

بررسی انتقادی حسن و قبح در اندیشه محقق اصفهانی

محمدعلی اسماعیلی / سطح چهار جامعه‌المصطفی العالمیه و دانشجوی دکتری کلام مرکز تخصصی کلام

mali.esm91@yahoo.com

پذیرش: ۹۴/۷/۱۹

دریافت: ۹۴/۲/۱۷

چکیده

در مسئله حسن و قبح، سه محور اصلی مطرح است: حسن و قبح ذاتی؛ حسن و قبح عقلی؛ سنخ قضایای حسن و قبح. پرسش اصلی این است که آیا حسن و قبح، ذاتی برای افعالند؟ و آیا عقل انسان توان ادراک حسن و قبح افعال را دارد؟ و قضایای حسن و قبح آیا جزء قضایای یقینی‌اند که ریشه در واقع و نفس الامر دارند یا جزء قضایای مشهور بالمعنی الاخص‌اند که تنها پشتوانه آنها توافق آراء عقلاست؟ این پژوهش با هدف تبیین و ارزیابی دیدگاه‌های محقق اصفهانی و با روش توصیفی - تحلیلی به این مسئله پرداخته است. محقق اصفهانی، حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم ذاتی را جزء عوارض ذاتی افعال دانسته و در مقام اثبات، توانایی عقلا را بر ادراک حسن و قبح اشیاء به نحو ایجاب جزئی می‌پذیرد. ایشان قضایای حسن عدل و قبح ظلم را جزء قضایای مشهور بالمعنی الاخص دانسته و تنها پشتوانه آنها را توافق آراء عقلا می‌داند. دیدگاه ایشان در کنار نقاط قوت، برخی کاستی‌ها نیز دارد که در این نوشتار تبیین می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: حسن، قبح، ذاتی، عقلی، یقینات، مشهورات بالمعنی الاخص، محقق اصفهانی.

مقدمه

مسئله حسن و قبح جزء مهم‌ترین مسائل کلامی بوده و در مسائل مختلف کلامی همچون افعال الهی، اختیار انسان، بعثت انبیا، نصب ائمه، لزوم معاد و مانند اینها، نقش کلیدی دارد و همچنین پایه مسائل اخلاقی را تشکیل داده و جزء مهم‌ترین مسائل فلسفه اخلاق قلمداد می‌گردد. این مسئله در یونان باستان در مباحث حکمت عملی مطرح بوده و در بین متکلمان اسلامی نیز به عنوان یکی از مسائل مهم کلامی، متکلمان را به عدلیه و غیرعدلیه تقسیم نمود (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۰ق، ص ۶).

مسئله حسن و قبح، از گذشته دور در مباحث کلامی و در مسئله افعال الهی مطرح بوده و به عنوان پشتوانه مباحث عدل الهی و اختیار انسان مورد بررسی قرار گرفته است (ر.ک: حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۰۲) همچنین در مباحث اصولی نیز مطرح گردیده است. محقق خراسانی به مناسبت مسئله حجیت ظن مطلق به قاعده ملازمه پرداخته است (خراسانی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۳۶۹). محقق اصفهانی نیز در راستای تبیین و بررسی قاعده ملازمه به مسئله حسن و قبح پرداخته است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۲). دیدگاه محقق اصفهانی مورد توجه محققان پس از ایشان قرار گرفته و مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ صدر، ۱۹۹۶م، ج ۴، ص ۵۷).

در این مسئله سه محور اصلی وجود دارد: ۱. آیا حسن و قبح، جزء صفات و حالات ذاتی افعال اند یا اعتباری محض بوده و وابسته به بیان شارع اند؟ ۲. آیا عقل انسان می‌توان حسن و قبح افعال را ادراک نماید یا تنها راه ادراک آنها، بیانات شارع است؟ ۳. قضایای حسن و قبح آیا جزء قضایای یقینی اند که ریشه در واقع و نفس الامر دارند یا جزء قضایای مشهور بالمعنی الاخص اند که تنها

پشتوانه آنها توافق آراء عقلاست؟ محور نخست، ناظر به مقام ثبوت بوده و مسئله «حسن و قبح ذاتی» را تشکیل می‌دهد. اما محور دوم، ناظر به مقام اثبات بوده و مسئله «حسن و قبح عقلی» را تشکیل می‌دهد. محور سوم نیز بیانگر سنخ قضایای حسن و قبح می‌باشد. محور اول و دوم در کلمات بسیاری از متکلمان و اصولیان از یکدیگر تفکیک نشده و تنها برخی از آنها به تفکیک این دو پرداخته‌اند (ر.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۶، ص ۱۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۰۸؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۱۹؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۸۳، تعلیقه ۲).

در این سه محور، ضمن بررسی ارتباط حسن و قبح با واقعیات عینی، به این سؤالات نیز پاسخ داده می‌شود: آیا این مفاهیم از اعتبارات ذهن‌اند و هیچ رابطه‌ای با واقعیت‌های خارجی ندارند و فقط از میل‌ها و رغبت‌های فردی یا اجتماعی و یا از اعتبارهای شارع حکایت می‌کنند یا اینکه این مفاهیم هم پیوندهایی با واقعیت‌های عینی دارند و به نحوی از آنها انتزاع می‌شوند؟ و آیا قضایای اخلاقی و حقوقی، قضایای اخباری و قابل صدق و کذب و صحت و خطا هستند یا اینکه از قبیل عبارات انشائی می‌باشند و درستی و نادرستی درباره آنها معنی ندارد؟ و در صورتی که صدق و کذب درباره آنها تصور شود ملاک صدق و کذب آنها چیست؟ و نیز آیا عقل انسان توانایی ادراک حسن و قبح را دارد یا تنها راه ادراک حسن و قبح، بیانات شارع می‌باشد؟

محقق اصفهانی به طور مبسوط به بررسی سه محور این مسئله پرداخته و دیدگاه ایشان، الهام‌بخش اندیشه ادراکات اعتباری در علامه طباطبائی و شهید مطهری بوده است. محقق اصفهانی در کتاب‌های گوناگون خود

دست نمی‌آیند و هنگامی که بر موجودات، حمل می‌گردند از نحوه وجود آنها حکایت می‌کنند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۴۹؛ ج ۴، ص ۴۶۴).

محقق اصفهانی بر این باور است که معنای مورد بحث در مسئله حسن و قبح عبارت از «استحقاق مدح و ذم» می‌باشد. ایشان گاهی تعبیر به «صحت مدح و ذم» نموده (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۵)، زمانی تعبیر به «استحقاق مدح و ذم» نموده (همان، ج ۳، ص ۳۳۹) و گاهی نیز تعبیر به «مدح و ذم» نموده است (همان، ج ۳، ص ۳۳۶). این تعبیرات سه‌گانه گرچه با یکدیگر تفاوت دارند، اما مقصود ایشان از همه اینها همان «استحقاق مدح و ذم» می‌باشد. ایشان می‌نویسد: «إنما النزاع فی حسن العدل و قبح الظلم بمعنی صحة المدح علی الأول و صحة الذم علی الثانی» (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۳۵).

بنابراین، مقصود از حسن عدل و قبح ظلم این است که فاعل عدل، استحقاق مدح داشته و فاعل ظلم استحقاق مذمت دارد. محقق اصفهانی بین «استحقاق مدح و ذم» و «مصلحت و مفسده» ارتباط برقرار نموده و دومی را علت اولی می‌داند. بنابراین، مصلحت و مفسده عمومی، منشأ استحقاق مدح و ذم شده و مدح و ذم عقلاً را در پی دارند (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۶).

واژه «ذاتی» نیز کاربردهای متعددی دارد. محقق اصفهانی بر این باور است که منظور از ذاتی در مسئله حسن و قبح ذاتی، اصطلاح ذاتی در باب ایساغوجی نیست؛ زیرا این ذاتی، مقوم موضوع بوده و انتفاء آن مستلزم انتفاء ذات می‌باشد و حمل بین آن دو، حمل اولی است. درحالی‌که حسن و قبح، مقوم موضوعاتشان نبوده و جنس و فصل آنها را تشکیل نمی‌دهند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۱؛ طوسی، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۵۷).

مباحث مختلفی درباره اعتبار و حقیقت آن مطرح کرده که تأثیر زیادی در طرح اندیشه ادراکات اعتباری توسط علامه طباطبائی داشته است، گرچه میان آنها در تبیین ادراکات اعتباری اختلافاتی وجود دارد. نوشتار حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، ضمن تبیین اندیشه‌های محقق اصفهانی، به نقد و بررسی آنها نیز پرداخته است.

حسن و قبح ذاتی در اندیشه محقق اصفهانی

حسن و قبح در بیانات متکلمان، کاربردهای مختلفی داشته است که برخی مورد پذیرش اشاعره و عدلیه بوده و برخی، مورد اختلاف‌اند. مهم‌ترین این کاربردها از این قرارند: الف. موافقت یا مخالفت با طبع؛ ب. کمال و نقص؛ ج. استحقاق مدح و ذم؛ د. استحقاق ثواب و عقاب؛ ه. مصلحت و مفسده (ر.ک: بحرانی، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۰۷؛ اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۶؛ اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۳۴؛ مظفر، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۹۰؛ زحیلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۶؛ مظفر، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۳۶۲). غالب متکلمان موارد فوق را جزء معانی حسن و قبح قلمداد نموده‌اند، اما به نظر می‌رسد موارد فوق، ملاک‌های حسن و قبح بوده و حسن و قبح جزء مفاهیم عام‌اند و دارای یک معنای بدیهی می‌باشند.

دو واژه حسن و قبح در اندیشه محقق اصفهانی جزء معقولات ثانی فلسفی می‌باشند. به باور ایشان، مفاهیم ماهوی هم دارای مابازای خارجی‌اند و هم با اختلاف انظار مختلف نمی‌شوند (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۵-۲۶). این دو ویژگی در مفاهیم حسن و قبح وجود ندارد. مفاهیم فلسفی گرچه فاقد مابازای خارجی‌اند، اما دارای منشأ انتزاع خارجی می‌باشند. ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسات و تحلیل‌های عقلی به

در مقابل این دیدگاه، دیدگاه مشهور وجود دارد که مطابق آن، عروض و لحوق بی واسطه که شرط عرض ذاتی است، نادیده گرفته شده و در ازای آن، شرط زائدی که مساوات محمول با موضوع است، اخذ شده است. مطابق این دیدگاه، عرض ذاتی، محمولی است که مساوی با معروض باشد اعم از اینکه بدون واسطه، عارض گردد یا با واسطه (ر.ک: رازی، ۱۳۸۴، ص ۶۹-۷۰؛ یزدی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۹؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۹۲).

محقق اصفهانی تصریح می‌نماید به اینکه منظور از «عرض ذاتی» عارضی است که واسطه در عروض نداشته باشد، در مقابل عرض غریب که واسطه در عروض دارد. همچنین مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح نیز همین نفی واسطه در عروض می‌باشد؛ چنان‌که می‌نویسد: «فاعلم أن المراد بكونهما ذاتيين أو عرضيين ليس كونهما ذاتيين بالمعنى المذكور في باب الكلليات الخمس و لا كونهما ذاتيين بالمعنى المسطور في كتاب البرهان. بل بمعنى عدم الحاجة إلى الوسطة في العروض، و الحاجة إليها، فمثل العدل و الإحسان و الظلم و العدوان بنفسهما لا من حيث اندراجهما تحت عنوان آخر محکومان بالحسن و القبح، بخلاف الصدق و الكذب فانهما مع حفظ عنوانهما يوصفان بخلافهما» (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۴۲).
قسم دوم، عوارضی‌اند که موضوعاتشان تنها اقتضای پذیرش آنها را دارند. بنابراین، فی حد ذاتها، مقتضای پذیرش آنها بوده، اما با اختلاف عنوانی که موضوعات فوق تحت آن، مندرج‌اند، عوارض مذکور نیز مختلف می‌گردند؛ مانند صدق و کذب که فی حد ذاتها، مقتضای پذیرش حسن و قبح‌اند، اما در عین حال، با اندراج صدق تحت عنوان «صدق مهلك» یا اندراج کذب تحت عنوان

ذاتی در باب برهان نیز منظور نیست؛ زیرا وضع ذات برای انتزاع این ذاتی، کافی است؛ مانند انتزاع امکان از انسان. حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم، نسبت به موضوعاتشان از قبیل ذاتی باب برهان نیستند؛ زیرا بین استحقاق مدح و ذم و موضوعش که تصرف در مال غیر باشد، سه چیز واسطه می‌گردد: الف. کراهت مالک نسبت به تصرف غیر در مالش؛ ب. انتزاع عنوان غضب از تصرف در فعل غیر؛ ج. لزوم اختلال نظام به واسطه تصرف در فعل. بنابراین، ذات فعل به تنهایی برای انتزاع حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم، کافی نبوده، بلکه نیازمند سه واسطه می‌باشد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۱).

به باور ایشان، منظور از ذاتی بودن حسن و قبح، «عرض ذاتی» است. توضیح اینکه عوارض به‌طور کلی نسبت به موضوعاتشان بر سه قسم‌اند:

قسم نخست، عوارضی‌اند که موضوع با عنوانش، برای ثبوت عوارض مذکور، کافی است بدون اینکه لازم باشد تحت عنوان دیگری مندرج گردد. این عوارض، «عوارض ذاتی»‌اند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۱).

تفسیر «عرض ذاتی» مورد اختلاف قرار گرفته است: محقق خراسانی، ملاک ذاتی بودن عوارض را نفی واسطه در عروض می‌داند (خراسانی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۹-۲۰). محقق اصفهانی نیز این تفسیر را پذیرفته و آن را موافق با محمولات علم می‌داند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹). ایشان در ادامه، دیدگاه صدرالمآلهین را در این زمینه پذیرفته است. براساس این دیدگاه، عرض ذاتی، خارج محمولی است که بدون واسطه بر ذات شیء عارض می‌گردد اعم از اینکه مساوی با معروض باشد یا اعم یا اخص (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸-۳۳؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۹؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۹۳).

«المراد بذاتية الحسن و القبح كون الحكيم عرضاً ذاتياً، بمعنى أن العدل بعنوانه و الظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح و الذم من دون لحاظ اندراجہ تحت عنوان آخر» (اصفہانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۱). ایشان حاکم به حسن و قبح را عقلاً دانسته و حسن و قبح را به موضوعات فوق تحت آنها مندرج اند (مظفر، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۰۰) معنای استحقاق مدح و ذم نزد عقلاً قلمداد می‌نماید. مطابق این مبنا، معنای حسن و قبح ذاتی این است که استحقاق مدح و ذم نزد عقلاً، عرض ذاتی افعال اند.

دیدگاه حسن و قبح ذاتی در مقابل حسن و قبح شرعی قرار دارد: اشاعره حسن و قبح اشیا را شرعی می‌دانند و آنها را برگرفته از اوامر و نواهی شارع مقدس قلمداد می‌کنند. بنابراین، حسن و قبح، تابع بیانات شارع است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۰۸). عدلیه حسن و قبح را ذاتی دانسته و با قطع نظر از بیانات شارع، افعال را متصف به حسن و قبح می‌دانند و بیانات شارع را کاشف از حسن و قبح اشیا قلمداد می‌کنند. کرامیه، ماتریدیه و حنفیه نیز این دیدگاه را برگزیده‌اند (حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۱۷؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۱۵؛ اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۴۲).

عدلیه بر اثبات حسن و قبح ذاتی ادله‌ای اقامه نموده‌اند (حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۱۸؛ بحرانی، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۱۳؛ اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۳۶؛ مظفر، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۳۶۸). محقق اصفهانی برای اثبات حسن و قبح ذاتی، به ضرورت و بداهت تمسک نموده است (اصفہانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۴۱)؛ زیرا استحقاق مدح و ذم نزد عقلاً موجب برقراری مصلحت عمومی و حفظ نظام می‌گردد؛ بنابراین، توجه به مصلحت عمومی و حفظ نظام، عقلاً را وامی‌دارد که به حسن و قبح افعال حکم نموده و در نتیجه، حسن و قبح برای خود افعال ثابت خواهد بود (اصفہانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۶).

«کذب منجی»، حسن و قبح آنها نیز تغییر می‌نماید (اصفہانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۱-۳۲).

قسم سوم، عوارضی‌اند که موضوعاتشان فی حد ذاتها حتی اقتضای پذیرش آنها را نیز نداشته، بلکه عروض آنها بر موضوعات مذکور کاملاً وابسته به عناوینی است که موضوعات فوق تحت آنها مندرج‌اند (مظفر، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۰۰) مطابق آنچه از کلمات محقق اصفهانی برمی‌آید، ایشان برای ذاتی بودن حسن و قبح دو تفسیر ارائه نموده است:

تفسیر نخست، ذاتی به معنای خاص: منظور از ذاتی بودن حسن و قبح برای موضوعاتشان، همان قسم نخست از عوارض است که موضوع با عنوانش، برای ثبوت عوارض مذکور، کافی است. بنابراین، عدل و ظلم با همین دو عنوان، موضوع حسن و قبح واقع می‌شوند بدون اینکه لازم باشد تحت عنوان دیگری مندرج گردند (اصفہانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۱ و ۳۴۲).

تفسیر دوم، ذاتی به معنای عام: ذاتی در این معنا، شامل عوارض قسم دوم نیز می‌گردد. این ذاتی به این معناست که موضوعات مذکور فی حد ذاتها مقتضای پذیرش حسن و قبح‌اند (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۴۲). آنچه در مسئله حسن و قبح ذاتی محل بحث است همان معنای نخست ذاتی است (همان، ص ۳۱ و ۳۴۲). نتیجه مهمی که از این مطلب حاصل می‌گردد این است که حسن و قبح ذاتی در اندیشه ایشان به نحو ایجاب جزئی خواهد بود؛ زیرا حسن و قبح تنها برای عدل و ظلم، ذاتی به معنای فوق خواهد بود نه برای تمام افعال و موضوعاتی که متصف به حسن و قبح می‌گردند.

مطابق این توضیحات، مقصود از حسن و قبح ذاتی در اندیشه محقق اصفهانی این است که حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم، نسبت به موضوعات و معروضاتشان از سنخ عوارض ذاتی‌اند. ایشان می‌نویسد:

نقد و بررسی

دیدگاه ایشان در کنار نقاط قوت، از جهاتی نیز قابل تأمل است که در ضمن نکات زیر بدان‌ها اشاره می‌نماییم:

نکته نخست اینکه حسن و قبح ذاتی مطابق تفسیر فوق، تنها در ظرف اجتماع و نظام اجتماعی معنا پیدا می‌نماید؛ زیرا ثبوت استحقاق مدح و ذم نزد عقلا برای افعال، تنها زمانی قابل پذیرش است که نظام اجتماعی برقرار بوده و عقلا، عدل و ظلم را مستحق مدح و ذم بیندارند. این مطلب با توجه به استدلالی که ایشان مطرح نموده و در بخش حسن و قبح عقلی بدان می‌پردازیم (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۵) کاملاً روشن است. این در حالی است که ثبوت حسن و قبح برای افعال، ارتباطی به برقراری نظام اجتماعی نداشته و هر فعل اختیاری بدون ملاحظه نظام اجتماعی و حکم عقلا، متصف به حسن یا قبح می‌گردد.

نکته دوم اینکه منشأ طرح مسئله حسن و قبح، افعال الهی است. اشاعره افعال الهی را معیار حسن و قبح قرار می‌دهند، در حالی که عدلیه حسن و قبح را ذاتی افعال می‌دانند. اما مطابق تبیین محقق اصفهانی، مسئله حسن و قبح، شامل افعال الهی نمی‌گردد؛ زیرا تفسیر حسن و قبح به استحقاق مدح و ذم عقلایی، تنها در دائره ادراکات عقلایی و ادراکات اعتباری معنا پیدا می‌نماید.

نکته سوم اینکه برخی اندیشمندان در مقام نقد دیدگاه محقق اصفهانی یادآور می‌شوند که این دیدگاه بین حسن و قبح ذاتی و حسن و قبح عقلی خلط نموده است؛ زیرا وقتی حسن و قبح را به استحقاق مدح و ذم نزد عقلا تفسیر نماییم، حسن و قبح ذاتی به حسن و قبح عقلی برمی‌گردد (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۰). اما این اشکال قابل پذیرش نیست؛ زیرا تفسیر حسن و قبح به استحقاق مدح و ذم نزد عقلا، به معنای برگشت حسن و قبح ذاتی به

حسن و قبح عقلی نمی‌باشد. بلکه معنای حسن و قبح ذاتی در این صورت این است که استحقاق مدح و ذم نزد عقلا، عرض ذاتی افعال‌اند. بنابراین، حسن و قبح ذاتی، ناظر به مقام ثبوت بوده و حسن و قبح عقلی ناظر به مقام اثبات است. جالب اینجاست که این منتقدان، خود میان این دو مسئله خلط نموده و «ذاتی» را به «عقلی» تفسیر نموده‌اند (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۰؛ ربانی، ۱۳۷۷، ص ۲۳).

نکته چهارم اینکه دیدگاه ایشان در مورد ذاتی باب برهان قابل پذیرش نیست. توضیح اینکه حسن و قبح نسبت به موضوعاتشان بر سه قسم‌اند: الف. موضوعات مذکور، علت تامه حسن و قبح‌اند؛ ب. موضوعات مذکور، مقتضی حسن و قبح‌اند؛ ج. موضوعات مذکور، نه علت دارند و نه مقتضی حسن و قبح‌اند. بیان ایشان در مورد ذاتی باب برهان ناظر به قسم دوم است که موضوعات مذکور با چند واسطه داخل عنوان عدل یا ظلم شده و متصف به حسن و قبح می‌شوند؛ و این مطلب، منافاتی ندارد با اینکه حسن و قبح برای عدل و ظلم از قبیل عوارض قسم نخست باشند. به بیان دیگر، اگر منظور ایشان در مورد ذاتی باب برهان این است که حسن و قبح برای ذات برخی افعال ثابت نبوده و نیازمند این است که افعال مذکور با چند واسطه، مندرج تحت عناوین دیگری شده و متصف به حسن و قبح می‌شوند؛ این مطلب منافاتی با پذیرش حسن و قبح برای خود دو عنوان عدل و ظلم ندارد. و اگر منظور ایشان این است که حسن و قبح برای هیچ‌کدام از افعال ثابت نبوده و نیازمند این است که افعال مذکور با چند واسطه، مندرج تحت عناوین دیگری شده و متصف به حسن و قبح می‌شوند؛ این مطلب با پذیرش عوارض قسمت نخست که مورد تأیید ایشان است، ناسازگار می‌باشد.

نکته پنجم اینکه دیدگاه ایشان در مورد ذاتی باب برهان

این حیث که جسم طبیعی یا جسم نامی است، صادر می‌شوند، خارج از محل بحث است. چنان‌که مجرد همراهی علم به فعل کافی نیست؛ انسان به فعل طبیعی و نباتی‌اش علم دارد، لکن علمش در صدور آنها تأثیری ندارد (اسماعیلی، ۱۳۹۱، ص ۶).

آنچه در این مسئله نیازمند بررسی است مقصود از عقل است: آیا مقصود از عقل در اینجا عقل نظری است یا عقل عملی؟ و اساساً اختلاف این دو در چیست؟ مطلب دیگر اینکه مقصود از عقل در اینجا آیا عقل فردی است یا عقل جمعی؟ تبیین این دو مطلب در اندیشه محقق اصفهانی بدین قرار است:

پیرامون عقل نظری و عقل عملی و فرق این دو، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده که مهم‌ترین آنها چند دیدگاه زیر است:

دیدگاه نخست اینکه عقل نظری و عقل عملی دو قوه مستقل نیستند، بلکه یک قوه از قوای نفس انسانی‌اند که با اختلاف مدرکاتشان، مختلف می‌شوند. اگر مدرکات از سنخ اموری باشد که مرتبط با مقام عمل است، قوه مدرک آنها را «عقل عملی» می‌نامیم و اگر از سنخ اموری باشد که مرتبط با مقام نظر است، قوه مدرک آنها را «عقل نظری» می‌نامیم. این دیدگاه مورد پذیرش فارابی، برخی تعبیرات ابن‌سینا، محقق اصفهانی و پیروان ایشان می‌باشد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۶۳؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۳؛ مظفر، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۹۳؛ صدر، ۱۴۲۶ق، ص ۳۰۵؛ محسنی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۴۷).

دیدگاه دوم اینکه عقل نظری و عقل عملی دو قوه مستقل از قوای نفس انسانی‌اند: عقل نظری مربوط به دایره ادراکات انسان است، چه ادراکاتی که مرتبط با مقام عمل باشد یا ادراکاتی که مرتبط با مقام نظر باشد. عقل عملی مربوط به ادراکات نبوده، بلکه مربوط به بعث و

از این جهت نیز قابل پذیرش نیست که موضوع حسن و قبح در مثال مزبور، مطلق تصرف در مال غیر نیست، بلکه موضوع، عنوان غصب است و حسن و قبح برای این عنوان، دارای چند واسطه نیست (ربانی، ۱۳۷۷، ص ۲۳).

نکته ششم اینکه تفسیر ذاتی به «عرض ذاتی» با سیر بحث مسئله حسن و قبح ذاتی ناسازگار است: دیدگاه حسن و قبح ذاتی در مقابل حسن و قبح شرعی قرار دارد و خود این تقابل، قرینه است بر اینکه مقصود از ذاتی چیزی است که شرعی نباشد، چه علت تامه باشد یا مقتضی. مطابق این تقابل، نگارنده بر این باور است که ذاتی در اینجا شامل ذاتی در مقابل اقتضائی و نیز شامل خود اقتضائی می‌شود. بنابراین، اعم از ذاتی در اصطلاح محقق اصفهانی است. مطابق این دیدگاه حسن و قبح ذاتی به نحو ایجاب کلی است، درحالی‌که حسن و قبح مطابق دیدگاه قبلی به نحو ایجاب جزئی است.

نکته هفتم اینکه اختصاص ذاتی بودن به حسن عدل و قبح ظلم، با استدلالی که ایشان بر حسن و قبح عقلی مطرح نموده سازگار نیست. توضیح این نکته در نقد و بررسی حسن و قبح عقلی می‌آید.

نکته هشتم اینکه تفکیک ایشان بین غایت و ذی‌الغایه با سبب و مسبب قابل پذیرش نیست. توضیح این نکته نیز در بخش «نقد و بررسی سنخ قضایای حسن و قبح» خواهد آمد.

حسن و قبح عقلی در اندیشه محقق اصفهانی

موضوع حسن و قبح عقلی، خصوص افعال اختیاری است و شامل افعال غیراختیاری نمی‌شود (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۳)؛ زیرا محل بحث در این مسئله خصوص افعالی است که از انسان از این حیث که متفکر و مختار است، صادر می‌شود. بنابراین، افعالی که از انسان از

یک تقسیم کلی یا از عقل فردی صادر می‌شوند و یا از عقل جمعی. منظور از عقل جمعی، حکم عقلایی و تطابق عقلاست (بدری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۳۵). این مسئله مربوط به شناسایی سنخ قضایای حسن و قبح می‌باشد: اگر قضایای حسن و قبح را جزء قضایای مشهوره بدانیم، منظور از عقل همان عقل جمعی و تطابق عقل می‌باشد و اگر آن را جزء قضایای یقینی بدانیم، منظور از عقل همان عقل فردی تک تک افراد می‌باشد. محقق اصفهانی قضایای حسن و قبح را از سنخ قضایای مشهوره دانسته و در نتیجه، منظور از عقل را نیز همان عقل جمعی و تطابق عقل می‌داند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۳).

بنابراین، منظور از حسن و قبح عقلی در اندیشه محقق اصفهانی این است که آیا استحقاق مدح و ذم نزد عقل را می‌توان با عقل جمعی و تطابق عقل فهمید یا لازم است آن را از بیانات شارع بفهمیم؟

برای اثبات حسن و قبح عقلی ادله فراوانی از سوی متکلمان ارائه شده است (حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۹؛ مظفر، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۳۶۴؛ زحیلی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۷).

محقق اصفهانی بر این باور است که حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم نزد عقل را می‌توان با عقل جمعی و تطابق عقل به صورت حکم بدیهی فهمید. ایشان برای اثبات این مطلب، ادعای ضرورت و بداهت نموده و می‌نویسد: «و أما دعوی الضرورة بالنسبة إلى حکم العقلاء بصحة المدح و الذم، فهي صحيحة» (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۴۱). ایشان علاوه بر ادعای بداهت، در پرتو چند مقدمه زیر، به تنبیه بر مدعایش پرداخته و می‌نویسد: «توضیح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحة ما ذكره» (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۵). این تعبیر اشاره دارد به اینکه ایشان کلامی برهان‌گونه آورده نه برهان، و رازش هم ادعای بداهت

تحریک و مقام فعل می‌باشد. این دیدگاه مورد پذیرش ابن‌سینا در برخی کلماتش، بهمنیار، قطب‌الدین صاحب محاکمات، حکیم نراقی و برخی معاصران قرار دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹؛ مظفر، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۹۴).

دیدگاه سوم اینکه عقل نظری شأنش ادراک کلیات است، چه کلیات مربوط به مقام عمل یا کلیات غیرمرتبط به مقام عمل. و عقل عملی شأنش تروی در جزئیات است جهت کاربرد آنها در مقام عمل. بنابراین، متعلق ادراک چه مربوط به مقام عمل باشد، مثل علم به کلی قبح ظلم یا حسن عدل، یا مقام نظر، مدرک آنها عقل نظری است. برخی عبارات ابن‌سینا ناظر به همین دیدگاه می‌باشد (طوسی، ۱۳۷۷ق، ج ۲، ص ۳۵۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۷). دیدگاه چهارم اینکه عقل عملی هم مبدأ ادراکات است و هم مبدأ تحریکات. این دیدگاه را می‌توان حاصل جمع سخنان مختلف ابن‌سینا قرار داد (ربانی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۶). دو دیدگاه اول و دوم مشهورترین دیدگاه‌ها در تفسیر عقل نظری و عقل عملی اند.

محقق اصفهانی دیدگاه نخست را پذیرفته و مطابق این مبنا، قضایای حسن و قبح را جزو مدرکات عقل عملی یعنی ادراکاتی که مربوط به مقام عمل اند، قلمداد نموده و می‌نویسد: «تفاوت العقل النظری مع العقل العملي بتفاوت المدرکات، من حیث إن المدرک مما ینبغی أن یعلم، أو مما ینبغی أن یؤتی به أو لا یؤتی به فمن المدرکات العقلية الداخلة فی الأحکام العقلية العملية المأخوذة من بادیء الرأی المشترك بین العقلاء المسماة تارة بالقضایا المشهورة و أخرى بالأراء المحمودة قضیة حسن العدل و الإحسان و قبح الظلم و العدوان» (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۳).

در مورد مطلب دوم نیز باید گفت: احکام عقلی در

فعلی از افعال حکم نمایند، شارع مقدس ممکن نیست بر خلاف آنها حکم نماید؛ زیرا شارع مقدس نیز داخل عقلا بوده و رئیس عقلاست (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۴۳-۳۴۴). مطابق این نکته، شارع مقدس نیز داخل در عقلاست. از طرف دیگر، احکامی که از سوی شارع مقدس صادر می‌گردد دارای مصلحت و مفاسد واقعی بوده و دارای پشتوانه تکوینی می‌باشد؛ زیرا موجودات عالم هستی، نظام تکوین را تشکیل می‌دهند و اوامر و نواهی خداوند، نظام تشریح را تشکیل می‌دهند. مصالح و مفاسد که جزء امور واقعی و نفس‌الامری‌اند، داخل در نظام تکوین بوده و با اراده تکوینی خداوند ایجاد می‌شوند و جزء نظام تکوینی قلمداد می‌گردند. اما نظام تشریح خداوند منطبق و ناظر به نظام تکوین است. آنچه در نظام تکوین دارای مصلحت باشد، در نظام تشریح، متعلق امر قرار می‌گیرد و آنچه در نظام تکوین دارای مفاسد باشد، در نظام تشریح متعلق نهی قرار می‌گیرد. بنابراین، در عین اینکه مصالح و مفاسد در نظام تکوین عین افعال الهی‌اند، لکن اوامر و نواهی در نظام تشریح تابع مصالح و مفاسدند نه اینکه مصالح و مفاسد از آنها انتزاع شوند. در پرتو این مطلب، نمی‌توان حسن و قبح عقلایی را که از سوی شارع مقدس نیز تأیید می‌گردد، فاقد پشتوانه تکوینی واقعی دانسته و آن را تابع اعتبار عقلا بدانیم.

نکته سوم اینکه محقق اصفهانی اصرار دارد بر اینکه تنها دو عنوان عدل و ظلم، موضوع حسن و قبح را تشکیل داده و تنها حسن عدل و قبح ظلم از اعراض ذاتی آنهاست (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۴۲). اشکالی که بر این مطلب وارد است اینکه بنا بر مقدماتی که ایشان برای اثبات حسن و قبح عقلی ارائه نمود، آنچه اولاً و بالذات محبوب است و باید مورد بنای بر مدح باشد،

است؛ زیرا در امور بدیهی، اقامه برهان نمی‌کنند (موسوی گرگانی، ۱۳۷۷، ص ۳۲۲). بنابراین، در پرتو مقدمات زیر، مدعای ایشان روشن می‌گردد:

۱. هر انسانی خودش و کمال خودش را دوست دارد.
 ۲. در نتیجه، هر فعلی که به کمال وی کمک کند، محبوب اوست.
 ۳. انتظام جامعه به انسان کمک می‌کند تا به کمال مطلوب ممکن برسد.
 ۴. عدل به انتظام جامعه کمک می‌کند و ظلم به عدم انتظام.
 ۵. بنابراین، انسان‌های عاقل عدل را دوست دارند و از ظلم متنفرند.
- نتیجه اینکه: انسان‌های عاقل، بما هم عاقل، بنا را بر مدح عدل و ذم ظلم می‌گذارند تا عدل در جامعه رواج یابد و از ظلم اجتناب گردد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۵؛ لاریجانی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۷).

نقد و بررسی

نکته نخست اینکه مطابق دیدگاه ایشان در حسن و قبح عقلی، تنها عقلا حسن و قبح اشیا را ادراک نموده و حسن و قبح عقلی تنها در پرتو اجتماع و نظام اجتماعی مطرح می‌گردد. این مطلب بر خلاف وجدان است؛ زیرا هر کسی بالوجدان می‌یابد که توانایی ادراک حسن و قبح برخی افعال را به نحو ایجاب جزئی دارد. بنابراین، ارتباطی به برقراری نظام اجتماعی نداشته و هر فعل اختیاری حتی بدون ملاحظه نظام اجتماعی و حکم عقلا، متصف به حسن یا قبح می‌گردد.

نکته دوم اینکه ایشان در پرتو حسن و قبح عقلایی، قاعده ملازمه حکم عقل و شرع را تبیین نموده و بر این باور است که هر گاه عقلا بما هم عقلا، به حسن یا قبح

بودنشان باشد یا چیز دیگری باشد. اما مشهورات بالمعنی الاخص قضایایی اند که بین عقلا شهرت یافته و منشأ شهرت آنها تنها تطابق آراء عقلا می باشد (طوسی، ۱۳۷۷ق، ص ۲۲۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۴۸). پیروان این دیدگاه قضایای حسن و قبح را از سنخ قضایای مشهور بالمعنی الاخص می دانند. ابن سینا، محقق طوسی و محقق اصفهانی از پیروان این دیدگاه اند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ طوسی، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۶).

تفاوت این دو دیدگاه همان تفاوت بین قضایای یقینی اولی با قضایای مشهور بالمعنی الاخص است که مهم ترین آنها بدین قرارند:

یکم، قضایای یقینی اولی، حقیقت و واقعیت تکوینی دارند، درحالی که قضایای مشهور بالمعنی الاخص، واقعیتی جز تطابق آراء عقلا ندارند.

دوم، قضایای مشهور بالمعنی الاخص مورد تأیید عقلا بما هم عقلا قرار دارد و ضرورتی ندارد که هر عاقلی آنها را پذیرفته و به آنها حکم نماید. درحالی که قضایای یقینی اولی با صرف تصور موضوع، محمول و نسبتشان مورد تأیید هر عاقلی قرار می گیرد (مظفر، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۰۲). سوم، قضایای یقینی، مفید تصدیق جازم مطابق با واقع اند، درحالی که مشهورات، مفید تصدیق جازمی اند که تنها با توافق آراء مطابقت دارند و مطابقت آنها با واقع، معتبر نیست (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۹).

چهارم، نقش عقل و عقلا در باب قضایای یقینی، نقش ادراک و کشف است. درحالی که عقلا در مشهورات بالمعنی الاخص نقش مشرع و حاکم را دارند (صدر، ۱۹۹۶م، ج ۴، ص ۵۷).

محقق اصفهانی برای اثبات مشهوری بودن قضایای حسن و قبح، سه دلیل اقامه نموده که تقریر آنها بدین قرار است:

همانا «ایجاد کمال مطلوب» است و به تبع آن، انتظام جامعه و عدل که منجر به آن می شود، محبوب می گردد و مورد بنای بر مدح. پس حسن بالذات، خصوص «ایجاد کمال مطلوب» است و بقیه، تحت آن مندرج می شوند. پس آن همه اصرار که محقق اصفهانی بر ذاتی بودن حسن و قبح برای دو عنوان عدل و ظلم دارد، نابجاست (لاریجانی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۷).

سنخ قضایای حسن و قبح در اندیشه محقق اصفهانی

شناسایی سنخ قضایای حسن و قبح در اندیشه محقق اصفهانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و بیشترین حجم مباحث ایشان را تشکیل می دهد. پیرامون سنخ قضایای حسن و قبح دو دیدگاه عمده وجود دارد:

دیدگاه نخست اینکه قضایای حسن عدل و قبح ظلم جزء قضایای یقینی و بدیهی اند. شاخصه این دیدگاه، پذیرش واقعیت تکوینی برای قضایای حسن و قبح می باشد. بنابراین، می توان قضایای حسن و قبح را علاوه بر جهت واقعیت تکوینی، دارای شهرت بالمعنی الاعم نیز دانست. لاهیجی و سبزواری این قضایا را دارای دو جهت یقینی و مشهوری دانسته اند. سبزواری می نویسد: «القضية الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينية والمقبولات من جهتين فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۲).

دیدگاه دوم قضایای حسن عدل و قبح ظلم را از سنخ قضایای مشهور بالمعنی الاخص می دانند: مشهورات، جزو مبادی استدلال قیاسی بوده و به دو معنا به کار می روند: مشهورات بالمعنی الاعم؛ و مشهورات بالمعنی الاخص. قسم نخست، قضایایی اند که بین عقلا شهرت یافته باشد، اعم از اینکه منشأ شهرت آنها، اولی

همین معنای دوم است، نه معنای اول، که نه فقط لایق مقام شارع نیست، بلکه مناسب حال عقلا بما هم عقلا نیز نیست. و این‌گونه احکام عقلایی است که می‌توان آن را تأدیبات صلاحیه نامید. چه، این حکم به مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم است که موجب ترویج افعالی می‌گردد که در آنها مصالح عامه وجود دارد نه مدح و ذم بر افعال به لحاظ دواعی حیوانی. چه، بر این مدح و ذم نه مصلحت عامه‌ای مترتب می‌شود و نه مفسده عامه‌ای دفع می‌گردد. بنابراین، اقتضا به این معنا، محل کلام نیست و ثبوت آن وجدانی است. بلکه این اقتضا به معنای اول است که میان اشاعره و دیگران محل کلام است و ثبوت آن منحصر است به همان دلیلی که بارها بدان اشاره کرده‌ایم که حفظ نظام و بقای نوع مشترک برای همه امری محبوب است و خلاف آن مکروه. و همین موجب می‌شود که عقلا حکم به مدح فاعل فعلی کنند که مشتمل بر مصلحتی عام است و نیز حکم به ذم فاعل فعلی نمایند که مشتمل بر مفسده‌ای عام است. و به این ترتیب، مراد از اینکه عدل مستحق مدح و ظلم مستحق ذم است، حصول این معنی در نزد عقلا، به حسب تطابق آراء ایشان است و نه در نفس الامر (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۶؛ لاریجانی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۱-۱۳۲).

دلیل دوم، مبادی قضایای یقینی

مبادی قضایای یقینی منحصر در بدیهیات شش‌گانه می‌باشد. قضایای حسن عدل و قبح ظلم داخل در هیچ‌کدام از بدیهیات شش‌گانه نمی‌گنجد. بنابراین، جزو قضایای یقینی نیستند. توضیح اینکه مواد برهانیات منحصر در ضروریات شش‌گانه است: یا از اولیات است؛ همچون قضیه «کل بزرگتر از جزء است»، یا «نفی و اثبات در مورد واحد قابل جمع نیستند». و یا از حسیات است،

دلیل اول، کیفیت اقتضای عدل و ظلم نسبت به

استحقاق مدح و ذم

اقتضای عدل و ظلم نسبت به استحقاق مدح و ذم، یا از نوع اقتضای سبب نسبت به مسبب است یا از نوع اقتضای غایت نسبت به ذی غایت. اما آنچه در مسئله حسن و قبح مطرح است همان حالت دوم است. و این حالت چیزی جز شهرت بالمعنی الاخص قضایای حسن و قبح را اثبات نمی‌نماید. توضیح اینکه اقتضای افعال محبوب و مکروه نسبت به مدح و ذم بر دو گونه است: یا به نحو اقتضای سبب نسبت به مسبب و مقتضی نسبت به مقتضاست و یا به نحو اقتضای غایت نسبت به ذوالغایت می‌باشد:

اقتضای به معنای اول در جایی است که انسانی نسبت به دیگری اسائتی روا دارد. در این صورت، در این شخص به مقتضای برخوردش با چیزی که با وی منافر بوده و از آن متألم گشته، انگیزه‌ای برای مذمت و عقوبت شخص مسيء نمایان می‌گردد، تا بدین وسیله از وی انتقام بگیرد و تشفی خاطر حاصل کند. در این مورد، سببیت فعل مکروه برای مذمت، سببیت واقعی است و در آن سلسله علل و معلولات در واقع ترتب دارند.

اما اقتضای به معنای دوم در جایی است که غرض از حکم به مدح و ذم، حفظ نظام باشد از این نظر که در عدل و احسان، مصلحتی عام و در ظلم و عدوان، مفسده‌ای عام نهفته است. و در نتیجه، این مصلحت عام، عقلا را به حکم به مدح فاعل فعلی که مشتمل بر آن مصلحت است، برمی‌انگیزد و همین‌طور آن مفسده 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 بدان می‌گردد.

معنایی از اقتضا که مناسب حکم عقلایی است و می‌توان آن را به شارع (بما هو رئیس‌العقلا) نسبت داد،

دلیل سوم. تطابق حسن و قبح با آراء عقلا

شاخصه قضایای برهانی، مطابقت با نفس الامر می‌باشد و شاخصه قضایای مشهور بالمعنی الاخص مطابقت با تطابق آراء عقلا می‌باشد. شاخصه قضایای حسن عدل و قبح ظلم نیز همان مطابقت با تطابق آراء عقلا بوده و هیچ‌گونه واقعیتی غیر از توافق آراء عقلا ندارند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۳-۳۳۴).

ادله دیگری نیز از کلمات محقق اصفهانی قابل استخراج است (سند، ۱۴۲۹ق، ص ۲۶۱-۲۶۳).

نقد و بررسی

دیدگاه محقق اصفهانی مبنی بر مشهوری دانستن قضایای حسن عدل و قبح ظلم، با توجه به نکات زیر پذیرفتنی نبوده و ادله ایشان نیز تمام نیستند:

نکته نخست اینکه دلیل اول ایشان قابل پذیرش نیست؛ زیرا تبیین نسبت بین سبب و مسبب با غایت و ذی‌غایت، در جهت اثبات مدعای ایشان تفاوتی ایجاد نمی‌نماید و نه تنها دلیلی بر مشهوری بودن قضایای حسن و قبح نیست، بلکه تأییدی بر یقینی بودن این قضایاست. توضیح اینکه همان‌گونه که افعال حسن و قبح می‌توانند سبب استحقاق مدح و ذم باشند و در نتیجه، قضایای حسن و قبح از واقعیت برخوردار بوده و جزء قضایای یقینی قلمداد شوند؛ همچنین می‌توان برخوردار از واقعیت و ریشه تکوینی داشتن را میان افعال حسن و قبح به عنوان ذی‌غایت با غایات آنها تصویر نمود؛ زیرا رسیدن به غایات خاص، تنها از طریق کارهای خاصی ممکن و میسر است که بین آنها و غایات مطبوع، رابطه واقعی و تکوینی برخوردار باشد. اگر رسیدن به نظم اجتماعی و مصلحت عمومی تنها از طریق مدح و ذم عقلایی نسبت به افعال حسن و قبح ممکن

چه به حواس ظاهری که اصطلاحاً آنها را مشاهدات می‌خوانند؛ همچون «این جسم سفید است»، یا «این شیء شیرین است» و چه به حواس باطنی که آن را وجدانیات می‌خوانند و اینها اموری هستند که بنفسها حاضر برای نفس هستند؛ مثل حکم به اینکه برای ما صفاتی مثل علم و شوق و شجاعت و غیره وجود دارد. و یا از فطریات است؛ یعنی قضایایی که «قیاساتها معها»؛ همچون «چهار زوج است»؛ چون چهار قابل تقسیم به دو قسمت متساوی است و هر منقسم به دو قسمت متساوی زوج است. و یا از تجربیات است. تجربیات قضایایی است که از تکرار مشاهده حاصل می‌گردد؛ مثل حکم به اینکه «سقمونیا مسهل است». و یا از متواترات است؛ مثل حکم به وجود مکه به جهت اخبار عده‌ای که بنای آنها بر کذب عادتاً نیست. و یا از حدسیاتی است که موجب یقین‌اند؛ مثل حکم به اینکه نور ماه انعکاس نور خورشید است.

قضایای حسن عدل و قبح ظلم به معنای استحقاق مدح و ذم نزد عقلا داخل هیچ‌کدام از مواد شش‌گانه فوق نیستند: استحقاق مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم از اولیات نیست تا تصور دو طرف نسبت در حکم بر ثبوت نسبت، کافی باشد؛ زیرا وجود اختلاف بین عقلا در پذیرش آنها با بداهت به این معنا سازگار نیست. این قضایا از سنخ حسیات به هیچ‌یک از دو معنای آن نیست؛ زیرا استحقاق مدح و ذم از امور قابل مشاهده نیست و خود از امور نفسانی‌ای نیست که بنفسها حاضر برای نفسند. همچنین از سنخ فطریات هم نیست؛ زیرا همراه آن قیاسی نیست که مثبت نسبت مذکور باشد. و اما اینکه قضیه استحقاق مدح و ذم از تجربیات و متواترات و حدسیات نیست، در غایت وضوح است. بنابراین، ثابت شد که امثال این قضایا در زمره قضایای برهانی داخل نیستند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۰-۳۱).

سوم ایشان نیز روشن می‌گردد؛ زیرا قضایای حسن عدل و قبح ظلم از واقعیت نفس‌الامری برخوردار بوده و علّیت واقعی دارند.

نکته سوم اینکه دلیل دوم ایشان نیز از چند جهت قابل پذیرش نیست. جهت نخست اینکه بدیهی نبودن غیر از یقینی نبودن است؛ زیرا قضایای یقینی که از واقعیت نفس‌الامری حکایت دارند، اعم از قضایای بدیهی و نظری اند. بنابراین، بدیهی نبودن به معنای یقینی نبودن نیست. جهت دوم اینکه حتی اگر قضایای مذکور یقینی نباشند، باز یقینی نبودن به معنای مشهوری بودن آنها نبوده و ادعای ایشان مبنی بر ملازمه‌انگاری بین آنها که با عبارت «ثبتت أنّ أمثال هذه القضايا غير داخله في القضايا البرهانية بل من القضايا المشهورة» (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۱) بدان اشاره نموده، قابل پذیرش نیست؛ زیرا مبادی قیاس منحصر در یقینیات و مشهورات نیست تا نفی یکی، مستلزم اثبات دیگری باشد؛ بلکه مبادی دیگری نیز وجود دارد که برخی از آنها مانند مضمونات، با یقینیات در حکایتگری از واقع، اشتراک دارند، هرچند درجه کشف این دو، متفاوت است. جهت سوم اینکه قضایای حسن عدل و قبح ظلم جزو قضایای بدیهی اولی بوده و وقوع اختلاف، بسان دیگر بدیهیات، مانع اولی بودن آنها نیست. جهت چهارم اینکه حصر بدیهیات در بدیهیات شش‌گانه استقرایی بوده و مبتنی بر این پیش‌فرض است که قضایای دیگری از جمله قضیه حسن عدل و قبح ظلم جزو بدیهیات نباشند. در نتیجه، استدلال بر بدیهی نبودن این قضیه از طریق عدم دخولش در بدیهیات شش‌گانه، مستلزم دور خواهد بود (صدر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۰۶).
نکته چهارم اینکه برخی کلمات و مبانی محقق اصفهانی با اندیشه مشهوری‌انگاری قضایای حسن و قبح، ناسازگار است که به آنها اشاره می‌شود: الف. ایشان

است، این مطلب بیانگر این است که میان این دو، رابطه واقعی و تکوینی وجود داشته و قضایای حسن و قبح جزء یقینیات‌اند. نکته قابل توجه اینکه، ایشان رابطه واقعی و تکوینی را منحصر در رابطه افعال قبیح با ایجاد انگیزه انتقام و تشفی نموده است؛ درحالی‌که این رابطه را می‌توان در دایره افعال حسن نیز تصویر نمود. چنان‌که این رابطه را می‌توان بین غایت و ذی‌غایت نیز ارائه داد؛ زیرا افعال حسن و قبیح با برقراری نظم اجتماعی و مصلحت عمومی، رابطه واقعی و تکوینی دارند و می‌توان این رابطه را با استفاده از اصطلاح «ضرورت بالقیاس» نیز تبیین نمود: افعال مذکور با مقایسه با غایات خاصی که بر آنها مترتب می‌شوند از ضرورت برخوردارند. خلاصه اینکه تفکیک بین رابطه سببیت و مسببیت و رابطه غایت و ذی‌غایت قابل پذیرش نبوده و نه تنها با واقع‌گرایی علی و معلولی ناسازگار نیستند، بلکه تأییدکننده آن می‌باشند.

نکته دوم اینکه همان‌گونه که در مسئله حسن و قبح ذاتی گذشت، ایشان بین حسن و قبح به معنای «استحقاق مدح و ذم عقلایی» با «مصلحت عمومی» پیوند برقرار نموده و دومی را علت اولی می‌داند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۶). این مصلحت که برگرفته از نظام اجتماعی عقلایی است، لزوماً دارای واقعیت بوده و امری اعتباری نخواهد بود؛ زیرا اگر اعتباری باشد، می‌توان آن را از غیر طریق «استحقاق مدح و ذم عقلایی» تأمین نموده و نیازی به ترسیم راه‌حل ایشان نباشیم. حال که مصلحت مذکور از واقعیت برخوردار است، لزوماً علت ایجادکننده آن نیز از واقعیت برخوردار خواهد بود؛ زیرا امر اعتباری نمی‌تواند علت امری واقعی باشد. بنابراین، افعال حسن و قبح نیز که تأمین‌کننده مصلحت مذکورند از واقعیت برخوردار بوده و رابطه این دو نیز رابطه واقعی و حقیقی علی و معلولی خواهد بود. در پرتو این نکته، پاسخ دلیل

ارائه نماییم. زیربنای این ویژگی، حدناپذیری و برهان‌ناپذیری ادراکات اعتباری است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۱۰). اما این مدعا، قابل پذیرش نبوده و تنها در اعتباریات متغیر جاری می‌شود. اعتباریات ثابت اعتباریاتی‌اند که تحقق آنها ناگزیر بوده و ریشه در امور حقیقی و نفس‌الامری دارند. قضایای حسن و قبح نیز جزء اعتباریات ثابت بوده و ریشه در نفس‌الامر دارند.

نکته هفتم اینکه کثرت‌گرایی اخلاقی یکی دیگر از لوازم دیدگاه مشهوری‌انگاری قضایای حسن و قبح است؛ زیرا مطابق این دیدگاه، تنها معیار قضایای اخلاقی، توافق عقلاست و چون توافق عقلا در جوامع مختلف و نیز با اختلاف زمان‌ها مختلف می‌گردد، مسئله کثرت‌گرایی اخلاقی در این دیدگاه به رسمیت شناخته خواهد شد.

نکته هشتم اینکه نسیت اخلاقی نیز یکی دیگر از این لوازم است که لازمه معیار قرار دادن توافق عقلا می‌باشد (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۳-۳۴؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۹۵-۱۰۰).

نتیجه‌گیری

دو واژه حسن و قبح در اندیشه محقق اصفهانی جزء معقولات ثانی فلسفی می‌باشند. در مسئله حسن و قبح، سه محور اصلی مطرح است: الف. حسن و قبح ذاتی؛ ب. حسن و قبح عقلی؛ ج. سنخ قضایای حسن و قبح. محقق اصفهانی بر این باور است که معنای مورد بحث در مسئله حسن و قبح، استحقاق مدح و ذم عقلایی بوده و حسن و قبح نسبت به موضوعات و معروضاتشان از سنخ عوارض ذاتی‌اند. ایشان برای اثبات حسن و قبح ذاتی به ضرورت و بدهات تمسک نموده است.

در اندیشه ایشان، عقل نظری و عقل عملی دو قوه مستقل نیستند، بلکه یک قوه از قوای نفس انسانی‌اند که با اختلاف مدرکاتشان، مختلف می‌شوند. ایشان قضایای

بر این باور است که حسن و قبح را عقلا با هدف حفظ مصلحت نوعی جامعه سامان می‌دهند. مصالح نوعی جامعه، جزء امور واقعی و حقیقی بوده و وابسته به اعتبار معتبر نمی‌باشند؛ زیرا اگر وابسته به اعتبار معتبر بودند، عقلا آنها را بدون نیاز به مدح و ذم، اعتبار می‌نمودند. حالا اگر این مصالح نوعی، جزء امور واقعی و حقیقی باشند، قضایای حسن و قبح نیز جزء قضایای واقعی خواهند بود. ب. به باور ایشان، با وجود مدح و ذم عقلایی و حکم عقل عملی به حسن و قبح، جایی برای حکم مولوی شارع باقی نمی‌ماند؛ زیرا به باور ایشان، مدح و ذم عقلایی شامل ثواب و عقاب نیز گردیده و با وجود مدح و ذم عقلایی، جایی برای حکم مولوی باقی نمی‌ماند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۴۵-۳۴۶). روشن است که حسن و قبحی که شامل ثواب و عقاب می‌شوند، جزء امور واقعی و حقیقی‌اند که ریشه در تکوین دارند. ج. خداوند متعال نیز جزء عقلا بوده و رئیس آنهاست؛ احکام صادرشده از خداوند متعال، اعتباری محض نبوده، بلکه ریشه در واقعیت دارد. بنابراین، قضایای حسن و قبح نیز جزء مشهورات محض نخواهند بود.

نکته پنجم اینکه مشهوری‌انگاری قضایای حسن و قبح، مستلزم صدق و کذب‌ناپذیری این قضایا می‌شود؛ زیرا شاخصه صدق و کذب‌پذیری، حکایت قضیه از نفس‌الامر و واقع می‌باشد؛ و در صورتی که قضایای حسن و قبح را صرفاً بیان‌کننده توافق عقلا بدانیم، این قضایا از نفس‌الامر و واقعیتی حکایت نموده و صدق و کذب‌پذیر نیستند.

نکته ششم اینکه مشهوری‌انگاری قضایای حسن و قبح، مستلزم فقدان معیار برای معقولیت احکام اخلاقی است؛ زیرا اگر نتوانیم پای استدلال و برهان را در اخلاقیات، باز نماییم، نمی‌توانیم مکاتب و دیدگاه‌های اخلاقی را ارزش‌گذاری نموده و تبیین عقلایی‌ای از آنها

تهران، دارالکتب الاسلامیه.

بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران.

تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.

جرجانی، ۱۴۱۹ق، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، ج سوم، قم، اسراء.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۵ق، *کشف المراد*، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.

خراسانی، محمداکرم، ۱۴۲۷ق، *کفاية الأصول*، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.

رازی، قطب الدین، ۱۳۸۴، *تحریرالسواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، ج دوم، قم، بیدار.

ربانی گلایگانی، علی، ۱۳۷۷، *حسن و قبح عقلمی*، ج سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____، ۱۴۲۷ق، *القواعد الکلامية*، ج دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

زحیلی، وهبة، بی تا، *اصول الفقه الإسلامی*، پاکستان، المكتبة الرشیدیة.

سبحانی، جعفر، ۱۴۲۰ق، *رسالة فی التحسين والتقیح العقليان*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

سبزواری، مسلاهادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.

سند، محمد، ۱۴۲۹ق، *العقل العملی*، بیروت، منشورات الاجتهاد.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۴۲۵ق، *نهاية الإقدام فی علم الکلام*، بیروت، منشورات دارالکتب العلمیه.

صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، *الشواهد الربوبية*، ج چهارم، قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۳۷۸، *المسائل القدسیه* (در ضمن سه رساله فلسفی)، ج سوم، قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

_____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۲۶ق، *دروس فی علم الأصول*، ج سوم،

حسن و قبح را جزو مدرکات عقل عملی می داند. منظور از حسن و قبح عقلی در اندیشه محقق اصفهانی این است که استحقاق مدح و ذم نزد عقلا را می توان با عقل جمعی و تطابق عقلا فهمید.

قضایای حسن و قبح در اندیشه ایشان از سنخ قضایای مشهور بالمعنی الاخص بوده و تنها منشأ شهرت آنها تطابق آراء عقلا می باشد. دیدگاه محقق اصفهانی، الهام بخش اندیشه ادراکات اعتباری می باشد. اما اندیشه های ایشان در کنار نقاط قوت، برخی کاستی ها نیز دارد.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران، دانشگاه تهران.

_____، ۱۴۰۴ق، *طبیعیات الشفاء*، تحقیق سعید زاید، قم، مكتبة آية الله المرعشي.

اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۱، «جبر و اختیار در اندیشه صدرالمتألهین»، *معرفت کلامی*، ش ۸، ص ۲۶۵.

اصفهانی، محمدتقی، بی تا، *هدایة المسترشدين*، قم، مؤسسه آل البيت.

اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۰۴ق، *الفصول الغرورية*، بیروت، دارالاحیاء علوم اسلامی.

_____، ۱۴۱۸ق، *حاشیة کتاب المکاسب*، رساله فی تحقیق الحق و الحکم، قم، انوار الهدی.

_____، ۱۴۲۹ق، *نهاية الدراية*، ج دوم، بیروت، مؤسسه آل البيت.

بحرانی، ابن میثم، ۱۳۹۸ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، مهر.

بدری، تحسین، ۱۴۲۸ق، *معجم مفردات أصول الفقه المقارن*،

- قم، مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- ، ۱۴۳۰ق، مباحث الاصول، قم، دارالبشير.
- ، ۱۹۹۶م، بحوث في علم الأصول، قم، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي.
- طباطبائي، سيدمحمدحسين، ۱۳۸۵، نهاية الحكمة، تصحيح و تعليقه غلامرضا فياض، ج سوم، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رضي الله عنه.
- طوسي، نصيرالدين، ۱۳۷۷ق، شرح الإشارات والتنبيهات، بيروت، مطبعة الحيدري.
- عبدالجبار، ۱۹۶۵م، المغنى في ابواب التوحيد والعدل، قاهره، الدارالمصرية.
- فسارابي، ابونصر، ۱۴۰۵ق، فصول مستزعة، ج دوم، تهران، مكتبة الزهراء.
- لاريجاني، صادق، ۱۳۷۶، ترجمه و تعليق حسن و فيح عقلي و قاعده ملازمه، نقد و نظر، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۱۶۵-۱۲۹.
- محسنی، محمدآصف، ۱۴۲۸ق، صراط الحق، قم، ذوی القربی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۱، فلسفه اخلاق، تهران، سازمان تبيغات اسلامي.
- ، ۱۳۸۷، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ج دوم، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رضي الله عنه.
- مظفر، محمدحسن، ۱۳۹۶ق، دلائل الصديق، ط. الثانيه، قاهره، دارالمعلم.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۱ق، اصول الفقه، ط. العاشره، قم، اسماعيليان.
- موسوی گرگانی، سيدمحسن، ۱۳۷۷، «نگاهی ديگر به حسن و فيح در کلام محقق اصفهانی»، نقد و نظر، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۳۲۶-۳۱۴.
- يزدی، مولی عبدالله، ۱۴۱۲ق، الحاشية على تهذيب المنطق، ج دوم، قم، مؤسسة النشرالاسلامي.