

# نگاهی دیگر به حسن و قبح در کلام محقق اصفهانی

سید محسن موسوی گرگانی

## اشاره

حکیم الهی و فقیه اصولی، محقق صاحب فضیلت، شیخ محمد حسین اصفهانی در حاشیه بسیار دقیق و علمی خود بر کفایة الاصول محقق خراسانی، به مناسبت شرح قاعده ملازمه که در متن بدان اشاره شده، وارد بحث حسن و قبح عقلی شده است و حدود ده، یازده صفحه درباره حسن و قبح و قاعده ملازمه، مطلب نوشته است. اخیراً آقای صادق لاریجانی این قسمت را ترجمه کرده و زیر عنوان «پی نوشت‌های مترجم» نسبت به بعضی از مطالب اصل، به اظهار نظر پرداخته و آن را در شماره اول و دوم از سال چهارم مجله «نقد و نظر» به چاپ رسانیده است. ولی اگر آن ترجمه، با اصل، سنجیده شود، آشکار می‌گردد که متن، به هنگام ترجمه، مورد دقت کافی قرار نگرفته است و بعید نیست که منشأ این امر، دشواری و پیچیدگی متن یاد شده باشد.

محقق اصفهانی پس از این که عقل عملی را به طور اجمال تعریف کرده و به تفاوت آن با عقل نظری اشاره نموده، گفته است: «جزء مدرکات عقلیه ای که داخل در احکام عقلیه عملیه است و گرفته شده از بادی رأی مشترك بین عقلاست، که گاهی به قضایای مشهوره و گاهی به آراء محموده نامیده شده است، قضیه حسن عدل و احسان، و قبح ظلم و عدوان است.»<sup>۱</sup> وی پس از این سخن، اشاره کرده است که در بحث تجرّی به طور مبسوط برهان اقامه کرده است بر این که این



گونه قضایا، قضایای برهانی نیستند؛ و سپس سخن کوتاهی بر آن کلام مفصلش افزوده و آنگاه سخن شیخ الرئیس و خواجه نصیرالدین طوسی و محقق قطب الدین و صاحب محاکمات را در همین سیاق نقل کرده است. او در این باره نوشته است: «توضیح آن مطلب، به طوری که همچون برهانی بر صحت مدعای آنان باشد، این است که اشمال عدل و احسان بر مصلحت عامه ای که نظام به آن حفظ می شود، و اشمال ظلم و عدوان بر مفسده ای که نظام به آن مختل می گردد، چیزی است که مورد درک همه است و لذا همه انسانها بدان اعتراف دارند، منتها این ادراک، به حَسَبِ تفاوت مصادیق احسان و اسائه از جهت تعلق آن دو به قوه ای از قوا، فرق می کند. و همچنین دوست داشتن هر عاقلی نفس خودش و آنچه را که به آن باز می گردد، امری است وجدانی که هر انسانی آن را در درون خود می یابد. پس هر انسانی به طور ناگزیر احسان را دوست می دارد و ظلم را قبیح می شمارد. همه اینها جزء واقعیات است و احدی در آنها نزاع ندارد، و تنها نزاعی که هست در حُسن عدل، و قبح ظلم به معنای صحت مدح بر اولی و صحت ذم بر دومی است، و مدعا ثبوت حسن و قبح به معنای یاد شده، به توافق آراء عقلاست، نه ثبوت آن دو در فعل به نحوی که بر مصلحت و مفسده اشمال دارد...»<sup>۲</sup>

محقق اصفهانی سپس به تقسیم اقتضای فعل محبوب، مدح را و فعل مکروه، ذم را می پردازد و آن را دو قسم می داند: یکی اقتضایی که برخاسته از سببیت است، مثل اسائه ای که به انسان می شود و منافری که بر او تحمیل می گردد و موجب تَألم او می شود، و دیگری اقتضایی که برخاسته از غائبت است، مثل مصلحت عامه ای که همه عقلا را وادار به مدح عدل و احسان و ذم ظلم و عدوان می کند. او پس از ایراد سخن در شرح دو قسم، می گوید: «اقتضا به معنای اول محل نزاع نیست، زیرا ثبوت آن وجدانی است؛ و اقتضا به معنای دوم محل کلام بین اشاعره و غیرشان است و ثبوت آن منحصر در وجهی است که به طور مکرر به آن اشاره شده است و آن این که حفظ نظام و بقای نوع که بین همه مشترك است، محبوب همه است و خلاف آن مکروه همه؛ و همین است که عقلا را به مدح فاعل فعلی که در آن مصلحت عامه است و ذم فاعل فعلی که در آن مفسده عامه است وادار می کند. بنابر آنچه ذکر کردیم، مراد از این که عدل مستحق مدح است و ظلم مستحق ذم، این است که آن دو نزد عقلا و به حَسَبِ تطابق آراء آنان چنینند نه در نفس الامر؛ آن طور که محقق طوسی بدان اشاره کرده است.»<sup>۳</sup>

آقای صادق لاریجانی بر این قسمت از سخن محقق اصفهانی سه اشکال وارد کرده است: او



در این باره گفته است :

«نظریه ای که محقق اصفهانی (قده) در متن بالا پرورده، از جهاتی قابل تأمل و قابل خدشه است: اول آن که در کلام ایشان «حسن و قبح» گاهی معادل «مدح و ذم» آمده است و گاهی معادل «صحت مدح و ذم» و گاهی «استحقاق مدح و ذم» در حالی که به نظر نمی رسد این سه تعبیر معادل هم باشند زیرا «مدح و ذم»، فعل عقلاست و بنابر این تابع اختیار و اراده و بنائات آنها. ولی «استحقاق مدح و ذم» مسأله دیگری است. چه بسا ادعا شود که این استحقاق یک واقعیت عینی است؛ لذا چنین استحقاقی وجود دارد، چه «مدح و ذمی» به طور بالفعل در خارج تحقق پیدا بکند و چه تحقق پیدا نکند. البته مسأله چندان سهل نیست. قبلاً به این مسأله اشاره کرده بودیم که «استحقاق» نیاز به تحلیل دارد، ممکن است کسی آن را به امور بنائی برگرداند و ممکن است بتوان آن را به استعدادهای واقعی و تکوینی برگرداند و به نظر می رسد که دومی صحیح تر است. در هر حال، این که محقق اصفهانی به ضرس قاطع ادعا می کند که حسن و قبح به بناهای عقلا برمی گردد و نفس الامری جز این بنائات ندارد، بنا بر تفسیر «مدح و ذم» درست است، نه تفسیر «استحقاق مدح و ذم» و دست کم بنا بر تفسیر دوم چندان روشن نیست و باید دید چه معنای معقول و موجهی از «استحقاق» می توان بدست داد.»<sup>۴</sup>



وقتی اصفهانی تصریح به این دارد که بحث و نزاع در حسن عدل و قبح ظلم به معنای صحت مدح و صحت ذم است و مدعا، ثبوت آن دو به این معنی است، و در پایان کلامش مجدداً تصریح می کند به این که «وعلی ما ذکرنا فالمراد بان العدل یتحق علیه المدح والظلم یتحق علیه الذم هو آنها کذلک عند العقلاء و بحسب تطابق آرائهم لا فی نفس الامر»، دیگر چه جای این اشکال است که حسن و قبح گاهی این طور ذکر شده است و گاهی آن طور؟! مگر نه آن است که این استعمال کننده به صراحت می گوید منظور ما از همه این عبارات، این است که آراء عقلا بر مدح فاعل عدل و ذم فاعل ظلم تطابق دارد؟ اگر مطلب این است، که تأمل در عبارات اصفهانی همین را می رساند، دیگر این اشکال که این سه تعبیر مترادف نیستند، اشکال

بی جایی است. زیرا تعبیرکننده به این معنی تصریح دارد که منظور از همه آنها یکی است؛ وانگهی آنچه مترجم را به اشتباه انداخته، عبارتی است که عین آن را نقل کردیم. زیرا در آن عبارت آمده است «فالمراد بان العدل يستحق عليه المدح...» و معنایش با توجه به قبل و بعدش این است که «عدل» به گونه غایت اقتضا می کند که فاعل آن صحت مدح داشته باشد؛ زیرا عدل موجب حفظ نظام و بقای نوع مشترك بین همه است و بنابراین محبوب همه انسانهاست. و شبیه این عبارت در چند جای دیگر کلام محقق اصفهانی هست که همین معنی را دارد، و روی این معنای شفاف، دانسته می شود که حسن، معادل استحقاق مدح به کار گرفته نشده، بلکه ایجاب گرغایی محسوب گردیده است. پس اگر در جایی در کلام اصفهانی آمده باشد که حسن را معادل استحقاق<sup>۵</sup> مدح به کار برده باشد، با تصریحی که در اینجا دارد، منظورش روشن است، ولی در عبارتی که عربی آن را آوردیم و همین طور در نظایر آن، این کار را نکرده است. زیرا همان طور که بیان کردیم در اینجا حسن و قبح را به معنای مدح و ذم اخذ شده است؛ یعنی از حسن به مدح و از قبح به ذم تعبیر کرده است؛ و ناگفته پیداست که اگر گفته شود: فلان چیز مدح دارد؛ یعنی صحت مدح دارد و مدحش صحیح است. پس «مدح و ذم» به معنای صحت مدح و ذم است و در این تردیدی نیست، و قهراً انکار این که این دو به یک معنی هستند، مثل انکار امور بدیهی است. منظور این است که مراد از مدح و ذم، صحت مدح و ذم است و معنای دیگری مراد نیست؛ هر چند که دو عبارت یاد شده از نظر وضع لغوی مترادف نیستند.

و اما اشکال دوم این چنین آغاز شده است:

«دوم، اصل این سخن که حسن و قبح به معنای صحت مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم باشد، نیاز به تأمل فراوان دارد. و سخنی است که چندان با ارتکاز موافق در نمی آید. محقق اصفهانی (قده) به تبع کثیری از کاوشگران مسائل اخلاقی مدعی می شود که نزاع در حسن و قبح عقلی، بر سر این معنا از حسن و قبح است. و عمدتاً مراد نزاعی است که بین اشاعره و معتزله (و امامیه) در جریان بوده است. شاید هم نزاع واقعاً همین طور بوده است، چنانکه از نوشته های قدما برمی آید، ولی مسأله عمده در فلسفه اخلاق، دقیقاً تحلیل همین معنای حسن و قبح است و گمان نمی کنم نزاع اشاعره و معتزله در این بحث دخالت داشته باشد. به عبارت دیگر، ما





اول باید خود مسأله حسن و قبح را مورد کاوش قرار دهیم و ببینیم پدیده‌ای که حسن و قبح نامیده می‌شود، آیا وجود خارجی دارد یا اعتباری است، و در هر صورت چه خواص و اوصافی دارد؛ و سپس بپرسیم حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم، چگونه وصفی است: آیا واقعی است یا به بنای عقلاست. به نظر می‌رسد این نوعی انحراف از بحث و فرار از نقطه اصلی است که ما به جای تحقیق در ماهیت حسن و قبح معنایی از حسن و قبح (صحت مدح و ذم) را بگیریم و بحث کنیم که آیا این معنا واقعی است یا بنائی. چون کاملاً ممکن است که اصلاً حسن و قبح عندالتحلیل، صحت مدح و ذم نباشد؛ و لذا یافتن خواص و اوصاف «صحت مدح و ذم» هیچ کمکی به فهم اوصاف و خواص حسن و قبح نکند.

ملخص اشکال ما این است که گیریم تمام مقدمات برهان محقق اصفهانی تمام باشد، نتیجه‌ای که از آن عاید می‌شود جز این نیست که عقلا، ضرورتاً بنا را بر مدح پاره‌ای از افعال و ذم پاره‌ای دیگر می‌گذارند و این ثابت نمی‌کند که حسن و قبحی که بر افعال حمل می‌شود (و شاید بر اشیاء هم) واقعیتش همین مدحها و ذمها باشد، پس به تحلیل دیگری نیاز داریم، تا این نکته را ثابت کند و به نظر نمی‌رسد که چنین نکته‌ای وجود داشته باشد.<sup>۶</sup>

خلاصه این اشکال این است که اولاً نمی‌توان گفت: حسن و قبح به معنای صحت مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم است؛ زیرا ارتکاز با آن موافق نیست. ثانیاً، طرح مسأله به گونه‌ای که محقق اصفهانی و تقریباً همه متکلمین و فلاسفه، عنوان و بحث کرده‌اند یک بحث انحرافی است و در واقع فرار از نقطه اصلی است؛ زیرا اینان خود معنای حسن و قبح را تحلیل نکرده‌اند، بلکه بحث را روی نزاع اشاعره و معتزله متمرکز ساخته‌اند که کار بی‌فایده و فاقد ارزشی است. برای این که مسأله عمده در فلسفه اخلاق تحلیل معنای حسن و قبح است. ثالثاً، برهان محقق اصفهانی بر فرض این که تمام باشد، نتیجه‌اش این می‌شود که از نظر عقل پاره‌ای از افعال را مدح و پاره‌ای دیگر را ذم می‌کنند و این فایده‌ای ندارد؛ زیرا ثابت نمی‌کند که حسن و قبحی که بر افعال حمل می‌شود، به معنای مدح و ذم عقلایی است.

اما در مورد مدعای اول باید گفت: کدام ارتکاز با این که حسن و قبح به معنای صحت مدح و ذم باشد مخالف است؟

و اما سخن دوم، حقیقت امر این است که دقیقاً نمی‌توان گفت چه منشای دارد. برای این که محقق اصفهانی - همان گونه که خود مترجم، سخنش را آورده و من هم برای همین نکته، آغاز کلامش را به طور برگرداننده ذکر کردم - تا آنجا که می‌توانسته به تحلیل معنای حسن و قبح پرداخته و پس از دقت فراوان دریافته است که حسن و قبح سه معنی بیشتر ندارد؛ دو معنایش مورد پذیرش قرار گرفته و مورد نزاع واقع نشده است، ولی یک معنایش که همان صحت مدح و ذم باشد مورد اختلاف و نزاع واقع شده است. و از این رو، معنای سوم را مورد بحث و مذاکره قرار داده است. عالمان اصول بویژه محقق اصفهانی، خود مسأله حسن و قبح را مورد کاوش قرار داده و با دقت فراوان، معانی متعدد خوب و بد را دریافته‌اند؛ پس آنچه را که مترجم فکر می‌کند که باید مورد بحث قرار گیرد و قرار نگرفته است، بلکه هر چه در این باره بحث شده است انحرافی است، خود، نوعی انحراف از بحث است. برای این که اولاً، درباره حسن و قبح بحث و تحلیل کرده‌اند و برای دریافت معنای اش دست به کاوش استقراگونه زده‌اند؛ ثانیاً، اینان بحث حسن و قبح را به عنوان مسأله‌ای از فلسفه اخلاق مطرح نکرده‌اند، تا گفته شود که آنچه باید مورد بحث واقع شود، تحلیل خود حسن و قبح است، نه طرح اختلاف اشاعره و معتزله. زیرا فلسفه اخلاق مثل سایر فلسفه‌های مضاف، علمی جدید و تازه تأسیس است. البته می‌توان گفت که برخی از مسائل فلسفه هر علمی در همان علم یا علمی دیگر، از قدیم مطرح بوده است، لکن فلسفه علم به معنای اخص و اعم، به طور مدوّن، پدیده‌ای بسیار نوی است و لذا طرح برخی از مسائل آن که در بین پیشینیان متداول بوده است به همان لحاظ، خیلی منقّح و منسجم نبوده است و جای عیب جویی هم نیست. نظیر مسأله اصالت وجود و ماهیت، در میان فلاسفه پیشین؛ که آنها این مسأله را بدین جهت مطرح کرده‌اند که به یکی از عقاید اشاعره، که بسیار زیان بار و خطرناک است، پاسخ دهند. در واقع این مسأله، مسأله کلامی بسیار مهمی است که همین اهمیتش ایجاب کرده است که در موارد و جایگاههای زیادی به مناسبت‌هایی مطرح و مورد بررسی قرار گیرد؛ گرچه از بُعد دیگری به عنوان یک قضیه منطقی هم در کتابهای منطقی ذکر شده است، و روی همان محاسبه است که یکی از محققان معاصر نوشته است: «چون این مسأله از مسائل ریشه دار و بنیادین کلام و اصول عقاید اسلامی است، اکنون لازم است که این بحث را با همان شیوه اصیل اسلامی خود در این جا طرح نماییم و آراء صاحب نظران از متکلمان امامیه را که پیشروان اندیشه اعتقادی ما هستند شرح و توضیح دهیم و سپس نظرگاهها خود را در این باره مطرح کنیم.»<sup>۷</sup> و نیز همین محقق نوشته است: «در میان متکلمین اسلامی خواجه نصیرالدین طوسی قدس سرّه برترین



و والاترین مقام اندیشمندی را حایز می‌باشد و سخنان او بیش از سایر متکلمین بنام از خردمندی و تعمق برخوردار است. او پس از بحث درباره اثبات صانع و صفات ذات حق تعالی به درباره افعال و صفات افعال او پرداخته و در سرلوحه این افعال، مسأله حسن و قبح عقلی را عنوان کرده است. در این مسأله این مطالب به ثبوت می‌رسد که چگونه خدا دادگر و حکیم است و هرگز ممکن نیست کار زشتی را انجام دهد.<sup>۸</sup>

غرض من از نقل این سخنان، که بر آن بودم مانند آنها را از دیگر اندیشمندان نیز بیاورم، ولی برای طولانی نشدن سخن از آن خودداری کردم، این است که نشان دهم که مسأله حسن و قبح به عنوان یک مسأله کلامی مهم در سخنان افرادی مثل محقق اصفهانی آمده است و غرض و قصد آنان، دفع شبهه گروه اشعری و حل این معضل کلامی بوده است که آیا می‌توان افعالی را بر خدا واجب دانست و افعالی را از او نفی کرد؟ و خلاصه آیا می‌توان به پشتوانه عقل، کارهایی مثل به جهنم بردن همه انسانها یا به بهشت بردن همه آنها، را به خدا نسبت داد یا وجود او را از آن مبرا دانست، یا نه؟ و بالاخره مسأله عدل یکی از مسائل اعتقادی و اصولی ماست و دریافت درست آن، متوقف بر حل مسأله حسن و قبح به گونه متداول بین متکلمین اسلامی است. به همین دلیل، علامه حلی در شرح عنوان این مسأله که در متن تجرید الاعتقاد آمده، نوشته است: «چون محقق طوسی از اثبات خداوند متعال و بیان صفاتش فارغ شد، به بیان عدل او پرداخت و این که خداوند متعال حکیم است و کار زشت انجام نمی‌دهد و واجبی را ترك نمی‌کند، و همین طور به مسائلی که مربوط به آن است پرداخت و در آغاز، فعل را به نیکو و بد تقسیم کرد و بیان کرد که حسن و قبح دو امر عقلی هستند...»<sup>۹</sup> بنابراین، آشکار می‌گردد که اشکال مذکور در کلام مترجم، وارد نیست.

از این سخنان این مطلب نیز روشن شد که اگر سخن محقق اصفهانی تمام باشد، نتیجه اش این می‌شود که حسن و قبح در میان عقلای عالم به سه معنی به کار رفته است و اگر در جامعه بشری کارهایی را خوب و کارهای دیگری را بد می‌دانند، بیرون از سه معنی نیست: یکی این که منظور از حسن و قبح، کمال و نقص است؛ دوم این که حسن و قبح یعنی ملائمت و منافرت؛ و سوم این که حسن و قبح به معنای صحت مدح و ذم است. صدق قسم اول و دوم، در خارج مورد اتفاق همه است، گرچه بین آن دو فرق است، و به همین دلیل بحث از آنها در بعد کلامی چندان جایگاهی ندارد، ولی حسن و قبح به معنای سوم باید مورد بحث دقیق واقع شود که آیا عقل انسانی آن را دریافت می‌کند یا نه؟ و بر فرض اول، آیا یک قضیه نفس الامری و بدیهی است یا جزء



مشهوراتی است که ورای تطابق آراء عقلا، واقعیتی ندارد؟ مفاد برهان محقق اصفهانی، بر فرض تمام بودن، همین مطلب اخیر است؛ پس اگر برهان او تمام باشد، آنچه را که مورد نظر اوست اثبات می‌کند، هر چند که مراد مترجم را اثبات نکند. گرچه آن را هم به طوری که توضیح دادیم اثبات می‌کند. ولی اگر آن را هم اثبات نکند، جای اشکال بر او نیست.

مترجم در اشکال سومش بر عبارت یاد شده از محقق اصفهانی گفته است: «سوم، اشکال دیگری که به برهان محقق اصفهانی (قده) وارد است، این که مقدمات برهان ایشان، بر فرض صحت، نتیجه مذکور را ثابت نمی‌کند. شکل برهان ایشان چنین است:

(۱) هر انسانی خودش و کمال خودش را دوست دارد.

(۲) در نتیجه، هر فعلی که به کمال وی کمک کند محبوب اوست.

(۳) نظم جامعه به انسان کمک می‌کند تا به کمال مطلوب ممکن برسد.

(۴) عدل به نظم جامعه کمک می‌کند و ظلم به عدم نظم.

(۵) بنابراین انسانهای عاقل عدل را دوست دارند و از ظلم متنفرند.

نتیجه: (۶) انسانهای عاقل، بماهم عاقل، بنا را بر مدح عدل و ذم ظلم می‌گذارند، تا عدل در جامعه رواج یابد و از ظلم اجتناب گردد.

محقق اصفهانی مصرّ است که تنها دو عنوان عدل و ظلم، موضوع حسن و قبح را تشکیل می‌دهند و هر حسن و قبح دیگری بازگشتش به این دو است.

حال اشکال این است که بنا بر مقدمات فوق، آنچه اولاً و بالذات محبوب است و باید مورد بنای بر مدح باشد، همانا «ایجاد کمال مطلوب» است و به تبع آن انتظام جامعه و عدل که منجر به آن می‌شود، محبوب می‌گردد و مورد بنای بر مدح. پس حسن بالذات، خصوص «ایجاد کمال مطلوب» است و بقیه تحت آن مندرج می‌شوند پس آن همه اصرار که محقق اصفهانی بر ذاتی بودن حسن و قبح برای دو عنوان عدل و ظلم دارد، نابخاست.

ولی از این مهم‌تر نکته دیگری است که به اشکال ما اهمیت بیشتری می‌بخشد: تصویری که محقق اصفهانی (قده) از حسن و قبح ارائه کرده‌اند، آن را محدود به حیطة نظم جامعه می‌کند، بنابراین در عرصه جامعه انسانی و انتظام آن، حسن و قبح قابل طرح نیست. از همین روی







محقق اصفهانی قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل اخروی» را به عنوان یک قاعده عقلی نفی می‌کند. به نظر ایشان چون مرجع این «وجوب‌ها» به حسن و قبح است، طبعاً حسن و قبح در جایی تصویر می‌شود که مسأله به انتظام جامعه مربوط باشد. ضرر محتمل اخروی ربطی به جامعه انسانی و انتظام آن ندارد تا موضوع برای بنای عقلاً قرار گیرد، لذا ایشان در نهایت‌الدرایه صراحتاً «وجوب دفع ضرر محتمل اخروی» را عقلی نمی‌داند. در حالی که طبق اشکال ما آنچه اولاً و بالذات متعلق بنای عقلاً قرار می‌گیرد، ایجاد کمال مطلوب است، نه مسأله نظم و دوام جامعه. و «ایجاد کمال مطلوب» همان گونه که در کمالهای دنیوی و جمعی و انتظام جوامع مصداق پیدا می‌کند، در امور اخروی هم مصداق می‌یابد و لذا کاملاً معقول است که مورد بنای عقلایی باشد. بنابراین تصویر، «وجوب دفع ضرر محتمل اخروی» به صورت یک قاعده عقلی طرح شود؛ به طوری که اشکال محقق اصفهانی بر آن وارد نباشد...»<sup>۱۰</sup>

در اینجا لازم به تذکر مجدد است که دریافت مراد صاحب نظری مثل محقق اصفهانی، بلکه هر نویسنده‌ای، به دقت زیاد نیاز دارد. همان گونه که قبلاً مورد اشاره قرار گرفت، در این ترجمه، آنچه‌ان که بایسته است، دقیق عمل نشده است؛ که این امر گاهی موجب عرضه معنای خلاف مراد شده است. مثلاً محقق اصفهانی در آغاز عبارتی که مورد اشکال سوم قرار گرفته است این چنین نوشته است: «و توضیح ذلک بحیث یكون کالبرهان علی صحه ما ذکره...» و مترجم در مقام ترجمه آن نوشته است: «برهانی بر مطالب فوق: توضیح این مسلک به گونه‌ای که برهانی بر صحت آن باشد...» همان گونه که آشکار است ندیده گرفتن یک «کاف» به کلی منظور را مستور کرده است. اولاً محقق اصفهانی کلامی برهان گونه آورده نه برهان، و رازش هم ادعای بدهت مدعای ایشان است. زیرا در امور بدیهی، اقامه برهان نکنند، چه این که منکر بدیهیات، برهان و نتیجه آن را نیز به استهزا می‌گیرد. پس در این گونه موارد، دست به توضیح و تنبیه می‌زنند و نامش را برهان گونه می‌گذارند. ثانیاً، عدم دقت کافی در برهان گونه یاد شده، مترجم را به مغالطه انداخته است و شاید افزون بر عدم دقت در عبارات اصفهانی، بعضی از عبارات یکی از شاگردان او نیز در برداشت شگفت‌انگیز مترجم، نقش داشته است. برای تأیید این ادعا و فراهم کردن امکانات بیشتر برای رسیدن به اصل مطلب، قسمتی از این عبارات را به طور برگردان در اینجا می‌آورم: «وقتی که انسان چیزی را درک

می کند که باید انجام شود و لذا فاعلش را مدح می کند، یا درک می کند که نباید انجام شود و لذا فاعلش را ذم می کند، این ادراک به طور گزاف برای او حاصل نمی شود، و این شان هر ممکن حادثی است، بلکه باید سببی داشته باشد؛ و سبب آن به حکم استقرا یکی از پنج چیز است که ما آنها را در اینجا ذکر می کنیم، تا خاطر نشان کنیم که کدام یک از آنها مورد نزاع در مسأله حسن و قبح عقلی است: اول این که انسان درک کند که این چیز برای نفس، کمال است یا نقص؛ زیرا ادراک عقل نسبت به کمال یا نقص آن چیز، او را وادار می کند به این که حکم به حسن یا قبح فعلش کند (همان طور که قبلاً گذشت)، به جهت تحصیل این کمال یا دفع این نقیصه.

دوم این که انسان ملائمت یا عدم ملائمت چیزی را با نفسش درک کند، یا به جهت خودش یا به جهت نفع عام یا خاصی که در آن است، و سپس حسن یا قبح فعل آن را برای تحصیل مصلحت یا دفع مفسدت درک کند. هر یک از این دو ادراک (یعنی ادراک کمال یا نقص، و ادراک ملائمت و عدم ملائمت) به دو گونه است: یکی این که ادراک به واقعه جزئی خاصی تعلق گیرد و قهراً حکم انسان به حسن و قبح، به انگیزه مصلحت شخصی خواهد بود. و این ادراک به نیروی عقل نیست. زیرا شان عقل ادراک امور کلی است نه امور جزئی؛ بلکه ادراک امور جزئی، به نیروی حس یا وهم یا خیال است. هر چند که مثل این ادراک، گاهی مدح و ذم فاعلش را به دنبال دارد، ولی سزاوار نیست که این، مدح و ذم عقلی نامیده شود، بلکه گاهی به تعبیر جدید، عاطفی نامیده می شود. زیرا سبب آن حکم، عاطفه شخصی است، و این تعبیر اشکالی ندارد. دوم این که ادراک به امر کلی تعلق گیرد، پس انسان به جهت کمال نفسانی بودن آن، به حسن آن حکم کند، مثل علم و شجاعت؛ یا به جهت این که در آن مصلحت نوعیه است به حسن آن حکم کند، مثل مصلحت عدل برای حفظ نظام و بقای نوع انسانی. و این ادراک است که به نیروی عقل، بماهو عقل، انجام می شود و مدح جمیع عقلا را به دنبال دارد...»<sup>۱۱</sup>

در جای دیگری از کتاب همین محقق آمده است: «حسن و قبح به یک معنا به کار گرفته نمی شوند، بلکه برای آن دو، سه معنی وجود دارد؛ و کدام معنی موضوع نزاع است؟ می گوئیم: اولاً گاهی حسن و قبح اطلاق می شود و منظور و مراد، کمال و نقص است و به این معنی، حسن و قبح، وصف افعال اختیاری و متعلقات افعال واقع می شوند؛ مثلاً گفته می شود که علم حسن است، تعلم حسن است و در نقطه مقابل، گفته می شود که جهل قبیح است و ترك یادگیری قبیح است و منظور از این سخنان این است که علم و تعلم، کمال و تطور وجودی نفس هستند و جهل و ترك تعلم، نقصان در نفس و تاخر در وجود آن است. حسن و قبح بسیاری از اخلاق انسانی به





اعتبار همین معنی است. مثلاً حسن شجاعت و کرم و حلم و عدالت و انصاف و مانند اینها به اعتبار این است که اینها کمال نفس و قوتی در وجود نفسند... و ظاهراً اشاعره نزاعی در حسن و قبح به این معنی ندارند، بلکه عده‌ای از آنها قبول دارند که آن دو عقلی اند. برای این که این گونه قضایا، قضایای یقینی‌ای هستند که دارای واقع خارجی اند.

ثانیاً حسن و قبح گاهی اطلاق می‌شوند و مراد از آن دو، ملائمت و منافرت با نفس است و به این معنی، هم وصف افعال و هم وصف متعلقات آنها، چه اعیان و چه غیر اعیان، واقع می‌شوند. مثلاً در متعلقات گفته می‌شود: این منظره حسن و جمیل است؛ این صدا نیکو و طرب انگیز است؛ این مزه شیرین و نیکوست و...، و در افعال گفته می‌شود: خواب قیلوله نیکوست؛ خوردن به هنگام گرسنگی نیکوست؛ نوشیدن بعد از تشنگی حسن است و... تمام این احکام برای این است که نفس از این چیزها لذت می‌برد و به جهت ملائمتشان با او آنها را می‌پسندد. در نقطه مقابل اینها در متعلقات و افعال گفته می‌شود: این منظره قبیح است؛ ولوله زن نوحه گر زشت است؛ خوردن در حال سیری بد است و... و تمام اینها برای این است که نفس از آنها متنفر یا در رنج است. پس در حقیقت، معنای حسن و قبح به معنای لذت و آلم باز می‌گردد و می‌توان گفت که به معنای ملائمت و عدم ملائمت رجوع می‌کند...

ثالثاً حسن و قبح اطلاق می‌شوند و منظور از آن دو، مدح و ذم است و آن دو به این معنی، تنها وصف افعال اختیاری واقع می‌شوند و معنای این، آن است که حسن، چیزی است که فاعلش به خاطر آن در نزد عقلا مستحق مدح و ثواب است و قبیح چیزی است که فاعلش به خاطر آن در نزد ایشان مستحق مذمت است. و به عبارت دیگر، حسن چیزی است که فعلش سزاوار است؛ یعنی عقل همه درک می‌کند که فعل آن سزاوار است. و قبیح چیزی است که نزد عقلا ترکش سزاوار است؛ یعنی عقل هم درک می‌کند که فعل قبیح سزاوار نیست یا ترک آن سزاوار است و همین ادراک عقلانی است که به معنای حکم عقل به حسن و قبح است... و همین معنای سوم است که موضوع نزاع شده است و اشاعره انکار می‌کنند که برای عقل، بدون شرع، چنین حکمی باشد و عدلیه حق این نوع ادراک را به عقل داده اند. «۱۲»

دقت در این عبارات که در واقع، شرح سخن محقق اصفهانی است و توجه به عبارت خود محقق اصفهانی که قبلاً برگردانش ذکر شده و عین آن این است که: «... و کذا کون کلّ عاقل محباً لنفسه و لما يرجع الیه وجدانی یجده کلّ انسان من نفسه و کذا کون کلّ مصلحة ملائمة للشخص و کلّ مفسدة منافرة له ایضاً وجدانی یجده کلّ انسان عند مساس المصلحة و المفسدة به فلامحالة

یحبّ الأحسان ویکره الأساءة وهذا کله من الواقعیات لانزاع لأحد فیها أنّما النزاع فی حسن العدل و قبح الظلم بمعنی صحّة المدح علی الأوّل و صحّة الذم علی الثانی والمدعا بثبوتها بتوافق آراء العقلاء لاثبوتها فی الفعل علی حدّ اشتماله علی المصلحة والمفسدة»<sup>۱۳</sup>، روشنگر این واقعیت است که مترجم، توجه درستی به کلام برهان گونه محقق اصفهانی نکرده است و به همین دلیل، حسن و قبح را که هم او و هم شاگردش به سه معنی می دانند و سه کاربرد برای آن معتقدند، با هم خلط کرده است و از مجموع آنها، به زعم خودش، برهانی ترتیب داده و به محقق اصفهانی نسبت داده است. در حالی که صراحت کلام اصفهانی مخالف با آن است؛ زیرا او حسن و قبحی را که از کمال و نقص این انسان برمی خیزد، هرچند به همان معنای مدح و ذم باشد، امری واقعی و غیر قابل تردید می داند و لذا در پایان آن دو معنی نوشته است: «هذا کله من الواقعیات ولا نزاع لأحد فیها» و سپس حسن و قبح مورد نزاع را نشان داده، آنگاه وارد این مطلب شده که گاهی ورود چیزی در انسان که یک امر حقیقی است سبب این می شود که حالتی حقیقی در آن پدید آید و شروع به مذمت کند و این سببیت ذم، واقعی است خارجی و غیر قابل انکار، و لذا مورد نزاع نیست. ولی گاهی غرض از مدح و ذم، حفظ نظام و بقای نوع انسانی است؛ زیرا که عدل و احسان مشتمل بر مصلحت عامه است و ظلم و عدوان مشتمل بر مفسده عامه؛ و این مصلحت عامه است که انسان را به حکم به مدح فاعل فعلی که دارای آن است وادار می کند. سپس نوشته است: همین معنی است که مورد نزاع است و ثبوتش منحصر به دلیلی است که بارها تکرار شده است و آن این که حفظ نظام و بقای نوع که بین همه مشترک است، محبوب همه است و خلافش مکروه همه است و همین است که عقلا را وادار به مدح فاعل فعلی می کند که در آن مصلحت عامه است.

از مجموع این سخنان و گفتار دیگر این محقق به خوبی آشکار می گردد که آنچه مترجم این عبارات، به عنوان برهان محقق اصفهانی، نوشته است، گونه استنباطی بیش نیست. بنابراین نمی توان گفت: آنچه اولاً و بالذات مورد مدح عقلاست، ایجاد کمال مطلوب است و انتظام جامعه و عدل، اگر محبوب و ممدوح هستند به خاطر ایجاد کمال مطلوب ممدوح شده اند؛ آن گونه که بیان کرده اند. زیرا همان طور که اشاره شد، کمال مطلوب هرکسی برای او محبوب است، نه برای دیگران. پس کمال مطلوب، امر مشترکی نیست تا مورد مدح همه واقع شود، بلکه چون مشترک لفظی است و در هر کسی اموری است که ویژه اوست، و قهرراً ممکن نیست که انتظام جامعه و عدل به خاطر ایجاد کمال مطلوب مورد مدح واقع شود؛ برای این که کمال مطلوب بعضی موجب ضرر و انزجار بعض دیگر است. توجه به تنازع بقا و تزاممی که بین موجودات



است این مطلب را روشن تر می کند؛ پس باید عدل به واسطه این که عدل است و نظم دقیق جامعه را فراهم می کند و هر کسی به سبب آن به آنچه باید برسد می رسد و موجب بقای نوع همه است، محبوب باشد. و لذا می توان گفت: ایجاد کمال مطلوب، محبوب همه است؛ زیرا که عین عدل است و ایجاد کمال مطلوب، محبوب همه نیست؛ زیرا که عدل نیست، بلکه ظلم است. به زبان دیگر، هر جا عدل صدق کند، محبوب و ممدوح همه است و هیچ استثنایی ندارد؛ ولی هر جا ایجاد کمال صدق کند، لازم نیست محبوب و ممدوح همه باشد، بلکه تنها محبوب کسی است که کمال برایش حاصل شده است. و همین معنی است که (به نظر فلاسفه و محقق اصفهانی) عقلا را وادار به این کرده است که همه آن را نیکو بشمرند و فاعلش را مدح کنند. درست این بود که مترجم در مقام اشکال بر متن، در این باره تشکیک کند که قضایایی مانند «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است»، تنها مشهوراتی نیستند که ورای تطابق آراء عقلا، هیچ نفس الامری نداشته باشند. و خوب بود در این باره که بسیار مهم است سخن می گفتند، نه اشکالات سه گانه ای که مطرح نموده اند.

پی نوشتها:

۱. نهاية الدراية، ج ۲، چاپ سنگی، ص ۱۲۴.
۲. همان، ص ۱۲۵.
۳. همان.
۴. نقدونظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، ص ۱۵۶.
۵. برای توضیح این که استحقاق، یک مفهوم انتزاعی است و مرادف حسن و قبح به کار نرفته، لازم است سخن این محقق در بحث تجرّی مطالعه و دقت شود.
۶. همان، ص ۱۵۶-۱۵۷.
۷. کاوشهای عقل عملی، ص ۲۰۵.
۸. همان، ص ۲۰۶.
۹. شرح تجرید، چاپ کتابفروشی جعفری، ص ۱۸۵.
۱۰. نقدونظر، پیشین، ص ۱۵۷.
۱۱. اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۲۴.
۱۲. همان، ص ۲۱۹.
۱۳. نهاية الدراية، ج ۲، ص ۱۲۵.

