



قسمت سوم

در دو شماره گذشته مقدمات هفت گانه ای که تأثیر بسزائی در توضیح نظریه «تحسین و تقبیح عقلی» دارند، به شرح یاد شده در زیر، گذشت:

۱- تاریخ طرح مسأله، ۲- مقصود از ذاتی چیست؟، ۳- آراء و نظریات مختلف در مسأله، ۴- نزاع کلی است یا جزئی؟، ۵- ملاکهای حسن و قبح عقلی، ۶- مقصود از عقل نظری و عقل عملی چیست؟، ۷- تحسین و تقبیح عقلی از یقینات است نه از مشهورات.

اکنون به طرح آخرین مقدمه که کلید حل مشکل تحسین و تقبیح است به نام «قضایای خود معیار» در عقل عملی پرداخته و سپس استوارترین دلیل یا دلائل قائلان را مطرح می‌نمایم.

قضایای خود معیار (بدیهی) در حکمت عقلی



دلائل قائلان به حسن و قبح عقلی

قضایای حکمت نظری به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱- بدیهیات.

۲- نظریات.

منظور از بدیهیات، قضایائی است که نفس انسان در اذعان و حکم به آنها، احتیاج به دلیل و اعمال فکر و نظر ندارد.

در منطق معروف ارسطویی برای قضایای بدیهی، شش قسم ذکر کرده‌اند که معمولاً قضایای نظری به یکی از آنها منتهی می‌گردد. و از این بدیهیات ششگانه سه قسم، نقش عمده‌تری را در زمینه علوم و معارف ایفاء می‌کنند و آنها عبارتند از:

۱- اولیات، ۲- مشاهدات، ۳- فطریات، و هر چند این سه قسم بدیهی بوده و به فکر و نظر نیاز ندارند. لکن خود، دارای مراتبی هستند بدین شرح:

در تصدیق به قضایای اولیه، تصور درست از موضوع و محمول و نسبت میان آن دو، لازم و ضروری است و در عین حال، همین تصور در اذعان به نسبت در قضیه، کافی می‌باشد.

در مشاهدات و فطریات علاوه بر تصور موضوع و محمول، چیز دیگر نیز دخالت دارد و آن در «مشاهدات»، حواس ظاهری یا باطنی است، هرگاه تصدیق به کمک حواس ظاهری باشد آن را حسابات گویند و اگر به کمک حس باطنی باشد آن را وجدانیات نامند.

و در فطریات، یک قیاس در پیدایش اذغان به نسبت، دخالت دارد لکن چون این قیاس برای قوه عاقله معلوم و حاضر است از این جهت، پیوسته تصدیق و ادراک حاصل است و احتیاج به فکر و نظر نمی‌باشد.

مثلاً می‌گوئیم: «عدد ۶، نصف عدد ۱۲ است» این یک قضیه است و تصدیق به آن هم بدیهی است لکن تصور عدد ۶، و عدد ۱۲ کافی در تصدیق نیست، بلکه یک قیاس اقترانی در این میان وجود دارد و عقل با توجه به آن، قضیه مذکور را تصدیق می‌کند و آن قیاس این است: عدد ۱۲ عددی است که به عدد ۶ و یک عدد دیگر مساوی با ۶، تقسیم می‌شود و هر عددی که به دو عدد مشابه تقسیم شود. این عدد دو برابر عدد اول، و عدد اول نصف آن می‌باشد.

مثال دیگر: عدد هشت زوج است. چون به دو عدد مساوی تقسیم می‌شود.

این تصدیق هر چند معلل بوده و مبتنی بر یک حد وسط است، لکن علت آن (حد وسط) پیوسته برای عقل حاضر است و نیاز به کسب ندارد.

این قضایا اسم دیگری هم دارند و آن عبارت است از قضایا قیاساتها معها: قضایائی که همیشه قیاس آنها با آنها همراه است.^۱

۱- مقصود از «فطری» در اصطلاح «منطقیها» همین است که در بالا نگارش یافت ولی در روانشناسی، فطری، در معنی دیگری به کار می‌رود و آن: کلیه تمایلات و کششهایی است که انسان از درون، آن را احساس می‌کند و به تعبیر دیگر: ندانی که انسان آن را از درون می‌شنود و در استماع و درک آن، به معلم و آموزگار خارجی نیاز ندارد این اصطلاح کجا و اصطلاح منطقیها درباره «فطری» کجا و گاهی خلط این دو اصطلاح مایه اشتباهاتی می‌گردد.

قضایای فطری در اصطلاح روانشناسی شعبه‌ای از وجدانیات و وجدانیات نیز بخشی از «مشاهدات» را تشکیل

می‌دهد.

بدیهیات و نظریات در حکمت عملی

حالا سخن ما این است: آنچه که در مسائل و قضایای حکمت نظری گفته شد، (و همگی منطقی و غیرقابل تردید می‌باشند) در مورد مسائل و قضایای حکمت عملی نیز جاری است زیرا حکمت عملی نیز از مقوله علم و ادراک است و اگر ادراکات و معارف ما به یک سلسله مطالب بدیهی منتهی نگردد. لازم می‌آید که اندیشه و استدلال تا بی‌نهایت پیش رود و حتی یک مسأله نیز برای انسان معلوم نگردد و این امری است بر خلاف وجدان، زیرا ما معلومات فراوانی در قلمرو حکمت عملی داریم.

اصولاً علمای منطق، وقتی علم و ادراک را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند، دلیلی را یادآور می‌شوند که هم ادراکات مربوط به حکمت نظری و هم ادراکات مربوط به حکمت عملی را شامل می‌گردد.

دلیل بر این تقسیم، دو مطلب است:

۱- بدیهی بودن تقسیم.

فتاوانی در این مورد به این دلیل استناد می‌کند و می‌گوید:

ویقتسمان بالضرورة، الضرورة والاكتساب بالنظر.

یعنی تصور و تصدیق لامحاله به ضروری و نظری تقسیم می‌شوند و دومی از اولی

استنتاج می‌گردد.^۲

۲- لزوم تسلسل یا دور اگر بدیهی در کار نباشد.

صاحب البصائر النصیریة بر این دلیل استناد کرده و می‌گوید:

مقدماتی که در قیاس به کار می‌رود، باید به مقدماتی منتهی گردد که نیاز به بیان ندارد. و در غیر این صورت تحصیل علم امکان‌پذیر نمی‌باشد. مگر اینکه امور بی‌نهایت قبلاً روشن گردد و این همان تسلسل است و اگر معرفت آخر متوقف بر اولی باشد این همان دور است.^۳

این دو دلیل همان طوری که ایجاب می‌کند که قضایای حکمت نظری حتماً باید به

→ اینک گفته شد «فطری» در اصطلاح روانشناسی، بخشی از وجدانیات است، نه همه آن، به خاطر نکته ای است که شیخ در منطق اشارات، ج ۲، ص ۲۱۵ و ۲۱۶ و محقق سبزواری در شرح منظومه ص ۸۹ به آن اشاره کرده است، علاقمندان مراجعه فرمایند.

۲- منطق التهذیب.

۳- البصائر النصیریة، ص ۱۳۹.

بدیهی منتهی گردند، همچنان ایجاب می‌نماید که قضایای حکمت عملی نیز به آن منتهی شوند.

حاصل سخن اینکه: همان طور که در حکمت نظری باید یک رشته قضایای بدیهی و خودمعیار باشد، که اندیشه‌های نظری به وسیله آنها تحصیل شوند، همچنین در حکمت عملی نیز باید یک رشته قضایای خودمعیار باشند که کلید حل دیگر مسائل حکمت عملی شمرده شوند و این یک حقیقتی است که برهان عقلی به گونه‌ای که اشاره شد، بر این تقسیم‌دآوری می‌کند، خواه در حکمت عملی، اسم این دو نوع قضیه را، بدیهی و نظری بگذاریم و یا این دو اصطلاح را مخصوص حکمت نظری بدانیم و نام این دو قسم را در حکمت عملی قضایای خودمعیار و غیر خود معیار بنامیم، بالاخره چاره‌ای جز تقسیم به دو قسمت، هم در حکمت نظری و هم در حکمت عملی، نیست.

با توجه به این اصل، باید دید این قضایای خودمعیار در حکمت عملی از کدامیک از اقسام بدیهی (شش‌گانه) است. در این جا دو نظر وجود دارد:

الف - این قضایا از قبیل بدیهیات اولیه است و مانند «کل بزرگتر از جزء است» می‌باشند.

ب - این قضایا از قبیل بدیهیات فطری (البته به اصطلاح منطقی‌ها) است، زیرا اذعان به نسبت، نیاز به ملاحظه مصالح و مفاسد اجتماعی عدل و ظلم دارد که بدون آن ملاحظه، اذعان به نسبت ممکن نیست (و نیاز به واسطه، آن را از بدیهی بودن خارج نمی‌سازد، زیرا این واسطه، پیوسته برای عقل حاضر است).

با توجه به این دو نظریه، از نظر ما قضایای مربوط به حسن و قبح از قضایای خود معیار و بدیهی اولی است که تصور قضیه، کافی در اذعان به نسبت می‌باشد و در همین مرحله، انسان به حسن عدل و مشتقات آن، و قبح ظلم و فروع آن، اذعان پیدا می‌کند و هرگز در تحصیل اذعان به این دو قضیه، نیازی به ملاحظه مسائل برون مرزی از قبیل مصالح و مفاسد اجتماعی ندارد و این نکته‌ای است که نظریه ما را در مسائل تحسین و تقبیح از دیگر قائلان به حسن و قبح عقلی که می‌کوشند حکم عقل را از طریق مصالح و مفاسد نوعی توجیه کنند، جدا می‌سازد و از پیروان نظریه دوم، محقق بزرگ، مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی است.

وی در این باره سخنی دارد که یادآور می‌شویم:

سخنی از محقق اصفهانی



ملاک زیبا دانستن و یا قبیح شمردن افعال به خاطر یکی از این دو جهت است:

حسن و قبح عقلی

اول: فعل، تأمین کننده غرض و منفعت فردی انسان است و در نتیجه روی فکر و روح انسان، اثر مطلوب می‌گذارد و این تأثیر، انسان را برمی‌انگیزد تا عکس العمل مطلوب نشان دهد، این عکس العمل به صورت تحسین فاعل آن فعل، آشکار می‌گردد و اگر آن فعل مخالف غرض و خواسته انسان باشد، در صدد انتقام جوئی برآمده و کمترین نمود و عکس العمل او در این صورت این است که فاعل آن فعل را مذمت نماید.

دوم: فعل در حفظ نظام اجتماعی بشر و یا ویرانی و متلاشی شدن آن مؤثر است مانند عدل و ظلم، و چون حفظ نظام، مطلوب عقل است عدل را نیکو دانسته و عادل را مدح و ستایش می‌کند و ظلم را قبیح و فاعل آن را مذمت و نکوهش می‌کند، آنگاه اضافه می‌کند که جهت نخست در بخش حسن و قبح مورد گفتگو نیست زیرا که عکس العمل‌های برخاسته از تمایلات و منافع فردی از فرد حیوانی و غرائز شهوانی سرچشمه می‌گیرد و عقلاء و شارع که رئیس العقلاء می‌باشد. با امضاء و یا رد این تمایلات و عکس العمل غریزی حیوانی به عنوان معیارهای خوب و بد، مناسب ندارد، بلکه تنها مطلب دوم شایسته و مناسب با بحث حسن و قبح است.^۴

نقد و ارزیابی

۱- منحصر کردن ملاک حسن و قبح افعال در دو مورد یاد شده، صحیح نیست ما در یکی از مقدمات گذشته دواعی و ملاکات حسن و قبح را برشمردیم که علاوه بر آنچه ایشان فرموده‌اند دو مطلب دیگر به عنوان عمده‌ترین دواعی و ملاکات حسن و قبح افعال می‌باشند. یکی کمال و نقص نفسانی و دیگری تمایلات برترین و واکنش‌های فطری که از طبیعت علوی و بُعد ملکوتی وجود انسان سرچشمه می‌گیرد و حتی مسأله کمال و نقص را هم به این قسم برگردانندیم.

۲- حکم عقل به حسن و قبح افعال، اختصاص به افعال انسانی ندارد، بلکه اصولاً عامل پیدایش این بحث در علم کلام، کنجکاوی در افعال خداوند سبحان بوده است، پس عقل همانگونه که به قبح صدور ظلم از انسان حکم می‌کند. همین حکم را در مورد آفریدگار نیز صادر می‌کند، هرچند، کار او از چهارچوب مصالح و مفاسد نوعی هم بیرون باشد مثلاً فرشته بی‌گناهی را عذاب کند یا مرد مؤمنی را در آخرت کیفر دهد که ظرف فعل، بیرون از مصالح و مفاسد نوعی است.

۴- نه‌ایة الدرایة، ج ۲، ص ۱۲۹.

بهترین نظریه در این باره، همان سخنی است که ما بر آن اصرار می‌ورزیم و محقق گرانقدر و متکلم نامدار اسلامی صاحب شوارق آن را ابراز نموده است و از بیانات بزرگانی چون محقق طوسی و علامه حلی نیز به دست می‌آید و آن اینکه:

حکم به حسن و قبح عدل و ظلم سرچشمه‌ای فطری دارد و از مسائل وجدانی است نه تنها خود بدیهی است. بلکه بداهت آن هم بدیهی و نمودار است. خواه انسان به مصالح و مفاسد اجتماعی توجه داشته باشد و یا غافل از آن باشد و بر این اساس حکم عقل به حسن عدل و قبح ظلم همانگونه که افعال انسان را شامل است شامل افعال آفریدگار نیز می‌شود و در نتیجه همه آن اهداف ارزشمندی که از مسأله حسن و قبح عقل در علم کلام مورد توجه واقع شده است (مانند عدل الهی، لزوم پاداش نیکوکاران و صحت کیفر تبه‌کاران، حسن بعثت پیامبران، دلالت معجزه بر صدق گفتار انبیاء و غیر ذلك)، تأمین می‌گردد.

در این جا، بحثهای مقدماتی مسأله تحسین و تقبیح ذاتی به پایان رسید، و از این به بعد به بیان دلائل طرفین می‌پردازیم و نخست از دلائل قائلان به حسن و قبح شروع می‌کنیم

بررسی و ارزیابی دلائل حسن و قبح عقلی و شرعی

طرفداران حسن و قبح عقلی برای اثبات نظریه خویش دلایل گوناگونی اقامه کرده‌اند که از میان آنها سه دلیل را که در اثبات مدعای آنان کافی است و در عین حال نسبت به دلائل دیگر گویاتر می‌باشد، ارزیابی می‌کنیم:

□ ۱- از بدیهیات عقلی است

هر انسان عاقل و ممیزی پس از مراجعه به وجدان خود، پاره‌ای از افعال مانند «عدل»، «احسان»، «شکر منعم»، «راستگویی»، «وفای به عهد» و «امانتداری» را پسندیده و نیکو می‌یابد و فاعل آنها را شایسته مدح و ستایش می‌داند و در مقابل، افعالی چون «ظلم»، «ناسپاسی نسبت به فرد منعم»، «دروغگویی»، «پیمان شکنی»، «خیانت به امانت» و نظائر آنها را ناپسند و قبیح یافته و فاعل آنها را سزاوار مذمت و نکوهش می‌شمارد.^۵ ممکن است گفته شود:

این احکام و قضاوتها، برخاسته از خرد نیست و نمی‌تواند دلیل بر مدعای عدلیه باشد زیرا احتمال دارد آموزشهای مداوم دینی در جوامع بشری، موجب پیدایش این

۵- کشف المراد، ص ۲۳۵.

باورهای عقلی و اندیشه‌های اخلاقی در میان اقوام بشری شده باشد.

ولی این گفتار، پنداری بیش نیست زیرا این طرز تفکر، مخصوص به جوامع دینی و پیروان شرایع آسمانی نیست، بلکه همگانی، همیشگی و همه جایی است، در عصر ما، جوامعی است که به شدت با اعتقادات دینی مخالفت نموده و صانع را انکار می‌کنند و به ماده اصالت می‌دهند و در عین حال از نظر اعتقادی، نسبت به این موارد، با پیروان مذاهب، هم عقیده می‌باشند، از این گذشته در طول تاریخ زندگی بشر با وجود فرهنگهای گوناگون، هیچ قوم و ملتی را سراغ نداریم که با آنچه که یادآور شدیم عقیده مخالف داشته باشد. حال برخی از سخنان علمای بزرگ کلام را در رابطه با این دلیل نقل می‌کنیم.

محقق طوسی در کتاب کلامی معروف خود (تجرید الاعتقاد)^۶ می‌گوید:

وهما عقلیان، للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غیر شرع.

یعنی: حسن و قبح، عقلی است (عقل به طور مستقل آن را درک می‌کند) زیرا ما علم داریم بر اینکه نیکوکاری و احسان، پسندیده و ستمگری و ظلم، قبیح و ناشایسته است بدون آنکه در این آگاهی به بیان شرعی نیازی باشد.

علامه حلی در کتاب کلامی خود نهج الحق و کشف الصدق می‌گوید:

امامیه و معتزله معتقدند که حسن و قبح بعضی از افعال را عقل بالبداهه درک می‌کند مانند حسن راستگوئی سودمند، و قبح دروغگوئی زیانبار، و جزم و اعتقاد انسان، نسبت به این دو حکم، کمتر از جزم و اعتقاد او به اینکه هر موجود امکانی محتاج به علت است و اشیاء مساوی با یک شیئی، با یکدیگر مساویند، نمی‌باشد... کسی که این احکام را انکار نماید در شمار سوفسطائیان قرار دارد آنگاه گواه می‌آورد: اگر انسان عاقل و با شعوری که در محیطی دور از زندگی و آداب و رسوم افراد بشر، زندگی کرده، و هیچ حکم و هیچ دستوری از شرع به او نرسیده باشد، هرگاه به او دیناری بدهیم و مخیر نمائیم که سخنی راست یا دروغ بگوید در حالی که ضرری متوجه او نباشد، بدون شک او راستگوئی را بر دروغگوئی ترجیح می‌دهد و اگر عقل او بر قبح دروغگوئی حکم نمی‌کرد، جهتی برای انتخاب راستگوئی وجود نداشت. و در جای دیگر اضافه می‌کند:

اگر حسن و قبح عقلی نبود و منوط به حکم شرع بود نباید کسانی که منکر شرایع الهی هستند حکم به حسن و قبح نمایند در حالی که براهمه که از منکران شرایع

۶- کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، ص ۲۳۵.

الهی هستند آنچه را ما حسن و قبیح می‌دانیم (به بدهات عقلی) آنها نیز حسن و قبیح می‌دانند.^۷

پاسخ اشاعره

منکران حسن و قبیح ذاتی مانند فاضل قوشجی در شرح خود بر تجرید الاعتقاد خواجه، در رد این استدلال می‌گویند:

جزم عقلاء به حسن و قبح در موارد یاد شده به معنی ملائمت و منافرت با غرض و یا صفت کمال و نقص نفسانی، می‌باشد، ولی نزاع میان عدلیه و اشاعره در این دو معنا نیست، بلکه مورد نزاع این است که برخی از افعال، چنان است که فاعل آن مستحق مدح خداوند در عاجل، (دنیا) و ثواب الهی در آجل (آخرت) باشد! و برخی دیگر، فاعل آن، سزاوار ذم الهی در دنیا و عقاب خداوندی در آخرت باشد، و هرگز پذیرفته نیست که فردی به طور مستقل توانائی درک این معنی را داشته باشد.

نقد سخن قوشجی

این سخن از جهاتی نارسا است:

اول - ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم و عقل را به داوری می‌خوانیم، «حسن عدل» و «قبح ظلم» را می‌یابیم یعنی عقل داوری می‌نماید که حاکم دادگر، شایسته مدح و پاداش و حاکم ستمگر سزاوار ذم و کیفر است، هر توجیهی که با این حکم خرد، مخالف باشد، انکار یک مطلب بدیهی و وجدانی است و به قول علامه: کسی که این حکم را انکار نماید سופستانی خواهد بود.

صاحب کتاب دلائل الصدق در این مورد کلامی دارد که یادآوری آن خالی از فایده نیست او می‌گوید:

انسان باید با فردی بحث و نزاع علمی کند که اگر مطلب به بدیهیات منتهی گردید، بحث پایان یابد و طرف تسلیم شود ولی این گروه (اشاعره) در بدیهیات نزاع می‌کنند، آنگاه حکایتی را درباره دو نفر از چهره‌های معروف معتزله و جبریّه نقل می‌کند و آن اینکه نظام و نجار^۸ در مجلسی به مناظره پرداختند نجار (جبری) به

۷- دلائل الصدق، ج ۱، ص (۳۶-۳۶).

۸- «نظام» از گروه «معتزله» به نام ابراهیم بن یسار که در سال ۲۳۱ درگذشته است و «نجار» از گروه

«جبری» به نام حسین بن نجار که در حدود سال ۲۳۰ وفات نموده است.

نظام، گفت: به چه دلیل تکلیف خارج از قدرت صحیح نیست، نظام معتزلی سکوت اختیار کرد و چیزی نگفت به او گفته شد چرا سکوت کردی؟ گفت من قصد داشتم در این مناظره او را به قول و اعتقاد به تکلیف مالایطاق ملزم سازم و محکوم نمایم وقتی او خود ملتزم به این عقیده می‌باشد چگونه او را جواب گویم و به چه چیز ملتزم سازم.^۹

دوم - پاسخگو قبول دارد که عقل به طور مستقل حسن و قبح افعال را به معنای کمال و نقص نفسانی، و یا ملایمت و منافرت با غرض، درک می‌کند، به نظر ما این مقدار اعتراف به حسن و قبح، اعتراف به حسن و قبح عقلی است هر چند پاسخگو، از اعتراف به آن پرهیز می‌کند زیرا تحسین و تقبیح عقلی بدون ملاک ممکن نیست و ملاک آن یا وجدان انسان و احساس ملایمت و یا منافرت این قضایا، با نفس ملکوتی انسان است و یا مسأله مصالح و مفاسد نوعی است و آنچه که در کلام فاضل قوشچی آمده است اعتراف به ملاک است که طبعاً خود ستایش و نکوهش فاعل را به دنبال می‌آورد.^{۱۰}

سوم - شگفت آور اینکه فاضل قوشچی، نزاع در مسأله تحسین و تقبیح عقلی را در درک ثواب و عقاب خلاصه کرده است، آنگاه به اشاعره، حق داده است که منکر چنین حسن و قبح عقلی شوند در حالی که چیزی که در نزاع از روز نخست مطرح نبود، مسأله درک عقل و ثواب و عقاب اخروی بود.

حق این است: وقتی متکلمان اشاعره در برابر دلائل استوار عدلیه قرار گرفته‌اند و خود را در پاسخگویی به آنها ناتوان یافته‌اند، آگاهانه یا ناآگاهانه در مغالطه را باز کرده و محل نزاع را موضوعی معین کرده‌اند که برای طراحان این مسأله در روز نخست مورد توجه نبود زیرا همانگونه که قبلاً یادآور شدیم هدف از طرح مسأله تحسین و تقبیح عقلی، شناخت افعال الهی بود و اینکه چه فعلی شایسته مقام او و چه فعلی برای او ناشایست، و به اصطلاح، محال عادی است، در چنین قلمروئی سخن از ثواب و عقاب کاملاً نامربوط است.^{۱۱}

حق همان است که برخی از محققان مانند صاحب فصول^{۱۱} اصرار ورزیده است که هدف، اثبات و توانائی عقل بر شناخت افعال زیبا و نازیبا است که ستایش و نکوهش را به همراه دارند و اما مسأله ثواب و عقاب اخروی از قلمرو بحث خارج می‌باشد.

۹- دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۲۸.

۱۰- مطارح الانتظار، تقریرات شیخ اعظم، ص ۲۳۱، نه‌ایة الدرایة، ج ۲، ص ۱۲۹ و به گوهر مراد و سرمایه ایمان نیز مراجعه شود.

۱۱- فصول، ص ۳۱۷، ط ۱۳۰۶ هجری قمری.

۲۰- انکار تحسین و قبیح عقلی ملازم با انکار شرعی است. ﷻ

محقق طوسی دومین دلیل بر اثبات و حسن و قبح عقلی را چنین بیان می‌کند:

ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا.^{۱۲}

یعنی: به این دلیل، عقل، حسن و قبح را مستقلا درک می‌کند که اگر حسن و قبح تنها به حکم شرع ثابت شود لازم می‌آید که حسن و قبح به طور مطلق (عقلی و شرعی) منتفی گردد.

توضیح: اگر خوبی و بدی افعال، تنها از طریق شرع و اخبار پیامبران الهی معلوم شود ما نمی‌توانیم به حسن و قبح هیچ فعلی حکم کنیم زیرا وقتی پیامبری از قبح کذب خبر می‌دهد و صدق را حسن می‌شمارد احتمال می‌دهیم که او خود در این گفتار کاذب باشد. اگر گفته شود که خدا، پیامبران خود را راستگو دانسته است می‌گوئیم: **اولاً:** ما شهادت خدا را به راستگویی پیامبران، از طریق گزارش خود آنان دانسته‌ایم و از کجا معلوم که آنان در گزارش خود راستگو باشند؟

ثانیاً: احتمال سابق در مورد خدا هم جاری است، بنابراین باید قبل از اخبار شارع از خوب و بد افعال، عقل با قاطعیت تمام دروغگویی را کاری ناپسند و قبیح قلمداد کند تا با تکیه بر این حکم قاطع عقلی، و اینکه آفریدگار متعال مرتکب دروغ نمی‌گردد، بتوانیم خوبی و بدی آن دسته از افعال را که به عقیده اشاعره، عقل در فهم آنها ناتوان است، از شرع استفاده کنیم. آنچه در توضیح دلیل دوم بیان کردیم بیانی است که علامه حلی در شرح کلام خواجه آورده است ولی شارح دیگر کلمات محقق طوسی (ره) یعنی فاضل قوشچی آن را بر اساس دور، شرح کرده است، وی می‌گوید:

وقتی ما می‌توانیم نسبت به آنچه شارع از حسن و قبح آن خبر داده است، علم حاصل کنیم که ثابت شود کذب، قبیح است و از شارع صادر نمی‌شود و بر اساس نظریه حسن و قبح شرعی، قبح کذب در مورد شارع متوقف است بر اخبار او به اینکه صدور کذب از فاعل دارای شعور و قدرت و اختیار قبیح است، پس علم به اینکه آنچه شارع از قبح آن خبر داده است قبیح است، متوقف است بر علم به اینکه کذب بر شارع قبیح است، و علم به اینکه کذب بر شارع قبیح است متوقف است بر اینکه

۱۲- کشف المراد، ص ۱۳۵.

شارع از قبیح آن خیر دهد.^{۱۳}

و به دیگر سخن: در این جا دو قضیه وجود دارد:

- ۱- علم به حسن «عدل» و قبیح «ظلم» بستگی دارد که شارع به یکی از این دو، امر، و از دیگری نهی کند و یا از حسن یکی، و زشتی دومی گزارش دهد، این قضیه نخست. ولی نفی احتمال اینکه خدا امر به زشتی و نهی از نیکی نمی‌کند، و یا در گزارش خود از خوبی و بدی اشیاء، دروغ نمی‌گوید متوقف بر ثبوت قضیه دوم است حالاً قضیه دوم چگونه ثابت می‌شود، بعداً روشن می‌گردد و آن قضیه این است:
- ۲- امر به «قبیح» و نهی از «نیک» و یا گزارش دروغ، قبیح است و هرگز، از خداوند حکیم قبیح صادر نمی‌گردد.

حالاً باید دید این قضیه دوم چگونه ثابت می‌شود، برای ثبوت آن دوراه وجود دارد؟
الف: عقل و خرد: این راه مسدود است زیرا فرض این است که عقل از مسند خود در این قلمرو معزول است.

ب: شرع بر قضیه دوم حکم کند، یک چنین حکم مادامی که قبلاً قبیح امر به قبیح و یا قبیح کذب، ثابت نشود، نتیجه نخواهد داد، زیرا شرع هر چه هم آن را تکرار کند، باز احتمال اینکه در گفتار خود امر به قبیح کند و یا دروغ بگوید، پا بر جا است و تا قضیه دوم از غیر شرع ثابت نشود، تصریحات شارع مفید نخواهد بود.

اشکال قوشچی بر دلیل دوم

فاضل قوشچی از محذور دوری که خود در توضیح عبارت محقق طوسی (ره) مطرح کرد، چنین پاسخ می‌دهد.

ما امر و نهی شارع را دلیل بر حسن و قبیح افعال نمی‌دانیم تا اشکال دور وارد شود، بلکه ملاک حسن و قبیح افعال این است که چیزی متعلق امر و نهی و مدح و ذم

۱۳- متن عبارت قوشچی چنین است:

وانه لولم یثبت الحسن و القبیح الا بالشرع لم یثبتا اصلاً لان العلم بحسن ما امر به الشارع اواخر عن حسنه و بقیح ما نهی عنه اواخر عن قبحه یتوقف علی ان الکذب قبیح لایصدر عنه وان الامر بالقیح و النهی عن الحسن سفه عبث لایلیق به و ذلك اما بالعقل و التقدير انه معزول لاحکم له و اما بالشرع فیدور (شرح تجرید، ص ۲۳۹).
مبنای کلام علامه در شرح عبارت خواجه، این قاعده عقلی است که هر چیز که از وجودش، عدمش لازم می‌آید محال است و اگر حسن و قبیح در همه افعال شرعی باشد لازم می‌آید که هیچ فعلی متصف به حسن و قبیح نگردد و در این صورت استدلال مبنای برهانی دارد همانگونه که طبق شرح قوشچی هم مبنای دلیل، برهانی است با این تفاوت که سخن علامه روشن تر و درکش برای همگان میسر است.

شارع باشد پس حسن و قبح متوقف است بر اینکه متعلق امر و نهی و مدح و دم شارع باشد و معلوم است که متعلق امر و نهی شارع واقع شدن، مبتنی بر چیزی جز مشاهده آن در کتاب و سنت، نیست.

نقد اشکال مذکور

قوشچی در پاسخ، مغالطه کرده است زیرا مجرد اینکه فعلی متعلق امر و نهی قرار گرفت نمی‌توان از آن حسن شرعی (در پرتو امر) یا قبح شرعی را (در پرتو نهی) به دست آورد، مادامی که یک رشته احتمالات از طرف کلام شارع منتفی گردد، مثلاً:

هرگاه شارع مقاصد خود را به صورت قضیه خبری بگوید ما احتمال می‌دهیم که در این اخبار - نمود بالله - دروغ گفته باشد، رفع این احتمال جز با تحسین و تقبیح عقلی امکان پذیر نیست، و اگر مقاصد خود را به صورت امر و نهی بیان کرده باشد، احتمال اینکه اصلاً چیزی را اراده نکرده و یا اراده کرده اما اراده او استعمالی بوده نه جدی یا اراده جدی داشته اما از کلام خود چیزی بر خلاف متفاهم عرفی اراده کرده است، موجود است، با وجود این احتمالات، استکشاف حسن و قبح شرعی امکان پذیر نیست و تنها متعلق امر و نهی بودن با وجود این احتمالات کافی در این مقصد نمی‌باشد و نفی این احتمالات در پرتو تحسین و تقبیح عقلی امکان پذیر است، از این جهت خواجه فرموده: «ولا نفضا لهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً».

۳- با انکار حسن و قبح عقلی، اثبات شرایع ممکن نیست

اعتقاد به نبوت عاقله و شرایع الهی که پیامبران آنها را بر بشر عرضه نموده‌اند از عقائد هر فرد الهی است و دعوی نبوت و رسالت از طرف خداوند یکتا، دعوی فوق العاده بزرگی است که نمی‌توان بدون دلیل آن را از هر کس پذیرفت، لذا پیامبران، ادعای خویش را با ارائه معجزات مطرح می‌کردند تا صدق گفتار خویش را اثبات نمایند، زیرا انجام کارهای خارق العاده، گواه بر عنایت خاص خداوند بر آنان است.

طرفداران حسن و قبح عقلی می‌گویند اگر ما نظریه حسن و قبح عقلی را بپذیریم، در مورد مسأله نبوت و شرایع الهی با مشکلی مواجه نمی‌شویم زیرا عقل با صراحت و قاطعیت، حکم می‌کند که خداوند از ارتکاب هرگونه فعل قبیحی پاک و منزّه است و یکی از افعال ناروا و قبیح این است که خداوند قدرت بر اعجاز (معجزه) را به دست افراد دروغگو و گمراه کننده بسپارد، بنابراین پیامبران الهی که مجهز به سلاح اعجاز می‌باشند، راستگو و هدایتگر انسان به سوی کمالند و بر این اساس، مسأله نبوت و شرایع الهی برای انسان قابل درک و پذیرش است.

اما اگر حسن و قبح عقلی را انکار کنیم، احتمال اینکه خداوند معجزات را در اختیار افراد نالایق و دروغگو بگذارد قابل دفع نیست، زیرا قبیح بودن این عمل برای خداوند اثبات نشده است چون عقل را در درک این مطلب ناتوان دانسته و اثبات آن از طریق شرع با اشکالات سابق مواجه است.

علامه حلی در کتاب نهج الحق و کشف الصدق این دلیل را چنین توضیح می‌دهد:
اگر حسن و قبح فقط از طریق سمع اثبات شود و صدور هیچ فعلی از خدا قبیح نباشد، در این صورت سپردن معجزات به دست دروغگویان کار ناروایی نخواهد بود و تجویز کردن این مطلب راه شناخت نبوت را مسدود می‌کند زیرا در این صورت تصدیق مدعیان نبوت پس از اظهار معجزه بی‌دلیل خواهد بود.^{۱۴}

پاسخ فضل بن روزبهان

وی از این دلیل چنین پاسخ می‌دهد:
محروم ساختن افراد دروغگو از اعجاز به خاطر قبح عقلی آن نیست، بلکه عادت الهی بر این جریان دارد که معجزات خود را به دست راستگویان و صالحان بسپارد و این عادت خداوندی در حکم محال عادی است، پس راه معرفت نبوت گشوده است چون وقتی پیامبری دعوت نبوت کرد و معجزه خویش را اظهار نمود یا توجه به اینکه عاده الله بر این جاری است که معجزات خود را دست دروغگونسپارد، پس مدعی نبوت در دعوی خود صادق است.^{۱۵}

اشکال بر پاسخ فضل

ما حق داریم از او بپرسیم که این نوع از عادت الهی را از کجا به دست آورده است؟ اگر به حکم عقل بر آن دست یافته است، این همان مدعای ما است و اگر از طریق مطالعه در حالات پیامبران و صاحبان اعجاز به دست آمده است، این مطلب در باره پیامبری صادق است که با او مدتها معاشرت کرده و یا از طریق جمع قرائن و شواهد، بر صدق گفتار او پی برده باشیم و در غیر این دو صورت «عاده الله» در باره آنان محرز نخواهد شد، زیرا با انجام مطالعه در باره یک فرد یا دو فرد، قانون کلی بدون دخالت حکم فرد، ثابت نمی‌شود. تاریخ گواهی می‌دهد که

۱۴- دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۸.

۱۵- دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۸.

ملل جهان در نخستین مراحل برخورد با اعجاز پیغمبران، در صدق و درستی سخنانشان تردید نمی‌کردند و به آنان ایمان می‌آوردند، از این، جا معلوم می‌شود آنان به اصل دیگری غیر از «عاده الله»، استناد می‌کردند و آن عبارت از حکم عقل به قبح اعطاء معجزه به دست افراد نااهل و دروغگو می‌باشد.

سخن دیگری از فضل بن روزبهان



وی پس از ایراد مناقشات خود بر دلایل نه گانه ای که علامه حلی در کتاب «نهج الحق و کشف الصدق» بر اثبات حسن و قبح عقلی اقامه می‌کند، می‌گوید:

ما خود در این مبحث تحقیقی داریم و آن را در این مقام مطرح می‌کنیم.

سپس تحقیق خود را چنین بیان می‌کند:

اگر اختلاف میان اشاعره و معتزله در این است: آیا افعالی که مقتضی ثواب و عقاب می‌باشند، در نهاد و ذات آنها جهاتی است که موجب مدح و ثواب سبب ذم و عقاب گردد یا نه؟ در این صورت ما از کسانی که آن را انکار می‌کنند سؤال می‌کنیم که منظورشان چیست؟ اگر منظور این است که افعال در ذات خود واجد جهاتی که موجب ثواب و عقاب گردد، نمی‌باشند، سخنی است نادرست زیرا اشاعره قبول دارند که افعالی، مشتمل بر مصالح و مفاسد و صفات کمال و نقص می‌باشند و مصلحت و کمال، همان جهت حسن، و مفسده و نقص، جهت قبح افعال می‌باشند.

و اگر منظور این است که این جهات حسن و قبح برای اینکه عقل، حکم به ثواب و عقاب نماید، کافی نیست. بلکه مسأله ثواب و عقاب اختصاص به نظر شارع دارد، زیرا چه بسا که عقل نتوان به درک تمام آنچه ملاک در ثواب و عقاب اخروی است، نائل گردد. این سخن صحیح است و نباید مورد انکار معتزله واقع شود آنگاه در مقام موعظه برآمده می‌گوید: بنا بر این نباید اشعری در این مورد که افعال، مشتمل بر جهات حسن و قبح می‌باشند و عقل هم بدون استمداد از شرع، قادر به درک این جهات می‌باشد، با معتزله مخالفت کند و معتزلی هم باید بپذیرد که درک جهات حسن و قبح، برای اینکه عقل بدون حکم شرع، نسبت به ثواب و عقاب اخروی ابراز نظر کند کافی نمی‌باشد و معتزله این مطلب را در افعالی که عقل مستقل به درک حسن و قبح آنها نیست، قبول دارند ولی باید در مورد افعالی که عقل حسن و قبح

آنها را مستقلاً درک می‌کند، هم بپذیرند زیرا عقل هیچگاه راجع به ثواب و عقاب به طور مستقل حکمی ندارد.^{۱۶}

ارزیابی سخن فضل

داوری ایشان حاکی است که محل بحث میان عدلیه و اشاعره را درست به دست نیاورده‌اند، آنچه در مسأله حسن و قبح مورد بحث است، این است که عقل هر انسان صاحب عقل و تمیزی، حکم به حسن و قبح بعضی از افعال کرده و فاعل آنها را مستحق مدح و ذم می‌داند و در این حکم به فطرت پاک و طبیعت ملکوتی انسان استناد می‌کند بدون آنکه به مصالح و مفاسد و یا کمال فعلی و نقص فعلی دیگر التفات نماید و ثواب و عقاب اخروی در این مسأله دخالت ندارد، زیرا عمده هدف متکلمان اسلامی از این بحث، شناخت افعال الهی بوده است بنابراین هیچ یک از دو طرف تردید در کلام «فضل» مورد بحث نیست.

البته اگر ملاک در مسأله حسن و قبح عقلی را مصالح و مفاسد نوعی بدانیم و کمال و نقص نفسانی را هم به نظریه فطرت برگردانیم (چنانکه قبلاً در مقدمه پنجم بیان کردیم) باید گفت فضل بن روزبهان به مسأله حسن و قبح عقلی به همان معنایی که محل بحث است، اعتراف کرده و لکن بعداً با طرح مسأله ثواب و عقاب خواسته است نوعی از مذهب خود دفاع نماید.

قرآن و مسأله حسن و قبح عقلی

- آیات قرآنی به روشنی بر تحسین و تقبیح عقلی گواهی می‌دهند و لحن همه آیات، شاهد گرفتن وجدان ما است، به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم:
- ۱- آیا مؤمنان و کسانی را که اعمال شایسته انجام می‌دهند، در ردیف مفسدان روی زمین قرار می‌دهیم و آیا پرهیزگاران را در ردیف تبهکاران قرار می‌دهیم.^{۱۷}
 - ۲- آیا پادشاه احسان و نیکوکاری چیزی جز نیکوکاری و احسان است.^{۱۸}
 - ۳- خداوند به عدل و احسان و پرداخت حقوق خویشاوندان فرمان می‌دهد و از اعمال

۱۶- دلائل الصلح، ج ۱، ص ۳۷۴-۳۷۶.

۱۷- ام نجمل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجمل المتقین کالفجار (ص ۲۸).

افنجل المسلمین کالمجرمین (القلم/۳۵).

۱۸- هل جزاء الاحسان الا الاحسان (الرحمن/۶۰).

زشت و ناروا و تعدی بر دیگران باز می‌دارد.^{۱۹}

۴- بگو که پروردگار من از زشتیها نهی کرده است.^{۲۰}

۵- پیامبر خدا مردم را به کارهای پسندیده و معروف امر می‌کند و از کارهای ناپسند و منکر نهی می‌کند.^{۲۱}

۶- هنگامی که کار ناشایسته و عمل زشتی انجام می‌دهند می‌گویند پدران ما این اعمال را انجام می‌داده‌اند و خداوند، ما را به آنها امر کرده است بگو خداوند به کارهای ناروا امر نمی‌کند.^{۲۲}

دلالت این آیات بر اینکه زشتی و زیبایی یک رشته اموری است که بر همه انسانها مسلم است جای تردید نیست و به خاطر همین، وجدان افراد را گواه بر گفتار خود می‌گیرد و سخن می‌گوید، اگر چنین درک و وجدانی در کار نبود به این شیوه سخن گفتن مناسب نبود. در آیه نخست با استفهام انکاری سؤال می‌کند آیا ما صالحان و مفسدان را در یک ردیف قرار می‌دهیم؟! یعنی هرگز ما چنین نخواهیم کرد زیرا این کار مناسب با مقام عدل و حکمت خداوندی نیست، همین سیاق در آیه دوم به طور روشن تری به کار رفته است.

در آیات سوم و چهارم و پنجم به یک مطلب اساسی توجه شده است و آن اینکه خدا و پیامبر او به اعمال شایسته و مطابق عدل امر کرده و از کارهای ناپسند و ظلم و تعدی بر دیگران نهی می‌کنند، ظاهر این آیات این است که همان معنایی که افراد بشر از عدالت و ظلم می‌فهمند و همان کارهایی که نزد همگان «معروف» یا «منکر» به شمار می‌رود - اینها - مورد امر و نهی الهی می‌باشند البته ممکن است در پاره‌ای از موارد، معروف و منکر برای مردم مشتبه گردد در این صورت پیامبران خدا معروف را از منکر جدا می‌کنند و به مردم می‌شناسانند، گذشته از این در ذیل آیه سوم می‌فرماید: *يعظكم لعلكم تذكرون*، این جمله حاکی است که امر الهی به عدل و احسان و نهی او از فحشاء و منکر، جنبه یادآوری دارد نه آموزشی و خود بشر این مطالب را در مکتب فطرت آموخته است.

دلالت آیه ششم گویاتر است زیرا در قسمت اول آیه، به کارهای ناپسند و قبیح اشاره شده است کارهایی که ناپسندی و قبیح آن بر دیگران و حتی خود آنها معلوم بوده است و لذا وقتی بقیه در صفحه ۶۵

۱۹- ان الله يامر بالعدل والاحسان وابتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم

تذكرون (النحل/۹۰).

۲۰- قل انما حرم ربى الفواحش ... (الاعراف/۳۳).

۲۱- يا مرهم بالمعروف وينها هم عن المنكر... (الاعراف/۱۵۷).

۲۲- واذا قلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا و الله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء... (الاعراف/۲۸).