

## حسن عدل؛

### آموزه‌ی عقلی یا عقلایی؟

محمد امامی<sup>(۱)</sup>

حسین فرزانه<sup>(۲)</sup>

چکیده

بعنوان قضایای عقلی شخصی لحاظ شوند، تصدیقاتی ظنی و تکوینی هستند اما در مقام گزاره‌های عقلایی اجتماعی، بدیهی و البته اعتباریند که برخلاف نظر مشهور منطقدانان، باید در زمره یقینیات (نه مشهورات) قرار گیرند. علاوه بر این، تعبیری نظیر «لا عمدة لها الا الشهرة» که توسط برخی صاحب‌نظران حکمت و منطق در مورد ایندو گزاره بکار رفته، بمعنای انکار واقعیت آنها نیست بلکه بمفهوم انکار بداهت و ضرورتشان در تحلیلهای عقلی میباشد و بهمین دلیل خللی در پشتوانه بودن آنها برای قضایای اخلاقی ایجاد نمیکند.

کلیدواژگان: حسن عدل، قبح ظلم، گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌های بدیهی، عقلی، عقلایی.

مقدمه

عدالت یکی از مقاصد اولیه شرایع الهی است که در قرآن کریم (حدید/۲۵؛ مائده/۸) و نصوص روایی اسلام نیز

«عدل، حسن است» و «ظلم، قبیح است» قواعد و گزاره‌هایی پرکاربرد در دانشهای مختلفند. متکلمان ایندو گزاره را عقلی، ضروری اولی، بدیهی، قطعی و بینباز از استدلال میدانند اما برخی فیلسوفان با انکار بداهت و قطعیت، آنها را مشهوراتی صرف انگاشته‌اند که وری تطابق آراء عقلا، واقعیت دیگری ندارند. در مورد این دو گزاره یقینی‌انگاری بمعنای اعتقاد به صلاحیت استفاده از آنها در برهان و تولید نتایج علمی است و مشهورانگاری به کارکرد جدلی آنها اشاره دارد. برخی معتقدند مشهورانگاری در تفسیر اینگونه قضایا، به فروریختن پشتوانه گزاره‌های اخلاقی می‌انجامد. مسئله اینجاست که چرا در مورد ایندو گزاره بظاهر بدیهی، چنین اختلاف نظر زیادی ایجاد شده است؟ یافته‌های این پژوهش که بشیوه توصیفی - تحلیلی انجام پذیرفته، نشان میدهد که راه حل را باید در تفکیک میان «حسن عقلی» و «حسن عقلایی» جست. دو قضیه مذکور، هرگاه

(۱). دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛ dr.imami@razavi.ac.ir

(۲). دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ dr.farzaneh@razavi.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۲ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1401.28.1.2.5

حضوری پُررنگ دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۵۰ و ۱۴۴). مسئله عدل و ظلم، از جنبه‌های مختلف، در رشته‌های گوناگون علوم اسلامی مطرح شده و متفکران درباره آن سخن گفته‌اند؛ جستجوی گزاره‌های مشهور «عدل، حَسَن است» یا «ظلم، قبیح است» در میان آثار مختلف علمی نشان می‌دهد که دانشمندان کلام، اخلاق، حکمت، منطق، فقه و حقوق، هریک بفراخور نیاز، به موضوع عدالت و مسائل پیرامون آن پرداخته‌اند.

صاحب‌نظران اخلاق در جستجوی فضایل روحی، مسئله عدالت را مطرح کرده‌اند و در مفهوم‌شناسی و بیان مصادیق آن کوشیده‌اند (نراقی، ۱۳۷۸: ۷۸). در فلسفه اخلاق نیز آموزه‌هایی مانند حَسَن عدل و قُبَح ظلم، گاه بمنظور کشف مَحکی آن و گاه برای پایه‌ریزی اخلاق برهانی، مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. در دانش منطق و حکمت نیز گزاره‌های مذکور در بخش مبادی استدلال، بعنوان قضایای مشهوره، مطرح و پیرامونش تحقیقاتی صورت گرفته است. در گستره علم کلام، قضایای «عدل، حَسَن و ظلم قبیح است»، بعنوان گزاره‌های مبدأ و بدیهی در استدلال‌های متکلمان بکار رفته است، علاوه بر این، جدال معروف اشاعره و عدلیه درباره حَسَن و قُبَح عقلی، به بحث‌های دامنه‌داری در مورد پیشادینی یا پسادینی بودن مفهوم عدل و ظلم منجر شده است. در فضای فقه و حقوق نیز مسئله عدل، حضور پُررنگ دارد. فقها در مبحث مستقلات عقلیه، مقاصد شریعت و نیز در فرایندهای گوناگون استنباط، از مسئله عدالت سخن گفته‌اند؛ گاه از مصادیق آن بهره برده‌اند، مثلاً با این استدلال که عقاب بلا بیان، ظلم است و ظلم نیز قبیح است، قاعده برائت عقلی را بنیان نهاده‌اند

و گاه تلاش نموده‌اند با طرح عدالت در قالب قاعده‌ی فقهی، نقشی مستقیم و کارآمد در استنباط احکام فقهی، برای آن در نظر بگیرند (مهریزی، ۱۳۷۶: ۱۸۵؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۱/۲۰۵).

از آنجا که آموزه‌های حَسَن عدل و قُبَح ظلم، اساس بسیاری از کاربردهای عدالت در علوم مختلف هستند، پرداختن به آنها و تحلیل فلسفی این انگاره‌ها، بمعنای تنقیح مبادی تصدیقی و تبیین پیش‌نیازهای معرفتی طیفی وسیع از استدلال‌ها در رشته‌های مختلف علوم خواهد بود. بیان دیگر، استفاده صحیح از مفهوم عدل و تصدیقات پیرامون آن، متوقف بر برخی پیش‌نیازهای فلسفی و حکمی می‌باشد.

بنظر میرسد یکی از موضوعات قابل تأمل و درخور تحقیق، وجود طیف مختلفی از آراء بظاهر متناقض در تحلیل گزاره، «عدل، حَسَن و ظلم قبیح است» می‌باشد؛ در حالیکه برخی از صاحب‌نظران ایندو قضیه را عقلی، بدیهی، یقینی، ضروری و بینباز از استدلال معرفی میکنند، گروهی دیگر بر این باورند که این گزاره‌ها، مشهوراتی صرف هستند که واقعیت و پشتوانه‌ی غیر از توافقات عقلایی ندارند و در نتیجه، پذیرش آنها بعنوان قضایای عقلی بدیهی، غیرموجه و نادرست است. پرسش اینجاست که چگونه میتوان ادعا کرد گزاره‌هایی عقلی، بدیهی و قطعی باشد و با اینحال، چنین اختلاف نظری عجیب در مورد آن وجود داشته باشد؟ توجه به آثار هر یک از این آراء، اهمیت موضوع را شفافتر می‌سازد. یقینی‌انگاری، یا بتعبیر دیگر، واقع‌گرایی، بدان معناست که میتوان از این قضایا در مقدمات قیاس برهانی استفاده نموده و نتایج علمی و یقینی تولید کرد. اما خروج از دایره یقینات و قرارگرفتن در میان مشهورات صرف،

بمعنای عدم کارآمدی آنها در برهان و محدودسازی کاربردشان به استدلالهای جدلی خواهد بود. علاوه بر این، گمان شده است مشهورانگاری، به نسبت گزاره‌های اخلاقی و فروریختن پشتوانه آنها می‌انجامد (محیطی اردکان، ۱۳۹۴: ۵).

لازم به یادآوری است که در مورد ماهیت گزاره‌های اخلاقی، نسبت یا اطلاق آن، و مسائل پیرامونی آنها، تحقیقات بسیاری صورت گرفته است (همو، ۱۳۹۷: ۲۵؛ عبداللهی، ۱۳۹۴: ۸۵)، اما مقاله حاضر درصدد تحلیل اینگونه گزاره‌ها نیست بلکه میکوشد با ایجاد مرزی شفاف میان حُسن و قُبَحه‌های عقلی و عُقلایی، به ریشه‌یابی اختلاف نظرهای پیرامون در مورد ایندو قضیه وجود دارد و از این رهگذر، هویت این گزاره‌ها را در کاربردهای مختلفشان آشکار سازد؛ روشی که در هیچ تحقیق مشابهی بچشم نمی‌خورد.

### نظریه بدیهی انگاری

بدیهی‌انگاشتن گزاره «عدل، حُسن است» نظریه‌ی مشهور است. محقق - لاهیجی آن را «ضروری»، «بدیهی»، «یقینی» و «بینیاز از استدلال دانسته که عقل، بطور مستقل و بینیاز از شرع، بدان حکم مینماید. او معتقد است این گزاره آنقدر بدیهی است که انکارش، مُکابره محض بوده و حتی ارزش بحث و بررسی هم ندارد. او ریشه اتفاق نظر عُقلا در تصدیق این گزاره را حیثیت یقینی بودن آن میدانند، نه لحاظ مصالح و مفاسد عدل و ظلم؛ بهمین دلیل بر این باور است که حتی شخص غافل یا ناآگاه از مصلحت و مفاسد نیز بتهایی، این گزاره را تصدیق میکند. به اعتقاد او، حکم به حُسن عدل یا قبح ظلم، از احکام عقل

نظری است که با کمک و معاونت عقل عملی صورت می‌گیرد؛ اما این وساطت را منافی ضروری بودن این قضایا نمیداند و آن را مانند وساطت حسن در مشاهدات (النار حازه)، دانسته که خللی به ضروری بودن آنها وارد نمیکند؛ زیرا ضروری، آن نیست که بر هیچ چیز متوقف نباشد، بلکه ضروری یعنی آموزه‌ی که موقوف بر عملیات ذهنی تفکر نیست.

از دیدگاه محقق لاهیجی، اینکه برخی حکما این قضایا را در زمره مقبولات عامه دانسته‌اند، منافاتی با ضروری و یقینی بودنشان ندارد، چرا که یک قضیه واحد را میتوان از یک حیث، داخل در یقینات و از حیث دیگر، داخل در مقبولات عامه جای داد (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۲-۶۰).

محقق سبزواری نیز در آرائی مشابه، ضروری بودن ایندو قضیه را انکارناپذیر دانسته و معتقد است حکم به بداهت این گزاره‌ها، نیز بدیهی است. او بر این باور است که ایندو گزاره، از احکام عقل نظریند که بکمک عقل عملی مورد تصدیق واقع میشوند و مقصود برخی حکما از قراردادن این گزاره‌ها در زمره مقبولات عامه، صرفاً تمثیلی است برای مصالح و مفاسد عامه که در آن، قبول عموم مردم شرط است. بنابراین نظریه حکما، منافی بداهت این قضایا نیست، زیرا یک قضیه ممکن است از حیثی بدیهی و از حیث دیگر، در زمره مشهورات قرار گیرد (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۲).

ضروری و اولی دانستن آموزه‌های حُسن عدل و قُبَح ظلم، در میان معاصران نیز طرفدارانی دارد که معتقدند: «قضایایی همچون عدل نیکوست و ظلم قبیح است... در حد ذات و با صرف تصور اطراف یا از قضایای معقولات و ضرورات اولیه میباشند و یا مانند قضیه توحید، از یقینات

هستند» (حائری، ۱۳۶۱: ۲۳۰).

در نظریه‌ی همسو، برخی دیگر از محققان معتقدند همانگونه که در حکمت نظری، قضایای نظری باید به قضایای بدیهی بازگردند، در حکمت عملی نیز گزاره‌های نظری به قضایای ضروری منتهی میشوند، چراکه در غیر اینصورت باب هرگونه علم و ادراکی مسدود خواهد شد. بر این اساس، مشابه حکمت نظری که دارای گزاره‌های پایه (ام‌القضایا) هستند (از قبیل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین) در حکمت عملی نیز گزاره‌هایی بدیهی و اولی وجود دارد - مانند «عدل، حسن و ظلم قبیح است» - که سایر قضایا را باید به آنها بازگرداند. به اعتقاد آنها، حسن بودن عدل و قبیح بودن ظلم را عقل عملی از عمق ذات این آموزه‌ها ادراک میکند و بنابراین همه قضایای عقل عملی، در زمینه اخلاق، تدبیر منزل یا سیاست مُدُن، که بتوان آنها را بگونه‌ی به این گزاره‌های اولی برگرداند، قابل پذیرش و تصدیق خواهند بود (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱/۲۴۰). مثلاً، حُسن تکریم والدین یا تکریم مُنعم را میتوان از مصادیق عدل و احسان دانست و چون حُسن عدل و احسان، ذاتی است، پس حُسن تکریم والدین و مُنعم نیز اثبات میشود. از دیدگاه وی، دلیل اولی و بدیهی بودن این قضایا آنست که هر انسانی آن را ملائم و سازگار با فطرت خویش می‌یابد (همو، بی تا: ۳/۴۶۳) و بنابراین حُسن عدل نیز همچون زوجیت اربعه، قاعده‌ی عام، بدیهی و ثابت میباشد (همان: ۲/۲۹۴).

### نظریه مشهورانگاری

در سوی مقابل و در تقابلی آشکار، ظاهر عبارات برخی اندیشمندان حکمت و منطق، نشان میدهد

که آنها ضمن انکار بدیهی بودن قضایای «عدل حسن و ظلم قبیح است»، واقعیتی و رای توافقات عقلایی برای اینگونه گزاره‌ها قائل نیستند.

شیخ‌الرئیس، حُسن عدل و قُبْح ظلم را در زمره مشهورات دانسته و در توضیح مشهورات، آنها را قضایایی میدانند که بدلیل اعتراف عموم مردم، مورد قبول قرار میگیرند. او معتقد است آموزه‌هایی نظیر قُبْح کذب یا قُبْح سلب اموال دیگران، پایه‌ی جز شهرت ندارند (لا عمدة لها الا الشهرة) و بگونه‌ی هستند که اگر انسان خود را از عواملی مانند تربیت محیطی، خُلقیات، انفعالیات و آداب و رسوم و...، تجرید کند و صرفاً بر اساس حکم عقل بسیط قضاوت نماید، آنها را تصدیق نخواهد کرد! اگر فرض کنیم که انسانی بشکل ناگهانی و البته با قوه عاقله‌ی تام، خلق شود و هیچ کلامی از ادبا نشنیده و تحت تأثیر انفعالات و خُلقیات نفسانی نیز نباشد، در حکم نمودن به قبیح کذب، توقف خواهد نمود. این موضوع، نقطه افتراق مشهورات از اولیاتی همانند «الکل اعظم من الجزء» است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲/۱۲۶؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

خواجه نصیر نیز همسو و همگام با نظریه ابن‌سینا، بر این باور است که عقل صریح (که به چیزی غیر از تصور طرفین قضیه توجه ندارد)، اولیات را بصورت بدیهی، تصدیق میکند، اما مشهورات، هویت نظری دارند؛ بدین معنا که برای تصدیق، محتاج ارائه استدلال و ترتیب حد وسط‌های مناسبند و بهمین دلیل مشهورات، برخلاف اولیات، متغیر و نسبند؛ مثلاً «کذب قبیح است»، بعنوان یک گزاره مشهور، در فرض وجود مصالح عظیم، قابل تغییر بوده و حسن خواهد شد. او گزاره «عدل، حسن است» را از مشهورات و از زمره «شرایع غیر مکتوبه» (قوانین نانوشته) میدانند که منشأ شهرتش، وجود مصالح

فردان مصدق

عامه است (طوسی، ۱۴۰۳: ۲۲۱).

محقق اصفهانی اندیشمند دیگری است که در خلال مباحث اصول فقه خود و در مقام تبیین برخی آموزه‌های اصولی، به تشریح ماهیت قضایای «عدل، حَسَن و ظلم، قبیح است» پرداخته و بر این باور است که گزاره‌های مذکور، واقعیتی جز تطابق آراء عقلا ندارند و نمیتوان آنها را در شمار یقینیات و ضروریات عقلی قرار داد؛ بلکه اینگونه گزاره‌ها، باید در زمره مشهورات صرف اقرار گیرند و بر همین اساس، نباید بعنوان مقدمه قیاس برهانی بکار روند (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۳۱۱). او در استدلالی ساده بر نظریه خود، مدعی شده که یقینیات، قضایای معدود و مشخصی هستند که به شش نوع تقسیم میشوند: اولیات، فطریات، متواترات، حسیات، حدسیات و تجربیات. واضح است که قضایای «عدل حَسَن است» یا «ظلم قبیح است» در زمره هیچیک از این اقسام ششگانه قرار نمیگیرند. محقق اصفهانی، ادعای لاهیجی و سبزواری، مبنی بر بدیهی و اولی بودن قضایای مذکور را عجیب دانسته و نظر شیخ‌الرئیس و خواجه در مورد مشهور بودن و یقینی نبودن این گزاره‌ها را تأیید و تثبیت میکند (همان: ۳۱۵).

برخی معاصران، این دیدگاه را شهرت‌گرایی در توجیه آموزه‌های اخلاقی نامیده و گمان کرده‌اند چنین طرز تفکری، پیامدهایی همچون صدق و کذب‌ناپذیری، کثرت‌گرایی و نسبیت‌گرایی اخلاقی و نفی حَسَن و قُبَح عقلی را بدنبال خواهد داشت (محیطی‌ادرکانی، ۱۳۹۴: ۵).

### حَسَن و قُبَح عقلی

بدون شک هر انسانی، بتنهایی و بطور مستقل،

برخی حَسَن و قُبَحها (بایدها و نبایدها) را ادراک میکند. همه ما عدالت، صداقت، امانت را حَسَن (بایدی) دانسته و بالعکس، ظلم، دروغ و خیانت را قبیح (نبایدی) میدانیم. اصل وجود چنین حس یا ادراکی، انکارناپذیر است. از آنجاکه این آموزه‌ها غالباً دارای بار ارزشی هستند، به آنها آموزه‌های اخلاقی، وجدانی و فطری نیز گفته شده است. در دانش حکمت و منطق، اینگونه حَسَن و قُبَحها – یا باید و نبایدها – که ناظر به افعال انسانند، آموزه‌های «عقل عملی» نامیده شده‌اند (مظفر، ۱۳۷۵: ۳/۳۳۰؛ سبزواری، ۱۳۷۶: ۱۳۰۳). ملاصدرا، عقل نظری را از قوای ادراکی نفس ناطقه میدانده که ذاتاً مجرد است و وظیفه ادراک هستیها را برعهده دارد و به حوزه افعال انسانی مربوط نمیشود؛ که البته خود دارای مراتب مختلف است. اما عقل عملی – که گاه آن را قوه فعاله و عماله مینامد – قوه مدبره و ملاک اشرفیت انسان است و مصداق واژه قرآنی سائق میباشد که دارای مراتب چهارگانه تشکیکی بوده و در هر مرتبه‌یی، وظایف متناسب با آن را دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۷۶؛ همو، ۱۳۸۳: ۵؛ ذریه و همکاران ۱۳۹۶: ۹۶).

ما این آموزه‌های حکمت عملی را آموزه‌های «عقلی فردی» مینامیم؛ بدین دلیل که اولاً از مُدرکات عقل عملی است و ثانیاً، بگونه‌یی است که انسان بتنهایی و بین از اجتماع میتواند آن را تصدیق کند. مثلاً شخصی فرضی که از بدو تولد در یک جزیره دورافتاده و خارج از اجتماع بشری زیسته است نیز، در فرض تفهیم موضوع و محمول، بدان تصدیق خواهد نمود.

اندیشمندان فلسفه اخلاق، به تحلیل اینگونه آموزه‌ها و گزاره‌های مرتبط با آنها پرداخته‌اند. در

مورد این قضایا ابهام اصلی آنست که «مَحکمی این قضایا چیست؟ و این قضایا دقیقاً از چه چیزی حکایت میکنند؟» در پاسخ به این پرسش، مباحثی مفصل مطرح شده که پرداختن به آن، خارج از حوصله این جستار است؛ بهمین دلیل صرفاً به گزارشی، در حد نیاز، بسنده میکنیم.

برخی محققان، حُسن (باید یا ضرورت) در باب الزامات اخلاقی را از سنخ ضرورت‌های تکوینی دانسته و قضایای اخلاقی را حکایتگر نسبتی واقعی، از نوع «ضرورت بالغیر» میان «فاعل» و «فعل اخلاقی» معرفی میکنند. بر اساس این نظریه، گزاره «عدالت، بایدی است» حاکی از ضرورت بالغیر، میان عدالت، از یکسو و علم و اراده انسان، از سوی دیگر - است. صاحب این نظریه، افعال اخلاقی را هستی‌هایی مقدوری میدانند که فاعل و موجبش، اراده و علم آدمی است. او معتقد است با ملاحظه اراده انسان از یکسو و در نظر گرفتن فعل اخلاقی (مثلاً عدل) از سوی دیگر، انسان را فاعل و موجد این فعل خواهیم یافت (حائری، ۱۳۶۱: ۱۰۲).

علامه طباطبایی، در ضمن مباحث اعتباریات، به تحلیل باید‌ها و الزامات عقلی و اخلاقی پرداخته است. او معتقد است هرگاه انسان به یک عمل ارادی مبادرت می‌ورزد، نفس او، بشکل اضطراری و ناخودآگاه، اقدام به خلق یک «اعتبار» مینماید. بعقیده وی قوای نفس سبب ایجاد احساسات درونی میشوند؛ به این صورت که آنچه با قوای نفس سازگار (ملائمت) است، حس «دوست داشتن و خواستن» و آنچه منافر و ناسازگار باشد، احساس «تنفرو نخواستن» را ایجاد میکند. حس‌های درونی باعث میشوند انسان بین «خود» و «مطلوب» رابطه ضروری و حتمی فرض کند. از این لزوم و

ضرورت با واژه‌هایی مانند «باید»، «لزوم» و «وجوب» تعبیر میشود. اما اعتباری نامیدن این لزومها بدلیل جابجایی بی است که در «نسبت» اتفاق می‌افتد؛ بدین معنا که نسبت ضرورت - که در حقیقت بین قوای محرکه و آثار آن، وجود دارد - به رابطه بین «خود» و «فعل ارادی» منتقل میشود (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۸۸/۲).

تمرکز بر نظریه علامه طباطبایی نشان میدهد که وی نیز معتقد است باید‌های اخلاقی، گرچه از سنخ اعتباری‌اتند اما بدلالات التزامی، حاکی از یک امر تکوینی و واقعی، یعنی ملائمت و منافرات نفس میباشند. در واقع بنظر نگارنده باید نظریه علامه را اینگونه بازسازی نمود که مَحکمی آموزه‌های اخلاقی، ملائمت و منافرات بانفس، از حیث محرکیت، میباشد که امری کاملاً واقعی و تکوینی است.

برخی محققان کنونی نیز ضمن نقد نظریات پیشگفته و با عنوان «نظریه رئالیستی الزام»، بر این باورند که الزامات اخلاقی، نوعی واقعیتند؛ البته واقعیات نفس‌امری نه واقعیات خارجی. در این دیدگاه، متعلق لزوم اخلاقی، ماهیت و طبیعت افعال است نه وجود خارجی یا ذهنی آنها و باید‌های اخلاقی، ورای ادراک انسان و در ظرف تقرّر ماهوی، واقعیتی دارند که ذهن ما آنها را کشف میکند. در حقیقت، اینگونه قضایا حاکی از یک لزوم و ضرورت است که میان ماهیت فعل از یکسو و نفس آدمی از سوی دیگر، وجود دارد (لاریجانی، ۱۳۸۶: ۲۰۹). آنچه گذشت، بخوبی نشان میدهد که از نظر اکثر اندیشمندان فلسفه اخلاق، حُسن و قُبُح‌های عقلی، هویتی تکوینی و واقعی (نه اعتباری) دارند که توسط عقل، کشف (نه فرض) میشوند. این نکته مهمی است که در ادامه بحث و بیان جهات

افتراق میان حُسن و قُبَحهای عقلی و عقلایی، به آن نیاز داریم.

### حُسن و قُبَح عقلایی

تأمل در مجموعه ادراکات انسانی نشان می‌دهد که علاوه بر الزامات فردی - عقلی، دسته‌ی دیگر از الزامها (بایدها یا حُسنها) نیز وجود دارند که در شکلدهی رفتارهای انسانی مؤثرند. ویژگی این حُسن و قُبَحها آنست که بر خلاف حُسن و قُبَحهای فردی، در زندگی اجتماعی شکل گرفته و معنادار میشوند؛ بهمین دلیل ما آنها را حُسن و قُبَحهای عَقْلایی مینامیم که خود، دو گونه‌اند: برخی بصورت آگاهانه و در یک فرایند خودآگاه بوجود می‌آیند، مانند قوانینی (باید و نبایدها) که در جوامع بشری از سوی یک نهاد قانونگذار - مانند سلطان، رئیس، مجلس شورا، شارع و... - تصویب شده و افراد آن جامعه، مکلف به اجرای آن هستند و در صورت تخلف نیز مجازات خواهند شد. اینگونه قوانین اجتماعی خاص، از دایره موضوع جستار حاضر بیرونند. گونه دوم الزامات و قوانین اجتماعی بشکل ناخودآگاه و توسط مجموعه عام افراد جامعه بوجود می‌آیند؛ از اینرو برخلاف قوانین اجتماعی خاص، هویتی تعینی (نه تعینی) دارند. از اینگونه حُسن و قُبَحهای اجتماعی گاه به عُرف، نُرم اجتماعی، فرهنگ، هنجار، سیره یا بنائات عقلایی تعبیر میشود (علیدوست، ۱۳۸۶: ۱۲۹). بعنوان نمونه، در جامعه‌ی که مادر آن زندگی میکنیم، اگر شخصی پای خود را در حضور میهمانان دراز کند، این عمل او زشت، قبیح و نوعی بی‌احترامی تلقی میشود. در فرهنگ برخی جوامع، دست دادن با دستکش،

برنداشتن کلاه در هنگام سلام، حضور در مجامع با لباس وصله‌دار و چروک و... قبیح انگاشته میشود. در زندگی روزمره با تعداد زیادی از این قوانین نامرئی مواجهیم که با وجود آنکه در هیچ نهاد رسمی‌یی تصویب نشده‌اند، اما نقش اساسی در شکلدهی به رفتارهای انسانها دارند و افراد جامعه خود را ملزم میدانند عملکردشان را بر این حُسن و قُبَحها، تطبیق دهند، چراکه تخلف از اینگونه الزامات، منجر به مذمت و سرزنش سایر افراد جامعه خواهد شد. تلاش برای یافتن مَقْنن قوانین مذکور بجایی نخواهد رسید، چراکه هیچ فرد یا نهاد مشخصی این حُسن و قُبَحها را وضع نکرده بلکه توسط همه افراد جامعه - یا دست‌کم یک طبقه مؤثر فرهنگ‌ساز - در فرایندی غیرارادی و ناخودآگاه، شکل گرفته‌اند.

آنچه غیرقابل انکار و بدیهی است، اصل وجود چنین الزامات جمعی میباشد. اما در مورد کیفیت پیدایش این قوانین، شاید بتوان گفت ابتدا و تحت تأثیر عوامل خاص، یک الزام فردی و شخصی در افراد شکل می‌گیرد که در گذر زمان، باور به این الزام، عمومیت و شمول پیدا کرده و افراد بیشتری این حس یا ادراک را پیدا میکنند. زمانیکه این الزام در میان عموم مردم، مورد قبول و تصدیق واقع شود، یک قانون نانوشته، عُرف یا بنای عقلایی متولد میشود که بتدریج، اغلب افراد جامعه خود را ملزم به رعایت آن میدانند و تخلف از آن را بعنوان رفتاری نابهنجار، ملامت میکنند. بر این اساس، مبدأ پیدایش حُسن و قُبَحهای عقلایی را باید در حُسن و قُبَح فردی دانست.

با این توضیحات مشخص میشود که مقصود از حُسن و قُبَحهای عقلایی، همان باید و

نبایدهای عرفی حاکم بر جامعه است. برخی محققین معاصر، ضمن تتبع در تعاریف ارائه شده از نهاد «عُرف» و با استفاده از روش عناصرشماری، تعریفی مقبول از آن ارائه میکنند: «عُرف عبارتست از فهم یا بنا یا داوری مستمر و ارادی مردم که صورت قانون مجعول و مشروع نزد آنها به خود نگرفته باشد» (همان: ۶۱). لازم به ذکر است که ما با واژه «الزام» بدنبال اشاره به حیثیت قانونی و آمرانه عُرف، هستیم.

همانگونه که گذشت، حُسن (یا قُبَح) فردی وقتی از سوی اکثر افراد یک جامعه (یا دست‌کم طبقه تأثیرگذار) پذیرفته شود، به یک «حُسن (یا قُبَح) عقلایی جمعی» تبدیل میشود. اما اینکه چه عواملی سبب پیدایش یک «حُسن فردی» میشود، موضوعی است که برخی منطقدانان بدان پرداخته‌اند. آنها، در ضمن بحث از اقسام مشهورات، ریشه‌های پیدایش حُسن و قُبَحهای اجتماعی را بیان کرده‌اند. عقل، خُلق، انفعال، عادت، استقراء و وهم، اسبابی هستند که بعنوان عوامل پیدایش الزامات فردی و بتبع آن، عرفها یا رویه‌های عام جمعی، مطرح شده‌اند (مظفر، ۱۳۶۶: ۲۹۳). در میان معاصرین نیز این عوامل با عنوان «مبادی عُرف» اینگونه برشمرده‌اند: عقل، فطرت، وحی و شبه آن، سلطه حاکمان، اغراض شخصی، تقلید از پیشینیان، راحت‌طلبی و... (علیدوست، ۱۳۸۶: ۶۴).

بنابراین یک حُسن (یا قُبَح) جمعی ممکن است ریشه‌هایی متفاوت داشته باشد. در دانش فقه و حقوق، تعبیر «عُقلا بما هم عُقلا» (عاقلها از آن حیث که عاقلند) بکار رفته است (مظفر، ۱۳۷۵: ۱/۲۲۰). بنظر میرسد فقها با این تعابیر، در پی آن

بوده‌اند که به حُسن و قُبَحهای جمعی بی‌اشاره‌کنند که ریشه در «عقل» داشته و عوامل دیگری نظیر خُلق، عادت یا عاطفه در آن بی‌اثر بوده است. در واقع این تعابیر، برای بیان قوانین اجتماعی‌بی است که آبشخور آنها، عقل عُقلاست نه عاطفه، عادت یا خُلقیات عُقلا! نکته مهم آنست که واژه عُقلا در اینگونه کاربردها بمعنای طبقه ممتاز جامعه، نظیر فلاسفه و دانشمندان، نیست بلکه اشاره به «افراد متعارف اجتماع» دارد که بصورت طبیعی و بر اساس سنجش مصالح و مفساد تصمیم میگیرند؛ بیان دیگر، مراد از عُقلا، انسانهای نُرمال و معمولی (غیرمجنون) است. پذیرش چنین اصطلاحی بمعنای آنست که سیره عُقلا در دانش فقه و علوم همسو، مترادف با رویه‌های رایج در میان عموم افراد متعارف جامعه است که میتواند دارای منشأ عقلی یا غیرعقلی (عادت، خُلق، انفعال و...) باشد. بهمین دلیل، فقها زمانیکه میخواهند از میان رویه‌ها و فرهنگهای متفاوتی که در میان افراد جامعه وجود دارد، به عُرفهایی اشاره نمایند که منشأ پیدایش آن، «عقل» است، از قید «بما هم عُقلا» استفاده میکنند.

بر اساس توضیحات پیشگفته، عُرفهایی مثل قبیح شمردن کشتن حیواناتی نظیر گاو و میمون، یا پسندیده دانستن انحرافات جنسی مثل همجنسگرایی، یا قبیح‌انگاری مجازات اعدام و... اگرچه در برخی جوامع انسانی و در میان افراد متعارف آن اجتماعات (عُقلا) پذیرفته شده و میتوان آن را حُسن و قُبَح عقلایی نامید، اما سیره‌های عُقلایی «بما هم عُقلا» نیستند بلکه تحت تأثیر عوامل غیرعقلی، مانند عادت، عاطفه، انفعالات و... بوجود آمده‌اند. در مقابل، بنظر میرسد



انگاره‌هایی همچون «حُسن عدل و قُبْح ظلم» یا «حُسن صدق و قُبْح کذب»، ریشه در عقل عقلا دارد و بهمین دلیل بناات «عاقلان از آن حیث که عاقلند»، محسوب میشوند. با توجه به آنچه گفته شد، مقصود ما از حُسن و قبحهای عقلایی، همان عُرفها و قوانین نانوشته‌بی است که در جوامع انسانی وجود دارند؛ که البته میتواند ریشه‌های پیدایش متفاوتی داشته باشند.

### اثبات اعتباری بودن حُسن و قُبْحهای عقلایی

اینک که به تصور شفافتی از حُسن و قبحهای عقلایی دست یافتیم، ادعا میکنیم که بر خلاف احکام عقلی فردی، حُسن و قبحهای عقلایی حاکی از امور واقعی نیستند بلکه صرفاً از یک اعتبار یا امر قراردادی حکایت میکنند. برای تبیین حیثیت اعتباری این آموزه‌ها، ناگزیریم تعریفی از امور اعتباری ارائه کنیم.

علامه طباطبایی تعریفی دقیق از اعتباریات ارائه داده است: «الاعتبار، هو إعطاء حدّ الشیء أو حکمه لشیء آخر؛ اعتبار یعنی دادن حدّ یا حکم یک چیز به چیز دیگر» (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف: ۱۳ و ۳۴۶؛ همو، بی تا: ۱۱/۱). بعنوان مثال، شاعر هنگامیکه در مقام بیان شجاعت یک انسان، او را شیر میخواند، در واقع به خلق یک اعتبار پرداخته، چراکه حد شیر را بر انسان منطبق ساخته است؛ چیزی که در واقعیت وجود ندارد! علامه «اعتبار» را عملیاتی ذهنی میداند که در آن با عوامل احساسی حدّ چیزی را به چیز دیگری بدهیم، بمنظور ترتیب آثاری که با عوامل احساسی خود ارتباط دارند (همو، ۱۳۶۴: ۱۶۱/۲؛ همو، ۱۹۹۹: ۱۸۹؛ همو، ۱۴۲۸: ۴۶).

از دیدگاه علامه طباطبایی، اعتبار چیزی جز نمونه‌سازی ذهنی از یک واقعیت بیرونی نیست؛ به این معنا که ذهن همواره ابتدا حقیقتی را درک میکند و سپس اقدام به ساخت یک نمونه، کپی یا فرد ادعایی از آن میکند. بنابراین میتوان ادعا کرد که اعتبار محض، بگونه‌بی که بکلی با خارج بی ارتباط باشد، وجود ندارد و هر «اعتباری» بر یک «حقیقت» استوار است؛ چنانکه هر «مجازی» نیازمند «حقیقتی» و هر «خطایی» محتاج وجود یک «صحیح» است (همو، ۱۴۲۸: ۳۰۶؛ همو، ۱۳۶۴: ۲/۱۶۰ و ۲۳۴).

بر این اساس، هرگاه افراد بمنظور رفع احتیاجات یا هر هدف دیگری، اقدام به جابجایی حدود اشیاء کرده و نسبتها یا تصوراتی را فرض کنند که در واقعیت وجود ندارند، «اعتبار» متولد میشود. بعنوان مثال، در برخی کشورها، قانونگذار استعمال دخانیات در اماکن عمومی را ممنوع کرده و برای آن جریمه در نظر گرفته است. بنظر میرسد در اینجا قانونگذار استعمال دخانیات را «علت» و پرداخت جریمه را «معلول» انگاشته و بین این دو پدیده رابطه‌ی علی و معلولی برقرار نموده است؛ در حالیکه واقعیت آنست که هیچ ارتباط علی معلولی حقیقی و واقعی — همانند رابطه‌ی تکوینی که میان آتش و حرارت موجود است — میان سیگار کشیدن و پرداخت جریمه وجود ندارد بلکه مُقنن، رابطه‌ی را که میان علت و معلولهای حقیقی وجود داشته، بین سیگار و جریمه، «فرض» کرده است. با توجه به جایگاه قانونگذار در جوامع عقلایی و وجود ضمانتهای اجرایی، این «فرض» مبنای عمل انسانها قرار میگیرد و رفتارها بر اساس آن سامان یافته و قانونگذار — که همان معتبر (اعتبارکننده) و

خالق این اعتبار قانونی است - به هدف خود، یعنی تنظیم و تغییر رفتارهای افراد جامعه دست می‌یابد. میتوان ادعا کرد که اعتباریات اجتماعی، فرضهای غیرواقعی‌یی هستند که مبنای عمل واقع میشوند؛ بعبارت دیگر، انسانها بر اساس اغراض مشخص (همچون نظم‌بخشی به روابط، تسهیل امور و...) اقدام به فرض‌نستبتهایی میکنند که در واقع وجود ندارد و سپس طبق آن فرضهای غیرواقعی، عمل و رفتار میکنند. بر همین اساس، باید گفت اعتبارات اجتماعی همان «فرضهای رفتار ساز» هستند.

حال این پرسش پیش می‌آید که قضایای مشتمل بر حُسن و قُبْح عقلایی یا همان قوانین اجتماعی عام (عُرُفها) از چه چیزی حکایت میکنند؟ بعنوان مثال، وقتی گفته میشود «در حضور میهمان نباید پای خود را دراز کرد (قبیح است)»، مَحکمی اینگونه آموزه‌ها چیست؟ آیا امری واقعی و حقیقی است یا فرضی و اعتباری؟

با توضیحات پیشگفته مشخص میگردد که اینگونه آموزه‌ها، هویت «اعتباری» دارند. برای تصدیق این ادعا، کافی است در مثال فوق، به رابطه و نسبت میان موضوع (دراز نمودن پا) و محمول (قبیح، ناشایست) توجه کنیم. همانطور که ملاحظه میشود، هیچ نسبت و ارتباط حقیقی و واقعی‌یی بین این موضوع و محمول وجود ندارد، بلکه عُرُف جامعه ایران، بهر دلیلی، بین این دو امر بی‌ارتباط، ربط و اتصال «فرض» کرده است. اینکه چه چیز سبب شده تا مردم چنین رابطه و نسبتی را فرض کنند، اهمیتی ندارد، آنچه مهم است ایجاد یک «فرض» در ظرف «اعتبار» و سپس رفتار بر اساس آنست. اختلاف اینگونه عرفها در جوامع مختلف،

شاهدی مناسب بر اعتباری بودن آنهاست؛ عملی که در یک منطقه قبیح شمرده میشود، در جغرافیایی دیگر، مطلوب و حَسَن انگاشته میگردد. از آنجا که اختلاف نظر، از نشانه‌های امور اعتباری شمرده شده (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۱۱) این تفاوتها، مهر تأییدی بر هویت اعتباری اینگونه قضایاست.

نشانه دیگر اعتباری بودن حُسن و قُبْحهای اجتماعی، همان سنجه معروف پیشنهادی ابن‌سینا در تشخیص مشهورات صرف است؛ اینکه در نسبتهای اعتباری، برخلاف نسبتهای واقعی، در صورتیکه انسان خود را از هر آنچه غیر از عقل است (نظیر عُرُف عادت، تربیت محیطی، انفعال، خُلُق، عاطفه و...) تجرید و تخلیه نماید، هرگز چنین نسبتهایی را تصدیق نخواهد کرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۶). در مثال عرفی پیشین، بنظر میرسد در صورتیکه بخواهیم تنها بر اساس عقل تصمیم بگیریم، دراز کردن پا در حضور میهمان، هیچ قُبْحی ندارد بلکه در برخی موارد (مثلاً اگر احساس درد در پای خود داریم) حُسن عقلی هم دارد!

بر اساس مبانی علامه طباطبایی، امور اعتباری نمیتوانند با واقعیات رابطه تولیدی داشته باشند؛ به این معنا که همانگونه که از تألیف دو قضیه حقیقی، نمیتوان یک آموزه اعتباری را نتیجه گرفت، مقدمات اعتباری نیز نمیتوانند نتایج حقیقی تولید کنند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۶۲/۲)؛ بر این اساس، روش کشف حُسن و قُبْحهای عقلایی، قیاس برهانی نخواهد بود، زیرا امور اعتباری مطلقاً تابع نحوه فرض و اعتبار معتبرند که آن نیز، از طریق برهان قابل دستیابی نیست. علامه طباطبایی تصریح مینماید که «در مورد اعتباریات نمیتوان از برهان انتظاری داشت، زیرا مورد جریان برهان، حقایق

است و بس» (همان: ۱۹۶).

بنظر میرسد تنها طریق معتبر برای کشف اعتبارات اجتماعی (حُسن و قبحهای عقلایی)، استقراء و جستجو در رفتارها و عملکردهای افراد یک جامعه از طریق کار میدانی است، نه استدلال و برهان و تفکر در گوشه کتابخانه! شاهد بر این مطلب آنکه، فرض کنید می‌خواهید عُرفها یا حُسن و قُبُحهای نانوشته حاکم بر یک کشور اروپایی را بدست آورید، آیا میتوانید در کتابخانه خودنشسته و با تفکرات عمیق و براهین متین به هدف خود دست یابید؟! واضح است که برای کشف قطعی اینگونه عُرفها، باید به میان مردم آن جامعه رفته و رفتارهای آنها را در یک بازه زمانی معقول مطالعه کنید و با جامعه‌شناسان گفتگو کنید تا بتوانید به غرض خود نایل شوید. این موضوع، تفاوت دقیقی است که در روش کشف و استدلال، میان حُسن و قبحهای عقلی و عقلایی وجود دارد.

ویژگی دیگر حُسن و قبحهای عقلایی آنست که بدلیل شمول و استقرار آن در سطح جامعه، بعنوان آموزه‌های بدیهی، مبدأ و بنیاد از استدلال تلقی میشوند. قُبُح ظلم، خیانت، کذب و حُسن عدالت، امانت و راستی، آموزه‌هایی است که در میان عامه مردم پذیرفته شده و مُستغنی از دلیل و برهانند. رجوع به رفتارهای عامه مردم در سطح جامعه بخوبی نشان میدهد که افراد معمولاً برای گزاره‌هایی مانند «دروغ، زشت است یا ظلم بد است» مطالبه دلیل نمیکنند و در استدلالهای خود، آنها را بعنوان قضایای بدیهی و پایه که مورد اتفاق همگان است، بکار میبرند. ظاهراً همین بدیهی‌انگاری است که باعث شده اگر از عامه مردم در مورد علت زشتی دروغ پرسش شود، معمولاً

نمیتوانند بلافاصله پاسخ دهند و نیازمند تفکرند، چراکه در ارتکاز آنان، زشتی دروغ واضح بوده و بهمین دلیل هیچگاه به استدلال و برهان این آموزه‌ها فکر نکرده‌اند!

### تفاوتهای حُسن عقلی و حُسن عقلایی

بر اساس مطالب پیشگفته میتوان به فهرستی چهارگانه از مهمترین تفاوتهای حُسن و قبحهای عقلی و عقلایی دست یافت. این افتراقات از آن جهت حائز اهمیتند که آمیختن ناصواب ایندو سنخ آموزه، رهنز تفکر برخی صاحب‌نظران شده است.

۱. ماهیت: دیدیم که آموزه‌های حُسن و قُبُح عقلی (فردی)، حکایتگر امور تکوینینند اما محکی حُسن و قبحهای عقلایی، اعتباری است که تابع توافق آراء عقلاست. این تفاوت ماهوی موجب میشود ملاک صدق در حُسن عقلی، انطباق با واقع ولی در حُسن عقلایی، تطابق با توافقات عقلایی باشد. درست است که گفتیم حُسن و قبحهای تکوینی فردی منشأ پیدایش حُسن و قبحهای اعتباری اجتماعی است، اما این موضوع نباید سبب شود میان «منشأ پیدایش اعتبار» و «نفس اعتبار» خلط شود. بنابراین نباید حُسن و قبحهای عقلایی که هویت اعتباری دارند را با منشأ پیدایش آنها، که از سنخ اموری تکوینینند، درآمیخت.

۲. روش: روش علمی کشف آموزه‌های حُسن و قبح عقلی، یا قضاوت در مورد صحت و سقم آنها، تفکر و استدلال برهانی است، اما حُسن و قبحهایی عقلایی، بدلیل آنکه هویت جمعی داشته و در میان افراد جامعه بصورت ناخودآگاه شکل میگیرند، تنها از راه استقراء، تتبع در رفتارهای جمعی انسانها و تجربه، قابل دست‌یابی هستند و قیاسات برهانی در کشف

اینگونه آموزه‌ها، کارآیی ندارند.

### اشتراک لفظی واژه «حُسن»

تا اینجا سعی کردیم مرزی شفاف میان حُسن و قبحهای عقلی فردی و حُسن و قبحهای عقلایی اجتماعی ترسیم کنیم. بر اساس این تفاوتها، میتوان به یک مغالطه اشتراک لفظی ظریف دست یافت: گزاره «صدق، حَسَن (بایدی) است» را تصور کنید. بنظر میرسد آموزه‌هایی که محمول آن واژه‌هایی نظیر حُسن و قُبْح یا باید و نباید است، دارای دو چهرهٔ مختلفند:

الف) گاه این قضایا را بعنوان آموزه‌هایی فردی و شخصی در نظر میگیریم بدین معنا که انسان با استفاده از عقل شخصی خود و فارغ از زندگی اجتماعی، احساس میکند که یک عمل، حَسَن یا قبیح است. در این حالت، قضایای مزبور در حوزهٔ دانش اخلاق قرار گرفته و همانگونه که گذشت، اندیشمندان فلسفهٔ اخلاق به جستجو برای کشف مفاد و مَحکی این آموزه‌ها پرداخته‌اند. بر این اساس، در چنین فرضی، واژه «حُسن» را باید بمعنایی همانند «ملائم نفس یا کمال نفس» ترجمه کرد. ب) اما همین آموزه (صدق، حسن است)، زمانیکه بعنوان یک «قانون» و «حُسن عقلایی» موجود در جامعه لحاظ میشود، وارد دایرهٔ دانش فقه، حقوق، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی میشود و آنگاه، واژه حُسن و قُبْح بمعنای «مدح و ذم عقلایی» خواهد بود. اساساً واژه‌های مدح و ذم، بروشنی هویت قانونی این آموزه‌های اجتماعی را نشان میدهد، زیرا تحسین یا مذمت، تنها در فرض موافقت یا عصیان یک «قانون» معنادار است (مظفر، ۱۳۷۵: ۱/۲۱۷).

بعنوان مثال، هنگامیکه والدین یک کودک به او تذکر میدهند که «دروغ، زشت است»، در مقام

۳. **بدهت و مبدأنگاری:** بر اساس اصول معرفت‌شناسی، یک آموزهٔ عقلی زمانی میتواند ارزش علمی و معرفتی داشته باشد که از طریق برهان و بنحویقینی اثبات شود، وگرنه در بهترین حالت، آموزه‌یی ظنی و فاقد ارزش استدلالی خواهد بود. حُسن و قبحهای عقلی موضوعاتی هستند که کاملاً قابل بحث و بررسی هستند و میتوان دربارهٔ آنها، مطالبهٔ برهان و استدلال نمود؛ معقول و منطقی بنظر میرسد در دانش فلسفه یا اخلاق، از چرایی زشتی دروغ یا ظلم، پرسش گردد و برای آن مطالبه دلیل شود. اما در نقطهٔ مقابل، رجوع به رفتارهای اجتماعی و استقراء در میان حُسن و قبح عقلایی حاکم بر جوامع، بوضوح نشان میدهد که همین قضایا، وقتی بعنوان اعتبارات عقلایی و قوانین نانوشته جمعی لحاظ میشوند، از نظر افراد جامعه، انگاره‌هایی بدیهی، مبدأ و بینیا از استدلال تلقی میشوند. واضح است که میتوان در مورد علل، ریشه‌ها یا اغراض پیدایش یک «حُسن عقلایی» بحث و تفکر نمود، اما اصل وجود چنین حُسن و قبحهایی — که مورد تصدیق و پذیرش عموم افراد جامعه است — بدیهی و بینیا از هرگونه استدلال است.

۴. **جایگاه بحث:** رجوع به آثار اندیشمندان حاکی از آنست که حُسن و قبحهای فردی در دانش اخلاق مورد بحث قرار میگیرند، اما حُسن و قبحهای عقلایی و عرفی، در دانشهایی مانند فقه، حقوق، جامعه‌شناسی و... بر این اساس، توجه به جایگاهی که مباحث حُسن و قبح در آن مطرح شده، میتواند ما را در تفکیک آموزه‌های عقلی از عقلایی یاری رساند.

فرد نام صدر

بیان یک قانون اجتماعی یا یک عرف حاکم بر جامعه هستند و منظورشان آنست که انسان دروغگو مورد مذمت و سرزنش مردم واقع خواهد شد (قُبِح عقلایی). بنظر نمیرسد مقصود والدین از این آموزه، بیان تأثیرات سوء کذب بر روح و نفس آدمی باشد. اما همین قضیه (کذب، قبیح است) را اگر در دانش اخلاق مورد بحث قرار دهیم، بعنوان یک قُبِح فردی مطرح شده و بر عوارض نامطلوبی که دروغگویی در برهم زدن تعادل نفس و ایجاد روحیه نفاق و دورویی در انسان دارد، متمرکز می‌شویم. فرق روش تحلیل یک جامعه‌شناس و دانشمند اخلاق در همین نقطه است، جامعه‌شناس به هویت عرفی و عقلایی این آموزه‌ها پرداخته و آن را بعنوان یک «قانون اجتماعی» تحلیل میکند، اما عالم اخلاق، بیشتر بر ملکات نفسانی، تأثیرات فردی و کمال یا نقصان روحی، متمرکز کرده و هویت «فردی» را ملاک قرار میدهد. درست است که ریشه «قُبِح کذب»، بعنوان یک قانون جمعی، در احکام عقلی فردی است، اما باید به این نکته مهم توجه داشت که گزاره «کذب قبیح است» در چه جایگاهی مورد استفاده قرار میگیرد؟ آیا مقصود گوینده حکایت از یک «قانون» اجتماعی و قُبِح عقلایی است یا درصدد بیان «ریشه قانون» که آموزه عقلی و واقعیت‌دار است، می‌باشد؟ توجه به این اشتراک لفظی، در نتایج بحث بسیار راهگشا خواهد بود.

#### نظریه برگزیده

با گذر از این مقدمات، حال میتوان به ریشه‌یابی اختلاف نظرهای پیشگفته و نیز داوری در مورد نظریه منتخب پرداخت.

بر اساس آنچه گذشت، میتوان گفت، گزاره‌های «عدل حسن و ظلم قبیح است»، ممکن است دوگونه لحاظ گردند: هرگاه بعنوان قضایای عقلی شخصی در نظر گرفته شوند، در حوزه دانش اخلاق قرار میگیرند، محکی آنها امر تکوینی (نه اعتباری) خواهد بود، راه دستیابی به آنها تفکر و استدلال است، و حُسن را باید بمعنایی نظیر ملائم نفس یا کمال نفس، تفسیر نمود. علاوه بر این، در چنین فرضی، حق با دانشمندانی است که معتقدند این آموزه‌ها را نمیتوان یقینی یا اولی و ضروری دانست و برخلاف نظر برخی متکلمان، این آموزه‌ها از حیث بداهت، با قضایایی نظیر «الکل اعظم من الجزء» یا «استحاله اجتماع نقیضین» متفاوتند؛ بهمین دلیل تنها در صورتی دارای ارزش علمی هستند که بتوان با قیاس برهانی آنها را اثبات نمود، وگرنه در حد قضایای ظنی باقی میمانند. شاهد بر این عدم بداهت آنست که معقول و منطقی بنظر میرسد که از علت حُسن عدل یا قُبِح ظلم پرسش شود، اما چنین پرسشی در مورد سبب استحاله اجتماع نقیضین، نامعقول جلوه میکند. البته این بدین معنا نیست که آموزه‌های «حُسن عدل و قُبِح ظلم» قابل اثبات نیستند، بلکه مقصود آنست که حُسن بودن عدل یا قبیح بودن ظلم را نباید قضیه پایه، مبدأ و تعبیری، أم القضایای حکمت عملی دانست. حالت دوم صورتی است که قضایای «عدل، حُسن و ظلم قبیح است»، بعنوان یک قانون اجتماعی و حُسن عقلایی لحاظ شوند. در اینصورت محکی آنها اعتبار عقلایی یا بتعبیر دیگر، قوانین نانوشته اجتماعی (شرایع غیرمکتوبه) خواهد بود، در حوزه دانش فقه، حقوق و جامعه‌شناسی قرار میگیرند، و حُسن و قبیح را باید

بمعنای مدح و ذمّ عقلاً تفسیر نمود. علاوه بر این، وجود این اعتبارات عقلایی کاملاً بدیهی و واضح است و با کار میدانی و استقراء در میان افراد جامعه قابل دستیابی است، نه از طریق تفکر و استدلال در کُنج کتابخانه! و واضح است که مثلاً نمیتوان در وجود یک عُرف و فرهنگ عقلایی در جوامع انسانی، مبنی بر ستایش عدالت و مذمت ظلم تردید نمود. البته این اعتبارات جمعی، همچون هر قانون و اعتبار دیگری، استدلال ناپذیرند، چراکه کیفیت اعتبار، مطلقاً در اختیار معتبر (اعتبارکننده) است. بهمین دلیل شیخ الرئیس و محقق اصفهانی، اینگونه قضایای اجتماعی (حُسن و قبحهای عقلایی) را در زمره هیچکدام از انواع ششگانه یقینیات منطقی قرار نداده‌اند، بلکه آنها را در میان مشهورات بالمعنی الأخص، که قسیم یقینیات و در قبال آن است، نهاده‌اند. محقق اصفهانی بر این مطلب تصریح میکند: «أن أمثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانية في نفسها، وإنما في قبالها» (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۱/۲).

اما ما بر این باوریم که چون حُسن و قبحهای عقلایی هویت اعتباری دارند، از مَقَسَم تقسیمات منطقی، تخصصاً بیرون انگاشته میشوند، چراکه موضوع این تقسیمبندیهای ارسطویی، قضایای تکوینیند و اساساً در این نظام فکری، اعتباریات در دایره علوم قرار نمیگیرند، چراکه ادراکات اعتباری موضوعی است که در دوره‌های متأخر مورد تحلیل اندیشمندان قرار گرفته است. بهمین دلیل، بنظر راقم این سطور و با توضیحی که در تبیین ماهیت اعتبارات عقلایی بیان شد، قرار دادن اینگونه آموزه‌ها در زمره مشهورات منطقی صحیح بنظر نمیرسد، بلکه باید آنها را در میان یقینیات،

آنها از نوع متواترات، قرار داد. البته بدین منظور، باید واقعیت را به اعم از تکوین و اعتبار توسعه دهیم. برای مثال، فرض کنید شخصی با استقراء و تتبع، به «یقین» رسید که در فرهنگ جوامع عربی، امر منافی غیرت، قبیح است. در چنین فرضی، واقعاً به این آموزه یقین حاصل میشود و تنها تفاوتش با یقینیات متعارف منطقی آنست که متیقن (آنچه یقین به آن تعلق گرفته)، امری «اعتباری» است. بهمین دلیل اگر بتوان اثبات کرد که مثلاً فلان عمل، منافی غیرت است، آنگاه با قرار دادن آن در کنار آموزه «عمل منافی غیرت، در میان عرب، قبیح است»، یک «برهان علمی» و استدلال واقعی شکل میگیرد (نه استدلال جدلی) و میتوان از این طریق، نتایج علمی و یقینی ایجاد کرد. بیان دیگر، برخلاف نظریه علامه طباطبایی که بر عدم کارایی آموزه‌های اعتباری در تشکیل برهان تأکید دارد، ما معتقدیم اعتباری بودن یکی از مقدمات استدلال، خدشه‌ی به برهانی بودن آن وارد نمیکند، چراکه اینگونه استنتاجات، مبتنی بر شهرت نیستند، بلکه بر پایه یک واقعیتند که ما آن را از طریق تجربه و استقراء کشف میکنیم؛ گرچه آن واقعیت، یک قانون عقلایی موجود در ظرف اعتبار باشد.

نکته‌ی که آبشخور برخی اعتراضات به فیلسوفان است، بکار بردن تعابیر دو پهلوئی مانند «لا واقع لها غیر توافق الآراء علیها» (همان: ۳/۳۳۴) یا «لا عمده لها الا الشهرة» در مورد «حُسن عدل و قبح ظلم» و سایر انگاره‌های حکمت عملی است. برخی گمان کرده‌اند اینگونه عبارات بمعنای نفی پشتوانه آموزه‌های مذکور بوده و به نسبت‌گرایی اخلاقی می‌انجامد (محیطی اردکان، ۱۳۹۴: ۵). اما

تأمل در عبارات فیلسوفان نشان می‌دهد که در صدد انکار وجود حکم عقلی فطری - مبنی بر «حُسن عدل و قُبْح ظلم» - نمی‌باشند، چرا که هر انسانی بدون شک در درون خویش، عدل را ملائم و کمال و ظلم را منافر و نقص می‌داند. ابن سینا بصراحت بر وجود چنین احکام عقلی صحه گذارده و بر این باور است که آموزه‌های حُسن عدل و قُبْح ظلم، از جمله مشهوراتی هستند که منطبق بر واقع و صادقند. اما نکته اینجاست که اثبات صدقشان، نیازمند برهان و ترتیب حدّ وسط است و از اینرو، بدیهی و اوّلی شمرده نمی‌شوند. محقق اصفهانی نیز ملائمت و منافرت عدل و ظلم با نفس آدمی را واقعیتی انکارناپذیر دانسته و می‌گوید: «هذا کَلَّة من الواقعیات و لا نزاع لاحد فیها». او قانون اجتماعی حُسن عدل و قُبْح ظلم را ناشی از «بادی رأی» افراد جامعه می‌داند و بدین ترتیب بر نقش آراء عقلی فردی در پیدایش اعتبارات اجتماعی صحه می‌گذارد.

با این توضیحات آشکار می‌گردد که آنچه مورد انکار فیلسوفان است، بدیهی، یقینی و مبدأ شمردن این آموزه‌هاست، نه واقعیت و حقیقت آنها! تعبیر «لا عمد لها الا الشهرة» و تعابیر مشابه، بمعنای این نیست که با سلب شهرت از آموزه‌های «عدل حَسَن و ظلم قبیح است»، این قضایا بکلی از بین می‌روند و هیچ ارزشی نخواهند داشت، بلکه به این مفهوم است که سلب شهرت، به سلب مبدأ بودن و بداهت آنها می‌انجامد چرا که گرفتن شهرت از این آموزه‌ها به این معناست که دیگر بعنوان یک قانون نانوشته و اعتبار جمعی لحاظ نمی‌شوند، بلکه در قالب یک قضیه فطری و شخصی تحلیل می‌شوند که البته در چنین حالتی،

تنها در صورت اثبات برهانی، دارای ارزش علمی خواهند بود. بنابراین بنظر میرسد حکما در صدد انکار ارزش آموزه‌های اخلاقی نبوده‌اند - چرا که ممکن است بتوان این آموزه‌ها را با قیاس برهانی اثبات نمود - بلکه تنها مُنکر بدیهی اولی و ضروری بودن آنها هستند. شاهد دیگر بر این ادعا، توجه به جایگاهی است که این مباحث در آن مطرح شده‌اند؛ واضح است که مبحث مشهورات دانش منطق، یا مباحث دانش اصول فقه - که ابن سینا، خواجه و محقق اصفهانی در چنین مواضعی به طرح اینگونه مباحث پرداخته‌اند - جایگاهی مناسب برای بحث از آموزه‌های اخلاقی فردی نیست بلکه آنها در مقام بیان و توضیح اعتبارات عقلایی و حُسن و قُبْحهای جمعی بوده‌اند که در دانش منطق یا فقه، دارای آثار عملی و نتایج عینی است. بر همین اساس، آنچه در تحقیقات برخی معاصرین مبنی بر تبیین آموزه‌های اخلاقی از دیدگاه محقق اصفهانی یا انتساب نظریه شهرت‌گرایی اخلاقی به او، دیده می‌شود، رویه‌یی نادرست و لغزشی فکری محسوب می‌شود (محیطی اردکان، ۱۳۹۷: ۲۵)، زیرا محقق اصفهانی، اساساً در صدد تبیین ماهیت قضایای اخلاقی نبوده است.

خلاصه آنکه، تبیین مرز شفاف میان حُسن و قُبْحهای عقلی فردی با حُسن و قُبْح عقلایی اجتماعی می‌تواند ریشه اختلاف نظرهای موجود در مورد حُسن عدالت یا قُبْح ظلم را آشکار ساخته و مانع لغزشهای فکری جویندگان حقیقت شود.

#### پی‌نوشت

۱. مشهورات صرف همان مشهورات بالمعنی الاخص هستند که در مقابل اصطلاح مشهورات بالمعنی الاعم

بکار میروند؛ مشهورات در معنای عام، شامل برخی یقینیات، مثل قضایای اولی، فطری و مانند آن نیز میشود (مظفر، ۱۳۶۶: ۲۱۹).

### منابع

قرآن کریم.

ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

————— (۱۳۸۱) الإشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب.

اصفهانى، محمدحسین (۱۳۷۴) نهاية الدراية فى شرح الكفاية، قم: سيدالشهداء.

حائرى، مهدى (۱۳۶۱) کاوشهای عقل عملی، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.

ذریه، محمدجواد؛ بیدهندي، محمد؛ شانظری، جعفر (۱۳۹۶) «واکاوی معناشناختی عقل نظری و عقل عملی از نظرگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۹۰، ص ۱۰۸-۹۱.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق) الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامية. ——— (بی تا) بحوث فی الملل و النحل، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۲) شرح الأسماء الحسنی، تهران: دانشگاه تهران.

————— (۱۳۷۶) رسائل حکیم سبزواری، بکوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: اسوه.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴) اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.

————— (۱۴۲۸ق/ الف) الإنسان و العقيدة، قم: باقیات.

————— (۱۴۲۸ق/ ب) مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، تحقیق صباح ربیعی، قم: باقیات.

————— (۱۹۹۹م) الرسائل التوحیدية، بیروت: النعمان.

————— (بی تا) حاشیة الكفاية، قم: بنیاد علمی

و فکری علامه طباطبایی.

طوسی، نصیرالدین محمد (۱۴۰۳ق) شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، قم: دفتر نشر کتاب.

عبداللهی، مهدی (۱۳۹۴) «تقریری از واقع نمایی آموزه های اخلاقی بر پایه تحلیل فلسفی فعل اخلاقی»، جاویدان خرد، شماره ۲۸، ص ۱۰۲-۸۵.

علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۶) فقه و عرف، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲) سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی، تهران: الزهراء.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق) الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

لاریجانی، صادق (۱۳۸۶) «نظریه بی در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی»، پژوهشهای اصولی، شماره ۷، ص ۲۳۴-۲۰۹.

محیطی اردکان، حسن (۱۳۹۴) «توجیه آموزه های اخلاقی بر مبنای شهرت»، معرفت اخلاقی، شماره ۱۷، ص ۲۴-۵.

————— (۱۳۹۷) «بررسی نقش عرف عقلا در وضع آموزه های اخلاقی، با تأکید بر دیدگاه محقق اصفهانی»، پژوهش نامه اخلاقی، شماره ۴۲، ص ۳۴-۲۵.

مظفر، محمدرضا (۱۳۶۶) المنطق، قم: اسماعیلیان. ——— (۱۳۷۵) اصول الفقه، قم: اسماعیلیان.

ملاصدرا (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

————— (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

مهریزی، مهدی (۱۳۷۶) «عدالت بمثابة قاعدة فقهی»، نقد و نظر، شماره ۱۱ و ۱۰، ص ۱۹۷-۱۸۴.

نراقی، احمد (۱۳۷۸) معراج السعادة، قم: هجرت.