

## حسن و قبح عقلی یا پایه ارزشهای اخلاقی جاویدان (1)

سبحانی، جعفر

1 مسأله حسن و قبح ذاتی و عقلی از بحثهای مهم و ارزشمندی است که برای خود پایگاهی در علمی مانند علم کلام و علم اخلاق و علم اصول دارد و به دیگر سخن: مسأله یاد شده از مسائل مهم علم کلام است و زیر بنای بسیاری از مسائل آن به شمار می‌رود، و در عین حال می‌توان از آن در پاره‌ای از علوم بهره گرفت و به عنوان اصل موضوعی و قاعده ثابت شده در علم کلام، از آن استفاده برد، مانند علم اخلاق و علم اصول.

علم اخلاق پیرامون ارزشهای والای انسان بحث و گفتگو می‌کند و اثبات کلی و پیوستگی اصول آن، از شاخه‌های مسأله تحسین و تقبیح عقلی است.

کلیت و پیوستگی اصولی که اختلاف محیطها و دگرگونی تمدن‌ها و رنگارنگی عادت و تقالید، خدشه‌ای بر آن وارد نسازد و از دوام و ثبات آن نکاهد، از این مسأله سرچشمه می‌گیرد به این معنی که اگر یک اصل اخلاقی زیبا است، پیوسته زیبا است و اگر زشت است، برای ابد زشت می‌باشد و بدون اعتقاد به حسن و قبح ذاتی، ارزشهای اخلاقی، رنگ نسبی به خود گرفته (1) - این بحث که هم اکنون از نظر خوانندگان عزیز می‌گذرد و به خواست خدا در چند شماره ادامه خواهد داشت وسیله جناب حجة الاسلام آقای شیخ علی ربانی گلپایگانی تنظیم و نگارش یافته و از نظر مصادر تحقیق شده است. شکر الله مساعیه.

و اندیشه ثبات و دوام در آن پنداری بیش نخواهد بود.

علم اصول فقه که پیرامون دلالتی بحث و گفتگو می‌کند - که می‌توان با شناخت آنها احکام الهی را استنباط نمود - یکی از بخشهای مهم آن بابا ملازمات و استلزامات عقلی است که همگی از تحسین و تقبیح عقلی سرچشمه می‌گیرند و اگر این باب را از علم اصول برگیریم، روش استنباط دگرگون گشته و احکام به صورت دیگر جلوه می‌کند.

شیخ محد تقی نجفی مؤلف کتاب ارزشمند «هدایة المسترشدين» آنگاه که دلالت احکام شرع را به چهار دلیل یعنی کتاب و سنت و اجماع و عقل منحصر می‌سازد و درباره هر کدام به صورت گسترده سخن می‌گوید، یاد آور می‌شود که بحث درباره عقل، در دو نقطه متمرکز می‌گردد:

اول - اثبات صغری: یعنی فلان کار از نظر عقل زیبا و یا نازیبا است.

دوم - اثبات کبری: یعنی اگر کاری از نظر عقل، حسن و یا قبحی دارد، طبعاً حکم شرع نیز با حکم او ملازم بوده، و حسن شیئی در شرع، به صورت دعوت بر آن، و قبح آن، به صورت بازداری از آن، جلوه می‌کند و بحث نخست از مبادی بحث دوم بوده و بیانگر موضوع آن است. 2.

از باب نمونه یاد آور می‌شویم:

موردی که انسان از حکم الهی آگاه نیست و احتمال می‌دهد که فلان کار برای او واجب و لازم می‌باشد و در عین حال در مظان بیان تکالیف، مانند کتاب و سنت و اجماع هم دلیلی بر آن نمی‌یابد، عقل انجام آن کار محتمل الوجوب را لازم نمی‌داند.

و اگر هم در واقع واجب باشد، عقاب، و کیفر بر ترک آن را قبیح می‌شمارد زیرا چنین موأخذه، موأخذه بر ترک واجبی است که از طرف صاحب تکلیف بیان نشده است، و چنین کیفر، قبیح و زشت است آن هم قبح ذاتی و زشت عقلی.

در این شرایط مستنبت از این اصل نتیجه می‌گیرد که هیچ تکلیفی متوجه این فرد نیست، و او به راحتی و اطمینان خاطر می‌تواند آن محتمل الوجوب را ترک کند. این یک مثال و دهها مثالی که در باب ملازمات می‌توان برای آن بیان کرد.

انگیزه ما در طرح این مسئله

اهمیت این بحث و عظمت نتایج درخشان آن بر اهل دانش پنهان نیست و از روزی که علم کلام به وسیله گروه عدلیه، تدوین گردیده، مسأله حسن و قبح عقلی برای خود جا و مقامی پیدا کرده و کمتر کتاب کلامی است که پیرامون آن بحث نکند و از کنار آن بی‌تفاوت بگذرد.

- (2) هدایة المسترشدين ص 431. به کتابهای: قوانین و فصول، و مطراح الانظار، نیز مراجعه شود.

چیزی که در این مقطع ما را بر طرح این مسأله برانگیخت اموری است که ذیلا یاد آور می‌شویم.

1- مسأله زیر بنا بودن مسئله تحسین و تقبیح عقلی نیست به بسیاری از مسائل کلامی.

2- شک و تردیدی که از جانب برخی از روشنفکر مآبان نسبت به جاودانگی احکام اسلامی، چه در قلمرو اخلاق و اجتماع، و چه در قلمرو احکام و اقتصاد، ابراز گردیده و تصور شده است که بسیاری از اصول اخلاقی و قوانین فقهی اسلام مربوط به شرایط خاص بوده و با دگرگونی آن شرایط، طبیعا گسترش آنها متوقف می‌گردد.

3- در غرب مسأله جاودانگی اصول اخلاقی در قلمرو بحث اندیشمندان قرار گرفته و برخی کوشیده‌اند که هیچ اصل اخلاقی را به عنوان اصل کلی و ثابت، به رسمیت نشناسند تا از این طریق فساد غرب را توجیه کنند و آن را نوعی اخلاق تلقی نمایند، و در این مورد، بیش از هم راسل، ریاضی دان انگلیسی اصرار می‌ورزد.

4- بیان چگونگی ارتباط اخلاق با علم و اینکه تا چه اندازه شناخت جهان هستی می‌تواند در اخلاق و تصمیم گیری‌های انسان اثر بگذارد، زیرا در این زمینه برخی راه افراط و برخی دیگر را تفریط رفته‌اند.

و ما نظر خود را پیرامون این بحث بیان خواهیم کرد.

این انگیزه‌ها و انگیزه‌های مشابه دیگری ما را بر آن داشت، که مسأله تحسین و تقبیح عقلی را دور از اصطلاحات پیچیده علمی، مطرح نمائیم و برای توضیح مسأله یک رشته اموری را به عنوان «مقدمه» متذکر می‌شویم.

الف- تاریخ طرح مسأله

متکلمان اسلامی در طرح مسأله پیشگام نبوده، بلکه مسأله تحسین و تقبیح عقلی پیش از آنان در فلسفه یونان باستان مطرح بوده است، زیرا استادان فلسفه یونان مانند ارسطو، فلسفه را به دوشاخه نظری و عملی تقسیم کرده و در بخش دوم پیرامون سه موضوع بحث و گفتگو می‌نمودند، این سه موضوع عبارت بود از:

1- سیاست مدن: آئین کشورداری.

2- تدبیر منزل: اداره خانواده.

3- اخلاق: ارزشهای والای انسانی.

هدف از طرح موضوع سوم تبیین کارهای پسندیده و ارزشمند، و کارهای ناپسندیده و فاقد ارزش بوده است، و یگانه محک برای شناخت این گونه از افعال انسان، داوری عقل و خرد است که فلان کردار زیبا و پسندیده و آن دیگری زشت و ناپسند می‌باشد.

طرح مسائل اخلاقی برای فلاسفه یونان، که در عین الهی بودن، در داوریهای خود به شرع و تشریح سماوی متکی نبودند و جز عقل و خرد از جایی استمداد نمی‌جستند، بدون مسلم شمردن «تحسین و تقبیح عقلی» امکان پذیر نبود. و طبعاً حسن و قبح یک رشته کارها و کردارها، برای آن ثبات و روشن بود، و آن را به صورت اصل موضوعی پذیرفته بودند.

حسن و قبح عقلی نه تنها معیار سنجش کردارهای پسندیده و یا ناپسند بود، بلکه برای ارائه اصول اخلاقی جاودان پیوسته یگانه اصل و اساس به شمار می‌رفت و از آن به عنوان فلسفه اخلاق بهره می‌گرفتند.

موقعیت حسن و قبح در کلام اسلامی

پس از طلوع خورشید اسلام و پیدایش علم کلام، مسأله حسن و قبح، پایگاه دیگری برای خود اتخاذ نمود و به عنوان یکی از مسائل مهم کلامی که دارای نقش کلیدی در بسیاری از مباحث فکری و اعتقادی است، در حوزه‌های کلامی مطرح گردید و گفتگوی علماء علم کلام پیرامون صفات و افعال خدا منشاء طرح آن گردید.

اگر در حوزه فلسفی یونان باستان از آن به عنوان فلسفه اخلاق، پشتوانه اصول اخلاقی جاوید، و معیار جداسازی کردار نیک از کردار بد بهره می‌گرفتند در حوزه کلامی متکلمان اسلام، قیافه بحث دگرگون گردید و از آن به عنوان یک اصل محکم و راستین در زمینه شناخت افعال خدا و صفات فعل او، بهره گرفتند و اگر این اصل از دست متکلمان عدلیه گرفته می‌شد، بسیاری از مسائل کلامی فرو می‌ریخت و از کاخ رفیع علم کلام، جز مسائلی باقی نمی‌ماند.

لبّ و مغز علم کلام که روز نخست تدوین گردید، جز دو مسأله بیش نبود

1- توحید با مراتب گوناگون آن.

2- عدل خدا.

مسائل دیگری که مایه گستردگی آن گردید، از نظر اهمیت، در درجه دوم قرار دارند.

و در اهمیت مسأله دوم همین بس که متکلمان اسلامی را به دو گروه عدلیه و غیره تقسیم کرد و دو مکتب کاملاً مختلف پدید آورد.

متکلمان اسلامی وقتی خدا را به حکمت و عدل توصیف می‌کنند، از آن چنین نتیجه می‌گیرند که خدا، به حکم وصف نخست، کار عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد و به حکم وصف دوم، رفتار او با بندگان خود دور از ظلم و ستم می‌باشد آنگاه در بیان فلسفه این دو وصف یادآور می‌شوند که کار عبث و بیهوده و یا رفتار خارج از حدود عدل و داد، قبیح و زشت است و ساحت الهی از آن منزّه و پیراسته می‌باشد.

در چنین شرائط و گفتگوهائی، مسأله‌ای به نام تحسین و تقبیح عقلی مطرح گردید و مناقشه‌ها پیرامون این مسأله که «آیا عقل و خرد را یارای چنین قضاوت و داوری و شناخت فعل زیبا از زشت هست یا نه؟» آغاز گردید و در صورت مثبت بودن پاسخ، دو وصف نامبرده، پایگاه عقلی پیدا می‌کنند و می‌توان از طریق این اصل، بر آن، برهان عقلی اقامه کرد و در مقابل، کسانی که پاسخ آنها نسبت به آن منفی می‌باشد ناچارند، در توجیه این دو وصف، به دلایل نقلی روی آورده و از راه دیگر آن را توجیه نمایند.

خلاصه: اگر در فلسفه یونان باستان از مسأله حسن و قبح عقلی در موضوع شناخت ارزشهای اخلاقی بهره گرفته شده، در حوزه کلامی دانشمندان اسلام، این اصل، کلید بسیاری از مسائل کلامی معرفی شده تا آنجا که به خاطر کثرت علاقه به این اصل و فزونی استدلال با آن، گروه عظیمی از متکلمان به عنوان عدلیه، که دو گروه معتزله و امامیه را در بر دارد، معرفی شده‌اند و آنچه بیشتر آنها را بر طرح آن وادار کرده است، همان شناخت افعال خدا است و اینکه هر فعلی از افعال او باید

حکیمانه و عادلانه باشد، زیرا غیر آن عبثانه و ظالمانه است و هر دو قبیح می‌باشد، و ساحت قدس الهی از هر دو منزّه است.

از این جهت حکیم و متکلم نامدار شیعه، خواجه نصیر الدین طوسی به هنگام بحث از افعال خدا، مسأله‌ی تحسین و تقبیح عقلی را مطرح می‌کند، متن عبارت او را در کتاب «تجرید الاعتقاد» ملاحظه فرمائید<sup>3</sup>.

علامه در کتاب نهج الحق و کشف الصدق آنگاه که وصف عدل را مطرح می‌کند به عنوان پیش در آمد بحث، مسأله‌ی حسن و قبح عقلی را مورد بررسی قرار می‌دهد تا بتواند از آن عدل و حکمت را نتیجه‌گیری نماید<sup>4</sup>.

محقق لاهیجی در کتاب کم حجم ولی پرمغز خود به نام سرمایه‌ی ایمان می‌نویسد:

باب دوم در عدل و مراد از عدل، اتصاف ذات واجب الوجود است به فعل حسن و جمیل، و تنزه او است از فعل ظلم و قبیح، و بالجمله همچنانکه توحید، کمال واجب است در ذات و صفات، همچنین عدل کمال واجب است در افعال. و مطلوب از این باب در چند فصل معین می‌شود فصل اول در بیان حسن و قبح افعال است<sup>5</sup>.

- (3) در تجرید چنین می‌گوید: الفصل الثالث فی افعاله: الفعل اما حسن او قبیح و الحسن اربعة و هما عقليان للعلم بحسن الاحسان و قبح الظلم من غیر شرع.

- (4) دلایل الصدق ص 315-319 که متن «نهج الحق» را در بر دارد.

- (5) سرمایه‌ی ایمان ص 57-59.

خلاصه: اگر مسأله‌ی حسن و قبح عقلی در فلسفه‌ی ارسطو پایگاه اخلاقی دارد و بیانگر فلسفه‌ی اصول آن است در کلام اسلامی پایگاه الهی داشته و هدف از آن شناخت افعال الهی و کشف، شیوه‌ی کارهای الهی است، هر چند در موارد دیگری نیز از آن بهره‌گرفته می‌شود

\*\*\*

ب- آراء و نظریات در مسئله

آگاهی از اقوال و نظریات، روشنی خاصی بر حقیقت می‌افکند و ما در این جا شما را از اصول آراء و افکار دانشمندان، آگاه می‌سازیم و از طرح آراء جزئی که شاخه‌ای از یک قول اصلی است، خودداری می‌کنیم. اینک بیان اقوال:

1- حسن و قبح ذاتی

مقصود از آن این است که فعل هر موجود دانا و توانائی که در انتخاب کار خود، مختار و آزاد است، یا ذاتا حسن و زیبا است و یا ذاتا قبیح و نازیبا است، حالا همه‌ی افعال موجود مختار و آزاد از این دو قلمرو بیرون نیست یا برخی از آنها، خود مسأله‌ی جداگانه‌ای است که بعدا مورد بحث قرار می‌گیرد. همچنان که ذاتی بودن حسن و قبح عقلی کاملا تفسیر می‌شود.

در این نظریه، فعل موجود دانا و توانا، علت تام برای یکی از دو توصیف می‌باشد و فعل در هر دو صورت، با قاطعیت تام یکی از آن دو وصف را به دنبال دارد و در توصیف آن، به یکی از آن دو، به چیزی نیاز ندارد.

حسن و قبح اقتضائی

مقصود از آن این است که در افعال موجود دانا و توانا اقتضاء و زمینه‌های حسن و قبح وجود دارد ولی هرگز فعل انسان مختار، علت تام برای یکی از آن دو وصف نیست هر چند زمینه یکی از آن دو، در آن وجود دارد مثلا راستگویی همیشه

در هر شرائطی علت تام برای وصف حسن نیست هر چند زمینه‌های حسن، در آن هست ولی ممکن است به خاطر عروض عنوانی مانند فتنه انگیزی، محکوم به قبح گردد نه حسن، نظیر همین سخن در جانب کذب نیز حاکم است.

فرق این دو نظریه بسیار روشن است، در نظریه نخست زیبا مطلقا زیبا، و زشت مطلقا زشت است و هیچ گاه این دو وصف از آن دو زایل نمی‌گردند و حتی لحظه‌ای که خرد دروغ مصلحت آمیز را بر راست فتنه انگیز ترجیح می‌دهد و به خاطر الهم فالاهم، ارتکاب دوّمی و ترک اولی را تجویز می‌کند، در آن حال نیز فعل، قبح خود را از دست نمی‌دهد هر چند قبح فاعلی بع معنی تجویز نکوهش فاعل منتفی است 6 در حالی که بنا بر نظریه دوم، فقط وجود زمینه‌های «حسن و قبح»، کافی در نخستین و تقبیح نیست، بلکه چه بسا به خاطر یک رشته عناوینی، واقعیت فعل دگرگون می‌گردد و فعلی که در آن زمینه زشتی بود به صورت فعل حسن در آید و بالعکس در آن مثال گذشته، دروغ مصلحت آمیز زیبا است و صدق فتنه انگیز قبیح و زشت می‌باشد.

حسن و قبح افعال دائر مدار مصالح و مفاسد است

در این نظریه، هیچ فعلی نه علت تام برای تحسین و تقبیح است و نه مقتضی آن می‌باشد، بلکه توصیف فعل به یکی از دو، در گرو مصالح و مفاسد نوعی و اجتماعی است.

4- حسن و قبح فعل تابع قصد فاعل است

مقصود از آن این است که حسن و قبح فعل، تابع مقاصد فاعل آن می‌باشد و نیت و هدف آورنده آن فعل، در زشتی و زیبایی آن دخالت دارد مثلا زدن یتیم به قصد تأدیب زیبا و به نیت ایداء قبیح و ناروا است.

5- تفصیل میان تحسین و تقبیح

ابو الحسن بصری می‌گوید: وصف حسن برای افعال ذاتی است در حالی که صفت قبح تابع مقاصد فاعل می‌باشد.

6- حسن و قبح تابع موافقت و مخالفت با خواسته‌های درونی انسان است

مقصود این است که هر فعلی که ملائم و سازگار با طبیعت انسانی باشد زیبا و هر فعلی که مخالف با آن باشد ناپسند و قبیح است.

این نظریه هر چند مربوط به بیان ملاک حسن و قبح است ولی در عین حال، خود نظریه‌ای است که مرحوم علامه طباطبائی آن را برگزیده و اباحتی را پدید آورده است و ما این نظریه را بعدا تشریح خواهیم کرد.

\*\*\*

مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح چیست؟

آگاهی از معنی ذاتی در تفسیر نظریه نخست دخالت کامل دارد، از این جهت به (6) -درست نقطه مقابل نظریه مرحوم شیخ انصاری در باب «تجری» چون تجری از نظر ایشان قبح فاعلی دارد نه فعلی، در حالی که جریان امر در مورد تجویز کذب، بر عکس است و فعل هر چند که قبح و زشت است ولی فاعل سزاوار نکوهش نیست.

توضیح آن می‌پردازیم:

ذاتی در اصطلاح منطقیها در دو مورد به کار می‌رود:

1- باب کلیات خمس.

## 2-باب برهان.

مقصود از ذاتی در باب ایساغوجی(کلیات خمس) همان اجزاء تشکیل دهنده ماهیت شیئی و یا خود ذات او است، از این نظر جنس و فصل نوع، ذاتی این باب می‌باشد، دو مفهوم نخست تشکیل دهنده ذات و نوع نیز بیانگر تمام ذات و ماهیت موجود است و از ویژگی‌های این ذاتی این است که تعقل ماهیت شیئی جز تعقل آن ذاتی، چیزی نیست، همچنانکه تعقل انسان بعینه تعقل حیوان ناطق است.

با توجه به این تفسیر، روشن می‌شود که مقصود از ذاتی در این مسأله، ذاتی باب ایساغوجی(کلیات خمس) نیست زیرا هرگز در تصور عدل و یا ظلم-که دو مثال روشن برای مسئله حسن و قبح ذاتی است-مفهوم حسن و قبح نهفته نیست.

از این بیان روشن می‌شود که انتقاد شهرستانی صاحب کتاب ملل و نحل از این نظریه، کاملاً دور از حقیقت است.

وی در ابطال نظریه ذاتی بودن حسن و قبح برای افعالی مانند صدق و کذب می‌گوید:

حقیقت صدق جز خبر دادن از امری که بر آن گونه است، نیست همچنانکه حقیقت کذب جز خبر دادن از شیئی بر خلاف واقع، چیزی نیست و ناگفته پیدا است که تصور صدق و کذب غیر از تصور حسن و قبح است.7.

شهرستانی تصور کرده است که مقصود از ذاتی بودن این دو وصف، این است که یکی از این دو وصف، تشکیل دهنده مقام ذات و یا ذاتیات فعل است و-لذا-به خود اجازه داده است که این نظریه را به صورت یاد شده رد کند، در صورتی که مقصود از ذاتی بودن این وصف چیز دیگری است که هم اکنون بیان می‌گردد.

ذاتی باب برهان چیست؟

مقصود از ذاتی باب برهان، این است که فرض موضوع به تنهایی در انتزاع آن محمول از آن موضوع کافی باشد و در مقابل آن محمول عرضی است که در انتزاع آن، گذشته از اصل موضوع، به انضمام ضمیمه‌ای بر آن موضوع نیاز است تا بتوان آن محمول را از آن، انتزاع کرد و با آن توصیف نمود برای توضیح مطلب به این دو مثال توجه فرمائید و در نتیجه تفاوت دو نوع (7)-نهایة الاقدام فی علم الکلام قاعده 17.

محمول(ذاتی و عرضی)پس از دقت روشن می‌گردد:

1-انسان ممکن است.

2-جسم سیاه است.

در مثال نخست، امکان نسبت به انسان از عوارض ذاتی است در حالی که سیاهی از قبیل محمول عرضی است.

در انتزاع امکان از انسان کافی است به تحلیل پردازیم و او را در ذهن و یاخ ارج فرض کنیم، در این فرض خواهیم دید که انسان مفهومی است که از درون آن، نه وجوب و ج.ود می‌جوشد، و نه لزوم عدم، بلکه نسبت آن دو، به موضوع کاملاً یکسان است، یعنی نه خواهان وجود است تا واجب الوجود شود، نه خواهان عدم است تا ممتنع الوجود باشد، بلکه نسبت آن، به هر دو کاملاً یکسان می‌باشد و این عامل خارجی است که انسان را به یکی از دو طرف می‌کشاند یا به آن عینیت خارجی بخشیده و لباس وجود می‌پوشاند و یا در جرگه اعدام، باقی می‌دارد و-لذا- می‌گویند انسان در حد ذات ممکن است، و در ذات آن، نه ضرورت وجود نهفته و نه ضرورت عدم، بلکه با لذات فاقد هر دو ضرورت می‌باشد. بنا بر این امکان، محمولی است که در توصیف موضوع به آن، به چیزی جز لحاظ موضوع نیاز نداریم.

در حالی که جریان دو مثال دوم به گونه دیگر است و فرض جسم در ذهن و یا خارج، در توصیف او به رنگ خاصی مانند سیاهی و یا سفیدی کافی نیست، بلکه باید علاوه بر اصل موضوع، عرضی از قبیل سواد و بیاض به آن ضمیمه گردد، ا

زمینه توصیف آن را به یکی از آن دو، فراهم سازد و در اصطلاح اهل منطق، محمول نخست را محمول بالصمیمه و دومی را محمول بالضمیمه، می‌نامند، زیرا در محمول نخست، صمیم و واقعیت موضوع، در انتزاع و توصیف کافی است در حالی که واقعیت موضوع در دومی کافی نیست بلکه نیاز به انضمام ضمیمه دارد.

تا این جا تفاوت محمول ذاتی با محمول عرضی کاملاً روشن گردید و همگی می‌توانیم محمول ذاتی را از محمول عرضی جدا سازیم ولی ممکن است تفاوت دو ذاتی (باب ایساغوجی و باب برهان) برای برخی چندان واضح نباشد و تصور شود که هر دو به یک معنی هستند زیرا جهت قضیه در هر دو ضرورت است مثلاً اگر انسان، بالضروره ناطق است، بالضروره ممکن نیز است پس این دو محمول ذاتی با هم تفاوتی ندارند، از این جهت توضیح می‌دهیم:

- (8) تفسیر ذاتی باب برهان به صورت یاد شده، معیاری است که حکیم سبزواری در منطق شرح منظومه ص 29 خود آورده است ولی دقیق‌تر از آن نبیانی است که شیخ الرئیس در منطق نجات ص 68 و خواجه طوسی در شرح اشارات ج 1 ص 59 به آن اشاره کرده و آن اینکه: موضوع قضیه و یا یکی از مقومات آن در تعریف محمول ذاتی اخذ گردد، و مرحوم علامه طباطبائی در تعالیق اسفار ج 1 ص 31 آن را توضیح داده است.

گاهی محمول از نهاد موضوع به دست می‌آید و ضرورت محمول از نهاد موضوع بر می‌خیزد و به صورت یک امر ضروری بر موضوع حمل می‌شود و می‌گوئیم: انسان بالضروره حیوان ناطق است و این همان قضایای انالیتیک در فلسفه کانت است و علمای منطق در مشرق زمین به آن، ذاتی باب کلیات خمس و یا باب ایساغوجی می‌گویند. و حمل چنین محمول بر آن موضوع، حمل تحلیلی است.

در حالی که ضرورت در قسم دوم از نهاد موضوع بر می‌خیزد بلکه محمول از لوازم لا ینفک موضوع است و هر چند که ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد، ولی این ضرورت از درون موضوع-مانند جنس و فصل نسبت به انسان- نمی‌جوشد بلکه در مقام فرض موضوع به دست می‌آید و حمل آن بر موضوع حمل تألیفی است نه تحلیلی و اتفاقاً تمام ضرورت‌های قضایای ریاضی از این قبیل است مثلاً حاصل ضرب 2 در 2، چهار می‌باشد ولی این نتیجه در مفهوم  $2*2$  نهفته نیست هر چند از لوازم آنست بلکه در مقام فرض موضوع، از آن به دست می‌آید در حالی که جریان در قسم نخست به صورت دیگر است و محمول از درون موضوع سرچشمه می‌گیرد و آن، یا جزء موضوع است و یا متن آن، نه چیزی در خارج از آن.

با آگاهی از دو قسم ذاتی و روشن شدن اینکه ذاتی بودن حسن، به معنی باب ایساغوجی نیست اکنون باید دید آیا می‌توان گفت ذاتی در این مورد از قبیل ذاتی باب برهان است؟

برخی از اندیشمندان خواسته‌اند ذاتی در مورد بحث را به ذاتی باب برهان تفسیر کنند و در این باره پس از توضیح دو نوع ذاتی می‌فرماید:

اگر ما موفق شدیم که این مطلب (ذاتی باب برهان) را در فلسفه و منطق اثبات کنیم، آنگاه می‌توانیم این فرمول را در قضایای اخلاقی به کار ببریم و بگوئیم: در مفهوم عدل هر چند معنای زیبایی و حسن یک جزء بنیادی جنسی و فصلی نیست ولی ما می‌توانیم از روابط برونی ماهیت «عدل» یک لازمه ذاتی پیدا کنیم که مفهوم آن حسن وزیباتی است و بالاخره این لازمه ذاتی با اینکه داخل در ذات موضوع نیست، از لوازم ذاتی آن محسوب می‌شود و یک معنایی است که ما آن را حسن می‌نامیم. ظلم قبیح است، نیز به همین ترتیب، از روابط برون مرزی مفهوم ظلم، لازمه‌ای قهراً به طور ضرورت به دست می‌آید که مفهوم آن قبح و زشتی است. 9.

- (9) کاوشهای عقل عملی، نگارش دکتر مهدی حائری ص 147-148.

این نظریه از دو نظر قابل خدشه است:

الف:مسأله حسن و قبح که برای نخستین بار در میان متکلمان صدر اسلام مطرح گردید و آنان را بر دو گروه تقسیم کرد(گروهی عقل را شایسته درک چنین مفاهیم دانسته و از آن به نام مستقلات عقلیه تعبیر کردند،در حالی که گروه دیگر عقل را از چنین حکومت معزول دانسته و مدعی شدند که باید از برون(شرع و وحی)بر چنین مفاهیم و امور دست یافت)در عصر طرح این مسأله،دو اصطلاح معروف در ذاتی در میان آنان رائج نبود،بنا بر این تفسیر ذاتی در اصطلاح آنان به ذاتی باب برهان دور از واقع بینی است مگر اینکه قائل بگوید:از نظر من حسن و قبح نسبت به موضوعات،خود از همین قبیل است و کاری به نظر طراحات مسأله ندارم،در این صورت اشکال دوم که هم اکنون مطرح می‌نمائیم،متوجه نظریه یاد شده می‌گردد.

ب:ذاتی باب برهان که از آن به لوازم ماهیه تعبیر می‌آورند،واقعیتی است در کنار واقعیت موضوع،البته مقصود از «واقعیت»این نیست که یک واقعیت عینی و ملموس است و می‌توان آن را از طریق حواس خارجی درک و لمس کرد،بلکه مقصود این است که موضوع علاوه بر واقعیت خود به نام اربعه،واقعیتی دیگر دارد که از آن به زوجیت و یا تقسیم به متساویین تعبیر آورده می‌شود و این واقعیت با آن موضوع همراه است،خواه این واقعیت دوم،ملاحظه شود یا نشود.

و به دیگر سخن:لازم ماهیه،یک واقعیت خارجی است که واقعیت آن،قائم به ذهن انسان و اندیشه او نیست و به خاطر همین جهت عدد چهار،زوج بوده و هست و خواهد بود و اگر هم موضوع،در افق اندیشه انسان قرار نگیرد باز این حالت برای او هست.

در حالی که جریان در مسأله حسن و قبح،به قرار یاد شده نیست زیرا «زیبائی»و «زشتی»در ارزشهای اخلاقی(نه جمال طبیعی)واقعیتی،در کنار واقعیت «عدل»و «ظلم» ندارند،بلکه عقل و خرد از مقایسه این دو با داده‌های آفرینشی10که در ذات او نهفته و به قلم قضائی در آن نوشته شده است به حسن اولی و قبح دومی انتقال می‌یابد و فاعل یکی را ستوده و دیگری را نکوهش کرده است.

امکان و زوجیت در انسان و اربعه،واقعیتی است که انسان متکلم کاشف این واقعیت و مبین آن است.

در حالی که «حسن»و «قبح»در «عدل»و «ظلم»دو مفهومی است که خرد روی ملاک خاصی که بعدا تفصیل آن می‌آید خلاق و آفریننده آن دو،می‌باشد.

(10)-توضیح این قسمت را در بحثهای آینده می‌خوانید.

یعنی آنگاه که عقل ملایمت یکی را با طبع والای انسان و منافرت دیگری را با آن، درک کرد،یکی را توصیف به حسن و دیگری را توصیف به قبح می‌نماید،بنا بر این حسن و قبح در کنار واقعیت موضوع،واقعیت جداگانه‌ای نیست که عقل و خرد آن را کشف کند،بلکه صورتی از حکم و داوری عقل است،پس،از ادراک ملایمت با طبع والا و بیا مباینت از این جهت نمی‌توان مرود بحث را با لوازم ماهیت،یکسان گرفت و هر دو را ذاتی باب برهان دانست.

چون در لازم ماهیت میان دو مفهوم کلی،و یا دو واقعیت خارجی،ملازمه واقعی وجود دارد و عقل کثتاف آن است،در حالی که جریان در حسن و قبح به گونه دیگر است و آنچه واقعیت دارد دو چیز است:1-عدل و ظلم 2-تمایل و عدم تمایل گوهر والای انسانی به یکی از آن دو،ولی عقل،پس از احساس ملایمت و یا منافرت خلاق دو مفهومی مانند «حسن»و «قبح»می‌گردد،نه کاشف آن،در این صورت عطف مفهومی که خرد در آنجا نقش خلاقیت دارد،به مفهومی که وظیفه عقل،کاشفیت و پرده برداری از آنها است،دور از واقع بینی می‌باشد.

خلاصه:تفاوت این دو در این است که در لازم ماهیت،واقعیتی است ملازم واقعیت دیگر که عقل آن را درک می‌کند،و خرد هیچ نوع دخالتی نه در لازم و نه در ملزوم و نه در ملازمه، جز کشف رابطه ندارد.



ولی در مسأله حسن و قبح یک واقعیت بیش نیست و آن خود عدل و ظلم می‌باشد و اگر خرد مسأله را پی گیری نکند و پای مقایسه به میان نیاید مفاهیمی به نام «حسن» و «قبح» پدید نمی‌آید، ولی خرد با مقایسه آن دو، با واقعیت دیگری به نام داده‌های الهی که در نفس والای انسان نهفته است و پس از احساس ملائمت و منافرت، دو مفهومی به نام «حسن» و «قبح» می‌سازد و فاعل یکی را می‌ستاید و آن دیگری را نکوهش می‌کند.

از این جهت لازم ماهیت، واقعیتی است نزد واقعیت دیگر که خرد در پدید آمدن آن دخالت ندارد، در حالی که حسن و قبح دو موضوع ذهنی است (اما نه مانند دیگر موضوعات ذهنی بی هدف که جزء بازیگریهای ذهن حساب می‌شود، مانند انسان صد سر و یا «انیاب اغوال» (نیشهای غول) و نه از آن موضوعات اعتباری هدف دار است که به دو نحو قابل اعتبار می‌باشد مانند زوج بودن همسر به همسر دیگر (زوجیت) و تعلق شئی به فردی (ملکیت)، بلکه از امور اعتباری ذهنی است که برای عقل پس از درک واقعیت‌هایی به نامهای «عدل» و «ظلم» و واقعیت «ملائمت» و «منافرت»، جز یک اعتبار به نام حسن و قبح، راه دیگری نیست.

از این بیان دو نتیجه بدست می‌آید:

الف: لازم ماهیت، واقعیتی است در کنار واقعیت، در حای که حسن و قبح «اعتباری» است برای واقعیت اما روی یک ملاک واقعی، و به خاطر همین، گاهی امر اعتباری را نیز می‌تان با یکی از آن دو، توصیف کرد و گفت: اهاننت به معلم زشت است، احترام پدر و مادر زیبا است و همگی می‌دانیم که اهاننت و احترام دو مفهوم ذهنی است که از یک رشته حرکات و سکنات انتزاع می‌گردد، درست است که حرکات و سکنات واقعیت تکوینی دارند، ولی این دو، به تنهایی در انتزاع این دو مفهوم کافی نیست، بلکه در مواردی تا یک قرار داد عقلانی ضمیمه آن نشود، هر حرکت و سکون را نمی‌توان، اهاننت و یا احترام نامید، و لذا شیوه احترام و اهاننت، در میان ملت‌ها، مختلف و گوناگون است و اگر برداشتن کلاه و بدون کلاه نشستن، نزد فرنگیها نشانه احترام است، ولی در میان ملل دیگر، با کلاه نشستن نزد شخصیت‌ها احترام، و نقطه مقابل آن اهاننت به شمار می‌رود، و این خود نشانه این است که اهاننت و احترام دو مفهوم قراردادی و اعتباری است و با دو مفهوم اعتباری دیگر، به نام حسن و قبح توصیف می‌گردد و اگر حسن و قبح واقعیت خارجی می‌داشت صحیح نبود که امور اعتباری را با آن دو توصیف کرد.

ب: حسن و قبح دو مفهوم اعتباری است اما نه از آن گروه از امور اعتباری که شیوه اعتبار آن در دست معتبر باشد، مانند زوجیت و ملکیت، بلکه از جمله امور اعتباری است که برای معتبر، یک راه بیش وجود ندارد و آن توصیف عدل به حسن و ظلم به قبح فقط و این نوع اعتبار کمتر از اعتقاد به تکوینی بودن «حسن» و «قبح» نیست و اگر برای رفع اشتباه، و عدم خلط میان این دو نوع از امور اعتباری، نام اولی را اعتباری و دومی را انتزاعی بنامیم، نیز مانعی نخواهد داشت.

سخنی از محقق اصفهانی

محقق اصفهانی 11 در ردّ اینکه «حسن و قبح» نسبت به موضوعات خود از قبیل ذاتی باب برهان نیست، بیان دیگری دارد که از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد و خلاصه آن این است که:

ذاتی باب برهان این است که مطالعه نفس موضوع در انتزاع آن کافی باشد مانند انسان نسبت به امکان در حالی که گرفتن مال دیگری (اخذ مال غیر) که خود در یکی از مقولات عشر داخل است، کافی در انتزاع قبح نیست، بلکه باید عناوین (1) 1- شیخ محمد حسین اصفهانی فیلسوف و متفکر معروف که در سال 1296 دیده به جهان گشود و در سال 1361 دیده از این جهان بر بست و یک رشته مسائلی را در اصول و فقه و فلسفه پی ریزی نمود و تعالیق او بر کفایه استاد خود در این بحثها مورد نظر ما است.

دیگری از قبیل کراهت و عدم رضایت که هر دو از ذات موضوع بیرون است به آن ضمیمه گردد و فعل عنوان غصب به خود بگیرد تا بتوان آن را قبیح نامید و در این صورت چگونه ممکن است که وصف قبح-که همان استحقاقا دم است و رتبه آن از ذات فعل(تصرف در مال دیگری)متأخر است-از خود فعل انتزاع گردد12

ولی این بیان، در ردّ ذاتی بودن عنوان قبح و لنگه آن حسن، گویا نیست زیرا موضوع در نظر قائلان به ذاتی بودن آن دو، تنها تصرف در مال غیر، مطلقا نیست، و-لذا-تصرف در آن در صورت رضایت، و یا از روی جهل اشکال ندارد، بلکه آنگاه قبیح است که موضوع، عنوان غصب و تصرف عدوانی به خود بگیرد و لذا فقهاء، غصب را به «تصرف فی مال الغیر عدوانا» تعریف کرده‌اند.

و لکن-معل الوصف-کلام محقق اصفهانی در کمال متانت است و مقصود واقعی ایشان این است که تصرف در مال غیر از مقوله فعل و کراهت مالک و عدم رضایت او، داخل در مقوله کیف نفسانی است و یکی شیئی نمی‌تواند، تحت دو جنس عالی قرار گیرد، بنا بر این نمی‌توان غصب را کما قائم به دو جزء یاد شده است یک واحد حقیقی دانست، زیرا لازمه آن این می‌شود که یک موجود خارجی تکوینی، از دو جنس متبائن تشکیل گردد، از این جهت باید گفت: غصب عنوان انتزاعی است که از تصرف در مال غیر، در حال کراهت مالک، انتزاع می‌گردد و لازمه یک امر انتزاعی(غصب) نمی‌تواند از مقوله ذاتی باب برهان باشد.

پس مقصود از ذاتی چیست؟

این بیان گسترده ثابت کرد که مقصود از ذاتی، نه ذاتی باب ایساغوجی است، و نه ذاتی باب برهان، اکنون باید دید که مقصود از آن چیست؟

مقصود ذاتی در عنوان مسأله همان عقلی است یعنی خرد در درک حسن و قبح بدون استمداد از خارج، حسن و قبح افعالی را درک می‌کند و مقصود از به کار بردن لفظ ذاتی و عقلی، رد نظریه اشاعره است که عقل را خود کفای در تشخیص کارهای نیک و بد و شایسته ستایش، و قابل نکوهش نمی‌دانند.

و به دیگر سخن: خرد با مطالعه، «افعال را»-با قطع نظر از همه چیزها، حتی از مصالح و مفاسد فردی، اجتماعی، خواه فعل الهی باشد یا بشری-بر دو گروه تقسیم می‌کند، در برابر کسانی که برای عقل چنین قدرت و یارائی قائل نیستند.

از این بیان روشن می‌گردد کسانی که حسن و قبح افعال را با مصالح و مفاسد اجتماعی (2)1-نهایة الدراية ج 2 ص 8.

توجیه می‌کنند، نمی‌توان آنان را در ردیف قائلان به حسن و قبح ذاتی شمرد زیرا بنا بر این نظریه عقل در درک آن دو وصف خود کفای نبوده و دست به جای دیگری به نام پیامدهای اجتماعی، می‌افکند، چه بهتر نام این گروه را گروه قائلان به حسن و قبح عقلی غیر ذاتی نامید.

و به دیگر سخن: حسن و قبح ذاتی دو ویژگی دارد:

1-خرد در حکم خرد مستقل و به اصطلاح، خود کفای است.

2-خرد در حکم خرد بی‌نیاز از تعلیل خارج از ارکان قضیه است و تنها درک موضوع (عدل) و محمول(حسن) و نسبت(که از مقایسه آن با نفس والا سرچشمه می‌گیرد)کافی در اذعان به نسبت است و شأن این نوع قضایا در عقل عملی، شأن قضایای اولیه در عقل نظری است مانند: «کلّ، بزرگتر از جزء است» و تفصیل این قسمت در آینده خواهد آمد.

\*\*\*

د-آیا نزاع کلی است و یا جزئی؟

نزاع میان قائلان حسن و قبح ذاتی با نافیان آن به صورت ایجاب جزئی، در برابر سلب کلی است، گروه نخست مدعی آنند که عقل را یاران درک حسن و قبح بخشی از افعال الهی و بشری هست، در حالی که گروه دوم قدرت عقل را در این وادی انکار کرده و اساساً برای او چنین شأن و مقامی قائل نیستند، و در نتیجه طرفداران حسن و قبح ذاتی، طراحان مسأله به صورت مجبه جزئی بوده و در مقابل، نافیان آن، مدعی سلب کلی و عجز مطلق عقل می‌باشند.

از این بیان دو مطلق به دست می‌آید:

1- ممکن است در واقع فعلی به یکی از دو وصف معنون باشد ولی عقل از درک حسن و قبح آن عاجز و ناتوان گردد و این نشانه ناتوانی خرد بشر و نیاز او به وحی آسمانی است که او را در مسیر سعادت یاری بخشد.

2- ممکن است برخی از افعال بالذات فاقد هر دو وصف و عنوان باشند و از طریق عناوین خارج از ذات، به یکی از دو طرف کشیده شود.

بنا بر این نسبت دادن دو مطلب به طرفداران حسن و قبح ذاتی دور از واقع بینی است.

الف: عقل و خرد انسان می‌تواند حسن و قبح تم افعال موجود دانا و توانا (مختار) را درک کند.

ب: فعل هر فاعل مختار و آزاد، بالذات حسن و یا قبح دارد هر چند ما را یاری درک آن نیست.

و این دو ادعاء کاملاً سست است:

درباره ادعاء نخست (احاطه عقل بشر بر تشخیص تمام حسن‌ها و قبح‌ها) همین بس که نیاز بشر به وحی الهی و عدم قدرت او بر تشخیص حسن و قبح بسیاری از افعال، نشانه کوتاهی فکر بشر از احاطه بر واقعیت و خصوصیت تمام فعلها است و اگر عقل او در تشخیص خوبیها و بدیها نیکبها و زشتیها کافی بود، لازم بود که:

اولاً: نیاز او به وحی الهی قطع گردد و یا لا اقل کمتر شود.

ثانیاً: لازم بود اختلاف گسترده‌ای که در میان انسانها در تشخیص خوبیها و بدیها است در کار نباشد، و این گواه بر آن است که عقل او را یاری چنین احاطه‌ای نیست، هر چند به صورت جزئی بر درک خصوصیات بخشی از افعال تسلط دارد.

درباره ادعاء دوم (هیچ فعلی خالی از یکی از دو عنوان نیست) کافی است که بدانیم قائلان به حسن و قبح ذاتی، نسخ را پذیرفته‌اند و این نشانه آن است که در میان افعال الهی و بشری، چیزهایی هست که حسن و قبح آن تابع ظروف و شرائط است و اگر حسن و قبح ذاتی بود، نباید نسخی خصوصاً به صورت تبدیل حرام به واجب و یا بالعکس رخ دهد، پذیرش نسخ از طرف عدلیه نشانه این است که آنان طرفدار ایجاب جزئی می‌باشند نه ایجاب کلی. 13

تقسیم احکام الهی به احکام خمس، خود نیز نشانه بی‌پایگی ادعاء دوم است و گرنه باید، احکام در وجوب و حرمت خلاصه گردد و اگر مستحب و مکروه را به نوعی در حسن و قبح داخل بدانیم، بطور مسلم مباح از هر دو عنوان بیرون بوده و نمی‌توان آن را پسند و ناپسند خواند.

تلاشی از محقق طوسی

از کتاب تجرید الاعتقاد خواجه و شارح آن علامه حلی استفاده می‌شود که محقق و شارح، ادعاء دوم را پذیرفته و تمام افعال را داخل یکی از دو عنوان می‌دانند، آنگاه برای پاسخ گویی از تقسیم احکام به اقسام پنجگانه به شکل یاد شده در زیر تلاش می‌کنند:

تمام افعال واجب و مستحب و مکروه و مباح، تحت عنوان حسن، داخل است زیرا مقصود از حسن فعلی است که بر انجام آن نکوهش تعلق نگیرد و یک چنین معنی در اقسام چهارگانه احکام حتی مباح و مکروه موجود است. چیزی که هست فعل واجب، مایه ستایش و ترک آن، موجب نکوهش است، مستحب، تنها فعل آن، مایه ستایش و مکروه، تنها ترک آن، مایه ستایش است و ترک مستحب و فعل مکروه مایه نکوهش نیست. 14

1-3) با این بیان پاسخ یکی از دلایل نافیان حسن و قبح ذاتی که وجود نسخ را در شریعت نشانه صدق ادعای خود می‌گیرند، روشن گردید.

1-4) کشف المراد ط صیدا ص 186 و متن عبارت تجرید چنین است: الفعل اما حسن او قبیح و الحسن اربعة...

این تلاش از محقق طوسی در صورتی صحیح است که حسن فعل را به شکلی که (الحسن ما لا يتعلق بفعله ذم) یاد آور شده است، بپذیریم ولی اگر آن را به صورت اخص تفسیر کنیم و آن را به معنی جمال و زیبایی، قرین زیبایی که در طبیعت وجود دارد، تفسیر نمائیم، هرگز نمی‌توان مباح، تا چه رسد مکروه را از مصادیق حسن دانست.

تفسیر مکروه به اینکه ترک آن مایه ستایش است و فعل آن موجب نکوهش نیست، دور از حقیقت است و اگر مکروه را تحت عنوان قبیح، داخل می‌دانست و برای قبح، مراتبی بسان حسن تصویر می‌نمود، شایسته‌تر از آن بود که مکروه را از مصادیق فعل حسن بداند.

نظریه محقق خراسانی

محقق خراسانی نیز ادعای دوم را پذیرفته و معتقد است که تمام افعال انسان به یکی از دو عنوان، با لذات متصف می‌باشد، چیزی که هست عقل و خرد انسان را با رای درک تمام مراتب حسن و قبح نیست و در این مورد بیانی دارند که یاد آورد می‌شویم:

1- افعال انسان بسان سائر پدیده‌های جهان هستی از واقعیت و عینیتی برخوردار بوده و سهمی از هستی دارند.

2- اگر سائر پدیده‌های جهان از نظر آثار متفاوت هستند افعال انسان نیز بسان آنها آثار گوناگون دارند، از این جهت، اثر «زدن» غیر از اثر «نیکی» و گرمی داشتن است همان طور که اثر «سنگ» غیر «گیاه» است.

3- تفاوت آثار پدیده‌ها، مریو به درجه وجودی آنها است و درجه هستی پدیده‌ها، هر چه بالاتر باشد به همان نسبت اثر آن کاملتر خواهد بود.

4- قوای ظاهری و عقلانی انسان پیوسته از متعلق خود (محسوسات و مدرکات) متأثر می‌گردند، و کمال و نقص آن تأثیری متفاوت در قوای ادراکی انسان می‌گذارد، از این جهت گاهی اثر آن روح بخش و گاهی زشت و نفرت آور است، در این جهت تفاوتی میان حواس و قوه عاقله نیست و همگی از متعلق خود، به صورتهای گوناگون متأثر می‌شوند.

آنگاه پس از بیان این مقدمات نتیجه می‌گیرد:

اگر افعال انسان از نظر وجود و هستی مراتب متفاوت دارند، باید توجه نمود که هر گاه فعل از نظر وجود و هستی به حد کمال برسد، قوه عاقله از درک آن لذت می‌برد و خرد آن فعل می‌پسندد و فاعل آن را شایسته ستایش می‌داند. و اگر از نظر درجه وجود در مرتبه ضعیف قرار گرفت، مایه نفرت قوه عاقله می‌شود و خرد آن را نمی‌پسندد و فاعل را شایسته نکوهش می‌داند.

در این موقع پرسشی را مطرح می‌کند و آن اینکه آیا خرد می‌تواند جهات حسن و قبح تمام افعال را درک کند؟ سپس پایخ می‌دهد نه، زیرا عقل انسان غیر متکامل، ناتوان‌تر از آن است که جهات خیر و شر همه افعال را درک کرده و به تحسین و

تقییح آنها بپردازد، ولی عقول کامل که احاطه کلی بر تمام جهات دارند در این مورد کار سازند و حسن و قبح تمام افعال را درک می‌نمایند و اینکه در برخی از روایات وارد شده است که نزد هر امامی صحیفه‌ای است که تمام احکام در آن نوشته شده است و هر امامی آن را به ارث می‌برد، شاید مقصود از آن همان روح وسیع و خرد گسترده و قلب صاحب احکام است که تمام کائنات در آن منعکس می‌شود<sup>15</sup>

در اینجا دو مطلب را یادآور می‌شویم:

1- اینکه می‌گویند: «اختلاف آثار پدیده‌ها، مربوط به درجه وجودی آنهاست و درجه هستی پدیده‌ها هر چه بالاتر برود به همان نسبت اثر آن کاملتر خواهد بود»، کلام استواری است ولی این سخن مربوط به افعالی است که از نظر درجه وجودی در طول یکدیگر قرار بگیرند، مانند: فعل موجود مجرد و فعل موجود مادی و فعل واجب و فعل ممکن، نه افعالی که همگی از نظر درجه وجودی کسان می‌باشند و گاهی از یک فاعل در یک لحظه یا دو لحظه پیاپی صادر می‌شوند، مانند نوازش یتیم و ایذاء آن.

شکی نیست که فعل نخست، معنون به حسن و فعل دوم، موصوف به قبح می‌باشد، ولی هرگز این نوع اختلاف را نمی‌توان از طریق اختلاف درجه وجودی دو فعل، توجیه کرد، زیرا فرض این است که هر دو فعل، فعل مادی بوده و از نظر فاعل و از نظر خود فعل، هیچ اختلاف رتبه و درجه‌ای در کار نیست.

2- خرده‌ای که بر سخن محقق طوسی متوجه بوده بر نظریه ایشان نیز وارد است زیرا اگر تمام افعال انسانی تحت یکی از این دو قرار دارد، در این صورت باید احکام خمس به صورت دو حکم (واجب و حرام) و یا لااقل به صورت چهار حکم (واجب و حرام مستحب و مکروه) تجلی کند زیرا فرض این است که عقل تشریح، کامل‌ترین عقل، و بیناترین مدرک است و عقل و درک او، از انبیاء و اولیاء و انسانهای کامل، بالاتر و برتر، بلکه قابل قیاس نیست. مع الوصف می‌بینیم که همین عقل کل که مبدء تشریح است، احکام خمس را نازل فرموده و (5) 1- الفوائد الاصولیة فائده 13 ص 330.

افعال بی‌شماری را مباح اعلام کرده است.

مگر اینکه محقق نامبرده در تفسیر حسن، همان معنی را برگزیند که محقق طوسی برگزیده و هر چیزی را که بر فعل آن نکوهش تعلق نگیرد حسن، بنامد و در نتیجه کلیه مباحات را تحت پوشش افعال جملیه، در آورد.

این تفسیر یک تفسیر نو است و با معنی حسن و با آنچه که در میان متکلمان دیرینه مطرح بوده است، سازگار نمی‌باشد.

خلاصه: از نظر ما همه افعال دارای حسن و قبح ذاتی به (معنی معروف) نیست و بر فرض ثبوت، عقل و خرد را یارای درک تمام آنها نمی‌باشد.

\*\*\*

ه- ملاکات حسن و قبح

حسن و قبح، دو واژه عربی است که معادل آن دو، در زبان فارسی، زیبایی و زشتی، نکوئی و بدی است، و هر کدام، یک معنی بیش ندارد.

ولی در برخی از کتابهای کلامی، برای آنها یک رشته معانی<sup>16</sup> گفته شده است، که هرگز از قبیل معانی نیستند، بلکه ملاکات آن دو، به شمار می‌روند و در این مورد، معنی به ملاک، مفهوم به کاربرد، خلط شده است، آنانکه برای این دو لفظ، معانی مختلفی اندیشیده‌اند، داوری عقل را در برخی پذیرفته و در برخی رد کرده‌اند در الی که آنچه را که پذیرفته و یا رد کرده‌اند از قبیل معانی نیست، بلکه ملاکات تحسین و تقبیح عقل به شمار می‌روند، و عقل بدون ملاک، به داوری مبادرت

نمی‌ورزد اینک در این بحث، به توضیح ملاکات حسن و قبح می‌پردازیم و در ضمن، مورد بحث و نزاع را درباره آنها تعیین می‌کنیم:

الف: سازگاری و ناسازگاری با طبع

طبع را در این مورد به دو نوع می‌توان تفسیر کرد:

1- طبع حیوانی که قدر مشترک میان تمام جانداران از آن جمله انسان است، و طبع ذاتی او به شمار می‌رود و در برابر آن، طبع عالی و والای انسان است که در بند دوم توضیح داده می‌شود.

هر گاه ملاک حسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری با طبیعت جاندار باشد خوبی و بدی اختصاص به انسان پیدا نمی‌کند بلکه همه جانداران را در بر می‌گیرد و در نتیجه مسأله، سرو سامان درستی پیدا نمی‌کند، زیرا مفاد آن این است: هر چیزی که جاندار، آن را با طبع خود (6) 1- فاضل قوشچی در شرح تجرید، و همفکران وی از اشاعره.

ملائم و سازگار و یا مخالف و ناسازگار بیابد، در نظر او مایه اتصاف به حسن و قبح می‌گردد، و از طرفی می‌دانیم که جانداران طبع واحد و کشش معینی ندارند چه بسا بوئی در شامه جاندار، مطبوع و دلخواه، ولی همان بو در شامه حیوان دیگری نامطبوع و ناپسند است همچنین است چشیدنیا، در این صورت حسن و قبح، یک امر نسبی و تبعی بوده و کلی و ثبات نخواهد بود، حتی اگر میزان، «طبع ذاتی جاندار واحدی» مانند انسان باشد، باز زشتی و زیبایی ضابطه معینی پیدا نمی‌کند، زیرا ذائقه و شامه‌ها در انسان‌ها به حسب مناطق، مختلف می‌باشد و ملخ بیابانی و دریائی، سوسمار و خرچنگ در ذائقه ملتی، لذت بخش، در حالی که همین غذاها در نظر ملت دیگر نفرت آور است.

این تفسیر گذشته بر اینکه حسن و قبح را دچار نوسان می‌سازد، ارتباطی به هدف طراحان بحث ندارد زیرا هدف از طرح این مسأله، شناخت کیفیت افعال الهی، و لا اقل افعال انسان که بتوان از آن به عنوان مبانی اخلاق و فلسفه آن بهره گرفت و در چنین شرائط طبع حیوانی و یا خصوص طبع ذاتی از انسان نمی‌تواند ملاک بازشناسی فعل زیبا از نازیبا باشد تا متکلم بتواند از آن در علم کلام و دانشمند اخلاقی در شناخت ارزشها، و فقیه در استنباط احکام، بهره بگیرد و یک چنین اهداف با آن ملاک ناسازگار است.

2- طبع والا و روح و روان ملکوتی انسان که واقعیت او به آن بستگی دارد و ما سوای آن، یا درجه نازل از ذات او است، و یا لباسی است که بر واقعیت او پوشانیده شده است.

و به دیگر سخن: آن بعد روحانی انسان که از صمیم دل به یک رشته امور کشش و تمایل دارد و از یک رشته امور نیز گریزان است و تمام افراد انسان در این کششها و گریزها یکسان بوده و استثنائی در میان آنها وجود ندارد.

این طبیعت علوی، و این بعد روحانی، قسمت بالائی از واقعیت انسان را تشکیل می‌دهد و تمام انسانها با همه اختلاف و تضادی که در قلمرو تمایلات حیوانی (طبیعت سفلی) دارند، در قلمرو تمایلات روحانی (طبیعت علوی) کاملاً مشترک می‌باشند و در تمایلات و کششها و یا انزجارها و گریزها، کوچکترین اختلافی ندارند، لذا- همه افراد بشر عدل و داد، امانت داری و وفا به پیمان و سپاسگزاری از ولی نعمت را ستوده، ستم و جور، خیانت و پیمان شکنی و نمک نشناسی را نکوهش می‌کنند.

بنا بر این، می‌توان ملاک حسن و قبح را، سازگاری و ناسازگاری با طبع ملکوتی و روحانی انسان معرفی کرد و فعل سازگار با این طبع، زیبا، و قبح و ناسازگاری، نازیبا خواهد بود.

ما در بحثهای آینده پیرامون نظریه مرحوم علامه طباطبائی که ملاک حسن و قبح را ملایمت و نا ملایمت با طبع فاعل معرفی کرده است، توضیح خواهیم داد که این نظریه در صورتی قابل پذیرش است که مقصود از طبع فاعل، همان طبیعت علوی و روحانی او باشد و در غیر این صورت اگر طبع حیوانی و طبیعت سفلی بشر، ملاک حسن و قبح گردد، نتیجه‌ای

جز هرج و مرج ندارد و نمی‌توان آن را عقلی و ذاتی خواند و کاربردی در هیچ یک از قلمروها: کلام، اخلاق، اصول، ندارد.

ب: موافقت با اغراض و مصالح

شکی نیست هر فعلی که با اغراض و مصالح فاعل وفق دهد و حامی اهداف او باشد در نظر او زیبا تجلی می‌کند، و در مقابل، افعالی که در جهت مخالف مصالح او قرار گیرد، نازیبا انگاشته می‌شود، موافقت با اغراض بسان سازگاری و یا ناسازگاری با طبع، به دو صورت می‌تواند مطرح باشد:

1- اغراض و مصالح فردی و شخصی، هر فعلی که به سود شخص فاعل تمام شود نیک، و خلاف آن بد شمرده می‌شود.

شکی نیست که یک چنین ملاک مایه نابسامانی و هرج و مرج نظام اخلاقی می‌گردد، زیرا فعلی که به سود یک طرف است، ممکن است صد در صد به ضرر طرف دیگر باشد مثلاً انتقام در نظر منتقم زیبا، و در نظر طرف مقابل، نازیبا و زشت تلقی می‌گردد.

2- مصالح و مفاسد نوعی که حافظ بقاء نوع و بازگشت سعادت به جامعه بشری می‌باشد مثلاً عدل، مایه بقاء نظام، و ظلم موجب فر ریختگی آن است.

حسن و قبح به این معنی کاربرد کلامی ندارد، و هرگز نمی‌توان از این طریق، درباره کیفیت فعل خدا سخن گفت، هر چند می‌تواند به صورت فلسفه اخلاق جاوید، مطرح گردد، و افعالی را خوب و یا بد مطلق معرفی کند.

در گذشته یاد آور شدیم که هدف طراحان مسأله حسن و قبح فعل، بیشتر شناخت کیفیت فعل خدا بود، اینکه چه کاری با لذات زیبا است که بتوان آن را به خدا نسبت داد، و چه کار ذاتاً زشت است که نتوان فعل او را با آن توصیف نمود ولی حسن و قبح که ملاک در آن، حفظ مصالح نوع بشر و یا خلاف آن باشد، نمی‌تواند تنها ملاک کارهای الهی باشد زیرا کارهای خدا تنها در تنگنای مصالح و مفاسد نوع انسان منحصر نیست، بلکه دایره کار او گسترده‌تر از این می‌باشد. هر چند متکلمان در علم کلام در مواردی از آن بهره می‌گیرند.

طرح مسأله حسن و قبح از دیدگاه مصالح و مفاسد نوعی، کاربرد اخلاقی دارد، و می‌تواند پشتوانه اخلاق باشد ولی چون تحسین و تقبیح مربوط به ذات عمل نیست نمی‌توان این نظریه را جزء حسن و قبح ذاتی شمرد، چه بهتر آن را حسن و قبح عقلانی و یا عقلی غیر ذاتی نامید.

ج: کمال و نقص نفسانی

شکی نیست که پاره‌ای از صفات، مایه کمال نفس و پاره‌ای دیگر نقطه مقابل آن است، مثلاً دانائی و دلیری از صفات برجسته نفسانی، و نادانئی و زبونی، از صفات ناپسند او است، انسان به حکم اینکه، خواهان کمال و گریزان از نقص است، اوصاف کمال را دوست داشته و از صفات مخالف آن، گریزان است- لذا دانشمند و شجاع را می‌ستاید، نادان و زبون را نکوهش می‌کند و چون بحث ما پیرامون افعال است، طبعاً هر فعلی که در مسیر کمال قرار گیرد، آن را نیک، و ضد آن فعل را بد می‌داند و- لذا- علم آموزی زیبا معرفی می‌شود و به همین جهت، دوری و گریز از علم و دانش و گرایش به بطالت، بد قلمداد می‌گردد.

این نظریه اگر درست بیان و نوسازی شود، به همان نظریه بند دوم از نظریه نخست بازگشت می‌کند، زیرا میل به کمال و گریز از ضد آن، بخشی از بعد روحی او است که ملاک جدائی زیبا از نازیبا می‌باشد، چیزی که هست آنچه در بند دوم آمد، گسترده‌تر از این ملاک است، زیرا میل به کمال و گریز از نقص، بخشی از روحیات و کششهای فطری و طبیعی او را تشکیل می‌دهد بنا بر این نمی‌توان آن را یک نظریه مستقل نامید هر چند، متکلمان اشاعره برای رهایی از ضربات متکلمان عدلیه به این ملاک اهمیت داده و آن را به عنوان ملاک حسن و قبح پذیرفته‌اند. 17

د: آداب و رسوم

ملاک حسن و قبح، تقلید و آداب و رسوم ملتها است، عملی در میان گروهی، عین ادب و اخلاق، در حالی که همان فعل در میان گروه دیگر عین زشتی و نازیبائی است.

اگر ملاک حسن و قبح، آداب و رسوم ملتها معرفی گردد، پایه‌های اخلاق جاویدان متزلزل شده و خوب و بد، رنگ نسبی به خود می‌گیرند گذشته از این برای طراحان مسأله حسن و قبح در روزهای نخست چنین ملاکی مورد توجه نبوده است، بالاخص یادآور شدیم که هدف از طرح آن در روزهای نخست شناسائی کیفیت افعالی الهی بوده و ناگفته پيدا است که آداب و رسوم ملتها نمی‌تواند، کیفیت فعل حق را تعیین کند و تحسین و یا تقبیح گروهی نمی‌تواند، ملاک افعال خدا گردد.

ه: عواطف و احساسات

عواطف لطیف و احساسات پاک انسانی، به بسیاری از کارها نام نیک، و به بخشی دیگر نام زیبا می‌دهد، یتیم نوازی و نوع دوستی جزء کارهای پسندیده و نقطهء مقابل آن، کارهای (7) 1-مانند آمدی در «احکام» و عضدی در «موافق» و فضل روز بهان در نقد خود بر «نهج الحق» زشت و نازیبا است، عاطفهء مادری است که به حرکات و سکنات فرزند، روح و صفا می‌بخشد، اخلاق عاطفی در میان حکماء و دانشمندان در گذشته و حالا طرفداران زیادی داشته و دارد.

درباره این نظریه یاد آور می‌شویم:

آن قسمت از افعال عاطفی که پایگاه عقلی دارند، طبعاً به ملاکهای قبلی بازگشت می‌کنند، خصوصاً نظریهء موافقت با طبیعت علوی انسان و آنچه که فاقد چنین پایگاه است، مانند بخشی از کارهای مادران، طبعاً از مورد بحث بیرون بوده و هرگز کاربرد کلامی و اخلاقی نخواهد داشت.

و: کششهای فطری

هیچ انسانی آنگاه که در خودر فرود رود، نمی‌تواند وجدانیات و دریافتهای درونی خود را انکار کند از این جهت پیوسته یک رشته کارها را زیبا و رشته دیگر را نازیبا معرفی می‌کند، بدون اینکه در داوری از جا و مقامی استمداد جوید.

در وجدان هر انسان یک رشته کارها ستوده و یا ناستوده است، فاعل آن، هر کس باشد، عالم باشد یا جاهل، مسلمان باشد یا کافر، شرقی باشد یا غربی، مادی باشد یا مجرد، از این نظر، عدالت در نظر هر کس و در هر زمان و مکان خوب و زیبا است، همچنانکه ستم به همین شکل، ناستوده و نازیبا و زشت است و همهء انسانها در این قضاوت و داوری یکسان می‌باشند.

یک چنین حکم همگانی و ثابت و دائم و پیوسته، باید ریشه‌ای در جوهره و وجود و آفرینش انسان داشته و با هستی او آمیخته و خمیره شده باشد (فطرت).

این ملاک هر چند که می‌تواند مایهء حسن و قبح ذاتی و پشتوانه اخلاقی جاویدان، و فلسفه آن شمرده شود ولی باید یادآور شد، که این کششها و یا دوری جوئیهای فطری، جدا از نظریهء بند دوم از نظریهء نخست نیست و در حقیقت هر دو به یک اصل بازگشت می‌کنند، و اختلاف در تعبیر و عبارت است.

از این بیان گسترده می‌توان نتیجه گرفت.

برخی از این نظریه‌ها در قلمرو بحث نبوده و برخی دیگر به یکدیگر بازگشت می‌کنند، از این جهت نظریه‌های یاد شده در زیر، از قلمرو بحث بیرون است:

1- سازگاری و ناسازگاری با ذات دانی انسان.



2- عواطف و احساسات انسانی.

زیرا نظریه نخست ارتباطی به عقلی بودن مسأله ندارد و نظریه عاطفی، دارای دو بعد است، بعد عاطفی همگانی داخل در کششهای فطری است و بعد عاطفی فردی مانند عطف مادر نسبت به فرزند خود، آن هم ارزش اخلاقی ندارد و از قلمرو بحث بیرون است، طبعا باید ملاکات سه گانه را مورد بحث قرار داد که کاربرد کلامی و لا اقل اخلاقی دارند مانند:

1- سازگاری با طبع والای انسان

2- مایه کمال و نقص نفسانی.

3- کششهای فطری.

4- مصالح و اغراض نوعی که کاربرد کلامی ندارد ولی می‌تواند از نظر عقل مورد بحث قرار گرفته و پشتوانه اخلاق قرار گیرد.

در این جا از ذکر نکته‌ای ناگزیریم و آن اینکه:

اصطلاح «فطری» در منطق غیر از اصطلاح «فطری» در فن تفسیر و حدیث و روانکاوی است، در فن منطق قضایائی فطری خوانده می‌شود که حد وسط آن هیچ گاه از ذهن غائب نشود مانند: دو، نصف چهار است، در حالی که در اصطلاح قرآن و حدیث بر آن کششها و ندهائی گفته می‌شود که انسان ندای آنها را از درون می‌شنود و ریشه‌ای در جوهره و آفرینش او وجود دارد. 18

(8) 1- علماء منطق این گونه امور فطری را از میان اصول ششگانه و بدیهیات در «مشاهدات» داخل می‌نمایند البته نه مشاهده امور ظاهری، بلکه مشاهده امور درونی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی