

A Reflection on the Epistemological Value of the Rule of Intrinsically Good and Bad

Mohammad Hasan Ghadrđan Gharamaleki*

Abstract

Introduction: The rule of intrinsically good and bad (al-husn wal-qubh) is one of the most challenging theological principles among theological schools. The theologians of Ash'ari have denied intrinsically good and bad and consider it to be merely narration and religious which is outside the topic of the article. But other theologians (Imamiya, Mu'tazila and Matoridiyya) were in favor of the perception of good and bad and considered it self-evident and certain, but philosophers considered its source to be conjectures (popular premises, praiseworthy opinions, and accepted premises) and proof in special cases. On this basis, they have the logical (certainty) epistemological value in general.

Method of Study: In this article, the author will clarify with an analytical method that the foundations and arguments of the theologians' theory in proving the evidence or certainty of good and bad are weak and can be faulted, although its rationality (in the non-narrative sense and including suspicion and certainty) is acceptable.

Findings: Most Imami and Mu'tazila theologians believe the above rule that the human mind is capable of distinguishing and knowing the good and bad of actions, in such a way that it first praises and condemns the agent of good and bad actions and from that he infers the praise and condemnation of the lawgiver. They insisted on the following reasons:

1. Narrative reasons: Many verses and hadiths are used, which people have considered the principle of the possibility of perception of intrinsically good and bad to be an absolute and presupposed principle and based on that, they are spoken to and they are asked to think and reasoning about good and bad.

*Professor at "The Theology Department" of Research Institute for Islamic Culture and Thought (iict).

E-mail: ghadrđang@yahoo.com

Received date: 2022.07.27

Accepted date: 2022.11.05



It seems that if the theologians mean by proof and certainty of good and bad in general is concerned by simply referring to the evidence of the goodness of justice and the badness of injustice, then it is correct, but the reason for this is the meaning of good and bad returns to the essence of the meaning of justice and injustice. But if what they mean by the evidence of good and bad is the claim of the assumption of good and bad in its examples in general, it is an extravagant claim and without reason, but a person by conscientious observes many cases and examples that the reason cannot understand the certainty of good and bad without Sharia is powerless.

2. Rational reason (evidence): They consider good and bad, like the goodness of justice and the badness of injustice, as self-evident and necessary principles, because whoever imagines the truth of justice or injustice, immediately judges the goodness of justice and the badness of injustice. The previous fault (goodness of concept of justice and its evidence and not its example) also apply to this argument.

Philosophers consider the knowledge of good and bad actions for humans not to be certain, but to be psychological conjecture and certainty. So that its documentation is not rational and proof-based reason but popular premises and accepted premises. But it can be useful for certainty if there is a special reason. They prove their theory with arguments such as:

١. Denying the evidence of intrinsically good and bad and not proving it intellectually;
٢. Good and bad are the dignity of practical reason (presumptive-popular premises) not theoretical (proof);
٣. Lack of encirclement of reason (theoretical and practical) have referred to examples of good and bad;
٤. Non-belong of evidence to I'tibārī.

Conclusion: In this article, it was clarified that the rule of good and bad cannot be limited to a theological theory (certain), rather it includes a theory that denies good and bad, but consider the perception of good and bad intrinsically in its general sense (presumptive and certainty - rational versus narrative). Finally, Philosophers have taken issue in claiming the evidence.

Keywords: Intrinsically Goodness and Bad, Religiously Good and Bad, Proof, Conjecture.

تأملی در ارزش معرفتی قاعده حسن و قبح عقلی (ارزیابی دیدگاه متکلمان و فلاسفه)

محمدحسن قدردان قراملکی*

چکیده

درباره رهاورد معرفتی اصل حسن و قبح عقلی از حیث ظنی یا یقینی بودن بین متکلمان و فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد که قول به یقینی به متکلمان و ظنی به فلاسفه نسبت داده شده است. در این مقاله نویسنده با روش تحلیلی و بر خلاف ادعای بعضی محققان و تفکیک دو معنای اصطلاح «عقلی» (عقلی مقابل ظنی و مقابل نقلی) نشان داده است که فلاسفه هم طرفدار عقلی بودن حسن و قبح اند؛ اما بداهت آن را بر نمی‌تابند. نگارنده با تحلیل و تحویل نظریه متکلمان به صور مختلف (ادعای برهانی یا بداهت حسن و قبح، ادعای موجه کلیه یا جزئی آن) کوشیده است به جمع آن دو - حداقل در فرض‌ها و طیف‌های خاصی - بپردازد. همچنین برای اولین بار در این مقاله روشن خواهد شد که برهانی و بدیهی‌انگاری حسن و قبح در حد مفهوم حسن عدل و قبح ظلم نمی‌تواند مدعای متکلمان را اثبات کند؛ اما ادعای بداهت مصادیق حسن و قبح و راست‌آزمایی آن برای عقل در موارد مختلف ممکن نخواهد بود.

واژگان کلیدی: حسن و قبح شرعی، حسن و قبح ذاتی، حسن و قبح تکوینی و نسبی، حسن و قبح عقلی.

مقدمه

قاعده حسن و قبح عقلی یکی از چالشی‌ترین اصول کلامی بین مذاهب کلامی است. محور بحث متکلمان متوجه اصل امکان یا عدم امکان ادراک حسن و قبح اشیا و افعال توسط عقل انسان است. اصل فوق به دو اصل حسن و قبح ذاتی و عقلی منقسم می‌شود که اولی به مقام ثبوت و واقعیت اشیا و افعال (هستی‌شناسی) و دومی به مقام امکان شناخت حسن و قبح مقام ثبوت (معرفت‌شناسی) ناظر است. اکثر متکلمان به جز اندکی (لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۱ / سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۷۰) تفکیک آن دو اهتمام نورزیده‌اند. محل بحث این مقاله اصل حسن و قبح عقلی و معرفت‌شناسی است که متکلمان آن را بدیهی و برهانی (یقینی) انگاشته‌اند؛ اما فلاسفه منبع آن را ظنیات (مشهورات، آرای محموده و مقبولات) و برهان در موارد خاص انگاشته‌اند و بر همین اساس هم منکر ارزش معرفتی منطقی (یقینی) به صورت موجه کلیه شده‌اند؛ اما اصل ادراک حسن و قبح توسط عقل را در حد ظنیات و برهان در موارد محدود و خاص قبول می‌کنند.

الف) تنقیح دقیق نظریه متکلمان و فیلسوفان با تفکیک دو اصطلاح «عقلی مقابل ظن» و «عقلی مقابل نقلی» از نوآوری‌ها این مقاله است؛ به این معنا که مراد متکلمان از حسن و قبح عقلی، عقل یقینی است که عقل آن را ادراک می‌کند؛ اما مراد فیلسوفان از عقل، «عقل مقابل نقل و شرع» است که شامل شناخت یقینی و ظنی می‌شود که مدرک آن می‌تواند عقل و عقلاً باشد.

ب) نوآوری دیگر مقاله محتوایی است که نشان خواهد داد بر خلاف زعم بعضی از محققان، قایلان به حسن و قبح عقلی به قرائت متکلمان منحصر نیست، بلکه به دو قرائت با عنوان برهانی یا ظنی‌انگاری منشعب می‌شوند. در متن مقاله روشن خواهد شد که مبانی و ادله قرائت اول حسن و قبح عقلی (متکلمان) در اثبات بدهت یا

یقینی‌انگاری حسن و قبح ضعیف و قابل جرح است، هرچند عقلی بودن آن مقبول است. (ج) یک نوآوری دیگر مقاله نقد ادله متکلمان با تفکیک امکان ادراک حسن و قبح به صورت مفهومی و کلی (مفهوم حسن و ظلم) و عدم آن در مصادیق جزئی حسن و قبح است.

اشاره شد که بحث حسن و قبح از مباحث کهن مذاهب کلامی (شیعه، معتزله، اشاعره و ماتریدیه) است که قدمتش به قدمت مذاهب فوق برمی‌گردد. در دوره معاصر هم بزرگان و محققان با تفکیک دو اصل حسن و قبح ذاتی و عقلی از یکدیگر به اثبات ارزش معرفتی آن پرداخته‌اند (ر.ک: سبحانی، [بی‌تا]/ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵/ برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۷/ ر.ک: ابوالقاسم، ۱۳۹۷). در آثار فوق نوعاً از نظریه حسن و قبح عقلی متکلمان با تقریرات مختلف جانبداری شده است. اما مقاله حاضر رویکرد انتقادی به نظریه متکلمان دارد که پیش‌تر اشاره شد.

الف) تعریف عقل نظری و عملی

از آنجا که عقل به عنوان مدرک حسن و قبح نقش مهمی دارد، در اینجا به تعاریف مختلف عقل نظری و عملی در حد مختصر اشاره می‌شود.

۱) عقل نظری مدرک واقعیت‌های صرف و عقل عملی مدرک مقید به فعل (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، صص ۵۷ و ۸۸/ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۸۶/ صدرالمآلهین، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۰/ همو، ۱۴۱۹م، ج ۸، ص ۱۳۱/ طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۳/ علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۶، ۲۲۳/ جرجانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۸).

۲) عقل نظری مدرک هستی و فعل و عقل عملی مبدأ فعل: ادراک اعم از ادراک هستی یا بایدها و نبایدها همگی فعل عقل نظری است؛ اما عقل عملی نقش تحقیق‌بخشیدن مسائل حکمت عملی را ایفا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۹۳) و به تعبیری مبدأ فعل واقع می‌شود. استاد مطهری دیدگاه ابن‌سینا در تعریف شأن و ماهیت

عقل عملی آن را فاقد ادراک توصیف کرده است: «عقل عملی به قول بوعلی ماهیتش از نوع عقل نیست» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۳۵).

(۳) عقل نظری مدرک کلیات و عقل عملی مدرک جزئیات: عقل نظری مدرک حقایق کلی و عقل عملی مدرک امور جزئی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۸۸ / جرجانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۸).

ب) اشاره‌ای به نظریات در حسن و قبح ذاتی اشیا و افعال

آیا اشیا و افعال عینی و خارجی در ذات خود واجد حسن و قبح و مصلحت و مفسده‌اند یا اینکه حسن و قبح آنها معلول عناوین و جهات مختلف بیرونی‌اند؟

(۱) نقلی و شرعی‌انگاری حسن و قبح (اشاعره): اشاعره منکر وجود حسن و قبح در عالم خارج شدند و حقیقت آن دو را به شرع متوقف نموده‌اند (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۸۱ / آمدی، ۲۰۰۳م، ج ۲، ص ۱۲۱ / فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ۴۷۹ / همو، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۳۴۶).

(۲) ذاتی‌انگاری حسن و قبح (معتزله بغداد): یک قرائت مدعی است که در مقام ثبوت و در عالم خارج اشیا و افعال مستقلی وجود دارند که ذاتشان مقتضی اتصاف به حسن و قبح است (لذاته- ذاتی باب برهان- لوازم الماهیه- کفایت موضوع در انتزاع وصف حسن) (قوشجی، [بی‌تا]، ص ۳۳۸).

(۳) ارجاع حسن و قبح به وجوه و جهات اعتباری: معتزله متأخر مثل قاضی عبدالجبار حقیقت حسن و قبح را نه ذات فعل و نه وصف حقیقی بلکه وجه و جهت اعتباری و غیر حقیقی انگاشتند (قاضی عبدالجبار، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۵۹ و ج ۱۳، ص ۲۲۹ / قوشجی، [بی‌تا]، ص ۳۳۸).

(۴) تفصیل بین حسن و قبح ذاتی و اعتباری: برخی برای حقیقت حسن و قبح دو

ملاک و مؤلفه (حسن و قبح ذاتی و اعتباری) ذکر کرده‌اند که در مواردی حسن و قبح از ذات فعل به نحو علت تامه و در موارد دیگر هم از صفات و جهات خارجی اصطیاد می‌شود. مقصود از جهات خارجی، خارج از ذات فعل به نحو علت تامه است؛ لذا جهات خارجی یا اعتباری محض یا ترکیبی از حقیقی و اعتباری است. شیخ انصاری آن را نقل کرده است (انصاری، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۴).

۵) حسن و قبح تکوینی و اعتباری (نظریه مختار): قرائت فوق ضمن پذیرفتن وجود حسن و قبح در عالم خارج و واقعیت، معتقد است حسن و قبح نه ذاتی اشیا یا افعال بلکه عارض و محمول بر آن به جهات متعدد مثل اعتبار و نسبت حسن افعال یا اشیا به انسان یا اجتماع یا حیوان است؛ لذا احتمال تغییر در آن با تغییر در جهات مختلف است. نکته بسیار مهم و کلیدی این است که قرائت فوق از حسن و قبح نه اعتباری به معنای صرف اعتبار ذهن بدون تحقق خارجی بلکه به معنای تحقق خارجی و تکوینی حسن و قبح و به تعبیری مصلحت و مفسدت در عالم خارج است که البته ذاتی محض نیست، بلکه تابع مصالح و مفاسد انسان، جامعه و حتی حیوان است (علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵/حلی، ۱۳۶۳، ص ۹۸/سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۷۷).

ج) تحلیل نظریات حسن و قبح عقلی

بحث درباره حسن و قبح در دو مقام ثبوت و هستی‌شناسی (حسن و قبح متحقق در عالم خارج) و اثبات و معرفت‌شناسی (امکان شناخت حسن و قبح خارجی توسط عقل) قابل طرح است. در اینجا حسن و قبح در مقام اثبات مورد بحث است؛ به این معنا که بعد از اینکه پذیرفتیم اشیا و افعال واجد حسن و قبح - اعم از ذاتی ثابت یا موقت و تابع مصالح و اغراض - هستند (مقام ثبوت)، آیا عقل انسان می‌تواند آنها را کشف کند؟ در صورت کشف، آیا همان حکم شرع نیز هست، به گونه‌ای که از حکم عقل به حسن یا

قبیح فعلی، حکم شرع و به تبع آن مدح و ذم شرع اثبات شود که نتیجه آن هم ترتب ثواب اخروی بر حسن عقلی و عقاب اخروی بر قبیح عقلی است؟

نظریه اول: انکار حسن و قبیح عقلی (اشاعره)

دیدگاه اشاعره انکار حسن و قبیح عقلی و قول به حسن و قبیح شرعی است. جرجانی می‌گوید: «القیح عندنا ما نهی عنه شرعاً و الحسن بخلافه و لا حکم للعقل فی حسن الاشیاء و قبیحها و لیس ذلك عائد الی أمر حقیقی فی الفعل یکشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له و المبین و لو عکس القضية فحسن ما قبیح و قبیح ما حسن لم یکن ممتعاً و انقلب الامر» (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۸۱/آمدی، ۲۰۰۳م، ج ۲، ص ۱۴۱/تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۹۴). از آنجا که آنان اصل معرفت‌شناسی حسن و قبیح عقلی را بر نمی‌تابند، در این مقال به همین نکته بسنده می‌شود.

نظریه دوم: برهانی‌انگاری حسن و قبیح عقلی (متکلمان - عقل مقابل ظن)

اکثر متکلمان امامیه و معتزله طرفدار قاعده فوق بوده، معتقدند عقل انسان قابلیت تشخیص و شناخت حسن و قبیح ذوات و افعال را دارد؛ به نحوی که نخست خودش فاعل فعل نیکو و قبیح را مدح و ذم می‌کند و از آن مدح و ذم شارع را هم استخراج می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۷۷/ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵/علامه حلی، ۱۳۶۳، ۱۰۵/همو، [بی‌تا]، ص ۳۰۳/حلی، ۱۳۶۳، ص ۹۸/شهید اول، ۱۳۸۰، ص ۴۶/فیاض لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۵۹/جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱).

آنان تأکید دارند که شناخت عقل بر حسن و قبیح ذوات و افعال به نحو یقینی (صدق - مطابق با خارج) و مستند به برهان و اولیات و بدیهیات است. مراد از عقلی در اصطلاح «حسن و قبیح عقلی»، عقلی «مقابل ظنی» است که همان یقینی است.

در ادامه مقاله خواهیم پرداخت که آیا مراد متکلمان از بداهت و برهانی‌بودن حسن و قبیح، مفهوم حسن عدل و قبیح ظلم است یا مصادیق آنها؟ اولی نوعاً محل بحث

نیست، اما اثبات دومی محل تردید و جرح است، البته اگر متکلمان آن را به صورت
موجه کلیه مطرح کنند؛ اما اگر مردشان موجه جزئی باشد، احتمال همسانی آن با
نظریه فلاسفه وجود دارد.

۱. ادله قرآنی

۱.۱. حسن و قبح عقلی، پیش فرض آیات

از آیات فراوان استفاده می‌شود که قرآن کریم علاوه بر حسن و قبح فعلی، اصل امکان
ادراک حسن و قبح عقلی توسط مردم و مخاطبان خود را اصل مسلم و پیش فرض
انگاشته و بر اساس آن با آنان سخن می‌گوید: «وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا
وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحِشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (اعراف: ۲۸).

آیه فوق آشکارا بر وجود قبح فعلی در مقام ثبوت دلالت می‌کند و در مرحله بعد آیه
اذعان دارد که فعل قبیح را جاهلیت عرب می‌شناختند، لکن آن را به خدا مستند
می‌نمودند که آیه ضمن تأیید شناخت‌شان از قبح خارجی، استناد آن را به خدا رد و
تکذیب می‌کند: «وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» (انعام: ۱۵۱/ ر.ک: نساء: ۲۲/
اسراء: ۳۲). از اینکه آیه مردم را از نزدیکی به فواحش نهی می‌کند، معلوم می‌شود که آیه
شناخت فواحش توسط مردم را اصل مسلم انگاشته و نهی تنها از قرب به آن است
(ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵، ص ۶۵).

۱.۲. دعوت به فهم و تعقل

آیات متعددی از قرآن با تعبیر گوناگون تعقل و فهم انسان را پذیرفته یا بدان دعوت
کرده‌است؛ مانند «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴)؛ «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۷۳) و «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا
نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰).

روشن است دعوت خدا به تعقل و تدبر درباره هستی و آفریده‌های الهی و استدلال
از آنها جهت شناخت خدا (عقل نظری) و راه‌های حسن و قبح (عقل عملی) است و

نشان می‌دهد انسان بر شناخت راه‌های منتهی به سعادت و دوری از جهنم قدرت دارد (تستری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۵۶).

باید دقت کرد مدعای این نظریه این است که یک اصل و شاخصی به نام «حسن و قبح عقلی» وجود دارد که در پرتو آن عقل می‌تواند به صورت یقینی حداقل برخی از مصادیق حسن و قبح را در خارج کشف و ادراک کند که آن اصل و شاخص را اشاعره بر نمی‌تابند. به این نکته ظریف دقت شود که در نقد نظریه فوق از این ادعا استفاده خواهیم کرد.

۲. ادله روایی

در روایات متعدد هم با مضامین فوق به حسن و قبح ذاتی تأکید شده است که اینجا به دو روایت بسنده می‌شود: «وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنِ مِنَ الْقَبِيحِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۹).

در روایت فوق اصل حسن و قبح واقعی قبل از حکم عقل مفروض انگاشته شده است؛ تنها شأن عقل را معرفت و کشف آن توصیف می‌کند: «فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ... وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنِ مِنَ الْقَبِيحِ وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وَأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ» (همان).

تحلیل و بررسی دلالت آیات و روایات

اینکه آیات و روایات حسن و قبح در مقام ثبوت (اصل وجود تکوینی حسن و قبح در عالم خارج در مقیاس با انسان) و به تبع آن امکان شناخت حسن و قبح (مقام اثبات) برای انسان را پیش‌فرض انگاشته است، جای بحث نیست و این کاملاً در تقابل با نظریه اشاعره در انکار حسن و قبح ذاتی و عقلی است. اما اینکه آیا آیات و روایات فوق در مقام بیان ارزش معرفتی حسن و قبح عقلی کدام نظریه (نظریه برهانی‌انگاری متکلمان یا ظنی‌انگاری فلاسفه) را ترجیح می‌دهد، جای تأمل دارد. آیات و روایات مفهوم اصل

حسن و قبح و همچنین مفهوم مصادیق آنها مثل صدق، نیکوکاری، ایثار، عمل به وعده، زنا، دروغ و قتل را مسلم گرفته است و از مخاطبان خود می‌خواهد به سوی انجام اعمال حسن گام برداشته، از انجام اعمال قبیح دوری کنند. این مقدار حسن و قبح عقلی را هر دو نظریه (متکلمان و فلاسفه) قبول دارند؛ لکن بحث درباره مصادیق خاص حسن و قبح است؛ مثلاً آیا فلان فعل خاص اولاً حتماً مصداق حسن یا قبح است یا نه؟ ثانیاً آیا عقل آن را به طور قطع و برهانی می‌تواند بشناسد یا نه؟

به نظر می‌رسد اگر مراد متکلمان از برهانی و یقینی‌انگاری حسن و قبح به صورتی موجه کلیه در حد مفهوم و تصور به صرف استناد به بدهات حسن عدالت و قبح ظلم باشد، آن درست است؛ اما پیش‌تر هم اشاره شد، علت آن به وجود معنای حسن و قبح در بطن معنای عدل و ظلم برمی‌گردد. اما اگر مراد آنان از بدهات حسن و قبح، ادعای تصور حسن و قبح در مصادیق، آن هم به صورت کلیه باشد، ادعای گزارف و بدون دلیل است، بلکه انسان بالوجدان موارد و مصایق متعددی ملاحظه می‌کند که عقل از درک حسن و قبح قطعی آن بدون شرع ناتوان است.

اگر مراد متکلمان از ادراک عقل، حسن و قبح مصادیق به صورت موجه جزئی باشد، باید گفت فی‌الجمله درست است؛ لکن مخالف مدعای فلاسفه نیست؛ چون آنان نیز در صورت وجود برهان و دلیل خاص به یقینی‌بودن حسن و قبح عقلی اعتقاد دارند؛ نهایت اختلافشان در مبدأ تصدیق به یقینی‌بودن حسن و قبح است که متکلمان آن را بدیهی و فلاسفه آن را استدلالی توصیف می‌کنند و این مقدار از اختلاف موجب نمی‌شود که ما فیلسوفان را جزو منکران حسن و قبح عقلی تعریف کنیم. آیات و روایات هم حسن و قبح عقلی را به صورت موجه جزئی برای مخاطبان خود پیش‌فرض انگاشته و درباره بدهات یا نظری‌بودن آن نکته خاصی را متذکر نشده‌اند.

۳. دلیل عقلی (بداهت)

قایلان دیدگاه فوق بر این باورند که حسن و قبح و به تبع آن مدح و ذم به برهان و یقین منطقی مستند است. آنان حسن و قبح مثل حسن عدالت و قبح ظلم را از اصول بدیهی و ضروری می‌انگارند؛ چراکه هر کس حقیقت عدالت یا ظلم را تصور کند، بلافاصله به حسن عدل و قبح ظلم حکم می‌کند. در این حکم عقل عملی با کمک عقل نظری (بعد از ادراک حسن عدل و قبح ظلم) به ضرورت مدح فاعل فعل نیکو و ذم فاعل فعل قبیح حکم می‌کند.

بدانکه حق، مذهب اول است؛ چه 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 (فیاض لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۰).

به تقریر دیگر، هر انسانی به صرف تصور و تشخیص فعل عدالت و احسان و فعل ظلم بالبداهه و بدون ضمّ ضمیمه‌ای به حسن و قبح آن دو حکم می‌کند.

درواقع عقل انسان با تحلیل و کالبدشکافی معنای عدل (وضع شیء موضع خود یا اعطای حق مستحق) و ظلم (خلاف عدل)، سریعاً حکم حسن و قبح را بر آن مترتب می‌کند و در این حکم خود فقط ذات و اجزای عدل و ظلم را تصور می‌کند.

سیزوری بعد از تعریف عقل نظری و عملی (بایدها و نبایدها)، اشاره می‌کند که در هر دو قسم اصول بدیهی و اولیه مثل امتناع اجتماع نقیضین و حسن و قبح عقلی وجود دارد (سیزوری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۶۷). وی تأکید می‌کند که وصف بداهت حسن و قبح با استناد حسن و قبح به آرای محموده و مقبولات عقلاً منافاتی ندارد؛ چراکه اتصاف حسن عدل و قبح ظلم به دو دلیل از دو حیث مختلف است؛ لذا نباید از استناد عدل به آرای محموده و مقبولات، آن را دلیل بر ظنی و غیر برهانی بودن حسن و قبح تفسیر کرد

(همو، ۱۳۷۲، ص ۳۲۲).

از برخی عبارات استاد جوادی آملی هم دیدگاه فوق اصطیاد می‌شود؛ آنجا که وجود مبادی بدیهی در حکمت عملی مثل حسن عدل و قبح ظلم را پذیرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۵۸۷). وی عقل و حسن و قبح عقلی را عقل برهانی توصیف می‌کند:

انکار حسن و قبح عقلی، ناتوانی دین را در پاسخ‌گویی به همه انتظارات بشر به دنبال دارد؛ یعنی دین فقط می‌تواند ارزش‌ها را بگوید و درباره برنامه‌ریزی و علوم و مدیریت مطلبی نخواهد داشت. قایلان به حسن و قبح عقلی می‌گویند: همان گونه که خداوند از بیرون، چراغ وحی و نبوت را برافروخت، چراغ رسالت و نبوت دیگری را در نهان هر انسان "سَلِیمَ الْفِطْرَه" ای برافروخته است که عقل نام دارد. این عقل، مخلوق خدا و چراغ الهی است که اگر کسی با آن بازی نکند و آن را خاموش و غبارآلود نسازد، از شعاع و نورانیت آن برخوردار است؛ و گرنه مصداق این آیه خواهد بود: "و قد خاب من دسیها" (شمس: ۱۰). این عقل برهانی است که افعال خوب و بد را تشخیص می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۴).

در جای دیگر اعتبارات حکمت عملی را برهان‌پذیر می‌داند (همو، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۹۶/ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵، ص ۵۳). تحلیل و نقد دلیل فوق ذیل نظریه بعدی می‌آید. نظریه سوم: **ظنی‌انگاری حسن و قبح عقلی (فلاسفه - عقل مقابل نقل) و ادله آن** دیدگاه مختار فلاسفه و بعض متکلمان در مقابل اکثر متکلمان است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۵/ طباطبایی، بی‌تا، صص ۱۵۹ و ۳۱۴). آنان ضمن پذیرفتن شناخت حسن و قبح اشیا و افعال برای انسان، آن را نه یقینی بلکه از جنس ظنّ و یقین روان‌شناختی می‌انگارند؛ به گونه‌ای که مدرک و مستند آن نه قضایای عقلی و برهانی بلکه قضایای مشهوره، مقبوله و به تعبیری عقلاست.

لکن تأمل در عبارات فلاسفه نکته دیگری را هم نشان می‌دهد که آنان ارزش معرفتی از صنف یقینی و برهانی حسن و قبح را به صورت سالبه کلیه منکر نیستند، بلکه

معتقدند بیشتر موارد حسن و قبح به علت استناد آن به قضایا و مبادی ظنی (مشهورات، آرای محموده و مقبولات)، مفید ظن و نه یقین خواهد بود؛ اما در صورت وجود دلیل خاص مفید یقین می‌تواند باشد، لکن در هر صورت ادراک حسن و قبح اعم از ظنی و یقینی توسط عقل صورت می‌گیرد و از این حیث عقلی تلقی می‌شود.

به دیگر سخن اختلافشان نه در حسن و قبح عقلی بلکه در تفسیر اصطلاح «عقلی» است که معنای وصف «عقلی» در نظریه متکلمان «مقابل ظن» بود که معنای یقینی را در بر می‌گیرد؛ اما مراد فلاسفه از «عقلی»، «مقابل نقل و شرع» است که شامل یقینی (برهان) و ظنی (مشهورات، آرای محموده و مقبولات) می‌شود.

قایلان نظریه

فیلسوفان از این دیدگاه حمایت کردند؛ چنان‌که ابن‌سینا می‌نویسد: «فأما المشهورات... منها الآراء المسماة بالمحمودة و ربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة... مثل حکمنا أن سلب مال الإنسان قبيح و أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰).

خواجه طوسی دیدگاه فلاسفه را چنین گزارش می‌کند:

قالت الفلاسفة: إنَّ الحكمَ بذلك مقتضى العقل العمليّ، فإنَّ الأعمال لا تنظم إلّا بعد الاعتراف و ليس بمقتضى العقل النظريّ، فإنَّ الحكمَ بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظريّ كالحكم بأنَّ «الكلّ أعظم من الجزء» (همو، ۱۹۸۵م، ص ۳۲۹/ علامه حلی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۴/ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۲۴/ قطب‌الدین الرازی، [بی‌تا]، ص ۳۳۵/ الکاتبی القزوينی، ۱۳۸۴ق، ص ۴۵/ الکاتبی و البخاری، ۱۳۵۳ق، ص ۶۸/ قطب‌الدین الشیرازی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۳، ص ۱۲۴).

برخی محققان معاصر هم به نظریه فوق متمایل بودند (اصفهانى، ۱۳۷۳، ج ۳، صص ۳۳۴ و ۳۳۶ و ج ۲، ص ۱۲۵/ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۵). علامه طباطبائی و استاد

مطهری موافق دیدگاه حکما هستند. علامه با طرح نظریه اعتباری حسن و قبح، آن را به دلیل اعتباری بودن خارج از دایره برهان انگاشته است که توضیحات آن در ادامه خواهد آمد (طباطبایی، [بی تا]، ج ۲، صص ۱۹۶، ۳۱۴ و ۳۱۷ / مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۳، صص ۷۱۲ و ۷۱۶).

(۱) استناد انکار حسن و قبح عقلی به فلاسفه

برخی مدعی اند که فلاسفه منکر حسن و قبح عقلی اند (اصفهانی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۳۷ / برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۷، ص ۷۰). مستند این نسبت ظاهر برخی از عباراتشان مثل استناد حسن و قبح به قسیم برهان یعنی قضایای ظنیه (مشهورات، آرای محموده و مقبولات) نفی برهان به صورت مطلق است.

(۲) فیلسوفان قایل به حسن و قبح عقلی و منکر بداهت آن

آیا مراد فلاسفه از ظنی‌انگاری حسن و قبح عقلی با استناد آن به قضایای ظنی (مشهورات، آرای محموده و مقبولات)، به صورت موجه کلیه یا جزئی است؟ به عبارتی آیا فلاسفه تنها دلیل و مدرک حسن و قبح عقلی به معنای تشخیص مصداق فعل حسن یا قبیح را قضایای ظنی می‌دانند؟ به گونه‌ای که لازمه‌اش عدم وجود حسن و قبح عقلی به معنای یقینی حتی به صورت موجه جزئی است؟ یا اینکه فلاسفه معتقدند اکثر مصادیق حسن و قبح ادعایی به قضایای ظنی مستندند، اما در عین حال برخی مصادیق می‌تواند یقینی و برهانی باشد؟ مثل احسان‌کننده در حق نیازمند و یتیم، سازنده مرکز خیریه و عام‌المنفعه مثل مسجد، مدرسه، پل و چاه آب.

در این موارد انسان هم مفهوم حسن و قبح و هم مصداقش را به یقین می‌داند و می‌شناسد. عبارات فلاسفه در نفی یقین و برهان در حسن و قبح عقلی به صورت موجه کلیه یا جزئی شفاف نیست.

دیدگاه دوم فلاسفه را قایل به حسن و قبح عقلی توصیف کردند و متذکر شدند که استناد حسن و قبح به قضایای ظنیه از باب ذکر یکی از ادله و مستندات عمده و مشهور

بوده است. به تعبیر سبزواری فلاسفه می‌خواستند برای مشهورات مثالی ذکر کنند، حسن و قبح را به عنوان یکی از مثال‌های آن خاطر نشان ساختند؛ اما در مقام بیان اصل ارزش معرفتی آن نبوده‌اند:

و عدّ القوم هذه مقبولات عامة مادة للجدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامة و المفسدة العامة المعبرتان في قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة أخرى (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۷).

بلکه با تأمل در عبارات آنان روشن می‌شود که آنان مشهورات را به دو بخش صادق و غیر صادق تقسیم کردند که البته باید وجه صدقش از ناحیه غیر مشهوره بودن، اثبات شود. ابن‌سینا ضمن اشاره به نکته فوق تأکید دارد که خود «اولیات» هم مشهوره است «و اعلم أن جميع الأوليات أيضا مشهورة و لا ینعکس» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۶) و لذا نفس مشهوره بودن، موجب خروج آن از دایره برهان می‌شود. وی بلافاصله تأکید می‌کند که «العدل جمیل» و «الظلم قبیح» قضایای صادقه‌اند که البته چون بدیهی نیستند و از این حیث احتمال تردید در صدقشان وجود دارد، باید صدقشان اثبات شوند. فإن هذه مشهورات مقبولة و إن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة، بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج في أن يصير يقيناً إلى حجة (همان).

صدر\ درباره چگونگی برخورد خدا در قیامت با کسی که برای او نبی‌ای مبعوث نشده است، در صورت وجود استعداد عقلی در بخش آموزه‌های عقلی بر چنین فردی حجت تمام شده است که آن رهاورد اعتبار اصل حسن و قبح عقلی است: «هذا بحسب ما اقتضاه الدليل العقلي الموافق لما ذهب إليه أهل الحق من قاعدة التحسين و التقبيح العقلیین» (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۲۷).

تفکیک فوق (قبول حسن و قبح عقلی و انکار بداهت و ضروری آن) نظریه و برداشت نگارنده از عبارات برخی فلاسفه است؛ اما فیاض لاهیجی و سبزواری قایل اند که فلاسفه به بداهت و ضروری بودن حسن و قبح عقلی هم باورمندند و لذا در صدد توجیه نظریه فلاسفه مبنی بر استناد حسن و قبح به مشهورات (ظنیات) و نیز حصر حکم بدیهی به عقل نظری بر آمده‌اند و خاطر نشان کردند که ادعای فلاسفه از حیثی درست است؛ اما مانع نمی‌شود که حسن و قبح از حیث دیگر مشمول حکم بدیهی و جزء یقینیات و برهانیات نباشد. آنان خاطر نشان می‌کنند که مقصود فلاسفه از توصیف و استناد حسن و قبح به مقبولات و مشهورات، انکار حیثیت برهانی حسن و قبح عقلی نیست، بلکه تأکید بر هر دو حیثیت آن است. به این صورت که عقلاً هم حسن عدالت و قبح ظلم را بدیهی می‌دانند و هم در شناخت حسن و قبح عقلی، مصالح و مفسدات را لحاظ و اعتبار می‌کنند و از این حیث مصلحت و مفسدت در مشهوره و تلقی به قبول بودن قضیه حسن عدل و قبح ظلم نقش دارد. به تعبیری مستند حسن و قبح عقلی نزد فلاسفه هم بداهت و هم مشهورات و مقبولات است.

و اما عدّ 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، ۱۳۶۲، ص ۶۳).

لکن این جواب لاهیجی (لحاظ مصلحت و مفسدت در حسن و قبح فعل) موجب خواهد شد که مستند و دلیل حسن و قبح، دلیل بداهت و ضرورت نباشد و نیازمند استدلال و احراز مصلحت یا مفسدت تامه در حسن یا قبح فعل باشد؛ به تقریر دیگر

صرف تصور لحاظ مصلحت یا مفسدت و تأثیر آن در حسن و قبح، موجب رد بداهت و ضرورت می‌شود.

لاهیجی خود به اشکال فوق تفتن دارد؛ اما در جواب متذکر می‌شود که قبولی حسن و قبح از طرف عقلاً به خاطر سنجش و لحاظ مصلحت و مفسدت نیست، بلکه چون حسن و قبح عقلی بدیهی و ضروری است، عقلاً آن دو را قبول کردند؛ چراکه عقلاً حسن عدل و قبح ظلم را بدون تأمل و سنجش مصلحت یا مفسدت تصور می‌کنند: جوابش آن است که لیکن معلوم است که قبول عموم عقلاً 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. لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف به مصالح و مفاسد نباشند، یا غافل از آن باشند، نیز لا محاله صادر شود (همان، ص ۶۴).

درباره جواب لاهیجی باید گفت اولاً بر خلاف صریح عبارات فلاسفه است؛ آنان تصریح داشتند که قضایای مشهوره و مقبولات بدیهی و ضروری نیستند. محقق اصفهانی هم به این اشکال (ناسازگاری با صریح عبارات فلاسفه) تأکید می‌کند: «لکنک قد عرفت صراحة کلام الشیخ رئیس و المحقق الطوسی و العلامة قطب‌الدین صاحب المحاکمات فی خلاف ما ذکره و أنه لیس الغرض مجرد التمثیل» (اصفهانی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۳۷). ثانیاً حکم به بداهت حسن عدل یا قبح ظلم - چنان‌که پیش‌تر هم اشاره شد - نه متعلق به ذات مصادیق حسن و قبح بلکه به مفهوم عدل و ظلم تعلق گرفته است که مورد بحث و اختلاف نیست و قبلاً مدلل شد که مفهوم حسن و قبح در مفهوم عدل و ظلم اخذ شده است. به تعبیر شهید صدر گزاره فوق از قبیل قضایای ضروری بشرط محمول‌اند (شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۳۷).

ادله نظریه سوم

قایلان به نظریه فوق در توجیه مدعای خود به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

۱. انکار بداهت حسن و قبح عقلی و عدم اثبات عقلی آن

فلاسفه و شماری از متکلمان بداهت و اولی بودن حسن و قبح و نیز وجود استدلال عقلی بر آن را برنرفته، بر این باورند مستند قضایای حسن و قبح نه برهانی که حکم عقل است که نوعاً از آرای محموده و مقبولات اصطیاد می‌شود که خروجی آن هم ظنی خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۵ / طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰ / همو، ۱۹۸۵م، ص ۳۲۹ / اصفهانی، ۱۳۷۳، ج ۳، صص ۳۳۴ و ۳۳۶، ج ۲، ص ۱۲۵ / مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۵ / طباطبایی، بی تا، صص ۱۵۹ و ۳۱۴).

۲. اختلافی بودن حسن و قبح عقلی

یک دلیل انکار بداهت حسن و قبح عقلی، اختلاف در تفسیر «عقلی» در قاعده فوق است که متکلمان آن را «مقابل ظن» و فلاسفه آن را «مقابل نقل و شرع» تفسیر کرده‌اند. حال اگر آن بدیهی اولی یا حتی بدیهی نیازمند تأمل و استدلال بود، متکلمان می‌توانستند با ادعای بداهت یا آوردن استدلال نظری منتج بداهت، مخالفان خود اعم از فلاسفه و طیفی از هم مسلکان خود را اقناع کنند.

۳. جرح در مستند ادعای بداهت

مستند بداهت‌انگاری حسن و قبح، قطعیت حسن عدالت و قبح ظلم است که ادعا می‌شود که چون آن دو برای همه قابل تصور و پذیرفتنی است، حسن عدل و قبح ظلم بدیهی است. ادعای بداهت حسن عدل ناظر بر فعل خاص دشوار خواهد بود و در ادامه هم دلیل آن (عدم احاطه عقل بر جهات مختلف) خواهد آمد؛ اما اگر مقصود ادعای بداهت حسن مفهوم عدل و قبح مفهوم ظلم باشد، در بادی امر به نظر می‌رسد ادعای

فوق درست است؛ چراکه هر انسانی از مفهوم کلی حسن عدل (لزوم وضع شیء در موضع خود یا رعایت استحقاق‌ها و اعطا بر حسب آن) و نیز از مفهوم کلی قبح ظلم (تعدی به حقوق دیگران) بالبداهه مفهوم حسن و قبح را دارد؛ لکن به نظر می‌رسد بداهت آن دو خود معلول حکم قبلی در مفهوم عدل و ظلم است؛ به این معنا که قبل از اینکه ما به حسن ذاتی عدل یا قبح ذاتی ظلم حکم کنیم، پیشاپیش مفاهیم متعددی مثل «وضع الشیء موضعه»، «استحقاق»، «قابلیت» و «تعدی به غیر» را تصور و ارزش‌گذاری (تحسین یا تفسیح) می‌کنیم و سپس حکم به حسن عدل و قبح ظلم می‌کنیم. در این سیر و روند حکم عقل، ناخود آگاه از مفاهیم ارزشی پیشین خودمان استفاده می‌کنیم.

حال اگر معلوم و پیش‌فرض ما خود بدیهی باشد، حسن عدل و قبح ظلم هم بدیهی خواهد بود، و گرنه بداهت بلکه یقینی بودن آن باید مبرهن شده باشد. در این صورت از اعتبار پیش‌فرض خود از عدل «لزوم وضع الشیء موضعه» یا «لزوم رعایت استحقاق مستحق و اعطا بر حسب آن» سؤال می‌کنیم که آیا دو گزاره و حکم فوق به صورت عقلی و قطعی است؟ اینجاست که عقل در حسن ذاتی آن تردید می‌کند و به صورت قاطع نمی‌تواند به حسن ذاتی و دائمی آن حکم کند. همین‌طور آیا تعدی به حقوق دیگران یا عدم رعایت آن به صورت ذاتی و دائم و همیشه قبیح است یا اینکه در برخی از موارد استثنا هم دارد؟ در صورت تجویز استثنا و تخلف و توقف وصف حسن یا قبح، ذاتی بودن آن دو محل تردید و جرح قرار خواهد گرفت.

به تقریر دیگر، بداهت گزاره «العدل حسن» به معنا و مفهوم کمال «العدل» و نه مدح و ثواب فاعل فعل حسن بر می‌گردد، برای تایید مدعا به مواجهه اشاعره با گزاره «العدل حسن» اشاره می‌کنیم که اگر آن را به آنان عرضه کنیم و سؤال کنیم که آیا

مفهوم عدالت و مفهوم ظلم و نه فعل خارجی حسن و قبیح است یا نه؟ به نظر می‌آید بالاتفاق جواب مثبت خواهند داد؛ چراکه انکار آنان نه در مفهوم حسن و قبح عدل و ظلم بلکه در ترتب مدح و ذم بر فاعل فعل خاصی است.

اشکال فیاض بر فلاسفه و جواب آن

فیاض لاهیجی ضمن تأکید بر بداهت حسن و قبح توسط عقل نظری در نقد این اشکال فلاسفه که عقل نظری مُدرک بداهت است و نه عقل عملی، معتقد است نقش عقل عملی در مورد بحث، نقش علت اعدادی است؛ مثل نقش حواس در شناخت و درک گرمای آتش و روشنائی خورشید.

امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد. از عقل نظری به اعانت عقل عملی که مزاول اعمال و مباشر افعال است، صادر می‌گردد. و ضروری آن نیست که موقوف به هیچ چیز نباشد، بلکه آن است که موقوف به نظر که ترتیب امور معلومه است لایصال الی المجهول، نباشد. و همچنان که محتاج بودن مشاهدات مثل «النار حارة» و «الشمس مضيئة» به اعانت حواس، منافی ضروری بودنش نیست. کذلک احتیاج احکام مذکوره به اعانت عقل عملی، منافی ضرورت نباشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۱/ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷/ همو، ۱۳۶۰، ص ۶۷۰).

۴. حسن و قبح شأن عقل عملی (ظنی - مشهورات) نه نظری (برهانی)

برخی معتقدند ادراک بدیهیات و حکم به آن شأن عقل نظری و نه عقل عملی است؛ از این رو فلاسفه و برخی متکلمان فلسفی مشرب مثل خواجه حسن و قبح را ذیل مشهورات و عقل عملی قرار داده، یادآوری می‌کنند که حکم عقل عملی غیر بدیهی است: «قالت الفلاسفة إنَّ الحکم بذلک مقتضى العقل العمليّ، فإنَّ الأعمال لا تتنظم إلّا بعد الاعتراف و ليس بمقتضى العقل النظريّ، فإنَّ الحکم بذلک ليس في الوضوح عند العقل النظريّ كالحکم بأنَّ "الکلّ أعظم من الجزء"» (طوسی، ۱۹۸۵، ص ۳۲۹/ ر.ک:

علامه حلی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۳-۲۳۴ / طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۱ و ج ۳، ص ۱۵۰. به دیگر سخن مستند عقل عملی مثل حسن و قبح نه نفس عقل و بدهت بلکه قضایای مشهوره و ظن آور است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰).

بر این اساس چون مدرک حسن یا قبح اشیا و افعال شأن عقل عملی است، شناخت و حکم آن بدیهی نخواهد بود؛ چراکه عقل عملی بر مشهورات مستند است که برهانی نیست (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۶۳). «المشهورات» و هی قضایا بحکم العقل بها بواسطة اعتراف عموم الناس بها، اما لمصلحة عامة او حمیة او انفة او انفعالات من عادات و آداب و شرایع و منها الآراء المحمودة و هی قضایا لو خلی العقل و ذاته دون حمیة او انفة او انفعالات من عادات و شرایع و غيرها لم يحکم بها، مثل ان "الظلم قبیح" و "العدل حسن" و "كشف العورة فی السوق قبیح" و "لو قدرت ذاتک خلقت دفعة" لم يحکم فیها بشيء بخلاف الاولیات» (الشهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۲۴ / ر.ک: قطب‌الدین الرازی، [بی تا]، ص ۳۳۵ / الکاتبی القزوینی، ۱۳۸۴ق، ص ۴۵ / الکاتبی و البخاری، ۱۳۵۳ق، ص ۶۸۳ / قطب‌الدین الشیرازی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۳-۱۲۴).

تحلیل و بررسی

در تحلیل نقد لاهیجی و سبزواری باید متذکر شد که اولاً عقل نظری حتی با اعانت عقل عملی به بدهت مصادیق حسن و قبح (مصالح و مفاسد فعل در قیاس با انسان) حکم قطعی و جزمی صادر نمی‌کند، بلکه باید مصلحت قطعی و عدم مفسده یک فعل از تمام جهات برای شخص انسان یا جامعه احراز شود تا حکم به حسن فعلی صادر شود. روشن است چنین احراز و حکمی چون با توجه مقدمات، شرایط و موانع مختلف است، با استدلال همراه خواهد بود؛ لذا نمی‌توان مدعی بدهت شد. محقق اصفهانی هم از توصیف حسن و قبح عقلی به بدهت توسط سبزواری تعجب خود را خاطر نشان ساخته

است: «و علیه فمن الغریب ما عن المحقق الحکیم السبزواری فی شرح الأسماء، (صفحه ۱۰۷) من دخول هذه القضايا فی الضروریات و أنها بديهیة» (اصفهان، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۳۸).

ثانیاً پیش‌تر هم بیان شد که حکم به بداهت در مفهوم حسن و قبح است که آن هم به خاطر مفهوم پیشین حسن و قبح است که در آن دو اخذ شده است. به تعبیر دیگر، محل بحث در حسن و قبح، عقلی یا عقلایی بودن آن نه در مفهوم آن دو بلکه در مصادیقشان است که نیازمند تأملات بیشتری است. به تعبیر شهید صدر گزاره فوق از قبیل قضایای ضروری بشرط محمول است (شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۳۷).

۵. عدم احاطه عقل (نظری و عملی) به مصادیق حسن و قبح

دلیل دیگر این دیدگاه کران‌مندی عقل است؛ به این معنا که عقل اعم از نظری و عملی قادر به شناخت احاطی و کامل مصادیق حسن و قبح ذاتی یا تکوینی اشیا و افعال نیست. عقل تنها می‌تواند به نحو اقتضای حسن و قبح ذاتی یا مصالح و مفاسد و جهات موجب آن دو را شناخته و تشخیص دهد؛ لذا نمی‌توان شناخت ناقص عقل را به برهان و یقین منطقی نسبت داد. به تعبیری حتی اگر فردی حسن و قبح ذاتی به نحو علت تامه را در مقام ثبوت قبول کند، از آن حسن و قبح عقلی در مقام اثبات استنتاج نمی‌شود.

اما مسئله شناخت حسن عدل و قبح ظلم توسط عقل به صورت احاطی و ثابت، پیش‌تر تذکر داده شده است که فقط در مفهوم عدل و ظلم جاری است که یک مفهوم ذهنی است؛ در حالی که موضوع و متعلق حسن و قبح، ذات شیء یا فعل خارجی به صورت مشخص و متشخص است که درک عقل در این خصوص به صورت ذاتی و علت تامه با محدودیت‌هایی مواجه است و اگر اصل آن فی الجمله پذیرفته شود، دوباره اشکال خلط حسن و قبح ذاتی و تکوینی پیش می‌آید که بحث آن گذشت. حاصلش این

است که آنچه در عالم حقایق و واقعتهای خارجی به عنوان مصداق حسن یا قبح تحقق دارد، نه نفس شیء یا فعلی بدون لحاظ و قیاس آن به مصالح و مفساد انسان، بلکه در مقیاس با او معنا می‌یابد. بر این اساس موضع ما در مقام اثبات (حسن و قبح عقلی) تابع موضع ما در مقام ثبوت (حسن و قبح ذاتی یا فعلی و قیاسی) خواهد بود. اگر آنجا به حسن و قبح قیاسی قایل شدیم، اینجا هم باید به حسن و قبح عقلی قیاسی معتقد شویم. روشن است بر حسب تغییر جهات متعلق حسن و قبح، حکم معرفت‌شناختی عقل هم نسبت به حسن و قبح تغییر خواهد کرد.

در کلام ابن‌سینا یک علت انکار حسن و قبح عقلی تعدد جزئیات و عدم احاطه بدان ذکر شده است: «و لم یمل الاستقراء بظنه القوی إلى حکم لکثرة الجزئیات» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰).

۶. تعلق برهان به حقایق

استدلال و برهان و به تبع آن، اثبات ملازمه و مدعا در امور حقیقی جاری و ساری است، مانند استحاله اجتماع نقیضین و ضدین در تکوینیات مثل عدم امکان اتصاف یک شیء در آن و محل واحد به سفیدی و سیاهی. اما اثبات امور اعتباری مثل اتصاف یک شیء به فوقیت و تحتیت، راست و چپ و علامت احترام یا عدم احترام کلاه گذاشتن در قالب برهان ممکن نیست. دلیل آن هم روشن است و به عدم ارتباط تکوینی بین اجزا و مقدمان آن برمی‌گردد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ۱۹۶ / مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۴۰۱).

استاد مطهری اشکال متکلمان در اصل حسن و قبح عقلی را خلط امور اعتباری با امور حقیقی ذکر می‌کند که در امور اعتباری مثل حسن و قبح برهان جاری نمی‌شود: از اینجا روشن می‌شود که عدم تمیز و تفکیک اعتباریات از حقایق، از لحاظ منطقی فوق‌العاده خطرناک و زیان‌آور است و استدلال‌هایی که در آنها رعایت نکات بالا نشود، فاقد ارزش منطقی است. خواه آنکه برای اثبات «حقایق» به مقدماتی که از

امور اعتباری تشکیل شده است استناد شود- مثل غالب استدلالات متکلمین که غالباً «حسن و قبح» یا سایر مفاهیم اعتباری را دستاویز قرار داده و خواسته‌اند از این راه در باب مبدأ و معاد نتیجه بگیرند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۴۰۱)

از نظر حکما اندیشه حسن و قبح و نیکی و بدی کارها در انسان - که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است- اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی؛ ارزش اندیشه اعتباری، ارزش عملی است نه علمی و کشفی. همه ارزشش این است که واسطه و ابزار است (همان، ج ۱، ص ۷۶).

به تعبیر برخی بزرگان دیگر حسن و قبح نه امر واقعی است تا عقل به کشف آن بپردازد، بلکه صرف اعتبار و حکم عقل به حسن یا قبح فعلی است (سبحانی، [بی‌تا]، ص ۱۷-۱۸).

شاید کسی در مقام توجیه و حقیقی‌انگاری حسن و قبح عقلی برآید که «خوبی عدالت هم نوعی حقیقت است» (برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۷، ص ۱۰۶). در پاسخ باید گفت ما در خارج شیء یا فعلی به عنوان مصداق عینی حسن نداریم. پیش‌تر هم گذشت که امور حقیقی یا مجرد از اوصاف یا به اوصاف متقابل متصف می‌شوند که دلیل بر ذاتی نبودن حسن و قبح است.

این دلیل هم از ظاهر عبارت فلاسفه قابل استنباط است؛ آنجا که تصریح می‌کنند مشهورات، آرای محموده و مقبولات صرف شهرت عقلای عامه و خاصه بوده و فاقد واقعیت خارجی و تکوینی‌اند. «الأولیّ نحو "النّفی و الإثبات لایجمعان و لایرتفعان" قد یكون مشهوراً، إذ المعتبر فی شهرتها تطابق الآراء علیها، لا مطابقتها لما علیه الأمر فی نفسه» (قطب‌الدین الشیرازی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۳).

نتیجه

در این مقاله ابتدا مبانی حسن و قبح عقلی (پیشینه، نظریات در حسن و قبح اشیا و افعال

ذاتی، تعریف عقل نظری و عملی) تحلیل گردید، سپس به صورت دقیق خاطر نشان شد که قایلان به حسن و قبح عقلی نه یک قرائت دارد، بلکه به دو قرائت با عنوان برهانی یا ظنی و برهانی انگاری حسن و قبح عقلی (دیدگاه متکلمان و فیلسوفان) منشعب می‌شوند که بر خلاف ادعای برخی دیدگاه دوم نه از منکران بلکه از قایلان به حسن و قبح عقلی (عقلی مقابل نقلی) به شمار می‌روند. نهایت فلاسفه در ادعای بداهت جرح وارد کردند.

همچنین محل بحث و اختلاف دو دیدگاه فوق برای اولین بار در این مقاله روشن شد که اولاً اگر مقصود متکلمان از برهانی و بداهت حسن و قبح در حد مفهوم بداهت حسن عدل و قبح ظلم باشد، آن مفید مدعا نخواهد بود؛ چراکه مفهوم حسن و قبح پیش‌تر در مفهوم عدل و ظلم اخذ شده است. اما اگر مراد متکلمان برهانی و بدیهی‌انگاری مصادیق حسن و قبح باشد، احراز آن با توجه به جزئیات متعدد مصادیق برای عقل در موارد مختلف ممکن نخواهد بود. باری ممکن است متکلمان ادعای فوق (احراز حسن و قبح مصادیق) را به صورت موجهه جزئیه مطرح کنند که آن فی الجمله مورد قبول است؛ لکن با نظریه فلاسفه همسان است؛ چون آنان منکر ارزش معرفتی حسن و قبح عقلیه به علت استناد به مبادی ظنیه (مشهورات، ارای محموده و مقبولات) به صورت موجهه کلیه هستند؛ اما افاده یقین در صورت اقامه برهان و دلیل خاص را می‌پذیرند. اگر ادعای اخیر از سوی متکلمان پذیرفته شود، می‌توان به جرئت ادعا نمود که نزاع بین متکلمان و فلاسفه لفظی خواهد بود یا اینکه نزاع را حداقل از منظر طیف خاص متکلمان با تأملات بیشتر می‌توان به نزاع لفظی تحویل نمود.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ رسائل؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲. ابن نوبخت، ابواسحاق؛ **الیاقوت فی علم الکلام**؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ق.
۳. ابن سینا؛ **المنطق من الشفاء**؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۴. اصفهانی غروی، محمدحسین؛ **نهاية الدراية فی شرح الکفایه**؛ قم: سیدالشهداء، ۱۳۷۳.
۵. ابوالقاسم، مجید؛ «بررسی معرفت شناختی حسن و قبح عقلی»، **آیین حکمت**؛ س ۱۰، ش ۳۶، تابستان ۱۳۹۷.
۶. آمدی، سیف الدین؛ **ابکار الافکار فی اصول الدین**؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۳م.
۷. انصاری، مرتضی؛ **مطرح الأنظار**؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴ق.
۸. برنجکار، رضا و مهدی نصرتیان اهور؛ **قواعد کلامی حسن و قبح عقلی**؛ قم: دار الحدیث، ۱۳۹۷.
۹. تستری، سیدنورالله؛ **احقاق الحق و ازهاق الباطل**؛ با تعلیقات سیدشهاب الدین مرعشی نجفی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۱ق.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین؛ **شرح المقاصد**؛ قم: شریف رضی، ۱۴۰۹ق.
۱۱. جرجانی، میر السید الشریف؛ **التعریفات**؛ تهران: ناصرخسرو، ۱۴۱۲ق.
۱۲. —؛ **شرح المواقف**؛ قم: الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۱۳. جوادی آملی، عبد الله؛ **تسنیم**؛ ج ۱۹، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۱۴. —؛ **دین شناسی**؛ قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۸۳.

۱۵. —؛ سرچشمه اندیشه؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۱۶. حلبی، ابوصلاح، تقریب المعارف؛ تحقیق رضا استادی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۶۳.
۱۷. علامه حلبی؛ الجوهر النضید؛ قم: بیدار، ۱۳۸۵.
۱۸. —؛ انوار الملكوت فی شرح الیاقوت؛ قم: شریف رضی، ۱۳۶۳.
۱۹. —؛ کشف المراد؛ قم: نشر مصطفوی، [بی تا].
۲۰. —؛ نهاية المرام فی علم الکلام؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۹ ق.
۲۱. ربانی گلپایگانی، علی؛ القواعد الکلامیه؛ مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۵.
۲۲. سبحانی، جعفر؛ رساله فی التحسین و التقبیح؛ مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، قم، [بی تا].
۲۳. سبزواری، ملاحادی؛ التعليقات علی الشواهد الربوبیه؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۶۰.
۲۴. —؛ شرح الأسماء؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
۲۵. —؛ شرح المنظومه؛ قم: نشر مصطفوی، ۱۴۱۳ ق.
۲۶. سید مرتضی؛ رسائل الشریف المرتضی؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۲۷. شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم الأصول؛ قم: مؤسسه دائره معارف الفقه الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. الشهرزوری، شمس الدین؛ شرح حکمة الاشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ق.
۲۹. شهید اول؛ اربع رسائل کلامیه؛ شرح علامه بیاضی؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

۳۰. صدر، سید محمدباقر؛ **بحوث فی علم الأصول**؛ بیروت: الدار الاسلامیه، ۱۴۲۲ق.
۳۱. صدر المتألهین، محمد؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ قم: بیدار، ۱۳۶۱
۳۲. —؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۳۳. —؛ **الشواهد الربوبیة**؛ با حواشی سبزواری؛ مشهد: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۳۴. —؛ **شرح اصول الکافی**؛ تصحیح محمد خواجهی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۳۵. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم**؛ با پاورقی های استاد مطهری؛ قم: انتشارات اسلامی، [بی تا].
۳۶. طوسی، خواجه نصیر؛ **شرح الاشارات والتبیهات**؛ قم: البلاغه، ۱۳۷۵.
۳۷. —؛ **تلخیص المحصل**؛ قم: دار الضواء، ۱۹۸۵م.
۳۸. —؛ **قواعد العقاید**؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۳۹. طوسی، ابی جعفر محمد؛ **الرسائل العشر**؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
۴۰. فخر رازی؛ **الاربعین فی أصول الدین**؛ قاهره: مکتبه کلیات الأزهریه، ۱۹۸۶م.
۴۱. —؛ **المحصل**، قاهره: مکتبه دار الرازی، ۱۴۱۱ق.
۴۲. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق؛ **سرمایه ایمان**؛ تهران: الزهراء، ۱۳۶۲.
۴۳. —؛ **شوارق الالهام**؛ اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی تا].
۴۴. —؛ **گوهر مراد**؛ تهران: انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۷۲.

۴۵. قاضی عبدالجبار؛ المغنی فی ابواب التوحید و العدل؛ قاهره: مؤسسه المصریة العامه، [بی تا].
۴۶. قطب‌الدین رازی؛ شرح مطالع الانوار فی المنطق، تهران: انتشارات کتبی نجفی، [بی تا].
۴۷. قطب‌الدین شیرازی؛ شرح حکمة لاشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۴۸. قوشچی، علاء‌الدین؛ شرح التجرید؛ چاپ سنگی، [بی تا].
۴۹. الکاظمی القزوینی؛ نجم‌الدین علی؛ الرسالة الشمسیه، قم: بیدار، ۱۳۸۴ ق.
۵۰. الکاظمی، نجم‌الدین علی و میرک البخاری؛ حکمة العین و شرحه؛ مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳ ق.
۵۱. کلینی، محمد؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
۵۲. کمپانی، محمدحسین؛ بحوث فی علم الاصول؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ ق.
۵۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۳، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
۵۴. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۷، تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۵۵. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۵۶. مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه؛ ج ۱، قم: طبع اسماعیلیان، ۱۳۷۵.