

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۸۶ - ۱۶۱

تأملی در قاعده حسن و قبح ذاتی

محمد حسن قدردان قراملکی^۱

چکیده

اصل حسن و قبح ذاتی و عقلی در دو حوزه «هستی‌شناسی و «معرفت‌شناسی» از قواعد کلامی کلیدی محسوب می‌شود؛ لکن تبیین دقیق این دو قاعده در هر دو حوزه فوق از سوی متکلمان و فلاسفه با ابهامات مواجه شده است. نویسنده در این مقاله با روش عقلی و تحلیل هفت نظریه از اصل حسن و قبح ذاتی، ضمن ارزیابی شش نظریه اول، تبیین و تفسیر جدیدی از نظریه حسن و قبح ذاتی ارائه نموده و آن را به «حسن و قبح تکوینی و مصلحتی و دخالت مصالح در انتزاع حسن و قبح» تحویل نموده و به اثبات آن پرداخته است. هم‌چنین در آخر مقاله شبهه تقابل نظریه متکلمان و فلاسفه با یکدیگر بررسی و نقد گردیده و ره‌آورد آن همسو بودن قرائت مشهور متکلمان امامیه و فلاسفه می‌باشد.

واژگان کلیدی

حسن و قبح شرعی، حسن و قبح ذاتی، حسن و قبح تکوینی و نسبی، مصلحت و

مفسدت.

۱. استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

طرح مسأله

اصل حسن و قبح ذاتی و عقلی دو قاعده مکمل هم از قواعد معروف علم کلام است که در ظاهر از سوی فلاسفه مورد اهتمام قرار نگرفته و چه بسا آن را تضعیف کرده اند. در این مقاله هفت قرائت مختلف از قاعده حسن و قبح ذاتی به صورت مستقل مورد تبیین و تحلیل قرار می‌گیرد. نگارنده با تأمل در معانی و زوایای مختلف نظریات هفتگانه در تبیین معنا و مقصود از حسن و قبح متحقق در عالم هستی به این رهیافت رسیده است که با تصرف و ارایه معنای جدید از اصطلاح «ذاتی» در «حسن و قبح ذاتی» می‌توان تبیین جدید و قابل دفاع از آن ارایه داد که مورد وفاق اکثر متکلمان و فلاسفه هم است. توضیح اش در ادامه خواهد آمد.

پیشینه بحث

نکته قابل ذکر در باره پیشینه موضوع این که اولاً بیشتر مقالات به حسن و قبح عقلی و نه ذاتی پرداخته اند و ثانیاً در خصوص حسن و قبح ذاتی هم به نقد آن اهتمام جدی نشده است، نگارنده اولین بار در این مقاله یک مستند عقلی مهم قایلان به حسن و قبح ذاتی را (استناد به حسن ذاتی عدالت و قبح ذاتی ظلم) نقد نموده و کوشیده است نشان دهد که قرائت مشهور امامیه از حسن و قبح نه ذاتی بلکه تکوینی و قیاسی و اعتباری است که در آن مصلحت و مفسدت انسان مورد لحاظ قرار می‌گیرد. هم‌چنین در آخر مقاله با ارایه شواهد مختلف روشن می‌شود که دیدگاه فلاسفه و متکلمان امامیه تفاوت جوهر با یکدیگر ندارند.

یکم: تعریف حسن و قبح و ملاکات آن

متکلمان در تعریف اصطلاحی حسن و قبح آن را در چهار صورت ذیل صورت بندی نموده اند.

۱. ملائمت یا منافرت با طبع انسان

اگر فعلی برای نفس و طبع انسان ملائم و سازگار باشد، آن «حسن» و خوب خواهد بود، مثل احساس شادی از مشاهده منظره ای یا شنیدن صدایی و احساس لذتی از خوردن غذایی. اما اگر فعلی با طبیعت انسان مخالف باشد، مثل احساس ناراحتی از رؤیت تصویری

یا شنیدن صوت ناهنجاری، احساس بدی و تنفر از خوردن غذایی، از آن به «قبیح» و بد تعبیر می شود.

۲. کمال و نقص

اگر ذات یا فعلی موجب ازدیاد کمالی مثل علم، ورزش، ثروت یا موجب نقصی مثل جهل و فقر گردد، اولی به حسن و دومی به قبیح متصف خواهد شد.

۳. موافقت با غرض (مصلحت و کمال):

تعریف فوق را برخی متذکر شدند که به موجب آن هر فعلی که علاوه بر صرف کمال یا ملایمت با نفس، با غرض انسان مطابقت و ملائمت داشته باشد، آن حسن و مخالف آن قبیح خواهد بود^۱. تعریف فوق ملاک را برای حسن و قبیح به حسن ذاتی منحصر نکرده و موافقت با غرض هم به عنوان شرط و ملاک جدید لحاظ شده است. با این تعریف و با تغییر در غرض فعل، حکم هم متغیر خواهد شد، مثل حسن بودن کذب مصلحت آمیز یا اباحه بلکه وجوب خوردن غذای حرام در صورت توقف حیات انسان بدان.

۴. استحقاق مدح و ذم:

اگر عقل، فاعل فعلی را مدح و تشویق یا تقبیح و محکوم کند، آن فعل به حسن یا قبیح متصف خواهد شد. این ملاک در باره خدا هم جاری است، به این معنی که اگر فعلی مورد مدح و ذم عقل و عقلا قرار گیرد، خدا هم آن را مدح یا ذم می کند. موافقان و مخالفان در صلاحیت حکم عقل انسان در تشخیص سه معنا و ملاک اول اتفاق نظر دارند، محل بحث در معنای آخر است که اگر عقل حسن به معنای مدح یا قبیح

۱. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۲؛ قوشجی، شرح التجرید، ص ۳۳۸؛ آمدی، غایه المرام فی علم الکلام، ص ۲۰۴ و ۲۰۵، همو، ابکار الافکار، ج ۲، ص ۱۲۲؛ مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص ۸۹، ۱۶۴ به بعد؛ همو، فلسفه اخلاق، ص ۱۰۲، ۹۶. نکته قابل تذکر این که آمدی تذکر می دهد که مراد قایلان به حصر حسن و قبح به شرع، از باب توسع در عبارت است و گرنه در معقولیت حسن و قبح در فرض موافقت با غرض تردیدی وجود ندارد (آمدی، غایه المرام، همان). نکته دیگر در باره نظریه اشاعره این که برخی از آنان مانند فخر رازی (المطالب العالیه، ج ۳، ص ۲۸۹)، به حسن و قبح عقلی نسبت به افعال انسان باور دارند، اما همه آنان منکر حسن و قبح عقلی نسبت به افعال خدا هستند.

فعلی به معنای ذم فاعل آن را درک کند، آن فعل واقعا هم حسن یا قبیح خواهد بود و خدا نیز بر آن ملتزم بوده و انسان مستحق ثواب را به بهشت و مستحق گناه را به جهنم وارد خواهد کرد.

بحث فوق به قاعده حسن و قبح ذاتی مربوط می‌شد که مقام ثبوت حسن و قبح است. مقام دیگر به امکان شناخت عقل انسان از حسن و قبح ذاتی متمرکز می‌شود که آن مقام اثبات و مفاد قاعده حسن و قبح عقلی است.

دوم: اشاره ای به نظریات در حسن و قبح اشیاء و افعال

آیا اشیاء و افعال عینی و خارجی در ذات خود واجد حسن و قبح و مصلحت و مفسده هستند؟ یا این که حسن و قبح آن‌ها معلول عناوین و جهات مختلف بیرونی اند؟ این جا به اهم نظریات اشاره می‌شود.

نظریه اول: نقلی و شرعی انگاری حسن و قبح (اشاعره)

اشاعره منکر وجود مستقل حسن و قبح در عالم خارج شدند، و حقیقت آن دو را به شرع متوقف نموده اند (آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۱۲۱؛ فخر رازی، المحصل، ۴۷۹، همو، الاربعین فی اصول الدین، ج ۱، ص ۳۴۶). چنان که جرجانی تصریح می‌کند، «و لا حکم للعقل فی حسن الاشیاء و قبحها و لیس ذلک» ای حسن الاشیاء و قبحها (عائد الی امر حقیقی) حاصل (فی الفعل) قبل الشرع»، (جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۱).

تحلیل و بررسی

از آن جا که ضعف دیدگاه فوق به تفصیل در آثار کلامی تبیین و تقریر شده است، ما در این مجال بدان نمی‌پردازیم. سه مذهب کلامی معروف «امامیه، معتزله، ماتریدیه» مقابل اشاعره قرار دارند و به تحقق حسن و قبح در عالم واقع تاکید دارند، لکن آنان در تبیین نحوه تحقق حسن و قبح در عالم واقع از حیث استقلال و عدم استقلال به نظریات مختلف ذیل منشعب شدند که تبیین و تحلیل آنها مساله این تحقیق را تشکیل می‌دهد.

نظریه دوم: ذاتی انگاری حسن و قبح (معتزله بغداد)

یک قرائت مدعی است که اولاً در مقام ثبوت و در عالم خارج اشیاء و افعال مستقلاً وجود دارند که ذات شان مقتضی اتصاف به حسن و قبح است. به تعبیری حمل وصف حسن مثلاً بر عدل نه به عامل خارج از ذات عدل بلکه مقتضای ذاتش است (لذاته - ذاتی باب برهان - لوازم الماهیه - کفایت موضوع در انتزاع وصف حسن^۱)، این دیدگاه مختار اوایل معتزله مثل معتزله بغداد است، قوشجی، شرح التجرید، ص ۳۳۸.

لازمه آن (ذاتی شدن)، ثبات و همیشگی اتصاف به حسن یا قبح و عدم انفکاک وصف از موصوف است. در این دیدگاه مفهوم حسن و قبح مثل مفهوم سردی و گرمی، سفیدی از معقولات اولی انگاشته شده است که در خارج مصداق واقعی و به تعبیر فلسفی مابازاء خارجی دارد.^۲

ممکن است شبهه شود که مراد قایلان به ذاتی انگاری حسن و قبح حسن ذات باضافه وصف و عنوان خارجی است. در این باره باید گفت برخی از متکلمان از جمله معتزله بصره به صورت صریح به نفی نقش و تاثیر وصف و عنوان خارجی تاکید داشتند که این جا اشاره می شود. علامه حلی به این تفکیک تصریح کرده است. «أن الأشياء هل هي حسنة أو قبيحة لذواتها أو لوجوه و اعتبارات تقع عليها؟ فالبصريون قالوا: إنها لذواتها كذلك، و البغداديون قالوا: إنما هي بالحیثیات حسنة و قبيحة، لأن من ظلم أو منع الودیعة سارع العقلاء إلى ذمّه»، (حلی، معارج الفهم، ص ۴۰۴).

شهید اول هم می نویسد. «هل حسن الأشياء و قبحها للذات، أو للوجه اللاحق للذات؟

۱. در تفسیر معنای «ذاتی» در دیدگاه قایلان چند نظر مثل: ذاتی باب برهان مقابل محمول غریب، محمول بالضمیمه و منتزع از صمیم موضوع مقابل محمول بالضمیمه و منتزع از عناوین و جهات بیرونی عارض بر موضوع، مطرح شده است که در کلمات قوم شفاف سازی نشده است، (ر.ک: جعفر سبحانی، رساله فی التحسین و التقیح، ص ۱۴؛ علی ربانی گلپایگانی، القواعد الکلامیه، ص ۵۶). نگارنده بر این باور است مراد قوم از ذاتی، معنای عام آن است که به معنای حسن یا قبح تکوینی و حقیقی مقابل اعتبار و ذهنی محض است که آن شامل نظریه مختار (حسن تکوینی و نسبی) هم می شود.

۲. «حق این است که مفاهیم حسن و قبح، امور نفسی بوده و دارای مصداق واقعی هستند»، (جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۹، ص ۵۸۷).

البصريون من العدلية على الأول، و البغداديون على الثاني؛ لتعليل كل منهما بعلل عارضة»، (اربع رسائل كلامية، ص ۱۴۲). «و قالت المعتزلة الفعل حسن أو قبيح في نفسه) اما لذاته و اما لصفة لازمة له و اما الوجوه و اعتبارات على اختلاف مذاهبهم»، (شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۲). جرجاجي و ايجي در ادامه موضع أوایل معتزله را حسن و قبح ذاتي به معنای عدم دخالت وصف خارجي گزارش می کند. «فذهب الاوائل منهم) الى ان حسن الافعال و قبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها و ذهب بعض من يُعدم من المتقدمين (الى اثبات صفة) حقيقة (توجب ذلك مطلقا) أي في الحسن و القبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما»، (شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۴).

۱. ادله عقلی

۱.۱. بداهت

قایلان به قاعده معتقدند که حسن ذاتی برخی از افعال مثل عدالت، احسان، انصاف، بديهی است که انسان با صرف تصور آن مثل احسان به یتیم و درمانده و ستم بر بی گناه به حسن و قبح آن و به تبع اش به مدح احسان کننده و ذمّ ظالم شناخت و معرفت پیدا می کند^۱. هر چند برخی از حسن و قبح ها مثل حسن کذب نافع و قبح صدق مفسده آمیز به نظر و تأمل نیازمند است.

۲. ۱. شناخت حسن و قبح توسط منکران شرایع

اگر حسن و قبح اشیاء ذاتی و عقلی نباشد، به تعبیری فقط شرعی باشد، لازمه اش این است که بر آن فقط طرفداران ادیان و شرایع علم دارند، در حالی که منکران شرایع بدان هم علم دارند، پس ادعای نفی عقلی و ذاتی بودن حسن و قبح ادعای ناصواب است. این جا هم باید مبنای قبلی خودمان (حسن و قبح مندرج در ذوات و افعال به تبع مصالح و مفاسد و غرض فاعل) را تکرار می کنیم که ما به وجود حسن و قبح ذاتی فی الجملة باور

۱. ابواسحاق بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، ص ۴۵؛ علامه حلی، انوار الملکوت، ۱۰۵؛ همو، کشف المراد، ص ۳۰۳؛ حلبی، تقریب المعارف، ص ۹۸؛ ابن میثم بحرانی، غایه المرام، ص ۲۰۳؛ شهید اول، اربع رسائل کلامیه، ص ۴۶؛ فیاض لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۵۹؛ جوادی آملی، دین شناسی، ص ۱۵۱.

داریم و دلیل فوق هم آن را ثابت می کند که حسن و قبح نمی تواند شرعی محض باشد، اما گستره ذاتی و عقلی آن چقدر است، تابع ادله دیگری است.

۳.۱. لزوم ترجیح بلا مرجح

اگر حسن و قبح افعال، شرعی باشد، ترجیح بدون مرجح لازم می آید؛ زیرا ذات افعال حسب فرض مقتضی حسن و قبح نیستند، اما این که شارع یک فعلی را حسن و فعل دیگری را قبیح توصیف می کند، و به یکی امر و به دیگری نهی می کند، ترجیح و توصیف بدون علت و مرجح است و آن غیر حکیمانه و محال هم است.

۴.۱. اعتراف ضمنی قایلان به حسن و قبح شرعی به عقلی

منکران حسن و قبح عقلی خود با اصل عقلی (حسن و قبح) استدلال می کنند که حقیقت حسن باید شرعی باشد، یعنی با عقل خودشان حکم می کنند که اوامر شارع حسن و نواهی آن قبیح است. پس عقل حسن و قبح این مقدار را ادراک می کند که بلی حسن و قبحی تحقق دارد، اما ملاک تشخیص آن شارع است؛ لذا عقلی محسوب می شود. در واقع آنان متعلق حسن و قبح عقلی را در اوامر و نواهی شرعی منحصر کردند.

۲. ادله قرآنی

از آیات فراوان قرآن کریم استفاده می شود که قرآن کریم برای خود افعال، با قطع نظر از حکم شرعی، حسن و قبح قایل شده است. اینجا به برخی از آیات اشاره می شود. آیات گوناگون به دوری از فحشا و فواحش سفارش می کنند که از آن استفاده می شود که این امور پیش از امر و نهی خدا متصف به فحشا می شدند.

«وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ»، (انعام: ۱۵۱).

خدای سبحان در برخی از آیات، از رفتار و گفتار جاهلیت چنین خبر می دهد که هرگاه آنان کار زشتی انجام می دهند، دلیل آن را روش نیاکان خود و امر خدا بیان می کنند. خدای سبحان در پاسخ آنان، امر نکردن خدا به فحشا را بیان می کند و آنان را به جهت استناد این سخن به خدا نکوهش می نماید: «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»،

(اعراف: ۲۸).

خداوند در برخی دیگر از آیات قرآن، به صراحت، از نزدیک شدن به فواحش نهی می‌کند: «وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» (انعام: ۱۵۱). این آیه نیز دلالت دارد که برخی از امور، پیش از تعلق نهی به آنها، فحش‌ایند و خدای متعال از نزدیک شدن به این امور باز می‌دارد؛ پس این آیه بر قبح ذاتی آنها دلالت دارد.

برای تأیید این آیات، به آیات دیگری نیز می‌توان استشهاد کرد؛ مانند: «وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ، إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ مَقْتًا وَ سَاءَ سَبِيلًا» (نسا: ۲۲)؛ «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْنِيَّ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا»، (اسرا: ۳۲).

۳. ادله روایی

در روایات متعدد هم با مضامین فوق به حسن و قبح ذاتی تاکید شده است که این جا به چند روایت بسنده می‌شود. «وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ»^۱.

در روایت فوق اصل حسن و قبح واقعی قبل از حکم عقل مفروض انگاشته شده است، تنها شأن عقل معرفت و کشف آن توصیف می‌کند.

«قَالَ جَابِرٌ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَيْفَ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ؟ قَالَ (ع): لِأَنَّهُ لَا يَفْعَلُ إِلَّا مَا كَانَ حِكْمَةً وَ صَوَابًا»^۲.

روایت فوق به یک نکته ظریف در باب حسن و قبح تذکر داده است که آیه شریفه «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» مثبت حسن و قبح شرعی و به تبع آن مثبت نظریه اشاعره و نافی حسن و قبح فعلی نیست، بلکه دقیقاً مثبت آن است، چرا که تعلیل حضرت خاطر نشان می‌سازد که خدا تنها در چارچوب حکمت و صواب و مصلحت فعلی را انجام می‌دهد. «فَأَخْبَرَنِي عَنْ رَبِّكَ هَلْ يَفْعَلُ الظُّلْمَ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: وَ لِمَ؟ قَالَ: لَعَلَّمَهُ بِقَبْحِهِ وَ اسْتِغْنَاهُ عَنْهُ»^۳.

در روایت فوق هم اصل قبح قبل از خدا مفروض انگاشته شده است.

۱. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۲۹

۲. صدوق، التوحید، ص ۳۹۷

۳. همان، ص ۳۹۸، پاورقی

امام علی (ع) به فرزندش امام حسن فرمود: «فَإِنَّهُ لَمْ يَأْمُرَكَ إِلَّا بِحَسَنِ وَ لَمْ يَنْهَكَ إِلَّا عَنِ قَبِيحٍ»^۱

در توصیه حضرت امام حسن و هم قبح فعل پیشاپیش پذیرفته شده است و امر حضرت هم در آن قالب صادر می شود.

تذکار

از مضامین آیات و روایات وجود حسن و قبح در ذوات یا افعال به صورت فی الجمله روشن می شود، اما این که آیا آن به نحو ذاتی و دایمی است یا بر اساس مقایسه آن با مصالح و مفاسد انسان و به تعبیری در ملایمت با غرض انسان است، نصوص فوق دقیقاً به این نکته ناظر نیستند، اگر امر دوم را مدعی نباشیم.

تحلیل و بررسی

در نقد ادله نظریه فوق (حسن و قبح ذاتی به معنای علت تامه) نکات ذیل در خور تأمل است.

۱. عدم دلالت ادله بر مدعا

پیش تر هم اشاره شد ادله فوق تنها بر تکوینی و تحقق حسن و قبح در عالم خارج و نفس الامر دلالت می کنند که آن شامل حسن و قبح تکوینی و اعتباری به معنای لحاظ مصلحت و مفسدت انسان هم می شود. به تعبیری از ادله فوق بر نمی آید که حسن یا قبح متحقق در فعل و ذات شیء خارجی به صورت علت تامه و تنهائی و با قطع نظر از انسان بر حسن و قبح آن شیء یا فعل دلالت می کند.

به دیگر سخن، نظریه حسن و قبح ذاتی در حد شرط لازم و نه کافی می تواند حسن و قبح را توجیه کند، اما برای توجیه کامل و کافی به ضمیمه نظریه لحاظ مصلحت و مفسدت انسان هم نیاز دارد که اشاره خواهد شد.

۲. تعلیل حسن و قبح اشیاء، دلیل بر ذاتی نبودن

اگر حسن و قبح فعل یا شیء ای مثل حیوان یا ناطق برای انسان و حرارت برای آتش ذاتی باشد، نیازی به تعلیل نیست، «الذاتی لایعلل». اما عقلاء برای اتصاف فعلی به حسن یا

قبح بالفور در صدد ذکر علت و دلیل بر آن مثل ظلم و منع ودیعه هستند که آن نشانگر عدم ذاتی بودن است؛ چرا اگر ذاتی بود، عقلاً به به تعلیل فوق نیازی نداشتند.

«و البغدادیون قالوا: إنما هي بالحيثيات حسنة و قبيحة، لأن من ظلم أو منع الوديعة سارع العقلاء إلى ذمّه، فإذا سئلوا عن ذلك قالوا: لأنه ظلم أو منع الوديعة، فلو لا أن يكون هذان الوصفان يوجبان القبح و إلا لما عللوا ذمهم له بهما»، (حلی، معارج الفهم، ص ۴۰۴)؛ «البغدادیون علی الثاني؛ لتعليل كل منهما بعلة عارضة؛ و من ثمّ أمکن كون الشيء الواحد بالشخص حسنا و قبيحا باعتبارين، كضرب اليتيم»، (شهید اول، اربع رسائل کلامیه، ص ۴۶).

۳. جرح در حسن ذاتی عدالت و قبح ذاتی ظلم (خلط بین مفهوم کلی حسن و قبح و مصداق آن)

مهم ترین دلیل عقلی قایلان به حسن و قبح ذاتی استناد به حسن ذاتی عدالت و قبح ذاتی ظلم است که مدعی اند مورد قبول عقل و عقلاست که حسن و قبح آن تنها به صرف ذات فعل مستند و معلل است.

حکم به حسن و قبح عدالت و ظلم در مقام مفهوم و به عنوان یک کلی ذهنی می تواند امر بدیهی و حتی برهانی باشد، چرا که مفهوم عدالت با توجه به تعریف آن (وضع الشيء علی موضعه؛ توازن و تناسب یک شیء یا فعلی نسبت به غایتش) یک بحث لفظ شناختی است. به دیگر سخن، گزاره موضوع «عدل نیکوست»، مفهوم ذهنی عدالت است که قبلاً گوینده گزاره آن را تصور (حتی به صورت مثبت و زیبا) نموده و آن گاه محمول را بر آن حمل می کند، لذا حمل گزاره فوق از نوع حمل بدیهی خواهد بود. به تعبیر شهید صدر، گزاره فوق از قبیل قضایای ضروری بشرط محمول اند^۱. نکته ظریف دیگر این که حتی می توان در بدهت حسن مفهوم عدالت هم تردید کرد که توضیح آن به مقام حسن و قبح عقلی مربوط می شود. محور بحث ذات شیء و فعل خارجی مشخص است که آیا می

۱. حائری سید کاظم، تقریرات بحث اصول شهید سید محمد باقر صدر، مباحث الاصول (الجزء الأول من القسم الثاني)، دارالبشیر، الثالثة، ج ۱، ص ۴۵۱؛ شاهرودی، سید محمود، تقریرات بحث اصول شهید سید محمد باقر صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۴۱ و ۱۳۷

توان به یک فعل یا ذات خاصی اشاره کرد که آن همیشه و قطعا خوب یا بد باشد؟ به تعبیر دیگر، آیا می توان یک ذات یا فعلی را در خارج و نه در ذهن پیدا کرد که در پیشانی آن تابلو «حسن یا قبیح» حک شده باشد؟ آن چه در خارج وجود دارد مثل فعل زدن، خوردن، سخن گفتن، از حیث حسن و قبح ذاتا خنثی و ساکت است، اما وقتی فعل زدن مثلا بر مظلوم اتفاق بیفتد، «قبیح» و اگر بر ظالم اتفاق بیفتد، «حسن» خواهد بود. تشخیص این که کدام انسان ظالم و کدام مظلوم است؟ عقل به تنهایی و به صرف شناخت مفهوم عدل در ذهنش بدون ملاحظه جوانب موضوع، بر ادراک آن قادر نیست، لذا حسن و قبح عقلی ناظر بر فرد و خارج به صورت بدیهی یا با حکم ثابت ممکن نیست.

حاصل آن که حکم به حسن ذاتی عدل و قبح ذاتی ظلم فقط در مقام مفهوم ذهنی و حمل اولی تحقق دارد نه مصداق و فعلی خارجی که مدعای قایلان به حسن و قبح ذاتی افعال و اشیاء هستند. در واقع «ما قصد لم یقع و ما یقع لم یقصد».

نظریه سوم: ارجاع حسن و قبح به وصف حقیقی خارجی (متقدمان معتزله)

برخی از متقدمان معتزله مطابق گزارش قوشجی حقیقت حسن و قبح را نه صرف ذات فعل و شیء خارجی بلکه اتصاف به وصف حقیقی و تکوینی مثل وصف مست کننده در شراب تفسیر می کنند. «و ذهب بعض من بعدهم من المتقدمین إلى إثبات صفة حقیقیة توجب ذلك مطلقا أي فی الحسن و القبح جمیعا»، (قوشجی، شرح التجرید، ص ۳۳۸).

تحلیل و بررسی

این که مقصود از تاثیر صفات حقیقی در حسن و قبح ذاتی چیست؟ مبهم به نظر می رسد. آیا صفت یا صفات حقیقی بعد از عروض در ذات شیء یا فعل انسان به صورت علت تامه مانند «ذاتی» در نظریه حسن و قبح ذاتی محسوب شده و موجب اتصاف فعل و شیء به حسن و قبح ذاتی می شود؟ یا این که تاثیر آن به نحو مقتضی است و بازهم در اتصافش به حسن و قبح به قیاس آن به مصلحت و مفسدت انسان نیاز است؟ به تعبیر دیگر حسن و قبح ذاتی باضافه صفت حقیقی، شرط لازم و نه کافی در حسن و قبح را دارد.

اگر مقصود اولی باشد، همان اشکالات متوجه بر نظریه حسن و قبح ذاتی بر این نظریه هم متوجه می شود. اما اگر مقصود شرط لازم و نه کافی باشد، این نظریه در این حد می

تواند توجیه گر خوبی باشد، لکن تکمیل آن به ضمیمه نظریه حن و قبح اعتباری و قیاسی دارد.

نظریه چهارم: ارجاع قبح به وصف حقیقی خارجی (ابوالحسین معتزلی)

این نظریه مانند نظریه سابق است، با این تفاوت که معتقد است فعل قبیح در اتصاف به قبح به وصف حقیقی نیاز دارد، اما اتصاف فعل یا شیء ای به حسن، به وصف حقیقی نیازی ندارد، و خود فقدان وصف قبح دلیل بر حسن آن است، «القیح یقبح لوجوه معقوله متی ثبت اقتضت قبحه، و الحسن یحسن متی انتفت هذه الوجوه کلها عنه، و حصل له حال زائده علی مجرد الوجود یخرج بها من أن یکون فی حکم المعدوم»، (قاضی عبد الجبار، المغنی، ج ۶، ص ۵۹؛ قوشجی، همان).

تحلیل و بررسی

به نظر می رسد عقل و عقلاء فعل فاقد جهت حسن را به عنوان فعل حسن و نیکو و استحقاق تشویق و تمجید فاعلش یاد نمی کنند. در واقع فعل انسان به سه قسم: مباح، حسن (مستحب و واجب) و قبیح (مکروه و حرام) تقسیم می شود که فقها و اصولیان هم بدان تاکید ورزیده اند.

این که بجائی ذیل کلامش به وجود «حال زائده علی مجرد الوجود...» تاکید می کند، از آن بر می آید که آن حال و وصف زائده به نوعی به فعل وجه حسنی می بخشد که فاعلش آن را از عدم به سوی وجود سوق می دهد.

نظریه پنجم: ارجاع حسن و قبح به وجوه و جهات اعتباری

معتزله متاخر مثل عبد الجبار حقیقت حسن و قبح را نه ذات فعل و وصف حقیقی بلکه وجه و جهت اعتباری و غیر حقیقی انگاشتند، «القیح یقبح لوجوه معقوله متی ثبت اقتضت قبحه»، (المغنی، ج ۶، ص ۵۹ و ج ۱۳، ص ۲۲۹؛ قوشجی، همان).

تحلیل و بررسی

لکن به نظر می رسد مراد عبد الجبار از تعریف حسن و قبح به صفات اعتباری، نه اعتباری مقابل تکوینی بلکه اعتباری مقابل ذاتی است که شامل صفات تکوینی به نحو علت تامه و اقتضاء می شود که عروض تغییر و تغیر جهات بر فعلی موجب حسن یا قبح می شود.

در این صورت نظریه فوق به نظریه بعدی قابل ارجاع است. هم چنین اگر مقصود از جهات و صفات اعتباری، اعتباری محض و مقابل تکوینی باشد، چگونگی تاثیر آن در حسن و قبح تکوینی فعل مشخص نیست.

نظریه ششم: تفصیل بین حسن و قبح ذاتی و اعتباری

برخی برای حقیقت حسن و قبح دو ملاک و مولفه (حسن و قبح ذاتی و اعتباری) ذکر کرده اند که در مواردی حسن و قبح از ذات فعل به نحو علت تامه و در موارد دیگر هم از صفات و جهات خارجی اصطیاد می شود. شیخ انصاری اصولی معروف آن را نقل کرده است. «و قيل باختلاف الموارد، فربما يكون ذاتيا كما في الظلم و الشرك و شكر المنعم و الخضوع لوجهه الكريم، و ربما يكون بالوجه و الاعتبار كما في التأديب و الإهانة و غير ذلك»، (انصاری، مطارح الأنظار، ص ۲۴۴، هداية المسترشدين، ص ۴۴۰).

تحلیل و بررسی

در این باره باید گفت بر بخش اول نظریه (قبول حسن و قبح ذاتی در موارد خاص) اشکالات مطرح شده بر نظریه دوم (حسن و قبح ذاتی) بر این هم جاری و ساری است. اما بخش دوم نظریه (تاثیر وجوه و اعتبارات در حسن و قبح)، اگر مراد از آن اعتباری محض و مقابل تکوینی باشد، اشکالات وارد بر نظریه پنجم (اعتباری محض انگاری جهات حسن و قبح) بر آن وارد است. اما اگر مقصود از آن صفات و جهات تکوینی باشد، آن به نظریه مختار بر می گردد که در ادامه خواهد آمد.

نظریه هفتم: حسن و قبح تکوینی (اعتباری و نسبی - نظریه مختار)

قرائت فوق ضمن پذیرفتن وجود حسن و قبح در عالم خارج و واقعیت، معتقد است که حسن و قبح نه ذاتی اشیاء یا افعال، بلکه عارض و محمول بر آن به جهات متعدد مثل اعتبار و نسبت حسن فعل یا اشیاء به انسان، یا اجتماع یا حیوان است، لذا احتمال تغییر در آن با تغییر در جهات مختلف هست.

نکته بسیار مهم و کلیدی این که قرائت فوق از حسن و قبح نه اعتباری به معنای صرف اعتبار ذهن بدون تحقق خارجی، بلکه به معنای تحقق خارجی و تکوینی حسن و قبح و به تعبیری مصلحت و مفسدت در عالم خارج است که البته آن ذاتی محض نیست،

بلکه تابع مصالح و مفاسد انسان، جامعه و حتی حیوان است؛ لذا ما در این مقال از این معنای حسن و قبح به «حسن و قبح تکوینی» تعبیر می‌کنیم که در عالم خارج و نفس الامری حسن و قبح تحقق دارد و چون آن باید به انسان، جامعه و حتی حیوان هم اعتبار و نسبت سنجی شود، می‌توان از آن به حسن و قبح اعتباری یا نسبی هم تعبیر کرد.^۱ این نظریه از عبارات برخی از متکلمان و فلاسفه استفاده می‌شود.

چنان که علامه حلی هم می‌نویسد: «الإمامیة و المعتزلة ذهبوا إلى أن من الأفعال ما يحسن لوجوه يقع عليها: أي يقترن بحدوثها قرينة راجعة إلى النفي أو الإثبات يوصف لاجل تلك القرينة بأنها رفع ضرر مثلا فيقضى العقل بحسنها؛ ومنها ما يقبح لوجوه يقع عليها أن يقترن بحدوثها قرينة راجعة إلى النفي أو الإثبات يوصف لاجلها بأنها ظلم مثلا فيوصف بالقبح»؛ (حلی، انوار الملکوت، ص ۱۰۵؛ حلی، تقریب المعارف، ص ۹۸؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۱۷۷).

آنجا که حسن عدل را ذیل مشهورات یا آرای محموده ذکر کردند و دلیل مشهور بودنش را هم وجود مصلحت کلی در فعل عدل توصیف نموده اند.^۲

با تأمل بیشتر روشن می‌شود که آن چه در خارج انسان اعم از افعال یا ذوات وجود دارد، اسباب و موجبات تأمین کننده مصلحت انسان است و در واقع منشأ انتزاع مصلحت یا مفسدت در خارج وجود دارد. از این منظر می‌توان مدعی شد که حسن و قبح در این فرض از معقولات ثانی فلسفی خواهد بود. این نظریه مورد تایید برخی از معاصران مثل

۱. جرجانی این نظریه (ضرورت لحاظ صفت اعتباری در حسن و قبح عقلی) را به جایی نسبت داده است، (شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۴). نکته ظریف قابل توجه این که قایلان به نظریه فوق در وجود مفسده و عنوان قبح عارض بر فعل یا ذات قبیح اتفاق نظر دارند، اما این که آیا فعل حسن صرفا فقدان عنوان قبح است؟ یا این که افزون بر آن باید باید واجد عنوان حسن عارض بر فعل و ذات هم باید باشد؟ مورد اختلاف است که بسط آن در این مجال نمی‌گنجد

۲. ابن سینا، الشفا- المنطق، ص ۳۹؛ خواجه طوسی، شرح الاشارات، ج ۱، ص ۲۲۱؛ همو، الجوهر النضید، ص ۲۳۳، همو، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۲۱؛ همو، البصائر النصیریة فی علم المنطق، ص ۳۸۰؛ شهرزوری، شرح عیون الحکمه، ج ۱، ص ۲۳۵؛ رسایل الشجره الالهیه، ص ۴۰۷؛ سبزواری، شرح المنظومه، ج ۱،

علامه طباطبایی، مطهری^۱ و مصباح یزدی^۲ قرار گرفته است.

از نکات پیش گفته روشن شد که فرق این نظریه با نظریه قبلی در نسبت حسن و قبح به ذات فعل یا شیء خارجی به صرف ذات و بدون لحاظ عنوان و وصف خارج از ذات است، به تعبیری در نظریه قبلی ملاک و تمام ملاک در اتصاف فعل به حسن یا قبح فقط ذات فعل و شیء بود و وصف و عنوان خارجی در آن تاثیری نداشت.

ادله نظریه حسن و قبح تکوینی و نسبی

نکته قابل اشاره این که نظریه مختار از دو بخش ایجابی (تحقق تکوینی حسن و قبح) و سلبی (نفی ذاتی انگاری حسن و قبح) ترکیب یافته است. پیش تر هم اشاره شد که ادله موافقان حسن و قبح ذاتی، مطلق بوده و حسن و قبح تکوینی را هم اثبات می کنند. محل بحث بیشتر در ذاتی بودن یا نبودن حسن و قبح است که این جا به تبیین ادله ذاتی نبودن آن می پردازیم.

ابتدا به یک اصل فلسفی به نام «مساوقت وجود و خیر» اشاره می کنیم که به موجب آن اصل و حقیقت «وجود» با خیر مساوق است و وجود فقط منشأ خیرات است و شرور به امور عدمی بر می گردند. بر این اساس باید توجه داشت اصل فوق در تبیین و توصیف اشیاء و افعال وجودی به حسن و خیریت نقش مهمی دارد. آب، سرکه و نجاسات مثل خون و ادرار در ذات خودشان و بدون لحاظ آن ها به انسان به خیریت متصف می شوند. این قسم از وجود و نسبت خیر و حسن به ذاتی اشیاء خارج از موضوع قاعده است و همه متالهان قبول دارند که تمام مخلوقات خدا فی نفسه خیر و حسن و فاقد قبح و شر هستند.

۱. ذوات و افعال خارجی فاقد وصف حسن و قبح

وجودات عینی و خارجی در ذات خود هیچ اسم و وصف تکوینی غیر از تشخیص وجودی شان ندارند. این انسان است که به آن ها بر حسب شناخت، نیاز و ذوق خود اسم و صفتی را نام گذاری می کند. مثلاً اگر از یک چیزی یا فعلی خوشش بیاید، نوعاً بدان وصف خوب می گذارد. مثلاً اگر میوه ای شیرین باشد، آن را نیک و بهتر و اگر بد مزه یا

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۷۶، ج ۳، ص ۱۰۰، ج ۶، ص ۴۰۱

۲. مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ص ۱۶۴-۱۶.

مضرّ باشد، آن را زشت و قبیح توصیف می‌کند. همین‌طور فعل کمک کردن اگر در ظالم باشد، آن نوعی ظلم یا یاری ظلم و اگر در حق مظلوم و فقیر باشد، آن نیکو خواهد بود که از اولی به «حسن» و از دومی به «قبیح» تعبیر می‌شود.

پس معلوم شد که ذوات و افعال در ذات‌شان فاقد وصف حسن و قبح‌اند، بلکه آن دو را انسان اعتبار و لحاظ می‌کند؛ لذا حسن و قبح نمی‌تواند وصف ذاتی برای اشیاء یا افعال باشند، چون وصف ذاتی و صف ثابت است و نیازی به لحاظ و اعتبار معتبری ندارد، اما روشن شد که وصف حسن و قبح را انسان اعتبار و لحاظ می‌کند. پس ذاتی نیستند^۱. می‌توان مدعی شد که حسن و قبح نه از معقولات اولیه (دارای مصداق عینی خارجی بدون اعتبار و لحاظ انسان مثل کوه و باغ)، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی مثل مفهوم امکان و علیت است که در خارج منشأ انتزاع‌شان تحقق دارد^۲؛ لذا انسان برای انتزاع مفهوم کلی حسن و قبح باید مصالح و مفاسد فعل و غرض انسان را لحاظ و اعتبار کند که در صورت موافقت یا مخالفت با آن، عقل انسان بدان اعتبار حسن و قبح، وجوب یا حرمت عمل و نیز ارزش اخلاقی یا عدم آن می‌بخشد (ضرورت اخلاقی).

۲. حسن و قبح از مفاهیم ذات‌الاضافه

پیش‌تر اشاره شد که حقیقت وجود مقابل عدم، خیر است که امر وجودی و کمال است. اما وقتی از حسن و قبح فعل یا شیء ای سخن گفته می‌شود، بالفور از نسبت حسن و قبح سؤال می‌شود که حسن یا قبح بودن نسبت به انسان است یا غیر انسان؟ به تعبیری حسن و قبح بودن و به تبع آن مدح و ذم و نیز پاداش و عقاب فعل در حق کدام فاعل و انسان باید جاری شود؟ به تعبیر دیگر، ما یک ذات یا فعلی لخت و بدون لحاظ جهات مختلف و ذی‌النفع و ذی‌الضرر حسن و قبحی نداریم. مصداق بارز آن عدل است، وقتی فعل خاصی مثل آب دادن پنج تشنه‌ای را در نظر بگیریم که آب بسیار محدود هست، باید جهات مختلف مثل نیاز و مقدار آن لحاظ شود. مثال دیگر، چون خوردن آب برای انسان

۱. «و لیت شعری! کیف یکونان ذاتین للماهیّات و هی تعقل بدونهما فانّ الماهیّة من حیث هی لیست الاهی، أو لوجود و لا اسم و لارسم لحقیقته»، (سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، ص ۳۲۴).

۲. مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ص ۹۶، ۱۰۲.

نافع و خوردن گوشت مردار یا برخی از حیوانات وحشی یا بعض پرندگان مثل خفاش مضر است، از این لحاظ به حسن و قبح متصف می شوند. اما خوردن گوشت انواع حیوانات اعم از زنده یا تلف شده، برای خود حیوانات عامل بقای حیاتشان و محیط زیست و از این حیث حسن و عدل تکوینی و ضروری است. لذا ممکن است با تغییر منافع و مصالح انسان حسن و قبح اشیاء و افعال خاص هم متغیر شود. مثلا کالبد شکافی یا فروش اعضای بدن مثل خون. در معنا شناسی حسن و قبح گفته می شود که یک معنا و ملاک حسن و قبح «موافقت با غرض انسان» است که نکته فوق (قیاسی بودن بودن و قبح) بر آن قابل انطباق است.

۳. امکان انفکاک حسن و قبح از اشیاء و افعال

در تعریف ذاتی گفته شده است که ذاتی از ذات جدا و منفصل نمی شود؛ لکن در مواردی مشاهده می کنیم که حسن و قبح از ذات یا فعلی جدا می شود، مثلا صدق و کذب که دارای حسن و قبح ذاتی اند، گاهی حکمش جدا شده، بلکه حکم مقابل خود را به خود می گیرد، مثلا اگر راست گفتن موجب عذاب یا قتل انسان معصوم یا کذب موجب نجات چنین انسانی شود، حکم حسن صدق، جای خود را قبح می دهد و در دروغ مصلحت آمیز بر عکس می شود.^۱ این عدول از حکم قبلی با مبنای ذاتی بودن سازگار نیست، چون «الذاتی لایزول»، اگر مردار و خوردنش یا کذب در ذاتش قبح و مفسده باشد، آن هیچ وقت با فرض بقای ذات، تغییر نخواهد یافت.

شاید این جا با حسن ثابت و همیشگی عدالت و قبح ثابت ظلم دلیل فوق نقض شود، پاسخ آن در ادامه (ذیل شماره هفت) خواهد آمد که حسن عدالت و قبح ظلم نه به امر عینی و خارجی بلکه به امر ذهنی بر می گردد، ما در عالم خارج نمی توانیم یک فعلی به نام عدالت را اشاره کنیم که آن همیشه عدل و به تبع آن حسن است، مثلا اعطای مال یا تغذیه یا هر نوع امکاناتی می تواند هم مصداق عدالت و هم ظلم شود.

۴. حسن و قبح ذاتی، مستلزم اجتماع نقیضین

اگر فعل صدق و راستگویی فی نفسه و بدون اعتبار ترتب مصلحت یا مفسده ای فعل حسن و نیکو باشد، باید آن همیشه حسن باشد، از جمله در گزاره ای که زید مثلاً بگوید: «فردا من دروغ خواهم گفت». فردا که می رسد اگر وی دروغ بگوید، از حیث این که آقای زید به وعده و گزاره دیروز خود عمل کرده، آدم صادق الوعد بوده است، بر فعلش (دروغ امروزش)، حکم حسن مترتب می شود؛ لکن بر همین فعل چون بالاخره یک فعل دروغی است و دروغ هم بر حسب فرض ذاتا مستلزم قبح است، حکم قبح بار می شود. پس یک فعل خاص در زمان مشخص متعلق دو حکم نقیض (قبح و عدم قبح یا حسن و عدم حسن) می شود، معنایش این است که یک فعل هم در ذات خود و نه به لحاظ وجوه خارجی هم حسن و هم قبح است. این یعنی اجتماع نقیضین در فعل یا ذات واحد^۱.

۵. عدم جریان برهان در اعتباریات

استدلال و برهان و به تبع آن اثبات ملازمه و مدعا در امور حقیقی جاری و ساری است، مانند استحاله اجتماع نقیضین و ضدین در تکوینیات مثل عدم امکان اتصاف یک شیء در آن و محل واحد به سفیدی و سیاهی. اما اثبات امور اعتباری مثل اتصاف یک شیء به فوقیت و تحتیت، راست و چپ و علامت احترام یا عدم احترام بودن کلاه گذاشتن، در قالب برهان ممکن نیست. دلیلش هم واضح است و به عدم ارتباط تکوینی بین اجزا و مقدمان آن بر می گردد^۲.

استاد مطهری اشکال متکلمان در اصل حسن و قبح عقلی را خلط امور اعتباری با امور حقیقی ذکر می کند که در امور اعتباری مثل حسن و قبح برهان جاری نمی شود. «از اینجا روشن می شود که عدم تمیز و تفکیک اعتباریات از حقایق، از لحاظ منطقی فوق العاده خطرناک و زیان آور است و استدلال هایی که در آنها رعایت نکات بالا نشود، فاقد ارزش منطقی است. خواه آنکه برای اثبات «حقایق» به مقدماتی که از امور اعتباری

۱. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۹؛ سبزواری، شرح الاسماء، ص ۳۲۳.

۲. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ۱۹۶؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۴۰۱.

تشکیل شده است استناد شود- مثل غالب استدلالات متکلمین که غالباً «حسن و قبح» یا سایر مفاهیم اعتباری را دست‌آویز قرار داده و خواسته‌اند از این راه در باب مبدأ و معاد نتیجه بگیرند^۱... از نظر حکما اندیشه حسن و قبح، و نیکی و بدی کارها در انسان- که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است- اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری، ارزش عملی است نه علمی و کشفی. همه ارزشش این است که واسطه و ابزار است^۲.

به تعبیر برخی از بزرگان دیگر حسن و قبح نه امر واقعی است تا عقل به کشف آن پردازد، بلکه صرف اعتبار و حکم عقل به حسن یا قبح فعلی است^۳.

شاید کسی در مقام توجیه و حقیقی‌انگاری حسن و قبح عقلی بر آید که: «خوبی عدالت هم نوعی حقیقت است»^۴. پاسخ آن ذیل شماره بعدی خواهد آمد، پیش تر هم اشاره شد که ما در خارج شیء یا فعلی به عنوان مصداق عینی حسن نداریم، پیش تر هم گذشت که امور حقیقی یا مجرد از اوصاف یا به اوصاف متقابل متصف می‌شوند که آن دلیل بر ذاتی بودن حسن و قبح است.

۶. فقدان عدالت و ظلم در واقعیت خارجی (انتزاعی بودن عدالت و ظلم)

متقن‌ترین دلیل قایلان به حسن و قبح عقل تمسک به حسن عدل و قبح ظلم است که حسن و قبح آن دو ذاتی و بدون لحاظ عامل بیرونی است. لکن باید گفت عدالت و ظلم دو مفهوم ذهنی و کلی‌اند که در خارج واقعیت مشخص و قابل ذکر و ارایه ندارند، بلکه نهایت برخی از افعال مشترک را می‌توان مصداق عدالت یا ظلم نام برد، مثلاً دادن حق مستحق یا نیازمند، عدالت و احسان است که آن نوعاً در قالب اعطای مواد غذایی، مسکن یا پول است که هیچ کدامشان فی‌ذاته به حسن یا قبح متصف نمی‌شوند، چرا که موارد فوق اگر به انگیزه دیگر مثلاً ریا، رشوه باشد، به قبح متصف می‌شوند. در واقع آن چه در بیرون

۱. مطهری، همان،

۲. مطهری، همان، ج ۱، ص ۷۶

۳. (جعفر سبحانی، رساله فی التحسین والتقیح، ص ۱۷، ۱۸).

۴. (برنجکار و نصرتیان اهور، قاعده کلامی حسن و قبح عقلی، ۱۰۶).

از افعال تحقق دارد، بدون لحاظ مصالح یا مفاسد به حسن و قبح متصف نمی شوند. ظلم هم همین طور، ضرب مظلوم و بی گناه، با ضرب ظالم و مجرم از حیث تکوینی عین هم هستند. «گفتنی است که هیچ فعل خاصی با عنوان مخصوص خود نظیر نجات غریق یا محروق ذاتاً حَسَن نیست که با طواری و عوارض دگرگون نشود؛ چنان که هیچ فعل مخصوصی با عنوان خاص خود مانند قتل ذاتاً قبیح نیست که با طواری و عوارض عوض نشود»^۱.

شواهدی از متکلمان

بر نسیبیت حسن و قبح ذاتی اشیاء و افعال می توان از عبارات متکلمان هم شواهدی اقامه کرد. مثلاً تعبیری که حسن و قبح افعال را نه مطلقاً بلکه به علت عروض وجوه مختلف خارج از ذات فعل توصیف می کند، مثلاً علامه حلی از این وجوه خارجه به قرینه تعبیر می کند که موجب اتصاف فعل به حسن و قبح می شود.

علامه حلی: «فَنَقُولُ: إِلاَمَائِيَّةٌ وَالمَعْتَزَلَةُ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ مِنَ الأَفْعَالِ مَا يَحْسَنُ لَوْجُوهَ يَقَعُ عَلَيْهَا»^۲.

سید مرتضی: «أَنَّ المَوْثِرَ فِي حَسَنِ الفِعْلِ أَوْ قُبْحِهِ وَجُوهٌ يَحْدُثُ عَلَيْهَا لا تَجْدُدُ لَهُ فِي حَالِ البَقَاءِ»^۳.

سوم: شبهه نسبت انکار حسن و قبح واقعی به فلاسفه و پاسخ آن

عدم دقت در تفکیک دوم و سوم موجب شده برخی از محققان نظریه فلاسفه از جمله نظریه اعتباری علامه طباطبایی (المیزان، ج ۸، ص ۵۴؛ اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۶۲-) را اعتباری محض و در ردیف نظریه اشاعره قرار دهند. «اشاعره و فلاسفه منکر واقعیت حسن و قبح هستند»، (برنجکار و نصرتیان اهور، قاعده کلامی حسن و قبح عقلی، ص ۱۶۶ و ۱۶۷).

۱. دین شناسی، ص ۱۴۴

۲. حلی، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، ص ۱۰۶

۳. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۹۲؛ جبائی، المغنی، ج ۶، ص ۵۹، ۷۰، ۱۹۳؛ مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۳۲۹؛ سبزواری، شرح الاسماء، ص ۳۲۱؛ ربانی، القواعد الکلامیه، ص ۵۶

از نکات ذیل روشن می شود که فلاسفه هم حسن و قبح را اعتباری محض نمی انگارند.

۱. عدم دقت در اصطلاح «نسبی و اعتباری محض» و «اعتباری و نسبی بالقیاس»

مقصود از اصطلاح «اعتباری بودن حسن و قبح» اعتباری محض و ذهنی و انتزاعی صرف نیست، بلکه -چنان که اشاره شد- آنان به حسن و قبح تکوینی و خارجی معتقدند و نیز باور دارند که عقل انسان بعد از تحلیل واقعیت های خارجی و مقایسه و تطبیق مصالح یا مفاسد آن ها بر مصلحت و مفسدت شخص فاعل یا جامعه، مصلحت و حسن یا مفسده و قبح تکوینی آن ها را اعتبار و لحاظ می کند.

فرق نظریه فلاسفه و برخی از متکلمان در متعلق حسن و قبح است که طیفی از متکلمان حقیقت ذات یا فعلی را فی نفسه حتی بدون لحاظ مصلحت انسان، به حسن و قبح ذاتی متصف می کنند، اما فلاسفه آن را به وجود مصلحت یا مفسدت نسبت به انسان و غیر آن مقید نمودند که بحث آن گذشت.

۲. خلط بین مفهوم کلی حسن و قبح و مصداق آن (برهانی و ظنی انگاری حسن و قبح)

این که متکلمان دلیل و مدرک حسن و قبح عقلی را برهان و بداهت می انگارند، اما فلاسفه آن را به مشهورات و در نتیجه به امر ظنی ارجاع می دهند. باید گفت قبلاً متذکر شدیم که حکم به حسن و قبح عدالت و ظلم در مقام مفهوم و به عنوان یک کلی ذهنی می تواند امر بدیهی و حتی برهانی باشد. در واقع فلاسفه منکر شناخت حسن و قبح تکوینی نیستند، بلکه منکر بداهت آن اند. یکی از راه های شناخت آن پیش فلاسفه آرای محموده و قول مشهور است که از آن عقل به حسن یا قبح ذات یا فعلی می رسد.

۳. تاکید فلاسفه بر حسن و مفسده تکوینی

فلاسفه و از جمله علامه طباطبایی حسن یا قبح تکوینی و حقیقی متحقق در ظرف تکوین و خارج را پذیرفته اند که در عبارت برخی از فلاسفه عنوان «مفسده» بدان ناظر

است که آن یکی از موجبات حکم مشهور به قبح فعل شده است.^۱

۴. جمع دیدگاه متکلمان و فلاسفه (حمل اولی و شایع)

اشاره شد که با تأمل در عبارات متکلمان می‌توان دیدگاه آنان را به دو دیدگاه حسن و قبح ذاتی بدون اعتبار وصف خارجی و با اعتبار آن تقسیم کرد، که نظریه طیف دوم متکلمان با فلاسفه اختلاف جوهری ندارند تا به جمع آن دو پرداخت شود. اما در باره دیدگاه اول متکلمان باید گفت به سختی بین آن و فلاسفه مدعی جمع شد، به این معنی که متکلمان عدل و ظلم ذهنی (حمل اولیه) را عقلی محض و بدیهی می‌انگارند، اما فلاسفه حسن و قبح به حمل شایع (مصادیق عینی و خارجی) را امر عینی اما متغیر (نسبی) و قابل شناخت عقل با استدلال‌های مختلف مثل ذکر آن ذیل مشهورات و آرای محموده توصیف می‌کنند. به تعبیر شهید صدر، گزاره «عدل حسن و ظلم قبیح است» از قبیل قضایای ضروری بشرط محمول‌اند.^۲

۱. ابن سینا، الشفاء المنطق، ص ۳۹؛ طوسی، شرح الاشارات، ج ۱، ص ۲۲۱؛ شهرزوری، رسایل الشجره الالهیه،

ص ۴۰۷

۲. حائری: ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۴۵۱؛ شاهرودی: ۱۹۶۶، ج ۴، ص ۴۱؛ همان، ص ۱۳۷

نتیجه گیری

در این مقاله هفت قرائت مختلف از قاعده حسن و قبح ذاتی به صورت مستقل مورد تبیین و تحلیل قرار گرفت. نگارنده با تأمل در نظریات هفتگانه در تبیین معنا و مقصود از حسن و قبح متحقق در عالم هستی به این رهیافت رسید که با تصرف و ارایه معنای جدید از اصطلاح «ذاتی» در «حسن و قبح ذاتی» می توان تبیین جدید و قابل دفاع از آن ارایه داد که مورد وفاق اکثر متکلمان و فلاسفه هم است.

نگارنده اولین بار در این مقاله یک مستند عقلی مهم قایلان به حسن و قبح ذاتی را (استناد به حسن ذاتی عدالت و قبح ذاتی ظلم) نقد نموده و کوشیده است نشان دهد که قرائت مشهور امامیه از حسن و قبح نه ذاتی بلکه تکوینی و قیاسی و اعتباری است که در آن مصلحت و مفسدت انسان مورد لحاظ قرار می گیرد. هم چنین در آخر مقاله با ارایه شواهد مختلف روشن شد که دیدگاه فلاسفه و متکلمان امامیه تفاوت جوهری با یکدیگر ندارند.

فهرست منابع

۱. آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین
۲. ابن سینا، الشفاء المنطق
۳. ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین
۴. ابن تیمیه، منهاج السنه
۵. برنجکار و نصرتیان اهور، قاعده کلامی حسن و قبح عقلی
۶. برنجکار، قاعده کلامی، حسن و قبح عقلی
۷. جبائی، المغنی
۸. جرجانی، شرح المواقف
۹. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱۹،
۱۰. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۴
۱۱. جوادی آملی، عبد الله، دین شناسی
۱۲. حائری سید کاظم، تقریرات بحث اصول شهید سید محمد باقر صدر، مباحث الاصول (الجزء الأول من القسم الثاني)، دارالبشیر، الثالثه، ج ۱
۱۳. حلی، علامه، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت
۱۴. ربانی، القواعد الکلامیه
۱۵. سبزواری، شرح الاسماء الحسنی
۱۶. سبزواری، شرح المنظومه
۱۷. شاهرودی، سید محمود، تقریرات بحث اصول شهید سید محمد باقر صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴
۱۸. شهرزوری، رسایل الشجره الالهیه
۱۹. شهرزوری، شرح عیون الحکمه
۲۰. صدر المتالیهین، الشواهد الربوبیه

۲۱. طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مندرج در: مطهری، مجموعه آثار، ج ۲
۲۲. طوسی، خواجه، البصائر النصیریة فی علم المنطق
۲۳. طوسی، خواجه، الجوهر النضید
۲۴. طوسی، خواجه، شرح الاشارات و التنبیہات
۲۵. طوسی، قواعد العقاید
۲۶. فخر رازی، الاربعین فی اصول الدین
۲۷. فخر رازی، المحصل
۲۸. مرتضی، سید، الذخیرة فی علم الکلام
۲۹. مصباح یزدی، فلسفه اخلاق
۳۰. مظفر، دلائل الصدق

