

کارآمدی عقل در ارزش‌گذاری گزاره‌های اخلاقی

(ریشه‌یابی منشأ حسن و قبح عقلی)

محمد رحیمیان^۱

علیرضا رحیمیان^۲

چکیده

نوشتار پیش رو در پی تبیین تحلیلی نو از دیدگاه اندیشمندان شیعه درباره حسن و قبح عقلی است؛ مسئله‌ای که محل بحث و نزاع گسترده‌ای در سنت کلام اسلامی بوده است. عدلیه (شامل شیعه و معتزله) به حسن و قبح ذاتی عقلی معتقدند و برخلاف آنها، اشاعره حسن و قبح را شرعی می‌دانند. این نزاع خاستگاه و تبار معرفت‌شناختی دارد؛ ریشه نزاع در پذیرش داوری عقل در حیطه احکام اخلاقی از سوی عدلیه و خلع عقل از چنین شأنی از سوی اشاعره است. پس از قبول دیدگاه عدلیه، اختلاف‌هایی درباره تبیین جزئیات آن به چشم می‌خورد که در نحوه پاسخ‌گویی به شبهات اشاعره نمود پیدا کرده است.

برخی از اندیشمندان شیعه برای افعالی چون صدق و کذب، حسن و قبح ذاتی قائل شده‌اند، گروهی دیگر حسن و قبح این افعال را به سودمندی یا زیان‌رسانی آنها وابسته می‌دانند و عده‌ای حسن و قبح افعال را پس از سنجش آنها با عدل و ظلم می‌سنجند و در حقیقت حسن عدل و قبح ظلم را ریشه حسن و قبح افعال می‌شمارند. در این نوشتار پس از تبیین این سه دیدگاه و ارائه شواهد، نظر سوم به‌عنوان نظر مختار برگزیده شده است.

کلید واژه‌ها: حسن و قبح ذاتی عقلی، حسن عدل، قبح ظلم، حسن صدق، قبح کذب.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱. دانشجوی کارشناسی ارشد کلام و عقاید دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول)؛

mohammadrahimian@yahoo.com

^۲. دکترای عرفان اسلامی، نویسنده و پژوهشگر؛ rahimian57@gmail.com

مقدمه

مسئله حسن و قبح افعال از جمله مباحثی است که محل بحث و منازعات گسترده‌ای در میان اندیشمندان مسلمان بوده است. پرسش این است که «آیا بعضی افعال حسن و قبح ذاتی دارند و این حسن و قبح به وسیله عقل کشف می‌شود یا اصولاً حسن و قبح ذاتی در افعال مردود است و تنها شارع می‌تواند حسن و قبح را جعل و تعیین کند؟».

از یک طرف، گروهی همچون اشاعره (از اهل سنت) معتقدند هیچ گونه حسن و قبح ذاتی عقلی وجود ندارد؛ هر آنچه شارع تأیید کند حسن است و هر آنچه شارع نهدی کند قبیح. به عبارت دیگر، ما باید پس از مراجعه به شرع جستجو کنیم که خداوند به چه کارهایی امر و از چه کارهایی نهی کرده است تا پس از آن، حسن و قبح آن افعال بر ما روشن گردد. از طرف دیگر، گروه موسوم به عدلیه (شامل معتزله و امامیه) به حسن و قبح عقلی، مستقل از نظر شارع معتقدند.

بنا بر نظر عدلیه یکی از صفات خداوند آن است که او افعال قبیح را انجام نمی‌دهد. برای فهم اینکه چه فعلی قبیح و چه فعلی حسن است، نیاز به منبعی است که حسن و قبح آن فعل را دریابد و قوه‌ای که توان فهم حسن و قبح را به ما می‌دهد، عقل است.

ذهب العدلیة إلى أن هناك أفعالاً يدرك العقل من صميم ذاته و من دون استعانة من الشرع أنها حسنة و أفعالاً أخرى يدرك أنها قبيحة كذلك؛ و قالت الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأشياء و قبحها، فلا حسن إلا ما حسنه الشارع و لا قبيح إلا ما قبحه؛ و النزاع بين الفريقين دائر بين الإيجاب الجزئي و السلب الكلّي، فالعدلية يقولون بالأوّل و الأشاعرة بالثاني. (سبحانی، ۱۳۸۹، ۱۶۵)

به عقیده اشاعره عقل هیچ گونه کشفی از حسن و قبح افعال ندارد و هر آنچه در این باره می‌توان یافت به مدد شرع است. این بدان معناست که ما حتی یک فعل حسن یا قبیح هم نداریم که بتوانیم حسن و قبح آن را به نور عقل کشف کنیم. در مقابل، عدلیه معتقدند افعالی وجود دارند که حسن و قبح‌شان دست کم در مقام ثبوت، به نور عقل روشن می‌شود؛ هر چند ممکن

است بسیاری افعال دیگر نیز باشند که حسن و قبح‌شان جز به‌مدد شارع آشکار نشود و عقل در آنها کشفی نداشته باشد.

اشاعره با نشان دادن تناقضاتی در اعتقاد به وجود حسن و قبح عقلی افعال، سعی در محدود کردن دایره شناخت عقلی دارند. ماحصل انتقادات ایشان آن است که نهایتاً راهی جز اخراج اخلاق و حکمت عملی از قلمرو شناسایی عقل باقی نمی‌ماند. از این‌رو، تبیین صحیحی از مسئله که بتواند انتقادات اشاعره را پاسخ دهد دارای ثمرات معرفت‌شناختی فراوان خواهد بود؛ از جمله آنکه راه تأسیس دانش‌هایی چون حکمت عملی و اخلاق را باز می‌نماید.

بطلان قول اشاعره در جای خود آشکار گشته است و در اینجا به بسط ادله مربوطه نمی‌پردازیم^۱ اما تبیین مدعای عدلیه نیز خود به صورت‌های گوناگون صورت می‌پذیرد. تفاوت‌هایی که در تلقی عدلیه از حسن و قبح عقلی وجود دارد، در نحوه پاسخ‌گویی به اشکالات اشاعره نیز مؤثر بوده است. در اینجا برای آشکار شدن این تفاوت‌ها، با طرح مهم‌ترین اشکالات اشاعره بر عدلیه، پاسخ‌های مختلفی را که می‌تواند از سوی ایشان ارائه گردد بیان کرده و ضمن بررسی آنها، منشأ حسن و قبح عقلی در هر یک از دیدگاه‌ها را استخراج کرده و آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم.

نخست برای روشن‌تر شدن مقصود این نوشتار از «حسن و قبح ذاتی عقلی» لازم است تعابیر به‌کار رفته در این موضوع معنا شوند تا با معانی متعدد دیگری که برای آنها مطرح می‌شود خلط نگردند. مقصود از «حسن و قبح» صفاتی است که مدح یا ذم فعل و فاعل را در پی دارد و همچنین شایستگی تشویق و پاداش یا مؤاخذه و عقوبت را ایجاد می‌نماید. لازم به ذکر است که «الهی و اخروی بودن ثواب و عقاب» در این تعریف نقشی ایفا نمی‌کند. این بدان معناست که

۱. به‌اجمال اشاره می‌شود که قول اشاعره علاوه بر آنکه با دریافته‌های عقلانی ما در تضاد است، تالی‌های فاسد فراوانی نیز در پی دارد. از جمله اینکه اگر به حسن و قبحی پیش از بیان شارع قائل نباشیم، چگونه می‌توانیم نهی شارع را حقیقتاً قبیح بدانیم؟ از کجا می‌فهمیم که خداوند ما را گمراه نکرده و فعل حسن را به‌عنوان قبیح به ما معرفی نکرده است؟ یا اینکه اساساً چرا باید به امر و نهی شارع اهمیت داد؟ اگر خداوند را مقید به رعایت عدل ندانیم، چگونه می‌توانیم بفهمیم و مطمئن باشیم که ما را به‌خاطر اطاعت پاداش می‌دهد و به‌خاطر معصیت عقوبت می‌کند؟

فاعل فعل قبیح، علاوه بر استحقاق عقوبت اخروی به وسیله خداوند، شایستگی عقوبت در همین دنیا و توسط سایر عقلا را نیز پیدا می‌کند. به همین دلیل است که نظام جزا و پاداش دنیوی که مبتنی بر عقل باشد، قابل توجیه خواهد بود. مقصود از «عقلی بودن» آن است که تشخیص و ادراک توسط عقل صورت می‌پذیرد نه منابع دیگری همچون شرع. «ذاتی بودن» نیز اشاره به آن دارد که عقل صفت حسن و قبح را به‌عنوان اولی برای فعل ادراک می‌کند نه به‌واسطه قرار گرفتن آن ذیل موضوعی دیگر. این بدان معناست که می‌توان افعالی را یافت که اگرچه عقل آنها را حَسَن و نیکو می‌شمارد اما حُسن آنها به‌عنوان اولی کشف نمی‌شود و لذا ذاتی آن نیست؛ مانند حُسن نماز خواندن که به‌واسطه آنکه مصداقی از اطاعت خداوند است عقلاً نیکو شمرده می‌شود ولی این حُسن ذاتی آن نیست.

پس مشخص می‌شود که معانی دیگری از حسن و قبح یا ذاتی بودن که در منابع مختلف علمی مورد اشاره قرار گرفته مورد نظر نیست و تنها این معناست که محل نزاع را به‌روشنی تبیین می‌نماید. بررسی اعتبار سایر معانی مطرح شده در گنجایش این نوشته نیست اما به‌اجمال می‌توان گفت معانی دیگری از حسن و قبح مانند: موافقت یا مخالفت فعل با طبع، موافقت یا مخالفت فعل با اغراض و مصالح، موافقت یا مخالفت فعل با کمالات نفسی، موافقت یا مخالفت فعل با عادات و تقلیدات و ... هیچ‌یک محل بحث نبوده و ملاک معتبری نیست (نک: سبحانی، ۱۴۲۰ق، ۲۷-۳۲).

در میان اشاعره، فخر رازی نیز به این مهم اشاره کرده و به‌عنوان اولین مقدمه در اثبات شرعی بودن حسن و قبح می‌گوید:

أهم المهمات فی هذه المسألة: تعیین محل النزاع. فنقول: لا نزاع فی أنا نعرف بعقولنا کون بعض الأشياء ملائماً لطباعنا و بعضها منافراً لطباعنا. فان اللذة و ما يؤدي إليها ملائم، و الألم و ما يؤدي إليه منافر، و لا حاجة فی معرفة هذه الملائمة و هذه المنافرة الی الشرع. و أيضاً: نعلم بعقولنا: أن صفة کمال، و الجهل صفة نقص، و انما النزاع فی أن کون بعض الأفعال متعلق الذم فی الدنيا و العقاب فی الآخرة، و کون البعض الآخر متعلق المدح فی الدنيا

و الثواب في الآخرة. هل هو لأجل صفة عائدة الى الفعل، أو ليس الأمر كذلك، بل هو محض حكم الشرع بذلك، أو حكم أهل المعرفة به؟

قالت المعتزلة: المؤثر في هذه الأحكام: صفات عائدة الى الأفعال. و مذهبنا: أنه مجرد حكم الشرع. (فخر رازی، ۱۹۸۶، ۳۴۶)

مهم ترین اشکال اشاعره بر حسن و قبح ذاتی افعال

یکی از اشکالاتی که اشاعره بر عدلیه وارد می کنند به شرح ذیل است:

الدلیل الثانی: لو كان الحسن و القبح عقليين لما اختلفا، أي لما حسن القبيح و لما قبح الحسن، و التالي باطل، فإنّ الكذب قد يحسن و الصدق قد يقبح، و ذلك فيما إذا تضمنّ الكذب إنقاذ نبيّ من الهلاك و الصدق إهلاكه.
فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً و لا حسناً عند ما استفيد به عصمة دم نبيّ عن ظالم يقصد قتله. (سبحانی، ۱۳۸۹، ۱۷۰؛ همچنین نک: حسینی شیرازی، ۱۴۱۰ق، ۲۹۲)

مراد از این اشکال آن است که اگر حسن و قبح در مورد افعالی مانند صدق و کذب، ذاتی آنها باشد، چگونه ممکن است این حسن و قبح در مواردی دیگرگون شود؟ چگونه امکان دارد گاهی صدق، قبیح و کذب، حسن باشد؟ همین که کذب می تواند در شرایطی متصف به حسن عقلی شود نشان می دهد که قبح ذاتی آن نیست، زیرا صفات ذاتی غیر قابل تغییرند. اشاعره به عنوان نمونه به زمانی اشاره می کنند که جان نبی به خطر افتاده باشد. در چنین شرایطی، اتفاق نظر وجود دارد که اگر به کار بردن عبارت کذبی جان نبی را نجات می دهد، آن کذب واجب و حسن است و رعایت صدق در آن شرایط حرام و قبیح است. فخر رازی همین اشکال را به عنوان سومین اشکال بر اعتقاد به حسن و قبح عقلی، چنین بیان می کند:

الحجة الثالثة: لو كان قبح الكذب لكونه كذباً لوجب أن يقبح كل ما كان كذباً، و كان يلزم أن يكون الكذب الذي يكون سبباً لخلاص الأنبياء و الرسل - عليهم السلام - عند اقدام الظلمة عليهم بالقتل، و أنواع الايذاء قبيحاً. و معلوم أنه ليس كذلك. فدل هذا على أن كونه

کذباً لیس علة للقیح. (فخر رازی، ۱۹۸۶، ۳۴۸)

دیدگاه‌های مختلفی در پاسخ به این اشکال مطرح شده است:

دیدگاه اول

گروهی از متکلمین شیعه بر آنند که در اینجا تعارضی میان فعل قبیح و أقبح پیش آمده و از این رو به حکم عقل به انجام فعل قبیح تن می‌دهیم و از أقبح احتراز می‌کنیم. تقریر این پاسخ در بیان آیت‌الله سبحانی چنین آمده است:

و الجواب عنه: أن کلاً من الکذب فی الصورة الأولى و الصدق فی الصورة الثانية علی حکمه من القبح و الحسن، إلا أن ترک إنقاذ النبی أقبح من الکذب، و إنقاذه أحسن من الصدق، فیحکم العقل بترك الصدق و ارتکاب الکذب قضاءً لتقدیم الأرجح علی الرجح، فإنّ تقدیم الرجح علی الأرجح قبیح عند العقل. (سبحانی، ۱۳۸۹، ۱۷۰؛ همچنین نک: ۱۳۷۷، ۱۰۷-۱۰۸)

ایشان همچون بسیاری از متکلمین شیعه معتقدند حتی در شرایط ذکر شده نیز کذب، قبیح و صدق، حسن است^۱ اما از آنجا که «ترک نجات جان نبی» أقبح از کذب است، لازم می‌آید که عاقل با بیان جمله‌ای کاذب به قبیح تن دهد تا از أقبح احتراز نماید و ترک این رویه از آنجا که مصداقی از مقدم داشتن راجح بر أرجح است، خود به حکم عقل قبیح است. در این دیدگاه بر حسن ذاتی صدق و قبح ذاتی کذب تأکید شده است و برای پاسخ‌گویی به شبهه اشاعره، با اعتقاد به قبح ذاتی و همیشگی کذب، راه‌حلی ارائه شده است تا همیشگی

^۱ به عنوان نمونه‌ای دیگر: «نجات دادن پیغمبر نیکو است در عقل و دروغ گفتن زشت است در عقل. و عاجز بودن یک تن از عمل به مقتضای هر دو موجب آن نیست نجات پیغمبر نیکو نباشد یا دروغ قبیح نباشد چنان‌که ظالمی که بر شهری مسلط است و از کشتن و غصب اموال و زجر و آزار خلق دریغ ندارد نجات دادن مردم از شر او نیکو است و کسی نمی‌تواند این عمل واجب را انجام دهد. عجز دلیل آن نیست که باید ظلم را کار نیکویی شمرد اما وظیفه شخص آن است که در تعارض اگر بتواند یکی که قباحتش کمتر است مرتکب شود و تخلص جوید، مثلاً دروغ بگوید و پیغمبر را برهاند» (شعرانی، بی‌تا، ۴۲۴).

بودن این صفت ذاتی مخدوش نگردد.

این دیدگاه با ادراک عقلی از حسن و قبح هم‌خوانی چندانی ندارد زیرا در مواردی مانند مثال مذکور ادراک بدیهی ما نشان می‌دهد که کذب نه تنها هیچ قبحی نداشته بلکه بسیار پسندیده و نیکوست. از این رو نمی‌توان کذب را در همه حالات دارای قبح عقلی دانست.

دیدگاه دوم

اما گروهی از متکلمین از منظر دیگری به این شبهه پاسخ داده و مشکل فوق را تا حدودی مرتفع نموده‌اند. به عقیده ایشان «کذب» را فی‌نفسه نمی‌توان قبیح دانست بلکه با در نظر گرفتن سایر شرایط پیرامونی، از قبیل نافع بودن و نداشتن مفسده، می‌توان عنوان قبیح را برای کذب عقلی دانست و در غیر این صورت کذب قبیح نیست. به‌عنوان نمونه علامه حلی می‌نویسد:

العقل قاض بالضرورة أن من الأفعال ما هو حسن، كردّ الودیعة و الإحسان و الصدق النافع،
و بعضها ما هو قبیح، كالظلم و الكذب الضار. (حلی، ۱۳۶۵، ۶؛ همچنین نک: مجلسی،
بی‌تا، ۱۶ و ۱۵)^۱

نتیجه این دیدگاه آن است که:

اولاً، کذب را به‌صورت مطلق و لابلشروط نمی‌توان قبیح دانست بلکه در مواردی این امکان وجود دارد که کذب نه تنها قبیح نبوده بلکه حتی حسن باشد. «مُضِر» یا به تعبیر دیگر، «مُفسد» بودن کذب از جمله شرایطی است که می‌تواند آن را از عنوان قبیح عقلی خارج کرده و متصف به حُسن کند. این بدان معناست که در این دیدگاه برای عنوان «کذب» نمی‌توان قبح ذاتی عقلی در نظر گرفت و این قبح ذاتی تنها برای «کذب ضار» قابل کشف عقلی است.

^۱. هر چند برخی دیگر از اندیشمندان در این باره از تعبیر متفاوتی استفاده کرده‌اند اما روح حاکم بر آن همین است که برای کذب به‌تنهایی قبحی قائل نشده و زشتی آن را به ضمیمه شدن سایر عناوین وابسته دانسته‌اند: «أن عنوان الكذب ليس علة تامّة للقبیح، بل مقتضى له، و ذلك مشروط بعدم طروء، عنوان آخر علیه أقبیح من الكذب كإهلاك النبيّ ونحوه» (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق، ۷۳).

ثانیاً، در پاسخ به شبهاتی از قبیل آنچه از اشاعره نقل شد، نیازی نیست که همانند دیدگاه نخست، کذب را همچنان دارای قبح عقلی معرفی کرده و وجود تزامم میان قبیح و اُقبیح را دلیل ارتکاب فعل قبیح بدانیم بلکه در چنین مواردی به دلیل آنکه صدق دارای مفسده و ضرر است، قبیح بوده و کذب عقلاً حَسَن شمرده می شود. البته در این دیدگاه همچنان اعتقاد به حسن و قبح ذاتی عقلی پایدار مانده، با این تفاوت که محدوده آن از صدق و کذب عام به صدق نافع و کذب ضار تقلیل یافته است.

هر چند این دیدگاه نسبت به دیدگاه پیشین، به ادراک وجدانی از حُسن و قبح عقلی افعال نزدیک تر است اما خالی از ابهام نیز نیست. الفاظ «نافع» و «ضار» تعبیر مبهمی هستند که ممکن است برداشت‌های گوناگونی از آنها وجود داشته باشد، لذا برای دقیق تر شدن بحث لازم است معیار مشخص تری برای حسن و قبح ذاتی عقلی افعال ارائه گردد. به دیگر سخن، ضار یا نافع بودن افعال را نمی توان منشأ و ریشه حقیقی برای ادراک عقلی حسن و قبح ذاتی افعال دانست بلکه خود این دو عنوان نیز باید به ریشه‌ها و ملاک‌های مشخص تری بازگشت داشته باشند.

دیدگاه سوم

در دیدگاه سوم قیود «ضار و نافع» ریشه‌یابی شده و منشأ حقیقی ضار یا نافع بودن افعال مشخص گردیده است. در این دیدگاه نیز همانند دو دیدگاه پیشین، به وجود حسن و قبح ذاتی عقلی اذعان شده اما حسن و قبحی که عقل از صمیم ذات موضوع و بدون دخالت شارع، به عنوان «صفت دائمی و تخلف‌ناپذیر» کشف می کند به «حُسن عدل و قُبح ظلم» محدود می - گردد. در نتیجه، افعال گوناگون در صورتی حَسَن خواهند بود که مصداقی از عدل باشند و هنگامی که مصداقی از ظلم قرار گیرند قبیح می شوند. بدیهی است در این حالت افعالی چون صدق و کذب، ذاتاً به هیچ یک از طرفین حسن و قبح متصف نمی شوند بلکه پس از لحاظ آنها در شرایط مختلف و تعیین اینکه چه زمانی مصداق عدل و چه زمانی مصداق ظلم‌اند، می توان حَسَن یا قبیح بودن آنها را معین کرد.

با قبول این دیدگاه پاسخ به شبهه اشاعره صورت متفاوتی خواهد یافت. اساساً صدق و

کذب، حُسن و قبح ذاتی ندارند تا مختلف شدن این صفات در شرایط گوناگون تهدیدی برای حسن و قبح عقلی آنها به حساب آید. لذا در پاسخ به شبهه اشاعره باید گفت که وقتی «صدق» جان نبی را به خطر می‌اندازد، از آنجا که مصداقی از ظلم است، عقلاً قبیح است و در همین حال کذب چون حقی را ضایع نمی‌کند و به نجات جان نبی نیز می‌انجامد، عقلاً حَسَن است. پس حُسن و قبح صدق در شرایط گوناگون مختلف خواهد بود اما این اختلاف تهدیدی برای اعتقاد به حُسن و قبح ذاتی عقلی به‌شمار نمی‌رود، زیرا آنچه ذاتاً متصف به حسن و قبح می‌شود و در هیچ شرایطی نیز حسن و قبح آن تغییر نمی‌کند، فقط و فقط عدل و ظلم است نه صدق و کذب و امثال آنها.

در نتیجه، در این دیدگاه اعتقاد به حسن و قبح ذاتی عقلی محفوظ مانده است و از این جهت اساساً با قول اشاعره متفاوت است. اشاعره حتی برای عدل و ظلم نیز حُسن و قبح ذاتی قائل نبوده و خدا را ملزم به رعایت هیچ قانون عقلی، حتی ترک ظلم نمی‌دانند.

با توجه به آنچه گذشت، تفاوت این دیدگاه با دیدگاه اول روشن می‌گردد. از منظر جدید، آنچه عقل ذاتاً کشف می‌کند فقط حُسن عدل و قبح ظلم است. لذا وجود «حسن و قبح ذاتی عقلی» برای افعالی همچون صدق و کذب و امثال آنها انکار می‌گردد. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه دوم نیز در آن است که در اینجا عناوینی چون «کذب ضار» موضوعیتی در حسن و قبح ذاتی پیدا نمی‌کنند و منشأ حسن و قبح تنها در «عدل و ظلم» جستجو می‌شود. مطابق با این دیدگاه، عناوینی که همواره متصف به حسن و قبح بوده و هیچ‌گاه تغییری در آنها ایجاد نخواهد شد، تنها «عدل و ظلم» هستند و افعالی از قبیل صدق و کذب، ادای امانت، قتل نفس و... دارای حسن و قبح ذاتی نبوده و لذا می‌توانند با ثابت بودن عنوان‌شان، در شرایطی حَسَن و در شرایط دیگری قبیح باشند و نمی‌توان آنها را صفتی «ذاتی» دانست.

در نتیجه، قائلین به دیدگاه سوم اگرچه در زمره عدلیه قرار دارند اما حسن و قبح را فقط در دو عنوان «عدل و ظلم» منحصر دانسته و در نتیجه به «حُسن و قبح ذاتی عقلی افعال» معتقد نیستند بلکه افعال مختلف را بر حسب آنکه مصداقی از هر یک از این دو «عنوان کلی» باشند،

دارای حسن و قبح عقلی نه حسن و قبح ذاتی عقلی- می‌دانند. این بدان معناست که حسن و قبح افعال گوناگون به وسیله عقل و پس از ملاحظه آنکه آن فعل مصداقی از کدام یک از موضوعات عدل و ظلم است مشخص می‌گردد. بنابراین، حُسن و قبح این گونه افعال گرچه «عقلی» است اما «ذاتی» نیست و معنای عقلی بودن حسن و قبح نیز جز آن نیست که تشخیص آنها بر عهده عقل است.

از آنجا که این دیدگاه از شهرت زیادی برخوردار نیست لازم است توضیح بیشتری درباره آن و نحوه بازگشت حُسن و قبح افعال گوناگون به «حسن عدل و قبح و ظلم» ارائه گردد.^۱

عدل و ظلم، ریشه حُسن صدق و قبح کذب

برای تبیین بیشتر دیدگاه سوم، راه صحیح مراجعه به خود عقل و ملاحظه نحوه کشف حسن و قبح افعال به وسیله این قوه ادراکی است. ما کسی را که برای نجات جان نبی دروغ گفته است، عقلاً می‌ستاییم و در همان حال دروغ او را عقلاً پسندیده و نیکو می‌یابیم. این گونه نیست که عقل در چنین شرایطی دروغ را فعلی قبیح بیابد که به علت مرجوح واقع شدن، ارتکاب آن جایز و پسندیده شده باشد. برای روشن تر این مطلب لازم است مفهوم صدق و کذب دقیق تر مورد بررسی قرار گرفته و منشأ ادراک حسن و قبح در آنها ریشه‌یابی شود.

الف) در مفهوم صدق، بیان گزاره‌ای مطابق با واقع لحاظ شده است. روشن است که اگر منظور از صدق فقط و فقط بیان گزاره‌ای باشد که مطابق با واقع است و هیچ مخاطبی برای آن وجود نداشته باشد، برای صدق ذاتاً حُسن و قبحی کشف نمی‌شود. مثلاً اگر الآن روز باشد و

^۱ در آثار دکتر مهدی حائری یزدی اشاره مختصری به این دیدگاه به چشم می‌خورد. او پس از بیان آنکه «حسن عدل و قبح ظلم» از مستقلات عقلیه‌اند، می‌گوید: «باری، هنگامی که ما به دلایل بالا پذیرفتیم که این دو قضیه از مستقلات عقلیه است، بقیه احکام و قضایای اخلاقی را از متفرعات دو قضیه «العدل حسن و الظلم قبیح» استخراج می‌کنیم... پس در حقیقت ام المسائل و مبدأ المبادئ همه احکام اخلاق انسانی همین دو قضیه معروف است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ۱۰۹). همچنین در برخی کلمات علامه طباطبایی نیز عباراتی به چشم می‌خورد که شاید در آن مشابهت‌هایی با این دیدگاه احساس شود اما وی ادراک معنای حسن و قبح را از ادراکات اعتباری قلمداد کرده و بحثی متفاوت با آنچه در اینجا مطرح است را مد نظر دارد (نک: ۱۴۱۷ق، ج ۵، ۹-۱۱).

من بدون اینکه قصد پاسخ گویی به کسی یا اطلاع رسانی به فرد دیگری را داشته باشم، بگویم: «الآن شب است» مرتکب هیچ عمل قبیحی نشده‌ام. این عمل اگرچه ممکن است به دلیل لغو بودن مورد ایراد و اشکال واقع شود (همچنان که ممکن است برای آن حکمتی متصور شد و به این ترتیب آن را از لغو بودن خارج کرد)، اما نمی‌توان آن را حقیقتاً متصف به حسن و قبح دانست و در نتیجه از موضوع این نوشتار خارج است.

ب) اما در جایی که جمله بیان شده دارای مخاطب باشد شرایط متفاوت خواهد بود. در اینجا است که معنای حقیقی صدق و کذب (که ارتکاز اولیه همگان است) آشکار می‌شود. این حالت خود در دو قسمت جداگانه قابل بررسی است، اول آنکه این جمله در «پاسخ پرسش» شخصی بیان شود و دوم آنکه این جمله به قصد «اخبار» و آگاهی شخص دیگری به کار رود.

حالت اول؛ پاسخ گویی: در اینجا منظور از صدق تطابق داشتن گزاره‌ای با واقع است که در پاسخ به پرسشی بیان شده باشد. در این حالت هنگامی که از من پرسش می‌شود، نخست ملزم به پاسخ گویی نیستم، یعنی اگر به فرد سؤال کننده هیچ پاسخی ندهم (اگرچه این کار معمولاً از نظر اخلاقی پسندیده نیست) عقلاً مورد مذمت قرار نمی‌گیرم زیرا از نظر عقلی موظف به پاسخ گویی به او نیستم. اما چنانچه اقدام به پاسخ گویی نمایم، این حق را برای سؤال کننده ایجاد خواهم کرد که از من پاسخی مطابق با واقع دریافت کند. در این فرض، ادای حق سؤال کننده واجب است و لذا در این گونه موارد صدق و راست گویی به دلیل آنکه از مصادیق عدل قرار می‌گیرد، حُسن عقلی خواهد داشت. در مقابل، پاسخ غیر مطابق با واقع از آنجا که حق فرد سؤال کننده را ضایع می‌کند از مصادیق ظلم به اوست و عقلاً قبیح است. مثلاً اگر فردی درب خانه‌ای را بکوبد و از صاحب‌خانه نشانی محلی را که در جستجوی آن است بپرسد، صاحب‌خانه موظف به پاسخ گویی به او نیست و می‌تواند از دادن جواب خودداری کند (اگرچه این کار معمولاً از نظر اخلاقی مذموم است) اما به محض اینکه ابتدای به جواب دادن می‌کند، در حقیقت خواسته سائل را لیک گفته است و در نتیجه این حق را برای شخص سائل

ایجاد کرده است که پاسخ آنچه را به دنبالش بوده دریافت کند.^۱ در این شرایط ادای حق سؤال کننده بر پاسخ دهنده لازم و واجب است و اگر پاسخی خلاف واقع از طرف صاحب-خانه بیان شود، تضييع حق سائل صورت گرفته که عقلاً از مصادیق ظلم به او و عملی قبیح است. بنابراین، در این شرایط کذب نه به صورت ذاتی بلکه به دلیل آنکه داخل در مصادیق ظلم می شود عقلاً قبیح خواهد بود.

حالت دوم؛ اِخبار: در اینجا اگرچه صورت مسئله کمی متفاوت است و شخصی به عنوان سؤال کننده وجود ندارد اما در نتیجه بحث تفاوت خاصی ایجاد نمی شود. در همان مثال قبل، این مسئله را پی می گیریم. فرض کنید که کسی به دنبال یافتن نشانی خانه ای است. فرد دیگری نیز از این مسئله مطلع است و بدون اینکه شخص اول درخواستی را مطرح کند، خود به سراغ او رفته و بیان می کند که اگر به دنبال فلان خانه ای باید از راه الف ادامه مسیر دهی. در این حالت اگرچه سؤالی صورت نگرفته است اما از آنجا که نیاز مشخص بوده و برای رفع همان نیاز هم پیشنهادی ارائه شده، اقدام به پیشنهاد دادن این حق را برای شخص جستجوگر ایجاد می کند که نسبت به مقصود خویش اغفال نشود و در مقابل، شخص اخبار کننده نیز حق گمراه کردن دیگران را ندارد و لذا دروغ گویی در اینجا از مصادیق ظلم به دیگران بوده و قبیح است. بنابراین، اقدام به اطلاع رسانی و آگاهی نیز همانند اقدام به پاسخ گویی به سائل، برای مخاطب حق دریافت اطلاعات مطابق با واقع ایجاد می کند.

ج) نکته بسیار مهم آن است که اکثر قریب به اتفاق مواردی که از ما پرسش می شود از قسمی است که در مثال فوق تشریح شد و در نتیجه در اکثر موارد نیز صدق حُسن عقلی را به همراه خواهد داشت. بنابراین، در نگاه اول ممکن است چنین به نظر برسد که حُسن صفت ذاتی صدق و قبح صفت ذاتی کذب است اما باید توجه داشت که کثرت مصادیق حُسن بودن صدق و قبیح بودن کذب باعث ذاتی شدن این صفات در آنها نخواهد شد. مثال بعدی این نکته

^۱. این حق در اکثر حالات ایجاد می شود اما در برخی شرایط خاص، اقدام به پاسخ گویی حقی را ایجاد نمی کند که در ادامه به آن می پردازیم.

را به خوبی روشن خواهد کرد.

د) سؤال از نشانی یک محل، که در مثال قبل مطرح شد، ممکن است در شرایط خاصی پرسیده شود و توضیحات فوق دیگر در مورد آن صحیح نباشد. اگر شخصی از ما محل زندگی نبی را سؤال کند تا او را بیابد و به قتل برساند، شرایط جدیدی ایجاد شده است. می‌دانیم که سؤال کننده حق قتل نبی را ندارد و ما نیز حق یاری او در انجام این قتل را نداریم. همین مطلب باعث می‌شود تا او حقی درباره پرسش از محل حضور نبی را نداشته باشد تا بخواهیم از ادا یا عدم ادای حق صحبتی کنیم. لذا اگر گزاره‌ای مطابق با واقع در پاسخ او بیان کنیم، از آنجا که با بیان این جمله صادق به یاری ظالم شتافته‌ایم عقلاً مرتکب فعل قبیح شده و شایسته مذمت و عقوبت هستیم. در اینجا «صدق» داخل در مصادیق اعانه به ظالم و در نتیجه ظلم است و انجام آن عقلاً قبیح است.

به عبارت دیگر، با تحلیل دقیق صدق به این نتیجه می‌رسیم که در شرایط خاصی که مثلاً جان نبی در اثر بیان جمله‌ای صادق به خطر بیفتد، هیچ حقی برای سائل ایجاد نشده و «صدق» (برخلاف نظر گروه اول از متکلمین) نه تنها هیچ حُسنی نخواهد داشت بلکه حقیقتاً از مصادیق ظلم بوده و عقلاً قبیح است.

این توضیح نشان می‌دهد که تلاش برای دفاع از حُسن ذاتی و همیشگی صدق و استفاده از قبیح بودن ترجیح راجح بر ارجح برای رهایی از شبهه، تطابق با ادراک عقلی از حسن و قبح ندارد. همچنین دیدگاه دوم نیز پاسخ دقیقی به این پرسش که «منشأ ضار یا نافع بودن کذب چیست و ملاک تشخیص آن کدام است؟» نمی‌دهد و تا زمانی که این دو صفت به عدل و ظلم باز نگردند ملاک دقیقی به دست نیامده است.

عدل و ظلم؛ ریشه حسن و قبح در سایر افعال

ممکن است بیان موارد دیگری علاوه بر آنچه پیرامون صدق و کذب گفته شد، به فهم بهتر مدعا یاری رساند. پیش از این گذشت که از دید همگان کذب در مواردی که جان نبی را نجات دهد مجاز است. این بدان معناست که حفظ جان نبی مسئله‌ای به مراتب مهم‌تر از صدق و

کذب است. البته این مسئله اختصاص به نبی نداشته و در شرایط عادی درباره سایر انسان‌ها نیز صادق است. این بدان معناست که نزد همه عقلاً حفظ جان انسان به مراتب بیش از راست‌گویی اهمیت دارد.

بنابراین، اگر کذب ذاتاً قبیح باشد باید گرفتن جان یک انسان که عملی به مراتب قبیح‌تر از کذب و دروغ‌گویی است دارای قبح ذاتی شدیدتری باشد. اما می‌دانیم که گرفتن جان یک انسان که در شرایط عادی قبیح است، در شرایط دیگری نه تنها قبیح نیست بلکه حسن و حتی واجب نیز است.

در تحلیل چگونگی این اتفاق دیدگاه سوم به سادگی پاسخ‌گوست. یعنی در تحلیل چرایی قتل یک انسان، اگر این نتیجه حاصل شود که حق گرفتن جان او وجود نداشته، از آنجا که این فعل از مصادیق ظلم است قبیح شمرده می‌شود اما اگر مثلاً خود این شخص قاتل باشد و طبق موازین شرعی محکوم به قصاص شود یا اینکه فردی باشد که قصد جان نبی را کرده و ما برای نجات نبی راهی جز قتل این مهاجم نداشته باشیم (مانند آنچه در جنگ‌ها رخ می‌دهد)، در این صورت قتل او از مصادیق عدل است و حسن به‌شمار می‌رود. همچنین اگر در نجات جان نبی تعللی صورت گیرد و مهاجم به مقصود خود دست یابد، ما نیز به‌خاطر نکشتن مهاجم و کمک به انجام ظلم عقلاً شایسته مذمت هستیم. توجه مجدد به این نکته لازم است که قتل فرد مهاجم در اینجا از جهت «ترجیح ارجح بر راجح» یا «دفع افسد به فاسد» نیست بلکه در چنین شرایطی حق او برای برخورداری از حیات از بین رفته است؛ یعنی در این شرایط نکشتن یک انسان چون مصداق واقعی ظلم است عقلاً قبیح و کشتن او که مصداقی از عدل است عقلاً حسن است.

اگر کشتن یک انسان ذاتاً دارای قبح عقلی می‌بود باید این قبح در همه زمان‌ها پایدار می‌ماند و حتی در این مثال نیز باید «قتل فرد مهاجم به نبی» را عقلاً قبیح دانسته و از باب تعارض با اقباح آن را مجاز می‌شمردیم. این در حالی است که نه تنها قبحی در این قتل دیده نمی‌شود بلکه عقلاً امری پسندیده و بلکه واجب است.

این مثال نه به عنوان دلیل بلکه به عنوان شاهدهی مطرح شد تا نشان داده شود که حتی در امور بسیار مهمی همچون «حفظ جان انسان» (که به درجات از صدق و کذب مهم تر است) نیز حُسن و قبح ذاتی عقلی وجود ندارد و برای کشف حسن و قبح این عمل نیز باید شرایط را منظور کرده و از عدل و ظلم کمک گرفت.

درباره سایر افعال نیز می توان به همین روش عمل کرد و ریشه حُسن و قبح آنها را در عدل و ظلم به دست آورد. به عنوان نمونه «ادای امانت» (که در بیان علامه حلی به عنوان یکی از افعال دارای حُسن عقلی به کار رفته بود) نیز نمی تواند حُسن ذاتی عقلی داشته باشد بلکه در شرایطی که مصداقی از ظلم باشد عقلاً قبیح خواهد بود. در همان مثال، «نجات جان نبی» اگر فردی سلاحی را به امانت گذاشته باشد و در زمان طلب کردن شخص امین بداند که قصد او از بازپس گیری امانتش قتل نبی است، از آنجا که امانت گذار حق چنین استفاده ای از امانتش را ندارد، عقلاً بر امین واجب است که از رد امانت امتناع کند و «ادای امانت» در این فرض مصداقی از ظلم و قبیح عقلی است.

نتیجه آنکه تنها جلوه حسن و قبح ذاتی عقلی در دو عنوان کلی «عدل و ظلم» قابل مشاهده است. سایر افعال نیز بر حسب آنکه مصداقی از عدل یا ظلم باشند دارای حسن یا قبح عقلی خواهند بود اما این حسن و قبح ذاتی آنها نخواهد شد. از این روست که در مواردی همچون «صدق و کذب»، «حفظ جان انسان»، «ادای امانت» یا... به دلیل وجود برخی حکمت ها، امر الهی می تواند حُسن را به قبیح یا بالعکس تبدیل کند. اما «عدل و ظلم» وضعیت متفاوتی داشته و از آنجا که «حُسن و قبح ذاتی عقلی» دارند، هیچ گاه برخلاف آنها امری از جانب خداوند صادر نخواهد شد.

پاسخ به دو اشکال

بر دیدگاه سوم اشکالاتی را می توان وارد کرد.

اشکال اول: مهم ترین اشکال آن است که اگر برای صدق و کذب حُسن و قبح ذاتی عقلی قائل نشویم و راست گویی را ذاتاً واجب عقلی ندانیم، خداوند را نیز ملزم به رعایت

صدق ندانسته‌ایم و امکان کذب در اقوال او را نفی نکرده‌ایم. در این صورت احتمال کذب در تک‌تک گزاره‌هایی که از سوی خداوند بیان می‌شود وجود دارد و مسئله هدایت انسان‌ها نیز به کلی مورد تردید واقع می‌شود.

در پاسخ باید اشکال را به دو بخش تقسیم کرد.

اول، در مورد اوامر و نواهی خداوند و به‌طور کلی مسئله هدایت انسان‌ها پاسخ روشن است. در مورد هر یک از گزاره‌هایی که خداوند به‌عنوان امر و نهی ابلاغ کرده است و ثواب و عقابی را بر آن مترتب دانسته، عدم ایفای وعده‌های داده شده از آنجا که حق مکلف را که در اثر «وعده» ایجاد شده است ضایع می‌کند، داخل در مصادیق ظلم و عقلاً قبیح است؛ از این رو خداوند مرتکب چنین خلف وعده‌ای نخواهد شد.

دوم، اشکال در جایی تقویت می‌شود که بحث ثواب و عقاب مطرح نباشد و تنها اطلاع‌رسانی صورت گرفته باشد؛ مانند آنچه قرآن درباره سرنوشت اقوام گذشته بیان کرده است. در این گونه موارد نیز با توجه به آنچه بیان شد، پاسخ روشن است. انسان‌ها در جستجوی هدایت و سعادت‌اند و خداوند با علم به این مسئله، سفیرانی را با «ادعای اعطای هدایت» به‌سوی آنها فرستاده است و مجموعه این شرایط حقی را برای مخاطب ایجاد می‌کند. این اقدام خداوند همان آگاه کردن انسان‌ها نسبت به چیزی است که در جستجوی آن بوده‌اند و طبق آنچه گفته شد، إخبار کذب در این مورد نیز منجر به ظلم گشته و قبیح است. لذا خداوند در إخبارات خویش نیز صادق بوده و مرتکب کذب (که در این فرض دارای قبح عقلی است) نخواهد شد.

اشکال دوم: در عمل ممکن است با مواردی مواجه شویم که دو امر قبیحی که هر دو حقیقتاً مصداقی از ظلم هستند با یکدیگر در تعارض قرار گیرند و برای انتخاب راهی جز پیروی از قاعده عقلی «ترجیح ارجح بر راجح» باقی نماند. در چنین مواردی چگونه می‌توان همچنان بر دیدگاه سوم تکیه کرده و ادعا داشت که یکی از آنها حسن و دیگری قبیح است و به این ترتیب یکی از آنها را برگزید؟

پاسخ آنکه در دیدگاه سوم امکان تعارض دو امر قبیح که هر دو مصداقی از ظلم باشند منتفی دانسته نمی‌شود. به دیگر سخن، اگر در برخی موارد فاعل از انجام یکی از دو فعلی که هر دو مصداقی از ظلم و دارای قبح عقلی باشند ناگزیر شود، به حکم خود عقل باید برای حفظ نفع مهم‌تر، ضرر کوچک‌تر را انتخاب کرده و در حقیقت «ترجیح ارجح بر راجح» یا «دفع افسد به فاسد» کند. در چنین حالتی قبح عقلی هر دو فعل همچنان پابرجاست اما به دلیل ناگزیری فاعل، عقلاً باید فاسد برگزیده شده و از افسد اجتناب شود. در چنین مواردی است که دیدگاه سوم نیز با دیدگاه اول مشابهت پیدا می‌کند. اما تفاوت بسیار مهم در آن است که طبق دیدگاه اول در تمام تعارضاتی که میان افعالی از قبیل «کذب» با «حفظ حیات نبی» رخ می‌دهد، قبح کذب باقی بوده و مسئله با راهکار «دفع افسد به فاسد» حل و فصل می‌گردد اما در دیدگاه مختار، در اکثر این تعارضات حقی برای مخاطب وجود نداشته و لذا هیچ قبحی نیز بر کذب مترتب نیست.

نتیجه گیری

دیدگاه اول از آنجا که برای افعالی مانند کذب قبح ذاتی قائل شده و این قبح را غیر قابل انفکاک از آن افعال می‌داند با ادراک عقلی هم‌خوانی و تناسبی ندارد. افزودن صفاتی از قبیل «نافع و ضار» به افعال، که در دیدگاه دوم مورد تأکید قرار می‌گیرد نیز خالی از ابهام نیست و نفع و ضرر تا زمانی که به عدل و ظلم منتهی نشوند معنای محصلی نخواهند داشت. دیدگاه سوم از آنجا که با دریافت عقلی از حسن و قبح افعال تطابق بیشتری دارد، متقن‌تر به نظر می‌رسد.

بنا بر آنچه ادراک عقلانی ماست، در مواردی همچون نجات جان نبی، از آنجا که کسی حق انجام آن را ندارد، «کذب و عدم ادای امانت» حقیقتاً نیکو بوده و «صدق و ادای امانت» عقلاً قبیح شمرده می‌شوند. از این رو آنچه ذاتاً متعلق حسن و قبح قرار می‌گیرد تنها موضوعات کلی عدل و ظلم هستند. هر یک از افعال پس از ملاحظه جمیع شرایط، بسته به آنکه مصداقی از کدام‌یک از این دو موضوع قرار گیرند، عقلاً متصف به حسن و قبح می‌شوند اما این حسن و

قبح ذاتی آنها نیست. به همین دلیل است که همه افعال ممکن است در شرایطی حَسَن و در شرایطی دیگر قبیح باشند.

این دیدگاه با قول اشاعره که به کلی منکر حسن و قبح عقلی می‌شوند متفاوت است زیرا در آن اعتقاد به حسن و قبح ذاتی عقلی همچنان مورد تأکید است اما حیطه آن به حَسَن عدل و قبح ظلم محدود می‌گردد.

منابع

حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴) **کاوش‌های عقل عملی**، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

حسینی شیرازی، سیدمحمد (۱۴۱۰ق) **القول السدید فی شرح التجرید**، قم: دار الایمان.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵) **الباب الحادی عشر**، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

رازی، فخرالدین (۱۹۸۶) **الأربعین فی أصول الدین**، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۴۱۸ق) **القواعد الكلامیه**، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

سبحانی، جعفر (۱۳۷۷) **حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۹) **محاضرات فی الإلهیات**، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.

----- (۱۴۲۰ق) **رسالة فی التحسین و التقیح العقلیین**، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

شعرانی، ابوالحسن (بی تا) **شرح فارسی تجرید الاعتقاد**، تهران: انتشارات اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق) **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: مكتبة النّشر الإسلامی.

مجلسی، محمدباقر (بی تا) **حق الیقین**، بی جا: انتشارات اسلامی.