

نقد و بررسی دیدگاه فلاسفه درباره حسن و قبح عقلی

* سید حسین موسوی راد

** سید جابر موسوی راد

چکیده

در میان فلاسفه، مشهور است که اصل حسن و قبح عقلی، امری مشهور و از آرای محموده است و اعتباری جز بنای عقلا ندارد؛ و از این رو، در جدل قابل استفاده است. اما به نظر می‌رسد این اصل، یکی از یقینیات است و در برهان قابل استفاده می‌باشد. در این مقاله ابتدا دیدگاه مشهور فلاسفه نقد شده و نیز توجیحات مربوط به این دیدگاه ناصواب ذکر شده است. در مرحله بعد، دو دیدگاه معاصر درباره معیار حسن و قبح عقلی، بررسی شده و در نهایت، دیدگاه «بدیهی بودن حسن و قبح قضایای ذاتی عقل عملی» برگزیده و تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: حسن و قبح عقلی، رابطه اخلاق با دین، فلسفه اخلاق اسلامی، بدیهیات عقل عملی.

*. استادیار دانشگاه آزاد سبزوار.

**دانشجوی دکتری فلسفه دین پردیس فارابی دانشگاه تهران.

طرح مسأله

انسان در زندگی خود، بسیاری از کارها را خوب یا بد می‌داند و بر اساس خوب یا بد دانستن آنها، عمل خود را تنظیم می‌کند. سؤال اساسی، این است که منشأ این حسن و قبیح اخلاقی، چه چیزی است؛ و چرا انسان، برخی افعال را خوب و برخی دیگر را بد می‌داند؟ این سؤال یکی از اساسی‌ترین مباحث فلسفه اخلاق است و بدون پاسخ درست به آن، اعتبار احکام اخلاقی از بین می‌رود و قضاوت‌های اخلاقی انسان، فاقد اعتبار می‌شود. در پاسخ به این سؤال، عدلیه (شیعه و معتزله) اعتبار این احکام را ناشی از حکم مستقل عقلی راجع به حسن و قبح این افعال دانسته‌اند. البته خود ایشان تصریح کرده‌اند که عقل در همه مسائل نمی‌تواند قضاوت اخلاقی داشته باشد و در بعضی موارد، برای فهم حکم اخلاقی، باید به دین مراجعه کند.

در مقابل این نظر، بسیاری از فلاسفه، احکام اخلاقی را مشهورات به معنای اخص دانسته‌اند و منشأ اعتبار آن را اعتبار مشهور عقلا در این زمینه دانسته‌اند. برخی دیگر نظیر علامه طباطبایی و شهید مطهری، دیدگاهی شبیه دیدگاه مشهور فلاسفه را برگزیده‌اند و احکام اخلاقی را ناشی از اعتباراتی دانسته‌اند که تنها ارزش جدلی دارد. برخی دیگر نیز چون آیت‌الله مصباح، معیار این افعال اخلاقی را مطابقت با کمالات حقیقی انسان دانسته‌اند.

در این مقاله با روشی تحلیلی و عقلی، ضمن بررسی دیدگاه‌های فلاسفه، از دیدگاه متکلمان دفاع شده و در تقریری جدید، منشأ احکام اخلاقی، حکم بدیهی عقل عملی دانسته شده است.

نظریه عدلیه (شیعه و معتزله)

عدلیه معتقدند افعالی وجود دارد که عقل، به خودی خود و بدون کمک گرفتن از شرع، به حسن یا قبیح بودن آنها حکم می‌کند و اوامر و نواهی شارع هم کاشف و مؤید همین حکم عقل می‌باشند؛ از این رو، شرع نمی‌تواند حسن را قبیح و قبیح را حسن بنماید (طوسی، ۱۳۷۲: ۳۲۷-۳۳۰).

این اصل، تکیه‌گاه بسیاری از مسائل کلامی محسوب می‌شود؛ و برخی از ثمرات این اصل، بدین شرح است:

۱. **وجوب معرفت:** عقل به لزوم شکر منعم حکم می‌کند؛ معرفت خداوند، مقدمه شکر منعم است. پس عقل به لزوم کسب معرفت خداوند، حکم می‌کند.

وجوب منزه دانستن فعل خداوند از عبث: اگر حسن و قبح عقلی را قبول نکنیم، باید انجام دادن عبث توسط خداوند را امری ممکن به شمار آوریم؛ در حالی که ممکن دانستن صدور فعل عبث از خداوند، با حکمت او تنافی دارد.

لزوم تکلیف بندگان: با توجه به این مسأله که فعل خداوند نمی‌تواند عبث و بیهوده باشد، عقل حکم استقلالی دارد که باید خداوند مکلفان را به غایاتی که برای آن خلق شده‌اند، برساند؛ و رساندن به این غایات، از راه تکلیف بندگان به یک سری اعمال، میسر می‌شود.

لزوم برانگیختن انبیا: با توجه به این امر که فعل خداوند بیهوده و عبث نیست، عقل انسان درک می‌کند که خداوند برای خلق انسان، هدفی داشته است؛ و رسیدن به این هدف، نیازمند برانگیختن پیامبرانی است که راه هدایت را به انسان نشان دهند. بنابراین عقل، حکمی استقلالی به لزوم برانگیختن انبیا دارد.

لزوم تحقیق و جست‌وجو در برهان مدعی نبوت: اگر حسن و قبح عقلی را قبول کنیم، باید به سخن کسی که مدعی نبوت است، به جهت «دفع ضرر محتمل» گوش داده، درباره او تحقیق کنیم.

علم به صدق مدعی نبوت: اگر کسی که مدعی نبوت است، دلایل کافی برای اثبات نبوت خود بیاورد، باید سخن وی را پذیرفت؛ زیرا قبیح است که خداوند به مدعی دروغگو، معجزه عطا کند.

خاتمیت و استمرار احکام اسلام: استقلال عقل در تشخیص حسن و قبح، اساس خاتمیت و بقای احکام اسلام است؛ زیرا فطرت، بین تمام افراد بشر و در تمام زمان‌ها

مشترک است؛ از این رو، آنچه عقل حسن یا قبیح بداند، بدون تغییر و به صورت ابدی، حسن و قبیح است.

به عبارت دیگر، در بحث خاتمیت گفته می‌شود که احکام اسلام به عنوان آخرین دین الاهی، کاملاً مطابق فطرت است؛ و از این رو، به دین جدیدی برای بشریت، نیاز نیست. لازمه این سخن، این است که انسان با فطرت ثابت خود بتواند احکام اخلاقی را به صورت عقلی، ثابت و تغییرناپذیر، کشف و درک کند.

۲. ثبات اصول اخلاقی: با قول به ادراک حسن و قبح توسط عقل، قول بسیاری از غربی‌ها در نسیبی بودن گزاره‌های اخلاقی، باطل می‌شود؛ زیرا مطابق این قول، عقل همواره به خوبی یا بدی این گزاره‌ها به صورت ثابت و تغییرناپذیر، حکم می‌کند. بنابراین با توجه به این که این حکم، عقلی است و هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند، نسبت‌گرایی اخلاقی نفی می‌گردد.

ضرورت وجود حکمت در بلایا و مصائب: با قبول حسن و قبح عقلی، انسان به صورت عقلی درک می‌کند که باید تمام افعال خداوند، حکیمانه باشد. از همین رو، تمام بلایا و مصیبت‌ها هم باید دارای حکمتی باشند.

اثبات عدل خداوند: عدل خداوند نیز بدون قول به حسن و قبح عقلی، ثابت نمی‌شود؛ و مسائلی چون «قبح عقاب بلایان» و «قبح تکلیف ما لایطاق» و «لزوم وجود اختیار برای انسان» و «عدم جبر در افعال انسانی» نیز زیر سؤال می‌رود (سبحانی، ۱۴۱۱: ۲۶۱/۱).

حسن و قبح عقلی، اصلی است که شیعه و معتزله آن را پذیرفته‌اند و معتقدند که بدون پذیرش حسن و قبح عقلی، ثمرات فوق به دست نمی‌آید. اما اشاعره منشأ احکام اخلاقی را حکم خداوند دانسته، معتقدند که بدون وجود خداوند، انسان هرگز نمی‌تواند نسبت به خوب بودن یا بد بودن افعال اخلاقی، قضاوتی داشته باشد. متکلمان شیعه و معتزله، با دلایل عقلی مختلف، دیدگاه اشاعره را رد کرده (طوسی، ۱۳۷۲: ۳۲۷-۳۳۰)، معتقدند که انسان در برخی از افعال اخلاقی، می‌تواند به صورت مستقل و جدا از حکم خداوند، حکمی درباره خوبی یا بدی آن‌ها داشته باشد؛ و در این موارد، حکم خداوند، تنها کاشف یا مؤید همان حکم عقلی است.

قبل از ورود به بحث اصلی باید توجه کرد که متکلمان ادعا نمی‌کنند عقل انسان، توانایی ادراک حسن و قبح تمام افعال و اعمال انسانی را داراست؛ بلکه انسان فقط توانایی کشف حسن و قبح برخی از افعال را دارد. از این رو می‌بینیم که در برخی احکام دینی و خصوصاً جزئیات آن‌ها، عقل، حکم خاصی نسبت به حسن و قبح ندارد؛ و حسن و قبحشان تنها از طریق شرع و وحی فهمیده می‌شود.

اما محل اختلاف فلاسفه و متکلمان از این جا آغاز می‌شود؛ متکلمان به قاعده حسن و قبح عقلی به عنوان قاعده‌ای یقینی نگاه می‌کنند که در براهین کلامی می‌تواند استفاده شود؛ اما در مقابل، بسیاری از فلاسفه این اصل را داخل در مشهوراتی قرار می‌دهند که عقلاً بر آن تطابق نموده‌اند؛ بنابراین حسن و قبح، کاربرد یقینی خود را از دست داده، جنبه جدلی پیدا می‌کند؛ زیرا کاربرد اصلی مشهورات، در جدل است. شهید مطهری در توضیح محل اختلاف چنین می‌نویسد:

متکلمان، خصوصاً معتزله، مهم‌ترین اصل متعارفی که به کار می‌برند، حسن و قبح است؛ با این تفاوت که معتزله حسن و قبح را عقلی می‌دانند و اشاعره شرعی. معتزله یک سلسله اصول و قواعد بر این اصل مترتب کرده‌اند؛ از قبیل «قاعده لطف» و «وجوب اصلاح بر باری تعالی» و بسیاری از مطالب دیگر.

ولی فلاسفه اصل «حسن و قبح» را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند، از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و فقط در جدل، قابل استفاده است، نه در برهان (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۵۶).

نمونه‌هایی از اقوال فلاسفه

لازم است برای توضیح نظر فلاسفه، چند نمونه از سخنان خود آن‌ها را ذکر نماییم:

۱. ابوعلی سینا

وی می‌گوید: «یک قسم مشهورات، «آرای محموده» است و شاید این قسم را به نام «مشهورات» اختصاص بدهیم؛ زیرا هیچ مبنایی جز شهرت ندارد. آن‌ها آرائی هستند که اگر انسان و صرف عقل، وهم و حسش بوده و عادت به قبول این فضا یا و اعتراف به آن‌ها

نداشته و استقرا با ظن قویش به سبب کثرت جزئیات میلی به حکم به آنها نکرده و طبیعت انسان از رحمت، خجالت، غیرت، تعصب و امثال اینها آن را استدعا ننماید، انسان به سبب اطاعت از عقل، وهم و حس، حکمی نسبت به آنها نمی‌کند. مثل حکم ما به این که «دزدی مال دیگران قبیح است» و «دروغ قبیح است»؛ و نیز احکامی که به وهم بسیاری از مردم سبقت می‌گیرد از این جنس بوده گرچه که شرع از آنها نهی کرده باشد؛ مثل قبح ذبح حیوان به سبب پیروی از غریزه رقت برای کسی که این غریزه را دارد و اکثر مردم این غریزه را دارند. هیچ یک از این احکام را عقل بسیط، واجب نمی‌داند و اگر عقل فرض کند که خودش دفعتاً خلق شده و انفعال خلقی یا نفسانی هم نداشته باشد، در امثال این قضایا حکمی نمی‌کند. بلکه ممکن است جاهل به آنها بوده یا در آنها توقف نماید؛ ولی حال انسان نسبت به قضیه «کل اعظم از جزء است» هیچ‌گاه این چنین نیست» (ابن سینا، ۱۴۲۰: ۲۲۰).

۲. خواجه نصیرالدین طوسی

وی می‌گوید: «مبادی جدل نزد سائل، چیزهایی است که سائل از مجیب، مسلم می‌انگارد؛ و نزد مجیب «ذائعات» است و ذائعات جزو مشهورات است که گاهی از مشهورات مطلقه‌ای است که جمهور، آنها را دیده و بر اساس عقل عملی، ستایش می‌کند؛ مثل «عدل حسن است». این قسم، آرای محموده نامیده می‌شود...» (طوسی، ۱۳۷۱: ۲۳۳).

وی همچنین در شرح خود بر «اشارات» نیز مشهور بودن قضایای مربوط به حسن و قبح عقلی را تأیید می‌کند که عین عبارت وی خواهد آمد.

۳ و ۴. نجم‌الدین کاتبی قزوینی و قطب‌الدین رازی

ایشان می‌گویند: «مشهورات، قضایایی هستند که به سبب اعتراف همه مردم، به سبب مصلحت عمومی یا رأفت یا تعصبات یا انفعالاتی از عادات و شرایع یا آداب، به آنها حکم می‌شود. فرق آنها با اولیات، این است که اگر انسان با قطع نظر از چیزی و رای عقلش، با خود خلوت کند، حکمی نسبت به آنها ندارد، به عکس اولیات. مثال مشهورات: «عدل حسن است و ظلم قبیح است» (کاتبی قزوینی و رازی، ۱۳۸۲: ۴۶۲).



۵۰۶. عمر بن سهلان ساوی (در ۱۸۸۹م: ۱۴۲) و نیز علامه مظفر (در ۱۳۸۶: ۴۹۳) هم این نظر

را تأیید می کنند

فلاسفه بر اساس این مبنا، احتمال تغییر و عدم ثبات در احکام عقل عملی را نیز پذیرفته اند و برای آن «دروغ» را مثال می زنند که گاهی حسن و گاهی قبیح است. به عنوان مثال، خواجه نصیرالدین طوسی می گوید: «همان طور که ملاک صدق در «واجبات القبول» مطابقت با متعلق خارجی آن است، معتبر در مشهورات، این است که مطابق با آرا باشد... پس بعضی از قضایا به یک اعتبار، اولی و به اعتبار دیگر، مشهورند. فرق مشهورات و اولیات، همان چیزی است که شیخ ذکر کرده: عقل صریح در اولیات با تصور دو طرف حکم، بدون توقف، حکم به اولی بودن آن قضایا می کند؛ ولی در مشهورات، مانند سایر نظریات با حجت های مشتمل بر حد وسطها، به آن ها حکم می کند. در نتیجه، تغییر در مشهورات رخ می دهد، ولی در اولیات رخ نمی دهد. مثلاً دروغ گاهی مشتمل بر مصلحت عظیمی می شود، ولی کل در هیچ حالتی از حالات کوچک نمی شود» (طوسی، ۱۳۷۱: ۲۲/۱)؛ و علامه مظفر هم به پیروی از فلاسفه متذکر می شود که: «... بنابراین واضح گردید چگونه امر بر کسانی که حسن و قبح عقلی را در استدلالشان انکار کرده اند، مشتبه شده و از این رو، به اشتباه گفته اند اگر حسن و قبح عقلی است، نباید تفاوتی بین این قضیه و قضیه کل اعظم از جزء است باشد؛ زیرا علوم ضروریه تفاوتی ندارند. اما شکی نیست که قضایای حسن و قبیح عقلاً متفاوتند؛ ولی آن ها در استدلالشان غفلت نموده اند و قضیه حسن و قبح را با مثل «کل اعظم از جزء است»، مقایسه کرده اند» (مظفر، ۱۳۸۶: ۴۶۹).

نقد قول فلاسفه

در رد قول فلاسفه، ابتدا جوابی نقضی داده، سپس به جواب حلی می پردازیم:

جواب نقضی

فلاسفه کاربرد این اصل را تنها در جدلیات می دانند. این در حالی است که خود در بسیاری از استدلال هایشان از این اصل به عنوان یک اصل ثابت برهانی استفاده کرده اند که دو نمونه از آن را می آوریم:



۱. فلاسفه خود قائل به وجود غایت و مصلحت در افعال الاهی هستند. آن‌ها غایت فعل خداوند را خود ذات او می‌دانند و هر گونه غایت خارجی را از ذات خداوند نفی می‌نمایند، اما به هر حال، قبول وجود غایت در افعال الاهی با قبول حسن و قبح عقلی، ملازم است؛ زیرا اگر کسی حُسن و قبح عقلی را نپذیرد، هر کاری را که خداوند انجام دهد (چه با غایت باشد یا بدون غایت) حَسَن و خوب می‌انگارد؛ اما با قبول حسن و قبح عقلی، عقل حکم می‌کند که حکمت خداوند با انجام کارهای غایتمند ملازمه دارد و هیچ‌گاه خداوند کاری را بدون غایت و هدف انجام نمی‌دهد. از این رو، خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: «خداوند برای فعلش غایتی ندارد بلکه او بذاته فاعل و غایت تمام وجود است» (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۴۴/۳)

توضیح این عبارت در کلمات صدر المتألهین واضح می‌شود:

واجب الوجود چون ذاتش کامل و بلکه فوق کامل است، در کارش غرضی نیست؛ بلکه غایت فعلش ذات خود اوست و نه چیزی برای ذات او؛ معنای این کلام، این نیست که کار خدا غایت و غرضی ندارد، بلکه غرض و غایت، ذات خود خداوند است؛ اگر چنین نگوییم، امر به مذهب اشعری برمی‌گردد که فلاسفه از آن منزّه هستند... فلاسفه غرض و غایت و علت غایی را نفی نمی‌کنند؛ بلکه اغراض و غایات و کمالاتی را بر خداوند مترتب می‌کنند؛ بر خلاف اشاعره که باب تعلیل را مطلقاً می‌بنندند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۶۸-۳۶۷/۶).

۲. اشاره شد که لزوم بعثت انبیا، از جمله مسائلی است که با حسن و قبح عقلی، اثبات می‌شود.

شیخ الرئیس ابوعلی سینا لزوم بعثت انبیا را یادآوری می‌کند. وی ابتدا لزوم بعثت انبیا را ضروری‌تر از گودی کف پا و وجود ابرو برای انسان می‌داند. به عقیده وی، محال است که خدا چنین منافعی را برای انسان قرار دهد، اما از بعثت انبیا دریغ ورزد؛ وی می‌گوید:

جایز نیست که عنایت الاهی، این منافع را اقتضا کند، ولی بعثت انبیا را که اساس این منافع است، اقتضا نماید (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۷۱۰).

جواب حلی

سه پاسخ در رد این قول می آوریم:

۱. اگر ما قائل شویم که ملاک حسن و قبح عقلی، تطابق آرای عقلا به سبب حفظ مصلحت عمومی است، دیگر عقل به تنهایی، حکمی به حسن و قبح آن‌ها نخواهد داشت؛ یعنی اگر فرضاً اجتماع بشری وجود نداشته باشد، دیگر عقل به تنهایی، قادر به تشخیص حسن و قبح نخواهد بود؛ این در حالی است که هر کسی به عقل خود مراجعه کند، به بدهت تشخیص می دهد که عقل به تنهایی، به حسن عدل و قبح ظلم، حکم می کند.
۲. از طرف دیگر اگر حسن و قبح را از مشهورات به معنای اخص بدانیم، باید بپذیریم که حسن و قبح افعال قابل تغییر است؛ در حالی که حکم عقل به حسن عدل و قبح ظلم، در تمام زمان‌ها و دوره‌ها به صورت یکسان وجود دارد.
۳. این دیدگاه نمی تواند افعال خداوند را توجیه نماید؛ زیرا صدور ظلم و تکلیف ما لایطاق و یا امثال این امور، از خداوند قبیح است و قبح این‌ها ارتباطی به «بنای مشهور» ندارد، بلکه خداوند منزّه است از این که افعالش تابع بنای مشهور باشد.
۴. دیدگاه فلاسفه پیامدهای ناگواری دارد که به هیچ وجه قابل قبول نیستند:
 - مطابق دیدگاه فلاسفه، یقینی بودن احکام اخلاقی از بین می رود؛ زیرا اعتبارات عقلایی، ناشی از نیازهای انسان هستند، و هیچ گاه ما را به یقین نمی رسانند.
 - لازمه دیدگاه فلاسفه این است که احکام اخلاقی، اعتباری ثابت و جاودانه ندارند؛ زیرا اگر احکام اخلاقی را تنها ناشی از اعتبارات عقلایی دانستیم، این احتمال وجود دارد که عقلا در زمانی دیگر، اعتباری دیگر داشته باشند.
 - همان طور که در ابتدای مقاله گفتیم، نظریه حسن و قبح عقلی، ده‌ها ثمره و نتیجه دارد که نتایج آن، حداقل مورد قبول فلاسفه و متکلمان شیعه می باشد. با دیدگاه فلاسفه، همه این نتایج از بین می روند.

راه حل برخی فیلسوفان برای دفاع از دیدگاه مشهور

از میان فلاسفه، حکیم سبزواری و محقق لاهیجی به اشکالات اساسی این دیدگاه پی برده‌اند و در صدد توجیه آن برآمده‌اند. به نظر ایشان، مقصود فلاسفه آن است که این قضایا، مشهور به معنای اعم^۱ هستند؛ و مشهور به معنای اعم، با یقینی بودن این قضایا منافاتی ندارد.

حکیم سبزواری می‌گوید: این مشهورات دو اعتبار دارند که یکی از جهت اعتراف عمومی مردم است و به همین جهت، مشهورات نامیده می‌شود؛ و دیگری از جهت حکم عقلی محض است که از این جهت، واجب القبول نامیده می‌شود و از یقینیات است» (سبزواری، ۱۴۱۷ق: ۳۳۸/۱). واضح‌تر از این، کلام وی در «شرح الاسماء الحسنی» است؛ ایشان در این کتاب می‌گویند:

گاهی ادعای ضرورت در قضیه «عدل نیکو است و ظلم قبیح است»، مورد اشکال قرار می‌گیرد که حکما آن‌ها را از زمر مقبولات عامه‌ای قرار داده‌اند که ماد جدل است، در نتیجه، این که این قضایا را از ضروریات که ماد برهان است، قرار بدهیم، مورد قبول نیست. پاسخ به این اشکال این است که ضروری بودن این احکام، قابل انکار نیست؛ بلکه حکم به بداهت آن‌ها هم بدیهی است. نهایت این است که این احکام، از عقل نظری با کمک عقل عملی به دست می‌آیند؛ زیرا در آن‌ها مصالح و مفاسد وجود دارد و دلیل فلاسفه بر این که مصالح و مفاسد را از مقبولات عمومی قرار داده‌اند، تمثیل برای مصلحت و مفاسد عمومی است که در آن، قبول برای عموم مردم است، نه یک گروه خاص. به همین جهت، این امر با بداهت این قضایا منافاتی ندارد؛ زیرا یک قضیه ممکن است از دو جهت داخل در یقینیات و مقبولات باشد و در برهان و جدل به کار گرفته شود (سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۲۲).

۱. یعنی مشهوراتی که دارای شهرت می‌باشند، اگرچه ممکن است خود، حکمی بدیهی و اولی باشند؛ بر خلاف مشهورات به معنای اخص که هیچ مبنایی جز شهرت ندارند.

محقق لاهیجی هم در رساله فارسی خود به نام «سرمایه ایمان» می گوید:

اشکال دوم آن که «العدل حسن» و «الظلم قبیح» را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است، و اتفاق را در آن بنا بر مصلحت عامه و مفسد عامه شمرده اند، پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهانند، در آن مسموع نباشد؛ و اتفاق جمهور عقلا دلالت بر آن نکند؛ و جوابش آن است که ضروری بودن حکمین مذکورین، و عدم توقف آن به نظر و فکر، در ظهور به مرتبه ای است که انکار آن مکابره محض است، و قابل جواب نیست. غایتش امثال این احکام - که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد - از عقل نظری به اعانت عقل عملی - که مزاول اعمال و مباشر افعال است - صادر می گردد؛ و ضروری آن نیست که موقوف به هیچ چیز نباشد، بلکه آن است که موقوف به نظر که ترتیب امور معلومه است لایصال الی المجهول، نباشد؛ و همچنان که محتاج بودن مشاهدات مثل «النار حارة» و «الشمس مضيئة» به اعانت حواس، منافی ضروری بودنش نیست. کذلک احتیاج احکام مذکوره به اعانت عقل عملی، منافی ضرورت نباشد.

و اما عد حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه، غرض ایشان نیست، مگر مجرد تمثیل به مصلحت عامه و مفسد عامه که در قبول عموم الناس مدخلیت دارند؛ و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود. چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات. و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو، اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی.

بلی در این صورت که مصلحت و مفسده عامه در قضایای مذکوره مدخلی داشته باشد، منع دلالت اتفاق عقلا در آن بر ضروری بودن آن، خالی از صورتی نیست.

و جوابش آن است که لیکن معلوم است که قبول عموم عقلا مردم آن قضایا را، نه از جهت مصلحت و مفسده است، بلکه به سبب ضروری بودن است. چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است. لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف به مصالح و مفاسد نباشند، یا غافل از آن باشند، نیز لامحاله صادر شود. و حال آن که اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت

نکند، ضروری متصور نشود، چه حکم به ضرورت نیز در ما نحن فیه، ضروری است، و ضروری محتاج به دلالت نیست. بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا، مجرد تنبیه بیش نیست (محقق لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۲).

نقد و بررسی

اشکال این دیدگاه این است که با کلام خود فلاسفه سازگاری ندارد؛ زیرا در مباحث قبلی خواندیم که *ابوعلی سینا* به طور صریح، حسن و قبح را داخل در آرای محموده قرار داد که اعتباری جز شهرت ندارد و شامل اولیات نمی شود؛ از همین رو بیان داشت که قبیح بودن دزدی، مبنایی جز شهرت ندارد. همچنین وی در کتاب *«النجاة»*، قضیه *«العدل جمیل»* و امثال آن را، خارج از یقینات می داند و می گوید:

اگر می خواهی که فرق بین ذائعات و فطریات را بدانی، قضیه *«العدل جمیل»* و *«الکذب قبیح»* را بر فطرت عرضه کن؛ آن گاه می فهمی که شک در آن ها راه دارد، در حالی که در قضیه *«الکل اعظم من الجزء»* شک راه ندارد و حق، اولی است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۹).

همچنین در مبحث قبلی، عبارت *خواجه نصیرالدین طوسی* را آوردیم که به طور آشکار، احتمال تغییر در احکام عقل عملی را پذیرفت؛ و علامه *مظفر* نیز چنین دیدگاهی داشت. بنابراین این توجیه با مبانی خود فلاسفه سازگاری ندارد و عبارات خود فلاسفه، این توجیه را رد می کند.

به نظر می رسد که شاید یکی از مهم ترین دلایلی که مشهور فلاسفه را به اشتباه انداخته، مشاهده اختلاف بین احکام عقل عملی است؛ مثلاً در بسیاری از موارد دروغ قبیح است، اما اگر با همین دروغ، نجات جان پیامبر انجام گیرد، کاری نیکو و حسن است. در آغاز مقاله کلامی را از *خواجه نصیرالدین طوسی* و علامه *مظفر* درباره تغییر در احکام عقل عملی آوردیم و اکنون می خواهیم پاسخ این اشکال را بدهیم تا روشن شود که احکام بدیهی عقل عملی، قابل تغییر نمی باشد.

پاسخ این است که عناوین افعال، نسبت به حسن و قبح، سه حالت دارند:

۱. آنچه «علت» حسن و قبح است؛ مانند عدل و ظلم که بذاته و بدون نیاز به قرار گرفتن تحت عنوان دیگری حسن و قبیح هستند. در این قسم، احکام ثابت است و هیچ‌گاه در آن‌ها تغییری رخ نمی‌دهد.

۲. آنچه «مقتضی» حسن و قبح است؛ مانند راست‌گویی و دروغ‌گویی که به اعتبار قرار گرفتن تحت دو عنوان عدل و ظلم، حسن و قبیح می‌باشند و به آن‌ها حسن و قبیح عرضی گفته می‌شود. در این قسم تا مانعی اهم بر سر این افعال وجود نداشته باشد، حسن و قبح، ثابت است.

۳. افعالی که نه علت حسن و قبح هستند و نه اقتضایی نسبت به آن دارند؛ مانند «زدن» که اگر مصلحتی بر آن مترتب شود، داخل در عنوان عدل و اگر مفسده‌ای بر آن مترتب شود، داخل در عنوان ظلم می‌شود.

اینک می‌گوییم در نوع اول، حسن و قبح، ذاتی است و هیچ‌گونه اختلافی در آن نیست؛ در قسم دوم و سوم نیز ممکن است این افعال، نسبی و تابع بنای مشهور انگاشته شود، اما در واقع، این افعال هم بر اساس قیود و شروطی که دارند، دارای ثبات هستند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲۳۴).

بررسی دیدگاه‌های فلاسفه معاصر درباره ملاک صدق و کذب قضایای حسن و قبیح

برای ملاک ارزش‌گذاری قضایای حسن و قبیح، نظریات دیگری هم بین فلاسفه اسلامی و غربی مطرح شده است. نقد و بررسی دیدگاه‌های فلاسفه غربی، خود مقال و مقاله مستقلی می‌طلبد؛ اما ما در این نوشتار دیدگاه‌های دیگر فلاسفه مسلمان را آورده، سپس دیدگاه مختار را بیان می‌کنیم.

فیلسوفان مسلمان معمولاً همان نظریه مشهور فلاسفه را پذیرفته‌اند و از آن دفاع می‌کنند. اما در کنار دیدگاه مشهور فلاسفه، دو دیدگاه دیگر هم وجود دارد که تفاوت‌هایی با دیدگاه مشهور دارند؛ و از این رو، باید به طور مستقل بررسی شوند.

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی

نظریه اعتباریات، دیدگاهی است که علامه طباطبایی طرح کرده و از عبارات استاد مطهری استفاده می‌شود که ایشان نیز نظریه اعتباریات را پذیرفته‌اند. این دیدگاه در واقع شباهت‌هایی به نظریه مشهور فلاسفه اسلامی دارد و در برهانی نبودن قضایای اخلاقی، اشتراک دارد.

در ابتدا برای توضیح این نظریه، لازم است معنای ادراکات حقیقی و اعتباری را بدانیم. «ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است...؛ اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارد.

اما ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی (طبیعی و ریاضی) جا داد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت؛ همچنین می‌توان از یک برهان فلسفی یا علمی، یک ادراک حقیقی تحصیل نمود، ولی درباره اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد. به عبارت دیگر، ادراکات حقیقی، ارزش منطقی دارد؛ و ادراکات اعتباری، ارزش منطقی ندارد. ادراکات حقیقی، تابع نیازهای طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر نیازهای طبیعی و عوامل محیط، تغییر نمی‌کند؛ اما ادراکات اعتباری، تابع نیازهای حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند. ادراکات حقیقی قابل‌تطور و نشو و ارتقا نیست؛ اما ادراکات اعتباری، یک سیر تکاملی و نشو و ارتقا را طی می‌کند. ادراکات حقیقی، مطلق و دائم و ضروری است؛ ولی ادراکات اعتباری، نسبی و موقت و غیرضروری است» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۸: ۱۳۸/۲).

اکنون به بررسی اصل نظریه می‌پردازیم؛ دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری این است که مفاهیم اخلاقی (حسن و قبح) در زمره قضایای اعتباری هستند (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۸: ۲۰۰/۲)؛ و «بی‌شک، پیامد این نظر این است که این گونه قضایا همانند قضایای حقیقی، حاکی از نفس‌الامر نیستند؛ زیرا هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم

اعتباری دیگر، رابطه واقعی و نفس الامری ندارد. از این رو، زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن درباره اعتباریات، فراهم نیست؛ و به عبارت دیگر - که به اصطلاحات منطقی نزدیک تر است - ما نمی توانیم با دلیلی که اجزای آن را حقایق تشکیل داده اند (برهان)، یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم؛ و نیز نمی توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده، «حقیقتی» از حقایق را اثبات کنیم؛ و نیز نمی توانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده، یک امر اعتباری را نتیجه بگیریم» (مطهری، ۱۳۸۳: ۱/۶: ۴۰). از این رو، استاد مطهری به طور صریح، در اثبات امور مهم اعتقادی بر مبنای حسن و قبح عقلی تشکیک کرده، می گوید: «عدم تمییز و تفکیک اعتباریات از حقایق، به لحاظ منطقی فوق العاده خطرناک و زیان آور است و استدلال‌هایی که در آنها توجه به حقیقی یا اعتباری بودن، نشود، فاقد ارزش منطقی است؛ خواه آن که برای اثبات «حقایق» به مقدماتی که از امور اعتباری تشکیل شده است، استناد شود؛ مثل بیش تر استدلال‌های متکلمین که غالباً «حسن و قبح» یا سایر مفاهیم اعتباری را دستاویز قرار داده و خواسته‌اند از این راه در باب مبدأ و معاد نتیجه بگیرند...؛ و خواه آن که در اعتباریات، به اصول و قواعدی اشتباه، استناد شود» (مطهری، ۱۳۸۳: ۲/۶: ۴۰).

البته باید این نکته را تذکر داد که شهید مطهری در برخی کتب خود از «من علوی» سخن می گوید و بر این اساس، اصول اخلاقی را ناشی از کمالات اخلاقی واقعی (و نه قراردادی) می داند (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۳/۱۳: ۷۳۹)؛ و به همین جهت، برخی دیدگاه‌هایی وی را همان دیدگاه شیعه و معتزله (یعنی حسن و قبح عقلی) دانسته‌اند (جوادی، ۱۳۸۲: ۶۷)؛ اما به نظر می رسد دست کم عبارات وی در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، با نظریه اعتباریات، سازگارتر است.

نقد و بررسی

این دیدگاه، قضایای حسن و قبیح را فاقد ارزش برهانی می داند و واضح است که با این مبنا، بنای اخلاق فرو می پاشد و تمام محذوراتی که در دیدگاه مشهور فلاسفه وجود داشت، در این جا هم وارد می شود؛ زیرا استواری گزاره‌های اخلاقی، منوط به این است که این گزاره‌ها دارای اعتبار یقینی باشند و خوبی یا بدی آنها تنها به لحاظ اعتبار نباشد، بلکه

به صورت یقینی حاکی از واقعیت و نفس‌الامر باشند. زمانی که این گزاره‌ها را گزاره‌های اعتباری بدانیم که فاقد ارزش منطقی هستند، اعتبار عینی و ثابت گزاره‌های اخلاقی، از بین می‌رود؛ و از این رو، باید بگوییم که حسن و قبح ریشه در واقعیت دارد و به همین جهت، برهان در این گونه قضایا جاری می‌شود. چنان‌که استاد مصباح می‌گوید:

... تمام سخن در این است که آیا قضایای اخلاقی از سنخ اعتباریات و انشائیات صرف هستند یا این که مستند به حقایق عینی و خارجی‌اند؟ ... اثبات کردیم که مفاهیم و احکام اخلاقی، همگی ریشه در واقعیت داشته و دارای منشأ انتزاع واقعی هستند؛ و از این رو، با اتکای به آن واقعیات خارجی می‌توان به سود یا زیان احکام اخلاقی، برهان اقامه کرد و از آن‌ها در مقدمات برهان، بهره جست (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۰۱).

دیدگاه استاد مصباح یزدی

بنا به دیدگاه ایشان، هر فعلی را باید در جهت غایت خود در نظر گرفت؛ و اگر این فعل، با کمال حقیقی فاعل مطابق باشد، حسن است. ایشان می‌نویسد:

ملاک صدق و کذب و صحت و خطا در قضایای اخلاقی و حقوقی، تأثیر آن‌ها در رسیدن به اهداف مطلوب است؛ تأثیری که تابع میل و رغبت یا سلیقه و رأی کسی نیست و مانند سایر روابط علی و معلولی، از واقعیات نفس‌الامری است. البته تشخیص هدف نهایی و هدف‌های متوسط، ممکن است مورد اشتباه واقع شود؛ چنان‌که کسانی بر اساس بیش‌ماده‌گرایی خودشان، هدف انسان را در بهزیستی دنیوی خلاصه کرده‌اند؛ همچنین ممکن است در تشخیص راه‌هایی که انسان را به هدف‌های واقعی می‌رساند، اشتباهاتی رخ دهد؛ ولی همه این اشتباهات، ضرری به واقعی بودن رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری و نتایج مترتب بر آن‌ها نمی‌زند و موجب خروج آن‌ها از حوز مباحث عقلی و قابل استدلال برهانی نمی‌گردد؛ چنان‌که اشتباهات فلاسفه به معنای انکار واقعیات عقلی و مستقل از آرا و اندیشه‌ها نیست؛ و چنان‌که اختلافات دانشمندان در قوانین علوم تجربی، به معنای نفی آن‌ها نمی‌باشد.

نتیجه آن‌که اصول اخلاق و حقوق از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است؛ هرچند عقل انسان عادی در فروع و جزئیات در اثر پیچیدگی فرمول‌ها و کثرت



عوامل و متغیرات و عدم احاطه به آن‌ها نارسا باشد و نتواند حکم هر قضیه جزئی را از اصول کلی استنتاج کند؛ و در این موارد است که چاره‌ای جز استناد به وحی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲۳۲)؛ همچنین اصول اخلاقی و حقوقی، بی‌نیاز از استدلال و غیر قابل تعلیل نیست؛ و حتی کلی‌ترین آن‌ها که حُسن عدل و قبح ظلم است، نیازمند به برهان می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲۳۱).

نقد و بررسی

این دیدگاه از آن جهت که معیاری عینی و ثابت برای ارزش‌های اخلاقی به دست می‌دهد و هر گونه نسبیت در گزاره‌های اخلاقی را نفی می‌کند، نسبت به بسیاری از دیدگاه‌های مطرح دیگر، برتری دارد؛ اما به نظر می‌رسد که این نظر، به چند دلیل تمامیت ندارد:

اگر حُسن تمام افعال اخلاقی با توجه به کمال مطلوبشان کشف می‌شود، سؤال را متوجه علت حُسن خود «کمال» می‌کنیم و می‌پرسیم که چرا رسیدن شیء به کمالش، حُسن است. در این جا ناچاریم بگوییم حُسن بودن کمال شیء برای آن شیء، ذاتی آن است... یعنی ما موردی داریم که در آن جا عقل انسان به صورت مستقل و بدون در نظر گرفتن غایت کمالی فعل، حکم مستقل عقلی به خوب بودن آن می‌کند و این قبول دیدگاه حُسن و قبح عقلی است؛ در حالی که ایشان وجود حکم بدیهی عقلی نسبت به مطلق افعال اخلاقی را قبول نداشتند و معتقد بودند که حُسن و قبح تمام افعال اخلاقی، باید بر اساس در نظر گرفتن غایت کمالی آن‌ها اثبات شود.

این دیدگاه، قادر به توجیه حُسن افعال الهی نیست؛ مثلاً نسبت به انسان می‌گوییم «عدل حُسن است، چون مطابق کمال انسانی است و کمال انسانی هم در قرب به خداوند است و عدل موجب این قرب می‌شود»؛ اما این که عدل برای خداوند حُسن است، چه علتی دارد؟ این جا ناچاریم بگوییم برخی صفات بذاته و بدون علت و حدّ وسط، حُسن است، و چون حُسن است، خداوندی که کمال بی‌نهایت را داراست، آن‌ها را دارد.



هر انسانی بدون در نظر گرفتن کمالش و بدون اعتقاد به خدا، ذاتاً حکم به حُسن عدل و قبح ظلم می‌نماید، ولی دیدگاه ایشان در تبیین علت این امر، ناکارآمد است؛ زیرا مطابق دیدگاه ایشان بدون توجه به کمال انسانی، نمی‌توانیم به حسن و قبح عدل و ظلم حکم کنیم.

دیدگاه مختار

نظر مختار این است که حُسن و قبح برخی افعال، ذاتی است؛ و همان طور که در عقل نظری قائل به وجود اولیات هستیم، در عقل عملی^۱ نیز یک سری اولیات داریم که سایر احکام عقل عملی را باید با آنها بسنجیم. مثلاً عدل یا تلاش برای رسیدن به کمال، ذاتاً حُسن هستند و از همین رو سایر افعال اگر مطابق آنها باشند، حُسن و نیکو خواهند بود.

«اولیات» احکامی هستند که عقل با تصور موضوع و محمول، نسبت به آنها حکم می‌کند. این جا هم می‌گوییم که عقل با تصور موضوع و محمول (مثلاً عدل و حُسن) حکم می‌کند و هر علتی را که منشأ یقینی بودن اولیات عقل نظری بدانیم، در این جا هم منشأ اولیات عقل عملی به شمار می‌آوریم.^۲

در واقع این همان دیدگاه محقق لاهیجی و ملاحادی سبزواری و بسیاری از متکلمان است؛ اما آنها فقط گفته‌اند که حُسن و قبح این افعال در زمره یقینیات است و تقریر فوق را

۱. عقل عملی معانی مختلفی دارد؛ اما معنای مقصود ما همان معنای مشهور است که ما یک عقل داریم که به اعتبار متعلق مدرکات، به دو قسم تقسیم می‌شود. اگر ادراک به چیزی تعلق بگیرد که شأنش این است که دانسته شود، ادراک مربوط به عقل نظری است مثل حکم به وجود خداوند؛ و اگر ادراک به چیزی تعلق بگیرد که شأنش این است که عمل بشود، ادراک مربوط به عقل عملی است، مثل حکم به حُسن راست گویی.

۲. درباره منشأ یقینی بودن اولیات دو دیدگاه وجود دارد:

مشهور منطقدانان می‌گویند که اولیات نیاز به حد وسط ندارد و آنچه فاقد حد وسط است، علت ندارد؛ و از این رو، معیار صدق اولیات، ذات آنها است و ذاتی، به تعلیل نیاز ندارد.

آیت‌الله مصباح در این جا مبنای جدیدی دارند. ایشان معتقدند که بدون بازگشت اولیات به علم حضوری، تضمینی برای صحت آنها وجود ندارد (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۶: ۱/۲۲۱-۲۲۲).

بیان نکرده‌اند. اما این نکته را باید اضافه کرد که همان طور که ما در قضایای عقل نظری، یک سری اولیات داریم، در قضایای عقل عملی هم یک سری قضایای اولی داریم که سایر قضایا با ارجاع به آنها اعتبار می‌یابند.

آیت‌الله سبحانی در این زمینه می‌گوید:

همان طور که قضایای عقل نظری، قضایای بدیهی یا اولی دارند که سایر قضایا به آنها برمی‌گردد، قضایای غیرواضح عقل عملی هم این چنین است و باید به قضایای اولی برگردد؛ و اگر این قضایای اولی از بین برود، تصدیق به سایر قضایا هم ممکن نیست. از جمله این قضایای بدیهی عقل عملی، مسألهٔ تحسین و تقبیح ثابت عقلی در برخی قضایای واضح است؛ مثل «عدل حسن است»، «ظلم قبیح است» و «جزای احسان به احسان، نیکو و به بدی، قبیح است». اینها قضایای اولی در حکمت عملی هستند که از درون ذات و با ملاحظهٔ خود قضایا به دست می‌آیند (سبحانی، ۱۴۱۱: ۲۴۰/۱)؛ مثلاً قضایای عقل نظری به قضیهٔ امتناع اجتماع تقیضان برمی‌گردد... به همین نحو، عقل عملی هم قضایایی بدیهی یا اولی دارد که سایر قضایای عقل عملی به این قضایا برمی‌گردد؛ مثلاً عالم اخلاق می‌گوید که لزوم تکریم والدین و معلمان خوب است؛ زیرا که جزای خوبی را به خوبی دادن حسن است... یا عالم جامعه‌شناس می‌گوید که مالیات‌ها باید مطابق درآمد افراد باشد و خلاف آن قبیح است؛ زیرا که ظلم قبیح است... و سایر قضایای نظری عقل عملی در حوزه‌های مختلف اخلاق، سیاست و جامعه، به همین نحو به قضایای بدیهی رجوع می‌کند (سبحانی، ۱۴۱۱: ۲۴۱/۱-۲۴۲).

نتیجه‌گیری

نتیجه این که دیدگاه مشهور فلاسفه که حسن و قبح عقلی را در زمرهٔ مشهورات به معنای اخص می‌دانند و نیز دیدگاه اعتباریات علامه طباطبایی و شهید مطهری، دارای اشکالات بسیاری می‌باشد که خود آنها نیز به توالی فاسد آن، ملتزم نیستند. مطابق دیدگاه این فیلسوفان، احکام اخلاقی، ناشی از یک سری اعتبارات عقلانی هستند و در مقاله توضیح دادیم که این نظر، ثبوت، جاودانگی و اعتبار یقینی این احکام اخلاقی را از بین

می برد؛ بنابراین ما باید به دنبال معیار عقلی برای این قضایا باشیم تا با مشکلات یادشده مواجه نشویم.

دیدگاه استاد مصباح نیز دارای اشکالات خاص خود می باشد که در مقاله به آن‌ها اشاره شد. از این رو، دیدگاه برگزیده این است که عقل عملی همانند عقل نظری، بدیهیاتی دارد؛ یعنی ما همان طور که وقتی به قضایای عقل نظری نگاه می کنیم، متوجه می شویم که برخی از این قضایا بدیهی هستند و نیازمند استدلال نمی باشند و بقیه قضایای نظری باید به آن‌ها برگردند، همین امر را در قضایای عقل عملی هم می بینیم.

درباره احکام بدیهی، هر کس باید با مراجعه به خود، بدیهی بودن این امور را کشف کند و نمی توانیم دلیل دیگری برای آن‌ها بیاوریم؛ زیرا اصولاً بدیهی دانستن یک مسأله، به معنای بی نیاز دانستن آن از دلیل است. اکنون می گوییم همان طور که عقل ما بدیهی بودن اموری نظیر «استحاله اجتماع نقیضان» را درک می کند، همین عقل در حوزه عملی هم بد بودن اموری مثل ظلم را درک می کند؛ و دلیل این امر، چیزی جز مراجعه هر کس به عقل خودش نمی تواند باشد. در قضایای عقل عملی هم می بینیم که برخی قضایا مثل بد بودن ظلم، ناشی از هیچ اعتباری نیست و هر انسانی حکم مستقل عقلی به بدی و زشت بودن آن دارد. هر انسانی بدون مراجعه به هیچ چیز دیگر، به طور بدیهی، استحاله اجتماع نقیضین یا سایر احکام عقل نظری را درک می کند؛ به همین نحو می فهمد که بدون مراجعه به هیچ چیز دیگر، به صورت بدیهی، ظلم بد است و عدالت خوب است؛ در سایر افعال اخلاقی هم انسان به همین احکام بدیهی مراجعه می کند؛ مثلاً اگر بخواهد ببیند که زدن یک انسان ظالم یا مظلوم چه حکمی دارد، به حکم بدیهی حسن عدالت مراجعه می کند. آن گاه اگر فعل زدن یک شخص را مطابق عدالت دید، آن را خوب می داند؛ و اگر آن را خلاف عدالت دید، آن را بد و قبیح می داند.

منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاة، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم.
۲. _____، (۱۴۲۰ق)، شرح اشارات، شرح خواجة طوسی، دفتر نشر کتاب، قم، چاپ دوم.
۳. جوادی، محسن (۱۳۸۲ و ۱۳۸۳)، «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات شهید مطهری»، قیسات، شماره ۳۰ و ۳۱، سال نهم، ص ۶۸-۵۳.
۴. خرازی، سیدمحسن (۱۴۲۴ق)، بدایة المعارف الالهیه، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ دوازدهم.
۵. سبحانی، جعفر (۱۴۱۱ق)، الالهیات، قم، انتشارات مرکز دراسات اسلامیة، چاپ سوم.
۶. _____، (۱۴۲۰ق)، رساله فی التحسین و التقیح العقلین، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق، چاپ اول.
۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۵)، شرح الاسماء، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۸. _____، (۱۴۱۷ق)، شرح منظومه، تعلیقه آیت الله حسن زاده، نشر ناب، قم.
۹. طباطبایی، محمدحسین؛ و مرتضی مطهری (۱۳۶۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، قم، چاپ ششم.
۱۰. طوسی، خواجة نصیر (۱۳۷۱)، جوهر النضید، شرح علامه حلی، قم، انتشارات بیدار، چاپ پنجم.
۱۱. _____، (۱۳۷۲)، کشف المراد، علامه حلی، شکوری، قم، چاپ سوم.
۱۲. عمر بن سهلوان ساوی (۱۸۹۸م)، البصائر النصیریة، انتشارات مدرسه رضویة، مصر، چاپ اول.
۱۳. کاتبی قزوینی (۱۳۸۲)، شرح شمسیه، شرح قطب الدین رازی، انتشارات شریعت، قم، چاپ اول.
۱۴. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴)، سرمایه ایمان، انتشارات الزهراء، چاپ دوم.

۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چاپ اول.
۱۶. ———، (۱۳۸۶)، فلسفه اخلاق، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، چاپ سوم.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران، چاپ چهارم.
۱۸. ———، (۱۳۸۵)، کلیات علوم اسلامی، انتشارات صدرا، قم، چاپ سی و ششم.
۱۹. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶)، المقرر فی شرح المنطق، شرح سیدرائد حیدری، انتشارات ذوی القربی، قم، چاپ دوم.
۲۰. ملاصدرا (۱۳۸۶)، اسفار، مکتبه المصطفوی، قم، چاپ اول.

