مدعی *بوعلی* در *اشارات* این است که برخی از مشهورات، اولیات و مانند آنها از واجبات‌القبول

هستند؛ اما قبول آنها به سبب اولی بودن یا واجب‌القبول بودن نیست؛ بلکه به دلیل پذیرش عموم است. برخی دیگر از مشهورات، آرای محموده هستند که پایگاهی جز شهرت ندارند. آنها آرای هستند که اگر انسان تنها با عقل و وهم و حس خودش باشد و به گونه‌ای هم تربیت نشده باشد تا آنها را بپذیرد و استقرا هم به سبب کثرت جزئیات، او را به قبول آن آرا سوق ندهد و آنچه در طبع انسان به ودیعت نهاده شده نیز مانند رحمت، خجالت، عار و حمیت موجب پذیرش آنها نگردد، در این صورت انسان صرفاً از جهت عقل، وهم و حس خود این قضایا را نمی‌پذیرد؛ مانند گزاره‌های «اخذ اموال مردم قبیح است» و «کذب قبیح است». هیچ‌یک از این احکام، آن‌گونه نیستند که عقل خودبه‌خود به آنها اعتراف کند. هر گاه انسان چنین بیندیشد که یک‌باره با عقل سلیم آفریده شده و از کسی آداب و سننی نشنیده و از خواسته‌های نفسانی و خلقی هم اطاعت نکرده باشد، در این صورت، معرفتی به این احکام نخواهد داشت؛ اما قضاوت درباره «کل بزرگ‌تر از جزء است»، این‌گونه نیست. مشهورات گاهی صادق هستند و گاهی کاذب، البته در صورت صادق بودن، صدقشان سبب اولی بودن نیست؛ چون بدیهی نیستند، بلکه باید با فکر و نظر اثبات شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹).

از عبارات **اشارات** می‌توان نکات ذیل را برداشت کرد:

اولاً قضایای حسن و قبح همانند «الکل اعظم من الجزء» نیستند تا از اولیات باشند؛

ثانیاً قضایای حسن و قبح از مشهورات‌اند؛

ثالثاً مشهورات می‌توانند هم صادق باشند و هم کاذب؛

رابعاً در صورت صادق بودن مشهورات، صدقشان به سبب بدهت نیست؛

خامساً صدق قضایای مشهور صادق باید به واسطه نظر و برهان اثبات گردد.

نتیجه: قضایای حسن و قبح هرچند از یقینیات بدیهی نیستند، اما از یقینیات نظری‌اند؛ یعنی قضایایی که با برهان اثبات و یقینی می‌شوند. به بیان دیگر، قضایای حسن و قبح از مشهورات صرف نیستند تا مطابقی جز بنائات عقلا نداشته باشند و جزو قضایای غیریقینی انگاشته شوند، بلکه صدقشان به دلیل مطابقت با واقع است که با برهان اثبات می‌شود و در نتیجه از یقینیات به‌شمار می‌روند.

ابن‌سینا در **منطق شفا** می‌گوید: قضایایی مانند «عدالت نیکوست»؛ «ظلم قبیح است» و «شکر منعم واجب است» مشهورات مقبوله هستند و اگر صادق‌اند صدقشان با فطرت عقل مشخص نمی‌شود؛ بلکه این مشهورات و مشهورات صادق دیگری مانند اینها برای یقینی شدن به برهان نیاز دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۳، ص ۶۶).

نظر ابن‌سینا در *شفا* چندان تفاوتی با نظر وی در *اشارات* ندارد. او در اینجا نیز قضایای حسن و قبح را از مشهورات صادقی می‌داند که صدقشان فطری و بدیهی نیست بلکه باید با استدلال اثبات و یقینی شوند. نتیجه آنکه اگر قضایای حسن و قبح از مشهورات صرف می‌بودند که واقعیتی جز تطابق عقلا ندارند، آن‌گاه برهان‌پذیری و یقینی بودن آنها معنا نمی‌داشت؛ پس هرچند از مشهورات هستند، اما از یقینیات هم به‌شمار می‌روند و مطابقی در نفس الامر و عالم واقع دارند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۴).

ابن‌سینا در منطقی *دانشنامهٔ علائمی* کلامی نزدیک به عبارات پیش گفته دارد:

مثال مشهورات چنان بود که گویند، داد واجب است، و دروغ نشاید گفتن، و چنان‌که گویند پیش مردمان عورت نباید گشاده، و کس را بی‌گناه نباید آزدن. ... ازین جمله بعضی راست است چنان‌که مثال‌های پیشین، و لیکن راستی‌اش به حجت درست شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱).

از این عبارت همچون عبارات قبلی چنین استفاده می‌شود که قضایای حسن و قبح از بدیهیات نیستند؛ لذا قابل تشکیک‌اند، مگر آنکه صادق باشند و صدقشان با برهان اثبات گردد. پس قضایای حسن و قبح هم صدق و کذب‌پذیرند و هم برهان‌پذیر؛ و می‌دانیم که اگر این قضایا از مشهورات صرف باشند نه قابل صدق و کذب خواهند بود و نه برهان‌پذیر؛ چون مشهورات صرف مبتنی بر بنائات عقلا هستند که اعتباری و قراردادی‌اند و امور اعتباری برهان نمی‌پذیرند. *ابن‌سینا* در *عیون الحکمه* (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۲) و *قصیدهٔ مزدوجه* (همو، ۱۴۰۵ق، ص ۱۳) نیز عباراتی مشابه عبارات یادشده دارد.

از مجموع این عبارات به دست می‌آید که هرچند قضایای حسن و قبح از مشهورات‌اند، اما از آن دسته مشهوراتی‌اند که می‌توانند صادق باشند و می‌توان صدقشان را با برهان اثبات کرد. حال اگر در بعضی آرای *ابن‌سینا* (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۳، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸) قضایای حسن و قبح از مطلق مشهورات معرفی شود و تفکیکی میان اقسام مشهورات صورت نپذیرد، بدان معنا نیست که وی قضایای حسن و قبح را از مشهورات صرف بداند؛ به گونه‌ای که واقعیتی جز آرای عقلا نداشته باشد. این عبارات مطلق و عام توسط عبارات خاص مذکور تخصیص می‌خورند و مقید می‌شوند به مشهوراتی که صدق و کذب‌پذیر و برهان‌پذیر هستند.

نهایت چیزی که از نظرات *ابن‌سینا* به دست می‌آید، عدم بداهت قضایای حسن و قبح است؛ چنان‌که خود او در موارد پرشماری به تفاوت میان قضیهٔ مشهوری و قضیهٔ اولی تصریح می‌کند و قضایای حسن و قبح را غیراولی و غیربدیهی می‌داند.

۱-۳. محقق طوسی

خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات ابن‌سینا می‌گوید:

اعتبار واجبات القبول به مطابقتشان با واقع است؛ اما اعتبار مشهورات به مطابقتشان با آرای [عقلا]. برخی قضایا از جهتی اولی‌اند و از جهت دیگر مشهوری. فرق بین مشهورات و اولیات همان است که شیخ گفته؛ در اولیات عقل با صرف تصور طرفین و بدون تأمل حکم می‌کند؛ اما در مشهورات، همچون سایر نظریات با ارائه استدلالی که مشتمل بر حد وسط است حکم صادر می‌گردد. از این رو تغییر حکم در مشهورات راه پیدا می‌کند به خلاف اولیات؛ دروغ اگر مصلحت‌آمیز باشد، نیکو می‌گردد اما کل هیچ‌گاه کوچک‌تر از جزء خود نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۱).

بنابراین خواجه نیز همچون ابن‌سینا قضایای حسن و قبح را اولی نمی‌داند؛ اما بر نظری و برهان‌پذیر بودن قضایای حسن و قبح تصریح دارد که البته قابلیت صدق و کذب شرط آن است؛ چون اگر قضیه‌ای قابل صدق و کذب نباشد، اقامه حجت و برهان درباره آن بی‌معناست. حال اگر قضایای حسن و قبح از مشهورات صرف و مبتنی بر بنائات و اعتبارات عقلا باشند نه نفس الامر، ارائه برهان چه معنایی خواهد داشت؟ این مطلب، دقیقاً از کلام خواجه در اساس الاقتباس نیز استفاده می‌شود:

مشهورات حقیقی مطلق چنان‌که 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 یا حمیت یا حیا یا غیر آن مقبول بود به نزدیک همه کس و بر جمله به نزدیک عقل عملی صحیح باشد و اما به نزدیک عقل نظری بعضی صادق بود و بعضی کاذب و آنچه صادق بود باشد که صدقش به برهانی معلوم شود (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۶).

شکی نیست که مراد خواجه از صدق مدرکات عقل نظری، همان مطابقت با واقع است نه مطابقت با آرا و اعتبارات عقلا. بدین ترتیب، قضایای حسن و قبح از مشهوراتی‌اند که صادق و مطابق با واقع هستند و صدقشان را با برهان می‌توان اثبات کرد.

پس از معلوم شدن نظر خواجه، عبارات مطلق ایشان را مبنی بر اینکه قضایای حسن و قبح از مشهورات هستند (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۵۷)، باید بر مشهورات صادق و برهان‌پذیر حمل کرد؛ مشهوراتی که معیار صدقشان مطابقت با نفس الامر است نه صرف تطابق با آرای عقلا.

البته خواجه در *منطق التجرید* (طوسی، در: حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۴۴) و نیز در *تلخیص المحصل*، معروف به *نقد المحصل* (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۳۹) و *قواعد العقائد* (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۶۳) قضایای حسن و قبح را مقتضای عقل عملی دانسته و گفته است این قضایا همانند قضایای بدیهی عقل نظری نیستند. از این عبارات هم قطعاً عدم بداهت قضایای حسن و قبح استفاده می‌شود؛ اما نمی‌توان به طور قطع ثابت کرد که قضایای حسن و قبح، مشهوری صرف و غیریقینی باشند؛ به‌ویژه آنکه اگر

بتوانیم اطلاق عبارات *منطق التجرید و تلخیص المحصل* را با عبارت *اساس الاقتباس* مقید کنیم، می‌توانیم یقینی و نظری بودن قضایای حسن و قبح را نتیجه بگیریم (لاریجانی، ۱۳۷۲، ص ۲۹).

از آنجاکه غالب حکما و منطق‌دانان اسلامی دیدگاه *ابن‌سینا* را تأیید می‌کنند و همانند وی به تشریح قضیه مشهوری و اقسام آن و نیز منافات نداشتن مشهوری بودن یک قضیه با یقینی بودن آن می‌پردازند، از ذکر نظرات آنها صرف‌نظر می‌کنیم و به همین اندازه بسنده می‌کنیم که آنها نیز به تعدد حیثیت‌ها در یک قضیه اشاره کرده و پذیرفته‌اند که یک قضیه ممکن است از یک جهت جزو قضایای یقینی به‌شمار آید و از جهت دیگر، جزو مشهورات باشد (ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۹؛ ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲؛ رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۳؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۴۹).

۲. دو تفسیر از دیدگاه‌های حکما

اینک به تحلیل دیدگاه‌های حکیم لاهیجی و محقق اصفهانی و تفاسیر متعارض آن دو از کلام *ابن‌سینا* و پیروانش می‌پردازیم:

۲-۱. تفسیر محقق لاهیجی

حکیم لاهیجی این قول را که قضایای حسن و قبح از مشهورات صرف باشند، نادرست می‌شمارد و معتقد است قضایای حسن و قبح از منظر حکیمانی همچون *ابن‌سینا* را نباید حقیقتاً از مشهورات به معنای اخص یا مشهورات صرف دانست؛ بلکه آنان صرفاً به منظور بیان نمونه‌ای برای مشهوری بودن یک حکم، آن قضایا را مطرح ساخته‌اند؛ چراکه یک قضیه می‌تواند حیثیات پرشماری داشته باشد: از آن جهت که مورد اتفاق عقلاست جزو مشهورات باشد و در جدل به کار گرفته شود و از آن حیث که مطابقی در نفس الامر و عالم واقع دارد، از یقینیات و جزو مقدمات برهان باشد.

«العدل حسن» و «الظلم قبیح» را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است، و اتفاق را در آن بنا بر مصلحت عامه و مفسده عامه شمرده‌اند، پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهان‌اند، در آن مسموع نباشد و اتفاق جمهور عقلا دلالت بر آن نکند. ... *عد حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه، غرض ایشان نیست، مگر مجرد تمثیل به مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخلیت دارند؛ و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود؛ چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات؛ و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو، اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۱).*

مرحوم لاهیجی حتی قضایای حسن و قبح را از یقینات بدیهی می‌شمارد:

حسن بعضی از افعال ضروری است؛ مانند عدل و صدق و همچنین قبح بعضی مانند ظلم و کذب؛ و عقل در این هر دو حکم محتاج نیست به شرع، و لهذا متفق‌اند در این احکام اهل ملل و غیر اهل ملل و این مذهب در نهایت ظهور است... ضروری بودن حکمین مذکورین، و عدم توقف آن به نظر و فکر، در ظهور به مرتب‌های است که انکار آن مکابره محض است... معلوم است که قبول عموم عقلا مر آن قضایا را نه از جهت مصلحت و مفسده است، بلکه به سبب ضروری بودن است؛ چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم به احکام مذکوره است (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۰-۶۲).

از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف به عقل متعارف باشد و معنای عدل دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۳-۳۴۴).

حکیم سبزواری در کتاب شرح *الاسماء الحسنی*، نظری همچون محقق لاهیجی دارد که ظاهراً اقتباس صرف از کلام ایشان است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱-۳۲۲).

۲-۲. تفسیر محقق اصفهانی

مرحوم محمدحسین اصفهانی قضایای حسن و قبح را از مشهورات صرف می‌داند و واقعیتی جز تطابق آرا و بنائات عقلا برای آنها قائل نیست. تفسیر و برداشت ایشان از کلام *ابن سینا* و پیروانش، کاملاً مغایر با تفسیر حکیم لاهیجی است. محقق اصفهانی ضمن اطلاع از دیدگاه محقق لاهیجی، آن را مردود اعلام می‌کند و مدعی است که حتی توانسته بر صدق دیدگاه خود مبنی بر مشهوری بودن قضایای حسن و قبح برهان اقامه کند؛ درحالی‌که در کلمات *ابن سینا* و پیروان وی چیزی فراتر از مدعا مطرح نشده بود. آنها به همین میزان بسنده کرده‌اند که قضایای حسن و قبح از سنخ مشهورات است؛ اما مشهوراتی که با اقامه برهان بر آنها جزو یقینات هم می‌شوند. با این حال نه *ابن سینا* و نه شارحان او در اثبات مدعای خود دلیلی ارائه نکرده‌اند. در هر صورت، مدعای محقق اصفهانی آن‌گونه که خود تصریح کرده این است که صدق قضایای مشهوری و آرای محموده به مطابقتشان با آرای عقلاست نه مطابقت با واقع؛ زیرا واقع و حقیقتی و رای توافق عمومی برای آنها وجود ندارد. از این رو جزو یقینات و مقدمات برهان قرار نمی‌گیرند؛ چون در قضیه برهانی مطابقت با واقع و نفس الامر ملاک است نه تطابق آرا (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۱).

آنچه در ذیل می‌آید، ترجمه آزاد همراه با توضیح دیدگاه محقق اصفهانی در تعلیقه مهم و ارزشمند ایشان بر *کفایة الاصول آخوند خراسانی* است. وی جهت تفتیح بحث و تعیین محل نزاع، ابتدا سه حقیقتی را که مورد تأیید و قبول خودش نیز هست، بیان می‌کند:

۱. عدل و احسان، مشتمل بر مصلحت عامه‌ای است که موجب حفظ نظام، و ظلم و عدوان مشتمل بر مفسده عامه‌ای است که موجب اختلال نظام می‌گردد. همه انسان‌ها این حقیقت را می‌بایند و لذا همه نیز بدان اعتراف و اذعان دارند. در نهایت، این دریافتن به لحاظ افراد و مصادیق احسان و ظلم - از جهت تعلقشان به اموری که مناسب با قوه‌ای از قوای انسانی است - فرق می‌کند. به بیان دیگر، همه انسان‌ها اصل حُسن عدل و قبح ظلم را می‌پذیرند؛ اما ممکن است در مصادیق آن اختلاف کنند؛

۲. هر انسان عاقلی با مراجعه به درون و وجدان خویش، می‌یابد که نفس خویش و امور مربوط به خودش را دوست دارد. حبّ ذات تنها محدود به دوست داشتن نفس نیست، بلکه همه امور مرتبط با ذات را شامل می‌گردد؛

۳. هر مصلحتی با انسان ملائم است و هر مفسده‌ای با وی منافذ. این حقیقت را نیز انسان در هنگام مواجهه با مصالح و مفاسد به طور وجدانی می‌یابد. بنابراین هر انسانی یقیناً عدل و احسان را دوست دارد و ظلم و اسائه را بد می‌داند. همه این سه حقیقت از واقعیات اند و کسی را در آنها نزاعی نیست.

نزاع در حسن عدل و قبح ظلم به معنای مدح و ذم یا صحت مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم است (هر سه معنا در تعابیر مرحوم/صفهانی آمده است). مدعا در این مقام، ثبوت حسن و قبح است، آن هم به توافق آرای عقلا، نه ثبوتشان در افعال به همان شکلی که مشتمل بر مصلحت و مفسده‌اند. به بیان دیگر، اختلاف در این است که آیا حُسن عدل به معنای صحت مدح آن و قبح ظلم به معنای صحت ذم آن، واقعی است و در ذات افعال نهفته است یا آنکه با واقع و نفس الامر هیچ ارتباطی ندارد بلکه امری اعتباری و صرفاً وابسته به توافق آرای عقلاست. واضح است که در صورت اول با عقل قابل درک است و حتی اگر بدیهی نباشد می‌توان بر آن برهان اقامه کرد؛ اما در صورت دوم صرفاً با مراجعه به آرای عمومی و توافق عقلا می‌توان حسن و قبح را به معنای یادشده تشخیص داد (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۲).

مدعای ایشان آن است که این معنای از حسن و قبح افعال صرفاً به توافق آرای عقلا وابسته است؛ چه آنکه خود فعل فاقد مصلحت و مفسده واقعی است و ذاتاً هیچ اقتضایی نسبت به خوبی یا بدی ندارد. نتیجه آنکه فضایای حسن و قبح از مشهورات به معنای اخص هستند و هیچ واقعیتی ورای تطابق آرای عقلا ندارند و لذا نمی‌توانند از یقینیات باشند تا با عقل (خواه به طور مستقیم و خواه به واسطه برهان) بتوان آنها را شناخت.

ادله مشهوری بودن قضایای حسن و قبح

مرحوم اصفهانی دو دلیل بر مشهوری و عقلایی بودن قضایای حسن و قبح ارائه می‌کند: یکی در مبحث «تجری» از کتاب *نهایة‌الدرایة* که در آن ابتدا استحقاق عقاب و ثواب را به حکم عقل می‌داند نه جعل شارع، و سپس به این نتیجه رهنمون می‌شود که قضایای حسن و قبح صرفاً مشهوری هستند؛ دیگری در مبحث «حقیقت احکام عقلی» از همین کتاب، که حاصلش آن است که احکام حسن و قبح صرفاً جهت حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی از سوی عقلا صادر می‌شوند و غیر از این، تطابق آرای عقلا هیچ اقتضایی در واقع و نفس‌الامر نسبت به حسن یا قبح ندارد.

دلیل اول: عقلی و برهانی نبودن قضایای حسن و قبح

محقق اصفهانی با صراحت تمام بدهات قضایای حسن و قبح را از هر نوعش انکار کرده است. ایشان در بحث تجری، پس از بیان این نکته که تجری، هتک بر مولا و ظلم است و ظلم هم قبیح است، می‌گوید: این حکم عقلی از همان احکام عقلیه‌ای است که داخل در قضایای مشهوره‌اند. امثال این قضایا از اموری است که به لحاظ مصالح عمومی و حفظ نظام و بقای نوع، همه عقلا بر آن اتفاق رأی دارند؛ اما اینکه قضایای مزبور از قضایای برهانی نیست، وجهش آن است که مواد برهان منحصر در ضروریات شش‌گانه است:

یا از اولیات است؛ همچون «کل بزرگ‌تر از جزء است»، و «نفی و اثبات در مورد واحد قابل جمع نیستند»؛ یا از حسیات است؛ چه به حواس ظاهری که اصطلاحاً آنها را مشاهدات می‌خوانند؛ مانند «این جسم سفید است» و «این شیء شیرین یا تلخ است»؛ و چه به حواس باطنی که آن را وجدانیات می‌خوانند و اینها اموری هستند که بنفسها برای نفس حاضر هستند؛ مثل حکم به اینکه برای ما صفاتی مثل علم و شوق و شجاعت و غیره وجود دارد؛ یا از فطریات است؛ یعنی قضایایی که «قیاساتها معها»؛ همچون «چهار زوج است»؛ چهار قابل تقسیم به دو قسمت متساوی است و هر منقسم به دو قسمت متساوی زوج است؛ یا از تجربیات است. تجربیات قضایایی است که از تکرر مشاهده حاصل می‌گردد؛ مثل حکم به اینکه «سقمونیا مسهل است»؛ یا از متواترات است؛ مثل حکم به وجود مکه به جهت اخبار عده‌ای که عادتاً بنای آنها بر کذب نیست؛ و یا از حدسیاتی است که موجب یقین‌اند؛ مثل حکم به اینکه نور ماه، انعکاس نور خورشید است.

واضح است که استحقاق مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم از اولیات نیست؛ به طوری که قصد طرفین در حکم بر ثبوت نسبت کافی باشد؛ وگرنه چگونه ممکن است که در ثبوت این نسبت بین عقلا اختلاف باشد؟ و همان‌گونه که واضح است از حسیات به هیچ‌یک از دو معنای آن نیست؛ چون

استحقاق از امور قابل مشاهده نیست و خود هم از امور نفسانی‌های نیست که بنفسها برای نفس حاضر باشد. از فطریات هم نیست؛ چون همراه آن قیاسی نیست که مثبت نسبت مذکور باشد؛ و اما اینکه قضیه استحقاق از تجربیات و متواترات و حدسیات نیست، در غایت وضوح است. به این ترتیب ثابت می‌گردد که امثال این قضایا در زمره قضایای مشهوری است نه قضایای برهانی (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲؛ اصفهانی و لاریجانی، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ص ۱۵۴).

بررسی: عدم استلزام میان بدیهی نبودن و مشهوری بودن

این دلیل در واقع، ردّ بدهت قضایای حسن و قبح است، نه عقلی بودن آن و می‌دانیم که نفی قسم (بدیهی نبودن) مستلزم نفی مقسم (یقینی نبودن) نیست. به بیان دیگر، با اثبات یک قسم مقسم، نیز اثبات می‌شود؛ ولی عکس آن صحیح نیست که با نفی یک قسم، مقسم نیز منتفی باشد؛ چون ممکن است قسم یا اقسام دیگر آن محقق باشد. بنابراین از نفی بدهت قضایای حسن و قبح، می‌توان نظری بودن آنها را نتیجه گرفت، اما نمی‌توان مشهوری بودن آن قضایا را نتیجه گرفت؛ چون احتمال عقلی و یقینی بودن قضایای حسن و قبح همچنان وجود دارد؛ اگر نگوئیم برخی از آنها حتی بدیهی‌اند.

برای بررسی و ارزیابی بیشتر ادعای محقق اصفهانی شایسته است از بیان شهید صدر استفاده کنیم که با مشهوری ندانستن قضایای حسن و قبح، به دنبال اثبات عقلی بودن و حتی بدهت آنهاست. وی در درس خارج اصول، این بیان مرحوم اصفهانی را که اگر اصول قضایای حسن و قبح از اولیات می‌برد، عقلاً در آن اختلاف نمی‌کردند، به دلایل ذیل صحیح نمی‌داند:

اولاً اگر مراد از اختلاف، اختلاف جوامع در حسن و قبح افعال باشد، باید گفت که این اختلافات به مصادیق حسن و قبح برمی‌گردد که به باب تراحم مربوط می‌شود نه به مسئله حسن و قبح. بنابراین همه عقلاً در اصل اینکه برخی افعال حسن و در مقابل، برخی قبیح‌اند، اتفاق نظر دارند؛ و اگر مراد، مخالفت اشاعره باشد، می‌گوئیم که آنها نیز در اصل حسن و قبح اختلافی ندارند. چطور ممکن است که براهمه و زنادقه حسن و قبح افعال را درک کنند، اما اشاعره درک نکنند؟ اینکه اشاعره افعال را به حسن و قبح تقسیم، و برای هر کدام اقسامی ذکر می‌کنند، خود دلالت بر عدم مخالفت آنها با اصل حسن و قبح افعال دارد. به بیان دیگر، مخالفت اشاعره حاصل خلط بین حمل اولی و حمل شایع است که این امر غیر از اختلاف در اصل حسن و قبح است. نتیجه آنکه برای اختلافی که مدعای محقق اصفهانی است، نمی‌توان وجه و یا مصداقی پیدا کرد جز آنکه خود ایشان را مصداق آن مخالفت بدانیم که مثلاً مخالف حسن فعلی مانند طاعت، و قبح فعلی نظیر معصیت باشد!

ثانیاً در تعریف اولیات به «قضایایی که صرف تصور اجزای قضیه کافی است تا نفس حکم صادر کند»، باید به دو نکته توجه داشت: اول آنکه بنا بر حرکت جوهری، نفس دارای مراتبی است که میزان درک هر مرتبه هم متفاوت است. ممکن است شخصی از درک بدیهیاتی که عموم مردم درک می‌کنند، عاجز باشد و در مقابل کسی باشد که همه معلومات نظری نزد عموم مردم را به طور بدیهی درک کند. از این رو، دایره بدیهیات به اختلاف اشخاص، سعه و ضیق پیدا می‌کند. بنابراین نفس زمانی توان و اقتضای درک بدهت قضایای بدیهی را دارد که بر پایه حرکت جوهری و تکاملی به آن مرتبه لازم از کمال رسیده باشد. واضح است که تا پیش از رسیدن به این مرتبه، بدهت قضایای بدیهی را درک نخواهد کرد؛

نکته دوم آنکه مراد از کفایت نفس این نیست که نفس علت تامه برای صدور حکم باشد؛ بلکه مقتضی صدور حکم است؛ یعنی اگر عقل «لو خلّی وطبعه» با چنین قضایایی روبه‌رو شود، خودبه‌خود حکم صادر می‌کند؛ اما اگر با موانعی نظیر شبهات علمی و شهوات نفسانی مواجه گردد، دیگر اقتضای صدور حکم بدیهی و اولی را نخواهد داشت و چه‌بسا در مواجهه با بدیهی‌ترین قضایا مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، از صدور حکم سر باز زند یا به عدم بدهت حکم کند.

حاصل دو نکته یادشده این است که مخالفت با بدهت و اولی بودن برخی قضایای حسن و قبح، یا به سبب عدم اقتضاست؛ یعنی مقتضی درک بدهت آن قضایا وجود ندارد (مطابق نکته اول) و یا مقتضی موجود است، لکن به سبب وجود موانعی حکم به بدهت صادر نمی‌شود (مطابق نکته دوم)، اما مهم آن است که هیچ‌یک از این دو امر منافاتی با بدهت قضایای بدیهی ندارد؛ چون مخالفت در واقع، ناشی از آن است که شخص به تصور درستی از موضوع و محمول دست نیافته است، نه آنکه با فرض تصور صحیح از اجزای قضیه در آن تردید کند یا آن را نپذیرد (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ۵۴۹؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۴).

ظاهراً دلیل اول شهید صدر جای تأمل داشته باشد؛ چون محور بحث و اختلاف (چه مخالفت برخی جوامع و چه مخالفت اشاعره) این نیست که آیا آنها اساساً برخی افعال را حسن و برخی را قبیح می‌دانند یا نه؟ تا در پاسخ بگوییم که در این باره هیچ اختلافی وجود ندارد؛ چه آنکه این مسئله از نظر ما نیز اتفاقی است و معتقدیم همه آنها - مطابق مبنای خودشان - برخی افعال را حسن و برخی را قبیح می‌دانند. بحث و اختلاف بر سر این است که آیا انسان به طور بدیهی حسن و قبح برخی افعال را تشخیص می‌دهد یا نه؟ اینجاست که باید پذیرفت مخالفت‌هایی

صورت گرفته است. دست کم اشاعره، حقیقتاً جزو مخالفان این مسئله هستند. آنها قضایای حسن و قبح را نه تنها بدیهی، بلکه عقلی هم نمی‌دانند.

اما دلیل دوم شهید صدر قابل قبول است؛ به‌ویژه اگر نسبت در بدیهیات را بپذیریم؛ به این معنا که بدهت قضایای بدیهی حتی مانند امتناع اجتماع نقیضین را برخی افراد درک می‌کنند. اما همین قضایا برای برخی دیگر به صورت قضیه نظری جلوه می‌کند و در نتیجه نیاز به استدلال خواهد داشت. در واقع، این استدلال جنبه تنبیهی دارد؛ چون قضیه در واقع بدیهی است، لکن فرد به عللی همچون غفلت، اشتباه یا اختلال در قوای ادراکی، در آن تردید و یا آن را انکار می‌کند؛ اما ارائه استدلال تنبیهی موجب شده تا شخص توجه یابد و اجزای قضیه را به درستی تصور کند که نتیجه آن تصدیق بدیهی خواهد بود. از این رو، گفته‌اند که بدیهیات با تغییر اشخاص، شرایط و اوقات تغییر می‌کند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۱۱۱؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۷۱، تعلیقه ملاصدرا؛ مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۲۹).

دلیل دوم: حفظ نظام اجتماعی، منشأ حکم عقلا

احکام حسن و قبح صرفاً جهت حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی از سوی عقلا صادر می‌شوند و غیر از تطابق آرای عقلا هیچ اقتضایی در واقع و نفس‌الامر نسبت به حسن و قبح ندارند. توضیح آنکه: هر فعل پسندیده و ناپسندی نسبت به مدح و ذم دو گونه اقتضا دارد: یا به نحو اقتضای سبب نسبت به مسبب و مقتضی نسبت به مقتضاست و یا به نحو اقتضای غایت نسبت به ذی‌الغایه (به بیان دیگر، اقتضا یا برخاسته از سببیت است یا برخاسته از غایت)؛ اما اقتضا به معنای اول در جایی است که انسانی نسبت به دیگری ظلمی کرده باشد که در این صورت در شخص مظلوم به مقتضای برخوردش با شیئی که با وی منافر بوده و از آن متألم گشته، انگیزه‌ای برای مذمت و عقوبت شخص ظالم نمایان می‌گردد، تا بدین وسیله از وی انتقام بگیرد و تشفی خاطر حاصل کند. در این مورد، سببیت ظلم (به عنوان فعل قبیح و ناپسند) برای مذمت سببیتی واقعی است؛ چه آنکه مبتنی بر رابطه علی و معلولی است؛ رابطه‌ای که در خارج و عالم واقع میان ظلم و مذمت برقرار است.

اما اقتضای نوع دوم در جایی است که غرض از حکم به مدح و ذم، حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی باشد؛ با این بیان که در عدل و احسان، مصلحتی عام و در ظلم و عدوان، مفسده‌ای عام نهفته است. این مصلحت عام، عقلا را به حکم به مدح فاعل فعلی که مشتمل بر آن مصلحت است برمی‌انگیزد و همین‌طور مفسده عام، عقلا را به حکم به ذم فاعل فعلی که مشتمل

بر آن مفسده است ترغیب می‌کند. پس این تحسین و تقبیح از سوی عقلا موجب حفظ نظام اجتماعی و مانع اخلال در آن می‌گردد.

معنایی از اقتضا که مناسب حکم عقلایی است و می‌توان آن را به شارع (بما هو رئیس العقلاء) نسبت داد، همین معنای دوم است نه معنای اول که نه تنها لایق مقام شارع نیست، بلکه مناسب حال عقلا - از آن حیث که عقلا هستند - هم نیست. این‌گونه احکام عقلایی را می‌توان تأدییات صلاحیه نامید؛ چون همین حکم به مدح عدل و ذمّ ظلم موجب ترویج افعالی می‌گردد که در آنها مصالح عامه وجود دارد؛ بر خلاف مدح و ذم افعال با انگیزه‌های حیوانی که نه مصلحت عامه‌ای بر آن مترتب می‌شود و نه مفسده عامه‌ای از آن دفع می‌گردد.

بنابراین اقتضا به معنای اول محل کلام و نزاع نیست؛ چراکه ثبوت آن وجدانی و بدیهی است؛ بلکه اقتضا به معنای دوم است که میان اشاعره و دیگران محل کلام است و ثبوت آن منحصر است به همان دلیلی که بدان اشاره کردیم؛ یعنی همه انسان‌ها حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی را محبوب و پسندیده می‌دانند و خلاف آن را مکروه و ناپسند. همین امر موجب می‌شود که عقلا حکم به مدح فاعل فعلی کنند که مشتمل بر مصلحتی عام است و نیز حکم به ذم فاعل فعلی نمایند که مشتمل بر مفسده‌ای عام است. به این ترتیب، مراد از اینکه عدل مستحق مدح است و ظلم مستحق ذم، این است که نزد عقلا این چنین است و یا به حسب تطابق آرای آنهاست، نه اینکه در نفس الامر چنین اقتضایی را داشته باشند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۳).

بررسی: مغالطه تفکیک معنای و ابتدای حکم عقلا بر واقع

اولاً تفکیک معنای حسن و قبح چندان وجهی ندارد و لذا نمی‌توان به وجود تمایز حقیقی میان آن معنای قائل شد. اشاعره هم وقتی که حسن و قبح به معنای کمال و نقص فعل یا ملائمت و منافرت فعل با نفس را قابل انکار ندانسته‌اند، برای توجیه مدعایشان مبنی بر شرعی بودن حسن و قبح، معنای مدح و ذم را جدا از معنای دیگر لحاظ داشته و به عنوان محل نزاع معرفی کرده‌اند و خود، انکار حسن و قبح عقلی به این معنا را برگزیده‌اند (ر.ک: قوشجی، بی‌تا، ص ۳۳۹؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۹؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸۲؛ آمدی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۰۳).

برخی از حکما نیز این تفکیک معنای را نپذیرفته و آنها را در نهایت قابل تحویل به یک معنا دانسته‌اند. مثلاً محقق خراسانی صحت مدح و ذم را بر ملائمت و منافرت با قوه عاقله مترتب می‌کند که آن هم به نوبه خود بر نقص و کمال فعل مترتب است. به بیان دیگر نقص و کمال،

حیثیتی را (ملائمت و منافرت با قوه عاقله) فراهم می‌آورد که بر اساس آن حسن و قبح از فعل انتزاع می‌شود (خراسانی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۵). محقق لاهیجی و به تبع وی حکیم سبزواری، نقص و کمال فعل را به مدح و ذم برمی‌گردانند؛ با این بیان که وقتی صفت کمال و نقص و نیز ملائمت و منافرت با غرض دربارهٔ افعال اختیاری انسان به کار می‌روند، به مدح و ذم بازمی‌گردند. بر همین اساس، کاری که به صفت کمال متصف می‌شود یا موافق و ملایم با غرض فاعل است، ممدوح شمرده می‌شود؛ اما کاری که به صفت نقص متصف شده، با غرض فاعل همخوانی ندارد، کاری مذموم است (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۰؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱).

بنابراین به نظر می‌رسد که استدلال مرحوم/صفهانی جای تأمل داشته باشد؛ چون اصل معنای محل نزاع و تفاوت حقیقی آن با معانی دیگر جای بحث دارد. اگر هم از اختلاف نظر یادشده صرف نظر کنیم و بپذیریم که حسن و قبح حقیقتاً معانی متمایزی دارند و نیز در حقیقت فقط معنای مدح و ذم، معنای مورد نزاع باشد، و نیز بپذیریم که حسن و قبح طبق این معنا مشهوری و عقلایی است؛ یعنی عقلاً حقیقتاً فاعل برخی افعال را مدح و فاعل برخی افعال دیگر را مذمت می‌کنند، باز هم هیچ‌یک از این امور ثابت نمی‌کند که ماهیت حسن و قبح همین است و جز این نیست. از کجا معلوم حسن و قبحی که بر افعال حمل می‌شود، مدح و ذم به معنای مزبور باشد؟ تا وقتی که فعل دارای وصف حسن و قبح نگردد، چگونه می‌توان با استناد به حکم عقلاً فاعل آن را مستحق مدح یا ذم دانست؟ به بیان دیگر، ابتدا باید اثبات گردد که حقیقت حسن و قبح همین مدح و ذم است تا بعد ثابت شود که این معنای حسن و قبح، عقلایی و مشهوری است. به دیگر سخن، اینکه بر فرض حسن و قبح به معنای مدح و ذم عقلایی باشد، دلیل نمی‌شود که خود حسن و قبح هم حقیقتاً و صرفاً تابع حکم عقلاً باشند (صفهانی و لاریجانی، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ص ۱۵۶).

ثانیاً اگر حسن و قبح به معنای مذکور هیچ واقعیتی و حقیقتاً هیچ واقعیتی و رای تطابق آرای عقلاً نداشته باشد، اعتباری محض خواهد بود. به بیان دیگر، اگر و تنها اگر حسن و قبح در تطابق با آرای عقلاً محقق گردد و هیچ واقعیتی در نفس الامر و واقع نداشته باشد، آن‌گاه اموری فراتر از قرارداد و اعتبار صرف نخواهد بود که این امر نه تنها لوازم و تبعات غیرواقع‌گرایی اخلاقی را به همراه دارد، بلکه با نظر خود مرحوم/صفهانی که حسن و قبح به معنای مدح و ذم (یا صحت و استحقاق مدح و ذم) را ذاتی عدل و ظلم دانسته است، سازگاری ندارد. توضیح آنکه:

الف) خواه عقلاً باشند و خواه نباشند، ما به طور فطری و وجدانی حسن و قبح برخی افعال را (حتی بر اساس معنای مذکور) تشخیص می‌دهیم و نیازی به مراجعه به بنای عقلاً به لحاظ حفظ انتظام جامعه

نداریم. عقلا هم از این معرفت وجدانی و عقلانی برخوردارند. پس حکم عقلا هم ضرورتاً مستند به حکم وجدان یا عقل است؛ همچنان‌که باید و نباید عقلایی نیز در بستر الزامات عقلی صورت می‌گیرد؛ و گرنه بنای عقلا هیچ اعتباری نخواهد یافت. چه آنکه حکم عقل غیر از بنای عقلاست؛ اولی از سنخ علم و دومی از سنخ عمل است. دلیل عقلی، خود معیار حجیت را به همراه دارد؛ اما بنای عقلا که صرف فعل است و پشتوانه‌ای به همراه ندارد، خالی از اعتبار است. از همین رو، اگر عقلا تقنین کنند که مثلاً باید از سمت راست رانندگی کرد، زمانی از انشای این باید، لزوم و وجوب انتزاع می‌شود که قبل از آن، عقل حکم کرده باشد که اطاعت از احکامی که ما به عنوان عقلا قرارداد می‌کنیم، واجب است. به دیگر سخن، این باید زمانی الزام‌آور خواهد بود که در بستر یک وجوب عقلی قرار گرفته باشد؛ و گرنه اگر آن وجوب عقلی نمی‌بود، حکم عقلا بر بایستگی رانندگی از طرف راست، الزام نمی‌بود. انشائات عقلایی فقط در بستر وجوب عقلی اعتبار می‌یابند و منشأ انتزاع وجوب و الزام می‌شوند (ر.ک، مظفر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹ و ۷۹؛ لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۶).

ب) واقعاً در عدل مصلحت عمومی و در ظلم مفسده عمومی نهفته است که اموری نفس‌الامری هستند و عقل هر انسانی اصل این واقعیات (خود مصلحت و مفسده و نه مصادیق آنها) را به طور مستقیم درک می‌کند. پس بنائات و آرای عقلا باید منشأ واقعی و نفس‌الامری داشته باشند، نه اینکه مبتنی بر اعتبار و تباری صرف باشند؛

ج) عقل فی‌الجمله می‌یابد که نمی‌توان هر فعلی را برای رسیدن به هر غایت و هدفی مدح یا مذمت کرد. مثلاً با مدح ظلم و خیانت و آدم‌کشی و با ذم انصاف و احسان نمی‌توان انتظام جامعه را تحقق بخشید. پس درک این امور صرفاً وابسته به اعتبار عقلا نیست.

نتیجه آنکه قضایای حسن و قبح، نمی‌تواند عقلایی به معنای مشهوری صرف باشد؛ به گونه‌ای که ابتدا بر هیچ واقعییتی نداشته باشد. حکم عقلا در واقع، کاشف از حسن و قبح واقعی است نه جاعل آنها (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۶). نهایتاً تنها کاری که عقلا انجام می‌دهند، این است که فاعل عدل را مدح و فاعل ظلم را مذمت می‌کنند. براین اساس می‌توان مماشات کرد و گفت که آنها جاعل حسن و قبح هستند؛ اما باید توجه داشت که آنها جاعل حسن و قبح نفس‌الامری نیستند، بلکه بر اساس حسن و قبح واقعی، معنایی خاصی برای حسن و قبح جعل می‌کنند: حسن عدل یعنی صحت مدح فاعل آن، و قبح ظلم یعنی صحت ذم فاعل آن. آری، این معنا از حسن و قبح در ذات فعل نهفته نیست و نفس‌الامری ندارد، بلکه عقلایی است و لذا اگر

هیچ عاقلی نباشد، این معنا از حسن و قبح هم درک نمی‌شود؛ اما چنان‌که گفتیم، عقلایی به معنای تبانی و اعتباری صرف نیست که هیچ منشأ واقعی‌ای نداشته باشد، بلکه هر عاقلی به سبب آن مصلحت و مفسده‌نوعیه‌ای که در عدل و ظلم وجود دارد و اموری حقیقی و نفس‌الامری به‌شمار می‌روند، به حسن و قبح حکم می‌کند. البته برخی عبارات محقق اصفهانی نیز بر همین مطلب دلالت دارند و واقع‌گرا بودن او را تقویت می‌کنند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۴).

۳. ارزیابی دیدگاه‌ها و نتیجه‌گیری

آنچه از عبارات حکمایی مانند *فارابی*، *ابن‌سینا* و *محقق طوسی* به دست آمد، عقلانی بودن قضایای حسن و قبح در کنار عقلایی بودن آنهاست. عبارات نقل‌شده از حکمای نام‌برده، بر وقوع برهان در قضایای اصلی اخلاقی (حُسن عدالت و قبح ظلم) دلالت صریح دارد؛ یعنی همه آنها به تعدد حیثیت‌ها در یک قضیه اشاره کرده و پذیرفته‌اند که یک قضیه ممکن است از یک جهت جزو مشهورات صادق باشد که صدقش با حجت و برهان اثبات گردد و در نتیجه جزو قضایای یقینی هم به‌شمار آید و از لحاظی دیگر، از جمله مشهورات صرف تلقی گردد که واقعی جز شهرت و تطابق آرای عقلا نداشته باشد.

ظاهراً حکیم لاهیجی و محقق اصفهانی در تفسیر کلمات حکما راه افراط و تفریط را پیش گرفته‌اند. حکیم لاهیجی و به تبع او حکیم سبزواری، افزون بر عقلی و یقینی بودن قضایای حسن و قبح، بداهت آنها را نیز به حکما نسبت داده‌اند؛ درحالی‌که از عبارات حکما بداهت قضایای حسن و قبح استفاده نمی‌شود. اگر هم این نظر حکیم لاهیجی را بپذیریم که غرض حکما از مشهوری دانستن قضایای حسن و قبح صرفاً ارائه مثالی برای مصالح و مفاصد عمومی بوده است، نه اینکه واقعاً از این باب بوده باشد، حداکثر می‌توان منافات نداشتن قضایای مشهوری با یقینی بودن آنها را استنباط کرد نه اینکه بدیهی هم باشند.

محقق اصفهانی این برداشت لاهیجی و سبزواری را از غرایب شمرده، می‌گوید:

عجیب است که محقق حکیم سبزواری در شرح اسمای حسنا حکم می‌کند که این قضایا داخل در ضروریات و از سنخ بدیهیات است و حکم به بداهتش هم بدیهی است. اما اینکه حکما آنها را از مقبولات عامه، که ماده جدل است، قرار داده‌اند منافاتی با بدیهی بودن آنها ندارد؛ چون غرض آنان صرف تمثیل برای مصلحت و مفسده عامه بوده که مناط در آن، قبول عموم مردم است نه طایفه‌ای خاص، و این امر منافاتی با بداهت آنها ندارد. پیش از حکیم سبزواری، محقق لاهیجی در بعضی از رسایل فارسی خویش این مطالب را گفته است؛ لکن دیدیم که چگونه کلمات شیخ‌الرئیس و محقق طوسی بر خلاف آنچه محقق سبزواری ذکر کرده، تصریح دارد و اینکه غرض مجرد تمثیل نیست (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۴).

پاسخ این مسئله را که آیا قضایای حسن و قبح حقیقتاً بدیهی‌اند یا نه، باید در جای دیگری جست‌وجو کرد (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۳)؛ اما همین قدر می‌گوییم که از کلمات/ابن‌سینا و شارحان وی بداهت فهمیده نمی‌شود. در مقابل، به نظر نمی‌رسد که تفسیر محقق/اصفهانی هم مطابق با دیدگاه حکما باشد. این در حالی است که ایشان قبول دارند که یک قضیه می‌تواند هم جزو بدیهیات باشد و هم جزو مشهورات (مشهورات بالمعنی الاعم)؛ مانند قضیهٔ اولی «کل از جزء خود بزرگ‌تر است»، که از سویی عقل آن را به صورت ضروری و بدیهی درک می‌کند و از سوی دیگر مورد پذیرش عموم مردم نیز هست؛ اما وی دربارهٔ قضایای حسن و قبح بر این باور است که فقط از سنخ مشهورات هستند و نمی‌توانند جزو یقینیات قرار گیرند، تا چه رسد به بدیهیات.

اینکه قضیه‌ای واحد می‌تواند هم در ضروریات و هم در مشهورات داخل باشد، کلامی صحیح است؛ اما نه در بحث موردنظر یعنی قضایای حسن و قبح؛ بلکه مثالش همان اولیاتی است که عقل نظری به آنها حکم می‌کند و همهٔ مردم هم نسبت بدانها اعتراف دارند. پس از حیث اولی بودن، یقینی و برهانی است و از حیث عموم اعتراف مردم، از مشهورات به معنای اعم (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۵).

به نظر می‌رسد همان‌طور که مرحوم/اصفهانی کلام محقق/لاهیجی و حکیم سبزواری را از غرایب دانسته، نظر خود ایشان هم از غرایب باشد؛ چه آنکه/ابن‌سینا، محقق طوسی و دیگران، قضایای حسن و قبح را صدق و کذب‌پذیر و نیز برهان‌پذیر دانسته‌اند؛ قضایایی که به سبب تعدد حیثیات می‌توانند هم جزو مشهورات باشند و هم جزو یقینیات. واضح است که صدق و کذب‌پذیری و نیز برهان‌پذیری با مشهوری بودن به معنای اخص سازگاری ندارد. اینکه قضایای حسن و قبح از منظر حکما بدیهی نیستند، دلیل نمی‌شود تا یقینی هم نباشند و محقق/اصفهانی در مشهوری دانستن آنها بر حق باشد. در هر صورت مستند محقق/اصفهانی در چنین اسنادی به حکما، چه این کلام/ابن‌سینا باشد که «لا عمدة لها الا الشهرة» یا هر چیز دیگر، وافی به مقصود ایشان نیست.

افزون بر اینکه، نه‌تنها عبارات برخی حکما بر یقینی بودن قضایای حسن و قبح تصریح دارد، بلکه از تفکر واقع‌گرایانهٔ آنها در سراسر حکمت و فلسفه می‌توان استفاده کرد که آنها در حکمت عملی و در حوزهٔ اخلاق نیز حسن و قبح را واقعی و ذاتی افعال دانسته، معتقدند که عقل - دست‌کم به واسطهٔ برهان، اگر نگوییم مستقیماً و به صورت بدیهی - توان کشف حسن و قبح را دارد. در غیر این صورت باید به پیامدهای غیرواقع‌گرایی در اخلاق، مانند برهان‌ناپذیری، نسبییت اخلاقی، کثرت‌گرایی اخلاقی و غیره ملتزم شوند که نهایتاً با مبنای واقع‌گرایانهٔ آنها سازگاری ندارد. مرحوم/اصفهانی، خود نیز از این دسته حکماست که حسن و قبح را ذاتی عدل و ظلم (به معنای عرضی ذاتی و بی‌نیاز از واسطه در عروض) می‌داند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴).

منابع

- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیهاث*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۴۰۴ق الف، *الشفاء المنطق*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____، ۱۴۰۴ق ب، *الشفاء الالهیات*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۱.
- _____، ۱۴۰۵ق، *القصیده المزدوجه فی المنطق*، ج دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاه من الفرق فی بحر الضلالت*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *دانش‌نامه علائی، منطق*، تصحیح سیدمحمد مشکوة، ج دوم، تهران، دهنخدا.
- _____، ۱۹۸۰م، *عیون الحکمه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ج دوم، بیروت، دارالقلم.
- بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ابوالقاسم‌زاده، مجید و حسن معلمی، ۱۳۹۳، «بدهات قضایای اخلاقی»، *آئین حکمت*، ش ۲۰، ص ۱۵۴-۱۲۱.
- اصفهان‌ی، محمدحسین و صادق لاریجانی، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، *تقد و نظر*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۱۶۵-۱۲۹.
- اصفهان‌ی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، تحقیق رمضان قلی‌زاده مازندرانی، قم، سیدالشهداء.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *دین‌شناسی*، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، ج پنجم، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۱، *الجواهر النضید*، ج پنجم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقه جعفر سبحانی، ج دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۷ق، *فوائد الاصول*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المحصل*، تحقیق اتای، چاپ اول، عمان، دار الرازی.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه*، تصحیح محسن بیدارفر، ج دوم، قم، بیدار.
- سای، عمر بن سهلان، ۱۳۸۳، *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، تحقیق حسن مراغی، تهران، شمس تبریزی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۴۲۵ق، *نهایه الاقدام فی علم الکلام*، تصحیح احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، تصحیح سیدمحمد مشکوة، چ سوم، تهران، حکمت.
- صدر، سید محمدباقر، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت، الدار الاسلامیة.
- ، ۱۴۱۵ق، *جواهر الاصول*، تقریر محمدابراهیم انصاری اراکی، بیروت، دار التعارف.
- ، ۱۴۰۸ق، *مباحث الاصول*، تقریر سیدکاظم حسینی حائری، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- ، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، تحقیق و تعلیق علی حسن خازم، لبنان، دارالغربة.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبة آیت الله المرعشی.
- قوشجی، علی‌بن محمد، بی تا، *شرح تجرید الاعتقاد*، بی جا، منشورات رضی و بیدار.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۷۲، «حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی»، *معرفت*، ش ۷، ص ۳۴-۲۷.
- ، ۱۳۸۶، «نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی»، *پژوهش‌های اصولی*، سال سوم، ش ۷.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *سرمایه ایمان*، تحقیق محمدصادق لاریجانی، چ دوم، تهران، الزهرا.
- ، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۴، *شرح برهان شفا*، تحقیق محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۰، *بنیاد اخلاق*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۸، *اصول الفقه*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.