

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دهم، تابستان ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۶

بررسی معرفت‌شناختی حسن و قبح عقلی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۸/۲۴

مجید ابوالقاسم‌زاده *

حسن و قبح افعال یکی از مسائل اساسی در علم کلام، اصول فقه و اخلاق است که از جهات مختلف معناشناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌توان از آن بحث کرد. اینکه حسن و قبح، ذاتی افعال است یا نه، بحثی هستی‌شناختی است؛ اما اینکه عقلی است یا نه، بحثی معرفت‌شناختی است. غالباً این دو حیث به‌درستی از هم تفکیک نشده، مغالطاتی را در پی داشته است. مقاله حاضر پس از تفکیک دو جهت یادشده، تعیین محل نزاع و نیز بیان دستاوردهای معرفت‌شناختی قضایای حسن و قبح، سه دلیل معرفت‌شناختی بر عقلی بودن قضایای حسن و قبح ارائه کرده است. بنا بر دلیل اول، اگر حسن و قبح، عقلی نباشد، شناخت حسن و قبح افعال به‌طور مطلق و حتی از راه شرع هم امکان‌پذیر نخواهد بود. دلیل دوم ثابت می‌کند قضایای حسن و قبح، یقینی‌اند و در مقدمات برهان به کار می‌روند، نه مشهوری و عقلایی تا صرفاً در جدل به کار آیند. در دلیل سوم، حسن و قبح برخی افعال، بدیهی دانسته شد و معلوم است اگر قضیه‌ای بدیهی بود، به طریق اولی یقینی و عقلی هم خواهد بود. اگرچه اشکالات متعدد معرفت‌شناختی به دلایل یادشده وارد گردیده، در نهایت با پاسخ‌های کامل و متقن از عقلی بودن حسن و قبح دفاع شده است.

* استادیار دانشگاه معارف اسلامی، دکتری فلسفه اسلامی از دانشگاه باقرالعلوم (ع).
 * استادیار دانشگاه معارف اسلامی، دکتری فلسفه اسلامی از دانشگاه باقرالعلوم (ع).

واژگان کلیدی: قضایای حسن و قبح، حسن و قبح عقلی، حسن و قبح

شرعی، حسن و قبح یقینی، حسن و قبح بدیهی.

مقدمه

مسئله حسن و قبح افعال از دیرباز در علومی مانند کلام، اصول فقه و اخلاق مطرح بوده است. این مسئله از آن‌چنان اهمیتی برخوردار بوده که توجه غالب متفکران اسلامی را به خود جلب کرده و به تعبیری معرکه آرا شده است. حکیم سبزواری درباره اهمیت این بحث می‌نویسد:

مسئله حسن و قبح، مسئله‌ای بزرگ و مهم است که دیدگاه‌های فراوانی درباره آن مطرح شده است و بسیاری از مسائل کلامی و اصولی مبتنی بر آن هستند و نیز مدار و محور بسیاری از مباحث اعتقادی همین مسئله است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۳).

در تاریخ تفکر اسلامی، عالمان کلام، اصول فقه و اخلاق، هر کدام با انگیزه‌های خاصی به این بحث مهم پرداخته‌اند. متکلمان مسلمان با صفت «حکمت خداوند» نتیجه می‌گیرند که افعال خدا عبث و بیهوده نیست و از صفت «عدل الهی» نتیجه می‌گیرند که افعال خدای متعال به دور از هر گونه ظلم و ستم است. اینجاست که بحث حسن و قبح مطرح می‌شود؛ اینکه آیا از خداوند فعل قبیح صادر می‌شود یا نه؟ ملاک حسن بودن و قبیح بودن فعل چیست؛ امر و نهی شارع است یا حکم عقل؟ و سؤالاتی از این قبیل که متکلمان را واداشته تا به تفصیل وارد این مسئله شوند؛ به‌ویژه آنکه مسئله فوق، زیربنای بسیاری از مسائل اعتقادی (نک: حلی، ۱۳۸۲: ۵۶؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۵۴) را تشکیل می‌دهد. امروزه نیز مسئله حسن و قبح به دلیل طرح آن در فلسفه اخلاق و نیز نظریه

پردازشی برخی اصولیان برجسته متأخر، نظیر محقق اصفهانی، رونق دوباره گرفته است. قاعده ملازمه یا تلازم حکم عقل و حکم شرع، براءت عقلی و اشتغال، از جمله مسائل اصول فقه است که مسئله حسن و قبح افعال در آن بحث می‌شود. عالمان اخلاق نیز به این دلیل وارد این بحث شده‌اند تا اولاً، ملاک و معیاری برای بازشناسی افعال اختیاری خوب و پسندیده انسان از افعال بد و ناپسند او داشته باشند و ثانیاً، ماهیت حقیقی جملات اخلاقی حاصل از حسن و قبح را بیان کنند؛ یعنی معلوم کنند که: آیا جملات اخلاقی پشتوانه‌ای از واقعیت دارند یا صرفاً اعتباری‌اند؟ آیا صادق و برهان‌پذیرند یا نه؟ آیا بدیهی‌اند یا نظری و محتاج استدلال؟ آیا قضایای حسن و قبح مطلق‌اند یا نسبی؟ و ...

دست‌کم از سه منظر هستی‌شناختی، معناشناختی و معرفت‌شناختی می‌توان به مسئله حسن و قبح افعال پرداخت (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۲۲؛ فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۶)؛ اما چون در تاریخ اندیشه اسلامی این جهات به طور دقیق از هم تفکیک نشده است، - جز تا حدی در کلمات محقق لاهیجی (لامیجی، ۱۳۶۴: ۵۹؛ ۱۳۸۳: ۳۴۵) و به تبع ایشان حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۱۹) - لذا خلط‌ها و خطاهایی در تبیین و نقد دیدگاه‌ها صورت گرفته است. تحلیل معرفت‌شناختی از حسن و قبح عقلی مانع بروز این مغالطات و خلط معانی می‌شود؛ از جمله اینکه حسن و قبح ذاتی را نباید به معنای حسن و قبح عقلی دانست (همین‌طور حسن و قبح الهی را نباید به معنای حسن و قبح شرعی گرفت)؛ چون عقلی بودن، غیر از ذاتی بودن و متفرع بر آن است. ابتدا باید پذیرفت که واقعیتی در عالم هست تا بعد نوبت عقل برسد که آیا مستقلاً توان درک و کشف آن را دارد یا نه.

به بیان دیگر، حسن و قبح ذاتی یا الهی به مقام ثبوت اشاره دارد؛ یعنی حسن

و قبح، یا در ذات همه افعال نهفته است - خواه خداوند بدان امر یا از آن نهی کند - یا ذاتی هیچ‌یک از افعال نیست، بلکه فقط و فقط به امر و نهی الهی وابسته است. براین اساس، نزاع به صورت موجه کلیه در برابر سالبه کلیه است. در مقابل، حسن و قبح عقلی و شرعی به مقام اثبات اشاره دارد؛ یعنی یا عقل به تنهایی حسن و قبح بعضی از افعال را درک می‌کند یا حسن و قبح هیچ فعلی جز از راه دستورات شرع قابل کشف نیست که در این صورت، نزاع به صورت موجه جزئی در مقابل سالبه کلیه است (نک: *فخر رازی*، ۱۴۱۱ق: ۴۷۹؛ *جوینی*، ۱۴۱۶ق: ۱۰۷؛ *حلی*، ۱۴۱۳ق: ۳۰۲؛ *آمدی*، ۱۴۲۳، ۲: ۱۱۷؛ *آخوند خراسانی*، ۱۴۰۷ق: ۱۲۳؛ *محقق اصفهانی*، ۱۳۷۴، ۲: ۴۴ و ۳۱۸؛ *مظفر*، ۱۳۶۸، ۱: ۲۷۱).

نه تنها کاشفیت عقل از حسن و قبح افعال، بلکه صدق و کذب‌پذیری و نیز برهان‌پذیری قضایای حسن و قبح، از دیگر لوازم و ثمره‌های معرفت‌شناختی عقلی بودن حسن و قبح است. در فلسفه اخلاق می‌توان مطلق‌گرایی اخلاقی (در مقابل نسبیت‌گرایی اخلاقی)، حصر‌گرایی اخلاقی (در مقابل کثرت‌گرایی اخلاقی) و نیز حلّ تعارضات اخلاقی را با حکم قطعی عقل به ثمره‌های فوق افزود.

ادله عقلی بودن قضایای حسن و قبح

پذیرش حسن و قبح عقلی از همان ابتدای علم کلام، نزد اندیشمندان امامیه جزو مسلّمات بوده است. با مراجعه به قدیم‌ترین کتاب‌های کلامی شیعه مانند توحید صدوق (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۹۵)، یاقوت ابن‌نوبخت (چاپ‌شده در: *حلی*، ۱۳۶۳: ۱۰۴)، *تصحیح اعتقادات مفید* (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۴۳)، *ذخیره سید مرتضی* (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۲۸۷)، *اقتصاد طوسی* (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۱ و ۲۴۹) و ... می‌یابیم که آن بزرگان نه تنها به عقلی بودن حسن و قبح، بلکه بیشتر آنها حتی به

بدهت این قضایا هم حکم کرده‌اند. از میان ادله متعددی (نک: استرآبادی، ۱۳۸۲، ۲: ۳۷۹) که بر مدّعی فوق اقامه شد، تنها سه دلیل حیث معرفت‌شناختی دارد که در ادامه به تبیین آنها می‌پردازیم.

دلیل اول: امکان معرفت به قضایای حسن و قبح

بر اساس این دلیل - که نه تنها حسن و قبح عقلی اثبات، بلکه حسن و قبح شرعی نیز نفی می‌شود - عقل، حسن و قبح برخی افعال را مستقلاً درک می‌کند؛ چراکه اگر معرفت به قضایای حسن و قبح افعال صرفاً به امر و نهی شارع وابسته باشد، لازم می‌آید علم به حسن و قبح افعال به طور مطلق - چه از راه عقل و چه از راه شرع - منتفی گردد.

توضیح آنکه، اگر خوبی و بدی افعال تنها از طریق خداوند و اخبار پیامبران الهی معلوم شود، ما نمی‌توانیم به حسن و قبح هیچ فعلی حکم کنیم؛ زیرا وقتی پیامبری از حسن صدق و قبح کذب خبر دهد، بنا بر فرض شرعی بودن حسن و قبح، حتماً این احتمال وجود خواهد داشت که او خود در این گفتار کاذب باشد. صرف اینکه خداوند پیامبران خود را صادق و حتی مصون از هر خطایی معرفی کرده است، کفایت نمی‌کند؛ چون ما شهادت خداوند را به صداقت و عصمت پیامبران، از طریق اخبار خود آنان دانسته‌ایم و از کجا معلوم که آنان در اخبار خود صادق باشند. این احتمال و پرسش درباره خدا نیز جاری است؛ از کجا معلوم که خداوند بر اساس عدل و حکمتش انسانی را در مقام پیامبر برگزیده باشد. خلاصه آنکه، نمی‌توان ثابت کرد حسن و قبح افعال تابع امر و نهی خداوند باشد.

در واقع، بدون پذیرش حسن و قبح ذاتی و حجیت عقل برای کشف آنها، لزوم اطاعت از اوامر الهی و پذیرش همان دستورات اخلاقی که در متون دینی

بدان‌ها تصریح شده است، بدون دلیل و توجیه خواهد بود. به بیان دیگر، اولاً، ما از کجا خواهیم دانست که باید از اوامر الهی اطاعت یا قبیح را ترک کرد؟ ثانیاً، چگونه اوامر و نواهی الهی را به دست آوریم؟ بدون حسن و قبح عقلی و بیان مقدمات نمی‌توان به این نتیجه رسید که پیامبر در اخبار از فرمان خداوند صادق است؛ در حالی که با حسن و قبح عقلی، هم می‌دانیم باید از فرمان الهی اطاعت کنیم و هم اینکه چه چیزی فرمان خداوند است.

فرض کنید با مراجعه به متون دینی بر ما معلوم گشت که امام و پیامبر از جانب خود یا خداوند فرموده‌اند که «باید راست گفت». حال اگر احتمال بدهیم این «باید» صرفاً بیانگر احساس یا سلیقه امام و پیامبر است، آن وقت به چه دلیل ما نیز باید مطابق سلیقه آنها رفتار کنیم؟ اساساً از کجا و چگونه معلوم کنیم آنها در اخبار خود صادق هستند و بر اساس احساس و سلیقه خود دستور نمی‌دهند؟ بنا بر فرض، عقل را که توان دسترسی به حسن و قبح افعال و تشخیص آنها نیست. درباره شرع هم که فایده و تأثیری ندارد؛ چون این سؤال که فعل حسن و قبیح کدام است، همچنان باقی است و به عبارت دیگر، ما همچنان سر دو راهی حسن و قبح و در نتیجه، عدم تشخیص و تمایز آن دو از یکدیگر باقی خواهیم ماند. نتیجه آنکه، هیچ معرفتی به قضایای حسن و قبح حاصل نمی‌گردد.

این عبارت از *تجريد الاعتقاد* که «لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً» (محقق طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۷) بر همین مطلب دلالت دارد؛ یعنی اگر حسن و قبح شرعی باشد، علم به حسن و قبح منتفی می‌گردد و مطلقاً نمی‌توان به قضایای حسن و قبح، معرفت پیدا کرد، نه عقلاً و نه شرعاً؛ در حالی که همه ما انسان‌ها - آن‌گونه که در دلیل دوم خواهیم گفت - دست‌کم به برخی قضایای حسن و قبح مانند «عدل

حسن است» و «ظلم قبیح است» به طور بدیهی علم داریم. تنها بر پایه همین دسته از معرفت‌های عقلی است که حسن و قبح افعال الهی معلوم می‌گردد؛ اینکه همه کارهای خداوند اعم از ارسال رُسل، انزال کتب و اوامر و نواهی بر اساس عدل و حکمت است و خداوند متعال هیچ‌گاه مرتکب فعل قبیح نمی‌شود.

دلیل یادشده، در واقع به لزوم دور و بطلان آن برمی‌گردد؛ با این بیان که زمانی می‌توانیم به آنچه خداوند از حسن و قبح آن خبر داده است، علم حاصل کنیم که اولاً، ثابت شود کذب قبیح است و ثانیاً، کار قبیح از خدا صادر نمی‌شود؛ در حالی که بر اساس نظریه حسن و قبح شرعی، قبح کذب درباره خدا متوقف است بر اخبار او به اینکه صدور کذب از او قبیح است (نک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۲).

اشکال اول: تعلق امر و نهی الهی به افعال حسن و قبح

فاضل قوشچی می‌گوید اگر صرف امر و نهی شارع را دلیل بر حسن و قبح بدانیم، حق با شماست و اشکال دور لازم می‌آید؛ در حالی که این‌گونه نیست، بلکه ملاک حسن و قبح آن است که افعال حسن متعلق امر و مدح شارع قرار گرفته باشد و افعال قبیح متعلق نهی و ذمّ شارع. به بیان دیگر، حُسن به معنای محبوبیتی است که فعل مورد امر شارع به خود می‌پذیرد و قبح به معنای منفوریتی است که مضمول فعل مورد نهی شارع قرار می‌گیرد. به بیان سوم، چون این فعل را خدا امر کرده، حُسن نشده و یا چون از آن نهی کرده، قبیح نشده است؛ بلکه چون متعلق امر و مدح خدا قرار گرفته، حُسن شده و یا چون متعلق نهی و مذمّت خدا قرار گرفته، قبیح شده است. حال واضح است که برای معلوم کردن اینکه چه افعالی مأمورٌ به شارع و چه افعالی منهیٌ عنه شارع قرار گرفته‌اند، باید به شرع و ادله نقلی مراجعه کرد، نه عقل (قوشچی، بی‌تا: ۳۳۹).

پاسخ: مغالطه تغییر تعریف

قوشچی در واقع با الفاظ بازی کرده و دچار مغالطه توجیه از نوع تغییر تعریف (نک: خندان، ۱۳۸۶: ۲۴۵) شده است. ایشان تصور کرده که نظریه حسن و قبح شرعی با تغییر دادن معنای کلمات، از اشکالات مصون می‌ماند؛ حال آنکه اشکالات به قوت خود باقی است. مسأله آن است که حسن و قبحی که در مأمور^۲ به و منهی^۳ عنه شارع هست، از کجا حاصل شده است؟ اگر در ذات افعالی باشد که مورد امر و نهی قرار گرفته‌اند، در این صورت به حسن و قبح ذاتی و به تبع آن حسن و قبح عقلی بازگشت می‌کند، و اگر از ناحیه امر و نهی شارع برآمده باشد، که باز هم اشکال دور به قوت خود باقی است. اینکه از «امر و نهی شارع دلالت بر حسن و قبح دارد» تعبیر کنیم به «متعلق امر الهی حسن و متعلق نهی الهی قبیح است»، دردی را دوا نمی‌کند و همچنان احتمالاتی نظیر دروغ گفتن شارع وجود دارد. راه چاره همان است که گفتیم؛ یعنی حسن و قبح افعال ذاتی است و عقل به طور مستقل توان درک حسن و قبح برخی از افعال را دارد (نک: حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۲۴۸؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۹۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۱۵۶).

اشکال دوم: عقلی نبودن حسن و قبح به معنای مدح و ذم

اشاعره می‌گویند: اگرچه قبول داریم که حسن عدل و قبح ظلم به معنایی بدیهی هستند، این مضر به انکار حسن و قبح به معنای متنازع^۴ فیه نیست؛ چراکه حسن و قبح، یا به معنای کمال و نقص است و یا به معنای ملائمت با غرض (مصلحت) و منافرت با آن (مفسده). طبق این دو معنا، حسن و قبح از امور تکوینی است؛ لذا در بداهت آنها شکی نیست؛ چون انکار آنها، انکار اموری عینی و خارجی خواهد بود.

اما حسن و قبح معنای سومی هم دارد و آن استحقاق مدح و ذم نزد عقل یا

عقلاست که درباره رئیس‌العقلا به استحقاق ثواب و عقاب هم تعبیر می‌شود. تنها این معنای حسن و قبح محل نزاع است که مطابق آن بداهت و حتی عقلی بودن بعضی امور نظیر عدل و ظلم ثابت نیست. آنچه برای عدل و ظلم ثابت است، حسن و قبح به معنای نقص و کمال یا ملائمت غرض و منافرت آن است، نه بیشتر. مدح و ذم یا استحقاق ثواب و عقاب تنها از راه شرع قابل کشف و درک است.

پاسخ: مغالطه تفکیک معانی

اشاعره چون به دلایلی نتوانستند استقلال عقل را در تشخیص کمال و نقص افعال انکار کنند، دست به مغالطه تفکیک معانی حسن و قبح زده، خود را صرفاً منکر حسن و قبح به معنای مدح و ذم دانستند. از منظر آنها، حسن و قبح به معنای کمال و نقص عمل یا ملائمت و منافرت آن با نفس و طبع انسانی، قابل انکار نیست؛ آنچه محل نزاع است، حسن و قبح به معنای مدح و ذم است (نک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۳؛ قوشچی، بی‌تا: ۳۳۹؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۴؛ ۲۸۲؛ آمدی، ۱۴۲۳ق: ۲۰۳).

براین اساس، باید گفت که آنها به ظاهر پرچم انکار را به دست گرفته‌اند، اما در درون خود، درکی ثابت و همگانی از حسن و قبح برخی افعال دارند؛ چه آنکه هر انسانی - بما هو انسان - برخی کارها را برای خود و دیگران خوب و برخی دیگر را بد می‌داند. آن‌گاه که انسان به حقیقت درونی خود مراجعه کند و «من اصیل» انسانی خود را دریابد، افعال ارزشمند و ضد ارزشش برای او از هم جدا می‌شوند و دسته‌ای از کارها، مناسب با ذات و برخی دیگر نامناسب جلوه می‌نماید. براین اساس، اشاعره در واقع برخلاف آگاهی درونی خود زبان به انکار می‌گشایند و منکر ادراک حسن و قبح عقلی می‌گردند؛ چون عقلی بودن این معنا

از حسن و قبح هم مورد اثبات و پذیرش است (نک: سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۱؛ سند، ۱۳۸۰: ۱۹). وحید بهبهانی در کتاب اصولی فوائد الحائریه می‌نویسد:

انکار آنها در ظاهر و زبان و در مقام مخاصمه است؛ و الا در مقام موعظه و تهذیب الاخلاق بر حسن و قبح عقلی تصریح و تأکید دارند و آن را از مسلمات نزد خویش می‌دانند؛ چنان‌که می‌توان در کتاب‌هایی مانند احیاء العلوم غزالی این مطلب را یافت (وحید بهبهانی، بی‌تا: ۳۶۳).

افزون بر اینکه معانی حسن و قبح در عرض هم نیستند تا یک معنا در تغایر کامل با معنای دیگر باشد، بلکه در طول هم و در نتیجه، قابل تحویل به یکدیگر هستند. از همین رو، برخی از حکمای امامیه نقص و کمال را به مدح و ذم برگرداندند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷ق: ۱۲۵) و برخی مدح و ذم را به نقص و کمال (لامیجی، ۱۳۶۴: ۶۰؛ حکیم سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۱).

اشکال سوم: عدم عناد حقیقی میان عقل و شرع

در صورتی می‌توان با نفی حسن و قبح شرعی، حسن و قبح عقلی را نتیجه گرفت که بین شرع و عقل عناد حقیقی قایل باشیم؛ زیرا در آن صورت می‌توان با تشکیل قیاس استثناییِ اتصالی، از نفی شرعی بودن، ضرورتاً عقلی بودن را نتیجه گرفت؛ بدین صورت که: اگر حسن و قبح شرعی نباشد، ضرورتاً عقلی خواهد بود، لیکن چنین نیست که حسن و قبح شرعی باشد؛ نتیجه آنکه، حسن و قبح ضرورتاً عقلی خواهد بود (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۲۴۴)؛ در حالی که منشأ حسن و قبح افعال منحصر در شرع و عقل نیست. به بیان دیگر، این حصر، حصر عقلی نیست تا اگر یکی نشد، قطعاً دیگری بشود؛ چراکه عواملی نظیر احساس، عاطفه، قرارداد و جامعه هم می‌تواند منشأ تعیین حسن و قبح و ارزش‌گذاری افعال باشد؛ حتی حسن و قبح افعال می‌تواند منشأ خرافی داشته باشد. بنابراین، از نفی شرعی

بودن حسن و قبح، نمی توان لزوماً و منحصرأً عقلی بودن آنها را نتیجه گرفت (شریفی، ۱۳۸۸: ۲۳۵).

پاسخ: وجود عناد حقیقی میان عقل و غیرعقل

اگر حسن و قبح افعال عقلی نباشد، از هیچ راهی نمی توان حسن و قبح افعال را درک کرد؛ چه آنکه اگر احساس، عاطفه، قرارداد، جامعه و نظیر آنها بخواهد منشأ حسن و قبح باشد، همان محذور و بن بست معرفتی را به همراه خواهد داشت که حسن و قبح شرعی دارد. حسن و قبح غیرعقلی عام است که نه تنها حسن و قبح شرعی، بلکه حسن و قبح احساسی، عاطفی، قراردادی و مانند آنها را نیز شامل می شود. حال اگر حسن و قبح شرعی که برخاسته از امر و نهی الهی است، امکان معرفت به قضایای حسن و قبح را از بین می برد، حسن و قبح احساسی، عاطفی و قراردادی که صرفاً اعتباری و غیرواقع گرایانه است، به طریق اولی مانع شناخت حسن و قبح افعال می گردد.

براین اساس، می توان گفت از عبارت کوتاه و بسیار دقیق محقق طوسی (لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً) نه تنها نفی شرعی بودن، بلکه نفی مطلق ادراک غیرعقلی را می توان برداشت نمود؛ یعنی اگر حسن و قبح، اعتباری باشد و نه عقلی، حسن و قبح افعال را مطلقاً نمی توان شناخت؛ نه از راه شرع و نه از راه احساس، عاطفه، قرارداد و غیره؛ چون ملاک در همه این موارد که همان غیرواقع گرایی باشد، مشترک است. البته در حوزه تفکر اسلامی، چون نزاع فقط میان اشاعره و عدلیه بود، خواجه طوسی «لو ثبتا شرعاً» تعبیر کرده است. بنابراین، بین حسن و قبح عقلی و حسن و قبح غیرعقلی عناد و انفصال حقیقی برقرار است؛ به نحوی که با نفی یکی، لزوماً دیگری اثبات می گردد.

دلیل دوم: یقینی بودن قضایای حسن و قبح

بین حکما اختلاف است که: آیا قضایای حسن و قبح از سنخ مشهورات صرف‌اند تا واقعیتی جز تطابق با آرای عقلا نداشته باشند یا اینکه مشهوری بودن آنها منافاتی با اولی بودنشان ندارد و می‌توانند یقینی باشند و جزء مقدمات برهان نیز قرار گیرند؟ به بیان دیگر، معیار در قضایای حسن و قبح، آیا صرف شهرت و تطابق با آرای عقلاست یا مطابقت با واقع؟ غالب حکما طرف دوم را پذیرفته‌اند. فارابی هرچند از یک سو قضایای حسن و قبح را از مشهورات برمی‌شمارد که مقدمه قیاس جدلی واقع می‌شوند، نه یقینی تا مقدمه برهان قرار گیرند (فارابی، ۱۴۰۱ق، ۱: ۴۲۱)، اما از سوی دیگر، مشهورات را یقینی و قابل صدق و کذب می‌داند: «تحتوی المشهورات علی ما هی صادقة، و علی ما هی غیر صادقة» (همان: ۴۱۵). ابن‌سینا نیز بر این باور است که برخی از مشهورات، اولیات و مانند آن از واجبات‌القبول هستند و برخی دیگر، آرای محموده‌اند که پایگاهی جز شهرت ندارند. به عبارت دیگر، مشهورات، گاهی کاذب هستند و گاهی صادق، که در این صورت صدقشان به دلیل اولی بودن نیست؛ چون بدیهی نیستند، بلکه باید با برهان اثبات گردند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۱: ۲۱۹؛ ۱۴۰۴ق، ۳: ۶۶؛ ۱۳۸۳: ۱۲۱؛ ۱۹۸۰م: ۱۲). از مجموع دیدگاه‌های ابن‌سینا به دست می‌آید که هرچند قضایای حسن و قبح از مشهورات‌اند، اما از آن دسته مشهوراتی هستند که می‌توانند صادق باشند و صدقشان را با برهان اثبات نمود. حال اگر در بعضی آثار ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ۳: ۳۹؛ ۱۳۷۹: ۱۱۸) قضایای حسن و قبح از مطلق مشهورات معرفی شده و تفکیکی بین اقسام مشهورات صورت نگرفته است، بدان معنا نیست که ایشان قضایای حسن و قبح را از مشهورات صرف بدانند، به طوری که واقعیتی جز آرای عقلا نداشته باشند. این عبارات مطلق و عام به وسیله عبارات خاص تخصیص

می خورد و به مشهوراتی مقید می گردد که صدق و کذب پذیر و نیز برهان پذیر هستند. پیروان ابن سینا، به ویژه محقق طوسی و دیگران، همان دیدگاه ابن سینا را پذیرفته اند و غیر از بسط نظریه او، مطلب جدیدی ارائه نکرده اند (نک: طوسی، چاپ شده در: ابن سینا، ۱۳۷۵، ۱: ۲۲۱؛ طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۶ و ۴۵۷؛ ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳: ۳۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ۲: ۴۲؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ۱: ۳۳۸).

بله، بدون تردید نمی توان قول به بدهت قضایای حسن و قبح را به فارابی، ابن سینا و پیروان وی نسبت داد؛ چنان که خودشان در بعضی موارد به عدم بدهت تصریح کرده اند.

اشکال اول: برهانی نبودن قضایای حسن و قبح

محقق اصفهانی در بحث تجرّی از کتاب *نهایة الدرایة* بعد از بیان این نکته که تجرّی هتک بر مولا و ظلم است و ظلم هم قبیح است، فرمود: این حکم عقلی از همان احکام عقلیه ای است که داخل در قضایای مشهوره اند و در کتاب های منطق در باب صناعات خمس مورد بحث واقع می گردند. امثال این قضایا از اموری هستند که به لحاظ مصالح عمومی و حفظ نظام و بقای نوع، همه عقلا بر آن اتفاق رأی دارند. اما اینکه 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 شش گانه 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؛ و گرنه چگونه ممکن است در ثبوت این نسبت بین عقلا اختلاف باشد. از حیثیات به هیچ یک از دو معنای آن نیست؛ چون استحقاق از امور قابل مشاهده نیست و خود هم از امور نفسانیه ای نیست که بنفسها برای نفس حاضر باشد. از فطریات هم نیست؛ چون همراه آن قیاسی نیست که مثبت نسبت یادشده باشد، و

اما اینکه 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، ۲: ۴۲؛ اصفهانی و لاریجانی، ۱۳۷۶: ۱۵۴).

پاسخ: عدم استلزام میان بدیهی نبودن و مشهوری بودن

این دلیل در واقع ردّ بر بداهت قضایای حسن و قبح است، نه یقینی بودن آن و می‌دانیم نفی قسم (بدیهی نبودن) مستلزم نفی مقسم (یقینی نبودن) نیست. به بیان دیگر، با اثبات یک قسم، مقسم نیز اثبات می‌شود، ولی عکس آن صحیح نیست که با نفی یک قسم، مقسم نیز منتفی باشد؛ چون ممکن است قسم یا اقسام دیگر آن محقق باشد. بنابراین، از نفی بداهت قضایای حسن و قبح می‌توان نظری بودن آنها را نتیجه گرفت، اما نمی‌توان مشهوری بودن آن قضایا را به دست آورد؛ چون احتمال عقلی و یقینی بودن قضایای حسن و قبح همچنان وجود دارد (نک: صدر، ۱۴۰۸ق، ۱: ۵۴۹؛ ۱۴۱۵ق: ۲۴۴).

اشکال دوم: حفظ نظام اجتماعی منشأ حکم عقلا

محقق اصفهانی بر این باور است که قضایای حسن و قبح 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 نفس‌الامر نسبت به حسن و قبح ندارد. توضیح آنکه، هر فعل پسندیده و ناپسندی در برابر مدح و ذم دو گونه اقتضا دارد: یا به نحو اقتضای سبب نسبت به مسبب و مقتضی نسبت به مقتضاست و یا به نحو اقتضای غایت نسبت به ذی‌الغایه. اقتضا به معنای اول در جایی است که انسانی به دیگری ظلمی کرده باشد که در این صورت در شخص مظلوم به مقتضای برخوردش با شیئی که با وی منافر بوده و از آن متألم گشته،

انگیزه‌ای برای مذمت و عقوبت شخص ظالم نمایان می‌گردد، تا بدین وسیله از وی انتقام گیرد و تشفی خاطر حاصل کند. در این مورد، سببیت ظلم برای مذمت، سببیتی واقعی است؛ چه آنکه بر رابطه علی و معلولی مبتنی است؛ رابطه‌ای که در خارج و عالم واقع میان ظلم و مذمت برقرار است.

اما اقتضای نوع دوم در جایی است که غرض از حکم به مدح و ذم، حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی باشد؛ با این بیان که در عدل و احسان، مصلحتی عام و در ظلم و عدوان، مفسده‌ای عام نهفته است. این مصلحت عام، عقلا را به حکم به مدح فاعل فعلی که مشتمل بر آن مصلحت است، برمی‌انگیزد و همین طور مفسده عام، عقلا را به حکم به ذم فاعل فعلی که مشتمل بر آن مفسده است، برمی‌انگیزد.

حال، آن معنایی از اقتضا که مناسب حکم عقلائی است و می‌توان آن را به شارع (بما هو رئیس العقلاء) نسبت داد، همین معنای دوم است، نه معنای اول که نه تنها لایق مقام شارع نیست، بلکه مناسب حال عقلا هم نخواهد بود. این‌گونه احکام عقلائی را می‌توان «تأدیبات صلاحیه» نامید؛ چون همین حکم به مدح عدل و ذم ظلم موجب ترویج افعالی می‌گردد که در آنها مصالح عامه وجود دارد. بنابراین، اقتضا به معنای اول محل کلام و نزاع نیست؛ چراکه ثبوت آن وجدانی و بدیهی است. اقتضا به معنای دوم است که میان اشاعره و دیگران محل کلام است و ثبوت آن منحصر است به همان دلیلی که اشاره کردیم؛ یعنی همه انسان‌ها حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی را محبوب و پسندیده، و خلاف آن را مکروه و ناپسند می‌دانند. همین امر موجب می‌شود عقلا به مدح فاعل فعلی حکم کنند که مشتمل بر مصلحتی عام است، و نیز به ذم فاعل فعلی حکم

نمایند که مشتمل بر مفسده‌ای عام است. بدین ترتیب، مراد از اینکه عدل مستحق مدح است و ظلم مستحق ذم، این است که نزد عقلا این چنین است، نه اینکه در نفس الامر چنین اقتضایی داشته باشند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ۲: ۳۱۳).

پاسخ: مغالطه تفکیک معانی و ابتدای حکم عقلا بر واقع

پاسخ اجمالی آنکه: اولاً) چنان‌که در پاسخ به اشکال اشاعره بر عقلی بودن قضایای حسن و قبح گفتیم، تفکیک معانی حسن و قبح وجهی ندارد. ثانیاً) اگر بپذیریم حسن و قبح معانی متفاوتی دارند، نمی‌توان پذیرفت که حسن و قبح به معنای مدح و ذم، هیچ واقعیتی و رای تطابق آرای عقلا نداشته باشند؛ چون در این صورت اعتباری محض خواهند بود. به بیان دیگر، اگر و تنها اگر حسن و قبح در تطابق با آرای عقلا محقق گردند و هیچ واقعیتی در نفس الامر و واقع نداشته باشند، آن‌گاه اموری فراتر از قرارداد و اعتبار صرف نخواهند بود که این امر لوازم و تبعات غیرواقع‌گرایی اخلاقی را به همراه دارد. اما پاسخ تفصیلی:

الف) خواه عقلا باشند و خواه نباشند، ما به طور فطری و وجدانی حسن و قبح برخی افعال را - حتی به معنای مدح و ذم - تشخیص می‌دهیم و به مراجعه به بنای عقلا به لحاظ حفظ انتظام جامعه نیازی نداریم. عقلا هم از این معرفت وجدانی و عقلانی برخوردارند؛ پس حکم عقلا هم ضرورتاً مستند به حکم وجدان یا عقل است؛ همچنان‌که باید و نباید عقلایی نیز در بستر الزامات عقلی صورت می‌گیرد؛ و گرنه، بنای عقلا هیچ اعتباری نخواهد یافت؛ چه آنکه حکم عقل غیر از بنای عقلاست: اولی از سنخ علم و دومی از سنخ عمل است. دلیل عقلی خود معیار حجیت را به همراه دارد، اما بنای عقلا که صرف فعل است و پشتوانه‌ای به همراه ندارد، خالی از اعتبار است. از همین رو، اگر عقلا تقنین کنند که مثلاً باید از سمت راست رانندگی کرد، از انشای این «باید»، زمانی لزوم و

و جوب انتزاع می شود که قبل از آن، عقل حکم کرده باشد که اطاعت از احکامی که ما به عنوان عقلا قرارداد می کنیم، واجب است. به دیگر سخن، این «باید» زمانی الزام آور خواهد بود که در بستر وجوبی عقلی قرار گرفته باشد؛ و الا اگر آن وجوب عقلی نبود، حکم عقلا بر بایستی رانندگی از طرف راست، الزام نبود. انشائات عقلایی تنها در بستر وجوب عقلی اعتبار می یابد و منشأ انتزاع وجوب و الزام می گردد (نک: مظفر، ۱۳۶۱، ۱: ۲۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۹؛ لاریجانی، ۱۳۸۶: ۲۲۶).

ب) واقعاً در عدل مصلحت عمومی و در ظلم مفسده عمومی نهفته است که اموری نفس الامری هستند و عقل هر انسانی اصل این واقعیات، یعنی خود مصلحت و مفسده و نه مصادیق آنها را مستقماً درک می کند. پس بنائات و آرای عقلا باید منشأ واقعی و نفس الامری داشته باشند، نه اینکه بر اعتبار و تبانی صرف مبتنی باشند.

ج) عقل فی الجمله می یابد که نمی توان هر فعلی را برای نیل به هر غایت و هدفی مدح یا مذمت کرد. مثلاً با مدح ظلم و خیانت و آدم کشی و با ذمّ انصاف و احسان نمی توان انتظام جامعه را تحقق بخشید؛ پس درک این امور صرفاً به اعتبار عقلا وابسته نیست.

نتیجه آنکه، قضایای حسن و قبح نمی توانند عقلایی به معنای مشهوری صرف باشند؛ به طوری که بر هیچ واقعیتهایی ابتننا نداشته باشند. حکم عقلا در واقع، کاشف از حسن و قبح واقعی است، نه جاعل آنها (نک: صدر، ۱۴۱۷ق. الف، ۱: ۳۵۶). نهایتاً، تنها کاری که عقلا انجام می دهند این است که فاعل عدل را مدح و فاعل ظلم را مذمت می کنند. براین اساس، می توان مماشات کرد و گفت که آنها

جاعل حسن و قبح هستند، لیکن نه به این معنا که آنها جاعل حسن و قبح نفس‌الامری‌اند، بلکه به این معنا که بر اساس حسن و قبح واقعی، معنای خاصی برای حسن و قبح جعل می‌کنند: حُسن عدل یعنی صحت مدح فاعل آن و قبح ظلم یعنی صحت ذم فاعل آن. بله، این معنا از حسن و قبح در ذات فعل نهفته نیست و نفس‌الامری ندارد، بلکه عقلایی است و به همین دلیل، اگر هیچ عاقلی نباشد، این معنا از حسن و قبح هم درک نمی‌شود؛ اما چنان‌که گفتیم، عقلایی به معنای تبانی و اعتباری صرف نیست که هیچ منشأ واقعی نداشته باشد، بلکه هر عاقلی به دلیل آن مصلحت و مفسده نوعیه‌ای که در عدل و ظلم وجود دارد و اموری حقیقی و نفس‌الامری به شمار می‌رود، به حسن و قبح حکم می‌کند.

دلیل سوم: بداهت برخی از قضایای حسن و قبح

هر انسان عاقلی با مراجعه به خود و بدون نیاز به هر چیز دیگر، پاره‌ای از افعال، مانند عدل را پسندیده و نیکو و برخی دیگر از افعال، نظیر ظلم را ناپسند و قبیح می‌یابد. این معرفت به جوامع دینی و پیروان شرایع آسمانی اختصاص ندارد، بلکه همگانی و همیشگی است. مؤید این دلیل آن است که حتی کسانی مانند براهمه، دهریون و زنادقه که با اعتقادات دینی مخالفت و خدا را انکار می‌کنند نیز با این احکام مخالفتی ندارند. افزون بر اینکه در طول تاریخ زندگی بشر هیچ قوم و ملتی را سراغ نداریم که با احکام فوق مخالفت کرده باشند. این دلیل در غالب کتب کلامی به عنوان یکی از ادله مهم حسن و قبح عقلی مطرح شده است (نک: ابن‌نوبخت، چاپ‌شده در: حلی، ۱۳۶۳: ۱۰۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۲۸۷؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۴۳؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ۲: ۳۸۳).

از معاصران می‌توان شهید صدر (صدر، ۱۴۱۷ق ب، ۴: ۱۳۷؛ ۱۴۱۷ق الف، ۸:

(۳۵۳)، شهید مطهری (مطهری، ۱۳۸۸، ۳: ۴۷۶، ۵۲۰ و ۶۱۳؛ ۴: ۱۱۸ و ۱۸۰؛ ۱۳: ۱۳۷)،
 مرحوم حائری (حائری، ۱۳۸۴: ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۶۲ و ۲۳۳)، آیت الله جوادی آملی
 (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲۴؛ ۱۳۷۷: ۴۴ و ۵۶؛ ۱۳۸۶، ۴: ۱۶۶، ۲۹۱ و ۳۰۶؛ ۱۳۸۴: ۱۷۲)،
 آیت الله سبحانی (سبحانی، ۱۳۸۲: ۷۷؛ ۱۴۱۱ق، ۱: ۲۴۰) و به یک معنا آیت الله مصباح
 یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۳: ۱۲۸؛ ۱۳۷۳: ۹۱) را جزو قایلان به بداهت قضایای
 اخلاقی به شمار آورد. این دسته از حکما، از بداهت غالباً به فطری، وجدانی،
 اولی و بعضاً مطلق بدیهی تعبیر کرده‌اند. شهید مطهری و آیت الله سبحانی از قبیل
 فطریات منطقی و شارح انوار الملکوت (عیسلی، ۱۳۸۱: ۳۰۷) از سنخ حدسیات
 هم دانسته‌اند. حکمای متقدم بیشتر به اصل بداهت توجه داشته‌اند، اما معاصران
 از نوع بداهت قضایای اخلاقی هم بحث کرده‌اند (نک: معلمی و ابوالقاسم زاده،
 ۱۳۹۳: ۱۲۱-۱۵۴).

اشکال: تفاوت قضایای حسن و قبح با قضایای بدیهی

اشاعره این اشکال را بر اساس استدلالی کاملاً عقلی و در قالب قیاس استثنایی
 اتصالی بیان کرده و از رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه گرفته‌اند؛ به این صورت که
 اگر حسن و قبح برخی افعال، عقلی و بدیهی بود (ملزوم)، باید همانند «کل از
 جزء خود بزرگ‌تر است» مورد اتفاق همگان باشد و به طور ضروری و بدون
 تردید بر آن حکم کنند (لازم)، و حال آنکه این‌گونه نیست؛ یعنی لازم باطل است
 و به همین دلیل، حسن و قبح برخی افعال نیز عقلی و بدیهی نیست؛ یعنی ملزوم
 نیز باطل خواهد بود (قوشجی، بی‌تا: ۳۳۹؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۸؛ فاضل مقداد،
 ۱۴۰۵ق: ۲۵۷).

پاسخ: وجود ملاک بداهت در قضایای بدیهی حسن و قبح

هرچند پاسخ‌های متعددی به اشکال یادشده داده‌اند (نک: مظفر، ۱۳۶۸، ۱: ۲۸۷؛

طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۵۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۵)، لیکن بهترین پاسخ آن است که بگوییم: رفع تالی در استدلال مستشکل درست نیست تا نتیجه آن رفع مقدم باشد. به بیان دیگر، اولیات از آن حیث که بدیهی‌اند، تفاوتی با هم ندارند؛ در نتیجه، قضایای بدیهی و اولی حسن و قبح نیز هیچ تفاوتی با اولیات دیگر ندارند. در توضیح این پاسخ باید گفت:

اولاً) ما یک عقل یا یک قوه عاقله بیشتر نداریم، لیکن تقسیم آن به نظری و عملی، به لحاظ تعدد و تنوع مدرکات آن است. در واقع، مدرکات عقل به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود، نه خود عقل. البته همین عقل واحد را به اعتبار اینکه مدرکاتش امور نظری و بی‌ارتباط با امور عملی است، «نظری» گویند و از آن حیث که مدرکاتش مسائل مربوط به عمل است نظیر عدالت‌ورزی، «عملی» می‌نامند.

ثانیاً) قضیه اولی به قضیه‌ای می‌گویند که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت میان آن دو برای تصدیق کافی باشد. وجه صدق و توجیه این‌گونه قضایا به خود این قضایا برمی‌گردد؛ به طوری که برای تصدیق آنها به هیچ امر خارج از آنها نیاز نیست. پس هر قضیه‌ای در هر علمی و در ارتباط با هر امری - چه نظری و چه عملی - این ویژگی را داشت، بدیهی و اولی خواهد بود.

ثالثاً) نظری بودن تصورات هیچ نقشی در بداهت قضیه ندارد. قضیه بدیهی دارای تصورات بدیهی، همان بداهتی را دارد که قضیه بدیهی دارای تصورات نظری دارد؛ زیرا تصدیق بدیهی در اولیات منوط به تصور طرفین قضیه است؛ خواه آنکه تصور هر دو طرف قضیه، بدیهی یا نظری باشد یا تصور یک طرف بدیهی و تصور طرف دیگر نظری باشد. افزون بر اینکه بداهت، امری تشکیکی و دارای مراتب نیست.

نتیجه آنکه، قوه عاقله واحد بدیهیاتی دارد. برخی از این بدیهیات در ارتباط با امور نظری است؛ مانند «اجتماع نقیضین محال است» و برخی دیگر به امور عملی مربوط می‌شود که البته منحصر در دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» می‌باشد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، معرفت‌شناسی قضایای حسن و قبح را از این حیث تبیین نمودیم که: آیا قضایای حسن و قبح عقلی‌اند یا شرعی؟ عدلیه، خوبی و بدی را صفات ذاتی افعال می‌دانند؛ صفاتی که عقل آدمی به‌تنهایی توانایی درک آنها را دارد؛ اما اشاعره معتقدند حسن و قبح از فعل الهی یا از امر خدا ناشی می‌شود. پس آنچه را خدا انجام می‌دهد یا بدان امر می‌کند، خوب است و آنچه را انجام نمی‌دهد یا نهی می‌کند، بد است.

بر عقلی بودن قضایای حسن و قبح سه دلیل ارائه گردید: دلیل اول، امکان معرفت به قضایای حسن و قبح بود؛ چون اگر حسن و قبح افعال شرعی باشد، علم به حسن و قبح افعال به طور مطلق - چه از راه عقل و چه از راه شرع و یا هر راه دیگر - منتفی می‌گردد. اشکال عمده بر این دلیل آن بود که حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم محل نزاع بوده، بدیهی نیست و این معنا تنها از راه شرع قابل کشف و درک است. در پاسخ گفتیم که اشاعره برای توجیه مدعایشان دست به مغالطه تفکیک معانی حسن و قبح زده‌اند و معنای مدح و ذم را به عنوان محل نزاع معرفی کرده، عقلی بودن این معنا را انکار نموده‌اند؛ در حالی که عقلی بودن این معنا از حسن و قبح نیز مورد اثبات و پذیرش است. افزون بر اینکه، معانی حسن و قبح در عرض هم نیستند تا یک معنا در تغایر کامل با

معنای دیگر باشد، بلکه قابل تحویل به یکدیگرند.

دلیل دوم، یقینی بودن قضایای اخلاقی بود که گفتیم از کلمات حکما، یقینی بودن قضایای اخلاقی در کنار مشهوری بودن آنها فهمیده می‌شود؛ چون یک قضیه ممکن است از یک جهت جزو مشهورات صادق باشد که صدقش با حجت و برهان اثبات گردد و در نتیجه، جزو قضایای یقینی هم به شمار آید و از لحاظی دیگر، از جمله مشهورات صرف تلقی گردد که واقعیتی جز شهرت و تطابق آرای عقلا نداشته باشد.

در ادامه، اشکال محقق اصفهانی را مبنی بر اینکه «چون قضایای اخلاقی، بدیهی نیستند؛ پس مشهوری‌اند» چنین پاسخ دادیم که نمی‌توان از عدم بداهت، عدم عقلی بودن را نتیجه گرفت. افزون بر آنکه می‌توان بداهت برخی قضایای اخلاقی را هم ثابت کرد. همچنین درباره اشکال دیگر ایشان که «عقلا صرفاً برای حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی به حسن و قبح حکم می‌کنند» گفتیم که این حکم عقلا منشأ عقلانی دارد و صرفاً برخاسته از اعتبار نیست و به عبارت دیگر، عقلا در اعتبار احکام به مصالح و مفاسد واقعی توجه دارند.

دلیل سوم، بداهت برخی قضایای حسن و قبح است که آن هم بر عقلی بودن قضایای حسن و قبح مبتنی است، نه شرعی بودن آنها. اشکال بر این دلیل آن بود که قضایای حسن و قبح به دلیل تفاوت با بدیهیات نمی‌توانند بدیهی باشند. در پاسخ گفتیم با توجه به واحد بودن قوه عاقله، اولیات از آن حیث که بدیهی‌اند، تفاوتی با هم ندارند؛ چه مربوط به امور نظری باشند و چه امور عملی. از این‌رو، قضایای بدیهی و اولی اخلاق همچون همه اولیات دیگر از بداهت برخوردارند؛ به نحوی که با صرف تصور اجزای این قضایا، تصدیق هم خواهد آمد.

منابع

- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق)، *ابکار الافکار فی اصول السدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دار الکتب.
- ابن بابویه، ابوجعفر محمد (شیخ صدوق) (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیہات*، قم: البلاغ، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۳)، *دانش نامه علانی: منطق*، تصحیح سید محمد مشکوة، تهران: دهخدا، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۰۴ق)، *الشفاء: المنطق*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- _____ (۱۹۸۰م)، *عیون الحکمة*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار القلم، چاپ دوم.
- استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲)، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، تحقیق رمضان قلی‌زاده مازندرانی، قم: سیدالشهداء.
- اصفهانی، محمدحسین و صادق لاریجانی (زمستان و بهار ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷)، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، *نقد و نظر*، شماره ۱۳ و ۱۴.
- بحرانی، کمال‌الدین میثم (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
- بهبهانی، محمدباقر بن محمد (وحید بهبهانی) (بی‌تا)، *الفوائد الحائریة*، بی‌جا: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *انتظار بشر از دین*، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، قم: اسراء، چاپ ششم.

- (۱۳۸۴)، *تفسیر موضوعی قرآن: فطرت در قرآن*، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، قم: اسراء، چاپ سوم.
- (۱۳۸۶)، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق عباس رحیمیان، قم: اسراء، چاپ پنجم.
- (۱۳۷۷)، *فلسفه حقوق بشر*، قم: اسراء، چاپ دوم.
- جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶ق)، *الارشاد الی قواطع الادلة فی اول الاعتقاد*، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- حلّی، جمال‌الدین حسن بن یوسف (علامه حلّی) (۱۳۶۳)، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم: الشریف الرضی، چاپ دوم.
- (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
- (۱۳۸۲)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقه جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ دوم.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۷ق)، *فوائد الاصول*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۶)، *مغالطات*، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- رازی، فخرالدین (۱۳۴۱)، *البراهین در علم کلام*، تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
- (۱۴۱۱ق)، *المحصل، تحقیق اتای*، عمان: دار الرازی، چاپ اول.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۲)، *ایضاح المراد فی شرح کشف المراد*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳)، *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، تحقیق حسن مراغی، تهران: شمس تبریزی، چاپ اول.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۱ق)، *الالهیات*، قم: مرکز العالمی الدراسات الاسلامیة، چاپ دوم.

- (۱۳۸۲)، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۲)، شرح الاسماء الحسنی، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
- (۱۴۲۲ق)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: ناب، چاپ اول.
- سند، محمد (۱۳۸۰)، گزاره‌های اخلاقی از سقراط تا علامه طباطبائی، نگارش مصطفی اسکندری، تهران: مهراندیش، چاپ اول.
- سید مرتضی، علی بن حسین (علم الهدی) (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- سیوری حلی، جمال‌الدین مقداد (فاضل مقداد) (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۲۴ق)، حق الیقین فی معرفه اصول الدین، قم: انوار الهدی، چاپ دوم.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۸۸)، خوب چیست؟ بد کدام است؟، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵ق)، نهایه الاقدام فی علم الکلام، تصحیح احمد فرید مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق الف)، بحوث فی علم الاصول، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیه، چاپ اول.
- (۱۴۱۷ق ب)، بحوث فی علم الاصول، تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، چاپ سوم.
- (۱۴۱۵ق)، جواهر الاصول، تقریر محمد ابراهیم انصاری اراکی، بیروت: دار التعارف، چاپ اول.

- (۱۴۰۸ق)، *مباحث الاصول*، تقریر سید کاظم حسینی حائری، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۰۶ق)، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم.
- (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۴۰۷ق)، *تجريد الاعتقاد*، تحقیق حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- عبیدلی، سید عمیدالدین (۱۳۸۱)، *اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت*، تحقیق علی‌اکبر ضیایی، تهران: میراث مکتوب.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق)، *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، چاپ اول.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه، چاپ دوم.
- فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۶۴)، *سرمایه ایمان*، تحقیق محمدصادق لاریجانی، تهران: الزهراء، چاپ دوم.
- (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران: سایه، چاپ اول.
- قوشجی، علی بن محمد (بی تا)، *شرح تجريد الاعتقاد*، قم: منشورات رضی و بیدار.
- (۱۴۰۵ق)، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم: در راه حق، چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴)، *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- (۱۳۷۳)، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: اطلاعات، چاپ سوم.
- (۱۳۸۱)، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۶۸)، *اصول الفقه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.

- معلمی، حسن و مجید ابوالقاسم‌زاده (تابستان ۱۳۹۳)، «بدهت فضای اخلاقی در اندیشه اسلامی»، آیین حکمت، شماره ۲۰.
- مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد (شیخ مفید) (۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.

