



### دلایل منکران حسن و قبح عقلی

قسمت چهارم

در سه شماره گذشته به تشریح اموریاد شده در زیر پرداختیم:

- ۱- تاریخ طرح مسأله
- ۲- مقصود از «حسن ذاتی» چیست؟
- ۳- آراء و نظریات گوناگون در مسأله.
- ۴- آیا نزاع کلی است یا جزئی؟
- ۵- ملاکهای تحسین و تقبیح.
- ۶- تفاوت عقل نظری و عملی.
- ۷- تحسین و تقبیح عقلی از یقینیات است نه از مشهورات.
- ۸- قضاای خود معیار در عقل عملی.
- ۹- دلایل سه گانه قائلان به حسن و قبح عقلی.
- ۱۰- قرآن و مسأله حسن و قبح عقلی.

در این شماره با تحلیل ادله منکران حسن و قبح که متکلمان اشاعره، اقامه کرده اند آشنا می شویم، و تنها مسأله ای که باقی مانده، نتایج این بحث گسترده است که در شماره آینده به خواست خدا منتشر می شود.

در میان متکلمان اسلامی، گروه اشاعره به انکار حسن و قبح عقلی برخاسته و خرد را ناتوان تر از آن یافته اند که بتواند دربارهٔ زیبایی و نازیبائی یک رشته افعال، داوری نماید اینکار اشاعره، زنده کنندهٔ خاطرهٔ تلخ سوفسطائیان یونانی است که به شیوه‌های مختلف، به انکار حقائق و عینیت‌های خارجی برخاسته و حتی در وجود خود نیز، شک و تردید کردند. آنچه از تلخی انکار اشاعره می‌کاهد این است که گروه متأخر از این فرقه، وقتی در برابر دلائل خردکننده عدلیه تاب مقاومت نیاوردند، فوراً برای حسن و قبح یک رشته معانی (یا به عبارت صحیح‌تر یک رشته ملاکات) تراشیده‌اند، برخی را پذیرفته و برخی دیگر را انکار نموده‌اند، تا آنجا که بعضی از آنها، حسن و قبح به معنی درک استحقاق ثواب و عقاب را مورد انکار قرار داده و دیگر معانی و ملاکات را پذیرفته است، این گروه به ظاهر پرچم انکار به دست گرفته‌اند ولی در درون، یک درک همگانی از زیبایی و نازیبائی برخی از اشیاء دارند.

هیچ انسانی نمی‌تواند، یک رشته اندیشه‌های ثابت و دائم را در قلمرو باید و نبایدها انکار ورزد، و اگر از او پرسند که پاسخ نیکی را به نیکی یا نیکی را به بدی دادن چگونه است؟ می‌گوید:

اولی خوب و دومی بد بوده و هست و خواهد بود، هر انسان دور از مناقشات کلامی، یک رشته کارها را برای خود و برای دیگران خوب، و یک رشته دیگر را برای خود و دیگران بد می‌اندیشد و بر محبوبیت همگانی برخی، و منفور بودن برخی دیگر، داوری می‌نماید و اگر هم در همه موارد نتواند بر کرسی داوری بنشیند، می‌تواند در مواردی، قاطعانه داوری نماید.

آنگاه که از انسان من حیوانی کنار برود و من اصیل انسانی، تجلی کند افعال ارزشمند و ضد ارزش از هم جدا می‌شوند و به دیگر سخن، در این موقع گروهی از کارها، مناسب با ذات و برخی دیگر نامناسب جلوه می‌نمایند.

هرگز معنی حسن و قبح عقلی این نیست که خرد، واقعیتی از واقعیتها را، منهای مسألهٔ ملائمت با ذات و یا منافرت با آن، درک کند، همچنانکه جریان در درک قوانین کلی فلسفی و ریاضی و هندسی چنین است، بلکه اگر ذات انسان و مسألهٔ ملائمت و منافرت

با ذات، کنار برود. حسن و قبح، تحقق‌پیدانمی‌کند، توصیف در مرحله‌ای است که پای سنجش اعمال، با ذات انسان به میان آید، در این صورت است که زیبایی و زشتی افعال، خود را نشان می‌دهند، اگر مقصود کسانی که می‌اندیشند: معنی حسن و قبح افعال این است که خرد، واقعیتی از واقعیات را کشف می‌کند، همین است که ما یادآور شدیم کاملاً منطقی است و در غیر این صورت سخن پا برجائی نیست، زیرا همان‌طور که در «ذاتی بودن حسن و قبح» یادآور شدیم، هرگز با قطع نظر از سنجش فعل با طبیعت علوی انسان، واقعیتی به نام حُسن و قبح وجود ندارد و به تعبیر دیگر: واقعیت فعل وجود دارد، ولی صفت آن به نام «حُسن» و «قبح» واقعیتی ندارد و آنگاه این صفت تجلی می‌کند که پای مقایسه فعل با طبیعت ملکوتی انسان به میان آید.

با توجه به این اصل، اکنون به نقل دلائل و سخنان متکلمان از اشاعره می‌پردازیم که برخلاف آگاهی درونی خود، زبان به انکار می‌گشایند و منکر ادراک حسن و قبح عقلی می‌گردند، اینک دلائل آنان:

### الف - اگر بدیهی بود، همه در آن یکسان بودند

اگر حسن و قبح یک رشته از افعال بدیهی بود، لازم بود در ردیف قضایای بدیهی مانند «کل از جزء خود بزرگتر است» قرار گیرد و حال آنکه این دو قضیه (عدل حَسَن و ظلم قبیح است) در پیشگاه عقل باقضیه (کل بزرگتر از جزء است) یکسان نمی‌باشند، به گواه اینکه دومی مورد اتفاق، و اولی مورد اختلاف می‌باشد.

این استدلال در حقیقت اشکالی است بر نخستین دلیلی که از قائلان بر حسن و قبح ذاتی نقل کردیم زیرا آنان بر حسن برخی از افعال و زشتی برخی دیگر ادعای بدهت نمودند از این جهت منکر، به نفی بدهت آنها پرداخته به گواه اینکه مورد اتفاق نیست.

### پاسخی از این اشکال

محقق طوسی از این اشکال در تجرید الاعتقاد چنین پاسخ می‌گوید:

ویجوز التفاوت فی العلوم لتفاوت التصور

علوم بدیهی برای خود مراتبی دارد و وجود مراتب، معلول تفاوت‌هایی است که در ناحیه تصور موضوع و

محمول آن قضایا موجود است.

توضیح آنکه: قضایای بدیهی ششگانه که در منطق بیان شده است، همگی از نظر بداهت در یک درجه نیستند زیرا قضایای بدیهی اولی که تنها تصور اطراف قضیه (موضوع و محمول) در تصدیق آن کافی است، واضح‌ترین ادراکات عقلی است و پنج‌قسم دیگر، از نظر بداهت به پایه آن نمی‌رسند، بنابراین، وجود تفاوت، دلیل بر بدیهی نبودن قضیه نیست و گرنه باید قضایای بدیهی، همگی به همان قسم نخست، منحصر باشند.

گذشته از این در همان قضایای بدیهی اولی نیز ممکن است تفاوتی وجود داشته باشد، زیرا تصور برخی از مفاهیم، از تصور برخی دیگر آسانتر است، مثلاً قضیه «هر موجود امکانی، محتاج به علت است» از قضایای بدیهی اولی می‌باشد، زیرا اگر مفاهیم «امکان» و «احتیاج» و «علت» درست تصور شوند، تصدیق آن ضروری است، اما در عین حال بداهت آن در مرتبه بداهت قضیه «کل از جزء خود بزرگتر است»، نمی‌باشد، حال اگر تفاوتی در تصدیق قضایائی مانند «عدالت نیکو است» و «انسان عادل، شایسته مدح و پاداش است» و «عدد یک نصف عدد دو می‌باشد» و «کل از جزء خود بزرگتر است» وجود دارد به خاطر تفاوتی است که بر ادراک مفردات و اجزای تشکیل دهنده آنها حاکم است.

فرض می‌کنیم سخن مستشکل صحیح و پابرجاست ولی وجود تفاوت، نافی عقلی بودن حسن و قبح نیست زیرا ممکن است خرد، در مرحله نخست، مطلبی را درک نکند، ولی پس از غور و دقت بر آن دست یابد، و نیاز به تأمل، دلیل بر نیاز او به تذکر شرع نیست و آنچه برای ما مطرح است عقلی بودن حسن و قبح است نه بدیهی بودن آن، مثلاً اثبات تجرد روح، عقلی است نه شرعی، هر چند بدیهی نیست.

خلاصه: نتیجه استدلال مستدل بر فرض صحت، جز این نیست که مسأله «حسن و قبح» بدیهی نیست، آن‌هم در ردیف «کل بزرگ‌تر از جزء است» نه اینکه عقلی نیست و در قضاوت و داوری به شرع نیاز داریم و نتیجه این بیان، جز نفی نخستین برهان قائلان به تحسین و تقبیح عقلی چیز دیگری نیست و هرگز مثبت مدعای منکر نمی‌باشد.

### پاسخ دیگر از این اشکال

علت تفاوت، این است که دو فرق اساسی میان این دو نوع قضاایا وجود دارد:

۱- قضیه «کل از جزء خود بزرگتر» است و «عدد یک، نصف عدد دو می‌باشد»

از مدرکات عقل نظری است در حالی که قضیه «عدل نیکو و ظلم ناپسند است» از مدرکات عقل عملی است.

۲ - قضایای نخست از یقینیات می‌باشد و برای آنها وراء حکم عقل، واقعیتی عینی یافت می‌شود ولی قضایای گروه دوم از مشهورات بوده و واقعیت آنها همان تطابق آراء عقلاء بر آنها است و غیر از این، واقعیتی در جهان تکوین ندارند<sup>۱</sup>.

### ارزیابی این پاسخ

این پاسخ دردی را درمان نمی‌کند زیرا:

اولاً: در بحثهای مقدماتی (مقدمه هفتم) ثابت کردیم این قضایا (العدل حسن - الظلم قبیح) از مشهورات صرفه که غیر از شهرت و توافق آراء عقلاء بر آنها، واقعیتی نداشته باشد، نیست و عقل نظری و عملی هم، دو قوه مجزا و مستقل نمی‌باشند، بلکه قوه واحدی هستند که کار آن ادراک معانی کلی است و تنها تفاوت به اعتبار مدرکات است که گاهی مدرک، ارتباط مستقیم با عمل ندارد و گاهی مستقیماً به عمل و رفتار انسان مربوط است.

ثانیاً: تکیه گاه اشکال کننده این است که شما می‌گوئید: پاره‌ای از قضایای اخلاقی مثل حسن عدل، و قبح ظلم، بدیهی است و عقل خود، مستقلاً آنها را درک می‌کند، در این صورت باید این قضایا که در حوزه «عقل عملی» هستند و از مشهورات به شمار می‌روند در ردیف قضایای بدیهی عقل نظری قرار گیرند. در حالی که چنین نیست و میان آنها تفاوت است. در این صورت بیان ماهیت دو نوع از قضایا و تفاوت آنها از دو جهت و پذیرفتن اصل تفاوت، یک نوع پذیرفتن اشکال است، چیزی که هست، پاسخگو، منشأ و سرچشمه تفاوت را بیان می‌کند نه اینکه اشکال را پاسخ می‌گوید.

### ب - دروغ مصلحت‌آمیز، قبیح نیست

اگر افعالی چون دروغ‌گویی قبح ذاتی داشته باشد باید در همه حالات و در همه

۱ - اصول الفقه مظفر ص ۲۳۱. والمنطق نیز نگارش او ص ۲۳۰ در بحث مربوط به مشهورات.

شرائط دارای چنین ویژگی گردد در صورتی که اگر مصلحت مهمی چون نجات پیامبر از خطر دشمن، متوقف برگرفتن دروغی باشد، نه تنها قبیح نیست، بلکه زیبا و قابل ستایش است.

آنچه نگارش یافت مطابق تقریر علامه در «کشف المراد»<sup>۱</sup> است ولی «قوشچی» در تقریر آن می‌گوید:

اگر حسن و قبح، عقلی بود هیچ‌گاه نباید حسن مبدل به قبیح و قبیح مبدل به حسن گردد و حال آنکه کذب قبیح، گاهی زیبا به شمار می‌رود، و این در صورتی است که موجب نجات پیامبر (ص) خدا از هلاکت باشد همچنانکه صدق زیبا اگر موجب هلاکت نبی شود، قبیح نامیده می‌شود.<sup>۲</sup>

### پاسخ اشکال

محقق طوسی (ره) در یک عبارت کوتاه و گویا، به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد:

يجوز ارتكاب اقل القبيحین.

یعنی: ارتکاب یکی از دو فعلی که قبح کمتری دارد، جایز است.

فاضل قوشچی در تقریر این پاسخ می‌گوید:

دروغگوئی و راستگوئی در فرض مذکور بر قبح و حسن خود باقی است، لکن ترک نجات پیامبر (ص) نسبت به دروغگوئی، قبح بیشتری دارد، در این صورت خرد حکم می‌کند که آن فعلی را که قبح کمتری دارد (کذب) انجام گیرد.

وی پس از تقریر جواب یاد شده، بدون آنکه اشکال کند وارد بحث دیگری می‌شود و به ظاهر، گویا پاسخ خواجه را از استدلال اشاعره می‌پذیرد و از آن می‌گذرد.

ما نیز همین پاسخ را کافی دانسته و نکته‌ای را به عنوان توضیح یادآور می‌شویم و

آن اینکه:

در مثال فوق دومطلب، مطرح است یکی قبح فعلی و دیگری قبح فاعلی، مثلاً

۱ و ۲ - کشف المراد ص ۲۳۶، شرح قوشچی ص ۳۳۹، همچنین مراجعه شود به اربعین فخر رازی مسأله ۲۵

ص ۲۴۶ و رجوع شود به «نهاية الاقدام» شهرستانی قاعدة ۱۷ فی التحسين والتقيح ص ۳۸۰ - ۳۷۰.

دروغگوئی در فرض مذکور دارای قبح فعلی می‌باشد و از این جهت قبیح و نازیبا بوده و نیکو و زیبا نمی‌باشد ولی قبح فاعلی ندارد و فاعل شایسته مدح و ستایش است. و به عبارت دیگر در فرض مذکور یک فعل تحقق یافته است و دو عنوان بر آن مرتب می‌باشد، به اعتبار اینکه این فعل (اخبار) مطابق با واقع نیست، معنون به عنوان کذب است و قبیح می‌باشد و باعتبار اینکه موجب رهایی پیامبر (ص) از دست دشمن است، حَسَن و زیبا است و در حقیقت، فعل دارای دو عنوان از عناوین مدح آور و ذم آور می‌باشد ولی عنوان مدح آن، بر عنوان ذم آن رجحان دارد و در این شرایط خرد داوری می‌کند که انسان فعل ارجح را بر فعل راجح مقدم بدارد و تقدیم ارجح بر راجح از عناوینی است که مستلزم مدح فاعل می‌گردد.<sup>۱</sup>

### پاسخی دیگر از استدلال

برخی می‌گویند افعال از نظر حسن و قبح به سه دسته تقسیم می‌شوند:

- ۱ - افعالی که حسن و قبح، ذاتی آنها است مثل عدل و ظلم، و در هیچ شرایطی ممکن نیست، عدل نازیبا، و ظلم زیبا شود.
- ۲ - افعالی که بالذات حُسن و قبح ندارند، بلکه زمینه حُسن و قبح در آنها موجود است و به اصطلاح نسبت به حسن و قبح مقتضی می‌باشند (نه علت تامه) مانند احترام به دوست و یا اهانت به او، که اگر جهت دیگری بر آنها ضمیمه نگردد «مقتضی» اثر خود را می‌بخشد و اثر خود را ظاهر می‌سازد ولی گاهی با ضمیمه شدن اموری «مقتضی» اثر خود را از دست داده و زمینه، خنثی می‌شود و این در صورتی است که احترام او موجب تعدی و ظلم برد دیگری گردد.
- ۳ - افعالی که نه بالذات زیبا و نازیبا می‌باشند و نه زمینه آن دو، در آنها هست، بلکه حُسن و قبح آنها به عناوینی است که بر آنها عارض می‌گردد و با آنها ارتباط مستقیم دارد، مانند عنوان ضرب (زدن یتیم) که برای تأدیب حَسَن است و برای انتقام جوئی و

۱ - عبارت اخیر، توضیح عبارتی است که علامه در «کشف المراد» به عنوان پاسخ از اشکال مذکور آورده است آنجا که می‌گوید:

ولان جهة الحسن هو التخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هي الكذب وهي غير منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسنا (ص ۲۳۷).

تشفی، قبیح است.

حال باتوجه به این مطلب پاسخ استدلال این است که عنوان صدق و کذب از آن افعالی است که حُسن و قبیح آنها ذاتی نیست، بلکه عرضی است، از این جهت ممکن است با عروض عناوینی مانند عدل و ظلم، حُسن و قبیح آنها تغییر نماید<sup>۱</sup>.

### ارزیابی این پاسخ

این پاسخ چندان استوار نیست زیرا درست است که گاهی فعلی مانند «صدق» متصف به «قُبیح» و یا «کذب» متصف به «حُسن» می شود، لکن معنای آن این نیست که حُسن صدق، مبدل به قبیح، و قبیح کذب، مبدل به حُسن گردد، بلکه در مواقعی که عناوین دیگری چون تَخَلُّص و هلاک نبی بر فعل عارض می شود (به خاطر اینکه درجه حُسن و قبیح این عناوین، یکسان نیست و حُسن و نجات پیامبر بر قبیح دروغگوئی رجحان دارد) عنوان سوّمی پدید می آید و آن، عنوان تقدیم فعل ارجح و اهم بر راجح و مهم است و ناگفته پیدا است که چنین تقدیمی از مصادیق عدل است (هر چیز را در جای مناسب خود نهادن) و در نتیجه، دروغگوئی برای نجات پیامبر (ص) فعلی است حَسَن، و فاعل آن مستحق مدح و پاداش می باشد و هرگز حُسن و قبیح هیچ فعلی دگرگون نمی گردد.

و مورد مثال از مقوله تقدیم ارجح است به نام «نجات نبی» بر «راجح» (ترک دروغ) و یا تقدیم قبیحی است مانند دروغ براقبچی، مانند (هلاک نبی) بدون آنکه کوچکترین دگرگونی در حُسن و قبیح اشیاء پدید آید.

اگر ما این نکته را مورد توجه قرار دهیم که اصول مسلم فضائل و ارزشهای اخلاقی (که حسن راستگوئی و قبیح دروغ گوئی، نمونه هائی از آنها می باشند) نمودار هائی از فطرت و سرشت پاک انسان و کششهای ملکوتی او است که خود جلوه ای از روح خداوندی می باشند (توضیح این قسمت خواهد آمد) اذعان خواهیم کرد که نمی شود حُسن و قبیح آنها متغیر و ناپایدار باشد، جاودانگی و ثبات آنها نموداری از ابدیت ذات و صفات آفریدگار انسان و جهان می باشد.

\* \* \*

.....  
۱ - اصول الفقه ج ۱ ص ۲۲۹ و ۲۳۲.



### ج - اگر انجام قبیحی (کذب) را وعده داد...

اگر کسی بگوید فردا دروغ خواهم گفت، آیا دروغ گوئی او به عنوان عمل به وعده، قبیح است یا نه؟ اگر بگوئید قبیح است، پس چگونه می‌گوئید عمل به وعده و یا پیمان حسن ذاتی دارد، در حالی که این کار، معنون به عنوان عمل به پیمان، بلکه خود او است و اگر بگوئید زیبا و درخور ستایش است، پس قبیح دروغ‌گوئی زایل گردیده و ذاتی بودن بی‌معنی شده است، سعدالدین تفتازانی این استدلال را چنین بیان کرده است:

لوکانا بالذات لما اجتماعا کما فی اخبار من قال لا کذب غدا<sup>۱</sup>

این استدلال به اندازه‌ای سست و ناتوان است که از هر دو طرف مورد حمله قرار گرفته و برآن پاسخ گفته شده مثلاً آمدی که خود از سران اشاعره در قرن ششم اسلامی است و کتاب او در «علم اصول» به نام الاحکام شهرت به سزائی دارد از این استدلال دو پاسخ گفته است وی می‌گوید:

۱ - دروغ گوئی در روز موعود از نظری زیبا است چون عمل به وعده است، و از نظری زشت است چون دروغ‌گوئی است.

۲ - در این شرائط هر دو صورت قضیه قبیح و زشت است، هم دروغ‌گوئی (که قبیح ذاتی دارد) و هم راست‌گوئی که مایه تخلف وعده است.<sup>۲</sup>

علامه در کشف المراد در پاسخ این استدلال که یک نوع لغز و احجیه گوئی است می‌گوید:

راست‌گوئی متعین است و باید دروغ ترک شود زیرا ارتکاب دروغ دو جهت قبیح دارد، یکی تصمیم بر دروغ و دیگری ارتکاب آن، ولی راست‌گوئی یک جهت قبیح دارد و آن وفا نکردن به وعده خود می‌باشد.

این پاسخهای سه‌گانه از موافق و مخالف بسان اصل استدلال ناتوان و ناستوار است و تأمل، سستی آنها را روشن می‌سازد.

\* \* \*

۱ - شرح المقاصد ص ۱۴۸ - ۱۵۳.

۲ - الاحکام ج ۱ ص ۷۹.

## پاسخ صحیح

ما در پاسخ این اشکال دو سخن داریم:

۱ - این اشکال بیش از هر چیز به یک معما و لغز شباهت دارد و یا به اصطلاح اهل منطق، شبهه‌ای است در مقابل یک مطلب بدیهی و بر فرض اینکه انسان نتواند به آن پاسخ دهد نباید از یک مطلب روشن و بدیهی صرف نظر کند، ما وقتی در یک فضای آزاد و سالم بیندیشیم، و از هرگونه جاذبه و عاملی غیر از فطرت و عقل خود، رها گردیم، حُسن راستگوئی و قبح دروغگوئی را درک می‌کنیم، حال چگونه ممکن است به خاطر پاره‌ای از شبهات که احیاناً حل آنها دشوار است از این حکم روشن و بدیهی دست برداریم؟!

۲ - در مثال یاد شده، امر مردد است میان وفای به وعده و ارتکاب دروغ، و تخلف از وعده و ترک دروغ (خواه اصلاً سخنی نگوید یا اینکه سخن راست بگوید) بنابراین نباید امر را مردد میان راستگوئی و دروغگوئی وانمود کرد (آنگونه که در اصل اشکال و پاسخ آمده و علامه آمده است) در این صورت، پاسخ اشکال این است که «وفای به عهد» موقعی مستحسن است که متعلق «عهد» فعل راجح و ممدوح باشد، نه قبیح و زشت یا لااقل دارای قبح نباشد مثلاً اگر کسی به یک فرد که قصد قتل بی‌گناهی را دارد، وعده دهد که در این جنایت او را کمک خواهد کرد هرگز عمل به چنین وعده‌ای هیچ حسنی ندارد و در مثال مزبور، هم وعده دروغ گفتن از عناوین ناپسند و نازیبا است و چنین وعده و عمل به آن، کوچک‌ترین حُسن و زیبایی ندارد، در این صورت استدلال از پایه ویران می‌گردد.

## د - تحسین و تقبیح عقلی تعیین تکلیف برای خدا است

سخن چهارمی که به عنوان دفاع از نظریه اشاعره مطرح می‌شود و ظاهری حق به جانب دارد، این است که بر اساس نظریه حُسن و قبح عقلی، پاره‌ای از افعال قبح ذاتی دارد و قبح این افعال را عقل درک می‌کند.

و از طرفی هم عقل حکم می‌کند که افعال قبیح از خداوند صادر نمی‌شود و معنای این سخن، چیزی جز تعیین تکلیف و محدود کردن قدرت خداوند، نمی‌باشد و این مطلب مورد قبول هیچ یک از طرفین بحث (عدلیه، اشاعره) نمی‌باشد. این تیمیه که از پیروان

بی چون و چراى حنابله است در این مورد می‌گوید:

فجعلوا یوجبون علی الله سبحانه ما یوجبون علی العبد و یحرمون علیه من جنس ما یحرمون علی العبد و یسمون ذلك العدل والحكمة مع قصور عقلمهم عن معرفة حکمتهم<sup>۱</sup>  
بر خدا لازم می‌کنند، آنچه را که بر عبد لازم می‌دانند و بر او تحریم می‌نمایند آنچه را که بر بنده او تحریم می‌کنند و نام آن را «عدل» و «حکمت» می‌نامند در حالی که خرد آنان از شناخت حکمت او ناتوان است.

### پاسخ

مستدل، مسأله مورد بحث را با مسأله دیگری که فعلاً برای ما مطرح نیست، خلط کرده است، مسأله مورد بحث این است که آیا عقل و خرد را یارای درک زیبایی و زشتی افعال هست یا نیست، عدلیه می‌گویند آری، منکران می‌گویند نه، بلکه باید زیبایی و زشتی از جانب شرع ثابت گردد.

در درون این مسأله هیچ نوع طرح تکلیفی برای خدا نیست آری به دنبال آن، مسأله دیگری است به نام ملازمه میان حکم عقل و شرع و آن اینکه اگر خرد، زشتی چیزی را درک کرد و فرمان به ترک آن داد، در قلمرو شرع نیز جریان چنین است، یعنی شارع نیز آن را زشت خوانده و فرمان بر ترک آن خواهد داد.

اگر مسأله توهّم طرح تکلیف برای خدا هست در مسأله دوم است نه در مسأله نخست که فعلاً مورد بحث است.

گذشته از این، مستدل، میان کشف حقیقت در نزد شارع و حکم بر او، خلط کرده است و این مطلب با تحلیل موضوع در مورد انسان روشن می‌گردد، اینک بیان آن.

علم و حکمت و عدل، به طور مسلم از اوصاف کمال وجودی به شمار می‌روند. آن کس که آگاهانه و حکیمانه و بر اساس عدل تصمیم گیری می‌کند از کمال وجودی خاصی برخوردار است، اگر ما درباره انسانی که برخوردار از صفات علم و حکمت و عدل

۱ - مجموعه الرسائل الکبری ج ۱ ص ۳۳۳ رساله هشتم، و نیز «اسفراینی» متوفای ۴۷۱ هجری در کتاب «التبصیر فی الدین» ص ۱۵۳، دلیل یاد شده را چنین تقریر می‌کند:

ان من زعم ان العقل یدل علی وجوب شئی، ینفضی به الامر الی اثبات الوجوب علی الله سبحانه لانهم یقولون اذا شکر العبد لله، وجب علی الله الثواب، و اتى عقل یقبل الوجوب علیه ولا واجب الا بموجب ولیس فوقه سبحانه بموجب.

است به قضاوت نشسته و بگوئیم هرگز از او افعالی که نمایانگر جهل و ظلم و عبث و بیهودگی است صادر نمی‌شود آیا عقل ما برای او تعیین تکلیف می‌کند؟ یا اینکه عقل ما تنها از یک نظام کامل و خط مشی ثابتی که لازم کمال وجودی او است، پرده برمی‌دارد و به تعبیر دیگر: عقل، واضح و تعیین‌گر تکلیف بر او نیست، بلکه کاشف واقعیت است.

این بیان که در مورد حکمت عملی و بایدها و نبایدهای اخلاقی بیان گردید، در قلمرو حکمت نظری نیز جاری است زیرا وقتی یک دانشمند علوم طبیعی روابط پدیده‌های عالم طبیعت را بیان می‌کند و می‌گوید فلان پدیده باید در فلان شرایط قرار گیرد تا یک اثر معین بر آن مترتب گردد، هرگز در مقام وضع قانون و تعیین خط مشی برای پدیده‌های طبیعی نیست، بلکه هدف و نقش او کشف قوانین ثابت بر نظام هستی است.

وقتی عالم آفرینش، فعل خدا است و نظامی ثابت و قوانینی خدشه‌ناپذیر بر آن حاکم است و این نظام بر اساس علم و حکمت و عدل استوار است، خرد کشف می‌کند که از آفریدگار جهان، فعلی قبیح (مخالف علم و حکمت و عدل) صادر نمی‌شود و اراده و قدرت او بر این امور تعلق نمی‌گیرد، همان گونه که به محال ذاتی چون اجتماع نقیضین تعلق نمی‌گیرد و این نوع عدم تعلقها خواه به صورت محال عاذی (کارهای غیرحکیمانه) یا به صورت محال ذاتی (اجتماع نقیضین) ارتباطی به محدود ساختن قدرت او ندارد. اتفاقاً برخی از منکران حسن و قبح، در مواردی جمله‌ای دارند که با آنچه که بیان کردیم کاملاً مطابق است.

مثلاً نسفی (متوفای ۵۳۷) در کتاب «العقائد النسفیة» صفحه ۱۶۴ در مسأله لزوم بعث پیامبران چنین می‌گوید:

وفی ارسال الرسل حکمة: در اعزام پیامبران حکمت و مصلحت است.

و تفتازانی در شرح عبارت یاد شده می‌گوید:

ای مصلحة و عاقبة حميدة و فی هذا اشارة الى ان الارسال واجب لابعنی الوجوب علی الله بل بمعنی ان قضية الحكمة تقتضیه لما فیہ من الحكم و المصالح.

در اعزام پیامبران مصلحت است، و عبارت مصنف حاکی است که ارسال انبیاء واجب است ولی نه به این معنی که بر خدا واجب است، بلکه مقصود این است که در این کار، مصالح حکیمانه موجود است.

این متکلم اشعری در این مسأله به همان حقیقت رسیده است. که ما قبلاً شرح

دادیم.

## ه - جبر با حسن و قبح سازگار نیست

اشاعره از طرفی انسان را در افعال خود مجبور می‌دانند. و از طرفی هیچ یک از دو طرف بحث (عدلیه، اشاعره) تردید ندارد که اگر کسی در انجام فعلی فاقد اختیار باشد، نمی‌توان کارهای او را به حسن و قبح توصیف کرد، نتیجه این دو مقدمه این است: بحث در باره حسن و قبح عقلی افعال انسان، بحثی است که فاقد موضوع است (چون موضوع حسن و قبح افعال فاعل مختار است و انسان از نظر اشاعره فاعل مجبور می‌باشد).

بدیهی است که در این قیاس، عمده اثبات مقدمه اول (صغری) است زیرا همانگونه که در متن دلیل اشاره شد مقدمه دوم (کبری) مسلم و یقینی است حال ببینیم دلیل آنها برای اثبات صغری چیست؟

## اشاعره و جبر در افعال

ما دلیل اشاعره را از شرح تجرید فاضل قوشچی<sup>۱</sup> که خود یکی از چهره‌های سرشناس مذهب اشعری است، نقل می‌کنیم وی می‌گوید: انسان وقتی کاری را انجام می‌دهد «فعل» او از دو حالت بیرون نیست:

۱ - پس از تعلق اراده، طرف فعل واجب می‌گردد و طرف عدم ممتنع می‌شود و به دیگر سخن: «فعل» در قلمرو قدرت قرار می‌گیرد و ترک، از آن، خارج می‌شود، این فرض همان قول به جبر است که اشعری به دنبال آن است و با گزینش آن استدلال بر انکار حسن و قبح عقلی کاملاً صحیح می‌باشد زیرا فعل غیراختیاری از دائره حسن و قبح کاملاً بیرون است.

.....  
۱ - شرح تجرید ص ۳۳۹، فخر رازی در کتاب «المحصل» ص ۲۹۳ و نیز در کتاب «اربعین» ص ۲۴۶ - ۲۴۹ دلیل یاد شده را به صورت فشرده چنین نقل کرده است:

لوقیح الشی. لقیح امامن الله او من العبد والقسمان باطلان فالقول بالقیح باطل اما انه لا یقیح من الله فمتفق علیه، و اما انه لا یقیح من العبد، فلان ماصدر عنه علی سبیل الاضطرار لما بینا انه یستحیل صدور الفعل عنه الا اذا احداث الله فیه الداعی الی ذلك الفعل ومتی احداث الله الداعی فیه الیه، كان الفعل واجباً وبالاتفاق لا یقیح من المضطر شی. سعد الدین قفنازانی در متن «شرح مقاصد» این دلیل را به صورت بس موجزتر نقل کرده و می‌گوید:

العبد لا یستقل بفعله لما سبق وعندهم لامدح ولاذم من الله تعالی الا علی ما یستقل العبد به. ←

۲ - پس از تعلق اراده، «فعل» و «ترک» هر دو در قلمرو قدرت قرار دارند و فاعل بر انجام و ترک، قادر و توانا است و این حالت دو صورت دارد:

الف - با وصف اینکه هر دو طرف فعل در قلمرو قدرت داخل بوده و انسان نسبت به هر دو یکسان می‌باشد مع الوصف یک طرف (جانب فعل) بدون علت و جهتی، تحقق پیدا می‌کند گزینش این صورت مستلزم انکار قانون «علیت» و تصدیق یک امر محال است و آن اینکه: شیئی بدون علت تحقق می‌پذیرد و لازم آن، سد باب اثبات صانع است زیرا راه اثبات آن این است که جهان حادث است و حادث علت لازم دارد، هرگاه بگوئیم برخی از حوادث بدون علت تحقق می‌پذیرند، دلیل یاد شده کاربرد خود را از دست می‌دهد.

خلاصه: در حالی که فعل و ترک به فاعل، نسبت یکسان دارند مع الوصف جای این سؤال هست که چرا اراده فاعل مرید، بر انجام آن تعلق گرفت نه بر ترک، تعلق اراده و گزینش جانب فعل خود حادثی است که بدون علت و به تعبیر اشعری، بدون مرجح نخواهد بود تصور اینکه یک طرف بدون مرجح انجام گرفت، به منزله انکار قانون نیاز حادث به محدث است.

ب - گزینش «فعل بر ترک» (با اینکه هر دو داخل در قلمرو قدرت بوده‌اند) به خاطر «مرجح» و داعی بوده که جانب فعل را از جانب ترک سنگین تر کرده است. در این جا سؤال می‌شود آیا تأثیر این مرجح به پایه ای می‌رسد که طرف مقابل (ترک) را محال سازد یا نه؟، صورت نخست، باز مستلزم قول به جبر است، و مایه انتفاء حسن و قبح عقلی می‌باشد، صورت دوم موجب بازگشت پرسش پیشین است، زیرا فرض این است که مرجح، طرف دیگر را ممتنع نساخته است، در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که چگونه طرف فعل بر جانب عدم غلبه کرد در حالی که وجود این نوع مرجح (که جانب فعل را ضروری و جانب عدم را محال نمی‌سازد) با نبود آن یکسان است، و نتیجه

→  
بنابر این فخر رازی چون انسان را فاعل مضطر می‌داند، و تفتازانی او را فاعل غیر مستقل می‌اندیشد، از این جهت، افعال او را غیر قابل توصیف به حسن و قبح می‌انگارند، ولی اندیشه اضطرار در انسان مایه هدم صحت تکالیف است و غیر مستقل بودن، سبب عدم توصیف به حسن و قبح نمی‌شود، زیرا ملاک در توصیف، استقلال و عدم آن نیست، بلکه میزان «اختیار» است، و غیر مستقل بودن با «مختار بودن» کاملاً سازگار نمی‌باشد.

فرض این نوع مرّجح مُلزم، بسان فرض عدم مرّجح، مایه انکار قانون علیّت و سدّ راه اثبات صانع می‌باشد.

در این صورت برای تصحیح تحقق فعل لازم است به دامن مرّجح دیگری دست بزنیم که بوسیله آن، تحقق فعل و طرد عدم را توجیه کنیم در این صورت همان سؤال قبلی، خود را مطرح می‌کند و آن اینکه آیا مرّجح دوم، به جانب فعل، «ضرورت» و به طرف عدم، «امتناع» می‌بخشد یا نه، فرض نخست، مایه جبر و فرض دوم موجب نیاز به مرّجح سوم خواهد بود و این سؤال بدون ضرورت پیدا کردن «فعل» به صورت بی‌نهایت تکرار خواهد شد.

بار دیگر استدلال را به خاطر گستردگی خلاصه می‌کنیم:

۱- با تعلق اراده، فعل ضروری، و عدم محال می‌گردد، این همان قول به جبر

است.

۲- اگر با تعلق اراده، هیچ یک از دو طرف فعل، ضرورت پیدا نمی‌کند و بدون مرّجح که جانب فعل را بر جانب ترک رجحان بخشد، باز فعل انجام می‌گیرد این فرض، مایه انکار قانون علیّت و مایه سد باب صانع است.

۳- انجام فعل در پرتو مرّجح و داعی خاص صورت می‌گیرد و این داعی به فعل ضرورت و به عدم امتناع می‌بخشد و این فرض نیز مایه جبر است.

۴- انجام یافتن فعل در پرتو مرّجح، ولی مرّجح طرف فعل را ضروری و واجب، و جانب عدم را محال نمی‌سازد در این صورت سؤال می‌شود که چگونه با یکسان بودن نسبت هر دو، و دخول هر دو به قلمرو قدرت، فعل انجام گرفت و عدم متروک گردید و این بسان صورت دوم مستلزم انکار قانون علیّت است.

۵- برای پاسخ به سؤال، ناچار باید به دامن مرّجح دیگری متوسل شویم ولی باید توجه نمود که مرّجح دوم نیز به سرنوشت مرّجح نخست گرفتار است، زیرا مرّجح دوم نیز بسان مرّجح نخست از دو حالت بیرون نیست یا ضرورت بخش است و این همان قول به جبر است، یا ضرورت بخش نیست، این فرض مایه بازگشت به سؤال پیشین است و تا جریان به ضروری بودن یک طرف و ممتنع گردیدن جانب عدم، منتهی نشود، این سؤال به صورت بی‌نهایت ادامه دارد.

پاسخ: چقدر دور از منطق است که انسان بر یک مسأله روشن مانند حُسن و قبح

عقلی، با یک مسأله پیچیده مانند «جبر» استدلال کند، چقدر دور از منطق است که انسان دریافتهای وجدان و ندهای درونی خود را به خاطر یک چنین دلیل سراپا مبهم، رها کند و بگوید: چون مکتب من جبر است و حسن و قبح نیز مربوط به افعال اختیاری است، پس تحسین و تقبیح عقلی بدون موضوع می‌باشد.

ما در مقام پاسخ، آن شقوق را برمی‌گزینیم که فعل به هنگام تحقق خواه در پرتو اراده، و یا در پرتو مرجح، حالت ضروری پیدا کرده و عدم آن، ممتنع می‌گردد و در مقام علت چاره‌ای جز این نیست، زیرا «معلول» در صورتی تحقق می‌پذیرد که تمام راههای امکان تحقق آن منسفی گردد و راه برای آن باز نباشد و گرنه با فرض امکان تحقق طرف مقابل، معلول جامه هستی نمی‌پوشد و این حقیقت در قاعده معروف «الشیئی ما لم یجب لم یوجد» مطرح می‌باشد.

ولی جای سخن این جا است: آنجا که علت، فاعل مختار باشد و خود فاعل با کمال حریت و آزادی به معلول «وجوب» و «ضرورت» و به طرف مقابل «امتناع» و «استحاله» بخشد، آیا این کار مایه قول به جبر است یا مایه قول به اختیار، در این جا فاعل «وجوب بخش» است یا «وجوب پذیر» و به تعبیر دیگر فاعل موجب است نه موجب، این ضرورت را دیگری بر او تحمیل نکرده است، بلکه خود انتخاب نموده و بر فعل خود داده است و این ضرورت از اراده و اختیار او ناشی می‌شود، این وجوب، معلول اختیار و اراده او است و چگونه ممکن است که معلول (وجوب فعل) در علت خود (اراده و اختیار انسان) تأثیر بگذارد و اختیار را به جبر مبدل نماید.

### علت گرایش اشعری به انکار نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در این بحث گسترده جای یک سؤال باقی است و آن اینکه اگر مسأله حسن و قبح عقلی تا این حد ضروری و بدیهی است پس چرا متکلمانمانی مانند اشاعره به انکار آن پرداخته‌اند.

علت گرایش آنان به انکار حسن و قبح در افعال خدا، غیر از علتی است که آنان را بر انکار آن در افعال انسان واداشته است.

علت انکار هر نوع تحسین و تقبیح در افعال خدا این است که او را مالک مطلق و سلطان بی چون و چرا می‌اندیشند که به هر نحو بخواهد می‌تواند در مملکت وجود تصرف



کند از این جهت مانعی نخواهد داشت نیکوکاران را کیفر و بدکاران را پاداش دهد. ولی علت انکار تحسین و تقبیح عقلی در افعال انسان به خاطر اعتقاد به جبر در افعال او است و در حقیقت منکران حسن و قبح عقلی، به خاطر دو اساس باطل، یک مسأله واضح و قریب به بدیهی را انکار کرده اند. محقق خراسانی در «فوائد» می‌فرماید:

علت گرایش اشاعره به انکار حسن و قبح عقلی مطلقاً (در افعال خدا و افعال انسان) این است که عقیده آنها در باره افعال خدا این است که آنچه از او صادر می‌شود، بجا و زیبا است زیرا او مالک و اختیاردار همه موجودات و از جمله انسان است و اگر گناهکار را پاداش، و بندگان فرمانبردار و صالح را، کیفر دهد مرتکب فعل قبیح نمی‌گردد زیرا او در مملکت خود تصرف کرده و کسی را نمی‌رسد که از او بازخواست کند و در باره افعال او اظهار نظر نماید (لایسئل عما یفعل وهم یسألون)

و در مورد افعال انسان هم عقیده اشاعره این است که انسان در افعال خود مجبور است و بدیهی است کارهایی که از انسان از روی اجبار و اضطرار سر می‌زند، متصف به حسن و قبح نمی‌گردد، آنگاه محقق مزبور این دو مبنا را مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید:

غناء مطلق و علم خداوندی مانع از آن است که افعالی از خداوند صادر شود که جهات نقص و شر آن بر جهات کمال و خیرش غالب باشد و از طرفی در گذشته (در ضمن یکی از فوائد) دانستیم که وجوب فعل در مقام عمل با اختیار و اراده انسان منافات ندارد.<sup>۱</sup>

و در حقیقت آنچه محقق صاحب کفایه در این مقام ابراز نموده اند خلاصه‌ای است از دو دلیل اشاعره که ما در گذشته از آنها بحث کردیم، بنابر این پاسخهایی را که قبلاً از این دو دلیل یاد آور شدیم باید در توضیح کلام این محقق مورد توجه قرار گیرد، به هر حال کلام ایشان که دو دلیل فوق را به عنوان پایه‌های اصلی نظریه اشاعره در حسن و قبح عقلی قرار داده است، کلام متین و جالبی می‌باشد.

تا اینجا با دلائل طرفین آشنا شدیم و سیمای حقیقت در لابلای تشکیکهای

.....  
۱ - الفوائد الاصولیه ص ۳۰۳ این کتاب مشتمل بر پانزده فائده (رساله) در زمینه مباحث اصولی است که به ضمیمه حاشیه مؤلف بر رسائل شیخ انصاری به طبع رسیده است.

اشعری — که بسان ابرهای سیاه آن را پنهان کرده بود — نمایان گردید، اکنون وقت آن رسیده است که با ثمرات و نتایج مسأله در قلمرو علم کلام و اخلاق آشنا گردیم ولی برای تکمیل بحث لازم است نظری بر آنچه که «آمدی» پیرامون مسأله دارد، بیفکنیم سپس به توضیح نتایج آن پردازیم.

### آمدی و حسن و قبح عقلی

«آمدی» که یکی از چهره‌های معروف مذهب اشعری است در مسأله حسن و قبح با نظریه عدلیه مخالف می‌باشد و در رابطه با این مسأله، مطالبی را یادآور شده است که جهت تکمیل دلائل اشاعره سخن وی را نقل و ارزیابی می‌کنیم، گزیده سخنش در سه قسمت بیان می‌شود: ۱- معانی حسن و قبح، ۲- دلیل بر شرعی بودن حسن و قبح، ۳- پاسخ از دلائل و اعتراضات عدلیه.

#### ۱- معانی حسن و قبح از نظر آمدی

وی می‌گوید:

مذهب اصحاب ما این است که حسن و قبح، ذاتی افعال نیست و عقل قدرت درک حسن و قبح (تحسین و تقبیح) را ندارد، بلکه اطلاق کلمه حُسن و قبح بر افعال به یکی از جهات و اعتبارات سه گانه یاد شده در زیر است که هیچ‌یک از آنها حقیقی نمی‌باشد.

۱- «حَسَن» فعلی است که موافق غرض و «قَبیح» فعلی است که مخالف آن باشد، حُسن و قبح در این شرائط، ذاتی فعل نیست، بلکه با دگرگونی اهداف آن نیز دگرگون می‌گردد.

۲- «حَسَن» افعالی است که شارع به مدح و ثنای فاعل آن امر، و «قَبیح» کارهائی است که شارع به مذمت و نکوهش فاعل آنها فرمان داده است و «حُسن» و «قبح» به این معنی فقط شامل واجبات و محرمات می‌شود، مکروهات و مباحات را دربر نمی‌گیرد و معلوم است که حُسن و قبح به این معنی همچون معنی سابق با تغییر امر شارع، دگرگون می‌گردد.

۳- «حَسَن» کارهائی است که فاعل با علم و قدرت می‌تواند آنها را انجام دهد

و «قبح» نقطه مقابل آن است و حَسَن به این معنی اعم از قسم سابق می‌باشد زیرا مباح را نیز دربر می‌گیرد.

حسن و قبح به این معنی با اختلاف حالات، (بود و نبود علم و قدرت) متغیر می‌گردد.

نتیجه: بنابراین، افعال خدا و انسان از نظر حسن و قبح، داخل در یکی از معانی نامبرده می‌باشد زیرا افعال الهی قبل از ورود شرع، داخل در حسن به معنای سوم است و پس از ورود شرع داخل در قسم دوم و سوم می‌باشد و توصیف افعال بشر با حسن و قبح قبل از آمدن شریعت به لحاظ معنی نخست است و پس از آمدن شریعت به لحاظ همه معانی سه گانه انجام می‌گیرد.

### نقد وارزیابی

در رابطه با این قسمت از کلام آمدی مطالب ذیل را یادآور می‌شویم:

الف - اصولاً هیچ یک از معانی که ایشان یادآور شده‌اند، محور بحث در مسأله حُسن و قبح نیست، بحث در مسأله حُسن و قبح (چنانکه بارها یادآور شده‌ایم) درباره افعالی است که خود فعل، مجرد از تمام اغراض و دواعی و از هر چیز دیگر، در پیشگاه عقل و عقلا مایه مدح و یا ذم فاعل آن گردد، بنابراین معانی سه گانه‌ای که یادآور شده است همگی از مورد نزاع بیرون است.

ب - تغیر و تبدل حُسن و قبح، خواه به صورت اختلاف اهداف و اغراض افراد مختلف مانند (قتل یک نفر که به نظر دوست او مذموم و به نظر دشمن وی ممدوح است) و یا به صورت اختلاف اغراض یک فرد در حالات گوناگون (مانند ظلم به یک انسان در نظر فردی که روزی با او دشمن است ممدوح، و در نظر همان فرد روزی که با او دوست است مذموم است) از محل بحث بیرون می‌باشد.

محل بحث پاره‌ای از افعال است که همیشه و برای همه افراد پسندیده و خوب یا بد و ناپسند می‌باشد، مانند عدالت و ستمگری و اگر اختلاف نظر در این مورد مشاهده شود مربوط به مصادیق ظلم و عدل است.

و اگر بنا باشد که حسن و قبح را برخلاف عقیده خود به صورت موافقت با اغراض و اهداف نوع بشر تعمیم دهیم باید بگوئیم مقصود از «حَسَن»، افعالی است که تأمین کننده اغراض عقلانی و منطقی همه افراد و در تمام شرائط در زندگی اجتماعی آنها باشد

چنانکه «عدل» و «ظلم» اجتماعی از این مقوله است، نه اختلاف اغراض افراد، یا اختلاف اغراض یک فرد در حالات گوناگون.

ج — آنچه معمولاً از اشاعره نقل می‌شود این است که فعل حسن، فعلی است که شارع به آن امر می‌کند و قبیح آن است که شارع از آن نهی نماید، ولی از آنجا که این معنا که اشاعره اصرار دارند آن را مورد نزاع میان — عدلیه و اشاعره — قرار دهند. شامل افعال خدا نمی‌شود. آمدی آن را با اندکی تفاوت از نظر عبارت، معنای دوم قرار داده و خود معنای دیگری را مطرح کرده است تا بتوانند افعال الهی را قبل از آمدن شریعت و پیدایش حسن و قبح شرعی، متصف به عنوان حسن نمایند لکن دو اشکال بر این کلام وارد است:

۱ — حسن و قبح معنای روشن و ثابتی دارد که همه افراد به سادگی و وضوح آن را می‌فهمند و در این صورت فرض یک رشته معانی برای آن علاوه بر اینکه غیر واقع بینانه است، موجب بی‌نظمی و هرج و مرج علمی در قلمرو مفاهیم و ادراکات تصویری می‌گردد.

۲ — با قبول سخن ایشان جای این سؤال باقی است که جواز بودن فعل برای خدا قبل از آمدن شرع چه معنایی دارد؟ این کلام قانونگذار یا راهنما است که به جواز و عدم جواز حکم می‌کند فرض این است که هنوز حکمی شرعی وارد نشده است آیا غیر از احکام نظری عقل که بر اساس یک سلسله اصول مسلم و ثابت (علم و حکمت و عدل) کشف از حسن و قبح و جواز و عدم جواز افعال الهی می‌کند، مرجع دیگری وجود دارد؟

## ۲ — استدلال آمدی بر حسن و قبح شرعی

آمدی پس از آنکه دلائل اصحاب خود را بر حسن و قبح شرعی بیان می‌کند آنها را ناتمام می‌داند و می‌گوید: دلیلی که ما بر آن اعتماد داریم این است که اگر حسن و قبح ذاتی افعال باشد می‌بایست هرکس که معنای حقیقت فعل را درک کرد حسن و قبح را هم ادراک کند و حال آنکه چنین نیست زیرا درک حسن و قبح برخی از افعال منوط به اعمال فکر و نظر می‌باشد مانند حسن راستگویی زیان آور، و قبح دروغ گوئی نافع، از این بیان معلوم می‌شود که مفهوم حسن و قبح زائد و عارض بر فعل می‌باشند و معلوم است که این دو صفت، دو وصف وجودی هستند نه عدمی — چون نقیض آنها — لاجسن و لاقبح — صفت برای «عدم محض» واقع می‌شوند، در این صورت لازم می‌آید عنوان حسن و قبح (که دو صفت وجودی و از مقوله عرض می‌باشند) بر افعال — صدق، کذب، عدل، ظلم و... که آنها نیز عرض می‌باشند — عارض گردند و لازمه آن قیام عرض به عرض دیگر است بدون

آنکه منتهی به جوهر گردد و این امری است باطل و محال، آنگاه به خود اشکال کرده می‌گوید: لازمه این حرف این است که ما نتوانیم فعلی را به عناوینی چون معلوم، مقدور، ممکن، واجب، و ممتنع، توصیف کنیم سپس پاسخ می‌دهد که اینها عناوینی اعتباری و تقدیری می‌باشند و امور تقدیری و اعتباری از صفات عرضی نیستند تا اینکه قیام عرض به عرض لازم آید. سپس اضافه می‌کند که اگر کسی حسن و قبح را هم از این قبیل قرار دهد این برخلاف حسن و قبح ذاتی است پس مطلوب و مدعای ما ثابت می‌گردد.

### ارزیابی و نقد

در این استدلال مغالطه‌ای رخ داده است و آن تفسیر ذاتی بودن حسن و قبح است و ما در گذشته یادآور شدیم که ذاتی در بحث حسن و قبح قطعاً به معنی ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس) نیست مانند حیوان ناطق که ذاتی انسان می‌باشد تا گفته شود اگر حسن و قبح ذاتی است باید با تصور فعل، آنها نیز تصور شوند و نه به معنی ذاتی باب برهان است به شرحی که گفته شد، بلکه منظور از ذاتی این است هرگاه عقل، افعالی را چون عدل و ظلم مجرد از هر چیز مطالعه کند آنها را به یکی از آن دو توصیف می‌کند و می‌گوید: عدل فعلی است که شایسته است بدان عمل شود و ظلم برخلاف آن و به دیگر سخن: مقصود از ذاتی این است که در حسن و قبح برخی از افعال نیاز به خارج عقل (شرع) نداریم و خود عقل آن را درک می‌کند و اما مفهوم حسن و قبح که به صورت محمول بر موضوع خود، حمل می‌گردد و گفته می‌شود: «عدل حسن و ظلم قبیح است» دو مفهوم انتزاعی است که از عرضه عدل و ظلم بر فطرت و وجدان، از کشش واقعیت علوی انسان بریکی، و نفرت آن از دیگری، انتزاع می‌شوند بنابراین مفهوم حسن و قبح دو وصف وجودی قائم با موضوع خود بسان قیام سفیدی و سیاهی با برف و ذغال نیست که مسأله قیام عرض به عرض لازم آید.

سوگند به حق، استوار نمودن یک چنین مسأله روشن، بریک رشته مسائل پیچیده مانند قیام عرض به عرض جز جدال و دوری از حقیقت نتیجه‌ای ندارد.

\* \* \*

### ۲- پاسخ «آمدی» از دلائل عدلیه

«آمدی» در قسمت سوم بحث خود چنین می‌گوید: «دلائل و الزاماتی که در مقابل

«اشاعره» گفته شده دو چیز است:

۱ - همه عقلا بر حسن صدق نافع و قبح کذب مضر اتفاق دارند از همین قبیل است ایمان و قبح کفران (به خدا و نعمتهای الهی) و نظائر آنها، پس حسن و قبح آنها ذاتی و علم به آن ضروری است.

۲ - اگر صدق و کذب در تحصیل غرض انسانی یکسان باشد بدون در نظر گرفتن دستورات شرعی و یا عادات و تلقین دیگران، او صدق را بر کذب ترجیح می‌دهد و اگر غریقی را در خطر مرگ مشاهده کند و قدرت بر نجات او داشته باشد بدون در نظر گرفتن اجر و ثواب اخروی، یا مدح و ستایش دنیوی و اغراضی دیگر، اقدام به نجات او می‌کند حتی اگر موجب تعب و مشقت او گردد پس در انتخاب راستگوئی بر دروغگوئی و انقاز غریق تنها عقل و فطرت او است که بر او حکم می‌کند. چون آن را عملی نیکو و شایسته می‌داند.

آنگاه در مقام پاسخ برآمده و می‌گوید: اتفاق عقلا بر حسن و قبح در موارد یاد شده پذیرفته نیست زیرا عده‌ای از آنها چون ملاحظه منکر حسن ایمان و قبح کفر هستند و ما (اشاعره) نیز قبح ایذاء بهائم را بدون جرم منکریم، و حال آنکه آنها از موارد نزاع در مسأله حسن و قبح است و بر فرض اینکه مورد اتفاق عقلا هم باشد ولی علم به آنها ضروری نیست و گرنه عقلاً در آنها اختلاف نمی‌کردند.

انتخاب و ترجیح صدق بر کذب با اینکه هر دو در غرض انتخاب کننده یکسان می‌باشند از دو صورت بیرون نیست: ۱ - هیچ گونه تفاوتی میان راستگوئی و دروغگوئی نیست، این فرض باطل است زیرا ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید. ۲ - صدق بر کذب یک نوع رجحانی در تأمین غرض او دارد پس استدلال ناتمام است زیرا «حسن» به معنی تأمین کننده غرض مورد نزاع نمی‌باشد.

### بررسی و نقد

اندکی تأمل در پاسخهای ایشان نادرستی آنها را روشن می‌کند اما درباره قسمت نخست یادآور می‌شویم که اتفاق همه عقلا عالم بدون توجه به مرام و عقیده آنها در مورد صدق نافع و کذب زیان آور، جای هیچ تردیدی نیست همان گونه که حسن عدل و قبح ظلم هم مورد اتفاق تمام عقلاء می‌باشد و انکار ملاحظه مربوط به حسن ایمان و قبح کفر

است نه حسن عدل و قبح ظلم، همچنانکه استدلال با نظریه اشاعره که قبح ایذاء بهائم را بدون غرض عقلانی منکرند، فاقد ارزش استدلال است، بلکه از باب مصادره به مطلوب است که یکی از اسباب مغالطه به شمار می‌رود و اختلاف بعضی در مطالب بدیهی ضرر به بداهت آنها نمی‌زند زیرا برخی حتی در امتناع اجتماع نقیضین و ضدین شک و تردید کرده‌اند.

درباره قسمت دوم نیز یادآور می‌شویم ترجیح بدون مرجح مورد پذیرش اشاعره است پس چگونه آقای «آمدی» به آن استدلال کرده است؟ مگر اینکه از باب جدل باشد.

گذشته از این در مورد تقدیم صدق بر کذب مرجحی محقق است و آن مرجح موضوع «تأمین غرض» نیست تا گفته شود حسن و قبح به این معنی مورد پذیرش «اشاعره» نیست، بلکه مرجح تطابق راستگوئی و هماهنگی آن با فطرت پاک و ندای عقل است که در راستای کمال انسان قرار دارد این رجحان، انسان را به انتخاب صدق بر کذب می‌انگیزد و این همان مدعای عدلیه است!

در این جا، بررسی دلایل موافق و مخالف تحسین و تقبیح عقلی به پایان رسید اکنون وقت آن رسیده است که به نتایج مسأله در قلمروهای مختلف از علم کلام و اخلاق و علم اصول اشاره نماییم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

