

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی ملازمه بین حسن و قبح ذاتی و وظیفه‌گرایی کانتی

کلیه علی اصغر محمدزاده / دانشجوی دکتری گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شرق
 aamohammadzadeh110@gmail.com
 سیداکبر حسینی قلعه بهمن / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
 akbar.hosseini37@yahoo.com پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۵ دریافت: ۹۹/۱۱/۳۰

چکیده

موضوع مقاله بررسی نظریه حسن و قبح ذاتی و ارتباط آن با وظیفه‌گرایی کانتی یا نظریات مشابه آن است. مسئله اصلی این است که آیا پذیرش ذاتی بودن حسن و قبح به وظیفه‌گرایی می‌انجامد. این مسئله در دو حیطه توصیفی - تاریخی و غیرتوصیفی بررسی شده است. در بخش توصیفی نظریات عدلیه و معتزله، این پرسش مطرح می‌شود که آیا ذاتی بودن حسن و قبح به وظیفه‌گرایی منجر می‌گردد؟ این پرسش در خصوص سه گزاره از معتقدات عدلیه پاسخ داده می‌شود: ۱. حسن و قبح ذاتی است؛ یعنی وابسته به جعل خداوند نیست؛ ۲. خداوند عادل است؛ یعنی به‌طور کلی به نحوی عمل می‌کند که ما انسان‌ها عدالت را درک می‌کنیم؛ و ۳. عدالت ذاتاً حسن دارد؛ یعنی معنای خوبی در عدالت نهفته است. گزاره اول و دوم را همه عدلیه قبول دارند و گزاره سوم را برخی از عدلیه پذیرفته‌اند. مورد دوم بنا بر برخی فرضیات به وظیفه‌گرایی می‌انجامد. در بعد غیرتوصیفی این مسئله بیان می‌شود که اگر شخصی معتقد باشد خود افعال بدون در نظر گرفتن غایت یا نتیجه خاص خوب هستند و عقل توان درک این خوبی را دارد، منجر به وظیفه‌گرایی کانتی خواهد شد. بین دانشمندان عدلیه طرفداری برای این نظریه پیدا نشد.

کلیدواژه‌ها: حسن و قبح ذاتی، حسن و قبح الهی، نظریه امر الهی، وظیفه‌گرایی کانتی، عدلیه، معتزله.

یکی از اصیل‌ترین بحث‌های مشهور در فلسفه اخلاق اسلامی که در دانش کلام مطرح می‌شد، مسئله حسن و قبح ذاتی و الهی یا عقلی و شرعی بین اشاعره و معتزله و عدلیه بوده است. در این بین اشاعره معتقد بودند که حسن و قبح افعال الهی و شرعی هستند. در مقابل معتزله و عدلیه قائل به ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح بودند و هستند. گاهی متخصصان با توجه به معنای لغوی کلمات به درستی تقسیم حسن و قبح به ذاتی و الهی را به حیثیت هستی‌شناختی و عقلی و شرعی را به حیثیت معرفت‌شناختی بحث بازمی‌گردانند (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۵-۳۶). البته پیش می‌آمده که علما عقلی را به معنای ذاتی و در مقام ثبوت به کار ببرند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۲)؛ یعنی همیشه این الفاظ در جای صحیح خود به کار نمی‌رفتند و نمی‌روند. اندیشمندان شیعه یا به‌طور کلی عدلیه در طول تاریخ تفسیرهای متفاوتی از ذاتی ارائه داده‌اند که برخی محققان به تفصیل آنها را تبیین و بررسی کرده‌اند (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۳-۶۴). از این جهت بررسی مجدد آنها موجه به نظر نمی‌رسد. در منبع مذکور شش معنا برای ذاتی بیان شده است: ذاتی باب برهان، حمل ذاتی اولی، عقلی، واقعی، علی و استقلالی. با توجه به توضیحاتی که ذکر خواهد شد، به نظر می‌رسد نزاع اصلی اشاعره با معتزله و عدلیه بر سر ذاتی بودن حسن و قبح به معنای واقعی در مقابل الهی بوده که به‌تبع آن بحث عقلی و شرعی بودن حسن و قبح نیز مورد بحث قرار گرفته است. پس در این مقاله ذاتی به معنای واقعی در مقابل الهی مدنظر است.

موضوع مقاله بررسی ملازمه ذاتی بودن حسن و قبح بر پذیرش نظریه وظیفه‌گرایی اخلاقی می‌باشد؛ به عبارتی آیا پذیرش ذاتی بودن حسن و قبح با پذیرش نظریه وظیفه‌گرایی ملازمه دارد؟ وظیفه‌گرایی در مصادیق مختلفی به کار می‌رود. برخی وظیفه‌گرایی را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «وظیفه‌گرا معتقد است دست‌کم بعضی افعال اخلاقی را می‌توان یافت که الزامشان ناشی از ذات خود افعال است» و قطع نظر از نتایجشان الزامی هستند. این تعریف به طور عام در مقابل غایت‌گرایی قرار دارد (ر.ک: اترک، ۱۳۹۲، ص ۲۹). نظریات غایت‌گرا خوبی و بدی عمل را بر نتیجه یا غایتی خاص متوقف می‌کنند. در این تعریف وظیفه‌گرایی طیفی از نظریات اخلاقی را دربر می‌گیرد. تفاوت این نظریات در منشأ تشخیص و تعیین وظایف است. برخی اندیشمندان شش نظریه را تحت این اصطلاح قرار داده‌اند: نظریه امر الهی (منشأ = امر خدا)، وظیفه‌گرایی کانتی (منشأ = عقل)، شهودگرایی (منشأ = شهود اخلاقی)، قراردادگرایی (منشأ = قرارداد بین انسان‌ها)، حق‌محوری (منشأ = حقوق فردی و اجتماعی) و اخلاق‌گزیستانسیالیستی (منشأ = انتخاب فرد) (ر.ک: همان، ص ۵۰-۶۲).

از بین نظریات یادشده، در این مقاله وظیفه‌گرایی کانتی مدنظر است که منشأ تشخیص و تعیین وظایف را عقل انسان قلمداد می‌کند. البته بسیاری از مباحث مطرح‌شده در مقاله شامل شهودگرایی و حق‌محوری نیز می‌گردد، اما نظریه امر الهی قطعاً از بحث ما خارج است. چون دقیقاً در مقابل حسن و قبح ذاتی مدنظر عدلیه قرار دارد و معنا ندارد که بررسی کنیم آیا حسن و قبح ذاتی که در مقابل نظریه امر الهی (نظریه اشاعره)، قرار دارد، منجر به نظریه

امر الهی می‌شود یا خیر. بررسی حق‌محوری و اخلاق اگزیستانسیالیستی از گنجایش مقاله خارج هستند. مسئله مقاله از دو جهت متفاوت قابل کاوش و ارزیابی است: ۱. آیا معنای ذاتی مراد از معتقدان به حسن و قبح ذاتی به وظیفه‌گرایی منتج خواهد شد؟ ۲. جدای از توصیف نظریه اندیشمندان، آیا ذاتی بودن حسن و قبح در معنای خاص (فارغ از اینکه کسی از عدلیه به این معنا معتقد باشد یا خیر)، ممکن است به وظیفه‌گرایی بینجامد؟

۱. بررسی دلالت نظریه معتقدان به حسن و قبح ذاتی بر وظیفه‌گرایی

از آنجاکه اصل این بحث از زمان معتزله و اشعری شکل گرفته، قطعاً ابتدا باید به آرای ایشان مراجعه کرد. یک مسئله مهم این است که منشأ این نزاع معرفت‌شناختی بوده یا کلامی؟ با اینکه بحث‌ها بیشتر به صورت کلامی طرح می‌شدند و هیچ‌گاه نظریه معتزله مبنی بر عقلی بودن حسن و قبح به طور کامل در معرفت‌شناسی احکام پیاده نشد، اما به نظر می‌رسد جنبه معرفت‌شناسی بحث نیز تا اندازه‌ای مدنظر بوده است؛ چنان‌که برخی علما معتقدند اصل نزاع معرفت‌شناختی بوده است (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴). در زمانی که معتزله به‌عنوان یک مکتب کلامی فعالیت می‌کردند، اهل حدیث در مقابل ایشان پرداختن عقلانی به اصول دین یعنی دانش کلام را حرام تلقی می‌کردند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۷۲۳). از این جهت نباید انتظار داشت بتوان نزاع کلامی را از زبان اهل حدیث به دست آورد. از سوی دیگر در خصوص معتزله متقدم و اولیه ظاهراً هیچ منبعی در دسترس نیست و نظریات معتزله متأخر نمی‌تواند به‌خوبی بازگویی شروع نزاع باشد، مراجعه به آثار مخالفان نیز خالی از اشکال نیست (آقائوری، ۱۳۸۴، ص ۷۹-۸۰). قطعاً عدل یکی از پررنگ‌ترین آموزه‌های اعتزال است، اما آیا آنها به دلیل تضادی که در شناخت احکام شرعی در مقابل اهل حدیث داشتند، به عدالت خداوند پرداختند یا ابتدا به نظریه عدالت خداوند از لحاظ کلامی دست یافتند (حسن و قبح ذاتی) و بعداً این نزاع به بحث فقهی (حسن و قبح عقلی) نیز کشیده شد؟ تشخیص تقدم و تأخر اینها امری تاریخی، مشکل و خارج از محدوده این مقاله است، ولی آنچه روشن است کلامی بودن مکتب اعتزال می‌باشد؛ یعنی اساساً اعتزال مکتب فقهی محسوب نمی‌شود که بخواهد بیشتر از جنبه کلامی و صفات خدا به حیث معرفت‌شناختی احکام نظر داشته باشد. از این جهت زمانی که قاضی عبدالجبار تصمیم به تدوین آرای معتزله می‌گیرد، عدل را جزو اصول آنها برمی‌شمارد و مسئله حسن و قبح را متفرع بر آن می‌گرداند (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۹، ص ۳۰۱). چنان‌که دیگران نیز هنگام شرح عقاید معتزله غالباً حسن و قبح ذاتی و عقلی را بر عدل متفرع می‌کنند (الزین، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۳۷). به هر حال چنین نبوده که حیث معرفت‌شناختی اصلاً مدنظر نباشد، لذا وقتی به حسن و قبح ذاتی قائل می‌شدند، توان عقل در دستیابی به آن را نیز می‌پذیرفتند و با پذیرش عقلی بودن حسن و قبح همیشه سؤال از چرایی نبوت شکل می‌گیرد. قاضی عبدالجبار چنین پاسخ می‌دهد که ما اصل قبح و حسن را درک می‌کنیم، اما نمی‌توانیم تمام مصادیقش را تشخیص دهیم؛ لذا انبیاء برای تعیین مصادیق نازل می‌گردند. مانند اینکه ما قبح ضرر زدن به نفس و حسن کسب نفع را درک می‌کنیم و طیب مصادیقی از اشیای مضر و نافع را که نمی‌شناسیم را به ما می‌آموزد. در نتیجه اگر قبح و حسن را به صورت مستقل درک کردیم،

و جوب عمل نیز بر آن بار می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۹، ص ۴۶۴-۴۶۵). این عبارت کاملاً جنبه معرفت‌شناختی را در مقابل اهل حدیث نمایان می‌سازد.

زمانی که اشعری تصمیم به بیان کلام و اعتقادات اهل حدیث می‌گیرد یا بهتر است گفته شود هنگامی که تلاش می‌کند از لحاظ کلامی از اعتزال فاصله بگیرد و حسن و قبح ذاتی و عدل خداوند را به معنایی که عدلیه می‌گویند، انکار می‌کند (نظریه امر الهی) (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۰-۳۲، ۱۹۴، ۳۴ و ۲۰۹)، طبیعتاً از نتایج آن انحصار راه معرفت به حسن و قبح در نقل (حسن و قبح شرعی) می‌گردد (همان، ص ۲۹). از اینجاست که درمی‌یابیم کلام اشعری توجیه‌کننده فقه اهل حدیث یعنی حنبلی است (همان، ص ۲۰؛ صابری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۴)؛ حتی اگر اهل حدیث مثل /حمیدین حنبلی پرداختن به کلام عقلائی و اشعری را حرام بدانند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۷۲۳). حنبلی‌ها فقهی بسیار ظاهرگرا دارند که به نص اهمیت بسیار می‌دهند و تأکید اصلی آنها در معرفت‌شناسی احکام بر ظاهر نصوص شرعی است (ر.ک: علی جمعه، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۳). در طرف مقابل می‌توان گفت معادل کلامی مکتب فقهی حنفی، اعتزال است (جابری، ۱۳۷۶، ص ۱۱۴-۱۴۰). حنفی‌ها اهمیت کمتری به نص شرعی می‌دهند؛ ظاهرگرا نیستند. تأویل و رأی زیاد انجام می‌دهند. گاهی قیاس را بر خبر واحد مقدم می‌کنند. بعد از قیاس به استحسان و عرف هم بهای زیادی می‌دهند (ر.ک: علی جمعه، ۱۴۲۲ق، ص ۹۱-۹۴). می‌توان نتیجه گرفت، فقه حنفی به معرفت عقلی انسان در مقابل نص بیشتر بها می‌دهد. پس اگرچه اصل بحث حسن و قبح به صورت کلامی و هستی‌شناختی طرح می‌شده، اما آثار آن تا اندازه‌ای محدود، در فقه و نظام معرفتی عملی مکاتب اسلامی نمایان گشته است.

می‌توان گفت عدلیه اعم از معتزله و امامیه بیشتر بر جنبه هستی‌شناختی تأکید داشتند و حسن و قبح ذاتی را پذیرفته بودند، اما جنبه معرفت‌شناختی و عقلی بودن را نیز قبول داشتند. آیا این آموزه به وظیفه‌گرایی کانتی می‌انجامد؟ از آنجاکه اصل نزاع اصلاً ارتباطی به اصطلاح وظیفه‌گرایی کانتی که در فضای مدرن شهرت یافته، نداشته است، به طور قطع نمی‌توان گفت ایشان وظیفه‌گرایی به این معنا را قصد کرده بودند. به عبارتی نزاع اشاعره و معتزله و عدلیه ارتباطی به وظیفه‌گرایی که در این مقاله مدنظر می‌باشد، نداشته است؛ زیرا چنان که بیان شد، نزاع در درجه اول در این مورد بوده که آیا خداوند عادل است، با همان مفهومی از عدالت که انسان‌ها در خارج شریعت نیز آن را می‌یابند؟ از اینجا بحثی حاصل می‌شود که آیا حسن و قبح ذاتی است (هستی‌شناختی) و در خوبی و بدیش وابسته به خداوند نیست؟ در درجه دوم بحث کردند که اگر ذاتی باشد، عقل توانایی درک آن را تا اندازه‌ای مستقل از شرع دارد و اگر الهی باشد، چنین توانی اصلاً وجود ندارد (بعد معرفت‌شناختی). ذاتی در این بحث اسلامی به طور خلاصه یعنی عدم وابستگی به خداوند. همه این نزاع‌ها در حالی بوده که بحث وظیفه‌گرایی کانتی که در مقابل غایت‌گرایی قرار می‌گیرد، ارتباط مستقیمی به خداوند ندارد. پس ابتدا فرد باید حسن و قبح ذاتی را به آن معنایی که معتزله و عدلیه در نظر داشته‌اند، بپذیرد و بعد وارد نزاع بین وظیفه عقلی و غایت‌گردد.

از آنجاکه این بحث دوم محل نزاع فائلان به حسن و قبح ذاتی در میان مسلمانان نبوده است، نمی‌توان گفت

ایشان نظر وظیفه‌گرایی را عالماً و از روی قصد پذیرفته‌اند. اینجا یک سؤال ذهن را مشغول می‌کند: بر فرض اینکه آنها وظیفه‌گرایی را قصد نکرده باشند، آیا نتیجه معتقداتشان به وظیفه‌گرایی به صورت غیراختیاری می‌انجامد؟ ابتدا لازم است سه گزاره معتقد قائلان به حسن و قبح ذاتی را از یکدیگر جدا کنیم، تا نتیجه هر یک جداگانه مورد بررسی قرار گیرد: گزاره اول: «حسن و قبح ذاتی است یعنی وابسته به جعل خداوند نیست»، گزاره دوم: «خداوند عادل است یعنی به‌طور کلی به نحوی عمل می‌کند که ما انسان‌ها عدالت را درک می‌کنیم»، گزاره سوم: «عدالت ذاتاً حسن دارد؛ یعنی معنای خوبی در عدالت نهفته است».

گزاره اول چنان که بیان شد، به وظیفه‌گرایی نمی‌انجامد و این مشخص است؛ زیرا ممکن است فرد بگوید حسن و قبح وابسته به خواست یا جعل خداوند نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۳۹)، اما وابسته به غایت عمل است. چنان که می‌یابیم، بسیاری از افرادی که قائل به حسن و قبح ذاتی هستند، تصریح کرده‌اند که غایت در ارزش اخلاقی تأثیرگذار است یا محوریت دارد (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۸۱).

گزاره دوم می‌تواند بنا بر فروزی به وظیفه‌گرایی بینجامد. صرف اینکه بگوییم یک فاعل مشخص مثل انسانی خاص عادل است به معنای مذکور، نتیجه‌اش وظیفه‌گرایی نیست چون آن انسان می‌تواند غایتی را مدنظر قرار دهد، اما چون این مسلمانان خداوند را به‌عنوان یک فاعل مشخص عامل عادل در نظر می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۳۹)، ناچارند برای گریز از وظیفه‌گرایی غایتی را در افعال خداوند مشخص کنند که منجر به وظیفه‌گرایی نشود. چنان که برخی از ایشان کوشیده‌اند این مسئله را روشن کنند (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۹۵-۹۶). این مسئله خارج از حیطه این مقاله است؛ زیرا به ذاتی بودن حسن و قبح به‌طور مستقیم مربوط نمی‌شود، بلکه به عادل در نظر گرفتن فاعل خاص یعنی خداوند مربوط است و موضوع مقاله در ذاتی بودن حسن و قبح و تأثیر آن بر پذیرش وظیفه‌گرایی است.

گزاره سوم: «عدالت ذاتاً خوب است» یا «عدالت ذاتاً حسن دارد» که معتقدان به حسن و قبح ذاتی در اسلام آن را بلور دارند. بین گزاره «حسن و قبح ذاتی است» و «عدالت، ذاتاً حسن دارد» تفاوت وجود دارد. چنان که بیان شد گزاره «حسن و قبح ذاتی است» به معنایی که مراد عدلیه بود، دلالت بر وظیفه‌گرایی نداشت، اما درباره گزاره «عدالت، ذاتاً حسن دارد» باید بررسی کرد، معنای عدالت و ذاتی بودن اینجا چیست؟ هیچ کدام از تفسیرهای بیان شده از این گزاره، دلالت بر وظیفه‌گرایی ندارد. چون در تمام آنها حسن داشتن به‌عنوان مؤلفه‌ای در معنای عدالت در نظر گرفته می‌شود و ذاتی بودن به تفاسیر مختلف بر این معنا اشاره می‌کند (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۳-۶۴). ذاتی بودن حسن عدالت اگر به نوعی دال بر عدم مفارقت این دو مورد از یکدیگر باشد، چون در معنای عدالت «حسن بودن» در نظر گرفته شده است، هیچ دلالتی بر وظیفه‌گرایی ندارد. به این دلیل که مجدداً محل بحث متفاوت است.

وظیفه‌گرایی کانتی می‌خواهد بگوید خوبی افعال و ارزش اخلاقی آنها وابسته به غایت مشخصی نیست و عقل می‌فهمد که افعال یا وظایف خودشان ارزشمندند؛ درحالی که اگر خوبی را در مفهوم فعلی بگنجانید و به این سبب بگوییم خوبی از آن فعل جدا نمی‌شود. این جدا نشدن و ذاتی بودن معنایش این نیست که خوبی فعل از خودش

ناشی شده، بلکه یعنی خوب است؛ چون خوبی در معنای آن از قبل در نظر گرفته شده است. مثل اینکه شخصی بگوید: «راست‌گویی اگر ارزش اخلاقی داشته باشد، اخلاقاً خوب است». عبارت دیگر همین جمله می‌شود: «راست‌گویی اگر خوب باشد، خوب است». در چنین جمله‌ای هیچ‌گاه معنا ندارد خوبی از راست‌گویی جدا شود.

پس بحث در این است که آیا خوبی در محمول در معنای موضوع گنجانده شده است یا خیر؟ در حالی که اختلاف بین وظیفه و غایت این است که آن خوب در محمول به خاطر چه چیزی خوب می‌باشد؟ این دو پرسش‌های اصلاً ارتباطی به یکدیگر ندارند. لذا شخصی که جمله «راست‌گویی اگر ارزش اخلاقی داشته باشد، اخلاقاً خوب است». را تصدیق می‌کند در مرحله بعد می‌تواند بحث کند که این خوبی اخلاقی که در موضوع فرض شده به خاطر غایتی خاص می‌باشد (غایت‌گرایی) یا به خاطر خوبی خود عمل است (وظیفه‌گرایی). دقیقاً همین حالت‌ها در جمله «عدالت ذاتاً خوب است» نیز تکرار می‌شود و لزومی ندارد کسی که این جمله را می‌گوید به وظیفه‌گرایی قائل باشد. این معنای از ذاتی در جمله «عدالت ذاتاً خوب است» حتی ارتباطی به نزاع اشاعره و معتزله هم ندارد، چون آنجا بحث می‌کردند این خوبی در محمول به خاطر اراده خداوند حاصل شده است یا وابسته به اراده خدا نیست. البته می‌توان بحث کرد که آیا حقیقتاً خوبی در معنای عدالت وجود دارد یا خیر؟ و عدالت را معناشناسی کرد، ولی از محل بحث این مقاله خارج است. در حال حاضر قصد شده بود بیان شود که اگر کسی چنین پنداری از ذاتی بودن حسن در عدالت داشته باشد، به وظیفه‌گرایی منجر نخواهد شد.

اینها که بیان شد، برخلاف وقتی است که شخص می‌گوید: «راست‌گویی خوب است». اینجا گاهی ممکن است خصوصاً بنا بر مبنای غایت‌گرایی این جمله نقض شود؛ یعنی گاهی راست‌گویی بد می‌شود چون غایت اخلاقی رعایت نشده است. پس بین جملاتی که مفهوم موضوع به نوعی خوبی را دربر دارد؛ مثل عدالت یا تقوا در مفهوم اسلامی، با جملاتی که مفهوم موضوع خوبی را دربر ندارد؛ مثل راست‌گویی و قتل، تفاوت وجود دارد.

منتها اینجا یک خلط رخ داده است. همچنان که می‌توان گفت: «عدل ذاتاً حسن است» به این بیان که حسن در مفهوم عدالت وجود دارد، می‌توان گفت: «عدل ذاتاً حسن است»؛ به این بیان که حسن آن وابسته به خداوند نیست و اشاره به حسن محمول داشته باشیم؛ یعنی این حسنی که در مفهوم عدل وجود دارد و ما آن را می‌فهمیم، وابسته به جعل خداوند نیست. لذا همین جمله می‌تواند برای بیان محل نزاع اشاعره و عدلیه هم به کار برود. خلط اینجا رخ داده که عده‌ای از علما برای پاسخ به اشعریون گفته‌اند: جمله «عدالت ذاتاً حسن است» از موارد بدیهی عقلی است.

شهید صدر پاسخ می‌دهد که این استدلال درست نیست، چون حسن در معنای عدالت وجود دارد و این جمله معنایش می‌شود: «حسن، حسن است»، لذا باید این‌گونه استدلال کرد که برخی از گزاره‌های عملی بدیهی هستند، مثل اصل «راست‌گویی خوب است» در مواردی که تزاممی با قاعده دیگر نداشته باشد (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۲-۳۵۴).

سخن شهید صدر صحیح است؛ از این جهت که اگر ذاتی را به معنای جدا نشدن از مفهوم عدل بگیریم، نمی‌توان با بدیهی بودن این جمله، بر علیه اشاعره اقامه دلیل کرد. اما علمایی که می‌گویند «حسن عدل بدیهی است» و با این

جمله می‌خواهند نظر اشاعره را رد کنند، ذاتی را در حسن گرفته‌اند؛ یعنی مرادشان این است که آنچه ما انسان‌ها از عدالت درمی‌یابیم در مصادیق مختلف به طور بدیهی حسن دارد، حتی اگر شارع نگفته باشد. به عبارتی ایشان همان سخن شهید صدر را می‌گفتند. مثلاً اگر فرض کنیم راست‌گویی یکی از مصادیق عدالت است، ما انسان‌ها این خوبی را بدون واسطه جعل شارع درک می‌کنیم. نیازی نیست این علما مصداق را لزوماً مثال بزنند. چون وقتی /شعری ذاتی بودن حسن عدالت را انکار می‌کند، آن معنای ذاتی که شهید صدر بیان کرده را اصلاً انکار نمی‌کند. اشعری‌ها هم معترف هستند که خداوند عادل است (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۱۹۴). آنها فقط می‌گویند این عدالتی که ما انسان‌ها درک می‌کنیم، درباره خداوند صدق نمی‌کند و هر کاری خداوند انجام دهد، عادلانه است؛ یعنی خداوند مقید به عدالتی که ما درک می‌کنیم نیست. در اینجا بحث کاملاً مصداقی می‌شود. مثال هم می‌زنند که اگر خداوند بچه یک کافر را به خاطر اینکه پدرش کافر است، عقاب کند، اشکالی ندارد؛ با اینکه عقل ما این کار را قبیح تشخیص می‌دهد.

اینجا می‌توان از استدلالی که علما ذکر کرده‌اند به نحوی استفاده کرد که گفت قبح این موارد بدیهی است و اکثریت قریب به اتفاق یا همه عقلاً آن را تصدیق می‌کنند. شاید مقرر، سخن شهید صدر را اشتباه بیان کرده باشد. احتمال دیگری نیز در کلام شهید صدر می‌رود که حمل بر صحت شود: مراد ایشان این است که بدهتی که ما انسان‌ها از جمله «عدالت حسن است» می‌یابیم به سبب این نکته معناشناسی است که حسن در معنای عدل وجود ندارد، نه اینکه آن معنای خاص مراد عدلیه حسنتش بدهت داشته باشد؛ لذا نمی‌توان از این بدهت استفاده کرد. درحالی که علمای عدلیه ادعا دارند، «عدالت حسن است» به همان معنایی که در نزاع با اشاعره مراد است، حسن می‌باشد؛ مگر اینکه بگوییم شهید صدر بدهت حسن عدالت به آن معنا که در محل نزاع اشاعره و عدلیه هست را نمی‌پذیرد، ولی این با تصریحش به حسن برخی مصادیق عدالت به‌عنوان مورد اتفاق عقلاً مثل صدق (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۴)، سازگاری ندارد. مگر اینکه بگوییم مراد شهید صدر این بوده که در مورد عدالت چون معنای ذاتی بودن حسن ابهام دارد و مشتبه می‌شود، نمی‌توان در استدلال به آن استناد کرد و باید به مصادیق بدیهی آن مراجعه کرد.

البته اشعری‌ها می‌توانند پاسخ دهند (هرچند شاید چنین پاسخی ن داده باشند) که این بدهت را خداوند در نهاد انسان قرار داده است؛ یعنی خداوند خودش در عدالت حسن را قرار داده و بعد انسان را طوری خلق کرده که این حسن را درک کند. در این حالت ادعای الهی بودن حسن در نظر آنها رد نمی‌شود. چون باز هم وابسته به خواست خداوند است و باز هم قدرت خداوند به معنایی که ایشان اراده داشتند به مشکل برنمی‌خورد؛ چون در مبنای آنها خداوند می‌تواند خلاف آنچه جعل کرده و قرار داده رفتار کند. مثلاً خداوند خودش به عدالت حسن دهد و درک این را در ذهن انسان هم قرار دهد و خودش هم خلاف آن عمل کند. چنان‌که /شعری می‌گوید خداوند دروغ بگوید اشکال ندارد. این درکی که خداوند به انسان می‌دهد نیز می‌تواند نوعی دروغ باشد، یا دست‌کم می‌تواند مثل دروغ گفتن اشکالی نداشته باشد. مگر اینکه به اشعری‌ها پاسخ بدهند که این سخن می‌تواند مشکل هست‌شناختی و ذاتی نبودن (الهی بودن) حسن و قبح را حل کند، اما نمی‌تواند شرعی بودن آن را حل کند؛ یعنی اگر خداوند قدرت درک آنچه را جعل کرده در

ذهن انسان قرار داده باشد، پس عقل انسان می‌تواند برخی از موارد را بدون دلیل نقلی تشخیص دهد. به عبارتی با پذیرش این جواب حیث معرفت‌شناختی و فقهی اشعری از کار می‌افتد، نه حیث کلامی آن.

برخی علما با اینکه حسن و قبح عدل را واقعی می‌دانند و نظریه اشاعره را رد می‌کنند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱)، این نظریه را که حسن در معنای عدالت نهفته باشد و به این معنا «عدل ذاتاً حسن باشد» رد می‌کنند (همان، ص ۱۹-۲۰). این نشان می‌دهد که نزاع اشاعره اصلاً ارتباطی به این معنای ذاتی در عدالت ندارد. هر عالم دیگری که در مقام بحث با اشعری‌ها به نوعی ذاتی بودن یا عقلی بودن حسن عدالت را آن‌طور که شهید صرر معنا می‌کند، بیان کرده باشد، دچار همین خلط شده است. مگر اینکه محل نزاعش معناشناسی عدل باشد نه نزاع با اشعری‌ها. در این موارد معمولاً کلمه ذاتی بودن حسن عدالت را اشاره نمی‌کنند (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۳۲۵). به هر حال پذیرش این معنای از ذاتی بودن عدل که شهید صرر و امثال ایشان می‌گویند، به وظیفه‌گرایی که موضوع این مقاله است، نمی‌انجامد.

۲. بررسی امکان وظیفه‌گرایی براساس ذاتی بودن حسن و قبح

اگر قرار باشد، مسئله بدون نظر به قائلی خاص طرح گردد و به‌طور کلی پرسیده شود آیا ذاتی بودن حسن و قبح به وظیفه‌گرایی کانتی می‌انجامد یا خیر، پاسخ پرسش منوط به معنای مقصود از ذاتی بودن است. برخی معانی ذاتی که علمای عدلیه بیان کرده بودند، طرح شد و هیچ‌کدام دلالت بر وظیفه‌گرایی نداشت؛ مثل اینکه بگوییم ذاتی یعنی حسن فعل به جعل خداوند وابسته نیست یا در معنای عدل حسن وجود دارد یا عقل توان درک آن را دارد. پس در چه فرضی ممکن است، حسن و قبح ذاتی به وظیفه‌گرایی بینجامد؟ تنها اگر بگوییم «فعل خاصی صرف‌نظر از غایت یا نتیجه‌ای خاص، ذاتاً حسن دارد»، وظیفه‌گرایی است. مثلاً کانت می‌گفت خود فعل راست گفتن خوب است (کانت، ۲۰۰۲، ص ۱۸). فارغ از اینکه چه نتیجه‌ای داشته باشد. یک اشکالی که به کانت گرفته می‌شود (اترک، ۱۳۹۲، ص ۳۳۱) این است که اگر خود فعل ذاتاً حسن داشته باشد، خیلی از اوقات فعلی که از نظر شهود انسان‌ها غیراخلاقی است، اخلاقاً خوب می‌شود. مثلاً راست گفتنی که جان انسان بی‌گناه را به خطر بیندازد؛ یعنی این نظریه ممکن است به اطلاقی بینجامد که نتایجش با شهود اخلاقی انسان سازگاری نداشته باشد. خود کانت در برخی موارد مثل حسن راست‌گویی این نتیجه را می‌پذیرد، اما عموم انسان‌ها از آن استکفاف دارند. آیا نمی‌توان حسن و قبح ذاتی را طوری طرح کرد که به وظیفه‌گرایی کانتی بینجامد، اما اشکال و اطلاقی مزبور رخ ندهد؟

پس از کانت برخی تلاش کردند این نظریه را از اشکال مزبور مبرا کنند (راس، ۱۹۳۰، ص ۱۶-۵۶). به دو نحو این امر ممکن است:

الف) همان تبیین سابق را بپذیریم که خود فعل ذاتاً حسن و قبح دارد، اما به دلیل اینکه گاهی این فعل دو حیث متفاوت پیدا می‌کند که هر کدام وظیفه خاصی را اقتضا می‌کند، یک طرف را باید ترجیح داد و لزوماً این‌گونه نیست که وظیفه‌گرایی در این تعبیر به اطلاقی‌گرایی بی‌چون و چرا مبدل گردد. فرض کنیم، دروغ‌گویی ذاتاً کار بدی باشد، اما از طرفی فعلی که جان انسانی را به خطر بیندازد نیز ذاتاً کار بدی است. گاهی این دو فعل در یک مصداق معین

نمود می‌یابند؛ همان فعلی که دروغ محسوب می‌شود، به خطر انداختن جان دیگران نیز به‌شمار می‌آید. در تضاحم بین این دو حیث از یک فعل که هر کدام وظیفه‌ای متضاد با دیگری را طلب می‌کند باید اهم و مهم کرد. بنا بر برخی تفاسیر از فلسفه کانت خود او نیز مشابه این نظریه را ارائه می‌داد و تضاد در الزام‌کننده‌های وظیفه را می‌پذیرفت و معتقد بود در نهایت یک فعل وظیفه می‌گردد و تضادی در وظایف وجود ندارد (ر.ک: اترک، ۱۳۹۲، ص ۳۳۵)؛ چنان که در نظام‌های غایت‌گرا نیز همین مطلب صدق می‌کند، مثلاً در همین مثال اگر شخصی سودگرا باشد می‌گوید دروغ گفتن به طور معمول ضرر به دنبال دارد و نجات جان انسان‌ها سود دارد. از این غایت‌های حاصله دو قاعده کلی به دست می‌آید که «دروغ‌گویی بد است» و «نجات جان انسان خوب است»؛ اما این قواعد مطلق نیستند و هر کجا با یکدیگر تضاحم کنند، با در نظر گرفتن غایت خاص یکی را ترجیح می‌دهند.

تفاوتی بین این دو نظریه احساس می‌شود و آن اینکه طبق فرض غایت‌گرایی در فعل دروغ گفتن در این مثال خاص هیچ جنبه منفی باقی نمی‌ماند و یکپارچه مثبت تلقی می‌گردد؛ ولی بنا بر فرض وظیفه‌گرایی به نظر می‌رسد فعل قبیحی باشد که مجبور هستیم، به خاطر رعایت یک وظیفه اهم آن را انجام دهیم. اینجا قبح دروغ از بین نمی‌رود و شخص بین بد و بدتر یکی را برمی‌گزیند. البته می‌توان نظیر این را در برخی نظام‌های غایت‌گرایی نیز تصور کرد. اگر ملاک سود باشد ممکن است بگوییم همین دروغ که برای نجات جان انسان گفته می‌شود هم گاهی مضراتی را به دنبال دارد و از جهت آن مضرات بد می‌باشد، اما چون نفع نجات جان انسان بیشتر است، آن ضرر در نظر گرفته نمی‌شود. به هر حال بنا بر غایت‌گرایی راحت‌تر می‌توان به حسن چنین افعالی معتقد بود چون از ملاک مشخصی به‌عنوان غایت دارد و با در نظر گرفتن آن می‌توان یکی را ترجیح داد.

ب) ذاتی بودن حسن و قبح را به افعال خاص نزنند، بلکه به حالت خاصی از فعل اطلاق کنند بدون در نظر گرفتن نتیجه. به عبارت واضح‌تر شخص بگوید یک شرایطی در فعل‌ها وجود دارد که اگر آن شرایط مهیا گردد، آن فعل حسن اخلاقی می‌یابد. می‌توان حصول آن شرایط در فعل را مسبب عادلانه شدن فعل دانست؛ یعنی بگویند: «فعل عادلانه ذاتاً حسن دارد، بدون در نظر گرفتن نتیجه‌اش» به تعبیر دیگر: «عدالت ذاتاً حسن است». این معنای ذاتی با آنچه علمای عدلیه می‌گفتند تفاوت دارد. براساس این فرض، اطلاق‌گرایی مذکور لازم نمی‌آید چون انعطاف‌پذیر می‌شود. در مثال یادشده فعل دروغ گفتن عادلانه است و حسن پیدا می‌کند؛ اما اینکه ملاک تشخیص این شرط یا عادلانه بودن چیست، احتیاج به تأمل بسیار دارد. شاید بتوان ملاک‌های کانت را در نظر گرفت بدون اینکه آن اطلاق‌گرایی را پذیرفت. مثلاً همان قاعده امر مطلق کانت ملاک باشد. آن قاعده می‌گوید: «تنها براساس اصل یا قاعده‌ای عمل کن که در همان زمان بخواهی که [آن اصل] تبدیل به قانونی جهانی [عام] شود» (کانت، ۲۰۰۲، ص ۳۷). می‌توان این قاعده را بدون در نظر گرفتن آن مطلق‌انگاری پذیرفت. مثلاً فرد بگوید در شرایطی که راست گفتن منجر به قتل انسان بی‌گناه گردد، دروغ‌گویی را برمی‌گزینم و این را تبدیل به قانون عام می‌کنم که هر زمان چنین شرایطی به وجود آمد، همین عمل تکرار گردد؛ درحالی‌که کانت این شرایط را گاهی در نظر نمی‌گرفت و خود راست‌گویی را قانون عام می‌کرد. همین‌طور می‌توان ملاک‌های دیگری در نظر گرفت که محل بحث آن خارج از این مقاله است.

نتیجه‌گیری

براساس تحقیقات انجام‌شده معنایی که مسلمانان از ذاتی بودن حسن و قبح اراده کرده‌اند به وظیفه‌گرایی کانتی نمی‌انجامد؛ زیرا با غایت‌گرایی قابل جمع است. هدف اصلی بحث عدلیه با اشاعره اثبات الهی نبودن حسن و قبح بود و ارتباطی به وظیفه‌گرایی نداشت. تنها اعتقادی که در میان عدلیه ممکن است به وظیفه‌گرایی بینجامد، در نظر گرفتن خداوند به‌عنوان فاعل عادل است. چون در این فرض باید غایتی در افعال عادلانه خدا در نظر گرفت که برخی علما چنین غایتی را مطابق کمال رفتار کردن خداوند گرفته‌اند. اگر نتوان غایتی را برای افعال عادلانه خدا در نظر گرفت، منجر به وظیفه‌گرایی کانتی خواهد شد. اما جدای از نظریه علمای عدلیه، اگر شخصی بگوید ذات افعال یا افعال با در نظر گرفتن شرایطی غیر از نتیجه ذاتاً حسن و قبح پیدا می‌کنند و عقل توان درک این حسن و قبح را دارد، منجر به وظیفه‌گرایی می‌گردد؛ ولی براساس تحقیقات انجام‌شده، طرفداری برای این نظریه بین علمای عدلیه و معتزله یافت نشد.



منابع.....

- ابوالقاسم‌زاده، مجید، ۱۳۹۴، «معناشناسی ذاتی در حسن و قبح ذاتی»، *حکمت اسلامی*، سال دوم، ش ۱، ص ۳۳-۶۴
اترک، حسین، ۱۳۹۲، *وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
اشعری، ابوالحسن، ۱۳۹۷ق، *الإبائة عن اصول الدین*، تحقیق حسین محمود فوقیه، قاهره، دارالانصار.
آقانوری، علی، ۱۳۸۴، «زمینه‌های سیاسی - اجتماعی اوج و فرود تفکر اعتزال»، *طلوع*، سال چهارم، ش ۱۵، ص ۷۷-۹۸.
جابری، محمدعابد، ۱۳۷۶، «دانش فقه؛ بنیاد روش شناختی عقل عربی - اسلامی»، ترجمه محمدمه‌دی خلجی، *نقد و نظر*، دوره سوم، ش ۱۲، ص ۱۱۴-۱۴۰.
جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۱۰ (مبانی اخلاق در قرآن)، قم، اسراء.
الزین، محمد خلیل، ۱۴۰۵ق، *تاریخ الفرق الاسلامیه*، بیروت، علمی.
سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، تحقیق علی ربانی، گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
صابری، حسین، ۱۳۹۰، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران، سمت.
صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر شیخ حسن عبدالساتر، بیروت، دار الاسلامیه.
علی جمعه، محمد عبدالوهاب، ۱۴۲۲ق، *المدخل الی دراسة المذاهب الفقہیة*، قاهره، دارالسلام.
قاضی عبدالجبار، بن احمد، ۲۰۰۹م، *شرح الاصول الخمسة*، تعلیق احمدین حسین بن ابی‌هاشم، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره، هیئة المصریة العامة للكتاب.
مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۲، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، امیرکبیر.
_____، ۱۳۹۳، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۷۳، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
Kant, Immanuel, 2002, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Editor and translator: Wood, Allen W, New York, Yale University Press.
Ross, William David, 1930, *The Right and the Good*, Great Britain, Oxford.