

گفتاری در حسن و قبح ذاتی عقلی

حجت الاسلام و المسلمین سید حجت حسینی

چکیده

مبحث «حسن و قبح» یکی از مباحث مهم در علوم اسلامی به ویژه علم کلام، اصول فقه و فلسفه اخلاق است. این مبحث از جهات گوناگون قابل بررسی است؛ یکی از مهمترین مباحث قابل طرح پیرامون آن حیثیت معرفتشناختی آن است، یعنی حسن بودن شیء حسن و قبیح بودن شیء قبیح توسط چه کسی تعیین میگردد. برخی قائل به آن هستند که عقل تعیین کننده آن است و برخی بر شرعی بودن آن عقیده دارند. از نتایج مهم حیثیت مبحث حسن و قبح که اهمیت این مسئله را برجستهتر مینمایند، عبارتاند از: لزوم شناخت خدا، توصیف خدا به عدل و حکمت، تصدیق مدعیان نبوت، اثبات قوانین ثابت در جهان متغیر و جاودانگی اخلاق. نگارنده در این نوشتار در صدد تعریف «حسن و قبح عقلی»، بیان برخی از ادله عقلی و نقلی آن و پاسخگویی به اشکالات وارد شده در این زمینه است.

کلیدواژه

حسن، قبح، عقلی، شرعی، ذاتی.

مقدمه

بحث از «حسن و قبح» و بررسی دیدگاههای مختلف در مورد آن از دیرباز برای فیلسوفان و اندیشمندان یونان باستان، مطرح بوده است. چه اینکه بخش اخلاق فلسفه یونان هم بحث از باید و نبایدهای اخلاقی عقلی است. در کلام اسلامی نیز خاستگاه بحث «حسن و قبح»، مباحثی است که در باب افعال و صفات الهی مطرح شده است. در اصول فقه نیز عقل یکی از منابع استنباط احکام شرعی شمرده شده است و بحث ملازمات عقلیه در این رابطه بوده است. اخلاق نیز کلیت و ضرورت قضایای خود را، مدیون حسن و قبح عقلی است.

توضیح مفردات:

الف) حسن و قبح

به معنای باید و نباید، لزوم و عدم لزوم یکی از مفاهیم ثانیه فلسفی و از مصادیق علیت است که دلالت بر ضرورت بالقیاس دارد، یعنی حاکی از آن است که رابطهای ضروری بین موضوع و هدف مطلوب از مسائل اخلاقی و حقوقی برقرار است. مثلاً وقتی می‌گوییم عدالت، حسن است؛ یعنی بین عدالت و هدف حقوقی - که امنیت و نظام اجتماعی است - رابطه علی و ضروری برقرار است. همانگونه که وقتی طیب، حکم به لزوم استعمال دارو میکند، به این دلالت میکند که بین استفاده از دارو و هدف طبابت - که بازگشت سلامت است - رابطه ضروری وجود دارد.

باید و نبایدها، از مفاهیم ماهوی نیستند و به اصطلاح، ما به ازاء عینی ندارند، اما پیوندهایی هم با واقعیات عینی دارند و به نحوی از آنها انتزاع میشوند و قوام آنها به انشایی و اخباری بودن آنها نیست، تا محذورات جملات انشایی صرف داشته باشند، بلکه هم میشود آنها را به صورت انشائی بیان کرد، هم به صورت اخباری؛ پس تفاوت ذاتی با هستها و نیستها ندارند. این مفاهیم از مفاهیم ثانیه فلسفیاند که مفاد آنها بیان رابطه سببی و مسببی بین افعال و آثار مرتب بر آن است و به اصطلاح فلسفی، مبین ضرورت بالقیاس الی الغیرند، نه ضرورت ذاتی؛ و مصالح و مفاسد واقعی پشتوانه عینی و حقیقی آنها است. فلذا احکام قضیه حملیه هم بر آنها مرتب میشود.

«حسن» به معنای لزوم است. نه اینکه لزوم به معنای حسن باشد تا گفته شود هر لزومی از مصادیق علیت نیست، بلکه لزوم معنایی اعم از حسن دارد.

توقع ارائه تعریف از مفاهیم ارزشی نیز ناشی از عدم دقت در تفاوت مفاهیم ثانیه (منطقی و فلسفی) با مفاهیم اولی (ماهوی) و خلط آنها با یکدیگر است. مفهوم «باید و نباید» و مفاهیم ارزشی (که موضوع باید و نبایدها در قضایای ارزشی هستند) از دسته مفاهیم انتزاعی (که از مقایسه دو چیز با یکدیگر انتزاع می‌شوند) هستند، یعنی به وسیله عقل، از خارج انتزاع میشوند. برخلاف مفاهیم ماهوی که انعکاسی از واقعیتهای خارجی هستند؛ فلذا از آنجایی که جنس و فصل از خواص انحصاری مفاهیم ماهوی هستند، نتیجه میگیریم: «باید و نبایدها» و «موضوعات آنها» که از مفاهیم انتزاعی یا معقولات ثانیه هستند، تحت هیچ عنوانی ماهیت و به طریق اولی، جنس و فصل ندارند.

ب) ذاتی

مراد از ذاتی در این بحث - با توجه به پیشینه آن در برابر قول کسانی که حسن و قبح را الهی یا اعتباری محض میدانند و قضایای اخلاقی و حقوقی را از حیث تکذیب و تصدیق ساقط می‌شمرند - واقعی بودن آن است.

مقصود از ذاتی در عنوان حسن و قبح، نه ذاتی باب ایساغوجی است، نه ذاتی باب برهان، نه ذاتی باب حمل و عروض و نه ذاتی باب علل، تا محذورات گفته شده لازم آید؛ زیرا در زمان مطرح شدن مبحث حسن و قبح، هیچکدام از این اصطلاحات رایج نبودند؛ بلکه ذاتی به معنای حقیقی و نفس الامری است، از باب «تعرف الأشياء بأضدادها» در مقابل معنای الهی و اعتباری است. به بیان دیگر منظور این

است که این قضایا واقع نما هستند، نه اینکه با اعتبار شارع یا فرد دیگری حسن و قبح نامیده شده باشند. همچنین باید بیان شود که: اگر افراد در تشخیص هدف نهایی، دچار خطا شوند یا در راههای وصول به اهداف واقعی اشتباه کنند، اشتباه آنان آسیبی به رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری و نتایج مترتب بر آن نمیزند، همانگونه که اشتباه دانشمندان علوم تجربی، به معنای نفی واقعیتهای تجربی نیست. مراد از ذاتی، وقوع خارجی و تحقق عینی نیست؛ بلکه همانگونه که بیان شد منظور از ذاتی، صدق و کذب پذیری و قابلیت مطابقت با نفس الامر است.

پس:

الف) ذاتیت حسن و قبح به معنای قابلیت مطابقت با نفس الامر است، نه به معنای موجودیت در خارج. ب) باید و نبایدها و هست و نیستها، تفاوت ذاتی ندارند مگر در بایدها و نبایدهای اعتباری محض (که باید و نبایدهای مورد نظر اعتباری محض نیستند). مفاد این قضایا را هم میتوان به صورت اخباری بیان نمود و گفت ظلم به امنیت جامعه آسیب میزند و هم میتوان به صورت انشایی بیان کرد و گفت نباید ظلم کرد (تا جامعه آسیب نبیند). اینها تعبیر دیگری از هست و نیستها هستند با این تفاوت که با دلالت التزامی حکایت از مطلوبیت و مبعوضیت میکنند. به عبارت دیگر قوام این قضایا به انشایی بودن آنها نیست. و چون رابطه بین افعال انسان و نتایج مترتب بر آن را بیان میکنند و بایدها و نبایدها را بررسی میکنند تعریف عقل عملی هم بر آنها صدق میکند. ج) عقل: به معنای قوه مدرک «هست و نیستها» و «باید و نبایدها» است.

د) عقلی: مراد از این تعبیر، عقل مستقل از شرع است. منظور از عقلی، نتایجی است که با استنتاج بدست آمده و مبتنی بر بدیهیات است. هر قضیه نظری که از بدیهیات استنتاج شود میتواند از مصادیق این ادراک عقل، به نحو موجه جزئی باشد.

پس مراد از حسن و قبح ذاتی عقلی: ادراک باید و نبایدهای واقعی توسط عقل خودکفاست.

قبل از اثبات این نظریه، توجه به چند نکته - که در واقع فهرستی از نظر قائلین به گزینه «د» است. - لازم است.

1- برخی افعال دارای حسن و قبح واقعی هستند (موجه جزئیه)؛

2- در این بین عقل خودکفا حسن و قبح برخی را درک میکند (به نحو موجه جزئیه) و برای درک بقیه نیاز به بیان شارع دارد؛

3- منظور از حسن و قبح ذاتی، بدهت حسن و قبح برای موضوعات آنها نیست؛ بلکه مراد یقینی بودن آن است و یقینی بودن، اعم از بدیهی بودن است زیرا یقینیات یا بدیهیات یا نظریات یا نظریاتی که به بدیهیات برمی گردند.

1- ادله حسن و قبح عقلی:

1-1- مصادیق روشن حسن و قبح عقلی

الف) لزوم تحقیق درباره شرع (مصادق دفع ضرر) که تنها به وسیله عقل ثابت میشود؛

ب) اثبات نبوت مدعی نبوت تنها از راه عقل امکان دارد.

در جای خویش ثابت شده که مهمترین دلیل پیامبران بر پیامبری خودشان، «معجزه» است. حال این سؤال مطرح میشود که آیا اظهار معجزه توسط کاذب، قبیح است یا خیر؟ اگر قبح ندارد؛ دلالت بر نبوت نمیکند و اگر قبیح است، قبح آن را چه چیزی باید درک کند؟ آیا آن مدرک چیزی وری «عقل» است یا این کار فقط و فقط بر عهده عقل خواهد بود؟

ج) اثبات صدق شارع که تنها توسط «عقل» امکان پذیر است. بیان مطلب اینکه: آیا شارع در خبر دادن از حسن و قبح افعال صادق است یا نه؟ اگر صادق است چه چیزی حکم به صدق او میکند؟ اگر خود شارع باشد که مستلزم دور است و اگر عقل باشد، مصادق از حسن و قبح عقلی خواهد بود.

چنانچه گفته شود صدق شارع را بر اساس استحاله امر به نقیضین ثابت میکنیم، می گویم اولاً با امعان نظر، خود این کار مصادق از حسن و قبح عقلی است و ثانیاً امر به نقیضین محال نیست، امر به قیام و عدم قیام در یک زمان ممکن است، بله! آنچه محال است وقوع آن (تحقق مطلوب این امر) است. اگر گفته میشود که چنین امری قبیح است بازگشت به حسن و قبح عقلی میکند.

د) ضرورت تبعیت از باید و نبایدهای شارع نیز عقلی است. (مبتنی بر دفع ضرر)

ه) حسن زندگی اجتماعی: که حتی قبایل بدوی دور افتاده از تمدن نیز حسن آن را درک میکنند، لذا به تشکیل خانواده و قبیله روی میآورند.

«انسان به خاطر نیاز به دستاورد تلاش دیگران، لزوم زندگی اجتماعی را میفهمد و با توجه به کنترل خواستها برای حفظ امنیت و نظام اجتماعی، محدودیتهای در نظر گرفته و آن را عدل مینامد و خروج از آن را ظلم که بر اساس نیاز انسان به سعادت و امنیت است.» (مصباح، 1382 ش: ج 1/ص 206)

1-2 اگر حسن و قبح تنها توسط شرع درک میشود، چرایی عقل در تصدیق و عدم تصدیق گزارههای شرعی متفاوت است. به عبارت دیگر عقل برخی از احکام شرعی را به وضوح درک و تأیید میکند؛ مانند: حسن عدالت و قبح ظلم. و برخی را با تأمل مییابد؛ مانند: حسن نماز و روزه و پاره ای دیگر را بالمره درک نکرده و تعبداً میپذیرد؛ مانند: حسن طواف به دور کعبه، عدم تساوی دیه زن و مرد بیش از ثلث که توسط عقل ادراک نمیگردد (در اصطلاح هر گزینه ای در عرضه به عقل لامحاله سه حالت خواهد داشت: خردپذیر، خردگریز، خرد ستیز).

نکات:

اولاً: ما ادعا نکردیم که عقل، حسن و قبح همه افعال را تشخیص میدهد تا با عدم درک عقل در برخی موارد منافات داشته باشد، بلکه عقل به نحو موجه جزئیه، مدرک حسن و قبح افعال است.

ثانیاً: منظور از عقلستیزی برخی قضایای شرعی، عدم درک جهات حسن آن توسط عقل است (عقل حسن آن را استبعاد میکند نه اینکه محال بداند) فلذا عقل، حکم به قبح آنها نمیکند و در اینجا تعارض مستقری بین عقل و شرع وجود ندارد.

ثالثاً: همانطور که بیان شد حسن و قبح را به لزوم (عملی) تعبیر کردیم. با دقت بیشتر این نتیجه روشن میگردد که لزوم عملی بدون عمل و فعل انسان محقق نمیگردد، فلذا بایدها و نبایدها نیز بر افعال انسانی مبتنی هستند؛ پس نتیجهایی که حاصل میگردد این است که منشأ انتزاع حسن و قبح قضایایی هستند که با افعال انسانی مرتبط باشند. تنها قضایایی حسن شمرده میشوند که روابطی با افعال انسانی داشته باشند.

نکته دیگر اینکه: اگر برخی منطقیین مانند مرحوم مظفر حسن عدالت را جزء مشهورات آوردهاند شاید منشأ این خطا مثالی باشد که بوعلی سینا برای مشهورات ذکر کرده و حسن صدق را جزء مشهورات آورده است. اما خود بوعلی (برهان شفا، مقاله 1 فصل 4- طبیعیات شفا مقاله 1، فصل 5) و دیگر بزرگان - همچون خواجه نصیر- ذکر کردهاند که اگر صدق به صورت کلی در نظر گرفته شود حسن آن جزء مشهورات است اما اگر قیود آن- مثل نافع- ذکر گردد از یقینیات شمرده شده و ماده برهان قرار میگیرد. و شاید هم منشأ این اشتباه همان استدلالی باشد که محقق اصفهانی برای شهرت اینها ذکر کرده که از بیانات گذشته ضعف آن روشن شد و در هر حال مسائل عقلی، تحقیقی است نه تقلیدی.

در اصطلاح به قضایایی، عقلایی گفته میشود که حقیقتی و رای شهرت و تطابق آراء عقلا ندارند و عقلی به قضایایی گفته میشود که قابل صدق و کذب و مطابقت با واقع باشند. لذا اینگونه قضایا عقلیاند نه عقلایی. آیا حسن زندگی اجتماعی و آسیب ظلم به امنیت اجتماعی، یک قضیه صدق پذیر نیست؟ آیا این قضیه از مشهوراتی است که تنها حاکی از تطابق آراء عقلا باشد و قابلیت مطابقت با واقع را نداشته باشد؟! آیا علوم اجتماعی و تحقیقاتی که درباره تأثیر عدالت و ظلم در زندگی اجتماعی میکند یک سری مباحث ذهنی است و ناظر به واقعتهای عینی و خارجی نیست؟!!

1. با ذکر قیود موضوع، قضایای حاکی از حسن و قبح (مانند: صدق حسن است) از مشهوری بودن خارج میگردند و در دسته یقینیات داخل میشوند. به عبارت دیگر ضرورتی ندارد موضوع قضیه (صدق) بسیط باشد بلکه موضوع میتواند مرکب (صدق نافع) باشد.

2. هر موضوعی، قیود خاص خود را دارد و قانون کلی آن این است که حسن و قبح هر موضوعی که قابل استنتاج از بدیهیات باشد، عقلی است. در غیر این صورت عقلی نیست و برای بیان مصداق آن، ذکر یک مورد کافی است؛ مثل حسن مجازات مجرم برای برقراری امنیت اجتماعی. (برای نقض سالبه کلیه، موجه جزئیه کافی است).

3. تصدیق عقل در برخی گزارهها و عدم تصدیق در برخی دیگر، حاکی از ادراک حسن و قبح توسط عقل است، زیرا اگر حسن و قبح تنها توسط شرع بیان و فهمیده بشود و عقل ادراک مستقلاً نداشته باشد، عقل باید همه گزارههای شرعی را یکسان ادراک و تأیید کند، نه به صورت متفاوت.

4. تقسیم محمول، به خارج محمول و محمول بالضمیمه مبتنی است بر قول مشائین که برای عرض، وجودی جدای از جوهر قائلاند. اما بنا بر نظر ملاصدرا که عرض را از شئون جوهر میداند همه محمولات عرضی خارج محمول هستند و محمول بالضمیمه دیگر مصداقی نخواهد داشت. «حسن» به معنای باید، نه خارج محمول است نه محمول بالضمیمه، زیرا خارج محمول و محمول بالضمیمه از احکام ماهیتاند و باید و نباید از مفاهیم ثانیه فلسفی و این مفاهیم، احکام وجودند نه ماهیت، این سؤال ناشی از خلط احکام ماهیت با وجود است.

مفاهیم ثانیه فلسفی به تحلیلی و ترکیبی تقسیم میشوند نه به خارج محمول و محمول بالضمیمه. این مفاهیم از موضوع در هنگام مقایسه با غیر، انتزاع میشوند و خود در خارج تنها منشأ انتزاع دارند. وقتی گفته میشود آتش علت است مفاد آن این است که وقتی وجود آتش را با وجود حرارت مقایسه کنیم مفهوم علت از موضوع (آتش) انتزاع و به آن حمل میشود و موضوع به تنهایی برای انتزاع آن کافی نیست بلکه به مقایسه ذهنی نیاز داریم.

2-3 آیات و روایات:

(الف) «فَالْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس 8)؛ خداوند تقوا و فجور را بالسویه به نفس انسانی الهام کرده است.

(ب) «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک 100)؛ بنا بر مفاد «او» در آیه شریفه - که دلالت اولیه بر تنوع دارد- نسجم یعنی دلیل شرعی و تعبدی و تعقل یعنی آنچه که توسط عقل مستقل ادراک و تأیید میشود. پس در تعقل این معنا مضمّن است که در ادراک بعضی از امور، عقل مستقل است.

(ج) عن ابی عبدالله: ⁹ به عرفوا خالقهم و انهم مخلوقون... و الحسن من القبیح. بهوسیله عقل خالق را میشناسند، و میفهمند که مخلوقاند و تفاوت نیک و بد را بهوسیله آن میبایند (کافی ج 1 کتاب العقل و الجهل).

(د) إن لله علی الناس حجتین، حجه ظاهره و حجه باطنه فأما الظاهره فالرسول و الانبیا و الائمة و اما الباطنه فالعقول (کافی، ج 1، کتاب العقل و الجهل).

حجت در لغت به معنای دلیل و غلبه بر خصم است و در اصطلاح به معنای معذّر و منجزآمده است و با توجه به اینکه حجت در این روایت به معنای لغوی استعمال شده است. نتیجه میگیریم که شارع عقل را مستقلاً در کنار انبیا و ائمه به عنوان راهنمای بشر معرفی کرده است.

(ه) أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينَ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَلَّأ أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ إِيَّاكَ أَعْاقِبُ وَ إِيَّاكَ أَثِيبُ (کافی، ج 1، کتاب العقل و الجهل).

با توجه به روایت فوق ملاک امر و نهی و عقاب و ثواب عقل انسان است.

(و) عَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ عَمْرِو بْنِ عَثْمَانَ عَنِ مَفْضَلِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ هَبْطَةَ جَبْرِئِيلَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ آدَمَ ¹⁰ فَقَالَ يَا آدَمُ إِنِّي أَمَرْتُ أَنْ أُخْرِكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ فَاخْتَرْتَهَا وَ دَعَا ثَنَيْنِ فَقَالَ لَهُ آدَمُ يَا جَبْرِئِيلُ وَ مَا الثَّلَاثُ فَقَالَ الْعَقْلُ وَ الْحَيَاءُ وَ الدِّينَ فَقَالَ آدَمُ إِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ فَقَالَ جَبْرِئِيلُ لِلْحَيَاءِ وَ الدِّينِ أَنْصِرْفَا وَ دَعَا فَقَالَ يَا جَبْرِئِيلُ إِنَّا أَمَرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ قَالَ فَشَانَكُمَا وَ عَجَزَ. (کافی، ج 1، کتاب العقل و الجهل).

روایت فوق دلالت بر تلازم عقل و دین دارد و بیان میکند: 1 همانطور که دین چراغ راه انسان در مسیر زندگی است، عقل نیز میتواند راهگشای انسان باشد، بلکه روایت ظهور در تقدم عقل بر دین دارد و دینداری و حیا، از نتایج عقل انسان است و انسان بدون عقل، هرگز دین و شریعت را انتخاب نخواهد کرد و به تبع آن حیا را هم برنخواهد گزید.

همچنین روایاتی که دلالت بر ملاک بودن عقل در صحت صدور روایت از معصوم میکنند- با عبارت: «استفت نفسک-» موبد ادراک حسن و قبح توسط عقل خود کفا هستند.

با جستجو در آیات و روایات، مطلبی یافت نشد که معارض آیات و روایات ذکر شده باشد، البته تعارض دو گونه است: بدوی؛ که با جمع عرفی رفع میشود و مستقر: که در این باب نیست تا منافاتی پیدا شود.

5. همچنین رابطه عقل و شرع در اینباره اگر در قالب قیاس ریخته شود به این شکل در میآید: $(p \supset q), (q \supset r) \supset (p \supset r)$ ، که ثابت کننده باید و نباید عقلی است، نه باید و نباید شرعی، زیرا اگر بجای p عقل و به جای q شرع و به جای r باید و نبایدها را بگذاریم، به باید و نبایدهای عقلی میرسیم، نه شرعی: (باید و نباید عقل) نتیجه می گیریم (باید و نباید شرع)، (شرع عقل)

6. شایان توجه است که بحث حسن و قبح، یک جنبه معرفت شناسی دارد و یک جنبه هستی شناسی، که گاهی بین آنها خلط میشود. به بیان دقیق تر، درک مفهوم عدل، مسئله ای است و ادراک مصداق آن مسئله دیگری. عقل برای فهم مفهوم، نیاز به یافتن مصداق خارجی ندارد بلکه گاه مانند مفهوم اجتماع نقیضین مفاهیمی هست که تا توسط عقل درک نشود؛ حکم به محال بودن آن معنایی ندارد. از دقت در مطالب فوق این سخن به دست میآید که: مفاهیمی از قبیل خوب و بد، عدل و ظلم، نفع و ضرر، سیئاند و قدر متیقنی ندارند، درست نیست. زیرا تا انسان مفهوم روشنی از ضرر نداشته باشد، چگونه میتواند ضرورت تحقیق در مورد شرع را بر اساس دفع ضرر اثبات کند و چگونه میتواند به حسن و قبح شرعی دست یابد؟

نکته قابل توجه در این بحث، این است که منشأ برخی از اشکالات مطرح شده، خلط بین مفهوم و مصداق و عدم دقت در تفاوت جنبه معرفت شناسی بحث با جنبه هستی شناسی آن است.

توضیح مطلب اینکه: تعریف عدل و ظلم چیست. یک مسأله است و اینکه مصداق آن چیست. البته تعریف ظلم و عدل روشن است و اشکال در برخی مصداق آن، به مفهوم آنها آسیبی نمیزند. ما میتوانیم در تعریف ظلم عقلی بگویم، هر چه به امنیت اجتماعی آسیب برساند، ظلم است و حکم به قبح آن کنیم؛ هر چند در مصداق آن اختلاف نظر داشته باشیم. اگر گفته شود مگر بدون ادراک مصداق میشود مفهوم کلی داشت؟ میگوییم همانگونه که در منطق بیان شده است ما چند قسم مفهوم کلی داریم:

- 1- مفاهیمی که تحقق مصداق خارجی برای آنها محال است، مثل مفهوم اجتماع نقیضین (که درک شده و حکم به استحاله آنها میشود).
 - 2- مفاهیمی که مصداق خارجی ندارند اما تحقق مصداق برای آنها ممکن است مثل دریای جیوه؛
 - 3- مفاهیمی که یک مصداق خارجی دارند و تحقق مصداق دیگر برای آنها محال است مثل واجب الوجود؛
 - 4- مفاهیمی که چند مصداق خارجی دارند؛ مثل انسان. لذا فهم مفهوم، مبتنی بر وجود مصداق خارجی نیست.
- در واقع ما با دو مسأله مواجهیم:

1. مفهوم ظلم؛

2. مصداق این مفهوم.

برای اثبات حسن و قبح عقلی، روشنی مفهوم عدل و ظلم کافی است. قائلین به حسن و قبح شرعی نیز از مفهوم ظلم و عدل همان را میفهمند که ما میفهمیم اگر اختلافی باشد، در مصداق این مفهوم است، نه در معنای آن، به دلیل اینکه شارع، معنای جدیدی برای این مفاهیم ارائه نکرده است بلکه آنها را در همان معنای عرفی، استعمال کرده است.

یازده سور در این قضایا مقید است و قید آن بازگشت به بدیهیات است، لذا این قضایا صدق و کذب پذیرند.

نتیجه

تشخیص حُسن حَسَن و قُبْح قَبیح، به نحو موجهه جزیه نزد عقل، صورت میگیرد. نگارنده با پذیرش اینکه تعیین کننده همه حسن و قبحها عقل نیست، به این نکته تصریح دارد که عقل، بعضی از حسن و قبحها، از جمله حسن عدل و قبح ظلم را تشخیص میدهد. همچنین، نگارنده بر این باور است که حسن و قبح به معنای باید و نباید، از سنخ مفاهیم ثانیه فلسفی هستند؛ به عبارت دیگر، میتوان رفتارهای عینی خارجی را متصف به مفاهیم اخلاقی نمود. نگارنده در این مقاله بر خلاف محقق اصفهانی بر این باور است که حسن و قبح از مشهورات نیستند و همچنین بر خلاف محقق سبزواری و عبدالرزاق لاهیجی بر این عقیده است که حسن و قبح، از جمله بدیهیات نیست. به عبارت دیگر، از منظر نگارنده، بدیهی دانستن حسن و قبح، افراط، و مشهور دانستن آنها، نوعی تفریط است. لذا راه میانه و طریق صواب این است که حسن و قبح از یقینات غیر بدیهی (نظری) هستند.

پینوشت

1. بر خلاف نظر آخوند صاحب کفایه که همه افعال را دارای حسن و قبح ذاتی میدانند به دلیل وجود افعال مباح در شریعت؛ البته میتوان سخن ایشان را اینگونه توجیه نمود که ایشان هرکار منافی با عقل را قبیح و بقیه را حَسَن میدانند؛ با این عنایت، مباحات نیز حَسَن دارند، هر چند اشکال آن استعمال حَسَن در معنایی اعم از معنای اصلی آن است. و برخلاف نظر اشاعره که هیچ فعلی را دارای حسن و قبح واقعی

نمیدانند به نحو سالبه کلیه که برای نقض آن کافی است، حسن و قبح عقلی به نحو موجهه جزیه ثابت میشود که ما در ادامه با آوردن مصادیق روشن حسن و قبح عقلی بطلان نظر اشاعره را ثابت میکنیم.

2. برخلاف نظر ملاهادی سبزواری در شرح اسما الحسنی و ملاعبدالرزاق لاهیجی در سرمایه ایمان، که حسن و قبح را برای موضوعات خود بدیهی میدانند؛ و برخلاف نظر محقق اصفهانی - در نهایه الدرايه - که پس از بررسی بدیهی نبودن حسن و قبح برای موضوعات آن قائل به مشهوری بودن آن شده است.

3. محقق اصفهانی پس از نفی بدیهی بودن حسن و قبح عقلی، قائل به مشهوری بودن آن شده است در حالیکه یقینات دو دستهاند:

بدیهی و نظری، پس حسن و قبح برخلاف نظر محقق اصفهانی میتواند از یقینات نظری باشد.

4. شکی نیست که اجتماع نقیضین علاوه بر وجود لفظی وجود مفهومی دارد، زیرا دو مفهوم اجتماع و نقیضین، دو مفهومی هستند که با اضافه شدن به یکدیگر، یک مفهوم مضاف میسازند، به صورتی که محمول «محال» بر این مفهوم مضاف حمل میشود، در نتیجه یک قضیه ساخته میشود (اجتماع نقیضین محال است). اگر این قضیه صرفاً لفظی باشد اساس این حملی که شما هم آن را درک میکنید، غیر قابل درک میبود، در صورتی که شما خود بر مبنای این قضیه استدلال کردهاید که این مترتب بر فهم آن است.

کتابنامه

1. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (1375)، ((، الاشارات و تنبيهات، با شرح خواجه نصیر، قم: نشر بلاغه.
2. _____، (بی تا)، الشفا، القاهرة: دارالکتاب العربی .
3. _____، (بی تا)، طبیعات الشفا، القاهرة: دارالکتاب العربی.
4. ربانی گلپایگانی، علی، (1368)، ((، حسن و قبح عقلی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
5. سبحانی، جعفر، (1411) ق)، البحوث فی الملل و النحل، قم: حوزه علمیه قم، چ 2.
6. سبزواری، ملاهادی، (1375)، ((، شرح اسما الحسنی، تهران: دانشگاه تهران، چ 2.
7. شریفی، احمد حسین، (1388) ش)، خوب چیست؟ بد کدام است؟ قم: انتشارات موسسه امام خمینی. 9.
8. طوسی، نصیر الدین، (1326)، ((، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، بی جا.
9. غروی اصفهانی، محمد حسین، (1374) ش)، نهایه الدرايه فی الشرح الکفایه، قم: انتشارات سیدالشهدا. 9.
10. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، (1364)، ((، سرمایه ایمان، تحقیق محمد صادق لاریجانی، تهران: الزهرا 9، چ 2.
11. الکلینی، ابو جعفر، (1407) ق)، الکافی (ط - الإسلامیة)، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ چهارم.
12. _____، (1411) ق)، اصول الکافی، بیروت: دار المعارف.
13. مصباح، محمد تقی، (1382) ش)، آموزش فلسفه، تهران: نشر بین الملل، چ 3.
14. المظفر، محمدرضا، (1368)، ((، اصول الفقه، قم: بوستان کتاب، چ 3.
15. _____، (1408) ق)، المنطق، قم: فیروز آبادی، چ 8.