

بررسی هستی‌شناسانه حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی*

- عزیزالله فیاض صابری^۱
- حسین غفاری^۲
- مصطفی اسفندیاری^۳

چکیده

یکی از بنیادی‌ترین مباحثی که از دیرباز در دانش‌های کلام و اخلاق کانون نزاع دانشمندان آن علوم و بن‌مایه سرفصل‌هایی چون حسن تکلیف، قبح ظلم و گناه، عدل الهی، قبح عقاب بلائیان، قبح تکلیف مالایطاق و قاعده تلازم میان حکم عقل و شرع و... بوده، مسئله حسن و قبح و گزاره‌های مشتعل بر آن‌ها مانند «عدل حسن است و ظلم قبیح است»، می‌باشد.

در دوره معاصر، محقق اصفهانی به مناسبت مباحثی چون وضع، تجزیه و... در دانش اصول فقه مدعی اعتباری بودن حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی شد و علامه طباطبایی با الهام از او در فلسفه و فلسفه اخلاق با ارائه منسجم نظریه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۹.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد.

۲. دانشیار دانشگاه تهران (hghafari@ut.ac.ir).

۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (rahigh504@gmail.com).

اعتباریات، به بسط و تبیین آن پرداخت.

اساساً دربارهٔ حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی به سه گونه می‌توان بحث کرد: ۱. مفهوم‌شناسی، ۲. هستی‌شناسی، ۳. معرفت‌شناسی. در هر سه حوزه پرسش‌هایی وجود دارد که این مقاله عهده‌دار بیان هستی‌شناسی آن‌ها از دیدگاه این دو اندیشمند و اختلاف رویکرد آنان در اثبات اعتباریت آن‌هاست.

محقق اصفهانی با استناد به سخن ابن سینا و دیگر حکیمان، آن گزاره‌ها را در زمرهٔ مشهورات گنجانده که واقع و نفس‌الامری جز توافق آرای عقلا ندارند و عبارات او با دو رویکرد واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه همخوانی دارد. اما علامه طباطبایی با رویکرد واقع‌گرایانه رأی به اعتباریت آن‌ها داده است.

واژگان کلیدی: حسن و قبح، گزاره‌های اخلاقی، مشهورات، واقع‌گرایی، ذاتی.

مقدمه

بی‌گمان حسن و قبح افعال و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها از دیرباز مورد توجه حکمای گذشته بوده و قدیمی‌ترین بحث این است که آیا این گزاره‌ها در شمار یقینیات‌اند یا در زمرهٔ مشهورات و آرای محموده‌اند؟ که فارابی و سایر حکمای پیشین آن‌ها را از یقینیات دانسته (فارابی، ۱۴۰۷: ۶۳-۶۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۲-۳۳؛ همو، ۱۴۰۵: ۵۴-۸۹؛ همو، ۱۴۰۸: ۴۱۴/۱-۴۲۵)، ولی طبق گزارش محقق اصفهانی، ابن‌سینا و حکمای بعد از وی آن‌ها را در مشهورات و آرای محموده جای داده‌اند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۲۵-۴۱).

در پی این بحث، جنجالی‌ترین مسئله در آن‌ها ذاتی و عقلی بودن آن‌هاست، به این معنا که آیا افعال، ذاتاً حسن و قبیح‌اند یا خیر؟ و نیز آیا عقل بدون دخالت هر امر دیگری توانایی ادراک آن‌ها را دارد یا خیر؟ این مسائل، متکلمان مسلمان را در دو سو قرار داده است. عدلیه (امامیه و معتزله) طرفدار حسن و قبح ذاتی و عقلی‌اند و اشاعره منکر هر دو ادعایند و هر یک برای اثبات ادعای خویش و رد ادعای مخالفان ادله‌ای را ارائه نموده‌اند تا اینکه در دورهٔ معاصر نظریهٔ اعتباریات توسط محقق اصفهانی در دانش اصول فقه (مباحث تحلیل وضع، ملکیت، حجّیت، تجرّی و...) مطرح، و الهام‌بخش علامه طباطبایی در حوزهٔ فلسفه و فلسفهٔ اخلاق گردید و هر یک به تدقیق در آن پرداختند. لکن با وجود این داوری دقیق و همه‌جانبه دربارهٔ حسن و قبح و گزاره‌های

اخلاقی، نیازمند واکاوی عبارات این دو دانشمند فرزانه و تحلیل آن‌ها هستیم. این نوشتار ضمن اذعان به طولانی بودن بحث و بایستگی تفکیک حوزه‌های مفهوم‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی برای گریز از فرو افتادن در خلط میان مقام اثبات و ثبوت، کوشیده است تا دیدگاه محقق اصفهانی و علامه طباطبایی را در حوزه هستی‌شناسی حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی واکاوی نماید که به دلیل وابستگی بحث هستی‌شناسی به مفهوم‌شناسی، به آرای آنان در این حوزه نیز اشاره می‌شود.

مفهوم‌شناسی حسن و قبح

متکلمان برای حسن و قبح، چهار معنا ذکر کرده‌اند (طوسی، ۱۳۵۹: ۴۵۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۳۹): ۱. کمال و نقص، ۲. مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم، ۳. تلائم و تنافر با طبع، ۴. موافقت یا مخالفت با غرض و انگیزه فاعل.

دیدگاه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی در *نهایة الدرایه* و دیگر آثارش گفته است:

الف) امثال قضایایی مثل «عدل حسن است و ظلم قبیح است» از گزاره‌های برهانی نیستند و در برابر آن‌ها قرار دارند. نزد منطقی‌دانان در مواد اولیه قضایای برهانی که این مواد منحصر در بدیهیات شش‌گانه است، مطابقت با واقع معتبر است، اما در قضایای مشهوره و آرای محموده مطابقت با آرای عقلا معتبر است؛ زیرا این قضایا واقعیتی جز توافق آرای عقلا ندارند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۲/۲-۳۱۴).

ب) مراد از اینکه عدل استحقاق مدح دارد و ظلم استحقاق ذم دارد ثبوت این دو نزد عقلا و بر اساس توافق آرای آنان است نه ثبوت در نفس الامر همان گونه که محقق طوسی به آن تصریح کرده است (همان: ۳۱۴/۲).

ج) فرق مشهورات - که آرای عقلا بر آن توافق دارد - با قضایای برهانی ضروری آن است که قضایای برهانی، مفید تصدیق جازم افزون بر مطابقت با واقع هستند که از آن تعبیر به حق و یقین می‌شود بر خلاف مشهورات که مفید تصدیق جازم‌اند، ولی

مطابقت با واقع در آن‌ها معتبر نیست، بلکه مطابقت آن‌ها با توافق آرای عقلا معتبر است (همان، ۳۱۱/۲، ۴۱۲ و ۴۱۷).

(د) او در بحث تجرّی می‌گوید: حکم «تجری هتک بر مولی ظلم است و ظلم قبیح است» از همان احکام عقلیه‌ای است که داخل در قضایای مشهوره است.... امثال این قضایا از اموری است که به لحاظ مصالح عمومی و حفظ نظام و بقای نوع، آرای همهٔ عقلا بر آن متفق است و اما اینکه قضیهٔ حسن عدل و قبح ظلم به معنای استحقاق مدح و ذم از قضایای برهانی نیست و جهش آن است که مواد برهانیات منحصر در ضروریات شش‌گانه است... و واضح است که استحقاق مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم از اولیات نیست به طوری که تصوّر طرفین در حکم بر ثبوت نسبت کافی باشد وگرنه چگونه ممکن است که در ثبوت این نسبت بین عقلا اختلاف باشد؟... پس ثابت شد که امثال این قضایا (حسن و قبح) در زمرهٔ برهانیات نیست (همان: ۳۲-۲۸/۳).

(ه) این حقیقت که عدل و احسان مشتمل بر مصلحت عامه‌ای است که موجب حفظ نظام می‌شود و ظلم و عدوان مشتمل بر مفسده‌ای است که موجب اختلال نظام می‌گردد، امری است که همهٔ انسان‌ها آن را درمی‌یابند و... نزاع در حسن عدل و قبح ظلم به معنای صحت مدح بر اولی و صحت ذم بر دومی است. مدعا در این مقام، ثبوت حسن و قبح است آن هم به توافق آرای عقلا، نه ثبوتشان در افعال به همان شکلی که مشتمل بر مصلحت و مفسده‌اند و... این مصلحت عام، عقلا را به حکم بر مدح فاعل فعلی که مشتمل بر آن مصلحت است برمی‌انگیزد و همین طور آن مفسدهٔ عام، عقلا را به حکم به ذم فاعل فعلی که مشتمل بر آن مفسده است برمی‌انگیزد. پس این تحسین و تقبیح از عقلا موجب حفظ نظام و مانع از اخلال به آن می‌گردد (همو، ۱۳۷۶: ش ۱ و ۱۵۶/۲، پاورقی ۴).

نقد و بررسی

۱. طبق برخی عبارات او، حسن و قبح به استحقاق مدح و ذم تعریف شده است و وی آن را محور نزاع متکلمان قرار داده است (ایچی، بی‌تا: ۱۸۴-۱۸۱/۸).

حاصل عبارات محقق اصفهانی با این رویکرد آن است که: مثلاً فعل الف حسن است و فاعل آن مستحق مدح است و فعل ب قبیح است و فاعلش مستحق ذم است و عقلاً با هدف حفظ نظام و بقای نوع توافق دارند که فاعل‌های فعل الف و ب استحقاق مدح و ذم دارند. بر این اساس، حسن و قبح از ویژگی‌های حقیقی افعالند که البته نسبی و متغیرند و گزاره‌های مشتمل بر آنها، از سنخ اخبار و قابل صدق و کذب‌اند و صرفاً حکایتگر یک پدیده اجتماعی خواهند بود که همان توافق عقلاً بر مدح یا ذم است و لذا این تعریف در زمره تعاریف جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد. گواه دیگر بر این برداشت، عبارات دیگر وی است که بعد از تقسیم انگیزه‌های مدح و ذم به حیوانی و عقلایی می‌گوید:

هر گاه نسبت افعال پسندیده و ناپسند با مدح و ذم، نسبت غایت و ذوالغایه باشد مدح و ذم به انگیزه حفظ نظام و بقای نوع صورت می‌پذیرد و عقلایی است و اساساً استحقاق مدح و ذم آنگاه پدید می‌آید که عقلاً به انگیزه حفظ نظام و بقای نوع توافق بر مدح یا ذم نمایند و نه به انگیزه‌های شخصی (غروی اصفهانی، ۱۳۷۶: ش ۱۶۰/۲).

البته اشکال نسبی بودن ارزش‌های اخلاقی متوجه این برداشت خواهد بود. همان گونه که می‌توان گفت حسن و قبح از صفات حقیقی افعال نیستند و این مستلزم نسبی بودن آنها هم نیست.

۲. در مجموع عبارات وی، از عناوین سه‌گانه «مدح و ذم»، «صحت مدح و ذم» و «استحقاق مدح و ذم» استفاده شده است، ممکن است گفته شود که به نظر نمی‌رسد این سه عنوان مترادف و معادل هم باشند؛ زیرا مدح و ذم از افعال عقلاً و تابع اراده آنان است در حالی که استحقاق مدح و ذم محل مناقشه است که آیا واقعیت عینی است یا صرف نظر از اینکه مدح و ذم بالفعل در خارج وجود داشته باشند یا نه، بحث درباره استحقاق، نیازمند تأمل و واکاوی است، برخی آن را از امور بنایی و برخی دیگر آن را به استعدادها و واقعی و تکوینی بازگردانده‌اند که دومی به صواب نزدیک‌تر است و ممکن است گفته شود که اساساً اینجا جای بحث از استعدادها نیست. در هر صورت، پرسش ما از محقق اصفهانی این است که چگونه ایشان تصریح می‌کند که

حسن و قبح به بنای عقلا بر می‌گردد و نفس‌الامری جز آن ندارد؟! آری، اگر حسن و قبح را به مدح و ذم تفسیر کنیم درست است، اما تفسیر آن‌ها به استحقاق یا صحت مدح و ذم ناتمام است و دست کم جای تأمل دارد (همان: تعلیقه ۴).

۳. قید «عقلاء بما هم عقلاء» و تأکید بر آن در عبارات وی، شاید برای دوری از مدح‌ها و ذم‌های ناشی از احساسات باشد چه آنکه اگر حسن و قبح ناشی از عواطف و توهمات باشند، از دایره عقل خارج می‌شوند در نتیجه تعریف پیش گفته، در قلمرو تعاریف روان‌شناختی قرار خواهد گرفت.

۴. به نظر می‌رسد اینکه محقق اصفهانی به پیروی از متکلمان مسلمان و نیز تابعان وی مانند مرحوم مظفر (بی‌تا: ۲۱۹/۱) محور نزاع در تفسیر حسن و قبح را در معنای استحقاق مدح و ذم دانسته‌اند، نیز ناتمام باشد چه آنکه به نظر می‌رسد اصل نزاع در این است که آیا حسن و قبح وجود خارجی‌اند یا نه و آیا وجودشان حقیقی است یا اعتباری؟ (هاشمی شاهرودی، ۱۳۳۱: ۴/۵-۴۵؛ اصفهانی، ۱۳۷۶: ش ۱۶۰-۱۵۸/۲).

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی حسن و قبح را خصوصیتی طبیعی دانسته که به معنای «تلائم و یا تنافر با قوه مدرکه» است (۱۳۶۵: ۱۰۷-۱۰۸).

ایشان می‌گوید: «تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می‌دانیم دوست می‌داریم و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون بد می‌دانیم دشمن داریم... ولی پس از تأمل نمی‌توان خوبی و بدی آن‌ها را مطلق انگاشته و به آن‌ها واقعیت مطلق داد؛ زیرا می‌بینیم که جانوران دیگری نیز هستند که روش آن‌ها بر خلاف روش ما می‌باشد... پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی نزد ما دارند نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً می‌باشند. پس می‌توان گفت خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است ملایمت و موافقت یا عدم ملایمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعّاله است انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را

پیوسته ملایم و سازگار با قوهٔ فعّاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل خود را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم و خوب و بد دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادرشده اعم از انفرادی و اجتماعی معتبرند» (همان).

طبق این عبارات، تعریف پیش‌گفته از حسن و قبح در زمرهٔ تعاریف روان‌شناختی است چه آنکه ایشان در نحوهٔ پیدایش حسن و قبح می‌گویند: «به نظر می‌رسد که معنای حسن و قبح ابتدائاً از طریق مشاهدهٔ جمال و زیبایی در آفرینش و خلقت هموعان خود که همان اعتدال و تناسب در اندام آن‌هاست برای او حاصل شده است. همچنین تناسب و اعتدال موجود در سایر پدیده‌های هستی که محسوس و مشاهد وی قرار گرفته‌اند موجب پیدایش معنای حسن در ذهن او گردیده است و معلوم است که ماهیت این معنای حسن چیزی غیر از انجذاب نفس و میل طبع و قوای احساس و ادراکی نسبت به اعتدال و تناسب مزبور در انسان و پدیده‌های دیگر نیست پس وقتی می‌گوییم که صورت فلان انسان زیباست، با این منظرهٔ طبیعت یا تابلوی نقاش زیباست. منظور این است که با طبع و قوای احساس و ادراکی انسان ملائمت و سازگاری دارد در نتیجه معنای قبح که مقابل حسن است عدم ملائمت آن موجود و صورت آن با طبع و قوای ادراکی انسان می‌باشد» (همو، ۱۳۳۹: ۵/۱۱۹).

این عبارت علامه به صراحت می‌گوید که حسن و قبح «ملائمت یا منافرت با طبع یا قوهٔ مدرکهٔ» انسان است و با توجه به سیر تکوینی حسن و قبح در انسان، طبعاً دو معنای یادشده در ذیل تعاریف روان‌شناختی (تلائم و تنافر با طبع، تلانم یا تنافر با قوهٔ عاقله) به یک معنا باز خواهند گشت. لکن ایشان در ادامهٔ عبارات پیش‌گفته معنای مذکور را گسترش داده و گفته است: «دوام و ثبات این نوع حسن و قبح تابع ملائمت و عدم ملائمت آن فعل با اغراض اجتماعی انسان می‌باشد، عدل همیشه حسن و ظلم پیوسته قبیح است؛ زیرا که عدل همیشه هماهنگ با اغراض اجتماعی و ظلم پیوسته ناهماهنگ و ناسازگار با آن است، اما افعالی که اغراض مترتب بر آن‌ها در همه‌جا و همهٔ اوقات یکسان نیست، حسن و قبح آن‌ها نیز ناپایدار است» (همان).

این تعریف، با صراحت ناظر به جنبه‌های اجتماعی زندگی بشر است از این رو در

زمره تعاریف جامعه‌شناختی می‌گنجد.

ارزیابی نهایی از عبارات علامه در آثار فلسفی - تفسیری وی این است که هیچ‌گونه تهافتی در تعبیر وی نیست و او حسن و قبح را اعتباری دانسته و ملائمت و منافرت را ملاک اعتبار قلمداد کرده است چه آنکه او تصریح کرده که:

۱. حسن و قبح چیزی است که با طبع فاعل ملائم یا منافر باشد (همو، ۱۳۶۲: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۶۵: ۱۹۱/۲).

علامه این معنای حسن و قبح را نسبی متغیر و اعتباری دانسته است (همو، ۱۳۶۵: ۱۰۸-۱۰۷).

۲. حسن و قبح عبارت است از ملائمت یا منافرت شیء با غرض مطلوب. طبق این تعریف، حسن و قبح افعالی مثل عدل و ظلم، دائمی، ثابت و غیر متغیر است.

هستی‌شناسی حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی

دیدگاه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی در بیان اعتباریت حسن و قبح به تعریف ابن سینا از مشهورات استناد کرده که گفته است:

قضایای مشهوره «لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء»، «ولا عمدة لها إلا الشهرة» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۰/۱؛ مظفر، ۱۴۰۰: ۲۹۳-۲۹۵). وی با استناد به این تعریف مدعی می‌شود که حسن و قبح و قضایای مشتمل بر آنها از آرای محموده و تأدیبات صلاحیه‌اند که ریشه در واقعیات و تکوین ندارند و صرفاً برای حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع اعتبار می‌شوند و عقلاً بر مدح یا ذمّ برخی از کارها توافق دارند؛ زیرا آن افعال یا مشتمل بر مصالح یا مفسد و کمال و نقص‌اند و این اعتبار عقلایی انکارناپذیر است و در پاسخ به این پرسش که مدح و ذم عقلاً آیا ناشی از ادراک عقلی است که برخاسته از واقعیات و تکوین است یا ناشی از آن اعتبار است، معتقد است که مدح و ذم عقلاً ریشه در اعتبار دارد و به دنبال این ادعا، درباره ذاتی بودن حسن و قبح و

اختلافی که در معنای ذاتی در میان منطق‌دانان، فلاسفه و متکلمان مسلمان وجود داشته - مانند اینکه آیا ذاتی باب ایساغوجی است در برابر عرضی و یا ذاتی در برابر غریب است و یا ذاتی در برابر شایع است و یا ذاتی در برابر اتفاقی است و یا ذاتی در باب برهان است؟ - (مظفر، ۱۴۰۰: ۳۲۶-۳۲۸)، به صراحت ذاتی بودن حسن و قبح به معنای ذاتی باب ایساغوجی و باب برهان را انکار نموده است.

پایه‌های دیدگاه محقق اصفهانی

۱. از آنجا که عدل سبب حفظ نظام و بقای نوع است و ظلم سبب اختلال نظام می‌شود، لذا همگان این مصالح و مفاسد کلی را درک می‌نمایند و با وجود اختلاف در مصادیق ظلم و عدل، اذعان به آن مصلحت و مفسدهٔ عام همگانی است.

۲. حب ذات در انسان وجدانی است به این معنا که انسان خود و هر آنچه را که با ذاتش پیوند دارد دوست دارد و به دنبال کسب آنهاست و از نبود آنها آزرده می‌شود.

۳. مصالح عام ملائم با نفس انسان و مفاسد عام منافر با آن است و این امری وجدانی در هر انسان است و لذا هر انسانی عدل را دوست دارد و تحسین می‌کند و ظلم را قبیح می‌داند و تقبیح می‌کند.

ایشان بعد از این اصول کلی می‌گویند: حسن عدل و قبح ظلم و مدح و ذم در آنها به توافق آرای عقلاست و خود فعل مصلحت یا مفسدهٔ واقعی ندارد و ذاتاً هیچ اقتضایی نسبت به حسن یا قبح ندارد. از این رو، نوبت به تحلیل چگونگی ادراک عقلی آنها نمی‌رسد. چه آنکه هر کاری که بخواهد اقتضای مدح یا ذم داشته باشد تنها دو راه دارد: ۱- به نحو اقتضای سبب نسبت به مسبب، ۲- به نحو اقتضای غایت به ذوالغایه، اما اولی مناسب شارع و عقلا نیست و در قلمرو علت و معلول واقعی است اما در دوم هدف از حکم به مدح و ذم، حفظ نظام است به این اعتبار که عدل مصلحت عمومی را در بر دارد و همین مصلحت عام اقتضا دارد که فاعل فعل حسن را مدح کنیم و حکم به مدح عدل سبب انجام کاری می‌شود که مصلحت عمومی را در بردارد.

وی در مبحث تجرّی می‌گوید: «مراد از ذاتی بودن حسن و قبح این است که این دو، عرض ذاتی برای موضوعاتشان‌اند به این معنا که عدل بما هو عدل و بدون اندراج در

تحت عنوان دیگر استحقاق ستایش را دارد و ظلم بما هو ظلم و بدون اندراج در تحت عنوان دیگر، استحقاق نکوهش را دارد، اما سایر عناوین اخلاقی چنین نیستند؛ برای مثال، صدق بما هو صدق بعضاً موضوع برای قبح و استحقاق نکوهش هم واقع می‌شود و آن در موردی است که موجب قتل انسان مؤمن شود و یا کذب بما هو کذب بعضاً موضوع برای حسن و استحقاق مدح هم واقع می‌شود و آن موردی است که موجب نجات انسان مؤمنی شود» (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۱/۲-۳۱۲).

وی در عباراتی دیگر در *نهایة الدرایه* آن را تکرار نموده و گفته است: «حال که حقیقت تحسین و تقبیح عقلی را دانستی گوئیم: مراد از ذاتی یا عرضی بودن حسن و قبح، ذاتی باب کلیات خمس یا ذاتی باب برهان نیست، همان گونه که به تفصیل وجه آن را در بحث تجری بیان کردیم، بلکه ذاتی در اینجا به معنای عدم احتیاج به واسطه در عروض و در مقابل عرضی به معنای احتیاج به واسطه در عروض است؛ زیرا امثال عدل و احسان و یا ظلم و عدوان فی حدّ نفسه و نه از جهت اندراج در تحت عنوان دیگر محکوم به حسن و قبح‌اند، بر خلاف صدق و کذب که با حفظ عنوانشان هم متصف به حسن یا قبح می‌شوند» (همو، ۱۳۷۶: ش ۱۶۳/۲).

ادله اعتباریت حسن و قبح

محقق اصفهانی و قائلان به مشهوری و اعتباری بودن حسن و قبح به چند دلیل استدلال کرده‌اند:

دلیل اول: اگر حسن و قبح واقعی و تکوینی باشند، لازم‌اش آن است که ملتزم به دو نکته دیگر شویم:

الف) گزاره‌های حسن و قبح یقینی‌اند، ب) حسن و قبح عرض خارجی می‌باشند همان گونه که اعتبارات فلسفی واقعی از امری واقعی و خارجی انتزاع می‌شوند در

۱. إنّما النزاع فی حسن العدل وقبح الظلم بمعنی صحّة المدح علی الأوّل و صحّة الذمّ علی الثانی والمدعی ثبوتها بتوافق آراء العقلاء لا ثبوتها فی الفعل علی حدّ اشتماله علی المصلحة والمفسدة... فالمراد بأنّ العدل یتحقّق علیه المدح و... هو أنّهما كذلك عند العقلاء... لا فی نفس الأمر (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۴/۲).

حالی که به وضوح می‌یابیم که فعل در خارج متلّون به حسن و قبح - به معنای مدح و ذم - نمی‌شود آن طوری که دیوار رنگ سیاه یا سفید به خود می‌گیرد و موجود رنگ امکان یا وجود می‌پذیرد.

مدح و ذم وابسته به مادح و ذامّ‌اند و عارض بر عمل خارجی نیستند و ارتباط تکوینی این دو فعل، ارتباطی جعلی و اعتباری است و اعتباری یعنی تخیلی که منشأ واقعی ورای آن نیست.

دلیل دوم: در گزاره‌های عقلی، موضوع نسبت به محمول نقش علت مادی را دارد که حکم از آن صادر می‌شود و واسطه در این صدور تنها عقل است مثلاً «الأربعة زوج» که عقل حکم به این زوجیت نموده، ولی این حکم بدون سبب نیست، بلکه بعد از تحلیل موضوع و اینکه چهار به دو بخش متساوی تقسیم می‌شود، عقل حکم به زوجیت می‌کند. در گزاره عدل حسن است، موضوع که عدل است، معنای صفت مدح را در بر ندارد تا عقل بعد از تحلیل، آن مدح را انتزاع نماید، بنابراین تنها عقلاً هستند که به وسیله اعتبار، عدل را حسن می‌یابند.

دلیل سوم: مواد قیاسات برهانی تنها بدیهیات شش‌گانه‌اند که قطعاً عدل و حسن آن و نیز ظلم و قبح آن در زمره هیچ یک از آنها نیست، بنابراین حسن و قبح و گزارش‌های مشتمل بر آنها از مشهورات‌اند که نفس‌الامری جز توافق آرای عقلاً ندارند.

اما اینکه از اولیات نیستند از این جهت است که در اولیات، عقل به صرف تصوّر طرفین قضیه، حکم به ملازمه میان آنها می‌کند در حالی که در حسن و قبح چنین نیست و لذا در آن اختلاف فراوان وجود دارد.

اما اینکه از فطریات و همچنین از تجربیات نیستند از این روست که حسن و قبح در خارج، عارض بر عقل نیستند، بلکه وابسته به فاعل و قائم به آن‌اند.

اما اینکه از مشاهدات و همچنین از وجدانیات نیستند برای این است که در آنها اختلاف زیادی وجود دارد بنابراین آنها از مشهورات‌اند.

دلیل چهارم: اگر به راستی حسن و قبح از واقعیات و امور تکوینی باشند، نباید عقلاً درباره حسن و قبح اختلاف داشته باشند در حالی که عقلاً بر اساس مکان‌ها و زمان‌های مختلف در آن اختلاف دارند و این اختلاف حاکی از مجعول بودن و

اعتباری بودن آنهاست و اینکه تابع شرایط و نیازهای اجتماعی هر دوره هستند.^۱

نقد و بررسی

۱. بر اساس نسبت محقق اصفهانی به حکمای اسلامی و از جمله ابن سینا مبنی بر اینکه حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آنها در زمره مشهورات قرار دارند و نه یقینیات و نیز اینکه این قضایا واقع و نفس‌الامری جز تطابق آرای عقلا ندارند و لذا اعتباری‌اند و نه تکوینی، نظریه اعتباریات با مشکل اساسی روبه‌رو شده و آن اینکه اگر حسن و قبح اعتباری باشند، با توجه به ابتدای بسیاری از مباحث کلامی بر آنها، ادله و استدلال‌های متکلمان هم در آن مباحث برهانی نخواهد بود و این مشکل به شبهه نسبت و عدم ثبات در شریعت هم سرایت می‌کند.

لکن با دقت در عبارات محقق اصفهانی و عبارات ابن سینا می‌توانیم منشأ آن اشکال و شبهه را بیابیم. سیر تاریخی حسن و قبح گویای آن است که باید دوره‌های مختلف فلسفه را از هم تفکیک کرد به این معنا که انتساب پیش‌گفته به حکمای قبل از ابن سینا نادرست است، اما آیا این انتساب به ابن سینا و حکمای بعد از او درست است یا خیر، مستلزم تحقیق مستقل است. نتیجه مراجعه به عبارات ابن سینا حاکی از آن است که این نسبت فی‌الجمله درست است و این صحت ناشی از آن است که عبارات ابن سینا در آثار او متفاوت است و این ناهماهنگی در اتباع او مانند محقق اصفهانی هم نمایان است. پیشتر به سه دلیل در عدول ابن سینا از آرای پیشینیان اشاره کردیم، لکن آنچه مهم است این است که عبارات محقق اصفهانی در *نهایة الدرایه* به گونه‌ای است که هم قابلیت حمل بر واقع‌گرایی و هم ناواقع‌گرایی را دارد؛ یعنی برخی عبارات وی با خبری بودن و برخی از تعبیراتش با انشایی بودن گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح سازگار است. اما اینکه آیا همداستانی آنان طبق دو برداشت درست است یا نه، محل مناقشه است.

برای نمونه عبارات پیش‌گفته وی در بحث تجرّی تصریح دارد که آن قضایا از

۱. سیدمحمدباقر صدر دلیل دیگری (اولویت) به این شرح ارائه کرده که عدل به معنای «إعطاء کُلّ ذی حقّ حقّه» است و ظلم عکس آن است و چون حق امری اعتباری است به طریق اولی باید محمولش که حسن و قبح است، نیز اعتباری باشد؛ زیرا بسیار بی‌معنا خواهد بود که محمول تکوینی را بر موضوع اعتباری حمل نماییم (ر.ک: السند، ۱۴۲۹: ۶۷).

برهانیت نیستند، بلکه از مشهورات و آرای محموده‌اند که واقعی به جز توافق آرای عقلا ندارند و در عباراتی دیگر تصریح کرده که قضایای اخلاقی، واقعی غیر از توافق آرای عقلا ندارند و همه را به ابن سینا استناد داده است.

در عبارات او مجموعاً دو ادعا مطرح می‌شود: ۱- قضایای مشتمل بر حسن و قبح از بدیهیات نیستند. ۲- آن‌ها نفس‌الامری جز توافق آرای عقلا ندارند.

معلوم است که نتیجه ادعای دوم خبری نبودن آن قضایاست چه آنکه اگر آن قضایا خبری باشند، باید دارای واقع و نفس‌الامر باشند، وانگهی میان دو ادعای بالا هم تفاوت وجود دارد؛ زیرا می‌توان قضیه‌ای را جست که از بدیهیات نباشد و قابلیت برهان‌پذیری هم نداشته باشد، اما در عین حال خبری باشد. لذا این احتمال که عبارات وی همراه با واقع‌گرایی (خبری بودن آن قضایا) باشد مخدوش خواهد شد چه آنکه استلزام ادعای دوم با ناواقع‌گرایی و انشایی بودن آن قضایا مناسبت خواهد داشت.

حقیقت آن است که محقق اصفهانی، مستند سخن خود را عبارات ابن سینا در *الاشارات و التنبيهات* قرار داده که در آن تصریح به مشهوری بودن و عدم بداهت گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح کرده، اما اینکه آیا ادعای دوم محقق اصفهانی در *الاشارات* آمده یا خیر، محل تأمل است. به نظر می‌رسد محقق اصفهانی با تقطیع عبارات ابن سینا این توهم را ایجاد کرده است؛ زیرا در ادامه عبارات *الاشارات* هیچ اشاره‌ای به ادعای دوم نشده است، بلکه شاید بتوان شواهدی بر خلاف آن به ویژه با توجه به دیگر آثار او یافت؛ برای نمونه ابن سینا گفته که قضیه «کذب قبیح است»، می‌تواند هم صادق باشد و هم کاذب و این تردید به معنای پذیرش خبری بودن آن قضایاست (۱۴۰۴: ۶۶/۳).

وانگهی در عبارات ابن سینا قرائنی وجود دارد که گویای آن است که اقامه برهان بر بعضی از آن قضایا امکان‌پذیر است و این یعنی آن قضایا در زمره اخبارند نه انشای؛ چه آنکه انشائیات برهان‌ناپذیرند (۱۳۷۵: ۲۱۹/۱-۲۲۰).^۱

۱. «یک دسته از مشهورات قضایای واجب‌القبول شامل اولیات و... است نه از آن حیث که واجب‌القبول و ضروری است، بلکه از آن جهت که متوافق‌علیه عموم است و دسته دیگر از آن‌ها آرای محموده است». معنای این عبارات آن است که آنچه در یقینات معتبر است مطابقت با واقع است، اما آنچه در مشهورات مهم است توافق با آرای عمومی است. از این رو یک قضیه از جهتی می‌تواند مشهور باشد و از جهتی دیگر یقینی و برهانی باشد.

آری، در کتاب *الاشارات* جمله‌ای وجود دارد که می‌تواند به کمک محقق اصفهانی آید و آن اینکه ابن سینا گفته است: «وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة» (همان: ۲۲۰/۱).^۱

لکن خود این عبارت هم شفاف نیست؛ زیرا چند احتمال در آن وجود دارد برای مثال:

الف- مظفر از تابعان محقق اصفهانی در *المنطق و اصول الفقه* آن را به «لا واقع لها إلا الشهرة» تغییر داده که مربوط به قلمرو ثبوت و واقع است نه اثبات.

ب- اینکه مشهورات بدیهی نیستند و برهان ناپذیرند.

ج- برخی از مشهورات برهان‌پذیرند، ولی راز به کارگیری آن‌ها در فرایند استدلال، شهرت آن‌هاست نه مستند بودنشان به برهان.

بنابراین، استناد محقق اصفهانی به کلام ابن سینا با توجه به نکات پیش گفته جای تأمل دارد و صرفاً می‌توان آن دو را در این امر هماهنگ یافت که گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح بدیهی نیستند لذا ادعای همداستانی این دو در ناواقع‌گرایی آن قضایا ناتمام است؛ زیرا ابن سینا آن قضایا را خبری و برهان‌پذیر قلمداد کرده و از سویی دیگر اینکه آنان را در واقع‌گرایی آن قضایا همداستان بدانیم نیز ناتمام است؛ زیرا گرچه هر دو گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح را خبری و غیر بدیهی دانسته‌اند، اما عبارات ابن سینا تصریح دارد که می‌توان بر قضایای مذکور برهان اقامه کرد در حالی که محقق اصفهانی در این باره ساکت است.

در توضیح این نکته باید افزود که بر فرض پذیرش استناد نظریه محقق اصفهانی به ابن سینا و ادعای همداستانی آن دو در واقع‌گرایی (خبریت آن قضایا) و با توجه به تصریح ابن سینا در برهان شفا مبنی بر اینکه قضایای مذکور گاه صادق و گاه کاذب‌اند (خبری‌اند)، پرسشی مطرح می‌شود که «مخبر عنه» این گزاره‌ها چیست؟ در پاسخ باید گفت که توافق محقق اصفهانی و ابن سینا در واقع‌گرایی مخبر عنه باید اعتبار و قرارداد عقلا باشد. در این صورت هر دو باید برای مهم‌ترین چالشی که نظریه اعتبار با آن

۱. او مشهورات را به عام و خاص تقسیم کرده و مشهورات بالمعنی الاخص را قضایایی دانسته که واقعی جز شهرت ندارند و صدق و کذبشان را نمی‌شود با عقل و حس دریافت.

روبه‌روست پاسخ دهند و آن اینکه جاودانگی اصول اخلاقی را چگونه توجیه می‌نمایند؟ که البته خود ابن سینا متفطن است و در ذیل عبارات الشفاء می‌گوید:

لكن لا يحتاج فی أن یصیر یقیناً إلى حجة ومنها ما هو صادق بشرط دقیق لا یفطن له الجمهور (۱۴۰۴: ۶۶/۳).

این جمله حاکی از آن است که او گزاره‌های اخلاقی را صرفاً اعتبار عقلا قلمداد نکرده است گرچه در توضیح و توجیه آن ساکت است.

۲. اشاره کردیم که عبارات محقق اصفهانی دربارهٔ هستی‌شناسی و چیستی گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح دو گونه تفسیر را برمی‌تابد، هم می‌تواند واقع‌گرایانه و شناخت‌گرایانه باشد که در این صورت در زمرهٔ اخبارند و صدق و کذب بردار، و نقش عقل در آن‌ها کاشفیت و ادراک است، و هم می‌تواند ناواقع‌گرایانه و غیر شناخت‌گرایانه باشد همان گونه که برخی بر این اصرار می‌ورزند (حکیم، ۱۴۱۶: ۲۴/۴؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۱: ۴۵/۴) که در آن صورت آن قضایا انشایی‌اند و طبق این برداشت محقق اصفهانی باید به این پرسش پاسخ گوید که اگر آن قضایا، انشایی‌اند، «مُتَشَأ» در این قضایا چیست؟ و چه چیزی انشاء می‌شود؟ که طبعاً پاسخ او از چند حال بیرون نیست:

الف- یا مدح و ذم انشا شده است (و نه اخبار از مدح و ذم عقلا).

ب- و یا التزام به مدح عدل و قبح ظلم مثلاً انشا شده است.

ج- هیچ کدام، بلکه منشأ حکم باید و نباید است.

در هر روی، آیا این نحوه انشائیات همانند دیگر قضایای انشایی‌اند؟ به نظر می‌رسد که در برخی امور یکسان نباشند مثلاً: ۱- اساس همهٔ انشائیات اخلاقی، مصالح و مفاسد عمومی است و عقلا حفظ نظام و بقای نوع را در عدل جستجو می‌کنند و لذا آن را مدح می‌نمایند. ۲- مدح عدل و ذم ظلم به منظور مذکور، سیرهٔ عملی همگان از عقلاست.

۱. المسلك الثانی... یَدعی بَأَنَّ الحسن والقبح من القضايا المشهورة... وهناك فرضیتان... الأولى ما یترائی من كلمات السید الأستاذ... وهو یرجع إلى دعوی أَنَّ الحسن والقبح قضیة إنشائیة من قبل العقلاء، لا خبریة، غایة الأمر قد تطابق العقلاء علیها إدراکهم للمصالح والمفاسد من ورائها.

با توجه به نکته بالا می‌توان گفت که گرچه محقق اصفهانی ظاهراً آن قضایا را به دلیل نداشتن واقعی به جز توافق آرای عقلا، مشهور و انشا تلقی کرده (غیر واقع‌گرایانه) اما از آنجایی که تحسین و تقبیح سیره همه عقلاست پس توافق عقلا، نحوه‌ای از واقع و نفس‌الامر برای آن قضایا به شمار می‌آید.

۳. در عبارات محقق اصفهانی مشهورات مفید تصدیق جازم تلقی شده‌اند و در عین حال در مشهورات، مطابقت با واقع معتبر دانسته نشده است؛ زیرا طبق برداشت ناواقع‌گرایانه، واقعی جز تطابق آرای عقلا ندارند، اما اشکالی که مطرح می‌شود این است که قید «تصدیق جازم» اساساً در گزاره‌های خبری قابل طرح است، نه در انشائیات، و اگر محقق اصرار دارد که قضایای مشتمل بر حسن و قبح، انشایی هستند، با این ادعا منافات خواهد داشت که آن قضایا از مشهورات باشند و در مشهورات هم تصدیق جازم را لحاظ نماید.

۴. محقق اصفهانی عدل را کمال حقیقی و ظلم را نقصی واقعی دانسته و گفته: «لذا عدل با قوای نفس ملائم و ظلم با آن منافر است و حبّ عدل و نفرت از ظلم فطری است و لذا انسان طالب عدل است و گریزان از ظلم». به نظر می‌رسد این نکته، پذیرش و اعتراف علنی عدم وابستگی حسن و قبح به شهرت و عادات و رسوم و اوضاع اجتماعی است؛ یعنی مستند گرایش‌های مذکور در انسان ملائمت و منافرت با نفس است نه امور متغیر اجتماعی. البته با توجه به برهان وی بر اعتباریت حسن و قبح که حکم به مدح و ذم را به موجب انجام کار مشتمل بر مصلحت عمومی دانسته (به نحو اقتضای غایت نسبت به ذوالغایه) می‌توان گفت که امور اجتماعی یا غیر آن می‌توانند سبب ملائمت یا منافرت اعمال با نفس باشند مثل عادات و... و نیز از آنجا که در مفهوم‌شناسی حسن و قبح، طبق برخی عبارات، مراد از حسن عدل و قبح ظلم را صحت مدح و ذم دانسته و حقیقت مدح بیان اتصاف به کمال و خیر، و حقیقت ذم بیان اتصاف به نقص و شر است پس ظلم همان نقص و شر است و ذم آن مطابق با واقع است و عدل هم همان کمال و خیر است و مدح عدل و عادل مطابق با واقع است. لکن باید توجه کرد که کمال ملکه نفسانی عدل است و امر اعتباری فعل عدل است و ظلم نیز فعل و عمل است و امر وجودی است که از فاعل صادر می‌شود و از سویی

مدح، انشاست و در آن مطابقت معنا ندارد.

۵. او آرای عقل عملی و از جمله مشهورات را از آرای محموده و تأدیبات صلاحیه دانسته است و به نظر می‌رسد که نتیجهٔ این نکته، پذیرش واقعی بودن آن قضایاست چه آنکه مصلحت و کمال که در آن قضایا نهفته است، اموری واقعی‌اند و در طرف دیگر، کمال و شر در حوزهٔ اخلاق، معلول آرای عقلا نیست، بلکه واقعیتی جدای از آن‌ها دارند و این با تعریف او از مشهورات ناسازگار است.

نتیجهٔ آنکه نوعی تهافت در دیدگاه وی مشهود است؛ زیرا از سویی به پیروی از ابن سینا منشأ آرای محموده را مصالح عامه یا عواطف انسانی برشمرده و آن‌ها را مشهورات غیر واقعی قلمداد کرده و از سوی دیگر تصریح می‌کند که مصلحت عدل، امری واقعی و وجدانی است! مگر آنکه در آن نسبت تصرف کنیم و بگوییم که همهٔ حکیمان و از جمله ابن سینا مصلحت عدل را امر واقعی دانسته و همان واقعیت را ملاک اعتبار عقلا تلقی نموده‌اند.

۶. ایشان تصریح نموده که غایت عقلا از مدح و ذم حفظ نظام و بقای نوع است و این یعنی پذیرش این نکته که بر حکم عقلا به مدح یا ذم، کمالات واقعی بار می‌شود؛ زیرا آن غایت از جملهٔ کمالات واقعی است با این تفاوت که این غایت که کمال واقعی است از دو حال بیرون نیست.

الف) یا از جملهٔ آثار تحسین و تقبیح عقلایی است که در این صورت، اثر و مؤثر جملگی واقعی‌اند.^۱

ب) و یا آن غایت، اثر و معلول فعل عادلانهٔ عادل است که در این صورت مدح و ذم فعل، محرک اراده در آن است که در نتیجهٔ مدح و ذم آن، اخبار از کمال یا نقص واقعی خواهد بود.

۷. حسن و قبح در واقع بیان پیوند میان علت که فعل اختیاری انسان و معلول که نتیجهٔ مطلوب اوست، می‌باشد آنگاه اقتضای افعال را نسبت به صحت مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم، چه از گونهٔ اقتضای سبب برای مسبب و یا اقتضای غایت برای

۱. تحسین و تقبیح فعل عقلا و اموری واقعی هستند. البته بایسته است میان حسن و قبح و تحسین و تقبیح تفاوت بنهیم.

ذوالغایه بدانیم، منافاتی با واقع گرایی و عقلی بودن قضایای اخلاقی ندارد؛ زیرا واقعی بودن آن قضایا به معنای وجود پیوند علی و معلولی بین فعل و هدف مطلوب است و اگر غایت حفظ نظام باشد این غایت با هر فعلی حاصل نمی‌شود، بلکه باید میان مدح و ممدوح رابطه‌ای باشد لذا مدح و ذم عقلا تابع این نظام علی و معلولی که واقعی و نفس‌الامری است می‌باشد و اگر رابطه را از گونه غایت و ذوالغایه هم بدانیم باز منافاتی با عقلی و واقعی بودن آن قضایا ندارد چه آنکه معنای گزاره «عدل حسن» است این است که صدور فعل عادلانه، اقتضا یا استحقاق مدح و ذم را دارد؛ یعنی فعل عادلانه ما را به آن غایت رهنمون می‌شود، بنابراین اگر این غایت مصالح عامه هم باشد، آن فعل عادلانه ما را به آن رسانده است و در اینجا اعتبار عقلایی جایی ندارد.

۸. این ادعای ایشان که گزاره مشتمل بر حسن و قبح در زمره بدیهیات نیست پس برهان‌ناپذیر است، نیز ناتمام است؛ زیرا این استلزام باطل است و سبب آن این است که ممکن است قضیه‌ای باشد که همگان بر برهانی بودنش اتفاق و اذعان دارند، اما هرگز ادعای بداهت آن مطرح نشود، مگر نه این است که گزاره‌ای چون «ارسال رسل ضروری است» برهانی است و در عین حال ادعای بداهت آن ممنوع است؟! این گونه قضایا که کم هم نیستند با اینکه برهانی‌اند، در زمره هیچ یک از بدیهیات قرار ندارند. حال آیا به راستی میان عدم بداهت یک قضیه و برهان‌ناپذیری آن استلزام وجود دارد؟! آیا ایشان می‌تواند ملتزم شود که قضیه پیش گفته در مثال از قضایای مشهوره است که «لا واقع لها إلا الشهرة»؟! *سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران*

۹. گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح دارای واقع و نفس‌الامرند به سان سایر گزاره‌ها با این تفاوت که نفس‌الامر در هر قضیه‌ای به حسب و مناسب با ظرف وجودی آن است. نفس‌الامر قضایای خارجی، عالم واقع و عین، و نفس‌الامر برخی از قضایا، عالم ذهن، و نفس‌الامر دسته سوم، واقعیات فلسفی و انتزاعی است که با سنجش دو واقعیت خارجی به دست می‌آید و گزاره‌های اخلاقی، از این قبیل‌اند.

۱۰. این ادعا که قضایای اخلاقی و محمولات آن‌ها (حسن و قبح) از مشهورات باشند مستلزم آن است که آن قضایا غیر واقع‌گرایانه باشند و نیز اخلاق و دین دچار نسبیت و کثرت‌گرایی شود که در این صورت بی‌تردید با اندیشه مشهور شیعی ناسازگار است.

۱۱. برخی محققان مانند حکیم فیاض لاهیجی (۱۳۸۴: ۶۱) و ملاحادی سبزواری (۱۳۷۵: ۳۲۱)^۱ مدعی شده‌اند که اساساً محور بحث ابن سینا و اتباع او، تحلیل قضایای اخلاقی نبوده، بلکه صرفاً در مقام بیان مثال برای مشهورات بوده‌اند^۲ و اینکه آن‌ها را مثالی برای مشهورات ذکر کرده‌اند منافاتی با بدیهی بودنشان ندارد؛ چه آنکه یک قضیه می‌تواند از جهتی در یقینیات و از جهت دیگر در مقبولات بگنجد.

نتیجه اینکه دیدگاه معروف محقق اصفهانی غیر واقع‌گرایانه است که با دیدگاه مشهور متکلمان شیعی ناسازگار است. گرچه برخی از عبارات وی با واقع‌گرایی گزاره‌های اخلاقی هم مناسبت دارد.

دیدگاه علامه طباطبایی

از نگاه علامه طباطبایی، هستی‌شناسی حسن و قبح و پیدایش آن‌ها مستلزم پشت سر نهادن چند مرحله است:

مرحلهٔ اول: هر گاه که اعضای حسی انسان در جایگاه مناسب خود قرار گیرند، انسان با دیدن زیبایی‌ها به آن‌ها علاقه‌مند می‌شود و از پیوند میان حسن و زیبایی و حواس او، مفاهیم ملائمت و منافرت پدید می‌آید که همان حسن و قبح‌اند؛ زیرا انسان با دیدن آن زیبایی‌ها آن‌ها را ملائم با نفس و طبع خود می‌یابد و زشتی‌ها را منافرت با آن می‌بیند و از ملائمت آن‌ها مفهوم حسن و از منافرت آن‌ها مفهوم قبح را انتزاع می‌کند.

مرحلهٔ دوم: انسان در مرحلهٔ بعد، آن مفاهیم انتزاعی را به معانی اعتباری و عناوین اجتماعی تعمیم می‌دهد و ملاک تعمیم او ملائمت و منافرت با غرض اجتماعی که سعادت فردی و جمعی است می‌باشد؛ به این معنا که مثلاً عدل را به دلیل ملائمت با سعادت بشر حسن، و ظلم را به دلیل منافرت با آن قبیح می‌یابد و دوام و ثبات این مفاهیم پیرو دوام و ثبات ملائمت و منافرت آن‌ها با غرض اجتماعی (سعادت بشر) خواهد بود و لذا عدل را همواره حسن و ظلم را همواره قبیح می‌داند؛ زیرا اولی را ملائم با غرض اجتماعی بشر و دومی را منافی با آن می‌شمارد.

۱. حکیم سبزواری منشأ حسن و قبح اعمال را وجوه و اعتبارات و اضافات دانسته است.

۲. در آثار ابن سینا عبارات «العدل حسن» و «الظلم قبیح» نیامده، بلکه در آثار شارحان او آمده است.

مرحله سوم: در مرحله پایانی، آن مفاهیم انتزاعی را به پدیده‌های خارجی و حقیقی که مناسب کمال و سعادت‌اند تعمیم می‌دهد به طوری که اگر آن پدیده‌های حقیقی و خارجی با سعادت فردی و جمعی بشر ملائم باشند مفهوم حسن انتزاع می‌گردد و الا مفهوم قبیح به دست می‌آید.

از آنجایی که ما بسیاری از پدیده‌های طبیعی را حسن می‌دانیم و بسیاری را قبیح قلمداد می‌کنیم (مثل ادراک حسی (و نه خیالی) بسیاری از اندام‌ها و بوها و مزه‌ها و نیز آواز حمار و مژه تلخ و بوی مردار) با بررسی آن‌ها درمی‌یابیم که حسن و قبح آن پدیده‌ها مطلق نیست، بلکه برخی از آن امور که برای ما قبیح بوده برای موجودات دیگر حسن است و از این بررسی نتیجه می‌گیریم که دو صفت حسن و قبح که خواص حسی نزد ما دارند نسبی‌اند نه مطلق و به کیفیت و ترکیب اعصاب یا مغز یا سایر دستگاه‌های ادراکی ما مربوط‌اند و حیوان دیگر که فاقد سلسله اعصاب و ادراک انسانی است بر خلاف انسان است. نتیجه آنکه انسان آنچه را مایه سعادت بشر بداند حسن می‌داند و آنچه را مخالف آن بشمارد قبیح می‌شمارد و بدین ترتیب جاودانگی اصول اخلاقی اثبات می‌شود چه آنکه اگر ملاک آن یعنی ملائمت افعال با اغراض اجتماعی (سعادت بشر) همیشگی باشد، حسن و قبح آن‌ها هم دائمی خواهد بود و در غیر این صورت متغیر و نسبی است (طباطبایی، ۱۳۳۹: ۱۱-۱۰/۵؛ همو، ۱۳۶۵: ۱۹۲-۱۸۵/۲؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۳۵-۱۳۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۶۴-۶۷؛ سبحانی، ۱۳۶۸: ۱۹۳).

علامه طباطبایی درباره اعتبار می‌گوید:

عمل نامبرده (اعتبار کردن) این است که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی دارند (۱۳۶۵: ۱۵۳/۲).

و در رسائل سبعة می‌گوید:

اعتبار یعنی دادن حدّ شیئی یا حکم آن به شیء دیگر با کمک قوه واهمه (۱۳۶۲: ۱۲۹).

مراد وی از اعتباری بودن حسن و قبح یعنی معنای تصویری یا تصدیقی که در خارج از ظرف عمل تحقق ندارند و مفهومی است که از مفاهیم نفس‌الامری استعاره شده و

برای انواع اعمال به کار می‌رود (همان: ۲۵۸) و مراد از تحقق مفهوم در ظرف عمل این است که انسان چیزی را به غیر مصداق حقیقی خودش نسبت دهد و چیزی را چیز دیگر ببیند.

دلیل اعتباریت حسن و قبح

مهم‌ترین دلیل علامه طباطبایی در *المیزان* برای اعتباریت حسن و قبح و اینکه حسن و قبح جزء اوصاف نفس‌الامری افعال نیستند این است که فعل واحد با اوصاف واحده می‌تواند هم متصف به حسن و هم متصف به قبح گردد و این حاکی از آن است که اوصافی چون حسن و قبح اعتبار ماست نه کشف ما از اوصاف افعال؛ زیرا در صورت کاشفیت، دچار تناقض خواهیم شد، شکل ظاهری برخی افعال یکسان است؛ مثلاً زنا و نکاح، دروغ گفتن و راست گفتن. خود سخن کذب و صادق از این جهت که فعل‌اند، تفاوتی ندارند. لذا وقتی یکی حسن قلمداد می‌شود و دیگری قبیح، این حسن و قبح از جای دیگری می‌آید و به فعل نسبت داده می‌شود به ویژه آنکه از این اوصاف اعتباری در تکوین خبری نیست و نباید تصور شود که تکویناً و در عالم خارج این اوصاف یافت می‌شود بلکه اسناد آن‌ها کار ماست (اعتبار). حسن و قبح مانند اعتبار ریاست برای زید است که در تکوین نشانی از آن نیست و صرفاً در ظرف اعتبار پدید می‌آیند و تابع خواست‌ها، نیازها و امیال ما هستند نه اینکه خواست‌ها و امیال ما تابع آن‌ها باشند، بنابراین حسن و قبح مطلق نداریم، فضایل و رذایل نام‌های دیگری برای مکروهات و مطلوبات ما هستند.

در نتیجه اگر آدمی نبود، حسن و قبح هم نبود و یا اگر انسان‌ها خلقت دیگری می‌داشتند، امور عالم، حسن و قبح دیگری پیدا می‌کرد و به تبع نیازهای آنان فضایل و رذایل دیگری پیدا می‌شد؛ برای مثال ممکن بود عدل قبیح شود یا ظلم حسن گردد.

بدین ترتیب حسن عدل برای انسان توجیه می‌شود که انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۲۰۸-۲۰۶/۲).

علامه طباطبایی در نقد دیدگاه معتزله و اشاعره درباره حسن و قبح می‌گوید:
 «حقیقة الأمر أنّ هذه ونظائرها أمور اعتباریة وضعیة لها أصل حقیقی» (۱۳۳۹: ۷/۱۱۸-۱۲۲ و ۵۳/۸).

نقد و بررسی

بحث درباره حسن و قبح ذاتی بحثی در حوزه ثبوت است و بحث در حسن و قبح عقلی مربوط به حوزه اثبات است. به عبارت دیگر بحث اول مربوط به هستی‌شناسی و بحث دوم مربوط به معرفت‌شناسی است. آیا اساساً علامه از این دو حوزه در آثار خود بحثی کرده یا نه؟ و آیا نظریه اعتبار با واقع‌گرایی سازگار است؟ و آیا دیدگاه اعتبار با حسن و قبح ذاتی نزد متکلمان شیعی سازگار است؟ نتایج پژوهش در آثار علامه به این شرح است:

۱. اگر به راستی حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها اعتباری‌اند، پس صدق و کذب‌بردار نیستند و از زمره اخبار خارج می‌شوند در نتیجه دیدگاه ایشان هم به نواقع‌گرایی دچار می‌شود و غیر معرفت‌گرایانه خواهد بود، در حالی که فلسفه او بر محور واقع‌گرایی استوار است.

۲. چالش دیگری که نگاه علامه با آن روبه‌روست نسبیت است؛ زیرا اعتبار پیش‌گفته بر مبنای نیاز انسان شکل می‌گیرد و از آنجا که نیازهای انسان‌های مختلف، متفاوت است، اعتبارات آنان نیز گوناگون خواهد بود و این تغییر و تحول به تغییر در معنای حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها هم سرایت خواهد نمود.

۳. از سویی بر اساس نظریه اعتبار، حسن و قبح اعتباری است ذهنی، و از سوی دیگر سازوکار اعتبار برخاسته از اراده انسان است، در نتیجه حسن و قبح هم تابع اراده انسان خواهند بود و اراده انسان‌ها متفاوت است پس اخلاق هم متغیر خواهد بود.

۴. با توجه به عبارات علامه در آثار پیش‌گفته پرسش دیگری رخ می‌نماید و آن اینکه مراد از این جمله که «اعتبار عمومی وجوب و نیز حسن و قبح شرط بایسته هر فعل ارادی است»، چیست؟ آیا ادعای ایشان ناظر به فلسفه اخلاق است و صرفاً تحلیل مفاهیم حسن و قبح و وجوب است و یا مربوط به فلسفه عمل است؟

به عبارت دیگر، آیا بحث اعتباریات و از جمله اعتبار حسن و قبح مربوط به ادراکات در حوزه عمل است؟ برای مثال، «فلان کار برای من حسن است و فلان فعل برای من قبیح است»، یا گفتگو در اعتباریات بیرون از حوزه عمل است؟ در آثار علامه، برای هر دو طرف پرسش پیش گفته قرائنی هست که با توجه به آن‌ها می‌توان چنین گفت که در حسن و قبح دو گونه اعتبار داریم: گونه نخست مربوط به حوزه عمل و ادراکات ویژه است و البته تحول‌پذیر و ناپایدار و غیر معرفت‌گرایانه و غیر واقع‌گرایانه خواهند بود و گونه دوم، ادراک چیزی است که در فعل وجود دارد که عبارت است از حسن و قبح نفس‌الامری که بر این اساس گونه دوم معرفت‌گرایانه و واقع‌گرایانه خواهد بود.

بنابراین، با توجه به تفکیک معانی حسن و قبح و نیز تفکیک معانی اعتبار و اینکه اگر مراد از اعتباریات، اعتباریت و نسبت ملاک‌ها و مبانی اخلاقی باشد، اشکال نسبت قابل طرح است، ولی اگر مراد از اعتباریات، تغییر و تحول در احکام ثانویه و افعال و عادات و رسوم باشد، اشکال مذکور قابل طرح نیست؛ زیرا در این صورت اصول و مبانی اخلاق ثابت‌اند و نفس‌الامر دارند و لذا به نظر می‌رسد اعتباریت حسن و قبح در دیدگاه علامه مربوط به بحث مفهوم‌شناسی آن‌هاست که رویکرد روان‌شناسانه دارد در حالی که در هستی‌شناسی حسن و قبح بحث فلسفی کرده و به واقع‌گرایی گزاره‌های اخلاقی و نفس‌الامری بودن حسن و قبح اذعان نموده است و اشکالاتی از قبیل نسبت و... ناشی از خلط این حوزه‌هاست.

شایسته است به دو قرینه بر ثبات حسن و قبح اشاره نماییم:

الف) علامه طباطبایی، حسن و قبح فعل را عبارت از ملائمت و منافرت آن با غرض نهایی انسان که تحصیل سعادت و دوری از شقاوت است می‌داند و می‌گوید که «طبع فرد، مستدعی چهار فضیلتِ عفت، شجاعت، حکمت و عدالت است و به ابزار تحصیل آن‌ها مجهز است. هر چهار تایی این فضایل حسن و نیکو هستند چرا که حسن و نیکویی همان سازگاری با سعادت آدمی است و اینها... مناسب با سعادت فرد هستند آنچه در قبال اینها قرار گیرد رذیلت و قبیح است. از طرف دیگر فرد آدمی این ویژگی طبیعی را در بستر اجتماع هم خواهد داشت و اصولاً اجتماع که خود از مقتضیات طبع آدمی است

نمی‌تواند لوازم طبیعی او را (سعادت‌خواهی و به تبع آن حسن عفت و شجاعت و...) نابود سازد پس اجتماع هم دارای سعادت است که افعال خاصی با آن در تلائم و سازگاری بوده و به همین جهت وصف حسن را می‌گیرند» (۱۳۶۵: ۱۹۲/۲: ۱۳۶۲: ۱۶۵). ایشان طبق این عبارت، حسن و قبح را از امور واقعی و نفس‌الامر می‌داند که متعلق فعل فی‌نفسه‌اند در حالی که اعتبار با هدف تحریک فاعل به صدور فعل انجام می‌شود. (ب) ایشان در تفسیر المیزان می‌گویند:

به کلام کسی که می‌گوید: همانا حسن و قبح مطلقاً در همه موارد فاقد دوام و ثبات و کلیت‌اند و به مثل عدل و ظلم استدلال می‌کند که برخی از قوانین اجتماعی پیش برخی از ملت‌ها متصف به عدل می‌شوند در حالی که در نزد ملل دیگر آن قوانین متصف به عدل نمی‌شوند... پس عدل یک معنای ثابتی ندارد، گوش ندهید؛ زیرا آن‌ها بین مفهوم و مصداق خلط کردند (۱۳۳۹: ۱۰/۵).

در این عبارت هم ایشان به ثبات حسن و قبح حکم کرده و مانند مورد نخست، مرادش از حسن و قبح اخلاقی است و گزارش مشتمل بر آن‌ها واقع‌گرایانه است و هرگز ماهیت اعتباری ندارد، بلکه حاکی از امر واقعی است و لذا دائمی و همیشگی است و این دوام به دنبال دوام پیوند میان تلائم بین عدل و سعادت انسان است.

لکن با وجود این موارد و دیگر قرائن، برای اعتباریت حسن و قبح هم می‌توان شواهدی در عبارات وی جستجو نمود (ر.ک: همان: ۳۸۶-۳۸۰/۱: ۱۵۳/۲: ۴۹/۸ و ۱۰۶/۱۳؛ همو، ۱۳۶۵: ۱۸۰/۲-۱۹۰).

همان‌گونه که یادآور شدیم می‌توان درباره نظریه اعتباریاتی طی تفصیل و تفکیکی چنین گفت که این نظریه در قلمرو ادراکات خاص و جزئی ناظر به عمل فرد جاری است در حالی که حسن و قبح اخلاقی دارای ثبات و دوام و نفس‌الامر هستند (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۰۰).

۵. تفسیر پیش‌گفته از اعتبار در نگاه علامه (دادن حد چیزی به چیز دیگر) مفهومی است که از مفاهیم نفس‌الامری استعاره شده و برای انواع اعمال به کار می‌رود و فقط در ظرف عمل تحقق دارد. به نظر می‌رسد این معنای اعتبار صرفاً در قلمرو «حسن و قبح فاعلی» است؛ یعنی حسن و قبحی که همراه با فعل از سوی فاعل ایجاد می‌شوند.

اما درباره حسن و قبح افعال می‌گویید:

خوب و بد (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر شده و کار انجام گرفته اعم از انفرادی و اجتماعی معتبرند و پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است؛ حسنی که فی‌نفسه صفت فعلی است و حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است چون وجوب عام، بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار با اعتقاد به حسن صورت خواهد گرفت (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۱۹۶/۲).

از این عبارت معلوم می‌شود که هم حسن اعتباری و هم وجوب اعتباری در نگاه ایشان دو نوع است:

الف) حسن و وجوب اعتباری که به فعل تعلق می‌گیرد به هنگام صدورش از فاعل، و لذا تمام افعال ارادی انسان متصف به این نوع از حسن و وجوب می‌شوند (اعتبار عمومی حسن و وجوب).

ب) حسن و وجوب اعتباری که متعلق به فعل فی‌نفسه می‌باشد و دایره اتصاف افعال انسان به آن‌ها محدود است (اعتبار خصوصی وجوب و حسن اعتباری).

بر این اساس، اعتبار عمومی حسن و قبح یا وجوب در قلمرو فلسفه عمل است که در هر فعل ارادی حضور دارد و به فعل تعلق می‌گیرد با قید صدورش از فاعل؛ یعنی تعلقش به فعل مقید به صدور از فاعل است، اما اعتبار خصوصی حسن و قبح و وجوب مربوط به قلمرو فلسفه اخلاق است. طبق این نگاه می‌توانیم بگوییم که از نظر ایشان، گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح و حتی قضایای الزامی اخلاقی (باید و نبایدها) صرفاً اعتبار خصوصی مفهوم حسن و قبح یا وجوب برای فعل فی‌نفسه است. بنابراین قضیه‌ای مثل «عدل حسن است» یا «ظلم قبیح است» و یا «صدق الزامی است»، در زمره انشائیات می‌گنجد، بلکه به گونه‌ای آن اعتبار خصوصی، برای حسن و قبح یا وجوب اظهار می‌گردد.

از بیان بالا فرق دو گونه اعتبار روشن می‌شود:

الف) اعتبار عمومی در تمام افعال صادره از انسان حضور دارد در حالی که لازم نیست همه افعال انسان دارای اعتبار خصوصی باشند.

ب) فرق دیگر آن‌ها در متعلق آن‌هاست به این معنا که متعلق اعتبار عمومی فعل خاص و جزئی است که در واقع متعلق اراده انسان است، اما متعلق اعتبار خصوصی کلی است مثلاً حسن عدل به طور کلی اعتبار می‌گردد.

بنابراین می‌توان گوناگونی تعابیر علامه را با تفکیک دو حوزه فلسفه عمل و فلسفه اخلاق توجیه نمود و در عین حال نظریه اعتباریات را هم بر تافت گرچه هر یک از دو طرف این تفکیک با اشکالاتی نیز روبه‌رو خواهند بود.^۱

۶. از عبارات علامه طباطبایی در الحاشیه علی کفایة الاصول چنین برمی‌آید که ایشان منکر حسن و قبح ذاتی و عقلی است. البته بین این دو تفکیکی ننموده، اما این عدم تفکیک به این معنا نیست که ایشان دچار خلط میان مقام ثبوت و اثبات شده است (بی‌تا، ۱۱۲/۱-۱۱۳)،^۲ بلکه طبق تصریح وی در حاشیه کفایه که حسن و قبح ذاتی را انکار نموده، نتیجه طبیعی این انکار، انکار حسن و قبح عقلی است. ایشان می‌گویند:

فالحق فی المقام أن یقال أن الأحكام حیث وقعت فی وعاء الاعتبار فسنسخها بحسب هذا الوقوع سنخ الأحكام العقلیة فلها بحسب هذه الوعاء مصالح ومفاسد تتبعها وحسناً وقبحاً تبتنی علیها کسائر الأحكام العقلیة وإنما الفرق بین القسمین أن مصالح التکالیف العقلیة راجعة إلى المکلفین....

و نیز در هنگام رد ادله ذاتیت حسن و قبح گفته است:

إنّ الحجّة بجمیع مقدماتها مدخولة باطله، فإنّ الأفعال بالمقدار الموجود ومنها فی الخارج لا یجب أن تقع بعنوان واحد من الحسن والقبح إذ کلّ فعل نفعه أو نضره وجوده یمکن أن یقع حسناً إذا تعنون بعنوان حسن أو قبیحاً فالفعل بما أنه فی الخارج غیر حامل لوصف معین خارجی یمسّی بالحسن والقبح، فالوصفان اعتباریان... (همان: ۱۱۱/۱-۱۱۲).

۱. مانند اشکال اراده‌گرایی یا خلاف ارتکازات بودن و یا لغویت اعتبار عمومی حسن و قبح و وجوب و نیز نواقع‌گرایانه بودن گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح و نسبیّت و... که به برخی از آن‌ها اشاره نموده و پاسخ‌گفتم (برای شرح بیشتر ر.ک: لاریجانی، ۱۳۸۲: ش ۶/۲۵-۲۶ و ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶؛ همو، بی‌تا: ۲۶-۳۳).

۲. آن گونه که برخی از معاصران، ذاتی در حسن و قبح ذاتی را به عقلی تفسیر کرده و دچار خلط میان مقام ثبوت (هستی‌شناسی) و مقام اثبات (معرفت‌شناسی) شده‌اند (سبحانی، ۱۳۶۸: ۲۳).

بر اساس این عبارات، علامه به صراحت حسن و قبح ذاتی را انکار نموده و از آنجا که حسن و قبح ذاتی مربوط به مقام ثبوت است، دیگر نوبت به حسن و قبح عقلی (بحث معرفت‌شناسی) و مقام اثبات نخواهد رسید.

لکن دقت در عبارات پیش گفته و دیگر آثار او از جمله تفسیر المیزان گویای این حقیقت است که نسبت انکار حسن و قبح ذاتی به طور مطلق به ایشان نارواست چه آنکه ایشان در المیزان و به هنگام بررسی و نقد دیدگاه معتزله و اشاعره در حسن و قبح، نکات ارزشمندی را ارائه نموده که پیوند این بیان با مطالب حاشیه کفایه و اصول فلسفه تفسیری دقیق از اعتباریات عموماً و از حسن و قبح خصوصاً دست می‌دهد.

بیان علامه طباطبایی درباره حسن و قبح، ارائه تفاسیر متعدد از آن‌ها، تفکیک معانی آن‌ها و نحوه پیدایش آن‌ها در تفسیر المیزان هم بر شفافیت دیدگاه ایشان در نظریه اعتباریات افزوده و هم به بسیاری از شبهات مانند نسبت پاسخ گفته است.

علامه در رد نظریه معتزله بر این باور است که آنان با اعتقاد به ذاتی بودن حسن و قبح افعال اختیاری انسان، در ورطه افراطی‌گری افتادند که یکی از پیامدهای ناپسند این نگاه، نفی مالکیت مطلق الهی است و با عمومیت قدرت خداوند ناسازگار است.^۱

ایشان در رد نظریه اشاعره درباره حسن و قبح که آن را شرعی قلمداد کرده و ثبوتاً و اثباتاً منکر حسن و قبح ذاتی و عقلی گشته‌اند، بر این باور است که آنان با اعتقاد به امر الهی گرفتار تفریط شده‌اند که یکی از پیامدهای ناگوار آن نفی اختیار و قدرت انسان در افعالش می‌باشد (۱۳۳۹: ۱۱۸/۷-۱۲۱ و ۵۳/۸).

علامه بعد از رد نگاه افراطی معتزله و دیدگاه تفریطی اشاعره معتقد است که اموری چون حسن و قبح، اموری اعتباری‌اند که دارای خاستگاه و منشأ حقیقی می‌باشند و انسان برای رفع نیازهای خود و تحصیل سعادت، کارهایی را که برای تحصیل این هدف به او کمک می‌کند و او را به آن‌ها نزدیک می‌سازد، متصف به صفت حسن می‌کند و انجام می‌دهد و کارهایی را که او را از آن‌ها دور می‌سازد ترک می‌کند و به آن‌ها قبیح

۱. در حقیقت این بیان در انکار ذاتیت حسن و قبح، انکار نظریه تفویض است که هم در روایات و هم در بیان حکما مردود شمرده شده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲۰/۵، ح ۵۸؛ صدوق، بی‌تا: باب نفی الجبر و التفویض، ح ۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۷۰/۶).

می‌گوید و قوانین را مطابق با آن‌ها وضع می‌کند و با آن‌ها مانند امور حقیقی و واقعی تعامل می‌نماید. از این قبیل است حسن عدالت و قبح ظلم (همان: ۱۲۱/۷-۱۲۳ و ۵۳/۸).

علامه طباطبایی درباره حسن عدل و قبح ظلم می‌گوید که «انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدل و قبح ظلم)» (۱۳۶۵: ۲۰۸/۲).

بنابراین با توجه به تعاریف اعتبار و نیز حسن و قبح از نگاه علامه، موضع او در هستی‌شناسی حسن و قبح نیز معلوم می‌شود، گرچه عبارات وی نیز مانند عبارات محقق مختلف به نظر می‌رسد، اما با دقت در آن‌ها و انضمام آن‌ها به یکدیگر، می‌توان به جمع‌بندی رسید که علامه طباطبایی حسن و قبح و گزاره‌های مشتعل بر آن‌ها را اموری واقعی می‌داند (هرچند با واسطه) با این معنا که طبق برخی عبارات، وی آن‌ها را اعتباری دانسته، اما این اعتبار هرگز شخصی و فردی و بی حساب نیست، بلکه برخاسته از واقعیات خارجی است که از پیوند بین فعل و غایت مطلوب انتزاع می‌گردد و اگرچه انسان‌ها ممکن است در تشخیص غایت مطلوب دچار اشتباه شوند، این اشتباهات همان منشأ اختلاف در احکام اخلاقی آنان است. در هر روی این نگاه علامه، با دیدگاه مشهور متکلمان شیعی درباره حسن و قبح ذاتی اختلافی ندارد و لذا اعتباریت به این معنا، فلسفی و انتزاعی است و در زمره گزاره‌های اخباری و نفس‌الامری و واقع‌گرایانه قرار می‌گیرد.

حسن و قبح فاعلی یا فعلی؟

طبق یکی از احتمالات در عبارات علامه، موضوع بحث در اعتبار، حسن و قبح فاعلی است، اما بر اساس احتمال دیگر و همراه با دیدگاه مشهور، محور بحث در حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم، حسن و قبح فعلی است نه فاعلی؛ یعنی اگر امری مصداق عدل باشد، حسن و اگر مصداق ظلم باشد، قبیح است بی آنکه از فاعل آن سخنی به میان آید

۱. علامه اولاً و بالذات انسان را «مستخدم بالطبع» می‌داند که در پی نیازها و بایستگی رفع آن‌ها، محتاج به زندگی اجتماعی می‌شود (مدنی بالطبع).

و آنگاه که فاعل چنان کاری مورد بحث واقع می‌شود، اگر آن فاعل در حالت جهل و سهو... کاری کرد که مصداق عدل است، شایسته تحسین نمی‌شود، یعنی حسن فاعلی در این حال پدیدار نمی‌گردد و اگر در حال علم و عمد، چنان کار عادلانه‌ای انجام داد، شایسته تحسین است، یعنی در این حال حسن فاعلی پدید می‌آید و همین طور در قبح فعلی و فاعلی... (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۶۱) و لذا حسن و قبح در عدل و ظلم ذاتی است؛ یعنی با خصوصیات فاعلی که از مجبور بودن یا جاهل بودن او ناشی می‌شود متحوّل نخواهد شد.

بنابراین می‌توان گفت که مراد از حسن و قبح ذاتی که ناظر به مقام ثبوت است، نه کشف و اثبات، معنای مناسب حوزه اعتباری در قبال قلمرو تکوین است؛ به این معنا که اساس تحقق موضوع مثل عدل، و محمول مثل حسن در «العدل حسن» اعتباری است؛ یعنی عقل، حکم موجود تکوینی را که اصل ثبوت باشد برای هر کدام از موضوع و محمول اعتبار می‌کند و آن‌ها را ثابت می‌یابد اعتباراً و نه تکویناً و آنگاه که طرفین قضیه اعتبار شدند عقل نحوه پیوندشان را مانند پیوند تکوینی دو طرف حقیقی بررسی می‌کند. گاه برخی از محمولات اعتباری از موضوعات اعتباری جدا می‌شوند و گاهی هم برخی از محمولات به همراه موضوع خود باقی می‌مانند و سپس عقل احکام ارتباطات متفاوت تکوین را برای انواع اعتبارات اعتباری، اعتبار می‌نماید و آن قسم را که محمول از موضوعش در حوزه اعتبار جدا می‌شود، عرضی و غیر ذاتی و قسم دیگر را که محمول با موضوعش باقی است ذاتی می‌نامد پس ذاتی بودن حسن و قبح شبیه به ذاتی باب برهان است؛ یعنی عقل در اعتبار حکم حقیقی تکوین برای موجود غیر حقیقی، نیازمند الگوست (همان: ۵۴).

بنابراین بایسته است از خلط ذاتی اعتباری با ایساغوجی و ذاتی اعتباری با ذاتی باب برهان اجتناب شود؛ زیرا طبق تفسیر پیش گفته، کسی که اصل ذاتی بودن حسن و قبح را به این دلیل انکار می‌کند که هنگام ادراک معنای عدل و ظلم هیچ گاه معنای حسن و قبح به ذهن نمی‌آید (اشاعره)، این انکار ناشی از توهم ذاتی باب ایساغوجی است که از ادراک موضوع که اصل ذات شیء است باید ادراک محمول که جزء آن است پدید آید.

نیز کسی که نحوه ذاتی بودن حسن و قبح را ذاتی باب برهان دانسته خیال می‌کند که حسن برای عدل مثلاً مانند امکان ماهوی برای ماهیت یا امکان فقری برای وجود است در حالی که چنین نیست؛ زیرا موضوع و محمول اعتباری، پیوندشان تکوینی نیست؛ یعنی ارتباط عدل و حسن اعتباری از نوع ذاتی برهان نیست که تکوینی و حقیقی است.

همچنین خلط مقام ثبوت و اثبات هم ناتمام است؛ زیرا عقلی دانستن حسن و قبح ذاتی غلط است؛ چه آنکه عقلی در برابر نقلی، ناظر به مقام کشف و اثبات است نه تحقق و ثبوت، و خلط ذاتی با عقلی، خلط مقام هستی‌شناسی با معرفت‌شناسی است.

نتیجه‌گیری

در مفهوم‌شناسی حسن و قبح، در عبارات محقق از عناوین سه‌گانه «مدح و ذم»، «صحت مدح و ذم» و «استحقاق مدح و ذم» استفاده شده است. وی محور نزاع متکلمان در معنای حسن و قبح را در صحت مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم قرار داده که هم با تعریف روان‌شناسانه و هم جامعه‌شناسانه سازگار خواهد بود، اما علامه طباطبایی در برخی تعابیر، تلائم یا تنافر با قوه مدرکه را در تعریف حسن و قبح ذکر کرده است و در برخی دیگر از تعابیر، سازگاری یا عدم سازگاری فعل با کمال مطلوب را در تعریف آن‌ها آورده است که نتیجه این اختلاف ظاهری آن است که تعاریف وی نیز در زمره تعاریف روان‌شناختی و جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد. اما ما کوشیده‌ایم تا با تحلیل عبارات وی و تفکیک معانی حسن و قبح و اعتبار، تعاریف وی را در طول هم قرار دهیم.

در حوزه هستی‌شناسی، محقق اصفهانی بر این باور است که حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها هیچ واقع و نفس‌الامری به جز توافق عقلا ندارند (اعتباری‌اند). وی حسن و قبح ذاتی به معنای ذاتی ایساغوجی و باب برهان را منکر شده و گفته است که این قضایا در زمره مشهورات و آرای محموده و تأدیبات صلاحیه‌اند در حالی که علامه طباطبایی با اینکه آن قضایا را اعتباری دانسته، با تفکیک معانی اعتبار و حسن و قبح بر این باور است که دو نوع اعتبار داریم، دسته‌ای که ریشه در واقعیات دارند و

دسته‌ای که چنین نیستند. اگر عبارات محقق اصفهانی را با رویکرد ناواقع‌گرایانه و غیرمعرفت‌گرایانه بنگریم به سختی با دیدگاه علامه سازگار و همراه خواهد شد و براساس آن در هر دو دیدگاه گزاره‌های اخلاقی، انشایی خواهند بود، اما با این وجود، باز هم میانشان تفاوت آشکار دیده می‌شود؛ چه آنکه علامه میان معانی اعتبار و حسن و قبح تفکیک دقیقی ارائه نموده که در عبارات محقق مشاهده نمی‌شود و اگر عبارات محقق را حمل بر رویکرد معرفت‌گرایانه و واقع‌گرایانه نماییم، تفاوتش با علامه نمایان‌تر خواهد شد؛ زیرا بر اساس نگاه محقق، آن گزاره‌ها انشای مدح و ذم خواهند بود، اما طبق نگاه علامه و با همان رویکرد این گزاره‌ها اظهار اعتبار و جوب یا حسن و قبح (تلائم یا تنافر) خواهند بود که تکیه بر واقعیات و تکوین می‌زنند.

سخن پایانی اینکه از مجموع عبارات آنان می‌توان به دست آورد که اساساً محقق ناواقع‌گراست، اما علامه واقع‌گرا می‌باشد؛ زیرا محقق در تصریحات خود آن گزاره‌ها را از مشهورات و در زمره انشائیات تلقی کرده که نفس‌الامری جز توافق عقلا ندارند در حالی که علامه آن‌ها را (اگرچه با واسطه) اموری واقعی دانسته که نتیجه‌اش خبری دانستن آن‌هاست، ضمن آنکه مشی فلسفی علامه و منظومه فکری او هم بر اساس واقع‌گرایی است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الشفاء (البرهان)*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ایچی، عضدالدین، *شرح المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
۴. جوادی، محسن، *مسئله باید و هست*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء، ۱۳۷۷ ش.
۶. حکیم، عبدالصاحب، *منتقى الاصول*، تقریرات درس سید محمدحسین روحانی، قم، الهادی، ۱۴۱۶ ق.
۷. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عملی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۸. سبزواری، هادی، *شرح الاسماء؛ شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۹. السند، محمد، *اصول استنباط العقائد و نظریة الاعتبار*، به قلم محمدحسن رضوی، قم، مدین، ۱۴۲۹ ق.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، لبنان، دار التعارف، بی تا.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۳. همو، *الحاشیة علی کفایة الاصول*، قم، بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی، بی تا.
۱۴. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۳۹ ش.
۱۵. همو، *رسائل سبعة*، قم، بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی، ۱۳۶۲ ش.
۱۶. طوسی، نصیرالدین محمد، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. همو، *قواعد العقائد*، ضمیمه: *تلخیص المحصل (نقد المحصل)*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.
۱۸. غروی اصفهانی، محمدحسین، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، *نقد و نظر*، سال چهارم، شماره‌های ۱ و ۲، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. همو، *نهایة الدراریة فی شرح الکفایة*، تحقیق رمضان قلی زاده مازندرانی، قم، سیدالشهداء (ع)، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. فارابی، ابونصر، *التنبیہ علی سبیل السعادة*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. همو، *السیاسة المدنیة*، ترجمه حسن ملکشاھی، تهران، سروش، ۱۳۷۶ ش.
۲۲. همو، *الفصول المنتزعة*، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. همو، *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.
۲۴. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، *سرمایه ایمان*، تحقیق صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۸۴ ش.
۲۵. لاریجانی، صادق، «الزامات عقلی و اخلاقی»، *پژوهش‌های اصولی*، شماره ۶، زمستان ۱۳۸۲ و پاییز ۱۳۸۶ ش.
۲۶. همو، *جزوه درسی فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق (ع)، بی تا.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۲۸. مظفر محمدرضا، *اصول الفقه*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، بی تا.
۲۹. همو، *المنطق*، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۰ ق.
۳۰. هاشمی شاهرودی، محمود، *بحوث فی علم الاصول*، تقریرات سیدمحمدباقر صدر، قم، مؤسسه دائره المعارف الفقه الاسلامی، ۱۴۳۱ ق.