

حسن و قبح عقلی از دیدگاه محققان اسلامی*

یحیی کبیر**

چکیده

در این مقاله درصدد هستیم تصویری کلامی، فلسفی، فقهی از حسن و قبح عقلی افعال را از نظر محققان اسلامی تبیین و دقت نظر متفکران اسلامی را در این زمینه روشن نماییم و به طور نسبی نقش حسن و قبح افعال را در اعتقادات و احکام الهی بیان و تا حدودی دقت نقد و دایره بحث را نزد محققان اسلامی نشان دهیم و ارتباط بحث حسن و قبح را با مسائل کلامی، فلسفی و اصولی مبین سازیم.

کلید واژه‌ها: حسن، قبح، عدل، عقل، ذاتی، حکم، فقه، حکمت، شرعی.

مقدمه

یکی از معانی حکمت از نظر حکمای اسلامی غایتمند بودن فعل است. غایتمندی فعل یکی از ویژگی‌های فاعل حکیم است. آن دسته از متکلمان که به اصل حسن و قبح عقلی اعتقاد داشته و عدل و حکمت الهی را براساس این اصل تفسیر کرده‌اند، بر غایتمند بودن آفرینش تأکید ورزیده و بر این عقیده‌اند که افعال خداوند معلل به غایت است؛ ولی منکران حسن و قبح عقلی معلل بودن افعال خداوند به غایت را مردود دانسته‌اند. امید است با طرح بحث از دیدگاه محققان کلامی و فقهی گوشه‌ای از مشکلات و معضلات پیرامون حسن و قبح افعال حل و تصویر جدیدی از بحث ترسیم شود و با دقت در مباحث نظری حسن و قبح افعال، نتایج مورد عنایت فقهای اسلامی و متکلمین مبین گردد.

استدلال عدلیه بر حسن و قبح ذاتی افعال

دلیل متکلمان عدلیه بر غایتمندبودن افعال الهی این است که فعل بدون غایت (مظفر، ۱۴۲۳، ص ۱۹۰) غرض، عبث و قبیح است و خداوند از فعل قبیح پیراسته است؛ چنان که محقق طوسی گفته است: « وَنَفَى الْغُرْضِ يُسْتَلْزَمُ الْعَبْثُ » (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷، ص ۳۰۳) بر این استدلال اشکال شده است به این که فاعلی که از فعل خود غایت و غرضی را دنبال می‌کند، دارای نقص است و از طریق آن غایت و غرض، در پی آن است که نقص خود را جبران کند؛ زیرا غایت و غرض آن است که وجودش برای فاعل بر عدمش رجحان دارد و این معنای کمال خواهی فاعل است (صفایی، ۱۳۷۴، ص ۹ و لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۴۰۵).

عدلیه به این اشکال پاسخ داده و گفته‌اند: در صورتی غایت داشتن فعل مستلزم استکمال فاعل خواهد بود که غایت فعل به خود فاعل بازگردد؛ ولی اگر غایت به غیرفاعل بازگردد مستلزم استکمال فاعل نخواهد بود؛ چنان که محقق طوسی در ادامه عبارت پیشین گفته است: «وَلَا يُلْزَمُ عَوْدَةُ الْإِلَهِيَّةِ؛ يَعْنِي لَا يُلْزَمُ غُرْضُ أَعْمَالِ الْإِلَهِيِّ بِأَنَّهَا تَبْزُغُ، بَلْكَهْ غُرْضُ أَعْمَالِ خَدَاوْنِدْ مُرْبُوطٌ بِمَوْجُودَاتِهَا » (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷، ص ۳۰۴).

اشکال اشاعره

شاعره این پاسخ را نپذیرفته و گفته‌اند: بازگشت نفع و غایت فعل به غیر خداوند، از دو صورت بیرون نیست: یکی آن که نفع رساندن به غیر و نفع رساندن به غیر برای خداوند یکسان است و دیگری این که این دو با یکدیگر تفاوت دارند و نفع رساندن به غیر اولی و انسب

به حال خداوند است. فرض نخست ترجیح بلا مرجح و باطل است و فرض دوم مستلزم استکمال است؛ زیرا اولویت نفع رساندن به غیر برای خداوند نوعی از استکمال است و استکمال در خداوند به هر صورتی که باشد محال است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۴۶).

پاسخ

اولویت مستلزم استکمال نیست، بلکه اعم از آن است؛ زیرا معنای اولویت داشتن فعل برای فاعل این است که فعل با صفات و ویژگی‌های فاعل هماهنگ است. حال اگر فاعلی غنی بالذات و حکیم باشد اولویت نسبت به او این است که فعلش غایتمند بوده و آن غایت به غیر او بازگردد و اگر فاعل فقیر بالذات باشد، اولویت غایتمندی فعل به حال او این است که او به واسطه آن فعل از نقص به کمال برسد.

اشکالی دیگر

غایتمندی فعل مستلزم آن است که غیر از فاعل و فعل او واقعیت دیگری باشد که به عنوان غایت فعل بر آن مترتب گردد، یعنی فعل واسطه تحقق غایت است. این فرض در مورد خداوند و افعال او متصور نیست؛ زیرا همه موجودات افعال الهی اند و از این جهت تفاوتی میان آن‌ها نیست که برخی واسطه و برخی غایت به شمار آیند، بلکه همگی بدون واسطه مخلوق و آفریده خداوند می‌باشند (مظفر، ۱۴۲۳، ص ۱۹۱).

پاسخ

اولاً: این مطلب که همه موجودات بدون واسطه از سوی خداوند آفریده می‌شوند، نه از نظر عقلی و تجربی پذیرفته است و نه با نصوص و ظواهر دینی سازگار است. اصل علیت و معلولیت که از اصول مسلم عقلی است مورد تأیید وحی و تجربه نیز هست. بنابراین برخی از موجودات واسطه پیدایش برخی دیگر می‌باشند، اگرچه خالق بالذات جز خداوند نیست و سلسله علت‌ها و اسباب به خداوند منتهی می‌شود. ثانیاً: این که همه موجودات آفریده خداوند می‌باشند، حتی اگر علیت برخی را برای برخی دیگر نپذیریم، با این فرض که برخی از آن‌ها غایت. غرض برخی دیگر باشد و برخی در خدمت برخی دیگر، منافات ندارد.

آری، در نگاه کلی به جهان و این که جهان آفریده خداوند است، جز خداوند فاعل و غایت جهان نخواهد بود؛ اما در نگاه جزئی و تفصیلی آشکارا می‌یابیم که پاره‌ای از ویژگی‌های روحی و

جسمی مادر با نیازهای کودک سازگاری کامل دارد، به گونه‌ای که حیات فرزند در گرو وجود این ویژگی‌هاست. همین نسبت را میان پدیده‌های طبیعی با حیات انسان مشاهده و ادراک می‌کنیم و اصولاً نظم غایی که بر عالم طبیعت حاکم است مفادی جز این ندارد.

غایت فعل و غایت فاعل

نکته‌ای که ممکن است منشد اشتباه منکران غایت‌مندی جهان شده باشد، این است که میان غایت فعل و غایت فاعل تفکیک نکرده و این دو را ملازم با یکدیگر دانسته‌اند، در حالی که چنین نیست. غایت‌مندی فعل اعم از غایت‌مندی فاعل است، یعنی هرگاه فاعل غایت‌مند باشد، فعل او نیز غایت‌مند خواهد بود؛ ولی برعکس آن کلیت ندارد.

می‌توان فرض کرد که فاعل غنی بالذات است و هستی او غایی و رای خود ندارد؛ ولی فعل او غایت‌مند است، یعنی برخی از افعالش غایت برخی دیگر از افعال او هست، هرچند برای مجموعه افعال او، غایی و رای او وجود نخواهد داشت. در هر حال فعل غایت‌مند است خواه غایت آن، ذات فاعل باشد و خواه چیز دیگری (ابن سینا، ۱۳۷۸، ص ۶۳).

نظریه سوم (تفتازانی)

یکی از متکلمان اشعری در این مسأله نظریه سوم را برگزیده است، یعنی معلل بودن افعال خداوند به غایت را به صورت فی الجمله پذیرفته؛ ولی به صورت بالجمله انکار کرده است (کمپانی، ۱۴۱۰، ص ۴۱).

سعدالدین تفتازانی در این باره چنین گفته است: «حق این است که تعلیل برخی از افعال به ویژه احکام شرعی به مصالح و حکمت‌ها مطلبی است آشکار، مانند وجوب حدود و کفارات و حرمت مسکرات و مانند آن؛ چنان که نصوص دینی نیز بر این مطلب گواهی می‌دهد:

«ماخلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات، ۵۶)؛

«من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل»؛

«فلما قضی زید منها و طرا زوجنا کها لکیلا یکون علی المؤمنین حرج» (احزاب، ۳۷).

ولی تعمیم این مطلب و این که هیچ یک از افعال خداوند خالی از غایت و غرض نیست، محل بحث و تأمل است.

یادآور می‌شویم، مسأله غایت‌مندی افعال خداوند، از مسائل تعبیدی نیست، تا به مواردی که در نصوص دینی آمده است، بسنده شود، بلکه مسأله‌ای است عقلی و احکام عقلی غیرقابل

تخصیص است.

دیدگاه حکما

شارح مواقف، دیدگاه حکمای اسلامی را در مسأله غایی بودن افعال الهی، با دیدگاه اشاعره هماهنگ دانسته و پس از نقل نظریه اشاعره گفته است:

« و وافقهم علی ذلک جهابذه الحکماء و طوائف الالهین » (تفتازانی، ۱۹۹۷، ص ۱۰۰). این برداشت از کلام حکما نادرست است؛ چنان که صدرالمتألهین گفته است: حکما به طور کلی غایت و غرض را از افعال الهی نفی کرده‌اند. آن چه آنان نفی کرده‌اند وجود غایت و غرضی غیر از ذات الهی برای مطلق هستی و برای نخستین فعل الهی است؛ اما برای افعال خاص و مقید غایت‌های ویژه‌ای اثبات کرده‌اند؛ چنان که کتاب‌های آنان سرشار از بحث درباره فایده و غایت موجودات می‌باشد.

غرض و مصلحت

برخی از محققان در این مسأله میان غرض و مصلحت فرق نهاده و گفته است: آنچه در افعال خداوند می‌توان گفت، این است که افعال الهی دارای مصالح و حکمت‌هایی است ولی معلل به اغراض نیست، فرق غرض و مصلحت در این است که غرض آن است که به فاعل بازمی‌گردد و مصلحت آن است که عاید دیگران می‌شود.

بنابراین، اگر گفته‌اند افعال خداوند معلل به اغراض است، نوعی مجازگویی کرده و افعال خداوند را به افعال بشر تشبیه کرده‌اند، یعنی بر افعال خداوند مصالح و حکمت‌هایی مترتب می‌گردد، که اگر آن‌ها بر افعال انسان مترتب شود، غرض و غایت فعل او به مشار می‌روند.

حکیم لاهیجی در این باره چنین گفته است:

« یادآور می‌شویم، حاصل این تحقیق به تفکیک میان غایت‌مندی فعل و غایت‌مندی فاعل بازمی‌گردد که پیش از این یادآور شدیم، یعنی افعال الهی، اعم از تکوینی و تشریحی، دارای فواید، مصالح و حکمت‌هایی است که به موجودات بازمی‌گردد نه به خداوند. بدین جهت خداوند فاعل بالداعی و بالقصد نیست، بلکه فاعل بالرضا یا بالعنایه است؛ چنان که در فلسفه ثابت شده است، یعنی علم ذاتی خداوند به فعل منشأ صدور فعل است و فاعلیت خداوند متوقف بر قصد و داعی زاید بر ذات نیست؛ زیرا اگر چنین باشد، فاعلیتش بالذات نخواهد بود و آنچه متعلق علم ذاتی است، فعل به صورت مطلق نیست، بلکه فعل با ویژگی‌های حکمت و مصلحت است. در نتیجه در عین این که فاعل بالقصد (غایت‌مند) نیست فعل او غایت‌مند است » (لاهیجی، ۱۳۷۴،

ص ۴۷.

قرآن و غایت‌مندی جهان

آیات قرآن، آشکارا بر غایت‌مندی جهان دلالت می‌کنند؛ چنان که فرموده است:

«و ما خلقنا السماوات والارض و ما بينهما الا بالحق» (احقاف، ۳)؛

«و ما خلقنا السماوات والارض و ما بينهما لاعین» (دخان، ۳۸)؛

«و ما خلقنا السماوات والارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمى» (حجر، ۸۵)؛

«و ما خلقنا السماوات والارض و ما بينهما باطلا» (حجر، ۸۶).

مفاد این آیات این است که جهان طبیعت بر پایه حق آفریده شده است و باطل در آن راه ندارد و آفرینش آن از روی بازیگری و عبث نبوده است و این امر اقتضا می‌کند که حرکت جهان روزی پایان یافته و به غایت مطلوب خود برسد. آن غایت در جهانی دیگر تبلور خواهد یافت.

گذشته از آیات یادشده که بر غایت‌مندی کل جهان طبیعت دلالت دارند، آیات دیگری گویای غایت‌مندی حیات انسان و موجودات دیگر است. در بسیاری از آیات قرآن حیات بشر و بهره‌مندی او غرض و غایت آفرینش زمین و نعمت‌های طبیعی به شمار آمده است، چنان که می‌فرماید:

«و هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» (بقره، ۲۹).

«و الله جعل لکم مما خلق ظللاً و جعل لکم من الجبال اکنانا و جعل لکم سرابیل تقیکم الحر و سرابیل تقیکم باسکم کذلک یتم نعمته علیکم لعلکم تسلمون» (نحل، ۸۱).

درباره این که آفرینش انسان عبث نبوده و غایت خلقت او در سرایی دیگر تحقق خواهد یافت می‌فرماید:

«أفحسبتم أنما خلقناکم عبثاً و أنکم الینا لاترجعون» (مؤمنون، ۱۱۵).

دست یافتن انسان به آن غایت نهایی در گرو تحقق یافتن غایت‌های دیگری است که امتحان و آزمایش، عبادت و پرستش خدا، انقیاد و تسلیم در برابر حق از آن جمله است. آیات ذیل گویای این غایت می‌باشند.

«نا جعلنا ما علی الارض زینة لها لنبلوهم أبهم أحسن عملاً» (کهف، ۷).

«و ما خلقت الجن و الاتس الا لیعبدون» (ذاریات، ۵۶).

«کذلک یتم نعمته علیکم لعلکم تسلمون» (نحل، ۸۱).

انسان کامل فلسفه آفرینش

از آیات یادشده به دست می‌آید که انسان غرض و غایت آفرینش جهان است؛ ولی نه به اعتبار حیات مادی و طبیعی او؛ چرا که از این نظر هیچ گونه برتری بر دیگر موجودات طبیعی ندارد، تا غایت آفرینش آن‌ها باشد، بلکه از جنبه حیات معنوی و کمال ویژه‌ای که از طریق عبادت و بندگی خدا به دست می‌آید. این مطلب از عبارت «لنبلوهم أبهم أحسن عملاً» (ملک، ۶)؛ بروشنی استفاده می‌شود؛ زیرا مفاد این جمله این است که آن که از نظر عمل احسن و برتر است، مقوصد خلقت جهان طبیعت است؛ چنان که حدیث قدسی که خطاب به پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «لولاک لما خلقت الأفلاک» گویای این حقیقت است.

سنخ قضایای حسن و قبح در دیدگاه محققان اسلامی

بسیاری از صاحب نظران چون ابن سینا، خواجه، محقق اصفهانی، علامه مظفر و ... قائل به این نظریه‌اند که قضایای حسن و قبح عقلی از سنخ مشهوراتند و واقعی غیر از تطابق آرای عقلا، برای آن نمی‌پذیرند.

آنچه در ابتدا مهم است، نگاه به سخنان صاحبان این نظریه و فهم و تحلیل دقیق آن می‌باشند و این که مراد از مشهوری بودن یا آرای محموده بودن این قضایا چه می‌باشد. نقل سخنان صاحبان نظریه:

الف . سخن مرحوم مظفر:

مرحوم مظفر در بحث مستقلات عقلیه برای حل نزاع بین عدلیه و اشاعره چند مقدمه را ذکر می‌کند، که در طی آن، مراد از احکام عقلی ای که در این جا مطرح است و نیز سنخ قضایای آن را بیان می‌کند. ایشان ابتدا به بیان معانی حسن و قبح می‌پردازد و سه معنا برای آن ذکر می‌نماید: (۱) حسن و قبح به معنای کمال و نقص (۲) حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت (۳) حسن و قبح به معنای مدح و ذم. سپس درباره معنای سوم از حسن و قبح بر این عقیده است که این معنا فقط وصف برای افعال اختیاری واقع می‌شود. عبارت ایشان در این قسمت چنین است:

«... ان الحسن مااستحق فاعله علیه المدح و الثواب عند العقلاء کافه و القبیح مااستحق علیه فاعله الذم و العقاب عندهم کافه و بعبارہ اخری ان الحسن ما ینبغی فعله عندالعقلاء. این ان العقل الكل یدرک انه ینبغی فعله او ینبغی ترکہ و هذا الادراک للعقل هو معنی حکمه بالحسن و القبح؛ حسن چیزی

است که نزد همه عقلا، فاعل آن مستحق ذم و عقاب می‌باشد. به عبارت دیگر: حسن چیزی است که فعل آن نزد عقلا شایسته است، یعنی عقل کل عقلا شایسته بودن انجام دادن آن را درک می‌کند و قبیح چیزی است که ترک آن نزد عقلا شایسته است، یعنی عقل همه شایسته نبودن انجام دادن آن را یا شایسته بودن ترک آن را درک می‌کند و همین ادراک عقل معنای حکم عقل به حسن و قبح است» (مظفر، ۱۴۰۵، ص ۱۹۹).

مرحوم مظفر در ادامه مقدمه سوم می‌فرماید: «این معنا از حسن و قبح واقعیتی غیر از ادراک عقلا یا تطابق آرای آنان ندارد» و وعده می‌دهد که معنای تطابق عقلا بر مدح و ذم را بتفصیل بیان خواهد کرد، که در امر ثالث و رابع از کلامشان به این وعده وفا می‌کند. وی در مقدمه سوم، وارد عقل عملی و نظری می‌شود و گوشزد می‌کند که مراد از عقلی که حسن و قبح اشیا را درک می‌کند و حکم بر آن می‌نماید، عقل عملی است که در مقابل عقل نظری قرار دارد.

سپس به تعریف این دو عقل می‌پردازد، با قید این نکته که ما دو گونه عقل نداریم، بلکه اختلاف تنها بین مدرکات است که موجب اختلاف دو عقل شده است. در تعریف عقل عملی می‌گوید:

« فان كان المدرک مما ینبغی ان یفعل او لا یفعل، مثل "حسن العدل" و "قبح ظلم" فیسمی ادراکه عقلا عمیلاً؛ اگر مدرک ما شایستگی انجام دادن یا عدم انجام را داشته باشد، عقل عملی خوانده می‌شود، مثل حسن عدل و قبح ظلم» و در تعریف عقل نظری می‌گوید: «ان كان المدرک مما ینبغی ان یعلم، مثل قولهم: "الکل اعظم من الجزء" الذی لاعلاقه له بالعمل فیسمی ادراکه عقلا نظریاً؛ اگر مدرک ما شایستگی علم پیدا کردن را داشته باشد، عقل نظری خوانده می‌شود، مثل کل بزرگ تر از جزء است که هیچ نشانه‌ای و ارتباطی با عمل ندارد».

در ادامه تأکید می‌کند: «و معنی حکم العقل علی هذا لیس الا ادراک ان الشیء مما ینبغی ان یفعل او یترک. و لیس للعقل انشاء بعث و زجر و لامر و نهی الا بمعنی ان هذا الادراک یدعو العقل الی العمل، ای یکون سبباً لحدوث الاراده فی نفسه للعمل و فعل ما ینبغی، اذن المراد من الاحکام العقلیه هی مدرکات العقل العملی و آراؤه؛ معنای حکم عقل عبارت است از این که عقل می‌فهمد این کار، شایسته انجام دادن یا ترک کردن را دارد و البته عقل در جایگاه انشای بعث و زجر و یا امر و نهی نیست، مگر به این معنا که این ادراک، عقل را به عمل فرامی‌خواند، یعنی سبب حدوث اراده برای انجام دادن عمل و فعل شایسته می‌باشد. بنابراین مراد از احکام عقلی مدرکات عقل و آرای آن است».

در نهایت مرحوم مظفر ضمن بیان اسباب حکم عقل عملی در حسن و قبح دقیقاً مراد

خودشان را از ادراک عقل عملی و چگونگی حصول آن بیان می‌دارد. ایشان ذیل سبب دوم از اسباب حکم عقل عملی، یعنی ادراک عقل بر ملائمت شیء با نفس یا عدم آن، می‌فرماید: «این ادراک به دو نحو حاصل می‌شود: ۱. ادراک واقعیت‌های جزئی و خاص، ۲. ادراک امور کلی، که البته محل بحث ما نحوه دوم از ادراک عقل است که عبارتهای ایشان در این قسمت دیدگاهشان را به وضوح نشان می‌دهد. کلام ایشان چنین است:

« ان یکون الادراک لامر کلی، فیحکم الانسان بحسن الفعل لکونه کمالا للنفس، کالعلم و الشجاعه، او لکونه فیه مصلحه نوعیه، کمصلحه العدل لحفظ النظام و بقاء النوع الانسانی. فهذا الادراک انما یکون بقوه العقل بما هو عقل فیستتبع مدحا من جمیع العقلاء و کذا فی ادراک قبح الشیء.

... فهذا المدح و الذم اذا تطابقت علیه جمیع آراء باعتبار تلك المصلحه و المفسده، التوعیتین او باعتبار ذلك الکمال او النقص النوعیین فانه يعتبر من الاحکام العقلیه، الی هی موضع النزاع.

... و تسمى هذه الاحکام العقلیه العامه، "الارای المحموده" و التادیبات الصلاحيه، و هی من قسم القضايا المشهورات الی هی قسم براسه فی مقابل القضايا الضروریات. فهذا القضايا غیرمعدوده، من قسم الضروریات.

و من هنا يتضح لكم جيدا ان العدلیه، اذ يقولون بالحسن و القبح العقلیین یریدون ان الحسن و القبح من الاراء المحموده، و القضايا المشهوره، المعدوده، من التادیبات الصلاحيه، و هی التي تطابقت علیها آراء العقلاء بما هم عقلاء. و القضايا المشهوره، لیس لها واقع وراء تطابق الاراء.

ای ان واقعها ذلك. فمعنی حسن العدل او العلم عندهم ان فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنی قبح الظلم او الجهل ان فاعله مذموم لديهم؛ آن گاه که در ترک عقل، امر کلی باشد، پس انسان به حسن فعل حکم می‌کند به خاطر آن که کمال برای نفس است، مانند علم و شجاعت. یا به خاطر آن که در آن مصلحت نوعیه‌ای است، مانند مصلحت عدل برای حفظ نظام و بقای نوع انسانی و این ادراک با عقل بما هو عقل صورت می‌گیرد، لذا مدحی از جانب جمیع عقلا در پی خواهد داشت.

... بنابراین، این مدح و ذم آن گاه که همه عقلا توافق بر آن کنند، به اعتبار همان مصلحت یا مفسده نوعیه یا به اعتبار همان کمال یا نقص نوعیه از احکام عقلی ای که محل نزاع است، شمرده می‌شود.

... و این احکام عقلی عام " آرای محموده و تادیبات صلاحیه " خوانده می‌شود که از قسم

قضایای ضروری شمرده نمی‌شود.

... و از این جا بخوبی روشن می‌شود که عدلیه قایلان به حسن و قبح عقلی مرادشان این است که حسن و قبح از آرای محموده و قضایای مشهوره‌ای که از تادیبات صلاحیه شمرده می‌شود، می‌باشد و این تادیبات صلاحیه اموری هستند که آرای عقلا (به معنای حکم عقل)، بر آن تطابق دارد و قضایای مشهوری دارای اقلی و رای این تطابق نمی‌باشد، یعنی واقع قضایا همین است. بنابراین حسن عدل یا علم نزد عدلیه عبارت است از ممدوح بودن فاعل حسن نزد عقلا و معنای قبح ظلم یا جهل هم عبارت است از مذموم بودن فاعل قبیح نزد عقلا.

مرحوم مظفر در پایان کلام خود جناب شیخ الرئیس را نیز با خویش همراه دانسته و کلامی از او نقل می‌کنند مبنی بر این که، این گونه قضایا داخل در مشهورات صرفه هستند که هیچ واقعی برایش نیست، مگر شهرت. عبارت ابن سینا به نقل از اصول الفقه بدین شرح است:

« و منها الاراء المسماه بالمحموده و ربما خصصناها باسم الشهرة اذ لا عهده لها ال الشهرة و هی آراء لو خلی الانسان و عقله المجرد و همه و حسه و لم یؤدب بقبول قضایاها و الاعتراف بها ... لم یقض بها الاتسان طاعه، لعقله او و همه او حسه، مثل حکمنا بان سلب مال الانسان قبیح، و ان الکذب قبیح لاینبغی ان یقدم علیه...»

ب) کلام ابن سینا رحمه الله

ما نیز به مناسبت کلام دیگری از ابن سینا در کتاب «النجاه» را نقل می‌کنیم که دلالت بر همین امر دارد، ایشان می‌گوید:

« واما الذائعات فهی مقدمات و آراء مشهوره، محموده، اوجب التصدیق بها اما شهاده الكل مثل «ان العدل الجمیل» و اما شهاده الاكثر و اما شهاده العلماء او شهاده اکثرهم و او الافاضل منهم فیما لایخاف فیه الجمهور و لیست الذائعات من جهه، ما هی هی مما یقع التصدیق بها من الفطره فان ما کان من الذائعات لیس باولی عقلیر فانها غیر فطریه، ولكنها متقرره، عند الانفس، لان العاده تستمر علیها منذ الصبا و بما دعا الیها محبه، الستالم و الاصلاح المضطر الیهما الاتسان، او لشیء من الاخلاق الانسانیه، مثل الحیاة و الاستئناس او لسنن قدیمه، بقیمت و لم تنسخ، او الاستواء الكثير.»

« واذ اردت ان تعرف الفرق بین الذائع و الفطری فاعرض قولک «العدل الجمیل» و «الکذب قبیح» علی الفطره، التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل و تكلف الشک فیها تجد الشک متاتیا فیهما و غیرمات فی «ان الكل من الجزء» و هو حق اولی؛ ما شایعات، مقدمات و آرای مشهوره و محموده‌ای هستند که علت تصدیق به آن‌ها یا شهادت همه طوایف بشر است مثل «عدل

نیکو است" و یا شهادت اکثر مردم و یا شهادت پذیرش علما و یا اکثر علما و یا برجستگان آن‌ها در مواردی که نظر علما، مخالف جمهور مردم نباشد و هرگز این قضایای مشهوره از فطریات نیست؛ زیرا قضایای مشهوره از اولیات عقلیه نمی‌باشد، بلکه علت تصدیق آن‌ها و سبب این که در نفس انسان استقرار دارند یا به جهت این است که انسان از کودکی به آن‌ها عادت کرده است و ممکن است به جهت مصلحت اندیشی انسان باشد و یا برخی از خصلت‌های نفسانی، چون حیا و انس و الفت به دیگران موجب تصدیق آن است و یا این که آن قضیه مشهوره از آداب و رسوم گذشتگان است (و یا دستورات دینی مذاهب گذشته است) که نسخ گردیده و بالاخره ممکن است سبب تصدیق آن، استوای بسیار باشد؛ و اگر شما بخواهید فرق میان قضیه‌ی مشهوره و فطری (بدیهی عقلی) را به دست آورید، پس ذو قضیه‌ی "عدل نیکو است" و "دروغ قبیح است" را بر فرطت عرضه نمایید و تصمیم بگیرید که در آن شک کنید. خواهید دید که شک در آن راه می‌یابد، در حالی که اگر این کار را در مورد قضیه "کل از جزء خود بزرگ‌تر است" انجام دهید، می‌بینید که شک در آن راه نمی‌یابد» (بوعلی سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۱۸).

ج) کلام محقق اصفهانی

با توجه به این که محقق اصفهانی سمت استادی علامه مظفر را داشته است، این گونه به نظر می‌رسد که فرمایش‌های مظفر برگرفته از کلمات استاد باشد. خود محقق اصفهانی - رحمه الله - نیز در این زمینه در چندجا از کتاب گران سنگ نهایی الدرایه سخن به میان آورده است که از میان آن‌ها در دو جا مفصل‌تر و واضح‌تر به بیان این مطلب پرداخت که ما عبارت ایشان را از آن دو قسمت بیان می‌کنیم:

۱. در بحث از این که «استحقاق عقاب بر معصیت حکم مولا از چه باب است»، می‌فرماید: این استحقاق عقاب از باب جعل شارع است و یا به حکم عقل می‌باشد و سپس در توضیح حکم عقل در این جا و چگونگی آن می‌فرماید:

«و ان كان الاستحقاق بحکم العقل كما هو ظاهر المشهور فحينئذ لاينبغي الشبهه في استحقاق العقاب على التجري لاتحاد الملاك فيه مع المعصيه الواقعيه».

بیانیه: ان العقاب على المعصيه الواقعيه، ليست لا جل ذات المخالفه، مع الامر و النهي ولاجل تفويت غرض المولى بما هم مخالفه، و تفويت. و لا لكونه ارتكابا لمبغوض المولى بما هو، لوجود الكل في صوره، الجهل، بل لكونه هتكا الحرمه المولى و جرئه عليه ... و هذا الحكم العقلی من الاحكام العقلیه الداخله في القضايا المشهوره المسطوره في علم الميزان في باب الصناعات

الخمس و امثال هذه القضايا عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها و حفظ النظام و بقاء النوع بها؛ و اگر استحقاق به حکم عقل باشد که ظاهر قول مشهور همین است؛ شبهه یا باقی نمی‌ماند در مستحق عقاب بودن متجری به خاطر آن که ملاک عقاب هم در تجری و هم در معصیت واقعی واحد است.

توضیح این که عقاب کردن بر معصیت واقعی به خاطر نفس مخالفت با امر و نهی نیست و همچنین به خاطر تقویت غرض مولا بما هو مخالفه و تفویت نیست و نیز به خاطر ارتکاب فعل مبعوض مولا بما هو نیست؛ چرا که همه این‌ها در صورت جهل نیز وجود دارد [ولی عقاب بر ایشان نیست]، بلکه به خاطر هتک حرمت مولا جرات بر اوست و این حکم عقلی از احکام عقلی‌ای است که داخل در قضایای مشهوری که در علم منطق در باب صناعات خمس گفته شده است، می‌باشد و امثال این قضایا مورد اتفاق همه عقلاست به خاطر مصالح عام و حفظ نظام و بقای نوعی که در آن‌ها می‌باشد» (کمپانی، ۱۴۰۹، ص ۳۱۲).

سپس ایشان در وجه این که چرا این قضایا از برهانیات نیست، می‌فرماید: « چون مواد برهانیات در ضروریات شش گانه منحصر است که عبارتند از: اولیات، حسیات، فطریات، تجربیات، متواترات و حدسیات، که این قضایا داخل در هیچ کدام از آن‌ها نیستند.» از این جا نتیجه می‌گیرد که امثال این قضایای داخل در برهانیات نبوده و از قضایای مشهوره می‌باشند.

۲. در بحث از حقیقت احکام عقلیه بعد از بحث از کشف و حکومت به نحو واضح‌تر و مفصل‌تری همین بیانات را می‌فرماید که ما جهت روشن شدن نظر ایشان، متن مربوط به این قسمت را نقل می‌کنیم.

ایشان می‌فرماید: « یکی از قوای انسانی، قوه عاقله اوست. فعلیتش هم به فعلیت عاقلیت است و برای عاقله بعث و زجری نیست، بلکه شانس تعقل چیزی است که از ناحیه غیرجوهر عاقل ثابت است.» سپس ایشان به بیان فرق میان عقل نظری و عقل عملی وارد می‌شود و چنین می‌نویسد:

« و ان تفاوت العقل النظير مع العقل العملي بتفاوت المدرکات من حیث ان المدرک مما ینبغی ان یعلم او مما ینبغی ان یؤتی به او لایؤتی به. فمن المدرکات العقلیه الداخله فی الاحکام العقلیه العلمیه الماخوذه، من باید الرأى المشترك بین العقلاء المسماه تاره، بالقضایا المشهوره و اخرى بالاراء المحموده، حسن العدل و الاسحان و قبح الظلم و العدوان ...؛ بتحقیق تفاوت عقل نظری با عقل عملی به تفاوت مدرکاتشان می‌باشد؛ زیرا مدرک می‌تواند "مما ینبغی ان یعلم" یا "مما ینبغی ان یفعل" و از مدرکات عقلیه‌ای که داخل در احکام عقل عملی است و ماخوذ از اتفاق عقلاست که گاه به قضایای مشهوره و گاه به آرای محموده خوانده می‌شود،

قضیه حسن عدل و احسان و قبح و ظلم و عدوان است...».

محقق اصفهانی در ادامه می‌گوید: «همان طور که گفتیم این قضایا از ضروریات شش گانه نیست؛ چرا که رد قضایای برهانی و ضروریات نزد اهل منطق شرط است که با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشد؛ لکن رد قضایای مشهوره و آرای محموده مطابقتش با آرای عقلا معتبر است و هیچ واقعی با آرای عقلا معتبر است و هیچ واقعی غیر از توافق آرای عقلا ندارد.» (محقق اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۳۱۳).

سپس ایشان در تایید رای خویش از جانی شیخ رئیس و شارح اشارات مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی رحمه الله شاهد می‌آورد. سخن مرحوم ابن سینا را پیش از این ملاحظه کردیم. کلام خواجه چنین است:

« و منها ای المشهورات کونه مشتتلا علی مصلحه، شامله، للعموم کقولنا: «العدل حسن» و قد یشمی بعضها بالشرائع الغیر المکتوبه، منها ربما لایعم الاعتراف بها، والی ذلک شار الشیخ بقوله و ما تطابق علیه الشرائع الالهیه... الاراء المحموده، هی ما یقتضیه المصلحه، العامه، او الاخلاق الفاضله؛ و قسم دیگر آن، یعنی مشهورات مشتتلا بر مصلحت عامی هستند، مانند "العدل حسن" بعضاً برخی از این مشهورات شرایع غیرمکتوبه خوانده می‌شود و گاهی اوقات، مکتوب از این قضایای توافق عام را به دنبال ندارد و به همین مطالب جناب شیخ الرییس اشاره کرده است با این قولش که گفته " و آنچه شرایع الهی مطابقت با آن دارند... " و آرای محموده عبارت است از قضایایی که مقتضی مصلحت عام یا اخلاق فاضله است.»

در نهایت مرحوم اصفهانی جهت استحکام بیش‌تر استدلال و صحت آنچه ذکر کرد، به شبه برهانی متوسل می‌شود، گرچه معتقد است که این قضیه به برهان نیازی ندارد. خلاصه کلام وی چنین است:

« هو ان کون العدل و الاسحان مشتمله، علی مصلحه، عامه، ینحفظ بها النظام و کون الظلم و العدوان مشتملا علی مفسده، عامه یختل بها النظام و لذا عم الاعتراف بهما من الجمیع امر مدرک بحسب تفاوت افراد الاحسان و الاسئه، من حیث تعلقهما بما یناسب قوه، من القوی ... انما النزاع فی حسن العدل و قبح الظلم بمعنی المحبوب و الفعل المکروه للمدح و الذم علی احد النحویین: اما بنحو اقتضاء السبب لسببه، او بنحو اقتضاء الغایه، لذی الغایه.»
والاول...

والثانی: فیما اذا کان الغرض من الحکم بالمدح و الذم حفظ النظام و بقاء النوع بلحاظ اشتمال العدل و الاحسان علی المصلحه، العامه، و الظلم و العدوان علی المفسده، العامه.

فتلك المصلحه، العامه، تدعو الی الحکم بمدح فاعل ما یشتمل علیها و تلك المفسده، تدعو

الی الحكم بدم فاعل ما يشمل عليها فيكون هذا التحسين و التقبيح من العقلاء موجبا بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني، دون القول الذي لايناسب الشارع بل لايناسب العقلاء بما هم عقلاء و هو الذي يصح التعبير عنه بالتاديبات الصلاحيه».

در پایان، ایشان اظهار تعجب می‌کند که محقق سبزواری چگونه این قضایا را از ضروریات و بدیهیات دانست.

ترجمه عبارت نقل شده چنین است:

«از آن جا که عدل و احسان مشتمل بر مصلحت عامی است که با آن حفظ نظام صورت می‌گیرد و ظلم و عدوان مشتمل بر مفسده عامی است که با آن اختلال نظام پیش می‌آید، عموم عقلا بدان‌ها اعتراف داشته و فقط نزاع در حسن عدل و قبح ظلم به معنای صحت مدح بر اول و صحت ذم بر دوم است... و واضح است که اقتضا داشتن فعل محبوب و فعل مکروه برای مدح و ذم بر دو نحو است: یا به نحو اقتضا کردن سبب مسببش را و یا به نحو اقتضای غایه، ذی الغایه را. دوم: در مواردی که غرض از حکم به مدح و ذم حفظ نظام و بقای نوع باشد، به لحاظ مشتمل بودن عدل و احسان بر مصلحت عمومی و ظلم و عدوان بر مفسده عمومی که آن مصلحت عام، عقلا را به مدح فاعل فعل مصلحت دارد فرامی‌خواند و آن مفسده عام، عقلا را به ذم فاعل مفسده دار فرامی‌خواند.

بنابراین، این تحسین و تقبیح از جانب عقلا موجب حفظ نظام و رادع از اخلال به آن است و انتساب قسم دوم از احکام عقلائی به شارع از این باب که او رییس عقلاست، صحیح می‌باشد؛ اما قسم اول از احکام عقلائی، مناسب با شان شارع، بلکه حتی مناسبت با عقلا بما هم عقلا هم ندارد و همان قسم دوم از احکام عقلائی است که صحیح است از آن به تادیبات صلاحیه تعبیر شود».

البته منظور مرحوم اصفهانی از این که این قضایا از ضروریات نیستند ظنی بودن آن‌ها نمی‌باشد؛ زیرا خود این قضایا در مقابل ظنیات شمرده می‌شود، بلکه فرق مشهورات با برهانیات در این است که «ضروریات مفید تصدیق جازم است که مطابق خارجی و واقعی دارد، که از آن به حق و یقین تعبیر می‌شود. به خلاف این قسم از مشهورات که مفید تصدیق جاز می‌شود که لازمه اش تطابق آن با واقع و خارج نیست، بلکه مطابقش با توافق آرای عقلا معتبر است».

مراد قائلان به نظریه دوم

حال به بررسی احتمالاتی که در کلام صاحبان این نظریه می‌رود، می‌نشینیم تا ببینیم کدامیک به مرادشان نزدیک‌تر است. البته کلام محقق اصفهانی در این بررسی از اهمیت ویژه‌ای

برخوردار است، به این دلیل که ایشان بیش از دیگران در این زمینه موشکافی کرده و ابعاد مختلف مسأله را مورد تصدیق قرار داده است. پنج احتمال در بیان مراد آنان راه دارد:

احتمال اول:

این احتمال را مرحوم آیت الله خوئی بیان کرده، مبنی بر این که این قضایا انشائاتی می‌باشند که صرف تطابق عقلا پشتوانه اش می‌باشد، لذا مجعول آن‌هاست. غایت الامر این که عقلا به خاطر ادراک مصالح و مفساد نوعیه‌ای که پشتش وجود دارد، چنین حکمی می‌کنند، همان طور که روشن است، طبق این احتمال هیچ واقعیتی ورای این قضایای نخواهد بود و اعتباری محض می‌باشند. (خوئی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۱).

بررسی احتمال اول:

این گونه به نظر می‌رسد که این احتمال مراد قایلان به نظریه دوم نباشد؛ چراکه خود محقق اصفهانی در ضمن بیان فرق بین مشهورات و ضروریات، مشهورات را قضایایی صدق و کذب بردار معرفی می‌کند و این نشان می‌دهد که این قضایا یا لاقلاً اعتباری محض نمی‌باشند.

احتمال دوم:

احتمال دیگری که از کلمات جناب شیخ الرئیس و تا حدودی محقق اصفهانی برمی‌آید این است که بگوییم قضایای حسن و قبح قضایایی مشهور هستند، بدین معنا که این قضایا تصدیقاتی جازم هستند، لکن «مضمونه الحقایق» نیستند. یعنی تصدیق جازم در آن از یکی از مناشئی در قضایای مضمونه الحقایق، که ضروریات شش گانه باشد، ناشی نشده است و خلاصه این که ادراک عقلی «حسن عدل» و «قبح ظلم» از مدرکات اولیه عقل یا حس و یا وهم نیست، بلکه تصدیق جازم در آن حاصل می‌شود به سبب تادیب و تربیت اجتماعی و عقلایی و لذا اگر انسان تنها آفریده می‌شد، با عقلش «حسن عدل و قبح ظلم» را نمی‌فهمید.

بررسی احتمال دوم:

اگرچه این احتمال از کلام جناب شیخ الرئیس بصراحت فهمیده می‌شود و حتی از ظهور ابتدایی و اولیه کلام محقق اصفهانی نیز این فهمیده می‌شود، به این دلیل که ایشان فرمایش شیخ الرئیس را به عنوان تایید و شاهی برای قول خودشان نقل کرده‌اند و جناب شیخ هم در

توضیح آرای محموده این گونه گفته‌اند که این قضایا صرف تربیت اجتماعی و قرارداد طبیعی عقلی نه تبانی آن‌ها می‌باشد؛ لذا اگر فرد تنهای تنها می‌بود حسن و قبح به معنای صحت مدح و ذم را نمی‌فهمید، لکن بادقت و تامل بیش‌تر در کلمات محقق اصفهانی - رحمه الله - روشن می‌شود که ایشان این احتمال را نمی‌گویند و در تاییدی هم که آورده است، جمودی الفاظ شیخ الرئیس نداشته، بلکه تایید آوردن از کلام مرحوم ابن سینا برای این بوده است که آرای محموده و مشهورات عقلاییه را ایشان هم از مجعولات عقلایی دانسته و از امور نفس الامری نمی‌داند؛ مثل حسن و قبح عدل و ظلم که تطابق و شهرت در عقلا پستوانه‌ای آن است نه نفس الامر و لذا در کلمات محقق اصفهانی به تصریحات موجود در کلام ابن سینا بر نمی‌خوریم.

احتمال سوم

ممکن است مرادشان این باشد که این قضایا اخباراتی هستند مطابق آرای عقلا و مجعول آن‌ها و مبررش هم این است که ماورای مصلحت و مفسده‌ای که در افعال است، چیز دیگری درک نمی‌شود. البته مدح و ذم عقلا را هم به تبع این مصلحت و مفسده درک می‌کنیم، یعنی در نفس الامر حسن و قبح به معنای صحت مدح و ذم نداریم، بلکه به خاطر برآوردن آن ذی الغایه که مصلحت نوعیه جفظ نوع باشد عدل و ظلم به حسن و قبح به معنای صحت مدح و ذم متصف می‌شوند.

بررسی احتمال سوم

برداشت این احتمال از کلمات صاحبان این نظریه بخصوص محقق اصفهانی بسیار قوی می‌نماید، به این معنا که آنان می‌گویند، این قضایا اخباراتی جازمند، اما تطابق با یک نفس الامر خارجی در آن‌ها معتبر نیست، بلکه می‌بایست با آرای عقلا تطابق داشته باشد و این، یعنی عدل و ظلم، در نفس الامر حسن و قبحی به معنای صحت و مدح و ذم ندارند، بلکه به خاطر مصلحت و مفسده‌ای که در آن‌ها متصور است، یعنی حفظ نوع بشر، عقل درکشان می‌کند و به تبع همین درک و برای رسیدن به این مصلحت و مفسده، عقلا حسن عدل را به معنای صحت مدح فاعل و قبح ظلم را به معنای صحت ذم فاعل ظلم درک می‌کنند.

بنابراین، طبق این احتمال بازم قضایای حسن و قبح مجعول خواهند بود، اما به معنای خاص خودش که اشاره خواهیم کرد، البته اصل مصلحت و مفسده عام در عدل و ظلم نفس الامری است، ولی حسن و قبح آن دو به معنای صحت مدح و ذم بر آن‌ها امری است عقلایی و غیرنفس الامری؛ لذا اگر هیچ عاقلی نبود چنین حسن و قبح هم نبوده و درک نمی‌شده است،

چون درکش به وجود نظام و نوع بشری وابسته است که ذی الغایه می‌باشد و عقلاً تماماً به خاطر آن ذی الغایه عقلاً درک می‌کنند که فاعل عدل کار حسنی کرده است و فاعل ظلم کار قبیحی را بدون هیچ گونه قرارداد و یا تبانی ای و مراد از مجعول بودن این قضایا که گفتیم همین است نه صرف قراردادی میان عقلا.

بیانان محقق اصفهانی در صفحات ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴ از جلد دوم کتاب نهاییه الدرایه مؤید همین احتمال است. ایشان در صفحه ۳۱۲ آورده است: رهو ان کون العدل و الاحسان مشتمله، علی مصلحه، عامه، ینحفظ بهالنظام و کون الظلم والعدوان مشتملا علی مفسده، یختل بهالنظام و لذا عم الاعتراف بهما من الجمیع».

همان طور که ملاحظه می‌فرمایید، ایشان بودن عدل و ظلم را بر مصلحت و مفسده عامی که به همراه دارد علت اعتراف عقلاً به حسن و قبح آن‌ها قرار می‌دهند، بدون این که تبانی یا قراردادی باشد، بلکه هر عاقلی به خاطر آن مصلحت یا مفسده نوعیه‌ای که وجود دارد و امری حقیقی است، چنین حکمی را می‌کند.

ایشان همین بیان را با تفصیل بیش‌تری در ص ۳۱۳ و ۳۱۴ تکرار می‌کنند؛ البته ما آنچه را در صفحه ۳۱۳ فرموده است، در تبیین قول ایشان آورده‌ایم. کلام ایشان در ص ۳۱۴ چنین است: «والاقتضاء بالمعنی الثانی هو محل الکلام بین الاشاعره، و غیرهم و ثبوته منحصر فی الوجه المشارالیه مرارا من ان حفظ النظام و بقاء النوع المشترك بین الجمیع محبوب للجمیع و خلافه مکروه للجمیع و هو یدعو العقلء الی الحکم بمدح فاعل مافیة المصلحه، العامه، ذم فاعل مافیة المفسده، العامه، و علی ما ذکرنا فالمراد بان العدل یتستحق علیه المدح یتستحق علیه الذم هو انهما عندالعقلء و بحسب تطابق آرائهم لا فی نفس الامر كما صرح به المحقق الطوسی».

خلاصه آن که از این جملات بسادگی و روشنی می‌توان چنین احتمالی را فهمید.

ناگفته نماند که طبق این احتمال برای درک حسن و قبح اشیا به وجود ظلم نیست، مگر

این که بگوییم به صورت قضیه شرطیه «اگر اجتماعی یا نظامی بود چنین درکی می‌کرد».

البته این تنها با تصور صحیح مصلحت نوعیه و عام حفظ نوع و نظام میسر است که قبولش

به دلیل مشکل بودن چنین تصویری سخت و دور از ذهن به نظر می‌رسد.

اما این که برخی از محققان اشکال کرده‌اند که طبق این مبنا «انسان اول چه کرده است؟

آیا حسن و قبح اشیا را درک نمی‌کرد؟» اشکال واردی نبوده و در پاسخش می‌گوییم:

اولاً: هیچ گاه انسان اولی بدون انسان دوم نبوده است و همواره نظام بشری و حفظ نوع

مطرح بوده است.

ثانیاً: بر فرض چنین امری به دو راه قابل حل است: ۱- همان که در بالا گفتیم، یعنی به

صورت شرطی و تعلیقی با درک مصاحت حفظ نوع می‌توانست حسن و قبح اشیا را درک کند ۲ - راه دیگر این که، ممکن است انسان اول از راه دیگری غیر از این راههای متعارف قطع و اشکالی هم در فرض آن وجود ندارد.

احتمال چهارم

احتمال دیگری که برخی از دانشوران بزرگوار از کلمات مرحوم اصفهانی استظهار کرده‌اند، این است که مرحوم اصفهانی نمی‌گوید که هیچ حسن و قبحی و رای قضایای حسن و قبح وجود ندارد و تا عقلا نباشند و تطابق بر آن نکنند چیزی وجود نخواهد داشت، بلکه مراد وی این است که این قضایا دارای یک نفس الامری به نحو شرطی و تعلیقی دارند که اگر عقلایی باشند آن‌ها هم بدان حکم می‌کنند به خاطر مصاحت نوعیه حفظ نظام که درک می‌کنند، یعنی عقلا با عقلشان آن را درک می‌کنند و همین نفس الامر آن است.

خلاصه این که یک درک عقلی است که به سبب آن عقلا چنین چیزی را می‌فهمند؛ البته لزومی ندارد همیشه آن ذی‌الغایه مصاحت نظام باشد تا گفته شود در بسیاری از موارد چنین چیزی وجود ندارد، بلکه در هر جایی داعی مخصوص به خودش وجود دارد یک زمان مصاحت نظام است و زمان دیگر دواعی دیگر که عقل حکمی می‌کند به خاطر انبعا و گسترش آن‌ها فاعل آن را مدح کن تا تشویقی برای بقای ذی‌الغایه، شود.

بررسی احتمال چهارم

اگرچه این تفسیر، تفسیر وجیه و قابل توجهی است؛ مرحوم ابن‌سینا بصراحت خلاف آن را می‌گوید و از کلمات مرحوم اصفهانی نیز می‌توان چنین استفاده‌ای کرد، مگر با تکلف بسیار که بهتر است خود را بدان تکلف‌ها نیندازیم؛ زیرا چنان که ملاحظه شد، کلام محقق اصفهانی بدون هیچ‌گونه تعذری بر احتمال سوم قابل حمل بود.

علاوه بر این درک تعلیقی مصاحت حفظ نظام یا هر مصاحت و مفسده دیگر توسط انسان اول که کسی دیگر با او نباشد بسیار صعب و غیرقابل به نظر می‌رسد، چه این که وقتی نظامی نیست و این فرد اصلا تصویری یا تصویری از نوع و نظام در ذهن ندارد، چگونه می‌تواند مصاحت حفظ آن را بفهمد و درک کند؟

احتمال پنجم:

برخی از فضلاء محترم این احتمال را از کلام محقق اصفهانی استظهار کرده‌اند که

مصلحت و مفسده‌ای در افعال و رای هر چیزی در خارج و نفس الامر وجود دارد و همان هم برای حکم بعدی عقل غایت می‌باشد و یک درک عقلی به نام سزاوار بودن عادل بر مدح و ظالم بر ذم و یا همان صحت مدح و ذم داریم که عقلاً آن را درک می‌کنند و خود این که درکش می‌کنند وجود خارجی و نفس الامری ندارد؛ البته ممکن است منشا خارجی و واقعی داشته باشد که کاری با آن نداریم.

خود این درک چیزی است که باید عقلایی باشد تا درکش کنند؛ اما بدون توجه به اتفاق عقلا بر آن؛ یعنی هر شخصی مصلحتی را در فعلی می‌بیند و حکم به صحت فعل یا صحت مدح می‌کند که به یک معنا از آن تعبیر به حسن و قبح می‌کنند؛ اما نزاع بزرگان در این قسمت نیست.

سپس عقلا با یک التفات ثانی، (البته مراد التفات ربی است که التفات ثانی رتبی باشد، نه این که حتماً از حیث زمانی تفاوت و تقدم و تاخیری داشته باشند)، به این حکم که اتفاق عقلا را در پی دارد، یک حکم درجه دوم البته با تسامحی که در آن است برطبق درک اول درک می‌کنند به نام «حسن عدل و قبح ظلم» که پشتوانه این حکم چیزی نیست جز تطابق آرای عقلا و اتفاق آن‌ها بر این امر و درک اول. البته باز تأکید می‌کنیم کاری به منشا انتزاعش نداریم که خارجیت و نیز کاری به این نداریم که این قضیه عقلایی ثبوت نفس الامری ذهنی دارد یا خیر، چون این نفس الامر به کار ما نمی‌آید؛ چرا که قول مقابل می‌گوید: حسن و قبح خودش چیزی است که در خارج و رای هر مصلحت و مفسده‌ای وجود دارد که هیچ نفس الامر خارجی ندارد و پشتوانه اش تطابق عقلا می‌باشد که از صحت مدح عادل حسن فعل را درمی‌یابند و تا قبل از این، یعنی در مرحله صحت مدح که در مرحله دوم می‌باشد، هنوز حسن فعل فهمیده نمی‌شود، بلکه حکم به حسن برای مرحله سوم است که بر روی یک حکم دیگری است که همان درک صحت مدح باشد؛ لذا به آن حکم درجه‌ی دوم البته تسامحاً نام می‌نهیم.

از این مطالب روشن می‌شود که در واقع محقق اصفهانی سه کار می‌کند و سه امر جدا و مستقل را بیان می‌نماید:

۱. مصلحت و مفسده واقعی و خارجی؛
 ۲. مرحله درک عقلا بر سزاواری و صحت مدح و ذم و دیدن صحت فعل و عدم آن.
 ۳. درک عقلی حسن فعل و قبح آن از جانب عقلا که بر طبق درک اول و اتفاق عقلا بر آن صورت می‌گیرد و عملی جدای از مرحله دوم می‌باشد.
- خلاصه اینکه، گاهی اوقات التفات به یک شیء می‌شود و دیده می‌شود که مصلحت دار است و قابلیت مدح و ذم را دارد، بدون توجه به لحاظ اتفاق بر آن.

سپس با التفات ثانی به این امر توجه می‌شود که این حکم به مدح و ذم از اتفاق عقلا برخاسته است و اتفاق عقلا در معنای آن خوابیده است که حسن و قبح به این معنا موردنظر و محل اختلاف محققان است.

بررسی احتمال پنجم

این احتمال هم گرچه از سر دقت و تأمل و باریک بینی خاصی در کلمات محقق اصفهانی برخاسته است؛ بعید به نظر می‌رسد که محقق اصفهانی قصد بیان این معنا را داشته باشد. لاقلاً از ظهور بیان ایشان نمی‌توان چنین چیزی را فهمید. با این همه، ما اشکال خاصی بر این نظریه نداشته و جایی را برای آن باز می‌گذاریم. شاید با تعمق بیش‌تر در کلمات محقق اصفهانی خوانندگان گرامی بتوانند این معنا را استظهار کنند.

نتیجه

نقش درک حسن و قبح افعال الهی در فهم صحیح از دین و پیدایش احکام نزدیک به واقع برای محقق اسلامی بسیار کارساز و با اهمیت است و دقیقاً ایجاد نوعی ایدئولوژی رئالیستی می‌کند و از بسیاری از احکام خلاف واقع جلوگیری می‌نماید و در نهایت نفع بندگان خدا و مصالح اجتماعی آنان را بوجود می‌آورد و پیاده کردن دین خداوند در جامعه هدف کوچکی نیست؛ لذا اهمیت این بحث در نزد متکلم و حکیم و فقیه واقع بین و عقل‌گرا جای شک و ریب نیست.

مآخذ

- ۱- امام خمینی؛ تهذیب الاصول (اسماعیلی، ۱۴۱۰ هـ.ق).
- ۲- بوعلی سینا؛ نجات (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ ش).
- ۳- بوعلی؛ اشارات (بیروت، ۱۹۹۷ م).
- ۴- تفتازانی؛ شرح مواقف (قم، اسماعیلی، ۱۳۶۰ ش).
- ۵- خوئی؛ اجود التقریرات (قم، اسماعیلی، ۱۳۶۰ ش).
- ۶- خواجه نصیرالدین طوسی؛ اساس الاقتباس (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش).
- ۷- خواجه نصیرالدین طوسی؛ تجرید الاعتقاد (قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ هـ.ق).
- ۸- زاهدی؛ شرح کفایه (مشهد، ۱۳۵۰ ش).
- ۹- صفائی؛ علم کلام، ج ۲ (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش).
- ۱۰- کمپانی؛ نهاییه الدراییه، ج ۲ (قم، آل البيت، ۱۴۱۰ هـ.ق).
- ۱۱- لاهیجی؛ گوهر مراد (اداره ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش).
- ۱۲- شهابی، محمود؛ علم اصول (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ ش).
- ۱۳- مطهری، مرتضی؛ عدل الهی (قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ ش).
- ۱۴- مظفر؛ اصول الفقه، ج ۱ (قم، چاپ جامعه مدرسین، ۱۴۲۳ هـ.ق).
- ۱۵- حائری، مهدی؛ کاوش‌های عقل عملی (مرکز انتشار، ۱۳۶۴ ش).



پژوهشگاه عالی اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

پژوهشگاه عالی علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی