



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال چهارم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

بازخوانی انتقادی دلایل عقلی «حُسن و قبح عقلی»

رضا محمد علیزاده^۱



چکیده

موضوع اصلی این نوشتار بررسی دلایل حُسن و قبح عقلی به عنوان یکی از اصول پذیرفته شده از سوی پیروان امامیه است. بخش اصلی نوشتار، دلایلی را بررسی می‌کند که تاکنون بر اثبات حُسن و قبح عقلی از مسیر عقلانی اقامه شده است. در این راستا ابتدا دلایل عقلانی حُسن و قبح عقلی آن گونه که در کتب کلامی آمده است، ذکر می‌شود و سپس برای بررسی بیشتر به صورتی منطقی بازنویسی و بازبینی می‌شود. نتیجه بررسی دلایل عقلی، نام نبودن آن‌ها در اثبات حُسن و قبح عقلی است. البته باید توجه داشت که ناکفایتی این دلایل در اثبات حُسن و قبح عقلی دلیل بر رد حُسن و قبح عقلی نیست؛ بلکه فرصتی است تا به بررسی دقیق‌تر این مسئله و استدلال‌های آن پرداخته شود. نویسنده به سبب اهمیت موضوع می‌کوشد نقاط ضعف استدلال‌ها را برای کمک به پژوهشگرانی که در تقویت این استدلال‌ها سعی دارند، روشن سازد.

واژگان کلیدی: حسن و قبح، کلام امامیه، افعال انسان، حسن و قبح عقلی و شرعی.

یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی پذیرفته شده در میان مذهب امامیه، مسئله حُسن و قبح عقلی است که بر مبنای آن بسیاری از دیدگاه‌های فقهی توجیه می‌شود. در این نوشتار سعی شده است فارغ از وجوه دیگر این مسئله، دلایل و شواهد اثبات حُسن و قبح عقلی بررسی شود؛ چراکه بررسی تفصیلی و بدون ابهام هر کدام از وجوه حُسن و قبح نیازمند نوشتاری مستقل است و در عین حال به برخی از این وجوه در مقالات دیگری پرداخته شده است. با این حال سعی شده است خواننده‌ای که فهم روشنی از وجوه دیگر این مسئله ندارد، در فهم این نوشتار با ابهام روبرو نشود.

هدف از این نوشتار، توضیح تمامی مبادی تصویری موضوع نیست؛ چراکه بررسی هر کدام از این مبادی تصویری نیازمند نوشتاری مستقل است و علاوه بر این برخی از مبادی به تفصیل در نوشته‌های دیگر شرح داده شده‌اند. تنها نکته اساسی که به نظر می‌رسد پرداختن به آن در بخش کلیات ضرورت داشته باشد، تعیین محدوده حُسن و قبح شرعی و عقلی است؛ چراکه استدلال‌های پیش‌رو بر مبنای تصور خاصی از رابطه «حُسن و قبح شرعی» و «حُسن و قبح عقلی» اقامه شده‌اند که بدون پرداختن به این مقدمات، بررسی این استدلال‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود. در این تحقیق سعی شد پس از تعریف، تمامی احتمالات ممکن برای حُسن و قبح در نموداری به تصویر کشیده شود، تا تصویری کلی از رابطه میان حُسن و قبح شرعی و عقلی ایجاد شود. همچنین به دلیل این که سعی شده تمامی احتمالات ذکر شود ممکن است برای برخی از این احتمالات قائل وجود نداشته باشد.

از سه منظر هستی‌شناختی، معناشناختی و معرفت‌شناختی می‌توان به مسئله حُسن و قبح افعال پرداخت (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱، ص ۲۲؛ فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۲۶). در تاریخ فلسفه اسلامی تنها محقق لاهیجی این تمایزات را به تا حدی توضیح داده است (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۵۹؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۴۵)، به تبع ایشان حکیم سبزواری نیز تا حدی این تمایزات را بیان کرده است (سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۳۱۹). تحلیل معناشناختی از حُسن و قبح عقلی مانع بروز این مغالطات و خلط معانی می‌شود؛ از جمله این که حُسن و قبح ذاتی غیر از حُسن و قبح عقلی است و حُسن و قبح عقلی، متفرع بر حُسن و قبح ذاتی است.

به عبارت دیگر حُسن و قبح، یا در ذات همه افعال نهفته است - خواه خداوند به آن امر کرده باشد یا از آن نهی کرده باشد - یا این که در ذات هیچ‌یک از افعال حُسن و قبحی وجود ندارد. در صورت

نخست، حُسن و قبح ذاتی است، و در صورت دوم، یا تنها به امر و نهی الهی، حُسن و قبح تحقق می‌یابد که این به معنای حُسن و قبح شرعی است یا این که امر و نهی الهی نیز در تعیین حُسن و قبح نقشی ندارد و حُسن و قبح افعال مربوط به قراردادهای اجتماعی به هدف نفع عمومی یا دوری از ضرر عمومی است که در این صورت نسبت به زمان‌ها و مکان‌های و افراد مختلف می‌تواند متفاوت باشد که به نوعی مبنای نسبیّت اخلاقی است. در فرض این که حُسن و قبح افعال ذاتی باشد دو احتمال امکان تحقق دارد یا این حُسن و قبح ذاتی افعال را انسان می‌تواند با عقل خویش ادراک کند یا این که چنین امکانی برای انسان وجود ندارد. در صورت نخست حُسن و قبح عقلی خواهد بود. در صورت دوم حُسن و قبح ذاتی است و نه عقلی (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۹؛ چگینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۲؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۱۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۳؛ محقق اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴؛ مظفر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷۱).

بررسی معرفت‌شناختی حُسن و قبح عقلی در واقع به بررسی امکان شناخت انسان از حُسن و قبح و نیز اعتبار شناخت انسان درباره حُسن و قبح افعال می‌پردازد. موضوع دیگر این که در صورت امکان شناخت، آیا شناخت حاصل جزو اولیات است یا جزو یقینیات غیر اولی. نکته‌ای دیگر که در بررسی معرفت‌شناختی حُسن و قبح مغفول می‌ماند این است که آیا امکان شناخت حُسن یا قبح یک فعل به تنهایی دلالت بر حُسن و قبح عقلانی دارد یا این که انسان باید قادر بر شناخت حُسن و قبح تمامی افعال باشد تا حُسن و قبح عقلانی پذیرفته شود.

بررسی هستی‌شناختی حُسن و قبح در واقع به این موضوع می‌پردازد که حُسن و قبح آیا در خارج منشأ انتزاعی دارد یا این که از مفاهیم اعتباری است. اگر حُسن و قبح منشأ انتزاعی در خارج دارد، این منشأ انتزاع به کمال و نقص وجودی حاصل از فعل یا به لذت و درد حاصل از فعل بازمی‌گردد. اگر منشأ انتزاعی در خارج ندارد آیا اعتباری محض است یا بازگشت به مفاهیم حقیقی دارد.

براین اساس احتمالات مطرح در موضوع حُسن و قبح افعال به صورت نمودار زیر خواهد بود:

۱-۱. بررسی دلیل نخست

انکار حُسن و قبح عقلی، مستلزم انکار حُسن و قبح شرعی خواهد بود، در نتیجه حُسن و قبح افعال به طور مطلق انکار خواهد شد؛ زیرا حُسن و قبح شرعی مبتنی بر این است که نسبت به آنچه پیامبر ﷺ از جانب خداوند می گوید، یقین داشته باشیم و احتمال کذب در آن راه نداشته باشد؛ در حالی که احتمال کذب داده می شود. برای ابطال این احتمال نمی توان به گفتار پیامبر ﷺ استناد کرد؛ زیرا مستلزم دور خواهد بود. در نتیجه حُسن و قبح هیچ فعلی ثابت نخواهد شد؛ با این که وجود حُسن و قبح را همگان قبول دارند. بنابراین، از آنجاکه انکار حُسن و قبح عقلی مستلزم خُلَف (انکار مطلق حُسن و قبح) است، باطل است؛ پس حُسن و قبح عقلی ثابت است (علامه حلی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۱۸؛ علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۳؛ محقق طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۷). البته این استدلال به این صورت نیز بیان شده است که اگر کسی حُسن و قبح عقلی را نپذیرد، حُسن و قبح شرعی را نیز نخواهد پذیرفت؛ چرا که چنین کسی گوش کردن به پیامبر یا نگاه به معجزه پیامبر را نیز کار درستی نخواهد دانست؛ بنابراین هیچگاه از حُسن و قبح شرعی آگاه نخواهد شد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ص ۳۲۳) یا این که با فرض حُسن و قبح شرعی خداوند می تواند معجزه خویش را به یک فرد دروغگو بسپارد و در این صورت نیز حُسن و قبح شرعی به همان ملازمه اثبات نخواهد شد (علامه حلی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۱۹).

فاضل قوشچی در این استدلال تردید کرده است. فاضل قوشچی امر و نهی شارع را دلیل حُسن و قبح نمی داند؛ بلکه متعلق امر و نهی قرار گرفتن افعال توسط خداوند را دلیل حُسن و قبح شرعی می داند و به همین دلیل حُسن و قبح را شرعی می داند (قوشچی، بی تا، ص ۳۳۹).

فاضل قوشچی در واقع الفاظ را تغییر داده است و تنها سعی کرده است تعریف حُسن و قبح شرعی را تغییر دهد تا دچار اشکال نشود. با این حال، این تغییر تعریف مشکل را حل نمی کند. مسئله حُسن و قبح شرعی، آن است که شارع بر چه معیاری حُسن و قبح افعال را تعیین کرده است؟ اگر حُسن و قبح افعال از ناحیه شارع باشد، باز هم اشکال دور مطرح در این استدلال به قوت خود باقی است. در واقع متعلق امر و نهی شارع بودن برای توجیه حُسن و قبح افعال، ذات افعال را از داشتن حُسن و قبح خالی می کند و در این صورت، امکان صدور قبیح از خود شارع باز هم ممکن خواهد بود (حائری، ۱۳۸۴، ص ۲۴۸؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۹۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶).



برخی از اشاعره البته در پاسخ به این اشکال برای افعال منشأی از حُسن و قبح از جمله کمال و نقص یا ملائم بودن و منافرت آن با نفس را لحاظ کرده‌اند (قوشچی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۳؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص ۴: ۲۸۲؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰۳). این سخن در واقع، پذیرش حُسن و قبح ذاتی است؛ چراکه این تفسیر در واقع برای افعال منشأی از حُسن و قبح را لحاظ می‌کند که مدعیان حُسن و قبح عقلی به دنبال آن هستند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۱؛ سند، ۱۳۸۰، ص ۱۹؛ وحیدیه‌بانی، بی‌تا، ص ۳۶۳)؛ چراکه کمال و نقص یا مدح و ذم در ذات افعال می‌توانند در طول یکدیگر و توجیه‌کننده حُسن و قبح افعال باشند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۵؛ لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۰؛ حکیم سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱).

ساختار صوری استدلال

این استدلال به صورت استدلال استثنایی مطرح شده است:

مقدمه ۱) اگر حُسن و قبح افعال شرعی باشد، حُسن و قبح نه از طریق عقل ثابت می‌شود و نه از طریق شرع.
مقدمه ۲) لیکن حُسن و قبح بر مبنای اجماع یا از طریق عقل یا شرع اثبات می‌شود.
نتیجه: حُسن و قبح افعال شرعی نیست.

مقدمه نخست، خود بر مبنای یک قیاس اقترانی شرطی دیگر حاصل شده است که برای رفع ابهام این مقدمه، این قیاس زیر طرح می‌شود:

مقدمه ۱: اگر شارع حُسن و قبح افعال را تعیین کند، پس خودش می‌تواند مرتکب دروغ شود.
مقدمه ۲: اگر شارع بتواند مرتکب دروغ شود، حُسن و قبح تعیین شده از سوی شارع نیز می‌تواند دروغ باشد.

نتیجه: اگر شارع حُسن و قبح افعال را تعیین کند، حُسن و قبح تعیین شده از سوی شارع، می‌تواند دروغ باشد.

بررسی استدلال

در گام نخست باید مقدمه نخستین قیاس شرطی (اگر شارع حُسن و قبح افعال را تعیین کند پس

خودش می تواند مرتکب دروغ شود) را بررسی شود.

مقصود از شارع در مقدمه نخست اعم از خداوند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است؛ در عین حال که به دقت عقلی ایشان ابلاغ کننده شریعت است ولی چون این استدلال هم در مورد خداوند و هم پیامبر صلی الله علیه و آله به کار رفته است ما نیز در بررسی خود به هر دو مورد می پردازیم. حال بر این مبنا توضیح مقدمه نخست چنین خواهد بود که اگر خداوند یا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خود تعیین کننده حُسن و قبیح افعال باشند، ارتکاب دروغ از سوی آن ها ممکن خواهد بود. چرا که دروغ گفتن به خودی خود تا زمانی که شارع درباره آن حکمی نداده است، نه حُسن است و نه قبیح و اگر قبیح نباشد، پس شارع می تواند مرتکب آن شود.

این مقدمه از دو جهت ابهام دارد:

جهت نخست: حُسن و قبیح فعل به عنوان علت انجام فعل یا عدم انجام آن از سوی خداوند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله لحاظ شده است؛ در حالی که هیچ استدلالی برای این نکته اقامه نشده است؛ یعنی این که اولاً ضرورت ندارد کسی که به حُسن و قبیح عقلی قائل نیست در تبیین این که خداوند چرا دروغ نمی گوید، به مسئله حُسن و قبیح ذاتی یا عقلی افعال تکیه کند. ثانیاً احتمالات بسیار دیگری وجود دارد که بدون تکیه بر حُسن و قبیح عقلی افعال، می تواند در تبیین دروغ نگفتن خداوند بکار رود. ثالثاً این موضوع که خداوند چرا فعل قبیح انجام نمی دهد، محل سؤال است و کسانی نیز که به حُسن و قبیح عقلی قائل بوده اند به این سوال پرداخته اند. در نتیجه، قبیح بودن فعل برای انجام ندادن آن کافی نیست؛ بلکه خود انجام ندادن فعل قبیح نیازمند برهان دیگری است. حدّ اوسط استدلالی که متکلمان امامیه برای چرایی عدم انجام فعل قبیح ارائه کرده اند، بی نیازی و علم کامل خداوند است (علامه حلی، ۱۴۲۰ ق، ص ۴۲۰). همین پاسخ را می توان برای چرایی عدم ارتکاب دروغ نیز ذکر کرد چرا که تحقق دروغ همچون همه افعال قبیح از کسی که نیازمند نیست و علم کامل دارد و قادر مطلق است بی معناست. باید توجه داشت که تحقق این اوصاف در خداوند ذاتی است و معلّل به دلیلی غیر از ذات خداوند نیست.

جهت دوم: ملازمه میان مقدم و تالی درباره پیامبر روشن نیست؛ یعنی اگر حُسن و قبیح شرعی باشد، شاید بتوان گفت خداوند ممکن است دروغ بگوید؛ ولی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان یک متشرع به صرف شرعی بودن حُسن و قبیح، هیچ جواز در دروغ گفتن نخواهد داشت.

بررسی مقدمه دوم قیاس

«اگر شارع بتواند مرتکب دروغ شود، حُسن و قبح تعیین شده از سوی شارع نیز می‌تواند دروغ باشد».

بادقت در مقدمه دوم به عنوان قضیه‌ای شرطیه، ابهامی اساسی در قسمت تالی این قضیه خود را نشان می‌دهد که نیازمند بررسی است. توضیح مطلب این است که نتیجه پذیرش حُسن و قبح شرعی، نقض حُسن و قبح ذاتی و عقلی است و با نقض حُسن و قبح ذاتی، چیزی به نام حُسن و قبح فراتر از آنچه خداوند به عنوان حُسن و قبح اعلام می‌دارد وجود نخواهد داشت. حال اگر چنین باشد، چون حُسن و قبح ذات ندارد، مورد تعقل و فهم واقع نمی‌شوند؛ در نتیجه، فهم و تعقل حُسن و قبح قبل از بیان آن‌ها توسط خداوند نیز محل تردید خواهد بود؛ چراکه بر مبنای پیش فرضمان (حُسن و قبح شرعی) حُسن و قبح هیچ حقیقتی فراتر از بیان خداوند ندارد. پس اگر حُسن و قبح هیچ حقیقتی فراتر از بیان خداوند نداشته باشند، دروغ گفتن خداوند درباره حُسن و قبح افعال چگونه ممکن خواهد بود؟! چراکه دروغ زمانی تحقق می‌یابد که حقیقت به صورت متفاوت از آنچه هست، بیان شود؛ ولی چیزی که غیر از همین بیان حقیقتی ندارد چگونه می‌تواند دروغ باشد، یعنی بر اساس حُسن و قبح شرعی حتی نمی‌توان چنین تصور کرد که حُسن و قبح را خداوند غیر از آنچه تصور کرده است بیان کند؛ زیرا حُسن و قبح به دلیل فقدان ذات، قابل تصور نیستند.

ابهامات موجود در مقدمات به نتیجه نیز منتقل می‌شوند و نتیجه قیاس «اگر شارع حُسن و قبح افعال را تعیین کند، حُسن و قبح تعیین شده از سوی شارع، می‌تواند دروغ باشد» نیز بر همین اساس یقینی نخواهد بود.

این بررسی‌ها نشان می‌دهد مقدمه نخست استدلال دوم یعنی: «اگر حُسن و قبح افعال شرعی باشد، حُسن و قبح نه از طریق عقل ثابت می‌شود و نه از طریق شرع» که از طریق این قیاس شرطی اثبات شده است، یقینی نیست.

مقدمه دوم استدلال «لیکن حُسن و قبح بر مبنای اجماع یا از طریق عقل یا شرع اثبات می‌شود» نیز که رفع تالی است محل تردید است؛ چراکه اولاً بر اساس نمودار مطرح شده در مورد احتمالات مربوط به حُسن و قبح ابتدای نوشتار، رابطه میان حُسن و قبح عقلی و شرعی، منفصله مانعه الرفع نیست؛ بلکه به غیر از حُسن و قبح عقلی احتمالات دیگری نیز از نظر عقل امکان تحقق دارند. به عبارت دیگر میان حُسن و قبح شرعی و حُسن و قبح عقلی عناد حقیقی وجود ندارد که با رفع یکی دیگری ثابت شود (حائری یزدی، ۱۳۸۴،

ص ۲۴۴؛ شریفی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵). البته در این باره می‌توان به این مطلب اشاره کرد که در صورت شرعی و عقلی نبودن حُسن و قبح، احتمالات باقی مانده حُسن و قبح افعال را از حالت واقع‌گرایانه خارج می‌سازد؛ چراکه مسیر کلی و یقینی برای شناخت حُسن و قبح باقی نخواهد ماند. از این رو، این دو به عنوان منفصله‌ی مانعهُ الرفع لحاظ شده‌اند (ابوالقاسم زاده، ۱۳۹۷، ص ۱۷). گرچه این سخن برای توجیه مانعهُ الرفع بودن آن‌ها و صحت استدلال در اثبات یک طرف بارد طرف دیگر کافی نیست؛ چراکه بسیاری از افراد ارزش‌هایی اخلاقی را نه شرعی می‌دانند و نه عقلی.

نتیجه بررسی استدلال نشان می‌دهد، این استدلال در اثبات حُسن و قبح عقلی یقین‌آور نیست و نیازمند مقدماتی دیگر برای تکمیل خویش است. به عبارت دیگر، این استدلال نه در رفع حُسن و قبح شرعی و نه در اثبات حُسن و قبح عقلی، تام نیست.

توضیح لازم، این‌که شریعت در این استدلال منحصر به شریعت خاصی نیست و می‌تواند هر شریعتی باشد؛ چراکه صرفاً هدف، بیان شرعی بودن وجوب و حرمت است. بر این اساس باید بیان دیگر این استدلال را نیز که مربوط به حسن گوش کردن به پیامبر ﷺ یا حسن دیدن معجزه ایشان است بررسی شود. در واقع در این استدلال فرض بر این است که وجوب نگاه کردن به معجزه پیامبر را که اثبات‌کننده صدق دعوی پیامبر است از طریق شریعت می‌داند و وجوب مدنظر در آن، وجوب شرعی است.

بر این اساس اگر وجوب نگاه به معجزه که اثبات‌کننده صدق دعوی پیامبر ﷺ است به وسیله شریعت اثبات شود (البته به وسیله هر شریعتی)، لازم می‌آید صدق دعوی پیامبر هیچ‌گاه اثبات نشود. در این مقدمه همان‌طور که روشن است ممکن است وجوب نگاه کردن به معجزه از طریق شریعت‌های قبلی اثبات شود؛ یعنی شهرت حاکم در میان مردم از طریق شرایع قبلی درباره وجوب نگاه به معجزه، باعث نگاه انسان به معجزه پیامبران بعدی شود. علاوه بر این احتمال، احتمالات دیگری نیز مطرح است که باعث می‌شود صدق این مقدمه با مشکل روبرو شود. برای مثال بسیاری از مردم زمان پیامبر ﷺ سعی می‌کردند از گوش کردن به قرآن امتناع ورزند؛ ولی همان‌طور که تاریخ نیز نشان می‌دهد، در نهایت در این کار ناکام بوده‌اند. چراکه گوش کردن و دیدن، عملی انفعالی است و ممکن است بدون خواست انسان قسمتی از این اعمال در موضوعات خاص برای انسان رخ دهد. بسیاری از مردم بدون حکم به ضرورت نگاه به معجزه در معرض مشاهده معجزه قرار می‌گرفتند و ناچار به تأمل درباره آن

می شدند. علاوه بر نکات ذکر شده، پیش فرض این مقدمه، این است که معجزه تنها راه صدق دعوی پیامبر است که این خود نیازمند برهان است و قائل به حُسن و قبح شرعی عقل را از فهم هر حقیقتی عاجز نمی داند؛ بلکه تنها عقل را ناتوان از فهم حُسن و قبح می داند یعنی ممکن است عقل به صدق دعوی پیامبر نائل شود، بدون این که حکمی درباره حُسن و قبح داشته باشد.

علاوه بر این حتی اگر وجوب نگاه کردن به معجزه، شرعی نباشد، برای اثبات عقلی بودن آن اقامه برهان عقلانی ضرورت دارد؛ چراکه رابطه حاکم بر عقل و شرع، نقیضین نمی باشد که بارفع یکی دیگری اثبات شود.

در بررسی رابطه لزومیه میان حُسن و قبح شرعی و امکان سپردن معجزه به دست دروغگو به عنوان یک امر قبیح از سوی خداوند بدون اقامه برهان دیگری بر اثبات این رابطه محل تردید است. چرایی تحقق این تردید با توضیح بیشتر این مقدمه روشن می شود. این مقدمه با تبیین و توضیح بیشتر این نکته را بیان می کند که با فرض حُسن و قبح شرعی، هیچ قبیحی به جز آنچه خود شارع بیان می کند، وجود نخواهد داشت. بر همین مبنا چون هیچ قبیحی مسبوق به فعل خدا نیست، خداوند می تواند هر فعلی را که از دیدگاه ما (چراکه بنا بر فرض ذاتاً قبیحی به غیر از قبیح بیان شده توسط شارع وجود ندارد) قبیح است انجام دهد که از جمله این قبایح سپردن معجزه به دروغگوست.

دلیل تردید در این رابطه لزومیه، علت قرارداد حُسن و قبح شرعی برای جواز تحقق هر فعلی از سوی خداوند است؛^۲ در حالی که علت قرارداد حُسن و قبح شرعی برای تحقق یا عدم تحقق افعال از سوی خداوند، با اوصاف ذاتی خداوند همچون علم و قدرت مطلق - که مانع صدور برخی از افعال از سوی خداوند می شود - ناسازگار است. باید توجه داشت که این مانعیت به سبب قبح آن افعال نیست؛ بلکه به سبب استحاله عقلانی است. به عبارت دیگر، خداوند به سبب اوصاف ذاتی خویش بسیاری از افعال را انجام نمی دهد نه به سبب قبح این افعال.

ابهام بعدی این استدلال این است که آیا معجزه تنها ملاک صدق دعوی نبوت است یا صدق دعوی نبوت ملاک های دیگری نیز دارد؛ چراکه اعتبار قیاس وابسته به انحصار ملاک صدق دعوی نبوت در معجزه است.

اگر حُسن و قبح شرعی باشد، استدلال به معجزه برای صدق دعوی نبوت لغو خواهد بود. در نتیجه قیاس نیز همان ابهام پیش گفته یعنی عدم بیان این نکته که آیا تنها راه صدق دعوی نبوت معجزه است وجود دارد. حال این مقدمه، به مقدمه‌ای دیگر (اگر استدلال به معجزه برای صدق دعوی نبوت لغو باشد، راه تشخیص صدق دعوی نبوت بسته خواهد شد) افزوده می‌شود، بخش دوم این مقدمه (یعنی بسته شدن راه تشخیص صدق دعوی نبوت)، تنها با این شرط از بخش نخست می‌تواند انتاج شود که معجزه، تنها راه تشخیص صدق دعوی نبوت باشد و قید «یقینی» به راه تشخیص صدق دعوی نبوت افزوده شود؛ چراکه استدلال راه تشخیص ظنی صدق دعوی نبوت را نمی‌بندد.

نتیجه حاصل از قیاس دوم (اگر حُسن و قبح شرعی باشد، راه تشخیص صدق دعوی نبوت بسته خواهد شد) نیز حتی با فرض صحت مقدمات، در اثبات حُسن و قبح عقلی با ابهام مواجه است. چراکه حتی اگر بپذیریم بر مبنای حُسن و قبح شرعی، راه تشخیص دعوی نبوت به صورت ظنی و گمانی نیز بسته می‌شود، باز هم برای اثبات حُسن و قبح نیازمند افزودن قیاس دیگری به این استدلال هستیم؛ چراکه عدم امکان تشخیص نیهایت نتیجه‌ای که بدنبال خواهد داشت، عدم امکان علم ما به حُسن و قبح شرعی خواهد بود و نه عدم امکان حُسن و قبح شرعی و حتی اگر عدم امکان حُسن و قبح شرعی نیز اثبات شود، باز برای اثبات حُسن و قبح عقلی باید برهانی اقامه شود که حُسن و قبح ناگزیر است از این دو طریق و راه دیگری برای حُسن و قبح نیست.

نتیجه بررسی این استدلال نشان می‌دهد که این استدلال در اثبات امکان شناخت حُسن و قبح همه افعال انسانی می‌تواند مورد خدشه واقع شود؛ ولی این سخن به این معنا نیست که انسان توان فهم حُسن و قبح هیچ فعلی از افعال خویش را ندارد؛ چراکه در این که بسیاری از افعال انسان مربوط به شرع نیست و انسان‌ها درباره حُسن و قبح آن‌ها بدون رجوع به شرع نظری دارند تردیدی نیست.

۲-۱. بررسی دلیل دوم

کسانی که به شرایع آسمانی عقیده ندارند، اما حُسن و قبح افعالی چون عدل و ظلم، احسان و عدوان، صدق و کذب را قبول دارند، اگر منشأ اعتقاد به حُسن و قبح افعال، منحصر در شرع بود، می‌بایست اعتقاد به حُسن و قبح افعال به پیروان شرایع اختصاص داشته باشد.



از طرفی، آداب و رسوم ملل و اقوام نیز متفاوت است؛ بنابراین، اتفاق آنان در حُسن و قبح افعال یادشده، ریشه در فطرت و خرد آنان دارد و چون فطرت و خرد همگانی است، حُسن و قبح افعال نیز همگانی است. البته از آنجا که درک و داوری عقل محدود است، حُسن و قبح بسیاری از افعال از طریق شرع روشن می شود و آن موارد مورد اتفاق همه اقوام و ملل نمی باشد (علامه حلی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۱۸؛ همو، ۱۴۰۷ق، ص ۸۳). در واقع حُسنِ عدل و قُبَحِ ظلم راهر کسی که از نظر عقلی سالم باشد، با رجوع به خویش درک می کند و این نشان می دهد حُسن و قبح افعال منوط به شرع نیست (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۷؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۳؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۸۳). البته این استدلال به این صورت نیز بیان شده است که با فرض حُسن و قبح شرعی امکان این بوده است که مردم در طول تاریخ اعتقادی عکس اعتقاد صحیح داشته باشند؛ برای مثال دروغ برای عده ای از مردم باید می توانست کار خوبی باشد؛ در حالی که چنین اتفاقی رخ نداده است (علامه حلی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۱۹).

در این استدلال در واقع شناخت یقینی یا بداهت عقلی در مورد حُسن و قبح افعال بدون رجوع به شرع واسطه اثبات حُسن و قبح عقلی شده است. نخست، ساختار خود استدلال بررسی می شود و سپس بداهت یا یقینی بودن حُسن و قبح افعال.

صورت منطقی استدلال دوم

الف) اگر منشأ حُسن و قبح افعال منحصر در شرع بود، می بایست اعتقاد به حُسن و قبح افعال به پیروان شرایع اختصاص داشته باشد.

ب) لیکن کسانی که از پیروان شرایع نیستند به حُسن و قبح افعال خاصی که در شرع آمده است معتقدند.

نتیجه: منشأ حُسن و قبح منحصر در شرع نیست.

این قیاس از نوع قیاس استثنایی متصله است که با رفع تالی، رفع مقدم نتیجه می شود. مقدمه نخست استدلال که مقدمه اصلی استدلال است جمله شرطیهای است که حاصل از دو بخش مقدم و تالی به قرار زیر است:

مقدم: اگر منشأ اعتقاد به حُسن و قبح افعال، منحصر در شرع باشد.

تالی: اعتقاد به حُسن و قبح افعال به پیروان شرایع اختصاص خواهد داشت.

بررسی استدلال

در بررسی این استدلال، ذکر یک نکته لازم است که استدلال از لازم شیء در کتب منطقی در ذیل باب استدلال از معلول به علت آمده است و قسم مستقلى نیست (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶). استدلال از معلول به علت برهانِ اِئى است و برهانِ اِئى برهانِ یقینى نیست (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳-۱۲۴) حتی اگر از یک معلول علت به معلول دیگر آن معلول برسیم (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸-۱۱۰؛ طباطبائی ۱۳۸۷، ص ۱۲۴). براین اساس باید توجه داشت که در مسیر بررسی استدلال باید توجه داشته باشیم که استدلال برای یقینى بودن باید ملّی باشد.

دو نکته اساسی در بخش مقدمه قضیه شرطیه وجود دارد:

اول) تمایز میان «فهم حُسن و قبح» و «اعتقاد به حُسن و قبح»: آنچه در مقدم قضیه شرطیه آمده است اعتقاد به حُسن و قبح است. باید توجه داشت که محدوده فهم حُسن و قبح افعال، از محدوده اعتقاد به حسن و قبح افعال ضیق تر است؛ یعنی این که انسان می تواند معتقد به بسیاری از چیزها باشد بدون این که فهم درستی از آن ها داشته باشد. برای مثال انسان بر مبنای شهادت دیگران اعتقاد به شیرین بودن فلفل پیدا می کند بدون این که هیچ فهمی از خود فلفل برای او حاصل شود. به عبارت دیگر در اعتقاد، یقین عقلی شرط نیست بلکه ظن و گمان حاصل از موهومات نیز می تواند منشأ اعتقاد واقع شود. تمایز میان علم و اعتقاد را می توان در آثار افلاطون (کارستن، ۱۹۹۸، ص ۲۲۶) و ارسطو (ارسطو، ۱۳۸۷، ص ۷۹-۸۰) و به تبع ابن سینا به وضوح دید (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۳۱-۳۲).

دوم) منشئیت منحصره در اعتقاد به حُسن و قبح: این قید نباید به علیت تامه تأویل شود، علیت منحصره شرع در تحقق اعتقاد علیت تامه نیست؛ چرا که با تحقق علت تامه، تحقق معلول ضروری است. این، درحالی است که در اینجا چنین رابطه ای برقرار نیست و صرفاً با تحقق شرع، اعتقادی حاصل نمی شود؛ بلکه علل دیگری نیز در کنار تحقق شرع لازم است، همچون خود فرد معتقد. در نتیجه این قید بر علت ناقصه بودن شرع دلالت دارد؛ ولی علت ناقصه ای که هیچ بدیلی ندارد. یعنی فرض، این است که برای تحقق اعتقاد، تحقق شرع، شرط ضروری است.



در بخش تالی قضیه شرطیه، رابطه‌ای میان اعتقاد به حُسن و قبح و پیروی از شریعت برقرار شده است که پیش فرض آن، اعتقاد به حُسن و قبح از طریق شرع است. برای روشن شدن وجود چنین رابطه‌ای ابتدا باید مفهوم پیروی از شریعت روشن شود. اگر شریعت را به عنوان یک کل لحاظ کنیم که دارای اجزای مختلفی است و پیرو شریعت می‌تواند تنها ملتزم به اجزاء فرعی این کل باشد؛ در عین حال از نظر عرف به او متشرع گفته نمی‌شود. حال بر اساس این توضیح امکان دارد کسی خود مستقیماً یا به واسطه دیگری همچون عرف و قوانین گرفته شده از شرع به حُسن و قبح فعلی شرعی معتقد شود، در عین حال خود پیرو دین محسوب نشود یا حداقل تنها در این جزء خاص پیرو دین محسوب شود. در نتیجه قضیه شرطیه، مفهوم دیگری از پیروی شریعت را نیز در برمی‌گیرد که با پیروی شریعت از دیدگاه عرفی یکی نیست.

حال بر اساس تبیینی که از مقدم و تالی صورت گرفت به بررسی رابطه این دو بخش نسبت به هم پردازیم. اگر بخواهیم بر اساس آنچه بیان کردیم مقدم و تالی قضیه شرطیه را دوباره تنظیم کنیم، باید به بخش تالی قضیه شرطیه قید دیگری نیز اضافه شود که نتیجه آن چنین خواهد بود:

الف) اگر منشأ اعتقاد به حُسن و قبح افعال، منحصر در شرع باشد، پس اعتقاد به حُسن و قبح افعال به پیروان شرایع (اگرچه تنها در یک جزء شریعت) اختصاص خواهد داشت.

حال که مقدمه نخست استدلال را بررسی کردیم، اینک به مقدمه دوم استدلال می‌پردازیم.

مقدمه دوم استدلال همان رفع تالی است؛ یعنی لیکن کسانی که پیرو شریعت خاصی نیستند، به حُسن و قبح افعال خاصی (که در شرع نیز ارائه شده است) معتقدند.

بیان دو نکته زیر در مقدمه دوم ضروری است.

نکته اول) مفهوم پیرو شریعت در مقدمه دوم، نمی‌تواند پیرو شریعت از نظر عرفی باشد؛ چراکه در این صورت رفع تالی را نتیجه نخواهد داد. پیرو شریعت بودن بر اساس آنچه گذشت حتی تبعیت از یک جزء شریعت را نیز در بر می‌گیرد که این تبعیت نیز می‌تواند با واسطه یا بدون واسطه صورت پذیرد. بیان قید «با واسطه» به این دلیل است که نشان دهد ممکن است شخص تابع شریعت خودش غافل از تبعیتش باشد؛ چراکه این تبعیت با واسطه صورت گرفته است.

اگر مفهوم پیرو شریعت را به این صورت محدود در نظر بگیریم، اثبات تحقق چنین مصداقی از پیرو شریعت نیازمند برهان خواهد بود.

براساس این نکته باید گفت مقدمه دوم صرفاً زمانی که شهادتی بر تحقق فردی که تابع هیچ جزئی از شریعت نیست و معتقد به حُسن و قبح افعال است، رفع تالی خواهد بود که ما برای بررسی نتیجه تحقق چنین فردی را فرض می‌گیریم گرچه مورد تردید است.

بر مبنای فرض ما، مقدمه دوم رفع تالی را نتیجه می‌دهد و نتیجه همان‌گونه که در ابتدا بیان کردیم «عدم انحصار منشأیبت اعتقاد به حُسن و قبح افعال در شریعت» است. حال اگر به نتیجه بنگریم خواهیم دید که نتیجه استدلال، تنها انحصار منشئیت شریعت در اعتقاد به حُسن و قبح افعال را نفی می‌کند و این لزوماً به اثبات حُسن و قبح عقلی نمی‌انجامد؛ چراکه علل اعتقاد به حُسن و قبح منحصر در عقل و شریعت نیست که با رفع یکی، دیگری اثبات شود. قبلاً بیان شد که اعتقاد، غیر از فهم است و اموری غیر عقلانی نیز می‌توانند در تحقق اعتقاد مؤثر باشند. نیز بر مبنای توضیحات قسمت کلیات، احتمالات مربوط به حُسن و قبح منحصر در حُسن و قبح عقلی و شرعی نیست، براین اساس با رفع حُسن و قبح شرعی، حُسن و قبح عقلی اثبات نمی‌شود؛ مگر این که برهان دیگری به این برهان ضمیمه گردد. در نتیجه بررسی این استدلال نشان می‌دهد، که این استدلال در اثبات حُسن و قبح عقلی عقیم است.

نکته دوم) مقدمه نخست: (جمله شرطیه) محدوده‌ای که با رفع حُسن و قبح عقلی حاصل می‌شود ممکن است (مقدم) صرفاً حُسن و قبح شرعی را دربرنگیرد. بنابراین باید دید با هر فرضی غیر از حُسن و قبح عقلی تالی نتیجه می‌شود یا خیر؟ مگر این که یک قیاس دیگر به این قیاس افزوده شود که حُسن و قبح را منحصر در حُسن و قبح عقلی و شرعی کند.

مقدمه دوم: (رفع تالی) در متن اصلی این استدلال آنچه بیان شده است دقیقاً رفع تالی مقدمه نخست نبوده است و این کار در بازنویسی استدلال صورت گرفته است. آنچه در متن اصلی استدلال ذکر شده است این جمله است «هیچ عاقلی عکس شدن حُسن و قبح را جایز نمی‌داند». اگر خود این جمله در قیاس بیاید، قیاس منتج نخواهد بود؛ چراکه این دقیقاً رفع تالی مقدمه نخست نیست. در نتیجه قیاسی خفی در این استدلال باید وجود داشته باشد که نتیجه‌اش یکی بودن آنچه در متن اصلی استدلال ذکر شده است و رفع تالی باشد.

ادعای ذکرشده در مقدمه دوم با این فرض سازگار است که مدعیان حُسن و قبح شرعی عاقل نیستند؛ چراکه مدعیان حُسن و قبح شرعی به صراحت چنین اتفاقی (عکس شدن حُسن و قبحی که در دیدگاه آن‌ها وجود دارد) را جایز می‌دانند. بر همین اساس برای رای دادن به صدق مقدمه دوم بایستی معنا و مفهوم عاقل دقیقاً مشخص شود.

ادعای ذکرشده در مقدمه دوم در باب کسانی نیز که به حُسن و قبح شرعی قائل نیستند محل بحث است چراکه هم‌اکنون در حُسن و قبح بسیاری از افعال در میان مدعیان حُسن و قبح عقلی اختلاف وجود دارد. به عبارت دیگر هم‌اکنون بسیاری از افعال وجود دارند که در میان گروهی از انسان‌ها قبیح است و در میان گروه دیگری حُسن.

نتیجه این بررسی نشان می‌دهد این استدلال نیز همانند استدلال پیشین در اثبات توانایی عقل در فهم حُسن و قبح همه افعال ناتوان است؛ ولی با این حال، همان‌گونه که ذکر شد، بسیاری از افعال انسان هیچ ارتباطی به دین ندارد و انسان‌ها خوب و بد آن‌ها را درک می‌کنند. البته به نظر می‌رسد که این نوع از افعال که به دین ارتباطی ندارند، حاصل اعتباری عمومی در زندگی اجتماعی است که انسان برای رسیدن به مصالح خویش ناگزیر از آن‌هاست.

۲. بررسی نوع شناخت حُسن و قبح عقلانی

فهم حُسن و قبح در میان انسان‌ها حداقل در برخی از مصادیق آن همچون حسن عدل و قبح ظلم جزو مشهورات است، نکته‌ای که بسیاری از فیلسوفان مسلمان نیز بدان اشاره کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۴؛ ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۳۸). حال آیا حُسنِ عدل و قبحِ ظلم جزو مشهوراتی است که منشأی غیر از شهرت در میان مردم ندارند یا این که جزو مشهوراتی است که صادقند و یقینی. به عبارت دیگر، مشهورات در منطقی دو قسم هستند: برخی از مشهورات صادقند که صدق آن‌ها به دلیل اولی بودن یا برهانی بودن آن‌ها است و برخی از مشهورات کاذبند و غیربرهانی و صرفاً به دلیل شهرت در میان مردم پذیرفته می‌شوند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۲۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۶؛ ۱۳۸۳ش، ص ۱۲۱؛ ۱۹۸۰م، ص ۱۲). حال باید گفت برخی از فیلسوفان مسلمان به صورت ضمنی حُسن و قبح عقلی افعال را بدیهی گرفته‌اند (مطهری، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۴۷۶، ۵۲۰، ۶۱۳؛ ج ۴، ص ۱۱۸، ۱۳، ۷۳۷).

برخی نیز آن را جزو مشهورات صادق یقینی که می‌توان با برهان اثبات کرد معرفی کرده‌اند (طوسی، ۱۳۶۱ش، ص ۳۶۴؛ ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳ش، ص ۳۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۴۲؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۳۳۸) و برخی نیز این موضوع را تکذیب کرده‌اند (اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۴۲؛ اصفهانی و لاریجانی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۵۴).

۱-۲. بررسی دیدگاه بدهت

در بررسی این موضوع ابتدا از بررسی بدهت حُسن و قبح عقلی شروع می‌کنیم. برخی از فیلسوفان از دلیل ذکرشده به عنوان عدم اختلاف انسان‌ها در شناخت حُسن و قبح عقلی به بدهت این موضوع تعبیر کرده‌اند.

از کلمات برخی از فیلسوفان معاصر همچون شهید مطهری (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۷۶ و ۵۲۰ و ۶۱۳؛ همان، ج ۴، ص ۱۳ و ۱۱۸ و ۷۳۷) مرحوم حائری (حائری، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶ و ۱۳۳ و ۱۳۷)، آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۴۱۱ق، ص ۷۷، ج ۱، ص ۲۴۰)، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۴؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۴۴؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۷۲) و آیت‌الله مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۹۱)، بدهت عقلی حُسن و قبح فهمیده می‌شود. برخی از بدهت حُسن و قبح عقلی به عنوان فطریات، وجدانیات و برخی آن‌ها را از سنخ حدسیات معرفی می‌کنند (عبیدی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۷). بنابراین بحث از نوع بدهت قضایای اخلاقی در میان معاصران یک مسئله مهم فلسفی است (معلمی و ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱-۱۵۱).

اشاعره در بدهت قضایای اخلاقی همچون حُسن عدالت به وسیله استدلالی همانند آنچه برای اثبات حُسن و قبح عقلی اقامه شده است تردید کرده‌اند؛ چراکه بسیاری از انسان‌ها در طول تاریخ درباره مفهوم عدالت و نیز خوب بودن آن تردید کرده‌اند. درحالی که که در صورت بدیهی بودن این امور نباید در میان مردم درباره این امور در تاریخ اختلافی رخ می‌داد (قوشچی، بی‌تا، ص ۳۳۹؛ شهرستانی، ۱۴۲۵، ص ۲۰۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۷). البته به این اشکال پاسخ‌هایی داده شده است (مظفر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۵).



آنچه در این میان به آن توجهی نشده این است که اثبات قبول همگانی یا عدم قبول همگانی کار بسیار دشواری است؛ علاوه بر این که قبول یا عدم قبول همگانی دلالت قطعی بر اثبات بدهت یا عدم بدهت حُسن و قبح عقلی ندارد. آنچه در میان کلمات فیلسوفان به آن اشاره‌ای نشده است، دلیلی قطعی بر بدهت عقلانی حُسن و قبح عقلانی است.

محقق اصفهانی در ردّ این که حُسن و قبح بدیهی است، بیان می‌کند که این حکم عقلی از همان احکام عقلیه است که داخل در قضایای مشهوره‌اند و در کتاب‌های منطق در باب صناعات خمس از آن بحث می‌شود. امثال این قضایا از اموری هستند که به لحاظ مصالح عمومی و حفظ نظام و بقای نوع، همه عقلاً بر آن اتفاق رأی دارند. اما این که قضیه حُسن عدل و قبح ظلم به معنای استحقاق مدح و ذم، از قضایای برهانی نیست، وجهش آن است که مواد برهان منحصر در بدیهیات شش‌گانه است؛ در حالی که استحقاق مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم از اولیات نیست؛ به طوری که قصد طرفین در حکم بر ثبوت نسبت کافی باشد؛ وگرنه چگونه ممکن است در ثبوت این نسبت بین عقلاً اختلاف باشد. از حسیات به هیچ‌یک از دو معنای آن نیست؛ چون استحقاق از امور مشاهده‌پذیر نیست و خود هم از امور نفسانیه‌ای نیست که بنفَسها برای نفس حاضر باشد. از فطریات هم نیست؛ چون همراه آن قیاسی نیست که مثبت نسبت یاد شده باشد و اما این که قضیه استحقاق از تجربیات و متواترات و حدسیات نیست، در غایت وضوح است. به این ترتیب ثابت می‌گردد که امثال این قضایا در شمار قضایای مشهوری است، نه قضایای برهانی (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲؛ اصفهانی و لاریجانی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۴).

محقق اصفهانی به درستی بدهت عقلانی حُسن و قبح عقلانی افعال را در کلیت آن نقد کرده است. در میان منطق دانانی چون ابن سینا و شیخ طوسی نیز سخنی در اثبات بدهت قضایای اخلاقی وجود ندارد.

۲-۲. بررسی یقینی بودن حُسن و قبح عقلانی

در این موضوع چند دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست) یقینی بودن حُسن و قبح عقلی است که به وسیله عقل عملی درک می‌شود (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۴؛ ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲؛ سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۳۸). عده‌ای نیز حتی در یقینی و برهانی بودن این نوع از ادراکات تردید دارند. برای مثال محقق

اصفهای می‌گوید حُسن و قبح افعال از قبیل احکامی است که صرفاً برای حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی از سوی عقلا صادر می‌شود و غیر از تطابق آرای عقلا هیچ اقتضایی در واقع و نفس الامر نسبت به حُسن و قبح ندارد. در واقع از نگاه محقق اصفهای استحقاق مدح و ذم در افعال با هدف رسیدن به منافع عمومی و مصالح عمومی رخ می‌دهد و از طریق برهان اثبات‌پذیر نیست (اصفهای، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۳۱۳).

آنچه از تمامی این دیدگاه‌ها به دست می‌آید این است که حُسن و قبح افعال گرچه در اموری که در حوزه دین بیان شده‌اند محل مناقشه است؛ ولی در حوزه اموری که به دین مربوط نمی‌شود، حُسن و قبح افعال قطعاً قابل ادراک است. همان‌طور که محقق اصفهای بیان می‌کند حُسن و قبح بسیاری از افعال حاصل توافق اجتماعی انسان‌ها برای حصول منافع خویش است. به عبارت دیگر، همان‌طور که آقای مصباح می‌فرمایند حُسن و قبح افعال ناظر به اهدافی است که انسان‌ها انتخاب می‌کنند و افعالی که انسان‌ها را به این اهداف نزدیک‌تر می‌سازد جزو حسنات محسوب می‌شود و افعالی که انسان‌ها را از هدفشان دور می‌سازد، قبیح محسوب می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۳، ص ۲۶-۲۷). بر این اساس حُسن و قبح ناظر به مصالح و اهداف انسان‌ها است و در فهم مصالح و اهدافی که در شرع به آن پرداخته نشده است، اختلافی وجود ندارد. اما محل اختلاف درباره امکان فهم حُسن و قبح واقعی افعالی است که در شرع بدان پرداخته شده است و بدون رجوع به شرع است که به نظر می‌رسد استدلال‌ها در اثبات این موضوع یقینی نیستند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

❁ نتیجه‌گیری

براساس آنچه در این نوشتار بیان شد، حُسن و قبح عقلی از منظر برخی از فیلسوفان دین، بدیهی قلمداد شده است و نیاز به دلیل ندارد و برخی نیز آن را براساس دلایل عقلانی یقینی می‌دانند. در کنار این دیدگاه برخی نیز دلایل حُسن و قبح عقلی را کافی نمی‌دانند و حُسن و قبح افعال را جزو اعتبارات اجتماعی می‌دانند. در بررسی دیدگاه بدهت حُسن و قبح عقلی، تردید وجود دارد و دلایل مدعیان بدهت نیز کافی نیست؛ چراکه حُسن و قبح افعال در میان هیچ‌کدام از اولیات و معلومات بدیهی قرار نمی‌گیرد.

درباره یقینی بودن حُسن و قبح عقلی رفتارهای انسان دو احتمال وجود دارد: نخست: حُسن و قبح عقلی تمامی افعال انسان‌ها؛ و دوم: حُسن و قبح عقلی برخی از رفتارهای انسان. درباره حُسن و قبح عقلی تمامی رفتارهای انسان باید گفت دلایل کلامی اقامه شده برای حُسن و قبح، همان‌طور که در این نوشتار بررسی شد در اثبات یقینی بودن حُسن و قبح عقلی تمامی افعال بشر، بدون کمک هیچ نوعی از هدایت الهی و شرایع دینی محل تردید است و این دلایل در اثبات این مدعا ناکافی هستند.

درباره حُسن و قبح عقلی برخی از رفتارها چون حُسن عدالت و قبح ظلم یا رفتارهایی که شرع درباره آن‌ها هیچ حکمی ندارد، براساس آنچه معاصران نیز بر آن تاکید دارند، انسان در فهم خوب و بد آن و تصمیم بر انجام آن توانمند قلمداد می‌شود. البته گرچه در مورد تعریف عدالت و ظلم اختلاف‌های بسیاری وجود دارد ولی بدون شک براساس این که کدام رفتارها از نظر عقلی انسان را به هدف خویش نزدیک‌تر یا دورتر می‌سازد درباره حُسن و قبح آن رفتارها داوری می‌کند. بر این مبنا حُسن و قبح رفتارهای انسان در مواردی که هدف روشن باشد و اثرات رفتارها نسبت به آن اهداف روشن باشد پذیرفتنی است.

❁ پی‌نوشت

۱. این نوع صورت‌بندی عیناً همان است که خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد آورده‌اند و علامه حلی آن را شرح کرده‌اند. (کشف المراد، ص ۴۱۸).
۲. چراکه بر مبنای حُسن و قبح شرعی، ممکن است ما هر فعلی را قبیح بدانیم.



❁ فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، **الهیات شفا**، حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۱)، **برهان شفا**، ترجمه و تفسیر مهدی قوام صفری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، **الاشارات والتنبیها**، قم: البلاغه.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳)، **دانش نامه علائی منطق**، تصحیح سید محمد مشکوة، چاپ دوم، تهران: دهخدا.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، **الشفاء المنطق**، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۸۰م)، **عیون الحکمة**، تحقیق عبد الرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت: دارالقلم.
۷. استرآبادی، محمدجعفر، (۱۳۸۲)، **البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ارسطو، (۱۳۸۷)، **تحلیلات ثانویه**، مترجم: علیرضا فرح بخش، تهران: انتشارات رهنما.
۹. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۲۰ق)، **التحریر والتنویز**، بیروت: موسسه التاریخ.
۱۰. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (علامه حلی)، (۱۴۰۷ق)، **نهج الحق و کشف الصدق**، تحقیق سید رضا صدر، قم: دارالهجره.
۱۱. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (علامه حلی)، (۱۴۲۷ق)، **کشف المراد**، حسن زاده آملی، قم: نشر اسلامی.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۸۷)، **برهان (رساله البرهان)**، ترجمه و تحقیق مهدی قوام صفری، قم: بوستان کتاب.
۱۳. فریز کارستن، (۱۹۹۸م)، **تاریخ فیلسوفان باستان**، لندن و نیویورک: انتشارات راتلج.
۱۴. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۶)، **اصول فقه**، چاپ دوم، قم: منشورات عزیز.
۱۵. موسی حسین یوسف، (۱۳۴۸ق)، **الافصح فی فقه اللغة**، قم: مرکز نشر تابع.
۱۶. آمدی سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، **ابکار الافکار فی اصول الدین**، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب.
۱۷. ابن بابویه، ابوجعفر محمد (شیخ صدوق)، (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین.
۱۸. اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴)، **نهاية الدراية فی شرح الکفایة**، تحقیق رمضان فلی زاده مازندرانی، قم: سیدالشهداء علیّه السلام.
۱۹. اصفهانی، محمد حسین ولاریجانی، صادق، «حُسن و قبح عقلی قاعده ملازمه»، **نقد و نظر**، ش ۱۳ و ۱۴، زمستان و بهار ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ص ۳۷، از ۱۲۹ تا ۱۶۵.
۲۰. بحرانی، کمال الدین میثم، (۱۴۰۶ق)، **قواعد المرام فی علم الکلام**، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی.

۲۱. بهبهانی، محمدباقر بن محمد (وحید بهبهانی)، (بی تا)، الفوائد الحائریة، بی جا: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۲. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، انتظار بشر از دین، تحقیق محمد رضا مصطفی پور، چاپ ششم، قم: اسراء.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، تفسیر موضوعی قرآن فطرت در قرآن، تحقیق محمد رضا مصطفی پور، چاپ سوم، قم: اسراء.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، تحقیق عباس رحیمیان، چاپ پنجم، قم: اسراء.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق بشر، چاپ دوم، قم: اسراء.
۲۷. جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶ق)، الارشاد الی قواطع الادلة فی اول الاعتقاد، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۸. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۴)، کاوش های عقل عملی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (علامه حلی)، (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، چاپ دوم، قم: الشریف الرضی.
۳۰. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (علامه حلی)، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۱. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (علامه حلی)، (۱۳۸۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیق جعفر سبحانی، چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۲. خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۷ق)، فوائد الاصول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۳. خندان علی اصغر، (۱۳۸۶)، مغالطات، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۳۴. رازی، فخرالدین، (۱۳۴۱)، البراهین در علم کلام، تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.
۳۵. رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱ق)، المحصل، تحقیق اتای، عمان: دار الرازی.
۳۶. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۲)، ایضاح المراد فی شرح کشف المراد، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۷. ساوی، عمر بن سهلان، (۱۳۸۳)، البصائر النصیریة فی المنطق، تحقیق حسن مراغی، تهران: شمس تبریزی.
۳۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۱ق)، الالهیات، چاپ دوم، قم: مرکز العالمی الدراسات الاسلامیة.
۳۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۲)، حُسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۴۰. سبزواری، ملاحادی، (۱۳۷۲)، شرح الاسماء الحسنی، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۴۱. سبزواری، ملاحادی، (۱۲۲۲ق)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: ناب.

۴۲. سند، محمد، (۱۳۸۰)، گزاره‌های اخلاقی از سقراط تا علامه طباطبائی، نگارش مصطفی اسکندری، تهران: مهراندیش.
۴۳. سید مرتضی، علی بن حسین (علم الهدی)، (۱۴۱۱ق)، الذخيرة فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۴۴. سیوری حلی، جمال الدین مقداد (فاضل مقداد)، (۱۲۰۵ق)، ارشاد الطالبین الى نهج المسترشدين، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴۵. شبر، سید عبدالله، (۱۴۲۴ق)، حق الیقین فی معرفة أصول الدین، چاپ دوم، قم: انوار الهدی.
۴۶. شریفی، احمد حسین، (۱۳۸۸)، خوب چیست؟ بد کدام است؟ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۴۷. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، (۱۴۲۵ق)، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تصحیح احمد فرید مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۸. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۱۷ق الف)، بحوث فی علم الاصول، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیة.
۴۹. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۱۷ق ب)، بحوث فی علم الاصول، تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی، چاپ سوم، قم: مؤسسة دایرة المعارف فقه اسلامی.
۵۰. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۱۵ق)، جواهر الاصول، تقریر محمد ابراهیم انصاری اراکی، بیروت: دار التعارف.
۵۱. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۰۸ق)، مباحث الاصول، تقریر سید کاظم حسینی حائری، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی)، (۱۲۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء.
۵۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی)، (۱۳۶۱)، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۵۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی)، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۵. عبیدلی، سید عمید الدین، (۱۳۸۱)، اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت، تحقیق علی اکبر ضیایی، تهران: میراث مکتوب.
۵۶. فارابی، ابونصر، (۱۲۰۸ق)، المنطقیات، تحقیق محمد تقی دانش بڑوه، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۵۷. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۸۳)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، چاپ دوم، قم: کتاب طه.
۵۸. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (۱۳۶۴)، سرمایه ایمان، تحقیق محمد صادق لاریجانی، چاپ دوم، تهران: الزهراء.
۵۹. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: سایه.
۶۰. قوشجی، علی بن محمد، (بی تا)، شرح تجرید الاعتقاد، قم: منشورات رضی و بیدار؛ (۱۲۰۵ق)، تعلیقه علی نهاية الحکمة، قم: در راه حق.

۶۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴)، اخلاق در قرآن، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه.
۶۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۳)، دروس فلسفه اخلاق، چاپ سوم، تهران: اطلاعات.
۶۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۱)، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۶۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۶۵. مظفر، محمدرضا، (۱۳۶۸)، اصول الفقه، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۶. معلمی، حسن و مجید ابوالقاسم زاده، (۱۳۹۳)، «بدهت قضایای اخلاقی در اندیشه اسلامی»، آیین حکمت، تابستان، شماره ۲۰.
۶۷. مفید، ابو عبد الله محمد بن محمد (شیخ مفید)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.





پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



Journal of New Theological Teachings
Vol. 4, No.6 – Autumn & Winter 2024-2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

A Critical re-reading of the Rational Arguments for “Intellectual Goodness and Ugliness” (Ḥusn wa Qubḥ ‘Aqlī)

Rezā Muḥammad ‘Alīzādeh¹ 



Abstract

The main topic of this article is to examine the reasons for intellectual goodness and ugliness as one of the principles accepted by the followers of the Imamiyya (Twelver Shi'i). The primary part of the paper analyzes the reasons that have been presented thus far through rational means to prove intellectual goodness and ugliness. In this regard, the rational arguments for intellectual goodness and ugliness, as they appear in theological texts (kutub-i kalāmī), are first mentioned, and then rewritten and reviewed logically for further scrutiny.

The result of examining rational reasons is that they are incomplete in proving rational goodness and ugliness. Of course, it should be noted that the inadequacy of these arguments in proving rational goodness and ugliness is not a reason to reject rational goodness and ugliness; rather, it is an opportunity to examine this issue and its arguments more closely. Due to the importance of the subject, the author tries to clarify the weaknesses of the arguments in order to help researchers who are trying to strengthen these arguments.

Keywords: Goodness and Ugliness (Ḥusn wa Qubḥ), Imami Theology (Kalām al-Imāmiyyah), Human Acts (Af'āl al-Inṣān), Rational vs. Revelational Goodness and Ugliness (Ḥusn wa Qubḥ ‘Aqlī wa Shar‘ī).