

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۹

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۳۵۹۸۰
صفحات: ۱۵۶-۱۳۳

بازخوانی پایه گزاره‌های عقل عملی در اندیشه شهید صدر

محمدعلی اسماعیلی*
مهری چنگی آشتیانی**

چکیده

ضرورت بازگشت گزاره‌های مستنتج به گزاره‌های پایه و تشخیص آنها در دو حوزه عقل نظری و عملی از گذشته دور کانون بررسی قرار دارد. در این میان شهید سید محمد باقر صدر (۱۳۱۳-۱۳۵۹) به ارزیابی زوایای گوناگون عقل عملی پرداخته و نوآوری‌های فراوانی در این حوزه ارائه نموده که بازشناسی پایه گزاره‌های عقل عملی یکی از آنهاست که جستار حاضر با روش توصیفی تحلیلی بدان می‌پردازد. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که به باور شهید صدر بازگشت گزاره‌های عقل عملی به «حسن عدل» و «قبح ظلم» صحیح نیست و اینها خود تحلیلی‌اند و به مسئله حق و مولویت مولا باز می‌گردند. شهید صدر با تکیه بر واقعی‌انگاری گزاره‌های عقل عملی، پایه آنها را «حق الطاعه» می‌داند. این نظریه از سلسله نارسایی‌هایی رنج می‌برد که شاخص‌ترین آنها ادعای «جریان‌ناپذیری قواعد باب تراحم در حسن و قبح» و «نقد تفسیر حسن و قبح به استحقاق مدح و ذم و تفسیرش به ضرورت اخلاقی» است، چنانکه از دیگر سو، تحلیلی‌انگاری حسن عدل و قبح ظلم از خلط میان شرط صدق موضوع با نحوه حمل محمول بر موضوع سرچشمه گرفته و پایه‌انگاری مولویت مولا برای گزاره‌های عقل عملی نیز از سلسله ناسازگاری‌های درونی و مخالفت با وجدان رنج می‌برد.

کلیدواژه‌ها: عقل عملی، حسن و قبح، حق الطاعه، گزاره‌های پایه، شهید صدر.

mali.esm91@yahoo.com
mehrighangi@yahoo.com

* دانشجوی دکتری جامعه‌المصطفی (نویسنده مسئول)
** استادیار دانشکده فنی شریعتی

تاریخ دریافت: ۹۹/۶/۲۹ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۱/۲۰

مقدمه

در حوزه عقل نظری گزاره‌های مستنتج به گزاره‌های پایه (basic) ختم می‌شود و ضرورت این بازگشت در سایه براهینی نظیر «لزوم تسلسل در موجه‌سازی گزاره‌ها» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۷۷؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۹؛ رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۶) و «لزوم تحقق حدود نامتناهی میان دو حد حاصر» (طباطبایی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۸) موجه و سلسله‌ای از گزاره‌ها به عنوان گزاره‌های پایه در این حوزه معرفی می‌گردد (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۹؛ سهروردی، ج ۲، ص ۴۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۳).

در حوزه عقل عملی نیز ضرورت بازگشت گزاره‌های مستنتج به گزاره‌های پایه و تشخیص گزاره‌های پایه بررسی شده است، در پاسخ ضمن تأکید بر ضرورت این بازگشت (کاپلستون، ص ۳۱۸؛ ورنوک، ص ۹؛ شهیدصدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۳۴)، در ترسیم گزاره‌های پایه در این حوزه دو دیدگاه ارائه شده است: غالب آنان به‌ویژه اندیشوران مسلمان دو گزاره «حسن عدل و قبح ظلم» را گزاره‌های پایه در حوزه عقل عملی معرفی کرده‌اند (سبحانی، ص ۴۶). در این میان شهید سیدمحمدباقر صدر (۱۳۵۹-۱۳۱۳) که در سلسله مباحث اصولی‌اش به بررسی زوایای گوناگون گزاره‌های عقل عملی پرداخته و نوآوری‌های فراوانی در این حوزه ارائه نموده است، ضمن بررسی تفصیلی این مسئله، دیدگاه «بازگشت گزاره‌های مستنتج عقل عملی به دو گزاره حسن عدل و قبح ظلم» را پذیرفته (شهیدصدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۳۴)، با تکیه بر سلسله مبانی‌اش در ترسیم حقیقت گزاره‌های عقل عملی، نظریه «بازگشت آنها به مولویت مولا» را پایه‌گذاری و موجه نموده است (شهیدصدر، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۴) که جستار حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی ضمن ترسیم مؤلفه‌ها و مبانی این دیدگاه، آن را ارزیابی نموده، می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. حقیقت گزاره‌های عقل عملی در اندیشه شهیدصدر چیست؟
۲. نظریه بازگشت گزاره‌های عقل عملی به حسن عدل و قبح ظلم چه مؤلفه‌هایی دارد و چگونه قابل ارزیابی است؟
۳. نظریه بازگشت گزاره‌های عقل عملی به حق الطاعه در اندیشه شهیدصدر چه مؤلفه‌هایی دارد؟

شایان توجه است که نگارندگان به‌رغم جستجوی فراوان، به پژوهشی که دیدگاه شهید صدر را بررسی کرده باشد، برخورد نکرده‌اند که با این لحاظ، جستار حاضر که با بهره‌گیری از آثار دست اول شهید صدر سامان یافته، در شمار نخستین پژوهش‌ها در این حوزه قلمداد می‌شود.

۱. پایه گزاره‌های عقل عملی در اندیشه شهید صدر

ضرورت وجود «پایه» در دو حوزه «مفاهیم» و «گزاره‌ها»ی عقل عملی مطرح است. شهید صدر در حوزه «مفاهیم» دو مفهوم «حسن و قبح» را به‌مثابه مفاهیم پایه پذیرفته، آنها را بدیهی و تعریف‌ناپذیر می‌داند (صدر، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۴۴، پاورقی ۱). برخی فیلسوفان غربی نیز این دیدگاه را پذیرفته‌اند (وارنوک، ص ۹).

آنچه کانون مباحث حاضر را تشکیل می‌دهد، حوزه «گزاره‌ها»ست. ضرورت وجود گزاره‌های پایه در حوزه عقل عملی علاوه بر اینکه مورد پذیرش اندیشوران مسلمان قرار گرفته (سبحانی، ص ۴۶)، مورد تصریح برخی فیلسوفان غربی نیز قرار دارد، چنانکه به‌عنوان نمونه، به‌باور ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴م) همان‌طور که در عقل‌نظری دسته‌ای از احکام بدیهی داریم که مقدم بر تجربه و پیشینی‌اند، در محدوده عقل عملی نیز دسته‌ای از احکام پیشینی داریم که عقل انسان به تنهایی و مستقلاً آنها را درک می‌کند (کاپلستون، ص ۳۱۹-۳۱۸). در راستای موجه‌سازی این مؤلفه می‌توان از همان برهان مشهور در حوزه عقل نظری بهره جست به این صورت که اگر گزاره‌های مستنتج عقل عملی به گزاره‌های پایه ختم نشود، از آنجا که هر گزاره مستنتج نیازمند اثبات است، اثبات آن با تکیه بر گزاره‌های مستنتج بعدی مستلزم تسلسل و با تکیه بر گزاره‌های قبلی مستلزم دور است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۷۷؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲؛ رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۶).

شهید صدر پس از مسلم‌انگاری ضرورت پیشین، دیدگاه مشهور اندیشوران را این‌گونه ترسیم می‌کند که به‌باور آنان گزاره‌های مستنتج عقل عملی به دو گزاره «حسن عدل و قبح ظلم» باز می‌گردد (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۵۴). سپس در ادامه، ضمن نقد این دیدگاه، به تقریر و توجیه دیدگاه برگزیده‌اش می‌پردازد. مؤلفه‌های

دیدگاه شهیدصدر در ارزیابی دیدگاه مشهور و موجه‌سازی دیدگاه برگزیده‌اش ضمن موارد زیر ارائه می‌شود:

۱.۱. حقیقت گزاره‌های عقل عملی

در خصوص بازشناسی گزاره‌های عقل عملی، مکاتب اخلاقی فراوانی در غرب و شرق شکل گرفته که می‌توان آنها را در یک تقسیم به «مکاتب واقع‌گرا» و «مکاتب ناواقع‌گرا» تقسیم کرد. دسته نخست بر خلاف دسته دوم، که گزاره‌های اخلاقی را جملات خبری دانسته‌اند، حکایت‌گر عالم واقع می‌دانند. هر کدام از این دو نیز مکاتب‌های اخلاقی مختلفی را در بر می‌گیرند که به عنوان نمونه، واقع‌گرایی اخلاقی مکتب‌هایی نظیر «لذت‌گرایی»، «سودگرایی»، «دیگرگرایی»، «قدرت‌گرایی»، «تطورگرایی» و «وجدان‌گرایی» را شامل می‌شود؛ چنانکه ناواقع‌گرایی دیدگاه‌هایی نظیر «احساس‌گرایی»، «قراردادگرایی»، «توصیه‌گرایی»، «جامعه‌گرایی»، و «نظریه امر الهی» را شامل می‌شود (رک: وارنوک، ص ۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۱).

واکاوی واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی گزاره‌های عقل عملی از دو جهت در بحث حاضر شایان توجه است: نخست اینکه، شناسایی پایه گزاره‌های عقل عملی تنها زمانی امکان‌پذیر است که پیشتر حقیقت آنها تبیین شده باشد. دوم اینکه، تشخیص گزاره‌های پایه ارتباط تنگاتنگی با نوع گزاره‌های عقل عملی دارد. به عنوان نمونه، مکتب ناواقع‌گرایی «اعتباری‌انگاری گزاره‌های عقل عملی» که با تقریرهای مختلفش در میان اندیشوران مسلمان نظیر متکلمان اشعری (شهرستانی، ص ۲۰۸؛ نفتازانی، ج ۴، ص ۲۸۳) برخی فیلسوفان (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰)، برخی اصولیان (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۴) و نیز در فلسفه غرب پیروانی نظیر «هابز»، «جان لاک» و «ژان ژاک روسو» و «جان رنخستز» دارد، بر پایه ناواقع‌گرایی و اعتباری‌انگاری گزاره‌های عقل عملی، گزاره‌های پایه را نیز غیرواقع‌گرا و اعتباری می‌داند و برای مجموعه اعتبارات اخلاقی «اعتبار پایه» معرفی می‌کند، این در حالی است که بر پایه مکاتب واقع‌گرایی اخلاقی نمی‌توان به چنین اعتباری روی آورد و الزاماً گزاره پایه باید ناظر به واقع و حکایت‌گر از نفس الامر باشد.

در سایه این دو جهت، در اینجا به واکاوی دیدگاه شهید صدر درباره حقیقت گزاره‌های عقل عملی می‌پردازیم که ضمن مؤلفه‌های زیر ترسیم می‌شود:

۱. ۱. ۱. واقعیت نفس‌الامری در لوح واقع

شهید صدر ضمن نقد «دیدگاه‌های ناواقع‌گرا» نظیر «احساسی‌انگاری» (صدر، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۳۵) و «اعتباری‌انگاری گزاره‌های عقل عملی» (همان، ص ۴۴۸)، آنها را واقعی نفس‌الامری دانسته، ظرف تحقق آنها را «لوح واقع» می‌داند که گسترده‌تر از لوح خارج است.

به باور شهید صدر تحقق گزاره‌های عقل عملی بسان تحقق مفاهیم ماهوی نیست که در ظرف «خارج» موجودند و به دلیل داشتن ماب‌ایزای خارجی از واقعیت عینی متمایز بهره‌مندند. ماهوی‌انگاری این گزاره‌ها در فلسفه غرب پیروانی دارد (وارنووک، ص ۱۰). به باور شهید صدر مفاهیم عقل عملی (حسن و قبح) در شمار معقولات ثانی فلسفی‌اند و در کنار وجود موضوعات‌شان (افعال اختیاری) وجود متمایز خارجی ندارند (صدر، ۱۹۹۶م، ج ۸، ص ۸۵؛ همو، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۴۷؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۵۳).

شایان توجه است که شهید صدر نیز همچون صدرالمتألهین که در دیدگاه نهایی‌اش مفاهیم فلسفی را از اتصاف و عروض خارجی بهره‌مند می‌داند و اتصاف خارجی را به نحو مندمج در موضوع می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ج ۱، ص ۳۳۶)، آنها را چنین دانسته، تفکیک میان خارجی‌انگاری ظرف عروض و اتصاف را ناموجه می‌داند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹۶) اما با این حال، آنها را بسان مفاهیم ماهوی واجد ماب‌ایزای خارجی متمایز نمی‌داند (همو، ۱۹۹۶، ج ۸، ص ۸۵).

۱. ۱. ۲. مبدئیت ذاتی برای محرکیت عملی

در ترسیم حسن و قبح عقلی و تفکیک عقل نظری و عملی دو دیدگاه مطرح است: بر اساس دیدگاه مشهور، عقل نظری و عملی یک قوه از قوای نفس‌اند که تمایزشان بر پایه اختلاف مدرکات‌شان شکل می‌گیرد: اگر مدرکات از سنخ امور واقعی «هست‌ها» و «نیست‌ها» باشد، قوه مدرک آنها را «عقل نظری» و اگر از سنخ امور عملی «بایدها» و «نبایدها» باشد، مدرک آنها را «عقل عملی» می‌نامند. این دیدگاه را فارابی (فارابی،

۱۴۰۵ق، ص ۲۹)، ابن سینا در برخی تعییراتش (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۶۳)، محقق اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۳) و پیروانشان (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۳) پذیرفته‌اند. دیدگاه دوم عقل نظری و عملی را دو قوه مستقل از قوای نفس می‌داند که نخستی ناظر به ادراکات انسان است چه ادراکات مربوط به مقام نظر یا عمل. در حالی که عقل عملی ناظر به مقام بعث و تحریک و فعل است. این دیدگاه مورد پذیرش ابن سینا در برخی کلماتش (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۴)، بهمنیار (بهمنیار، ص ۷۸۹)، قطب‌الدین رازی (رازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲)، محقق نراقی (نراقی، ج ۱، ص ۵۹) و برخی معاصران (جوادی آملی، ص ۳۳) قرار دارد.

شهیدصدر لازمه دیدگاه نخست را «بازگشت مدرکات عقل عملی به مدرکات عقل نظری» می‌داند با این تقریر که چون در سایه نظریه «حسن و قبح ذاتی»، گزاره‌های عقل عملی نیز از واقعیت نفس‌الامری برخوردارند، مدرکات عقل عملی نیز داخل در حوزه «هست‌ها» و «نیست‌ها» یند (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۰۵). وی ضمن نقد این دیدگاه، تمایز عقل نظری و عملی را همچون دیدگاه مشهور ناظر به مقام ادراکات می‌داند و این‌گونه ترسیم می‌کند که بخشی از مدرکات عقل، امور واقعی نفس‌الامری است که بالذات اقتضای جری عملی ندارند اما بخشی از آنها در عین برخوردارگی از واقعیت نفس‌الامری، اقتضای ذاتی برای جری عملی دارند و انسان را به سمت انجام متعلقات‌شان می‌خوانند. بخش نخست ناظر به عقل نظری و بخش دوم مربوط به عقل عملی است. به باور ایشان، ادراک مصلحت و مفسده مربوط به عقل نظری است و این ادراک، مبدئیت ذاتی برای حرکت عملی ندارد. مدرکات عقل عملی منحصر در «حسن و قبح» است (همان‌جا؛ همو، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۳۹۶).

۱.۱.۳. حکایت‌گری ضرورت اخلاقی

شهیدصدر گزاره‌های عقل عملی را گویای «ضرورت اخلاقی» می‌داند. توضیح اینکه، گزاره‌های عقل عملی که به باور شهیدصدر منحصر در حسن و قبح است (همو، ۱۴۲۱ق، ص ۳۰۵)، معناشناسی‌شان همواره مورد اختلاف متکلمان قرار داشته است و معانی متعددی نظیر «کمال و نقص» (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳۹؛ جرجانی، ج ۸، ص ۱۸۲؛ تفتازانی، ج ۴، ص ۲۸۲؛ ابن میثم بحرانی، ص ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴)؛

«ملائمت و منافرت با طبع» (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۳۹؛ جرجانی، ج ۸، ص ۱۸۲؛ تفتازانی، ج ۴، ص ۸۲؛ ابن میثم بحرانی، ص ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴)؛ «موافقت و عدم موافقت با مصلحت» (جرجانی، ج ۸، ص ۱۸۲؛ مظفر، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۱۱)؛ «استحقاق مدح یا ذم» (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۳۹؛ رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۴۶؛ جرجانی، ج ۸، ص ۱۸۳؛ تفتازانی، ج ۴، ص ۲۸۲؛ ابن میثم بحرانی، ص ۱۰۴) برای آنها ذکر شده که از میان آنها معنای مورد نزاع را «استحقاق مدح و ذم» می‌دانند (تفتازانی، ج ۴، ص ۲۸۲؛ ابن میثم بحرانی، ص ۱۰۴).

شهید صدر دیدگاه مشهور را نپذیرفته، مدح و ذم را تنها در جایی صحیح می‌داند که «فاعل» علم به حسن و قبح داشته باشد و در چنین جایی است که انجام کار نیکو، استحقاق مدح و انجام کار زشت، استحقاق مذمت را در پی دارد، بنابراین «حسن فعل» مشروط به علم به آن است. در حالی که اخذ علم به حکم در موضوعش محال و مستلزم دور است (صدر، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۴۴۴-۴۴۳). به بیان روشن‌تر، تفسیر حسن به «استحقاق مدح» توقف شیء بر خودش را در پی دارد، زیرا «استحقاق مدح» متوقف بر «علم به حسن» است و آن نیز متوقف بر خود حسن است، بنابراین لازمه چنین تفسیری، توقف حسن بر خودش است (همان، ص ۴۴۴).

شهید صدر پس از نقد دیدگاه مشهور، حسن و قبح را مبین «ضرورت اخلاقی» می‌داند که در مقابل «ضرورت تکوینی» مطرح است. ضرورت اخلاقی همان سزاواری اخلاقی است که با ضرورت تکوینی متفاوت است و در طی سلطنت نفس قرار دارد و تنها افعال اختیاری به آن متصف می‌شوند. ضرورت تکوینی در نگاه شهید صدر در عرض سلطنت نفس قرار دارد (همان، ص ۴۴۳).

۲.۱. بازگشت ناپذیری گزاره‌های عقل عملی به عدل و ظلم

مشهور اندیشوران مسلمان گزاره‌های مستتج عقل عملی را به دو گزاره «حسن عدل و قبح ظلم» باز می‌گردانند به این صورت که گزاره‌های عقل عملی را سه دسته می‌دانند:

الف. گزاره‌هایی که موضوعشان علت تأمه برای ثبوت محمول است و از آنجا که محمول گزاره‌های عقل عملی «حسن و قبح» است، چنین گزاره‌هایی را «حسن و قبح ذاتی» در مقابل «حسن و قبح اقتضایی» می‌نامند و گویای این مؤلفه است که ذات برخی

موضوعات، علت تأمه برای اتصاف به حسن و قبح است به این معنا که این گونه عناوین تمام موضوع برای حسن و قبح‌اند و نیازی به افزودن قید دیگری نیست. این دسته از گزاره‌ها را در دو گزاره «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» منحصر می‌دانند که بر این اساس «حسن و قبح ذاتی» ویژه دو عنوان «عدل و ظلم» است و بر پایه لزوم بازگشت محمولات غیرذاتی به ذاتی، حسن و قبح دیگر عناوین اخلاقی به حسن و قبح عدل و ظلم باز می‌گردد:

ما ذهب إليه المشهور من ان الحسن والقبح بالذات منحصر فی العدل والظلم واما غیرهما فباعبار انطباق أحدهما علیه يتصفان بالحسن والقبح (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۵۴).

ب. گزاره‌هایی که موضوع‌شان مقتضی ثبوت محمول است. چنین گزاره‌هایی «حسن و قبح اقتضایی» نامیده می‌شود که موضوع آنها به تنهایی علت ناقصه اتصاف به حسن و قبح است مانند حسن و قبح «صدق» و «کذب» که نیازمند افزودن قیودی‌اند تا بتوان تمام افراد آنها را به حسن و قبح متصف نمود.

ج. گزاره‌هایی که موضوع‌شان نه علت تأمه و نه مقتضی ثبوت محمول است. اتصاف چنین موضوعاتی به حسن و قبح وابسته به عنوانی است که بر آنها عارض می‌شود مانند «زدن یتیم» که عناوینی نظیر «تأدیب»، «ظلم» و.. را می‌پذیرد.

مطابق این دیدگاه گزاره‌های دسته دوم و سوم به دسته اول، به‌مثابه گزاره‌های پایه باز می‌گردد و مبنای حکم عقل در تحسین و تقبیح افعال، برگشت آنها به دو عنوان عدل و ظلم است: هر فعلی که عنوان «عدل» بر آن منطبق گردد، نیکو و هر فعلی که عنوان «ظلم» بر آن بار شود، قبیح است (اصفهانی، ج ۳، ص ۵۳۱-۵۳۰؛ انصاری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹۵؛ نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۴؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۱؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۸).

شهیدصدر این دیدگاه را نپذیرفته، آن را در سایه تحلیلی‌انگاری دو گزاره «حسن عدل و قبح ظلم» ناموجه می‌داند. گزاره‌های تحلیلی در مقابل ترکیبی، گزاره‌هایی‌اند که برای حمل محمول بر موضوع و اتصاف موضوع به محمول، تحلیل خود موضوع کافی است. شهیدصدر دو گزاره «حسن عدل و قبح ظلم» را تحلیلی می‌داند و محمول آنها را در موضوع گزاره، مأخوذ می‌داند به این صورت که به باور شهیدصدر، «عدل»

قراردادن هر چیز در جایش و دادن حق به صاحب حق است چنانکه «ظلم» سلب حق از صاحب حق است، بنابراین در رتبه پیشین، در مفهوم «عدل» و «ظلم» مفهوم «حق» اخذ شده است:

والتحقیق أن ادعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لأحكام العقل العملي بالقبح عموماً، وأنها كلها تطبيقات له، وإن كان هو المشهور والمتدنخست في كلماته وكلمات غيره من المحققين إلا أنه لا محصل له؛ لأننا إذا حللنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقه، وهذا يعني افتراض ثبوت حق في المرتبة السابقة، وهذا الحق بنفسه من مدركات العقل العملي (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۳۴).

اکنون وقتی «ظلم» گرفتن حق از صاحب حق است، آیا این «حق» قراردادی است یا واقعی؟ در صورت نخست، اختلال در نظام اخلاقی رخ می‌دهد، زیرا هر نظام اخلاقی در جهت حفظ منافعش می‌تواند چیزی را به عنوان «حق» قرار دهد. بنابر احتمال دوم که حق را امر واقعی نفس‌الامری می‌داند، عقل انسان چنین امر واقعی را درک می‌کند و در نتیجه، دادن آن را به صاحبش «حسن» و گرفتنش را «قبح» می‌داند و اساساً واژه «حق» قبح اخذ و ناسزاواری گرفتن را در خود دارد، بنابراین مفهوم «قبح» در مفهوم «حق» و او نیز در مفهوم «ظلم» اخذ شده است و چنین گزاره‌ای «ضروری بشرط محمول» و «تحلیلی» است (همو، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۱).

این تحلیل در گزاره «حسن عدل» نیز بعینه جاری است به این صورت که «عدل» دادن حق به صاحب حق است، بنابراین در مرتبه پیشین حقی فرض شده است و وقتی عقل انسان آن را درک نمود، دادن آن را به صاحبش بایستی می‌داند، بنابراین مفهوم «حسن» در مفهوم «حق» و او نیز در مفهوم «عدل» خوابیده و چنین گزاره‌ای «ضروری بشرط محمول» و «تحلیلی» است (همان جا).

حاصل اینکه، بر اساس این تحلیل لازم است در مرتبه پیشین اصل «حق» احراز گردد و گستره آن با توجه به مرتبه مولویت مولا مشخص شود سپس نوبت به حسن «دادن حق به صاحبش» و قبح «گرفتنش از او» می‌رسد. بنابراین دو گزاره حسن عدل و قبح ظلم، «پایه» نیستند بلکه خود این دو گزاره نیز به مسئله «حق مولا» بر می‌گردند؛ در نتیجه، دیگر گزاره‌های عقل عملی نیز به مسئله حق مولا بر خواهند گشت.

۱.۳. «حق الطاعه مولا»، پایه گزاره‌های عقل عملی

در سایه تحلیل پیشین، گزاره‌های حسن عدل و قبح ظلم به مسئله «حق» باز می‌گردد. شهید صدر این حق را در سلسله مباحث عقل عملی «حق الطاعه» به شمار می‌آورد و گستره آن را نیز تابع گستره مولویت مولا می‌داند. به باور ایشان «مولویت» مقوله‌ای مشکک است و مراتبی دارد:

الف. مولویت اعتباری اجتماعی. اصل این مولویت و قلمرو آن کاملاً وابسته به قرارداد اجتماعی است مانند تعیین رئیس جمهور بر اساس رأی مردم؛

ب. مولویت حقیقی بالذات. این مولویت به تبع مولویت ذاتی مولای حقیقی است مانند مولویتی که از جانب خداوند برای پیامبر یا امام قرار داده می‌شود؛

ج. مولویت حقیقی ذاتی. اعتبار و قرارداد در این مولویت هیچ نقش ایجابی یا سلبی ندارد و چنین مولویتی جزء حقایق عالم هستی است که نه قابل جعل است و نه قابل عزل. این مولویت منحصر در خالق موجودات است که مولویت حقیقی ذاتی بر آنها دارد (همان، ص ۲۰۱؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۹-۲۸).

بدیهی است که با توجه به اختلاف مراتب مولویت، احکام آنها نیز مختلف است. بر این اساس، در رتبه پیش از عدل و ظلم، باید مولای مفروض دارای حقی باشد تا دادنش به او «عدل» و ندادنش «ظلم» شمرده شود و بر این اساس، مسئله «حق» است که محور اصلی گزاره‌های عقل عملی را تشکیل می‌دهد (همو، ۱۴۲۱ق، ص ۳۳۴). به عنوان نمونه، «وجوب شکر منعم» به عنوان یک حکم عقل عملی ما را به مسئله مولویت مولا می‌رساند و این قاعده در طی آن مطرح می‌شود، زیرا زمانی عقل انسان به وجوب شکر منعم حکم می‌نماید که در مرتبه پیشین، حق شکر گذاری منعم اثبات شده باشد و اگر چنین حقی اثبات نشود، «ترک شکر» مصداق ظلم نیست (همان جا).

شهید صدر «مولویت حقیقی ذاتی» را که ویژه خداست، مستلزم وجوب عقلی اطاعت محض می‌داند و دایره این حق اطاعت را هر گونه تکلیف مقطوع، مظنون و حتی محتمل می‌داند و بر همین اساس، در سلسله مباحث اصولی، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را نپذیرفته، برائت عقلی را انکار می‌کند و حکم عقلی در شبهات بدوی را «احتیاط عقلی» می‌داند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۳).

به باور شهیدصدر عقل انسان قلمرو حق الطاعه را به واسطه ملاکاتی چون «شکر منعم»، «خالقیت» و «مالکیت» درک می‌کند و هر جا که ملاک مولویت بیشتر محقق باشد، حق طاعت موسع‌تر است، به گونه‌ای که ممکن است در برخی مراتب ملاک، سعه حق طاعت فقط شامل اوامر و نواهی معلوم مولا باشد ولی در مورد خداوند متعال، از آن جا که ملاک خالقیت و منعمیت و مالکیت در حد نهایت است، حق اطاعت نیز وسیع‌ترین دایره شمول را دارد، طوری که تکالیف احتمالی مولا را هم در برمی‌گیرد (همان، ص ۲۴). شهیدصدر این نظریه را «مسلك حق الطاعه» می‌نامد و بر این باور است که این نظریه نیازمند برهان نیست بلکه گزاره نخستی در حوزه عقل عملی است و همان‌طور که اصل حق اطاعت مولا بی‌نیاز از برهان است، قلمرو آن نیز چنین است (همو، ۱۴۲۱ق، ص ۳۳۶).

شهیدصدر در مسئله حجیت استصحاب، به مناسبتی این مسئله را مطرح نموده و آنرا این‌گونه توضیح می‌دهد که حسن عدل و قبح ظلم، حکم مستقیم و بدون واسطه عقل عملی نیست بلکه این دو گزاره نیز به مسئله حق و مولویت مولا باز می‌گردد (که توضیحش گذشت) و از این مسئله انتزاع می‌شوند، چنانکه دیگر گزاره‌های عقل عملی نیز به همین مسئله باز می‌گردد و نیازی به واسطه شدن دو عنوان «عدل» و «ظلم» وجود ندارد (همو، ۱۴۳۳ق، ج ۵، ص ۲۲۶). برخی شاگردان شهیدصدر با غفلت از تصریحات ایشان، دیدگاه برگشت گزاره‌های عقلی عملی به دو گزاره حسن عدل و قبح ظلم را به ایشان نسبت داده‌اند (حیدری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۵۰).

در هر صورت، شهیدصدر بر همین اساس پایه تمام گزاره‌های عقل عملی را مسئله «حق الطاعه مولا» می‌داند و این مسئله در جای جای سلسله مباحث ایشان مشهود است که به عنوان نمونه به چند مورد می‌پردازیم:

۱. وجوب عقلی شناخت خدا. نظریه وجوب عقلی شناخت خدا که پس از نقد نظریه اشاعره مبنی بر شرعی‌انگاری آن (جرجانی، ج ۱، ص ۲۵۱؛ آمدی، ج ۱، ص ۱۵۵) مورد پذیرش عدلیه قرار گرفته، معمولاً بر پایه قاعده «وجوب شکر منعم» و در نتیجه، «حسن عدل» موجه می‌شود (جوینی، ص ۱۱۱؛ جرجانی، ج ۱، ص ۲۶۹؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۴؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۵، ص ۳؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۹۷). اما به باور شهیدصدر این وجوب عقلی با محوریت مسئله «مولویت مولا» شکل می‌گیرد و نه تنها نیازمند

بهره‌گیری از قاعده «وجوب شکر منعم» نیست بلکه اثبات وجوب عقلی شناخت خدا از راه قاعده «وجوب شکر منعم» تنها در سایه پذیرش مسئله «مولویت مولا» امکان‌پذیر است، زیرا تأمل در قاعده «وجوب شکر منعم» ما را به مسئله مولویت مولا می‌رساند و این قاعده در طی آن مطرح می‌شود. وجوب شکر منعم زمانی پذیرفتنی است که در مرتبه نخست، حق شکرگذاری منعم اثبات شده باشد و اگر چنین حقی اثبات نشود، «ترک شکر» مصداق ظلم نیست، بنابراین تمسک به قاعده «وجوب شکر منعم» برای اثبات وجوب عقلی شناخت خدا، فرع بر پذیرش مولویت مولا و در طول آن است (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۳۴).

۲. **حجیت قطع.** اتصاف قطع به معذرت و منجزیت و نحوه این اتصاف مورد اختلاف اصولیان قرار دارد. به باور شهیدصدر اصولیان میان «معذرت و منجزیت قطع» و «مسئله حسن و قبح» پیوند برقرار نموده، حجیت قطع را مصداق «عدل» و مخالفت با آن را مصداق «ظلم» می‌دانند و بدین وسیله پایه آن را دو گزاره حسن عدل و قبح ظلم می‌شمارند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۸). اما به باور ایشان در سایه بازگشت عدل و ظلم به مسئله حق، این حق در مسئله حجیت قطع عبارت از حق مولویت مولاست، بنابراین معذرت و منجزیت قطع نیز تابع مولویت مولاست و قطع به تکلیف هر کسی معذرت و منجزیت ندارد بلکه تنها قطع به تکالیف مولا معذرت و منجزیت دارد. بنابراین، قطع بما هو قطع، منجز و معذر نیست بلکه معذرت و منجزیت تابع مولویت مولاست و با توجه به مولویت ذاتی شارع نه تنها قطع به تکالیفش حجیت دارد، بلکه تکالیف مظنون و احتمالی او نیز حجیت دارد (همو، ۱۴۲۱ق، ص ۴۵؛ همو، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۲۰۱؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۹-۲۸).

۳. **قبح تجری.** به باور مشهور اصولیان پایه «قبح تجری» گزاره «قبح ظلم» است (انصاری، ج ۱، ص ۳۹؛ خراسانی، ج ۲، ص ۲۳۸). شهیدصدر پایه این گزاره عقل عملی را نیز مولویت مولا می‌داند و بر این اساس با توجه به مولویت حقیقی ذاتی شارع، حق اطاعت مولای حقیقی را شامل تمام احکامی می‌داند که به مکلف رسیده است، چه در واقع چنین حکمی وجود داشته باشد یا مکلف بیندارد که آن حکم وجود دارد. دیدگاه نفی قبح فعل مورد تجری از مقایسه مولویت شارع با موالی عرفی سرچشمه گرفته است در حالی که میان آنها تفاوت آشکاری وجود دارد، زیرا حق اطاعت شارع با هدف

تأمین نیازهای او نیست بلکه با ملاک حرمت و اجلال اوست؛ بدیهی است که بر این مبنا، میان معصیت و تجری هیچگونه تفاوتی وجود ندارد (صدر، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۲۶۳).

۴. احتیاط عقلی. مشهور اصولیان عقاب بدون بیان را مصداق «ظلم» دانسته، برائت عقلی را مصداق «عدل» می‌دانند (انصاری، ج ۲، ص ۵۶؛ خراسانی، ج ۳، ص ۴۰؛ نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۳۶۵). به باور شهید صدر مشهور اصولیان با تکیه بر مقایسه مولویت شارع با مولویت موالی عرفی، برائت عقلی را پذیرفته، بر این باورند که دایره مولویت شارع شامل تکالیف احتمالی نمی‌شود. این در حالی است که مقایسه مولویت شارع با موالی عرفی صحیح نیست، زیرا مولویت شارع «مولویت حقیقی ذاتی» است و مولویت موالی عرفی از سنخ مولویت اعتباری اجتماعی است و لازمه مولویت حقیقی ذاتی شارع نه تنها حجیت تکالیف قطعی و ظنی است بلکه تکالیف احتمالی را نیز حجت می‌نماید بر خلاف مولویت اعتباری که دایره آن شامل تکالیف احتمالی نمی‌شود (صدر، ۱۴۳۳ق، ج ۳، ص ۴۹؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۴).

شهید صدر در موارد دیگری نظیر «وجوب لطف» (همو، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۲۸۶؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۰۵) و «قاعدۀ ملازمه میان حکم عقلی و حکم شرعی» (همو، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۶۱) نیز از این نظریه بهره برده است.

۲. ارزیابی دیدگاه شهید صدر

ارزیابی مؤلفه‌های این دیدگاه ضمن موارد زیر ارائه می‌شود.

۲.۱. ارزیابی حقیقت گزاره‌های عقل عملی

دیدگاه شهید صدر در ترسیم مؤلفه‌های گزاره‌های عقل عملی جزء برجسته‌ترین دیدگاه‌های کلامی و اصولی ایشان است. در راستای ارزیابی آن نکاتی شایان توجه است:

۱. واقع‌گرایی گزاره‌های عقل عملی و تبیین آن بر پایه نحوه تحقق مفاهیم فلسفی از جمله شاخص‌ترین دیدگاه‌های شهید صدر در این حوزه است. در نقد نظریه ماهوی‌انگاری مفاهیم اخلاقی توجه به این نکته کافی است که مفاهیم ماهوی از یکسو

از حدود اشیا حکایت می‌کنند و از دیگر سو، به‌طور خودکار از مصادیق خارجی انتزاع می‌شوند، چنانکه از سوی سوم، بر مراتب مختلف وجودی صدق نمی‌کنند (صدرالمتألهین، ج ۷، ص ۲۲۷، تعلیقه ۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۰۰). این در حالی است که هیچکدام از این ویژگی‌ها در مفاهیم خوب و بد وجود ندارد، زیرا از یکسو، این مفاهیم از حدود افعال خارجی حکایت نمی‌کنند و از این‌رو بر افعال اختیاری مختلف نظیر افعال انسان، افعال خدا و.. صدق می‌کنند؛ چنانکه از سوی دیگر، انتزاع این مفاهیم نیازمند تأملات دقیق عقلی است. پس از نقد این نظریه، نظریه فلسفی‌انگاری مفاهیم اخلاقی مطرح می‌شود که شهیدصدر آنرا پذیرفته است. او بر خلاف دیدگاه مشهور فیلسوفان مفاهیم فلسفی را دارای عروض و اتصاف خارجی می‌داند و تفکیک میان آنها را نامعقول می‌داند:

ان التفکیک بین ظرف العروض و ظرف الاتصاف غیرمعقول؛ لأن الاتصاف انما یکون بلحاظ العروض فیستحیل أن یکون ظرفه غیر ظرف العروض (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۶).

این دیدگاه که در نظرات نهایی صدرالمتألهین نیز مشهود است (صدرالمتألهین، ج ۱، ص ۳۳۶)، در تبیین مفاهیم اخلاقی نیز کارایی دارد که تقریرش گذشت.

۲. شهیدصدر لازمه تفسیر عقل نظری و عملی بر مبنای اختلاف مدرکات آنها را «بازگشت مدرکات عقل عملی به مدرکات عقل نظری» می‌داند (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۰۵) که توضیحش گذشت. شایان توجه است که چنین استلزامی تنها بر مبنای دیدگاه خود شهیدصدر استوار است که هستی‌شناسی گزاره‌های عقل عملی را پذیرفته، آنها را دارای واقعیت نفس‌الامری می‌داند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۵۳)، این در حالی است که شهیدصدر دیدگاه مشهور فیلسوفان و به‌تبع آنان، دیدگاه برخی اصولیان را اعتباری‌انگاری گزاره‌های عقل عملی می‌داند (همان، ج ۲، ص ۳۱). فارغ از میزان صحت این انتساب، استلزام پیش‌گفته بنابر این دیدگاه موجه نیست، زیرا مفروض این است که گزاره‌های عقل عملی از واقعیت نفس‌الامری برخوردار نیستند.

۳. تفکیک شهیدصدر بین دو مسئله «مصلحت و مفسده» و «حسن و قبح» و اختصاص نخستین به حوزه عقل نظری و دومی به عقل عملی (همو، ۱۴۲۱ق، ص ۳۰۵) صحیح نیست، زیرا هر دو در شمار امور واقعی نفس‌الامری‌اند و نسبت به انجام متعلق‌شان

محرکیت دارند. شهید صدر در برخی موارد این نکته را در تمایز این دو مسئله می‌افزاید که قواعد باب تزاحم در مسئله حسن و قبح جاری نمی‌شود اما در مسئله مصلحت و مفسده جاری می‌شود، بنابراین دو مسئله جداگانه‌اند (همو، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۳۰، ۴۴۸؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۶). اما این ادعا صحیح نیست و متکلمان با صراحت، به اجرای قواعد باب تزاحم در باب حسن و قبح پرداخته‌اند که نمونه روشن آن مسئله «کذب مقتضی تخلیص نبی» است که از باب تزاحم و حکم به تبعیت از ملاک اقوا، به لزوم کذب فتوا می‌دهند (بحرانی، ص ۱۰۷-۱۰۶؛ حلی، ۱۳۸۲، ص ۶۱؛ تفتازانی، ج ۴، ص ۲۸۶-۲۸۵).

۴. نقد شهید صدر بر تفسیر حسن و قبح به «استحقاق مدح و ذم» را می‌توان جدی‌ترین نقد بر این دیدگاه مشهور کلامی دانست. با این حال به نظر می‌رسد در آن، میان حسن و قبح ذاتی و عقلی خلط شده است: حسن و قبح ذاتی مربوط به مقام ثبوت است و ربطی به علم و جهل فاعل ندارد؛ ظلم قبح ذاتی دارد چه فاعلش بدان علم داشته باشد یا خیر؛ اما حسن و قبح عقلی متوقف بر علم فاعل به حسن و قبح است، اگر کسی ظلم نماید، این فعلش گرچه قبح ذاتی دارد اما تقبیح عقلاء فر بر علم فاعل است. در اشکال شهید صدر میان این دو مسئله خلط شده و در توجیه تفسیر حسن و قبح به استحقاق مدح و ذم دو راه قابل طرح است:

الف. حسن و قبحی که به معنای استحقاق مدح و ذم است، حسن و قبح عقلی است نه ذاتی؛ بنابراین گرچه حسن و قبح عقلی متوقف بر علم به حسن و قبح است، اما اشکالی وجود ندارد، زیرا حسن و قبح عقلی متوقف بر علم به حسن و قبح ذاتی است.

ب. حسن و قبح به طور مطلق به معنای صحت مدح و ذم است، اما لازم است میان استحقاق مدح و فعلیت آن تفکیک شود: حسن و قبح ذاتی گویای استحقاق مدح و ذم است: «ظلم» استحقاق ذم دارد چه فاعلش علم داشته باشد یا خیر. مقتضی مذمت در او وجود دارد گرچه علت تأمه نیست، اما «فعلیت مدح» متوقف بر علم به اقتضاء مدح (حسن و قبح ذاتی) است، بنابراین باز هم اشکال توقف شیء بر خودش لازم نمی‌آید.

۵. تفسیر حسن و قبح به «ضرورت اخلاقی» راهگشا نیست، زیرا از یکسو، ابهام دارد و باید با یکی از معانی حسن و قبح تبیین گردد، زیرا چرایی وجود «بایستگی اخلاقی» در یک فعل اختیاری، لازم است توسط یکی از ملاکات گذشته نظیر «مصلحت و مفسده»،

«کمال و نقص» و.. توجیه گردد که در نتیجه، به یکی از معانی گذشته بر می‌گردد. از دیگر سو، بر پذیرش نظریه سلطنت نفس استوار است که در جستاری دیگر به تفصیل ارزیابی نموده‌ایم (رک: اسماعیلی، ۱۳۹۹). از سوی سوم، اشکال پیشین شهیدصدر بر این معنا نیز وارد است، زیرا «بایستگی اخلاقی» متوقف بر علم به حسن است و بدین وسیله، توقف شیء بر خودش لازم می‌آید.

۲.۲. ارزیابی بازگشت عدل و ظلم به مسئله حق

در ارزیابی این دیدگاه نکاتی شایان توجه است:

۱. این دیدگاه از یکسو، بر پایه تفسیر عدل به «دادن حق به صاحب حق» و ظلم به «گرفتن حق از صاحب حق» استوار است، این در حالی است که تفسیرهای دیگری نیز برای عدل ارائه شده است، چنانکه «عدل» در فرهنگ روایی به «رفتار مورد پسند» (مجلسی، ج ۷۴، ص ۱۷۱)، «انصاف در حکم و اجتناب از ظلم» (تیمی آمدی، ص ۲۲۳)، «گذارن هر چیز در جایگاه خود» (مجلسی، ج ۷۲، ص ۳۵۰) تفسیر شده است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد حتی بر پایه تفسیر عدل به «دادن حق به صاحب حق» تحلیل شهیدصدر با پایه بودن حسن عدل و قبح ظلم ناسازگار نیست، زیرا ایده «ذاتی‌انگاری حسن عدل و قبح ظلم» گویای این نکته است که «عدل» تمام موضوع برای «حسن» و «ظلم» تمام موضوع برای «قبح» است و هر جا عدل صادق باشد، عقل حکم به حسن می‌نماید. اما اینکه عدل در کجا صادق است و آیا فرع بر وجود حق است یا خیر، این مسئله مربوط به صدق موضوع و خارج از بحث است. آنچه کانون بحث است، ثبوت محمول برای موضوع در فرض صدق ثبوت موضوع است، اما تحلیل شهیدصدر ناظر به شرائط صدق موضوع است که خارج از بحث ماست.

گواه بر این ادعا، تحلیل ارائه شده شهیدصدر درباره «حق الطاعه» است که آن را به واسطه ملاکاتی چون «شکر منعم»، «خالقیت» و «مالکیت» قابل درک می‌داند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۴). بدیهی است که اگر وجود چنین ملاکاتی پایه‌انگاری «حق الطاعه» را زیر سؤال نبرد، در بحث ما نیز شرایط صدق موضوع و بازگشت به مسئله حق، مانع پایه بودن عدل و ظلم نیست.

۲. سخنان شهید صدر در تحلیلی‌انگاری گزاره‌های حسن عدل و قبح ظلم مؤلفه متفاوت است: در برخی موارد آنها را ضروری به شرط محمول و در نتیجه، تحلیلی می‌داند (همو، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۱)، اما در برخی موارد آنها را مشتمل بر خطای منطقی می‌داند (همو، ۱۹۹۶م، ج ۸، ص ۸۷). این در حالی است که در گزاره‌های تحلیلی هیچگونه خطای منطقی وجود ندارد.

۳. تحلیلی‌انگاری این دو گزاره بر این پیشفرض استوار است که «سزاواری دادن» و «ناسزاواری گرفتن» در مفهوم «حق» خوابیده است؛ این در حالی است که این دو احکامی‌اند که عقل انسان پس از مفروض‌انگاری ثبوت موضوع، به‌طور بدیهی بر «حق» بار می‌نماید، اما این هرگز به معنای اخذ این دو مفهوم در مفهوم «حق» نیست. به‌عنوان نمونه، «استحاله» حکمی است که به‌طور بدیهی بر «اجتماع نقیضین» حمل می‌شود، اما بداهت حمل این محمول هرگز به معنای اخذ آن در موضوع نیست. به‌نظر می‌رسد منشأ مغالطه در کلام شهید صدر نیز روشنی این حکم عقلی است.

۴. برخی اندیشوران دیدگاه شهید صدر را این‌گونه نقد نموده‌اند که محمول در این دو گزاره تنها در نگاه برخی انسان‌ها برای موضوع ثابت است نه در نگاه همه آنها (حیدری، ۲۰۱۶م، ج ۱، ص ۳۱۵). اما این اشکال صحیح نیست، زیرا هر عاقلی که عدل و ظلم را دقیق تصور نماید، عقلش به صورت آشکارا به حسن یا قبح آنها حکم می‌نماید.

۵. شهید صدر در تحلیل پیشین خود میان عدل و ظلم و مصادیق آنها تفکیک نموده، تحلیلی‌انگاری را ویژه حسن عدل و قبح ظلم می‌داند (صدر، ۱۹۹۶م، ج ۸، ص ۸۷). بر پایه نقد پیشین، میان این دو دسته تفاوتی نیست و محمول همه آنها غیر از موضوع است با این تفاوت که حکم عقل درباره حسن عدل و قبح ظلم، آشکار است اما درباره بقیه مصادیق الزاماً چنین نیست و موضوعات آنها به اعتبار اندراج تحت دو عنوان عدل یا ظلم متصف به حسن و قبح می‌شوند.

۳.۲. ارزیابی پایه‌انگاری «حق الطاعة مولا»

در ارزیابی این مؤلفه نکاتی شایان توجه است:

۱. ادعای بدیهی‌انگاری «حق الطاعه» و قلمرو آن نه تنها مخالف وجدان است، بلکه مخالفت مشهور اصولیان پیرو برائت عقلی که تکالیف محتمل را خارج از قلمرو «حق الطاعه» می‌دانند (انصاری، ج ۲، ص ۱۷؛ خراسانی، ج ۳، ص ۸)، بهترین گواه بر نفی آن است. از سوی دیگر، اینان نیز به جز ادله‌ای که برای اثبات قاعده «قیح عقاب بلائیان» مطرح کرده‌اند ادعای بداهت و وجدان می‌کنند (خراسانی، ج ۳، ص ۴۰). شهید صدر این پرسش را طرح می‌کند که اگر این قاعده وجدانی است، چرا تا زمان وحید بهبهانی اشاره‌ای بدان نشده است (صدر، ۱۴۳۳ق، ج ۳، ص ۶۹). همین پرسش در مورد ادعای ایشان نیز مطرح می‌شود که در فرض بداهت و وجدانی بودن حق الطاعه، چطور ممکن است که از زمان وحید بهبهانی تا کنون تعداد قابل توجهی از اصولیان، قائل به «قیح عقاب بلائیان» اند؟ به علاوه قبل از زمان وحید بهبهانی نیز کسی حق الطاعه را بدین نحو بیان نکرده است.

۲. نظریه حق الطاعه دچار نوعی ناسازگاری درونی است، به این صورت که بر اساس آن دایره مولویت مولای حقیقی گسترده است و تکالیف محتمل را نیز شامل می‌شود. اما در مورد شبهات بدوی همچنانکه احتمال تکلیف وجوبی یا تحریمی می‌دهیم، احتمال اباحه واقعی اقتضایی نیز می‌دهیم و حکم عقلی به حق الطاعه همان‌طور که در تکالیف وجوبی و تحریمی مطرح است، در اباحه واقعی هم مطرح است، بنابراین تزامم و تنافی در مقتضیات احکام عقل عملی رخ می‌دهد (رک: لاریجانی، ص ۱۴؛ اسلامی، ص ۲۸۱).

۳. سخنان شهید صدر در نسبت «حق الطاعه» با مسئله «شکر منعم» متفاوت است: در برخی موارد، حق الطاعه را به ملاکاتی چون «شکر منعم»، «خالقیت» و «مالکیت» بازگردانده و در سایه آنها قابل درک می‌داند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۴) که گویای حیث تعلیلی‌انگاری اینها برای «حق الطاعه» است. اما در برخی موارد دیگر، قاعده «وجوب شکر منعم» را به مسئله مولویت مولای باز می‌گرداند و آن را در طول این قلمداد می‌کند به این بیان که وجوب شکر منعم زمانی قابل پذیرش است که در مرتبه نخست، حق شکرگذاری منعم اثبات شده باشد و اگر چنین حقی اثبات نشود «ترک شکر» مصداق ظلم نیست (همو، ۱۴۲۱ق، ص ۳۳۴).

نتیجه

از رهگذر این جستار، مطالب زیر استنتاج می‌شود:

۱. اگر گزاره‌های مستنتج عقل عملی به گزاره‌های پایه ختم نشود، از آنجا که هر گزاره مستنتج نیازمند اثبات است، اثبات آن با تکیه بر گزاره‌های مستنتج بعدی مستلزم تسلسل و با تکیه بر گزاره‌های پیشین مستلزم دور است.

۲. مشهور اندیشوران مسلمان گزاره‌های مستنتج عقل عملی را به دو گزاره «حسن عدل و قبح ظلم» باز می‌گردانند. شهید صدر این دیدگاه را نپذیرفته، آن را در سایه تحلیلی‌انگاری دو گزاره «حسن عدل و قبح ظلم» این گونه ناموجه می‌داند که «عدل» قرار دادن هر چیز در جای خود و دادن حق به صاحب حق است چنانکه «ظلم» سلب حق از صاحب حق است، بنابراین در رتبه پیشین، در مفهوم «عدل» و «ظلم» مفهوم «حق» اخذ شده است.

۳. شهید صدر گزاره‌های عقل عملی را دارای چند مؤلفه می‌داند:

الف. او ضمن نقد «دیدگاه‌های ناواقع‌گرا» نظیر «احساسی‌انگاری» و اعتباری‌انگاری گزاره‌های عقل عملی، آنها را واقعی نفس‌الامری می‌شمارد و ظرف تحقق آنها را نه «لوح خارج» بلکه «لوح واقع» می‌داند.

ب. تمایز عقل نظری با عملی را همچون دیدگاه مشهور ناظر به مقام ادراکات می‌داند و تمایز آنها را این‌گونه ترسیم می‌نماید که بخشی از مدرکات عقل، امور واقعی نفس‌الامری‌اند که بالذات اقتضای جری عملی ندارند اما بخشی از آنها در عین برخورداری از واقعیت نفس‌الامری اقتضای ذاتی برای جری عملی دارند و انسان را به سمت انجام متعلقات‌شان می‌خوانند. بخش نخست ناظر به عقل نظری و بخش دوم مربوط به حوزه عقل عملی است.

ج. شهید صدر گزاره‌های عقل عملی را مبین «ضرورت اخلاقی» می‌داند که در مقابل «ضرورت تکوینی» مطرح است. ضرورت اخلاقی همان سزاواری اخلاقی است که با ضرورت تکوینی تفاوت دارد و در طول سلطنت نفس قرار دارد و تنها افعال اختیاری به آن متصف می‌شوند.

۴. شهید صدر پایه تمام گزاره‌های عقل عملی را مسئله «حق الطاعه مولا» می‌داند و گستره آن را تابع گستره مولویت مولا می‌شمارد و «مولویت حقیقی ذاتی» را که ویژه

خداست، مستلزم وجوب عقلی اطاعت محض می‌داند و دایره این حق اطاعت را هر گونه تکلیف مقطوع، مظنون و حتی محتمل می‌داند و بر همین اساس، در سلسله مباحث اصولی، قاعده «قبح عقاب بلایان» را نپذیرفته است و برائت عقلی را انکار می‌نماید.

۵. دیدگاه شهیدصدر از جهات زیر پذیرفتنی نیست:

الف. تفکیک شهیدصدر میان دو مسئله «مصلحت و مفسده» و «حسن و قبح» و اختصاص نخستی به حوزه عقل نظری و دومی به عقل عملی صحیح نیست، زیرا هر دو در شمار امور واقعی نفس‌الامری اند و نسبت به انجام متعلق‌شان محرکیت دارند.

ب. نقد شهیدصدر بر تفسیر حسن و قبح به «استحقاق مدح و ذم» را می‌توان جدی‌ترین نقد بر این دیدگاه مشهور کلامی دانست. با این حال به نظر می‌رسد در آن میان حسن و قبح ذاتی و عقلی خلط شده است.

ج. بازگشت عدل و ظلم به مسئله حق از یکسو، بر پایه تفسیر عدل به «دادن حق به صاحب حق» و ظلم به «گرفتن حق از صاحب حق» استوار است، چنانکه از دیگرسو، حتی بر پایه این تفسیر نیز تحلیل شهیدصدر با پایه بودن حسن عدل و قبح ظلم ناسازگار نیست، زیرا ایده «ذاتی‌انگاری حسن عدل و قبح ظلم» گویای این نکته است که «عدل» تمام موضوع برای «حسن» و «ظلم» تمام موضوع برای «قبح» است و هر جا عدل صادق باشد، عقل حکم به حسن می‌نماید. اما اینکه عدل در کجا صادق است و آیا فرع بر وجود حق است یا خیر، مسئله مربوط به صدق موضوع و خارج از بحث است. آنچه کانون بحث است، ثبوت محمول برای موضوع در فرض صدق ثبوت موضوع است، اما تحلیل شهیدصدر ناظر به شرایط صدق موضوع است که خارج از بحث ماست.

د. تحلیلی‌انگاری این دو گزاره بر این پیشفرض استوار است که «سزاواری دادن» و «ناسزاواری گرفتن» در مفهوم «حق» خوابیده است؛ این در حالی است که این دو احکامی اند که عقل انسان پس از مفروض‌انگاری ثبوت موضوع، به طور بدیهی بر «حق» بار می‌نماید.

هـ. ادعای بدیهی‌انگاری «حق الطاعه» و قلمرو آن مخالف وجدان است و این نظریه دچار نوعی ناسازگاری درونی است، زیرا در شبهات بدوی همچنانکه احتمال تکلیف وجوبی یا تحریمی می‌دهیم، احتمال اباحه واقعی اقتضایی را نیز می‌دهیم.

منابع

- آمدی، سیف‌الدین، *ابکار الافکار فی اصول‌الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، دارالکتب، قاهره، ۱۴۲۳ق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، چ ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، *الشفاء، المنطق*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- _____، *الاشارات و التنبیهات در: شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- اسلامی، رضا، *نظریه حق الطاعه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- اسماعیلی، محمدعلی، *نظریه سلطنت نفس در حوزه جبر فلسفی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۹.
- اصفهان‌ی، محمد تقی، *هدایة المسترشدين*، قم، مؤسسه آل‌البتی، بی‌تا.
- اصفهان‌ی، محمدحسین، *نهاية الدراية، مؤسسة آل‌البتی (ع) لإحياء التراث*، چ ۲، بیروت، ۱۴۲۹ق.
- انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، چ ۲، قم، مجمع‌الفکر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
- _____، *مطرح الأنظار، تقرير ابو القاسم كلاتري*، چ ۲، قم، مجمع‌الفکر الاسلامی، ۱۳۸۳.
- بحرانی، ابن‌میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، مهر، ۱۳۹۸ق.
- بهمن‌یار بن مرزبان، *التحصیل*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، مقدمه، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، قم، نشر الشریف‌الرضی، ۱۴۰۹ق.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم (مجموعه من کلمات و حکم‌الایمام علی (ع))*، چ ۲، قم، دار‌الکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- جرجانی، میرسیدشریف، *شرح المواقف، الشریف‌الرضی*، افسست قم، ۱۳۲۵ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چ ۲، اسراء، قم، ۱۳۶۸.
- جوینی، عبدالملک، *الارشاد إلى قواطع الأدلة فی نخست الاعتقاد*، بیروت، بی‌نا، ۱۴۱۶ق.

حلي، حسن بن يوسف، انوار الملكوت في شرح الياقوت، ج ٢، قم، الشريف الرضي، ١٣٦٣.

_____، كشف المراد، تحقيق جعفر سبحاني، قم، مؤسسه الإمام الصادق(ع)، ١٣٨٢.
حيدري، سيد كمال بحوث في علم النفس الفلسفي، تقرير عبدالله الأسعد، ج ٤، قم، دار فراق، ١٤٢٨ق.

_____، موسوعة العدل الالهي، تقرير حيدر اليعقوبي، قم، مؤسسه الامام الجواد(ع)، ٢٠١٦.

خراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٧ق.
رازي، قطب الدين، المحاكمات بين شرحي الاشارات، قم، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥.
_____، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسة، ج ٢، قم، بيدار، ١٣٨٤.
رازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، ج ٣، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
_____، الاربعين في اصول الدين، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، ١٩٨٦.
سبحاني، جعفر، رساله في التحسين والتبحيح العقلاني، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ١٤٢٠ق.

سهروردي، شهاب الدين، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، به تصحيح و مقدمه: هانري كرين و سيد حسين نصر و نجفقلي حبيبي، ج ٢، تهران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٧٥.
شهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهايه الاقدام في علم الكلام، لبنان، دارالكتب العلمية، ١٤٢٥ق.

صدر، سيد محمد باقر، بحوث في علم الأصول، تقرير سيد محمود شاهرودي، مؤسسه دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ١٤١٧ق.

_____، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ج ٣، قم، مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢١ق.

_____، مباحث الاصول (مباحث حجج)، تقرير سيد كاظم حائري، ج ٣، قم، دارالبشير، ١٤٣٣ق.

- _____، بحوث فی علم الأصول، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت، الدارالاسلامیة، ۱۹۹۶.
- صدر المتألهین، محمد، الأسفار العقلیة الأربعة، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- طباطبایی، سید محمد حسین، رسالۃ البرهان، با تصحیح و شرح: محمد علی اسماعیلی، چ ۲، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۹.
- _____، نهایة الحکمة، با تصحیح و تعلیقات استاد قیاضی، چ ۳، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
- طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- _____، تلخیص المحصل، چ ۲، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
- فارابی، ابونصر، فصول منترعة، المكتبة الزهراء (ع)، چ ۲، تهران، ۱۴۰۵ق.
- _____، المنطقیات، قم، مكتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۸ق.
- فاضل مقداد، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵.
- _____، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم، کتابخانه آية الله مرعشی، قم، ۱۴۰۵ق.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ ۴، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- لاریجانی، محمدصادق، «نظریه حق الطاعه»، پژوهش های اصولی، شماره پیاپی ۱، ص ۲۶-۱۱، ۱۳۸۱.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، چ ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، چ ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- _____، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، چ ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
- مظفر، محمد حسین، دلائل الصدق، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۲۲ق.
- مظفر، محمد رضا، أصول الفقه، اسماعیلیان، چ ۵، قم، ۱۳۷۵.

نائینی، محمدحسین، *فوائد الاصول*، تقریر محمدعلی کاظمی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.

_____، *أجود التقریرات*، تقریر سیدابوالقاسم خوئی، چ ۲، تهران، مؤسسه صاحب الامر (عج)، ۱۴۳۰ق.

نراقی، ملامهدی، *جامع السعادات*، تصحیح محمد کلانتر، بیروت، مؤسسه الاعلمی، بی تا.

وارنوگ، جفری جمیز، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چ ۲، بی جا، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۸.

